



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Leibniz y la voluntad de creer

Evelyn Vargas (UNLP-CONICET)¹

Introducción

En un tiempo en que el problema del mal en el mundo era asunto de intenso debate filosófico los pormenores de las diversas soluciones ofrecidas no carecían de consecuencias políticas y éticas. La necesidad de una respuesta razonada ante la dificultad de conciliar el hecho obvio de un mundo lleno de injusticia y sufrimiento con la creencia innegociable de que el mundo fue creado por un autor perfecto ocupó a los principales filósofos del siglo XVII. Así, no sólo fue necesario reconsiderar la naturaleza divina en consonancia con la nueva visión del mundo surgida con la revolución científica, también las cuestiones relativas a la naturaleza humana, la libertad o la racionalidad sufrieron una profunda transformación.

La estrategia leibniziana consistió en la defensa cuasi-legal de la causa de Dios, esto es, en probar su inocencia frente a las acusaciones de injusticia. De entre esos cargos aquel que responsabiliza a Dios por las acciones de las criaturas, en especial las malas acciones, era para Leibniz el problema más difícil (Teod. 107/ GP VI, 162). Naturalmente la solución del filósofo habría de mostrar la concurrencia de Dios y del agente creado en la producción de las acciones de éste pero dejando establecido que la responsabilidad por las acciones injustas era sólo de la criatura. A fin de establecer dicha conclusión no sólo esgrimirá Leibniz tesis centrales de su metafísica, como aquellas relativas a la relación entre la mente y el cuerpo, sino que elaborará una concepción original del rol de la voluntad en la adquisición de nuestras creencias y la formación del juicio. Su enfoque rechaza la doctrina cartesiana del juicio como producto de la voluntad. Sin embargo, la voluntad contribuye de manera indirecta en todo esfuerzo consciente que pone en marcha la acción y por tanto en la reforma cognitiva. Así, el carácter espontáneo de los procesos mentales se complementa con la guía de nuestra conducta voluntaria. Por esta razón la

¹ Una versión modificada aparecerá en portugués en la revista *Manuscrito*.

reforma cognitiva implica que la voluntad humana no debe ser sometida a la autoridad de otro. Con ello Leibniz anticipa la imagen ilustrada del sujeto que se libera de la autoridad externa mediante el ejercicio de su razón.

En lo que sigue consideraré brevemente en primer término la cuestión de la responsabilidad sobre nuestras acciones a fin de establecer en segundo lugar el rol de la voluntad en la formación de nuestros juicios.

La responsabilidad de la acción

Leibniz retoma en la Teodicea un tema que ya había sido introducido en su polémica con Locke y su crítica a la concepción del juicio cartesiana, y que en líneas generales había anticipado en escritos tempranos donde discute si existe una obligación de creer en la existencia de Dios. Con relación a la fe, decía por entonces, no tenemos la obligación de creer puesto que no depende de nuestra voluntad qué hemos de creer sobre cualquier asunto.² El ámbito de aplicación de la voluntad es el de nuestras acciones. Según el filósofo, no podemos elegir nuestras voliciones *directamente* como en efecto elegimos nuestras acciones por medio de ellas. Tenemos sin embargo un poder *indirecto* sobre lo que habremos de querer. Escribe Leibniz en la Teodicea:

“301. Il est vray que nous ne sommes pas les maitres de nostre volonté directement, quoyque nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encor sur nostre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir presentement, comme j’ay montré cy dessus; ce qui n’est pourtant pas velleité, à proprement parler: et c’est encor en cela que nous avons un Empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés, mais qui resulte de la spontanéité jointe à l’intelligence”. GP VI, 296

Este poder indirecto sobre nuestras voliciones futuras resulta de nuestra espontaneidad unida a nuestra inteligencia, es decir, del ejercicio de nuestra libertad. Para entender cómo podemos tener ese poder indirecto de la voluntad, y de qué manera se extiende también sobre nuestras creencias, será preciso considerar entonces en qué consiste dicha espontaneidad y cuál es el aporte del entendimiento y las pasiones en nuestra conducta voluntaria. Por una parte, acuerda con Aristóteles en que nuestras acciones son espontáneas porque su principio reside en el agente, de modo que dependen de nosotros

² De obligatione credendi (A 6. 4. 2149-55). Traducción inglesa, con comentarios, en: Leibniz, Gottfried Wilhem. *The Art of Controversies*, Translated and Edited, with an Introductory Essay and Notes by Marcel Dascal with Quintín Racionero and Adelino Cardoso, Dordrecht: Springer, 2006, pp. 41-47.

en tanto somos la causa de las voliciones que nos mueven a actuar.³ Para Leibniz, las acciones voluntarias deben comprenderse entonces en el contexto de la oposición actividad-pasividad, esto es, en el marco de una caracterización de las relaciones causales, y más precisamente, el de las acciones y pasiones de las sustancias. Un mismo modelo de inteligibilidad rige tanto para los seres del mundo natural como para nuestras acciones libres.⁴

A efectos de establecer en qué consiste la espontaneidad respecto de nuestras acciones es preciso distinguir las acciones de Dios y las de las criaturas. Siguiendo la tradición, Leibniz afirma que la acción divina consiste en una creación continua.⁵ Dios produce continuamente lo que hay de real en nuestro ser y en nuestras acciones. Las limitaciones tienen su origen en la criatura.⁶ El mal es, por tanto, una privación.⁷

Dios es la causa de las perfecciones o realidades, en tanto que la imperfección procede de la limitación. Leibniz explica mediante una comparación tomada de la física esta idea del mal como una privación.⁸ La inercia natural de los cuerpos puede servir como metáfora de la limitación de las criaturas. Imaginemos unos barcos que transportan su carga por un río. Podemos comparar la acción que Dios ejerce sobre las criaturas con la fuerza de la corriente que mueve los barcos. Esta fuerza es la causa de la velocidad del barco sin ser la causa de la limitación de esa velocidad pues la velocidad de cada barco cargado depende de esa carga, esto es, será más o menos lenta según sea más o menos pesada. De la misma manera nuestra carga anímica limita nuestra recepción de la acción divina a la manera como los cuerpos resisten naturalmente ser movidos.

³ La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une Action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dependent entièrement de nous. (Ibid.)

⁴ Respecto de la continuidad entre naturaleza y libertad véase: Cardoso, Adelino. "Morality and Feeling: Genesis and Determination of the Will," en Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz. What Kind of Rationalist?*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 329-41.

⁵ ... il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate perpetuelle, que la dependance des creatures demande. Cette dependance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encor de l'action, et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Theologiens et des Philosophes, que c'est une creation continuée. GP VI, 122

⁶ J'ay déjà établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations precedentes, qui sont originaires dans la creature. Et comme toute action de la creature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la creature par rapport aux limitations ou negations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement. GP VI, 340

⁷ 29. Et quand au concours physique, c'est icy qu'il faut considerer cette verité, qui a fait déjà tant de bruit dans les Ecoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être: au lieu que l'action de Dieu va au positif. GP VI, 119

⁸ 30. Le celebre Kepler et apres luy M. des Cartes (dans ses Lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considerer comme une parfaite image et même comme un echantillon de la limitation originale des creatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconveniens qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. GP VI, 119

Pero la limitación de las criaturas no sólo es comparable con fenómenos del mundo material; también en el ámbito de nuestros estados intencionales encontramos un punto de comparación en el caso del error. Dice Leibniz:

“Le mal est donc comme les tenebres, et non seulement l’ignorance, mais encor l’erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espece de privation. Voicy un exemple de l’erreur, dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui paroît ronde de loin, quoyqu’elle soit quarrée. La pensée que la tour est ce qu’elle paroît, coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m’arrête à cette pensée, c’est une affirmation, c’est un faux jugement: mais si je pousse l’examen, si quelque reflexion fait que je m’apperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l’erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n’aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations”. GP VI, 122

Consideremos el caso de la percepción: cuando vemos una torre cuadrada desde cierta distancia nos parece redonda. El ejemplo retoma un tema tradicional del escepticismo antiguo; según Sexto Empírico, la misma torre nos parece redonda vista a la distancia y nos parece cuadrada vista desde cerca.⁹ Se trata de uno de los ejemplos del quinto tropo para la suspensión del juicio,¹⁰ en el cual un fenómeno, la torre vista desde lejos, se contrapone a otro, la misma torre vista desde cerca. El propósito de Sexto es explicar cómo tiene lugar la suspensión del juicio puesto que no es posible dar nuestro asentimiento a una u otra apariencia justificadamente; dado que las apariencias siempre se dan desde alguna distancia, no podemos decidir si el objeto es en efecto de una determinada manera (I, xiv, 121-3). A esta concepción Leibniz responde implícitamente, creo, al sostener que el pensamiento de que la cosa es tal como se nos aparece se sigue naturalmente de lo que percibimos y se convierte en un juicio falso cuando simplemente persistimos en ese pensamiento, esto es, cuando lo afirmamos o tenemos por verdadero. Ahora bien, en la medida en que el pasaje citado representa la posición leibniziana adecuadamente, el juicio no puede ser un producto de la voluntad, como sostenía Descartes. Aunque Leibniz no explicita la naturaleza de aquel pensamiento inicial, su persistencia resulta una afirmación y por tanto, un juicio falso, que es una privación cuando no es acompañado por la reflexión que lo corrige. Como el barco con su carga somos también detenidos, no vamos más lejos, y nos encontramos limitados. Por el ejercicio de la reflexión, sin embargo, podemos aligerar nuestra carga de error y superar en algún grado nuestra limitación.¹¹

⁹ “Y la misma torre desde lejos parece redonda y desde cerca tetragonal (I, xvi, 118).” En Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*, A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego (trad.), Madrid: Gredos, 1993, p. 49.

¹⁰ “El quinto razonamiento es el de ‘según las posiciones, las distancias y los lugares.’ (...) pudiendo sin duda decir nosotros cómo se muestra cada cosa según esta posición, esta distancia y este lugar, pero no pudiendo por lo dicho antes, comprobar cómo es objetivamente (I, xiv, 118; 123).”

¹¹ Para el desarrollo de este ejemplo y sus consecuencias epistémicas véase mi “Leibniz on Subjective Experience and the Formation of Belief,” en prensa en H. Breger et alia (eds.) *IX. Internationaler Leibniz-Kongress. Natur und Subjekt*.

La existencia del error, además, pone en evidencia la imperfección de nuestra espontaneidad puesto que el error, en tanto juicio falso, nace del ejercicio espontáneo de nuestro pensamiento. La espontaneidad, junto con la inteligencia y la contingencia, forman los elementos que constituyen para Leibniz la naturaleza de la libertad.¹²

Pero Leibniz insiste especialmente en que esta autodeterminación de la sustancia libre, sin embargo, no impide que la voluntad esté inclinada. La libertad supone la deliberación y el juicio práctico a la vez que todo juicio va acompañado de una inclinación a actuar.¹³ Sin ella, dice Leibniz, tendríamos entendimiento pero careceríamos de voluntad. Es, por tanto, una condición necesaria de la acción voluntaria.¹⁴

En la medida en que la voluntad supone la inclinación se debe rechazar la indiferencia de equilibrio.¹⁵ Una absoluta indiferencia frente a las opciones disponibles respecto de nuestras decisiones es una mera ficción.¹⁶ Además, la indiferencia de equilibrio no sólo es contraria a la experiencia sino que violaría el principio de razón suficiente. Siempre una razón o una causa determina a la voluntad, seamos conscientes o no de ellas. Por ello es cierto pero no necesario que la voluntad tomará partido por una de las opciones que se le presentan.¹⁷

¹² Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Theologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation, dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou metaphysique. GP VI, 288

¹³ Leibniz indica esta relación entre la creencia y la inclinación a actuar mediante el término técnico 'sententia (A6.4.1361; 1410).'

¹⁴ Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix, et c'est en quoy consiste nostre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriveroit, si l'on nous pousoit dans un precipice, et si l'on nous jettoit du haut en bas: et on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous deliberons, comme il arriveroit, si l'on nous donnoit un breuvage qui nous ôtat le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avons un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, nostre ame seroit un entendement sans volonté. GP VI, 122

¹⁵ Jusqu'icy nous avons expliqué les deux conditions de la Liberté dont Aristote a parlé, c'est à dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la deliberation, au lieu que les bestes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encor une troisième, qu'ils appellent l'indifference. Et en effect il faut l'admettre, si l'indifference signifie autant que contingence; car j'ay déjà dit cy dessus, que la liberté doit exclure une necessité absolue et metaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifference, cette contingence, cette non-necessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caracteristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et egalemeut indifferent pour les deux partis opposés. GP VI, 296

¹⁶ 35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que nostre liberté consiste dans une indetermination ou dans une indifference d'equilibre, | comme s'il falloit être incliné egalemeut du côté du oui et du non, et du côté de differens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet equilibre en tout sens est impossible: car si nous étions egalemeut portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être egalemeut portés pour A et pour non A. Cet equilibre est aussi absolument contraire à l'experience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a tousjours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoyque bien souvent on ne s'apperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'apperçoit gueres pourquoy en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit. GP VI, 123

¹⁷ En un mot, je suis d'opinion que la volonté est tousjours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la necessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point necessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: Astra inclinans, non necessitans; quoyqu'icy le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'evenement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avoit quelque | fondement dans l'Astrologie) n'arrive pas tousjours, au lieu que le parti vers lequel la volonté est la plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feroient ils qu'une parti des inclinations qui concourent à l'evenement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations; a peu pres comme nous avons parlé cy dessus de la volonté consequente en Dieu, qui resulte de toutes les volontés antecedentes. GP VI, 126-7

Pero no se debe entender esta inclinación de la voluntad hacia una determinada acción como una motivación singular sino que es más bien el resultado de todas las inclinaciones. Escribe Leibniz:

“... mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations; a peu pres comme nous avons parlé cy dessus de la volonté consequente en Dieu, qui resulte de toutes les volontés antecedentes”. GP VI, 126-7¹⁸

Dicho de otro modo, tampoco seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico sino que seguimos el resultado de todas nuestras inclinaciones. Éstas pueden provenir o bien del lado de las razones o de las pasiones también, de modo tal que puede no haber un juicio expreso del entendimiento.¹⁹

Ahora bien, no hay indiferencia de equilibrio porque infinitos movimientos internos o externos de los que a menudo no nos percatamos nos afectan.²⁰ Con relación a nuestros propósitos presentes basta indicar aquí que por el acuerdo ideal que existe entre el alma y el cuerpo, es decir, por la Hipótesis de la Armonía Pre-establecida, el alma representa todos los movimientos del cuerpo pero confusamente. Más aun, todas nuestras percepciones y pasiones provienen espontáneamente de nuestro propio interior aunque nuestras acciones parezcan motivadas por un impulso externo tal como nuestras ideas sensibles parecen provenir de los sentidos externos.²¹

Nuestras prácticas lingüísticas, sin embargo, nos permiten seguir empleando el vocabulario de la interacción, del mismo modo en que aun decimos que el sol se pone aunque aceptemos el copernicanismo (DM 27; GP VI, 138). Así, por el acuerdo ideal entre el alma y el cuerpo puede darse la razón de lo que ocurre en uno por lo que hay en la otra y viceversa. En ese sentido podemos decir que el alma se deja inclinar por las

¹⁸ Ver texto completo en nota anterior.

¹⁹ 51. Pour ce qui est de la volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encor dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini. Nous ne suivons pas aussi tousjours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir; mais nous suivons tousjours, en voulant le resultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement expres de l'entendement. GP VI, 130

²⁰ 46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifference, pourvu qu'on entende par l'indifference, que rien ne nous necessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifference d'equilibre, c'est à dire où tout soit parfaitement egal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'apperçoit pas; et j'ay déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous determinent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y reflechisse. (...) Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une predetermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre constitution anterieure. GP VI, 128

²¹ 296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la philosophie goustée mediocrement nous eloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui reflechissent sur leur actions: il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de nostre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de nostre propre fonds, avec une pleine spontanéité. GP VI, 292

pasiones que nacen de las representaciones corporales. Las pasiones son percepciones confusas que representan los cuerpos que nos rodean. Pero acciones y pasiones se complementan; un estado intencional es una pasión cuando las razones que lo explican *distintamente* están en otro, en el cuerpo que es representado en él y al que solemos llamar su causa.²² Igualmente, también podemos decir que conocemos los objetos externos por medio de los sentidos porque el objeto externo contiene las *razones* que determinan nuestra representación de ellos (DM 27). De manera general, bajo la denominación de percepciones se incluyen tanto sensaciones como emociones en la medida en que pueden considerarse pasivas en el sentido aquí explicado, ya que resultan inteligibles a la luz de lo que tiene lugar en otro; las percepciones sensibles son distintas,²³ las llamadas tradicionalmente pasiones, como la ira o la alegría, son percepciones confusas. Resta mostrar de qué manera las percepciones en general pueden determinar nuestra conducta doxástica.

En suma, hemos visto en este apartado que para Leibniz la inclinación de la voluntad es una condición necesaria de la acción voluntaria. Consecuentemente, no hay indiferencia absoluta respecto de nuestras voliciones porque entonces actuaríamos sin una razón. Pero la determinación a una cierta acción es un resultado de todas nuestras motivaciones, provengan de la reflexión o de la representación pasiva de nuestros estados corporales. Por ser un resultado nunca podemos eliminar completamente todas nuestras pasiones de la determinación de la voluntad.

La responsabilidad en la creencia y el juicio

Estamos ahora en condiciones de considerar el caso de la creencia. Sostendré que aquello que explica y hace posible nuestro actuar voluntario ha de poder dar cuenta también de nuestros procesos de adquisición de creencias. Más precisamente, si la inclinación determinante de la acción es el resultado del conflicto o convergencia de innumerables motivaciones a la manera como se componen las fuerzas en la mecánica, la introducción de una nueva fuerza motivante modificará el resultado final; del mismo modo, incorporando deliberadamente nuevas experiencias o nuevas razones podemos alterar nuestro estado doxástico.

²² (...)Dieu a accommodé l'ame au corps, en sorte que l'ame se laisse incliner par les passions qui naissent des representations corporelles: ce qui fait le même effect, et la même apparence, que si l'un dependoit de l'autre immediatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'ame represente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoyque ce ne soit qu'idealement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune: bien que l'action et la passion soyent tousjours mutuelles dans les creatures, parce qu'une partie des raisons, qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant tousjours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'une, et la Passion à l'autre. GP VI, 139

²³ Quodsi perceptio sit distinctior, sensum facit (A6.4. 1625).

No podemos modificar nuestras pasiones en el momento en que las experimentamos, nos recuerda Leibniz, pero podemos inducir nuevas pasiones y hábitos futuros a partir de nuestra conducta actual. Del mismo modo, podemos influenciar nuestras percepciones distintas, esto es, podemos influenciar nuestras opiniones y voliciones indirectamente, al instrumentar los medios para impedir tenerlas, o suspender o anticipar nuestro juicio. Escribe Leibniz:

“Tout ce qui arrive à l’ame, depend d’elle, mais il ne depend pas tousjours de sa volonté; ce seroit trop. (...) Elle a cependant quelque pouvoir encor sur ces perceptions confuses, bien que d’une maniere indirecte; car quoyqu’elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin avec assés de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir | semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s’empêcher d’en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. (...) Tant est grande la profondeur de l’esprit de l’homme”. GP VI, 137-8

Ya en los Nuevos Ensayos Leibniz extendió explícitamente este poder indirecto de la voluntad sobre las pasiones también a nuestras opiniones. Dice Teófilo que las opiniones son voluntarias de una manera indirecta.²⁴ En sentido estricto ni nuestras opiniones ni nuestras voliciones presentes son objetos de la voluntad pero en un tiempo futuro podemos llegar a creer o querer lo que no creemos ahora. Por ejemplo, respecto de un teorema que buscamos probar cuando aun carecemos de la demostración podemos recordar otras demostraciones, introducir construcciones auxiliares, etc. para finalmente alcanzar la conclusión. Si la descripción del proceso judicial presentado en nuestra sección anterior es representativa de la posición leibniziana, una vez alcanzada la conclusión, no podemos evitar asentir, no estaría en nuestro poder suspender el juicio como recomendaba el pirrónico, al menos en la medida en que comprendemos la proposición demostrada.²⁵

A efectos de entender el poder indirecto de la voluntad sobre nuestras creencias es necesario considerar entonces cómo se forman la creencia y el juicio en general.²⁶ En sus

²⁴ TH. Nous avons parlé autefois de ce point et établi, qu’il ne depend pas de l’homme d’avoir un tel ou tel sentiment dans l’estat present, mais il depend de luy de se preparer pour l’avoir et pour ne le point avoir dans la suite, et qu’ainsi les opinions ne sont volontaires que d’une maniere indirecte. GP V, 438

²⁵ En el caso de una prueba puramente mecánica, mediante meros caracteres, también la voluntad interviene indirectamente, en nuestra decisión acerca de las reglas y convenciones a emplear. Aquí también lo que hacemos puede determinar lo que creemos.

²⁶ Leibniz distingue entre creencia y juicio; en tanto la primera es un hábito, y, por tanto puede no ser conciente en un momento, la afirmación o el asentimiento que constituye el juicio es un acto del entendimiento: Affectiones racionales sunt Intellectus et Voluntatis. Intellectus, sunt Actus et Habitus interni, et cogitationum significationes. A c t u s i n t e l l e c t u s, ut consciunt esse, assentiri vel dissentiri, ratiocinari vel iudicio uti; Meditari, machinari aliquid. Supponere et inferre. Probare, conijcere; comparare, metiri, calculare, ampliare, limitare, includere, excludere. H a b i t u s i n t e l l e c t u a l e s quidam sunt, id est in mente sunt, etiam cum non animadvertuntur; experientia, intelligentia, scientia, opinio, ars. A6. 4. 602

Advertencias a la parte general de los Principios de Descartes la crítica leibniziana a los artículos 31 a 35 se enfoca en la concepción del error de Descartes: para Leibniz no podemos atribuir el error solamente a la voluntad.²⁷ Se recordará que el error era en realidad un juicio falso porque algo era afirmado (por ejemplo, que la torre es redonda, aunque en realidad no lo es). Así, dice ahora, “damos crédito a lo que es falso (GP IV, 361).” Si en cambio damos crédito a lo que es verdadero estamos ante un caso de conocimiento. En ambos casos algo se afirma. Cuando afirmamos algo somos conscientes de una sensación (perceptio) o de una razón, sea presente o tomada de nuestra memoria (GP IV, 356-7). En esta afirmación en base a percepciones o razones consiste el juicio, por lo que el conocimiento es un *juicio* verdadero en base a razones o percepciones. De acuerdo con lo anterior se podrá sostener, me parece, que el juicio perceptual en particular será aquel en el que algo se afirma en base a una percepción presente.²⁸ El juicio perceptual verídico será entonces una forma de conocimiento, pero puesto que el percepto es relativo a la perspectiva epistémica del sujeto, se trata de un conocimiento falible que debe ser sometido al escrutinio de la reflexión.²⁹

De la caracterización del juicio presentada precedentemente Leibniz concluye que no es el caso que juzgamos algo de una determinada manera porque queremos, sino porque algo se nos aparece, esto es, una percepción o una razón. En este sentido, entonces, estamos inclinados a creer. Más aun, no queremos nada que no se presente a nuestro entendimiento. Argumenta Leibniz:

“Ad artic. (31. 35). Errores pendere magis a voluntate quam ab intellectu, non admitto. Credere vera vel falsa, quorum illud cognoscere, hoc errare est, nihil aliud quam conscientia aut memoria est quaedam perceptionum aut rationum, itaque non pendet a voluntate, nisi quatenus obliqua arte tandem efficitur etiam aliquando nobis ignaris, ut quae volumus nobis videre videamur. Add. artic. 6. Judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet. Et quod dicitur, voluntatem esse latiore intellectu, argutum est magis quam verum, verbo dicam: ad populum phalerae. Nihil volumus quin intellectui obversetur”. GP IV, 361³⁰

²⁷ Para una exposición crítica de la posición de Descartes puede verse: Wilson, Margaret. *Descartes*, Routledge, 1978, ch. IV.

²⁸ Se trataría de una forma de justificación inmediata. Sobre la viabilidad de tal forma de justificación véase, por ejemplo: Pryor, James. “There Is Immediate Justification,” en Steup, Matthias & Sosa, Ernest (eds). *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 181-202.

²⁹ Con relación a la caracterización del conocimiento perceptivo, véase Vargas, Evelyn. “Perceiving Machines. Leibniz’s Teleological Approach to Perception,” en Smith, J. E. H. & Nachtomy, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, The New Synthese Historical Library, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 175-86.

³⁰ Los artículos comentados son, respectivamente: 31. Errores nostros, si ad Deum referantur, esse tantum negationes; si ad nos, privationes.

32. Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet intellectus, et operationem voluntatis.

33. Nos non errare, nisi cum de re non satis percepta judicamus.

34. Non solum intellectum, sed etiam voluntatem requiri ad judicandum.

35. Hanc illo latius patere, errorumque causam inde esse. GP IV, 351

En la teoría temprana había definido la creencia³¹ como el ser conciente de las razones que nos persuaden (A6. 4. 2152), sin mencionar a las percepciones, ya sea porque estén incluidas entre las razones o simplemente porque no son pertinentes con relación a las creencias religiosas. Ahora Leibniz deja en claro que la conciencia de algo presente o de algo pasado, sea esto lo que percibimos o cómo somos afectados por los argumentos, no depende de nuestra voluntad (GP IV, 356). Comentando el art. 6 de los Principios de Descartes, escribe:

“Ad artic. (6). Liberum arbitrium habemus non in sentiendo, sed in agendo. Non est in meo arbitrio utrum mel mihi dulce an amarum videatur, sed nec in meo arbitrio est, utrum theorema propositum mihi verum an falsum videatur, sed conscientiae tantum res est, inspicere quid videatur. Quisquis aliquid statuit, conscius est aut sensus rationisve praesentis aut saltem praesentis memoriae praeteritum sensum praeteritaeve rationis perceptionem referentis; quanquam in eo saepe infidelitate memoriae aut defectu attentionis fallamur. Conscientia autem praesentis aut praeteriti utique in arbitrio nostro non est. Unum hoc penes voluntatem esse agnoscimus, ut attentionem et studium imperet, atque ita etsi sententiam in nobis non faciat, potest tamen ad eam oblique conferre. Ita fit ut saepe homines quod verum esse vellent, tandem credant, postquam assuevere animum, ut ad ea attendat potissimum quae favent: qua ratione postremo obtinent, ut non tantum voluntati, sed et conscientiae satisfiat”. GP IV, 357³²

Nuevamente Leibniz insiste en que, sin embargo, la voluntad puede hacer que creamos lo que deseamos aunque sólo de manera indirecta. Consecuentemente, entendemos por qué sostiene contra Descartes que no podemos atribuir el error solamente a la voluntad; la voluntad sólo tiene una responsabilidad indirecta con respecto a nuestros errores, en la medida en que nuestras acciones, como buscar nuevas razones o nuevas experiencias, determinan lo que habremos de creer.

Conclusiones

Para concluir, quisiera señalar algunas consecuencias de este enfoque, que pueden resultar interesantes para la discusión contemporánea con relación a la creencia responsable.

En esta capacidad de la voluntad, que no “gira sin fricción en el vacío,” reside también el remedio contra nuestros errores. Se trata de una especie de “advertencia por medio de la cual luchamos contra el defecto de la atención (GP IV, 362).” Esta advertencia que nos

³¹ Aquí se refiere en realidad al juicio, según la definición más precisa de A6. 4. 602 (v. nota 24)

³² El artículo en cuestión dice: 6. Nos habere liberum arbitrium, ad cohibendum assensum in dubiis sicque ad errorem vitandum. GP IV, 350

damos no depende tampoco de nuestra voluntad sino que debe pensarse primero en el entendimiento. Se trata de atender con preferencia a ciertas experiencias o habituarnos a algún método o modo de pensar, para hacer que determinados pensamientos surjan espontáneamente (GP IV, 362). Los pensamientos o percepciones futuras, nos dice Leibniz en el Discurso de Metafísica, son consecuencias contingentes de nuestros pensamientos o percepciones precedentes (DM 14). Los juicios son espontáneos, pero no son voluntarios más que indirectamente. Ahora bien, la voluntad no sólo está inclinada por razones y por percepciones o pasiones, sino que, como vimos, esta inclinación es una resultante de todas las motivaciones que afectan al sujeto en un momento. Por lo tanto, puesto que no podemos eliminar de la fuerza motivante a las percepciones confusas, no tenemos un acceso completo a lo que determina nuestras creencias por medio de nuestro conocimiento distinto en el momento en que hacemos explícita la creencia mediante un juicio. Pero el juicio perceptual parece requerir justificación inmediata. Y en la medida en que no tenemos un acceso completo a las pasiones que nos inclinan a creer, la propuesta leibniziana para el problema de la justificación de la creencia habrá de incorporar tanto elementos internalistas como externalistas. Más aún, aquello por lo cual creemos es tanto de naturaleza intelectual como afectiva; nuestros intereses y deseos influyen en nuestros juicios y por tanto nuestro conocimiento.

En suma, no somos responsables de nuestras creencias presentes pero podemos asumir el control y seguir los pasos necesarios con respecto a nuestras opiniones futuras. Así, no se trata de alcanzar un estado de perfección sino de un proceso de perfeccionamiento del que somos responsables. La búsqueda de conocimiento como actividad humana involucra no sólo a la voluntad sino también a nuestra dimensión corporal a través de nuestras afecciones. Por una parte, en la cognición intervienen tanto factores intelectuales como afectivos. Por otro lado, si bien nuestros intereses inclinan nuestras conductas cognitivas podemos aun actuar sobre nuestros intereses. En esta interacción entre ambos factores radica nuestra peculiar autonomía.

Abreviaturas empleadas

A = *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Preußischen (später: Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt (zuletzt: Berlin) 1923 - Citado por Reihe, Band, página.

DM = Discurso de Metafísica (en A6.4. 1529-89)

GP = *Die philosophischen Schriften von Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. 1-7. Berlin 1875-1890 (reimpr.: Hildesheim: Olms, 1960-1961).