

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



Leibniz y la compatibilidad entre determinismo y libertad

Tesis para optar el Título de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller:

FERNANDO GARCÍA ALCALÁ

Presidente : Rafael Tito Ignacio Fernández Hart

Asesor : Alessandro Caviglia Marconi

Lector : Aurelio Antonio Pérez Valerga

LIMA, PERÚ

Octubre 2018

RESUMEN

Leibniz es uno de los pensadores modernos más importantes de las matemáticas y de la filosofía. Su caso es particularmente interesante, pues representa a la vez, a un pensador envuelto en el pensamiento medieval y uno que termina de inaugurar la era de la razón, junto a Descartes y Spinoza. Teniendo en mente esa consideración de transición, podremos ver que el problema del libre albedrío se muestra en una situación complicada, pues, en el intento del proyecto racional que representa Leibniz, se encontrarán grandes dificultades para conciliar los dogmas de la fe con las luces de la razón.

Leibniz busca defender la libertad humana, el papel del mal en el mundo y al mismo tiempo, la determinación mecánica del universo que hace posible que su proyecto matemático, y el de Newton, sean tan exitosos. En la última obra que publicó, la *Monadología*, parece ser que sistemáticamente se defiende todo a la vez, pero su consideración del ser humano como una especie de autómatas mecánicos y a la vez natural, parece comprometer mucho la idea de libertad. El caso de Leibniz es especialmente particular debido a que busca defender y armonizar ambas posturas.

Palabras clave: Filosofía Moderna, Determinismo, Libertad, Leibniz.

ABSTRACT

Leibniz is one of the most important thinkers among modernity in mathematics and philosophy. His case represents a particular interest, since he embodies at the same time, a mind wrapped in medieval ways but also one that inaugurates the era of reason, alongside Descartes and Spinoza. Having this consideration of transition in mind, we will be able to see that the controversy of human free-will will find itself in a complicated situation, since, in the rational project that Leibniz represents, there will be great difficulties to concile the dogmas of faith with the lights of reason.

Leibniz tried to defend human freedom, the role of evil in the world and at the same time, the mechanic determination of the universe that made possible that his mathematical project, alongside Newton's, was so successful. In his last published work, *the Monadology*, seems to defend all this ideas systematically, but his consideration of humanity as a sort of natural and mechanic automaton seems to compromise a lot of ideas about freedom. The case of Leibniz is special for he seems to defend and harmonize both accounts.

Keywords: Modern Philosophy, Determinism, Freedom, Leibniz.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I: PANORAMA GENERAL DEL PENSAMIENTO DE LEIBNIZ.....	10
CAPÍTULO II: PANORAMA GENERAL DEL PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.....	15
CAPÍTULO III: ¿QUÉ NOS DICE LEIBNIZ?	19
3.1 Contexto e influencias de Leibniz: Lutero y San Agustín.....	19
3.2 El pensamiento de Leibniz.....	22
3.2.1 La armonía preestablecida.....	23
3.2.2 La substancia individual.....	24
3.3.3 El ejemplo de Julio César en el <i>Discurso de Metafísica</i>	32
3.2.4 La libertad humana.....	36
3.2.5 Lo que nos dice Leibniz sobre la libertad en la <i>Teodicea</i>	38
CAPÍTULO IV: ¿ES LEIBNIZ UN DETERMINISTA FUERTE O UN COMPATIBILISTA?	49

CONCLUSIONES.....	62
BIBLIOGRAFÍA.....	65

INTRODUCCIÓN

El primer verso del himno nacional del Perú dice: “Somos libres, seámoslo siempre”. Los contextos en que la palabra “libertad” significa algo son múltiples y, como podremos ver, incluso hay contextos en que no significada nada, o su peso es nulo. El verso del himno nacional peruano se refiere a alguna independencia en la que podemos pensar inicialmente el concepto de libertad. Por un lado, la libertad de no tener el yugo de una monarquía, de ser una nación autónoma. Por otro lado, (aunque efectivamente se dio un siglo después), la abolición de la esclavitud, lo cual supone otra suerte de libertad. Podemos pensar una tercera versión del concepto de la libertad al pensar en un reo o en algún condenado.

Por otra parte, si tuviéramos la intención de preguntarle a una persona si se cree libre, normalmente, y sin dudarle, dirá que sí. Hay casos excepcionales en que una persona no se crea libre, a pesar de no tener las restricciones de la libertad que consideramos en los sentidos antes discutidos, es decir, a pesar de estar en una “nación independiente” y no ser un esclavo, ni estar preso. Quizás esta supuesta persona tenga en mente razones metafísicas o teológicas para negar la libertad. Posterguemos este punto.

Supongamos, antes, que una persona distinta articula una posición intermedia, en donde establezca que tenemos libertad para algunas cosas, pero no para otras. En algún sentido, esta es la consideración de la mayoría y coincide en paralelo con la dialéctica de la libertad que plantea Isaiah Berlin, al establecer que existe una libertad positiva, en el sentido en que todo ser social se despliega en un autogobierno sin que otros les restrinjan, contrapuesta a una libertad negativa, la cual busca regular que la libertad positiva no se exceda y se convierta en una restricción de otras libertades.

Considerado esto, podemos reducir el espectro del ámbito de la libertad a aquellos eventos en que no tenemos restricción política, social o jurídica, y que no escapen a la forma de nuestra naturaleza, como por ejemplo, no poder saltar en detrimento de la fuerza gravitatoria, o el no poder escapar a la corrupción del tiempo, o el no poder haber decidido nacer en un nación u otra.

Pero, sumada a estas concepciones, las personas muchas veces entienden perfectamente lo que se quiere decir con la palabra “destino”. En menor o mayor medida, es una concurrida creencia la cual establece que aquello que ha sucedido, sucede y sucederá, responde a una razón puntual y que es una eventualidad ineludible.

Existe una tensión entre los conceptos de “destino” y “libertad”, pero además, debemos añadirle la idea de “fortuna”. Estos tres conceptos configuran un problema, pues sus límites se articulan de modo próximo y podremos ver que sus nociones parecen entrar en contradicción.

Empecemos por lo más fácil de conciliar. Es completamente viable pensar en que tenemos libertad, pero que también existe la suerte. Las personas, corrientemente, juegan a la lotería, hacen apuestas y se arriesgan. Pero puede ocurrir una relación no tan positiva, como cuando por ejemplo, una decisión hecha libremente se cruza con una eventualidad del azar que la imposibilita. Este tipo de adversidad, podría considerarse incluida en las restricciones naturales de la libertad.

Pero ahora relacionemos ambos conceptos al del “hado” o “destino”. Sin entrar a discusiones teológicas todavía, podemos decir que la ira de los dioses es irrevocable. Aquello que está destinado a suceder, tiene por fuerza y necesidad, que suceder. ¿Cómo es posible conciliar esta determinación con lo indeterminado de la fortuna?

Si el poder del destino fuera tal, parece que la fortuna no sería nada más que una incógnita desconocida para algunos. Pero ¿Qué sucede con la libertad humana? Si de verdad todo el destino ha determinado necesariamente el devenir de todo cuanto es, entonces ¿hay realmente lugar para seguir usando la palabra “libertad”?

No nos enfrentamos a las restricciones inicialmente mencionadas, como la política o la social, en este caso, atendemos a una restricción metafísica de la libertad, y darla por perdida, supone que el resto de aspectos de la libertad se vuelvan completamente desvirtuados.

La discusión por la libertad tiene un carácter fundamentalmente ético. En esta investigación discutimos el aspecto teológico/metafísico de la controversia, pero debemos tener en mente que hay mucho por hacer en el desarrollo de una adecuada libertad social y política. Mucho podría decirse, por ejemplo, de que tan “menos libre” es la mujer en distintas sociedades, lamentablemente incluyendo la nuestra.

La controversia del libre albedrío, o de si la voluntad humana posee propiamente libertad, es una que ha sido largamente discutida en la historia de la humanidad. Nosotros atenderemos a un caso muy especial para desarrollar la investigación de la problemática.

Primero, veremos un panorama del pensamiento de Leibniz. En segundo lugar, veremos ciertos matices de la controversia de la libertad humana. En tercer lugar

atenderemos a diversos conceptos que articulan su propuesta, para que, hacia el final de dicha revisión, podamos considerar lo que nos dice Leibniz sobre la libertad humana. Por último, con la ayuda de intérpretes, buscaremos definir qué tipo de libertad es la que defiende Leibniz.

CAPÍTULO I: PANORAMA GENERAL DEL PENSAMIENTO DE LEIBNIZ

En esta investigación buscamos analizar el problema del libre albedrío en el caso de G. W. Leibniz. El conflicto es sumamente particular en su condición debido a varias razones. En primer lugar, y por lo cual ya bastaría para considerar bastante a Leibniz respecto a la controversia, es que su *Teodicea* es a la vez un clínico y exhaustivo estado de la cuestión del problema de la libertad humana y al mismo tiempo un pilar fundamental de la teología natural.

Sumado a eso, en un sentido cronológico, podemos encontrar que Leibniz es alguien quien a pesar de ser considerado un filósofo moderno, fue uno educado en la tradición escolástica y que, a diferencia de Spinoza y Descartes, no desestimaba su importancia. Aún más, podremos ver que el caso de Leibniz es interesante debido a que la tensión irresuelta de la controversia se encarna en el corazón mismo de la problemática tal y como él la plantea.

Será necesario dar un cuadro de la controversia, en especial uno que nos adecúe al contexto del autor de nuestro interés. También será necesario revisar a profundidad lo que nos dice Leibniz, atendiendo a sus diversas y distintas obras. Por último, podremos evaluar la postura de un autor que es tanto moderno como escolástico en el marco del problema del libre albedrío.

Antes de adentrarnos en los objetivos que acabamos de mencionar, podemos dar brevemente un panorama introductorio de Leibniz como metafísico. Para ello podemos

atender a la exposición que hace Jean Grondin en su *Introducción a la metafísica* sobre la modernidad. (Grondin: 2006) Para ubicarnos en el centro de la discusión, hace falta pensar en Descartes y Spinoza. Grondin nos señala que estos pensadores, quienes son reconocidos como la vanguardia de la modernidad, se inclinaban hacia tendencias marcadas y reformuladoras, en especial en la aplicación práctica de las matemáticas y la geometría. Son fuertemente apreciados el rigor demostrativo y la capacidad de analiticidad del mismo modo por parte de Leibniz, pero éste último, a diferencia de los otros pensadores modernos, no renegaba de toda la tradición escolástica que había tenido a Aristóteles como su paradigma. Mientras la tendencia moderna reclamaba primacía para la mecanización cosmológica, era claro para Leibniz que retomar ideas como las de substancia individual en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino podría ayudar a resolver ciertos problemas que aparecían al interpretar a la naturaleza exclusivamente de modo matemático. Hacia el final de la investigación, podremos comprobar que Leibniz es en gran medida un dedicado integrador de corrientes que parecen conflictuar.

Grondin nos hablará de una metafísica *deseada* de formas substanciales en el caso de Leibniz. El deseo que profesa dicha metafísica supone la armonización entre la concepción de la substancia por parte de los antiguos, con la exactitud matemática que prefieren los modernos. Así, mientras Descartes propone dos substancias y Spinoza propone una sola, Leibniz propondrá a la mónada como substancia individual. Podemos ver dos aspectos fundamentales con los que define Grondin a su metafísica *deseada*: simplicidad y racionalidad integral.

Leibniz propone una lectura de la realidad en la que no existe el vacío. Todo cuanto se da, existe en un pleno. Así, dirá en la *Monadología* (2007), que hasta las partículas de agua que separan unos peces de otros, están plagadas de organismos imperceptibles. De todo cuanto es en el gran pleno, podemos figurar la parte más simple y aquella que no puede dividirse. Aquella substancia individual, no es otra cosa que una mónada, una suerte de átomo de la naturaleza. Mónada proviene del griego μονάς : unidad, y hace falta aclarar algo importante. Si bien estamos inclinados en pensar los átomos como los que constituyen elementos, cuando pensamos en las mónadas, debemos considerar que son unidades fundamentalmente metafísicas y en su debido momento encarnadas, de las cuales lo

corpóreo es meramente accidental. Así, una mente, un objeto y toda substancia simple supone ser una mónada, la cual refleja cada una con otra, la armonía absoluta en la que se ven regidas.

La filosofía primera, así, debe ser una monadología, una disciplina de la simplicidad. Podemos señalar además que las unidades simples son claramente distintas entre sí, el principio de los indiscernibles supone que todas las substancias individuales poseen diferencias de distinto tipo que permite distinguir mónada de mónada, sea física o metafísicamente, la apetición interna se muestra única, de éste modo, para cada una de las substancias individuales.

En el caso del ser humano, refiere Leibniz que al poseer razón, puede encontrar verdades universales, gracias a la capacidad de reflexión que tienen las substancias individuales. Al poseer razón, ya no se le refiere como una simple mónada, sino que al poseer la facultad esencial de una entelequia, se le llama alma. Leibniz supone un par de verdades como axiomáticas para el pensar humano, tales como el ya mencionado principio de los indiscernibles, el principio de identidad y no contradicción y además uno muy importante, el principio de razón suficiente, el cual supone que nada ocurre sin razón: para todo evento, puede encontrarse una causa.

Al igual que Aristóteles, el retraer de las causas va a dirigir hacia la idea de una suerte de primer motor, en Leibniz, esta primera fuerza que gobierna la república de mónadas es Dios. Es él el único ser necesario, mientras que las criaturas y las cosas creadas son contingentes. En un sentido muy luterano podemos decir que las acciones dependen últimamente de Dios, y al creyente le corresponde la fe. Leibniz refiere que esto es gracias al principio de lo mejor, por el cual suponemos que todo el devenir del mundo ocurre por las mejores razones que el más perfecto, sabio, justo y bueno de los creadores podría elegir, siendo el nuestro, el mejor de los mundos posibles. Dios es el principio de la potencia, en su mente alberga las determinaciones de toda criatura y el paso de la potencia al acto ocurre gracias a su decreto divino. Todo ello, es retratado como el “optimismo leibnizeano”, en donde gracias al principio de lo mejor, damos por descontado que incluso la existencia del mal se vea justificada en virtud de un bien mayor.

Tal optimismo se verá cuestionado, tal y como refiere Grondin, entre otros, cuando sucedió el terremoto de Lisboa de 1755 cobrando la vida de treinta mil personas. Voltaire hará diversas sátiras, dentro de las cuales resalta *Cándido*, en donde se pone en tela de juicio la idea de la racionalidad integral de lo real. Ésta crítica a la metafísica la desacreditará hasta que aparezca el pensamiento de Kant.

Debemos considerar que Leibniz no sólo era un metafísico ni un teólogo, sino que además fue un notable matemático, además de muchas otras cosas. La presencia del afán riguroso de las ciencias exactas estará tan presente como su teodicea, es decir, de su labor como justificador de la bondad y perfección de Dios, así como de la posibilidad de una revolucionaria fe racional. Notablemente, podemos señalar a Leibniz como un diplomático, como se evidencia en eventos de su vida, y, en un sentido metafísico, le podemos referir como un armonizador o integrador.

En este introductorio panorama del pensamiento de Leibniz podemos concluir cuestiones básicas para empezar a confrontar el problema del libre albedrío. En primer lugar, debemos considerar que “*moderno*” y “*escolástico*” son etiquetas históricas anacrónicas que podemos ver claramente desde ahora, pero que en su momento deben haber supuesto otra dinámica y ritmo para quien fuera sujeto de tal contexto por lo que hace falta considerar a Leibniz como un pensador en aquella transición que supone la filosofía medieval, el renacimiento y aquella modernidad que culminaría en el siglo de las luces. Sabemos que Leibniz ha aportado numerosas contribuciones a la ciencia en los campos de la lógica, matemática y otros, por lo que, teniendo en mente su máquina calculadora, debemos reconocer al mismo tiempo su naturaleza moderna, así como, en metafísica y otros campos, podemos reconocer, tal y como Grondin y otros refieren, su afán por recuperar ideas antiguas que por lo general venían siendo descartadas y ampliamente desacreditadas.

En segundo lugar, debemos concluir que el estudio de Leibniz es sumamente interesante debido a su labor diplomática de comunión, el amplio espectro de su trabajo, como hemos referido antes, además, por su peculiar posición histórica y, en particular al problema de la libertad humana, debemos decir que investigar a Leibniz es enriquecedor para entender a fondo y de cerca la discusión en su época por el dedicado trato al problema

que encontramos en la *Teodicea*. A todo esto, debe añadirse que el problema del libre albedrío parece estar encarnado y vivo en el trato mismo de Leibniz. Ésta razón es difícil de esclarecer por ahora, pero veremos hacia el final, que constituye uno de los mayores provechos que supone estudiar a Leibniz en el horizonte de ésta controversia.

Antes de adentrarnos más en el sistema filosófico leibnizeano, podemos dar una panorámica visión del problema de la libertad humana contrapuesta a la determinación mecanicista. Cuando hayamos revisado los nudos del conflicto, así como las posiciones, podremos profundizar en las ideas de Leibniz, para luego constatar si efectivamente el problema queda vigente o si logra.

CAPÍTULO II: PANORAMA DEL PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO

La controversia entre el determinismo, en su acepción fuerte, y la libre voluntad supone un conflicto que ha sido enfrentado de diversos modos. En términos simples podemos atender al problema cuando establecemos dos posturas fundamentales que se pueden aceptar cada cual por sus razones. En primer lugar, supongamos que todo está determinado, que todo hecho posee causas suficientes, que cada resultado de eventos podría ser calculado de conocerse suficiente información. El causalismo encontrará en el cristianismo una versión sumamente interesante, pues se va a sostener que la causa de toda la creación y sus leyes han sido predeterminadas por Dios. A la postura que supone un mundo causal pre-ordenado y preestablecido es lo que referimos por determinismo.

Por otro lado, en segundo lugar, atendamos a la postura que establece que el hombre posee libre voluntad, libre arbitrio o que sus actos se dan en el ámbito de la libertad. Como sea que se diferencien técnicamente todas estas palabras, podemos dar por sentado que la mayoría de personas no habrían de cuestionarse que eligieron tal o cual otra cosa sin ser obligadas, compelidas o engañadas. En la mayoría de los casos actuaremos bajo el presupuesto de que obramos o bien libremente, o cuando menos, con la restringida libertad que posee nuestra naturaleza. Referimos como la postura que defiende la idea de libertad a aquella que supone la original espontaneidad del libre albedrío.

Tanto las ideas del determinismo como las de la libertad han sido defendidas en diferentes ámbitos y contextos. La tensión entre ambas ideas puede seguirse fácilmente,

puesto que si todo está determinado, el reino de la libertad se ve asediado y en algunos sentidos, hasta anulado. Si todo resultado posible está de antemano ordenado y ocurrirá con necesidad, luego surge la polémica de si nuestros propios actos y decisiones son realmente fruto de nuestra voluntad o si responden a causas y determinaciones. Por el contrario si de verdad existe libertad en la acción, luego, parece que en principio no podría haber estado determinada.

Las respuestas que han intentado desanudar el conflicto son muchas y diversas. Para exponerlo panorámicamente podemos valernos de las separaciones que varios otros autores que han estudiado el tema usan frecuentemente.

Podemos hablar de un determinismo fuerte o duro cuando se sostiene que todo está determinado o causado y que además no poseemos libertad. Para pensar el determinismo fuerte podemos pensar en los mecanicistas modernos. Laplace es un gran ejemplo de un determinista fuerte. Él sostenía que el orden del mundo es estable y determinado. Suponía que todo estado presente del universo es un efecto de su estado anterior y es al mismo tiempo la causa de su estado futuro. Laplace era un causalista puro. Las leyes naturales se cumplen invariablemente tanto en el orden de las esferas como en las subordinadas especies terrestres. Tal mecanización de la naturaleza desterraba la espontaneidad de la voluntad a cambio de un universo estable. Hobbes, Spinoza, Marx, Lutero y muchos otros han sido referidos en algún sentido como deterministas fuertes.

La postura del determinismo fuerte ha sido más cercana a posturas fatalistas. Por otro lado, el llamado determinismo suave establece que es cierto que estamos determinados, pero además considera real la libertad. La postura del determinismo suave, que es más moderada, ha sido referida también como compatibilismo, en virtud de que sostiene como compatibles al determinismo y a la libertad. Un ejemplo de esta postura compatibilista puede encontrarse en Leibniz. Esto es muy discutible pero vamos a poder extendernos mejor en el capítulo final acerca de si realmente es Leibniz un compatibilista o no, pero de momento, supongamos que el padre de la Teología Natural o Racional sostiene que el ser humano es al mismo tiempo determinado y libre.

Otra postura que ha intentado resolver el conflicto entre libertad y determinismo es el partido de quienes sostienen la libertad sin aceptar el determinismo. Podemos referirlos como libertarios. Alguien quien defendió la libertad y sobre todo la libertad del individuo frente al estado fue John Stuart Mill. El partido de quienes defienden la idea de una libertad política, como el caso de Stuart Mill, y de quienes defienden una libertad metafísica, como el complicado caso de Leibniz, están ambos en contra de algunas de las ideas que postulan los partidarios del determinismo fuerte, es decir, aceptando ciertas determinaciones, no aceptan que sea inexistente la libertad.

Otra tentativa de respuesta al conflicto entre determinismo y libertad puede evidenciarse en aquella postura de quienes niegan el absoluto o parcial determinismo. El indeterminismo encontró su soporte científico en Heisenberg y su principio de incertidumbre. Ello respalda la idea de una realidad no gobernada por un causalismo lineal. Esta perspectiva niega el orden del determinismo y supone en otras variantes esencialmente el caos.¹

Como podemos apreciar, las respuestas al problema entre determinismo y libertad son múltiples. Hay quienes sostienen el determinismo y niegan la libertad; Están los que sostienen el determinismo y al mismo tiempo la libertad; Además los que niegan el determinismo pero defienden la libertad. Están quienes combaten puramente el determinismo. Podemos incluir también una postura que cuestiona la libertad al margen del problema de la total determinación; Nietzsche lucha contra el concepto de libertad pues denuncia que los teólogos se basan en un orden moral del mundo que no existe. Su crítica a la metafísica animaliza la idea de libertad.

Hace falta referir a todos aquellos quienes no encuentran un problema en la controversia. Algunas veces ha sido llamado un pseudo-problema. Leibniz refiere que ciertamente no es un problema que deba ocupar a los geómetras ni ingenieros, pero que es

¹ Si bien es cierto que la indeterminación de la que habla específicamente Heisenberg es respecto a la posición o velocidad de una partícula subatómica, creemos que es factible trasladar análogamente la postura de la indeterminación al campo y sentido ético.

un problema legítimo en los campos de la ética y la teología, además de otros como el derecho, la psicología y demás. Nosotros estimamos del mismo modo la pertinencia y vigencia de la controversia.

Dentro del panorama del problema consideramos que estudiar el caso de Leibniz puede ser sumamente especial. El compatibilismo que parece sostener hereda los problemas de ambas posturas fundamentales, libertad y determinismo. Confluyen en él distintas fuentes que enriquecen el problema y algunos aspectos parecen quedar sueltos y a pesar de lo que Leibniz declara, no parece ser una controversia resuelta en lo absoluto. Ello resulta que en el estudio de Leibniz sobre el problema del libre albedrío podamos encontrar la esencia misma de la tensión entre determinismo y libertad. Algo que está relacionado a ese punto puede constatarse al notar que algunos interpretan cierta parte de la filosofía leibnizeana como determinista en su modo fuerte, mientras que otros resaltan su ardua defensa de la libertad. Para problematizar, como hemos dicho, otros niegan del todo que sea un compatibilista. La pluralidad de posiciones de interpretación a lo establecido por Leibniz supone tanto una riqueza como una indeterminación.

Como veremos, ubicar a Leibniz es complicado debido a que al mismo tiempo toma distancia de los fatalismos o el quietismo moral, sin embargo su metafísica y teología parecieran conducir a ellos. Hacia el final de la investigación podremos dar razones más claras de si Leibniz es o no un compatibilista.

Habiendo expuesto brevemente el problema del determinismo y la libertad, así como las respuestas tradicionales para intentar solucionarlo, podemos pasar a estudiar el caso de Leibniz con mayor profundidad al mismo tiempo en que ahondemos más en la controversia misma. Para ello, debemos concluir en este capítulo sobre el panorama del problema que existe una contradicción entre lo que sostiene el determinismo fuerte y el partido de quienes defienden la libertad. A pesar de lo que sostiene el compatibilismo, la determinación de la libertad parece ir en contra de la espontaneidad indeterminada de la libertad.

CAPÍTULO III: ¿QUÉ NOS DICE LEIBNIZ?

Para aproximarnos al pensamiento de Leibniz es muy útil figurar ciertas circunstancias históricas que definen su contexto. Podemos empezar por preguntarnos lo siguiente: ¿Por qué la visión de Hobbes acerca del hombre como un lobo para el otro hombre es tan importante en su época?, ¿Por qué la concepción del Leviatán como estado se presenta como una posibilidad luego de la guerra de los treinta años? Y finalmente ¿Por qué surgieron todas estas divisiones dentro del cristianismo católico que ya se había separado del ortodoxo?

3.1 Contexto e influencias de Leibniz: Lutero y San Agustín

Todas estas preguntas nos retrotraen a la importante figura de Martín Lutero. Es el conflicto que trae su reforma de la Iglesia lo que permite discutir, ya no sólo metafísicamente la existencia del mal en el hombre, sino en un sentido práctico como aquel del hombre que acecha sobre su hermano como un lobo. Son las 95 tesis de 1517 quienes permiten casos como los de Calvino, el anglicanismo de Enrique VIII, Zwinglio en Suiza y en general, el amplio espectro que configura el protestantismo a través de Europa occidental.

El reclamo sobre las indulgencias y libre interpretación de los textos trae con la intervención de la imprenta una revolución en distintos ámbitos. Mogens Læerke hace una

revisión sobre un libro de Irena Backus que lleva por título: *“Leibniz: Teólogo Protestante”*². Ahí se expresa que la visión de Leibniz es fundamentalmente luterana aunque prefiera la denominación evangélica por sus tendencias anti-sectarias. También se refiere la consideración de la filosofía de Leibniz como una determinista de acuerdo a Robert Adams y Michael Griffin. Queremos dejar aquel punto para el capítulo final.

Considerando la relación entre Lutero y Leibniz, atendamos a lo que sostiene Lutero en el texto *“La libertad cristiana”*³, en donde se refiere que la salvación de las almas procede de acuerdo a la fe del creyente y no de sus obras. Ello es problemático y Leibniz habrá de heredar el conflicto, pues el luteranismo ha sido referido en numerosas ocasiones como determinista debido a sus postulados acerca de la predestinación, pues de fondo vemos que todas las obras están prefiguradas y es debido a ello que estima Lutero que sólo la fe puede salvar. El tratado parece más orientado a reclamar por la libertad de pagar o no indulgencias, presentados como actos de caridad posibles, pero no necesarios, antes que a defender la libertad metafísica del ser humano, tarea que, como veremos, realizará Leibniz. Consideremos además que el tratado sobre libertad de Lutero fue presentado como defensa de la amenaza de excomunión por parte del Papa Leon X.

En todo caso, las relaciones entre Leibniz y Lutero el agustino no sólo pueden apreciarse en esa situación, sino que explícitamente refiere el primero al segundo. En *“Diálogo real sobre libertad humana y el origen del mal”* (2006), nos dice Leibniz lo siguiente: “No toma mucho notar que mi postura es básicamente correcta, encaja con San Pablo, San Agustín, y en parte con el trabajo excelente de Lutero sobre la atadura de la voluntad. Aquel es un extremadamente buen trabajo, en mi opinión, si uno le baja el tono a ciertas expresiones extravagantes. Desde mi adolescencia siempre me ha parecido el mejor y más sólido libro que nos dejó.” (2006;6)

En la *Teodicea* de Leibniz podemos apreciar como discute muchas posturas que orbitan alrededor del protestantismo. Aceptará que se siguen ideas fatalistas o deterministas de algunos postulados luteranos y otros, pero buscará reinterpretarlos para defenderlos en el horizonte de su plan mayor: aquel de defender ideas que, a la luz de la cita, bien pueden

²<http://ndpr.nd.edu/news/leibniz-protestant-theologian/>

³<http://www.parroquiastacruz.org/files/Martin-Lutero-1520-La-Libertad-Cristiana.pdf>

aproximarse a San Pablo y San Agustín. En un tono muy paulista, podríamos aceptar que Leibniz estaría de acuerdo con que el hombre es soberano de todo y a la vez está sometido por todo. La influencia agustiniana es la más clara de todas, sobre todo para aclarar el problema del origen del mal. Reale (1991) refiere que:

Agustín ha sabido dar una explicación que durante siglos ha constituido un punto de referencia obligada y que conserva toda su validez. Si todo proviene de Dios, que es el Bien, ¿de dónde procede el mal? Agustín, después de haber sido víctima de la dualista explicación de origen maniqueo, halló en Plotino la clave para solucionar la cuestión. El mal no es un ser, sino una carencia y una privación del ser (...) La libertad es algo propio de la voluntad y no de la razón, en el sentido que la entendían los griegos. Y de este modo se resuelve la antigua paradoja socrática, según la cual resulta imposible conocer el bien y hacer el mal. La razón puede conocer el bien y la voluntad puede rechazarlo, porque ésta, aunque pertenece al espíritu humano, es una facultad distinta de la razón. La razón conoce, la voluntad elige y puede elegir incluso lo irracional, aquello que no se muestra conforme a la recta razón. (1991:397)

Este panorama nos permitirá entender como Leibniz, en la línea agustiniana, defiende la existencia del mal en virtud de un bien mayor. Nos dirá que el mal termina de perfilarse en un plan mayor del mismo modo en que las sombras complementan la totalidad de un cuadro. Para terminar de perfilar lo que constituye una influencia intelectual en Leibniz, debemos atender a Saranyana (2007):

Los males físicos o naturales, no son propiamente males, sino privaciones queridas por Dios en vistas del bien total del universo (...) el único mal verdadero es el mal moral, el pecado, que procede de la voluntad libre de las criaturas racionales. ¿Cómo es posible esto? ¿Es mala la voluntad libre? La respuesta de San Agustín es clara, la voluntad humana, considerada en sí misma, es buena y el libre albedrío, en sí mismo, es un bien y es condición para alcanzar la felicidad, sin embargo, la voluntad creada es falible, se puede equivocar, y el ejercicio del libre albedrío comporta el riesgo del pecado. (2007:76)

De éste modo, igualmente para Leibniz, el mal es una posibilidad, pero siempre se ordena en el horizonte de un bien mayor. Tal idea nos lleva a relacionar la noción de la armonía preestablecida, en donde se da cuenta de porque el mal es permitido en el mundo por el creador más justo y sabio. Habiendo revisado en este apartado las influencias de Lutero y San Agustín para el pensamiento de Leibniz, especialmente para el problema del libre albedrío, podemos dar un paso más hacia las profundidades de su pensamiento.

3.2 El pensamiento de Leibniz

Hablar del pensamiento de Leibniz puede resultar sumamente complicado. Nosotros atenderemos fundamentalmente a nociones metafísicas, teológicas y morales. Hace falta considerar que tales ideas contienen una relación muy significativa con ámbitos múltiples. Además de filósofo, Leibniz es un notable matemático. La idea de un universo ordenado por Dios mecánica y geoméricamente conserva aquella importante relación entre filosofía o teología y ciencia que la modernidad intentó desarrollar. Ya con Descartes se buscaba una verdad evidente, clara y distinta. La claridad del pensamiento formal matemático es algo que atrae notablemente a estos pensadores. Además, su rigurosidad y exactitud son promesa de otro nuevo mundo. Podemos ubicar a Leibniz como uno de los primeros soñadores de la razón en el proyecto moderno.

El desarrollo de la idea de una substancia individual, referida como mónada, aunque parece pertenecer únicamente al campo de la metafísica, posee conexiones integrales con el desarrollo del cálculo infinitesimal. Aunque se disputa con Newton su invención, se sabe que cada uno lo desarrolló por su lado y Leibniz lo publicó antes.⁴ Actualmente usamos su notación. Usamos, del mismo modo, muchas notaciones suyas en el campo de la lógica, pues fue una de sus grandes influencias. La idea de un lenguaje puramente lógico que pudiera trascender fronteras y nacionalidades o confesiones fue desarrollada en su *Ars Combinatoria*.

La importante huella que dejó Leibniz supone un amplio espectro de Disciplinas: la física, biología, medicina, geología, psicología, lingüística, política, jurisprudencia, historia, además de las mencionadas. Aunque hemos notado la influencia escolástica, debemos considerar a Leibniz fundamentalmente como un moderno de vanguardia. Habiendo considerado esto, podemos atender a los temas centrales que orbitan la tensión entre el

⁴ Arquímedes, según se ha demostrado recientemente con el re-descubrimiento de un palimpsesto, ya había llegado a conceptos similares al calcular el área de π . Los chinos también habían desarrollado ideas similares. Leibniz refiere en su correspondencia que su desarrollo del cálculo infinitesimal se encuentra inspirado en un matemático chino.

problema del determinismo y la libertad, esto es, temas fundamentalmente metafísicos y teológicos en el extenso pensamiento de Leibniz.

3.2.1 La armonía preestablecida

El concepto de armonía preestablecida es primordial en el pensamiento de Leibniz. Está relacionado a múltiples ideas de distintas disciplinas, pero esencialmente supone, sea para la mecánica, la metafísica o la teología, que todo el universo se encuentra ordenado de un modo armónico. Ello está relacionado al concepto de un creador totalmente justo, perfecto y bondadoso. Tal creador no podría sino haber creado el mejor de los mundos posibles.

Una perspectiva del concepto puede apreciarse al atender a la idea del principio de razón suficiente, el cual supone que para absolutamente todo lo que existe le corresponde una causa y una razón suficiente que puede explicar su instante. Al modo en que Aristóteles propone un primer motor, Leibniz dirá que es Dios quien ordena todo y al más perfecto creador no le puede fallar ni siquiera el lugar del mal en el mundo. Para todo hay una razón y el entramado del mundo está preordenado. El concepto del principio de razón suficiente se encuentra integralmente relacionado a la noción de la armonía preestablecida.

Leibniz es partícipe de la popular idea moderna de un mundo geométrico completamente articulado en leyes estables e invariables. La armonía del mundo está determinada. El destino de todo suceso está predeterminado, de ahí que luteranamente, se perciba la salvación por la fe y no por las obras. Pero el hecho de que todo evento esté forzado a pasar por necesidad no quita que la libertad del hombre haga falta para que los sucesos se desencadenen. Una de las tareas más arduas de la empresa de la defensa de la armonía preestablecida supone el concilio de la libertad humana en un mundo preordenado.

Por consideración general, debemos advertir que conciliar es una marcada vocación en la labor Leibniz y ello puede atestigüarse en tareas como las del proyecto de unificar un lenguaje universal y básicamente lógico de la *Ars Combinatoria*, o en el intento de unión de

confesiones de una atribulada Europa, o incluso en la tarea a la que se dedica en la primera parte de la *Teodicea*, aquella de armonizar fe y razón. Del mismo modo, la consideración de ideas claras y procederes matemáticos para tratar problemas filosóficos, teológicos o prácticos. Leibniz, durante un tiempo fue literalmente un diplomático, y estimamos que dicho oficio se sublima en el nivel discursivo. La armonía preestablecida es el comienzo y el fin del sistema de Leibniz. No podemos desestimar que su postura metafísica ha sido calificada como “optimista”

En este apartado hacemos mención de una característica transversal del pensamiento del padre de la teología natural, la cual se encuentra ligada cercanamente al principio de razón suficiente y por su carácter, se entrelaza en todo el sistema de pensamiento de Leibniz, esto es, tiene una estrecha relación con el pensamiento metafísico, teológico, físico, matemático, lógico y demás, ya que todas estas instancias de algún modo se articulan en base al fundamento de tal noción. La armonía preestablecida es algo recurrente y presupuesto en obras como el *Discurso sobre metafísica*, la *Monadología* y la *Teodicea*, entre otros.⁵ A medida que avancemos en la investigación, podremos ir viendo en qué sentido, la armonía preestablecida va adquiriendo mayores matices de determinismo fuerte, o bien, de cómo se logran armonizar adecuadamente tendencias tan complicadas como las del mecanicismo cósmico y la defensa de la libre voluntad en el alma racional.

3.2.2 La substancia individual

El concepto de mónada o substancia individual, simple o indivisible es uno de los aportes metafísicos más originales de Leibniz. Para atenderle debemos considerar que la *Monadología* de 1714 es su última publicación en vida y se estima que engloba los aspectos más importantes de su pensamiento filosófico. Para aproximarnos a lo que supone el

⁵ Indicamos específicamente tales referencias en cuanto son las obras que propiamente constituyen el objeto de investigación en la particular controversia del libre albedrío. No por ello dejamos de insistir en el carácter interdisciplinario que adquiere la noción de la armonía preestablecida. El concepto está desarrollado con mayor precisión en *Systeme Nouveau*, pero esencialmente, podemos entenderlo bajo la perspectiva tanto metafísica como teológica de Leibniz, tal y como se elabora en las obras referidas.

concepto de substancia individual podemos empezar por una idea que en un inicio nos podría parecer su completo contrario, la idea de substancia en Spinoza.

Él supone que sólo hay una substancia absoluta que engloba toda la realidad o naturaleza, y de modo impersonal, se encuentra determinada por sus propias causas. La extensión y pensamiento que sostenía Descartes como substancias propias, se entienden en Spinoza como atributos de una unificada substancia panteísta. La noción de naturaleza posee un alcance muy especial en su pensamiento, cuando refiere la ambigua frase “*deus sive natura*”. Dios o naturaleza, sea que entendamos ello, como algunos, como una disyunción o, como el caso de quienes interpretan que leemos dos nombres distintos, o momentos, o modos de una misma substancia única y total. Todo lo existente es Dios, o la naturaleza, o el universo y a su vez, el universo, la naturaleza, o Dios son todo lo que existe, en donde cabe señalar que antes que una entidad, la substancia única se presenta como una suerte de ley entre líneas que impulsa la esencia ontológica del ser como perseverando en su mismo ser.⁶

La idea de una substancia única y absoluta, como es defendida por Spinoza, bien puede considerársele contraria a la idea de una substancia múltiple que se articula como un entramado o red de innumerables partes simples y sus respectivas relaciones individuales. Unidad absoluta en contraste con la infinitesimal pluralidad en armonía. Mientras en Spinoza el pensamiento y la extensión son atributos de la substancia, en la multiplicidad de

⁶ Hay mucho por decir de la relación entre Spinoza y Leibniz. Debemos advertir el inicial contraste que Mathew Stewart señala en el título de su libro: *El hereje y el cortesano*. Por un lado, Baruch de Spinoza fue excomulgado duramente por incurrir en la herejía de sostener la no inmortalidad del alma, entre otras impiedades como la impersonalidad del devenir divino, el materialismo panteísta y el determinismo duro. Por otro lado, Leibniz tiene un marcado oficio de defensa del dogma católico protestante y gran parte de su labor discursiva se aboca a sostener los pilares fundacionales de la teología natural. Se refiere que públicamente Leibniz consideraba a Spinoza con el mismo trato que la opinión pública le merecía, es decir, una apreciación para nada favorable. Como señala Leticia Cabañas (https://www.academia.edu/10875135/Leibniz_y_Spinoza_la_compleja_historia_del_encuentro_entre_dos_grandes_fil%C3%B3sofos?auto=download), ya desde las críticas del jansenista Arnould al concepto de necesidad determinante en Leibniz, se le había acusado de “spinozista”, por el aspecto irrevocable de la necesidad metafísica o necesitarianismo, lo cual, como la autora refiere, era equivalente a una acusación de ateísmo. Leibniz buscará deshacerse de tales imputaciones y buscará tomar distancias del pensamiento de Spinoza de modo explícito, tal y como se señala, por ejemplo, en la *Teodicea*. Se sabe del mismo modo, que luego de una amistosa correspondencia (en contraste con las negativas valoraciones públicas), ambos pensadores se entrevistaron. Se ha discutido mucho acerca de que tanta influencia existe de uno en otro, y durante mucho tiempo, se consideró que estructuralmente sostenían algo muy similar. Bertrand Russel es de esta opinión, al referir que Leibniz incurre en los mismos problemas del determinismo que le critica al pensamiento de Spinoza, al tiempo que le critica explícitamente.

mónadas de Leibniz tenemos que cada una de las sustancias tiene atributos predeterminados, en algunos casos la extensión corpórea y en algunos casos el pensamiento o la memoria, en donde Leibniz dirá que entelequia o alma es el nombre de aquel tipo de mónada “racional”. Hay una armonía total en la red de mónadas y es así como en su integración, parece haber una racionalidad coherente a la suerte de una sustancia única. Consideremos, de modo introductorio o panorámicamente, el contraste entre pensar una sustancia única, natural, material y determinada, mientras por el otro lado se sostiene una multiplicidad articulada de sustancias individuales entrelazadas en una gran armonía preestablecida.

Debemos empezar por señalar que los compuestos se conforman de partes simples y estas partes simples no son otra cosa sino las sustancias simples, las cuales no poseen partes y por tanto no pueden ser ni desarmadas ni extendidas. Algo que no tenga partes por fuerza debe ser informe e indivisible. Por ello nos dirá Leibniz que son las mónadas como los átomos que conforman la naturaleza, los cuales constituyen elementalmente todo aquello que existe.

Respecto a cómo se crean, o de qué modo llegan o dejan de ser, nos dirá Leibniz que las mónadas no se desintegran ni se configuran unas aisladas de otras. No es la mónada ensamblada ni compuesta, desde que no posee partes, de lo que se sigue que las sustancias individuales no pueden crearse espontáneamente de modo separado. El único modo en que Leibniz figura su creación o destrucción, es de modo instantáneo, unánime y total. La creación de las mónadas como dadas en una totalidad armonizada se puede contrastar con los compuestos, por cuanto ellos pueden deshacerse o hacerse gradualmente, mediante el despedaceo o ensamble de sus partes más simples. Las mónadas no se crean ni destruyen, salvo, todas a la vez.

No se puede concebir que las mónadas puedan intraordenarse, es decir, que sean alteradas por sí mismas, o por ninguna otra cosa creada desde afuera. Dice Leibniz que nada hay en ellas para ser corregidas y que no pueden ser modificadas exteriormente ni en sustancia ni en accidente. En la *Monadología* tenemos el famoso pasaje en donde Leibniz dice en el punto 7 que: “Las mónadas no poseen ventanas a través de las cuales nada puede entrar o salir. (...) ¡Los accidentes no pueden separarse y deambular fuera de las

substancias! ... De modo que ni la substancia ni los accidentes pueden darse en una mónada desde el exterior.” (2007:1) Leibniz refiere que desde que no pueden ser afectadas desde fuera, las mónadas parecen cambiar por una fuerza interior, en vez de una exterior. Las mónadas adquieren innatamente sus determinaciones y todo cambio que pueda percibirse en el mundo, es algo que esencialmente la mónada traía consigo. Una vez creadas las mónadas, todas de golpe en una grandiosa armonía, ya incluyen en ellas las fuerzas interiores y esencias que les determinan. En el transcurso del mejor de los mundos posibles, no cabe pensar que una mónada pueda alterar el orden preestablecido, por lo que se niega que fuerzas exteriores las causen. El pasaje de las ventanas que no tienen las mónadas nos refiere que únicamente poseen una determinación de su fuerza, intención y forma internamente y asignadas previamente. No pueden recibir cambio ni de otras, ni de sí mismas.

Es preciso aclarar que las mónadas no son iguales entre sí. Hay dos puntos que Leibniz supone al respecto. Las mónadas se pueden distinguir unas de otras bien sea espacialmente o bien por diferencias internas. El primer punto está relacionado íntimamente al concepto físico de *plenum* y al problema del continuo; Consideremos que Leibniz no cree en la existencia del vacío, en cambio supone que el mundo extenso está enteramente lleno de partes simples. En ese sentido dirá que incluso si cada porción de materia fuese igual, de todos modos existiría una diferencia posicional en la relación de unas con otras. Pero las mónadas son esencialmente inmateriales y espirituales, la materia es un atributo accidental. Por ello el segundo tipo de diferencia supone una distinción fundamentalmente interna. Ello puede constatarse al ver que en la naturaleza encontramos cosas que siendo las mismas, ubican posiciones distintas y poseen diferencias internas.

Teniendo clara la distinción entre mónadas, podemos dar un paso atrás para volver a considerar otro aspecto de la ordenación de la mónada. De modo interno, podemos ver que una mónada no se diferencia únicamente de otras por su ocupación espacial o por su determinación interior, sino que una mónada puede diferenciarse de sí misma, debido a que le corresponden cambios. Podemos notar dos tipos de cambios, según Leibniz, en la mónada, aquellos que ocurren por intervención divina y aquellos que vienen de una fuerza interna. No puede haber otra fuerza que cambie a una mónada, especialmente, los cambios

no podrían provenir de afuera de la mónada. Hay una relación compleja entre las mónadas y sus posibles cambios internos con los cambios entre una mónada y otra. Todo está armonizado mecánicamente, la gran red de mónadas está entrelazada por el más hábil y sabio demiurgo. Existe una multiplicidad en la simplicidad de cada mónada, al considerar todos los cambios a los que está ordenada a mutar. Con intervención divina, Leibniz quiere decir aquellos casos que escapan a nuestra razón, pero ordenada y naturalmente, todos los cambios entre estado y estado de la mónada, no pueden sino deberse a su fuerza interna y ésta se debe a la creación inicial divina. Las mónadas se entrelazan armónicamente en su progresión de estados, y desde que fuerza interior predeterminada e intervención divina, responden a lo mismo, podemos decir que las mónadas del plano se encuentran predeterminadas.

Tenemos entonces dentro de la substancia individual un aspecto de multiplicidad al considerar todos los estados diversos que contiene. Leibniz llama al cambio entre un estado y otro como “*percepción*”, la cual debe distinguirse de la “*conciencia*”. Jonathan Bennett apunta en su traducción de la *Monadología*, (la cual es la que trabajamos), que el término que usa Leibniz para conciencia es “*apercepción*”. No debemos confundir este uso de la palabra percepción con el uso contemporáneo sino que debemos considerar que “*conciencia*”, traducida como “*awareness*” es usada como “*apercepción*” en virtud de “*apercevoir de*”. La forja de palabra que usa Leibniz para querer decir “*conciencia*” se debe a que no existía una palabra para ello ni en inglés ni francés. Esto es confuso porque su “*apercepción*”, en realidad quiere decir, no falta de percepción como inicialmente podría parecernos, sino precisamente lo contrario; *Apercepción*, por cuanto “*apercevoir de*” quiere decir “*consciencia de*” o “*apercibirse*”. Tenemos entonces que la mónada puede tener en algunos casos percepción o conciencia de sus cambios. Atendemos aquí a otra diferencia entre mónadas.

Todo esto es relevante debido a que podemos ahora distinguir, en la multiplicidad de las substancias individuales, de qué modo se percibe una mónada como fluctuando entre muchos estados internos posibles, y podemos considerar como derivado de ello, de qué forma algunas mónadas poseen conciencia de tales variaciones de las predeterminaciones internas. Esta distinción es fundamental para separar entre meras mónadas de entelequias o

almas. Leibniz nos dirá que el alma se caracteriza por ser una mónada con memoria o consciencia.

Los cambios internos que suceden en la mónada son referidos como la fuerza de la apetición. Aunque las mónadas no siempre alcancen a lo que tienden, siempre derivan en nuevas percepciones o nuevos estados/momentos de consciencia. Leibniz señala que en las sustancias individuales podemos encontrar percepciones y cambios de percepciones, a diferencia de los compuestos, como las máquinas.

Los cambios de estados de las mónadas están al mismo tiempo restringidos en la base de su naturaleza y operados naturalmente de modo interno. Leibniz dirá que: “Hay cierta clase de auto-suficiencia que les hace fuentes de sus propias acciones internas, lo que les hace de algún modo autómatas inmateriales.” (2007:4) Hace falta además señalar que la permutación de las mónadas suponen el causalismo, debido a que “Cada estado momentáneo de una sustancia simple es la consecuencia natural de su estado inmediatamente precedente, de modo que el presente está preñado con el futuro” (*Ib.*)

Consideremos ahora el otro aspecto de la multiplicidad de las mónadas. Hemos referido la multiplicidad interior en el horizonte de los cambios y cambios de percepción, refiramos algo acerca de la multiplicidad de las sustancias individuales propiamente, es decir, atendamos al aspecto de su pluralidad. Existen muchas sustancias individuales en armonía. Leibniz estima que lo que nos distingue de los animales es el conocimiento de las verdades eternas y necesarias; Poseemos nosotros un alma racional. Podríamos decir, de algún modo, que una mónada puede encarnar un objeto, del cual, lo corpóreo y material es accidental. Podemos notar que algunas mónadas poseen memoria y razón, mientras que otras no, por lo que podemos distinguir en una misma escena a un hombre, un perro y un libro, considerándoles a todos como sustancias individuales que poseen símiles en su género. Dentro de la multiplicidad interna de la mónada, podemos “apercibirnos” ahora de la multiplicidad externa de las mónadas y sus relaciones.

Todas las sustancias individuales están confinadas al ámbito de lo contingente, puesto que son sustancias que siendo de un modo, podrían ser de otro. Esto se contrapone

al ámbito de lo necesario, para lo cual existe sólo una substancia total y universal. Leibniz refiere que:

La última razón para las cosas debe estar en una substancia necesaria que llamamos Dios. Los detalles de todos los cambios contingentes están contenidos en él sólo eminente o virtualmente, como su fuente. Esta substancia necesaria es razón suficiente para todo este detalle, el cual está interconectado a través de sí mismo, por lo que hay un solo Dios, y este Dios es suficiente. (2007:6)

Es necesario adentrarnos en el pensamiento teológico de Leibniz para complementar y terminar de explicar la república de mónadas. Habíamos dicho antes que las mónadas pueden cambiar por fuerza interior o por intervención divina, pero nunca desde afuera. Podemos deducir que tanto la intervención divina como el preordenamiento provienen de Dios. Leibniz nos dirá que tal supremo ser tendrá como característica principal el ser el máximo del infinito. No puede tener límites y debe ser tan real como sea posible. Desde que es infinitamente perfecto, y una cosa existente es más perfecta que una inexistente, luego tiene que esencialmente existir. Es una substancia única, universal y nada puede ser independiente de ella. Leibniz nos dice lo siguiente:

En Dios hay (I) Poder, que es la fuente de todo lo creado, luego (II) Sabiduría, que contiene cada idea simple y luego finalmente (III) Voluntad, la cual produce cambios de acuerdo al principio de lo que es mejor. Y esto es lo que hay correspondientemente como constitutivo de las mónadas creadas. (I) El sujeto, o la naturaleza básica de las mónadas mismas, (II) la facultad de percepción y (III) la facultad apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos y perfectos, mientras que en las mónadas creadas, son solamente imitaciones de los atributos de Dios, imitaciones que están más o menos cerca dependiendo de cuanta perfección posean. (2007:7)

Recordemos que las mónadas no son cambiadas desde afuera, ni unas a otras. En su interacción, dice Leibniz, obra la intervención divina. Como si en la mente divina existiera una red de relaciones de toda la interconexión de substancias. Desde que en la mente divina hay una infinidad de universos, ciertamente debe haber una razón suficiente para que exista éste y no otro mundo posible. El resultado de la armonía de todas esas relaciones supone que cada mónada refleja al mismo tiempo una coherencia panorámica en sí misma y en otras. Atendamos a Leibniz cuando nos dice que:

Ahora, esta interconexión, o esta adaptación de todas las cosas creadas a cada una, y de cada una a las otras, nos trae que cada substancia individual tiene propiedades relacionales que expresan a todas las otras, de modo que cada monada es un perpetuo espejo vivo del universo.” (2007:8), (...), “Al regular el universo entero, Dios tuvo consideración a cada parte y, especialmente, a cada mónada, por lo que cada mónada tiene características dadas a la luz de las características de otras mónadas.

(...) A pesar de que cada mónada representa el universo entero, representa más distintivamente el cuerpo al que ha sido asignado exclusivamente y con el cual forma la entelequia. Y del modo en que un cuerpo expresa el universo entero a través de toda la interconexión de la materia con el *plenum*, el alma así representa el universo entero representando su cuerpo particular. (...) De modo que cada cuerpo organizado de una cosa viva es una suerte de máquina divina o autómeta natural. Sobrepasa infinitamente cualquier autómeta artificial, porque una máquina hecha por el hombre no es una máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo, un engranaje en una rueda de cobre tiene partes y fragmentos los cuales dejan de ser algo artificial para nosotros.(...) Pero las máquinas naturales, los cuerpos vivientes, son máquinas hasta en sus partes más pequeñas hasta el infinito. Eso diferencia la naturaleza del artificio. (2007:9)

Cabe señalar que Leibniz añadirá que ningún alma existe separada de un cuerpo, salvo Dios, quien es el único separado totalmente de lo material. Con ello podemos definir la muerte como la separación entre un alma y su respectivo cuerpo, resaltando su conformidad recíproca. Por ello escribe: “Alma y cuerpo siguen cada una sus propias leyes y están en concordancia en virtud del hecho que todas representan al mismo universo. Existe una armonía preestablecida entre todas las sustancias.” (2007:11) De modo que las mónadas reflejan el panorama universal desde su individualidad, y lo que es distintivamente humano supone la razón y la mente, por ello se sostendrá que así como la mónada refleja al universo, análogamente, la mente humana es como un reflejo de la sabiduría de la divinidad misma.

Aquella sumatoria de todas las mónadas, especialmente las referidas como entelequias, en su articulada armonía total son como una especie de gran reino. Siguiendo a San Agustín, Leibniz refiere aquella república de mónadas en donde se da comunión entre las mentes como “*La ciudad de Dios*”: “(...) esta verdadera monarquía universal, es un mundo moral dentro del mundo natural y es la más noble y divina creación de Dios. Y es en este mundo moral que la gloria verdadera de Dios consiste, desde que no habría tal gloria si la grandeza y bondad de Dios no fueran admiradas por las mentes.” (2007:12)

Con todo lo expuesto podemos apreciar de qué forma sostiene Leibniz su teoría de la sustancia individual. Nosotros podemos interpretar que desde la perspectiva de la predeterminación hay poco espacio para la libertad humana, pero debemos considerar que la *Monadología*, como última obra, presupone muchas cosas sostenidas en otros trabajos publicados con anterioridad y, como veremos, Leibniz se dedicó ampliamente a defender la libertad humana en otros pasajes, aunque no parezca detallarlo mucho en este tratado en particular. La *Monadología* sintetiza muchos aspectos del pensamiento de Leibniz y

podemos ver, al menos en principio, que es problematizable, cuando menos, la situación de la libertad humana en el horizonte de un mundo predeterminado y en donde las cosas que ocurren por necesidad parecen avasallar a los contextos de contingencia. Pero Leibniz está en contra de tales interpretaciones fatalistas, aunque se le acuse precisamente de lo mismo. En miras de atestiguar dicha defensa de cierto sentido de la libertad, queremos complementar a la vez lo dicho sobre la armonía preestablecida y lo dicho sobre la substancia individual al revisar un ejemplo muy particular del *Discurso sobre metafísica*.⁷

3.2.3 El Ejemplo de Julio César en el *Discurso de Metafísica*.

El *Discurso de Metafísica* (2007) trata temas recurrentes en la filosofía de Leibniz, en ese sentido, podemos considerar que constituye uno de los pilares de su proyecto metafísico, teológico, ético y cosmológico. Principalmente se refiere a la defensa de la bondad y justicia de Dios, al problema del origen del mal, al problema del continuo y del pleno, la substancia individual y la armonía preestablecida. Si bien lo que nos interesa precisamente es lo referente a la libertad, los temas que le acompañan se encuentran esencialmente relacionados a éste.

En lo que refiere a la naturaleza de la controversia, Leibniz supone que es ciertamente importante para filósofos y teólogos, pero de ninguna forma es pertinente para la deliberación práctica. Al referir esto, podemos derivar dos cosas importantes. En primer

⁷ A pesar de que en términos generales, podemos deducir el determinismo fuerte de lo expuesto en la *Monadología*, debemos advertir tres aspectos. En primer lugar, la cita siguiente: “Hay cierta clase de autosuficiencia que les hace fuentes de sus propias acciones internas, lo que les hace de algún modo autómatas inmatrimales.” (2007:4) Este pasaje parece referirse específicamente al ámbito de la libertad. El autogobierno se vincula aquí a lo inmaterial o mental/espiritual. Consideremos además el pasaje en que se nos habla del ser humano como una suerte de “autómata natural”, pero sobre todo, por último, atendamos a la referencia de la República de mónadas como la verdadera gloria de Dios en cuanto constituye un mundo moral. Al referir el aspecto moral, Leibniz parece sugerirnos una relación entre el ámbito real de la libertad, la moralidad, y el verdadero desempeño de la substancia individual encarnada y con entelequia en el plan divino. Es la gloria de la libertad humana, precisamente, la que supone el real fundamento moral de la gloria de la República de mónadas o *Ciudad de Dios*. Tengamos en mente con estos tres aspectos que Leibniz asoma una defensa de la idea de la libertad, sin embargo, es notable que los conceptos que orbitan tales ideas, se encuentran marcados por un fuerte carácter de determinismo duro, futurismo, necesitarianismo, predeterminación y en suma, ideas que contradicen lógicamente a la libertad humana.

lugar podemos reforzar la legitimidad de la controversia, al menos para algunos pocos campos humanos, pero al mismo tiempo, en segundo lugar, debemos notar cómo Leibniz señala que tal problema no debe detener a los agentes de actuar. Esta tendencia por abstenerse negligentemente de acciones por pensar el aspecto fatalista o nihilista es lo que Leibniz llama quietismo, es decir, la inacción desencadenada por reflexiones que soporten la poca importancia de la agencia en los eventos de la realidad. Leibniz es un decidido antiquietista. Esto es importante, debido a que si uno sostiene, hipotéticamente, que Leibniz no logra defender adecuadamente la libertad, ello no quita el hecho de que, claramente, su intención es oponerse a la dejadez fatalista al momento de deliberar. Esta podría ser la clave para, como veremos hacia el final, poder entender porque Copleston no lo acusa de insinceridad al constatar las evidentes tensiones entre los postulados lógico-metafísicos y su defensa de la libertad.

Luego de establecer las sumas perfecciones de Dios, en virtud de su bondad, justicia y sabiduría, Leibniz dirá que Dios no hace nada que no haya estado ordenado, debido a que afirma un orden universal que conforma la totalidad. A raíz de esto surge lo difícil de distinguir entre las acciones que le corresponden a Dios y aquellas que son propias de las criaturas. Como ya hemos insinuado, algunos suponen que la mano de Dios está detrás de todo, haciéndole cómplice y autor intelectual de cosas abominables. Vamos a ver cómo Leibniz hace la importante separación entre lo necesario y lo contingente, atendamos a este largo, pero necesario pasaje que tiene cierta continuidad con lo visto anteriormente en la *Monadología*. De él podremos rescatar la idea de espontaneidad para la substancia individual, lo cual constituye un eje central en su defensa de la libertad humana.

No debemos, del mismo modo, dejar de lado, al revisar el siguiente pasaje, que tal y como hemos referido, Leibniz defiende una postura que combate el quietismo y el fatalismo. En ese sentido, señala lo siguiente:

Los fundamentos que he establecido dan lugar a un gran problema, el cual debo tratar de resolver antes de seguir adelante. He dicho que la noción individual de una substancia involucra, de una vez por todas, todo aquello que le puede suceder alguna vez a ésta, y que, atendiendo a dicha noción, uno puede ver en ella todo lo que será alguna vez verdadero decir sobre aquella substancia, tal y como podemos ver en la naturaleza del círculo y todas las propiedades que son deducibles de ésta. Pero esto parece destruir la diferencia entre verdades contingentes y necesarias, dejando fuera de lugar a la libertad humana, implicando que, todos los eventos del mundo, incluidas nuestras acciones, están gobernadas por un destino absoluto. A esto debo replicar que debemos distinguir lo que es cierto de

lo que es necesario. Todos acuerdan que los futuros contingentes están asegurados, porque Dios los prevé, pero no inferimos de esto que sean necesarios.

Podrías decir: Pero si alguna conclusión puede deducirse infaliblemente de una definición o noción, luego, es necesaria. Y sostienes que todo lo que le ocurre a una persona está ya incluido implícitamente en su naturaleza o noción, tal y como las propiedades del círculo están contenidas en el círculo, luego, sigue habiendo un problema.

Voy a resolver este problema completamente. A tal fin, recalco que hay dos tipos de conexiones que se siguen. Una es absolutamente necesaria, y su contrario implica una contradicción; tal deducción pertenece a las verdades eternas, tales como las de la geometría. La otra es necesaria no absolutamente, sino solo *ex hypothesi*, y, por así decirlo, accidentalmente. (...) Algo que es necesario sólo *ex hypothesi* es contingente en sí mismo y su contrario no supone una contradicción. Esta segunda clase de conexión está basada no puramente en las ideas y el entendimiento de Dios únicamente, sino que también en sus decretos libres y en la historia del universo. Tomemos un ejemplo.

Desde que Julio César ha de convertirse en el dictador permanente y maestro de la República, y ha de derrocar la libertad de los romanos, estas acciones están comprendidas en su noción completa o perfecta; debido a que estamos asumiendo que la naturaleza de tal noción de un sujeto incluye todo, de modo que el predicado pueda ser contenido en el sujeto. Podría ponerse del siguiente modo, no es debido a la noción o idea que César habrá de realizar la acción, ya que tal noción se adjudica a él solamente porque Dios conoce todo. Puedes objetar: Pero su naturaleza o forma corresponde a la noción, y desde que Dios ha impuesto el carácter o naturaleza o forma en él, de ahí que él debe necesariamente actuar de acuerdo a ello. Podría replicar a esto trayendo el caso de los futuros contingentes: Ellos no tienen aún realidad sino en el entendimiento y voluntad de Dios, aunque desde que Dios les ha dado tal forma por adelantado, ellos sin embargo tienen que corresponderle. Así que podría contraatacar desafiándote a elegir entre dos opciones, cada una de las cuales encontrarás incómodas.

O bien, dices que los futuros contingentes son realmente necesarios, y no contingentes, o, dices que Dios no los sabe por adelantado. Pero yo prefiero resolver estas dificultades. (...) Lo que voy a decir arrojará luz sobre los dos problemas anteriores. Aplicando ahora la distinción entre las diferentes formas de conexión, digo que cualquier cosa que pase de acuerdo a sus antecedentes está asegurado pero no es necesario, ya que alguien haga lo contrario de tal resultado asegurado no es imposible por sí mismo, aunque es imposible *ex hypothesi*, eso es, imposible por lo que ha ido antes. Porque si fueras capaz de recorrer a través de la completa demostración probando que este sujeto, (César), está conectado con su predicado, (su empresa de obtención de poder exitosa), esto involucraría mostrar que la dictadura de César tenía su fundamento en su noción o naturaleza, que una razón podía encontrarse ahí, en tal naturaleza o noción, para que decida a cruzar el Rubicón en lugar de detenerse, y porqué ganó en vez de perder el día en la batalla de Farsalia. Descubrirías que es racional y por tanto asegurado que esto sucedería, pero eso no es necesario en sí mismo, o que lo contrario implique una contradicción. (En alguna forma similar es racional y asegurado decir que Dios hará siempre lo mejor, aunque, sobre la idea de hacer, respecto a lo menos perfecto, no implica contradicción). Lo que descubres no sería algo cuyo contrario implica una contradicción, debido a que, como puedes encontrar, esta supuesta demostración del predicado de César no es absoluta como lo es la de los números o de la geometría. Presupone el curso de eventos que Dios ha dado libremente y está fundado en su primaria libre decisión, lo cual es hacer siempre lo más perfecto y, en la base de su decisión acerca de la naturaleza humana, es decir, que los hombres siempre (aunque libremente) hacen lo que ven como lo mejor. Ahora, cualquier verdad que esté fundada en la suerte de esta decisión es contingente, aunque es cierta, porque las decisiones no tienen efecto en lo absoluto en las posibilidades de las cosas. Y, (para repetirme a mí mismo), aunque Dios siempre está seguro de elegir lo mejor, ello no detiene a algo menos perfecto de ser y permanecer posible en sí mismo, aun si no fuera a suceder, dado que Dios le rechaza por su imperfección, no por su imposibilidad, la cual no existe. Y nada es necesario si su opuesto es posible. De modo que estamos bien posicionados para resolver esta clase de dificultades, por muy grandes que parezcan (y de hecho son igualmente serias para todo aquel que haya lidiado con esta materia). Todo lo que necesitamos es considerar que

cada una de las proposiciones contingentes tienen razones para ser lo que son, en lugar de otra cosa, o, (para poner lo mismo en otras palabras), que hay una razón *a priori* de la verdad que les hace ciertas, y lo cual muestra que la conexión del sujeto con su predicado posee su fundamento en la naturaleza de cada uno; pero que esta prueba no sea una demostración de la necesidad de la proposición, debido a que las razones de su verdad se basan únicamente en el principio de la contingencia o la existencia de las cosas, ello es, en lo que es, o parece ser lo mejor entre un número de cosas igualmente posibles. Las verdades necesarias, por el otro lado, se basan en el principio de contradicción, y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin ningún miramiento a la voluntad libre de Dios ni de las cosas creadas. (2007:7)

Podemos ver en el ejemplo de Julio César cruzando el Rubicón, de qué modo se busca separar las verdades necesarias de las contingentes. Leibniz propone que un individuo tiene una suerte de determinación inherente a su substancia. Si atendemos a Rawls (2001) veremos que debemos separar el pensamiento de Leibniz en este punto del de Descartes y Spinoza. Mientras lo últimos hubieran considerado que si hacemos una película de la vida de Julio César, su substancia supondría la colección de fotogramas, que sólo Dios sabe en panorama, para Leibniz, es fundamental rescatar la espontaneidad de la elección de cruzar a territorio Romano, haciéndose con la República y convirtiéndola exitosamente en un poderoso Imperio. Hace falta señalar que la noción perfecta que une en la substancia su sujeto con su predicado es algo que Julio César, desde la contingencia, desconoce, y por ello es importante rescatar la independencia de tal fuerza que mueve a los individuos. En otras palabras, cuando César cruza el Rubicón con el ejército, cosa prohibida, y de un modo nunca antes pensado, declara la guerra al senado romano, en tal momento y contexto, Julio César desconoce realmente el desenlace de sus actos, pero en su limitada libertad, quien ganará en la batalla de Farsalia a Pompeyo, y quien se hará con el poder de Roma, es él y gracias a su audacia, no a los dioses paganos y ni a la suerte.

Habiendo visto lo que Leibniz nos dice en el ejemplo de Julio César, siguiendo la línea de la predeterminación monádica y considerando la disputable doble necesidad que propone, demos un paso más hacia las ideas que utiliza para defender el concepto de Libertad. Al mismo tiempo, no olvidemos que en otros pasajes, como reconocen muchos autores, ha suscrito ideas que parecen contradecir lo que intenta aclarar en el ejemplo de Julio César. A la luz de lo señalado por Leticia Cabañas (2014) y otros, parece ser que otro gran emperador omnipotente puede decir siempre con razón suficiente: “*alea iacta est*”.

3.2.4 La libertad humana

La libertad humana posee una relación importante con el principio del mal. Parte de la idea de un hombre libre, supone que éste, desde su espontaneidad puede elegir libremente el mal. Que el mal exista puede ser un problema para quien defiende a un Dios totalmente bueno; ¿Para qué habría de crear al mal en el mejor de los mundos posibles? El mal como físico, en cuanto sufrimiento, o como moral, como el pecado, o, el mal como metafísico, por cuanto la imperfección del ser, es algo que Dios ha tenido a bien en considerar en su gran armonía. Atendamos a este pasaje del *Discurso de metafísica* en donde podemos apreciar un espacio muy particular para la idea de libertad.

Dios simplemente sigue las leyes que ha establecido. Esto es decir, él continuamente preserva y produce nuestro ser de tal forma que nuestros pensamientos ocurran espontánea y libremente en el orden dado de las substancias individuales, con lo cual pueden ser previstas desde toda la eternidad. Aún más, él determina nuestra voluntad a elegir lo que se nos aparece como lo mejor, pero sin hacer el evento necesario. (...) Dios observa todo el tiempo que habrá cierto Judas, cuya noción o idea, que Dios posee, contiene aquella acción libre futura. Eso solo deja la pregunta de por qué tal Judas, el traidor, quien es posible en la mente de Dios, existe efectivamente. Pero ninguna replica para esa pregunta se espera en la Tierra, excepto que en general deberíamos decir que desde que Dios encontró bueno que Judas deba existir, a pesar del pecado previsto, esta maldad debe repagarse con intereses en algún lado del universo. Dios extraerá un bien mayor de ello. (2007:20)

Parece hacer falta la idea de armonía preestablecida para defender el mal del mundo. Podemos notar como señala Leibniz que nuestras voluntades están inclinadas pero sin hacer los sucesos necesarios. Aunque nuestras voluntades estén determinadas a percibir algo como bueno, difícilmente podemos hablar de indiferencia, es decir, de la falta de inclinación. A pesar de que se defiende la libertad, parece prevalecer la idea de un Dios que actúa conjuntamente en las decisiones de los individuos, quienes eligen algo que necesariamente está asegurado virtualmente en la sabiduría divina de los futuros contingentes.

En el tratado sobre *Libertad y Posibilidad* (2006) se hace la importante observación la cual supone que sólo en Dios todo se da espontáneamente y es sólo Él absolutamente necesario. Las mónadas, que reflejan el todo armonizado, como cosas creadas e imperfectas, solo participan en menor grado de estas virtudes. Es así que el ser humano se

despliega en el ámbito de lo contingente y posee una especie de eco o sombra de la libertad divina. La libertad humana, es de éste modo, una sombra imperfecta de una ideal libertad absoluta.

Bennett señala que cuando Leibniz habla en el tratado acerca de indiferencia o equilibrio, es decir, de falta de inclinación, apunta al margen lo siguiente: “Si la completa indiferencia es requerida para la libertad, entonces difícilmente hay un acto libre, desde que pienso que casi nunca sucede que todo en ambos lados sea igual. Ya que, incluso si las razones son iguales, las pasiones no lo serán. (...) siempre habrá una razón para elegir una alternativa frente a otra.” (2006;4)

Atendamos al *Dílogo real sobre libertad humana y el origen del mal* (2006). Ahí se reincide en que efectivamente no somos ni total ni absolutamente libres. Pero, a diferencia de los animales, poseemos razón y ejercemos la deliberación con ella. Incluso si los actos han sido predestinados o virtualmente se conoce el futuro en la mente de Dios, lo que se conoce como futurición, se nos dice que eso no hace de los actos menos contingentes.

Hemos referido la postura antiquietista de Leibniz. Ello puede reiterarse al ver su crítica del silogismo del hombre perezoso, el cual Lutero, (entre otros), había discutido antes. El silogismo supone lo siguiente: Si algo está previsto y atado a suceder, ocurrirá sin mi esfuerzo. Si algo no está destinado a ocurrir, no sucederá, sea que pueda o no hacer algo al respecto. De modo que no hace falta en esforzarse en ninguna dirección. Leibniz está totalmente en desacuerdo con lo que se sigue de tal falacia, debido a que estima que nadie debe detenerse en preguntas inútiles si suponen la negligencia. Pero agrega que incluso la negligencia estaría prevista.

Las cosas creadas tienen imperfecciones lo que supone límites. Pero tal imperfección, es algo que en el horizonte de una armonía preestablecida, se muestra como necesaria. Leibniz refiere en este tratado que la existencia del mal en el mundo y en el hombre, es como en la música o la pintura, en donde la disonancia y las sombras sirven para mejorar al todo. Así, las acciones malas y los pecados que se siguen de la libertad

falible de las criaturas imperfectas son como una especie de mal necesario, del cual Dios extrae un bien mayor.

Para terminar de revisar lo que Leibniz nos dice sobre la libertad, veamos a continuación qué nos dice Leibniz en la *Teodicea* en miras de la controversia del libre albedrío.

3.2.5 Lo que nos dice Leibniz sobre la libertad en la *Teodicea*

En la *Teodicea* (2014) Leibniz defenderá la bondad de Dios, la libertad humana y discutirá el origen del mal. En la primera parte defenderá la unión entre fe y razón. En la segunda parte, hará una especie de estado de la cuestión del problema del libre albedrío, para luego responder sistemáticamente a Pierre Bayle principalmente, pero también a Malebranche y a Arnauld, entre otros. Por último, nos referirá una síntesis con su postura sobre la libertad. Dicha postura conserva la línea de la defensa que hemos ido revisando con anterioridad. A nosotros, en virtud de investigar el problema de la libertad en Leibniz, nos es pertinente atender a la segunda parte de la *Teodicea*.

Podemos atender a este pasaje que refleja lo que expresaría en obras posteriores que ya hemos revisado: “Todo el porvenir está determinado, sin duda, pero como no sabemos el cómo, ni lo que está previsto y resuelto, debemos cumplir con nuestro deber, siguiendo a la razón que Dios nos ha dado y observando las reglas que nos ha prescrito, y luego debemos mantener el espíritu en reposo, dejando a cargo de Dios mismo el cuidado del resultado, porque jamás dejará de hacer lo mejor, no sólo en general, sino también en particular para los que tengan verdadera confianza en él.” (2014:158) Con ello podemos resumir brevemente el antiquietismo cristiano de Leibniz. A esta conclusión va a llegar desde diversos caminos y parece ser que se sostiene al mismo tiempo una determinación del futuro, así como la necesidad de la actividad de la criatura para desencadenar los hechos resultantes. Leibniz no acepta como correcta la negligencia de quedarse con los brazos cruzados por haberse dejado llevar por ideas fatalistas.

Vayamos directamente al punto en que se nos habla sintéticamente de la libertad en la *Teodicea*. Veamos un célebre pasaje, en donde luego de una extensa discusión de diversas posturas y sus conflictos, Leibniz logra articular una definición fundamental:

Hemos hecho ver que la libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento claro y distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad con la que nos resolvemos, y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base. La substancia libre se determina por sí misma y esto, según el motivo del bien, percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras. Conviene, sin embargo, mostrar que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la indeterminación infalible que va envuelta en nuestra contingencia, no destruyen ni la libertad ni la contingencia. (2014:300)

Es muy claro que Leibniz tiene la intención de defender la idea de libertad, a pesar de que muchas veces tales conceptos tengan tensiones con otras ideas. Leibniz es plenamente consciente de la tensión, como se hace evidente en el siguiente pasaje: “Sin embargo, hay, por otra parte, un sentido en el que se puede decir que en ciertas ocasiones el poder de obrar bien falta muchas veces aún a los justos; que los pecados son con frecuencia necesarios hasta para los regenerados; que es imposible a veces el no pecar; que la gracia es irresistible y que la libertad no está exenta de la necesidad. Pero estas expresiones son menos exactas y menos convincentes en las circunstancias en que hoy en día nos encontramos (...) Hay, sin embargo, circunstancias que las hacen aceptables, y si se quiere, útiles, y encontramos que autores santos y ortodoxos, y hasta en las Santas Escrituras, se han servido de frases en uno y otro sentido, sin que haya entre ellas una verdadera oposición.” (2014:295) Como vemos, parece ser que Leibniz reconoce que es sumamente ardua la labor de defender la libertad cuando al mismo tiempo se defiende un riguroso causalismo determinista. Estos dos pasajes son centrales en esta investigación, mientras el primero nos ofrece sucintamente su consideración de la libertad humana, en respuesta a los diversos cuestionamientos del cual Leibniz busca defenderse, el segundo nos precisa algo muy importante, y es que la tensión de la controversia no está en lo absoluto resuelta, ya que, como se logra percibir, el bando que combate Leibniz tiene razones fuertes por disputar, tal y como él mismo reconoce.

De todo lo dicho, podemos concluir que Leibniz va a defender un antiquietismo y un concepto de libertad que se resume en aquellas pocas palabras del célebre pasaje. Podemos referir que Leibniz reconoce lo aparentemente irreconciliable de los extremos del conflicto, pero su postura es, innegablemente conciliadora. Veamos ahora un poco más detenidamente las ideas que discute en los ensayos *Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* antes de llegar a tales conclusiones.⁸

Las objeciones que Leibniz busca combatir parten de que la libertad se ve contradicha por la determinación o la certidumbre. Sin embargo, sostiene que la verdad de los futuros contingentes está determinada. Además, la concurrencia de Dios en los hechos del mundo es algo que también sostiene. Sostener que todo hecho futuro está con certidumbre, dado de antemano, y que Dios concurre en cada acto de las criaturas libres, parece ser problemático contrapuesto a la libertad. De la discusión buscará extraer una solución que permita sostener al mismo tiempo la libertad, la concurrencia y la determinación de los futuros contingentes. El siguiente pasaje ilustra lo dicho.

La presciencia de Dios hace que todo el porvenir sea cierto y determinado; pero su providencia y su preordenación, en la que parece fundada la presciencia misma, hace aún más; porque Dios no es como un hombre que puede mirar los sucesos con indiferencia y suspender su juicio, puesto que nada existe que no sea consecuencia de los decretos de su voluntad y por virtud de la acción de su poder. Y aun cuando se haga abstracción del concurso de Dios, todo está perfectamente ligado en el orden de las cosas; puesto que nada puede suceder sin que haya una causa dispuesta como es menester para que se produzca el efecto, lo cual tiene su lugar, no solo en las acciones voluntarias, sino también en todas las demás. Supuesto esto, el hombre, al parecer, se ve precisado a practicar el bien y el mal que hace y, por consiguiente, no merece ni castigo, ni recompensa, lo cual destruye la moralidad de las acciones y choca completamente con la justicia divina y humana. (2014:127)

Resaltamos lo importante de los alcances del problema, cuando consideramos que las implicancias éticas del conflicto son notables. Aún más, se refiere a algunos cartesianos e incluso a Bayle como quienes sostienen que Dios es el único actor y que son obra suya incluso los actos malos y pecaminosos. Incluso si Dios no concurre en los hechos del mundo, cuando menos se considera que permite el mal, y que cuando pone a un hombre en ciertas circunstancias, sabe determinadamente qué hará. Ello es complicado al tener en cuenta aquella especie de necesidad de pecar al que conlleva la naturaleza del pecado

⁸ Estos ensayos suponen la segunda y tercera parte de la *Teodicea*.

original. “Y todavía es peor cuando se considera la vida futura, puesto que serán muy pocos los hombres que se salven, y todos los demás perecerán para siempre, además de que esos destinados a salvarse habrán sido separados de la masa corrompida, por virtud de una elección arbitraria o sin razón, ya se diga que Dios ha tenido en cuenta al elegirlos sus buenas o malas acciones futuras, su fe o sus obras; ya se pretenda que ha querido dotarles de estas buenas cualidades y de estas acciones por haberles predestinado para la salvación.” (2014:129) Parece peculiar que Dios haya dado a su hijo por la humanidad, pero sean muy pocos los que se salven, cuando consideramos todas aquellas criaturas que no nacieron después del siglo primero, o todas aquellas que no estaban cerca de la región “elegida” y que por tanto, nunca pudieron escuchar las verdaderas palabras divinas. La legión de condenados incluso tiene el problemático caso de los niños no bautizados, quienes, esencialmente inocentes, se entienden corrompidos desde su naturaleza y además por no tener la suerte de un bautizo, (cosa que era imposible en la mayor parte del mundo, la mayor parte del tiempo), están conminados a la marginalidad del reino de Dios. ¿Porqué el Dios más bueno y justo condena a sus criaturas bajo lógicas tan segregarias?; Culmina Leibniz:

(...) todos esos hombres son desgraciados por toda una eternidad solo porque Dios ha expuesto a sus padres a una tentación a que sabía que no podrían resistir; que este pecado es inherente a los hombres, y se les imputa antes que su voluntad haya tenido parte en él; que este vicio hereditario determina su voluntad a cometer pecados al presente; y que una infinidad de hombres, niños y adultos, que jamás han oído hablar de Jesucristo, Salvador del género humano, o no han oído lo bastante, mueren antes de recibir los primeros auxilios necesarios para apartarse de esta sima del pecado, y se ven condenados a ser rebeldes a Dios por siempre, y abismados en las más horribles miserias, en compañía de las más depravadas de todas las criaturas, aunque en el fondo tales hombres no hayan sido peores que los demás, y muchos de ellos hayan sido quizá menos culpables que una parte de los elegidos salvados por una gracia sin motivo y que gozarán por lo mismo de una felicidad eterna que no habrían merecido. (2014:129)

Son estas las objeciones que Leibniz va a buscar refutar. “Nuestro objeto es alejar a los hombres de esas falsas ideas, en virtud de las cuáles se representa a Dios como un príncipe absoluto, en ejercicio de un poder despótico, poco propio y digno de ser amado.” (2014:130) Para responder a ello, Leibniz empezará por establecer la perfección, bondad y justicia de Dios en su grado máximo. Como tal, debemos considerar que la elección del mundo, aún con el mal, es el mejor posible debido a las supremas razones divinas. Leibniz refiere a todos los que sostienen que el mundo pudo haber sido creado sin pecado, pero según él, estima, entonces no sería el mejor mundo, debido a que todo tiene un lugar y una

razón, según considera, incluso el pecado o el mal. Dice Leibniz: “Sabemos que un mal causa un bien que no habría tenido lugar sin este mal. Hasta sucede con frecuencia que dos males constituyen un gran bien.” (2014:132) El mal es necesario en muchos sentidos, como cuando refiere: “Cosas que son un poco ácidas, agrias o amargas, agradan muchas veces más que el azúcar; las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en un lugar oportuno, da realce a la armonía.” (2014:133) Lo mismo en el drama, en donde la tensión se hace tan necesaria. Por último Leibniz refiere que si no hemos estado enfermos, no podemos estar complacidos y agradecidos por tener buena salud. Es con todos estos contrastes que el mal es necesario en el horizonte del bien.

Los antiguos colocaban el origen del mal en la materia, separada de Dios. Leibniz sostiene que el origen del mal es fundamentalmente metafísico y radica en la imperfección de la criatura. Nos dirá más precisamente que el mal puede ser metafísico, físico o moral.

El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien, aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentren también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal. (2014:140)

Luego de establecer el papel del mal, para responder a las objeciones, Leibniz nos habla de la naturaleza de la voluntad para afrontar el problema de la concurrencia. Nos refiere, en sentido general que “la voluntad consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción del bien en ella encerrado”. (2014:141) Cuando tenemos una voluntad desligada y estima cada bien por sí mismo, podemos considerar que tenemos una voluntad antecedente, de éste modo, Dios tiende hacia todo bien por sus perfecciones simples y fundamentales. “Dios tiene inclinación real a santificar y a salvar a todos los hombres, a excluir el pecado y a impedir la condenación”. (2014:141) Esto sucedería si no hubieran otras razones que lo impidan. La voluntad antecedente no tiene la última palabra, sino que, es la voluntad consecuente, o final, la que decisivamente se hace efectiva. Esta voluntad consecuente es resultado del conflicto de las voluntades antecedentes, las que rechazan el mal, las que acercan al bien y otras. Del resultado de la sumatoria integral de todas estas voluntades particulares unidas, resulta una voluntad total.

Puede decirse que la voluntad antecedente es eficaz en cierta manera, y hasta efectiva con resultado. De aquí se sigue que Dios quiere antecedentemente el bien y consiguientemente lo mejor; y respecto al mal, Dios no quiere de ningún modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal

físico o los sufrimientos; y por esto no hay una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debido por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda y para ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien. (2014:141)

El mal moral es permitido en virtud del hipotético caso de que suponga un bien mayor, Dios tiene al bien como objeto de su voluntad antecedente y quiere lo mejor consecuentemente como un fin. El mal físico es solo querido instrumentalmente. Cabe considerar lo poderoso del papel de una razón para el oficio del mal: “Un Calígula o un Nerón han hecho más daño que un temblor de tierra.” (2014:142) Pero Dios permite a estas criaturas en virtud del horizonte del bien. “Dios es la causa de la perfección de la naturaleza y de las acciones de las criaturas, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en su acción. Y así los platónicos, san Agustín y los escolásticos han tenido razón al decir que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo y no de la formal, que consiste en la privación. (...) Dios está tan distante de ser la causa del pecado, como lo está la corriente del río de ser la causa del retardo del barco.” (2014:145) Queda que el pecado sea fruto de una voluntad metafísicamente imperfecta, y así se pueda desligar de la idea de concurrencia que hace de Dios no sólo cómplice sino autor intelectual del pecado. El origen del mal es la imperfección metafísica de la criatura, que está preordenada en el horizonte de un bien total. Hace falta señalar además la necesidad de los límites naturales que impiden que todas las mónadas sean Dios.

Cuando se dice que la criatura depende de Dios en tanto que es y en tanto que ella obra, y que la conservación es una creación continua, es lo mismo que decir que Dios da siempre a la criatura y produce continuamente lo que hay en ella de positivo, de bueno y de perfecto, puesto que todo lo perfecto procede del padre de las luces; mientras que las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitación original que la criatura no ha podido menos de recibir en el primer origen de su existencia, por virtud de las razones ideales que la limitan. Porque Dios no podía darle todo sin hacer de ella un Dios, así que era preciso que hubiese diferentes grados en la perfección de las cosas, y que hubiera también limitaciones de todas clases. (2014:145)

Es necesario asimismo precisar que Leibniz refiere lo siguiente: “En mi opinión nuestra voluntad no solo está exenta de coacción, sino que también está libre de la necesidad. Aristóteles ha observado ya que hay dos cosas en la libertad, a saber, la espontaneidad y la elección, y en esto consiste nuestro imperio sobre nuestras acciones.”

(2014:147) Pero ello no significa que debamos imaginar una libertad que supone la indeterminación total o una indiferencia de equilibrio, puesto que no se da en la realidad el caso en que dos o más alternativas sean exactamente igual de atractivas, sino que ya se ha establecido que cada elección responde a una razón suficiente que explica su desenlace.

Veamos ahora cómo reformula el problema de los futuros contingentes distinguiendo entre los hechos conocidos y los que ignoramos. Leibniz nos dice lo siguiente:

Los filósofos convienen hoy en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir que los futuros contingentes son futuros, esto es, que serán y sucederán, porque tan seguro es que lo futuro será, como que lo pasado ha sido. Era cierto, hace ya cien años, que yo escribiría hoy, como será cierto dentro de cien años, que yo he escrito. Así, lo contingente, por ser futuro, no es menos contingente; y la determinación, que se llamaría certidumbre, si fuese conocida, no es incompatible con la contingencia. Se toma muchas veces lo cierto y determinado por una misma cosa, porque una verdad determinada está en estado de ser conocida, pudiendo decirse que la determinación es una certidumbre objetiva. Esta determinación nace de la naturaleza misma de la verdad, y no puede dañar a la libertad. (2014:148)

La Presciencia de Dios ha dado lugar a problemas para la libertad, pero debemos distinguir que en el ámbito de lo contingente, sólo en la mente divina se ve como necesario el real desenlace de eventos. Que Dios sepa determinadamente y con certidumbre los futuros contingentes, no daña la libertad, debido a que no hace necesaria la acción, salvo hipotéticamente. “La presciencia en sí misma no hace la verdad más determinada; está prevista porque está determinada, porque es verdadera; pero no es verdadera porque esté prevista.” (2014:148) Pero podría replicarse a este argumento, tal y como Leibniz expone, que si la causa de la presciencia es aquella verdad determinada, luego está prevista y determinada al mismo tiempo, lo que elimina totalmente la contingencia y la libertad. Y así, su defensa, una vez más parece resultar poco satisfactoria.

Esto nos va a llevar a la exposición de una discusión que se extenderá luego en el siguiente capítulo. Leibniz nos refiere que tales argumentos del problema han llevado a la formación de dos partidos, aquellos llamados *predeterminadores* y los que defienden la *ciencia media*. Como partidarios de los primeros se ubica a los dominicanos y a los agustinos. Por otro lado, los franciscanos y los jesuitas modernos son defensores de la segunda postura. Los partidarios de la ciencia media basan sus ideas en Luis Molina. Él supone que la ciencia divina comprende tres ámbitos, los sucesos posibles, los sucesos

actuales y los sucesos condicionales. “La ciencia de las posibilidades es lo que se llama ciencia de simple inteligencia; la de los sucesos que se verifican actualmente en el curso del universo, se llama ciencia de visión. Y como hay una especie de medio entre lo simplemente posible y el suceso puro y absoluto, a saber, el suceso condicional, podrá decirse también, según Molina, que hay una ciencia media entre la de visión y la de inteligencia.” (2014:149)

Como veremos luego, Leibniz está a favor de ciertos postulados de uno y otro bando y va a sintetizar la controversia con sus propias ideas. Luego de exponer las ideas de la ciencia media, Leibniz nos presenta a sus adversarios, los discípulos de San Agustín conocidos como jansenistas, quienes sostienen que la ciencia media de Molina está incluida en el ámbito de la simple inteligencia, consiguiendo dificultad para las acciones libres actuales y las libres condicionales, pues ambas se reducen a la predeterminación del ámbito de la ciencia de visión.

Leibniz sostenía, como ya hemos referido, que la Presciencia de Dios no tiene efecto negativo sobre nuestra libertad, pero podría no suceder lo mismo con la Preordenación de Dios. El modo en que lo predeterminado no perjudica la libertad supone que la Preordenación inclina sin necesitar. Por último, reitera que el conocimiento de los futuros contingentes está asegurado y determinado pero ello no contradice la contingencia y ello se basa en dos principios, el de no contradicción, pues un hecho contingente tiene su contrario como no contradictorio o imposible por sí mismo, y el principio de razón suficiente o razón determinante, por virtud del cual se verifican todos los sucesos como resultado de sus causas. “Siempre hay una razón preferente que lleva a la voluntad a hacer su elección; y para conservar la libertad, basta que esta razón incline sin necesitar. Esta es también la opinión de todos los pensadores antiguos como Platón, Aristóteles y san Agustín. Jamás la voluntad se ve arrastrada a obrar si no es por la representación del bien, que prevalece sobre todas las representaciones contrarias. (...) La elección es libre e independiente de la necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles, y la voluntad no es determinada sino por la bondad preferente del objeto.” (2014:152)

De este modo, Leibniz va a defender que hay cierta libertad de contingencia y que no hace falta recurrir como algunos tomistas a una predeterminación nueva inmediata con cada deliberación:

Basta que la criatura sea predeterminada por su estado precedente, el cual la inclina en un sentido más bien que en otro; y todos estos enlaces entre las acciones de la criatura y entre las criaturas todas estaban determinados en el entendimiento divino, y eran conocidos de Dios por la ciencia de simple inteligencia antes que decretara darles la existencia. Lo cual muestra que para dar razón de la presciencia de Dios, no hay necesidad de recurrir ni a la ciencia media de los molinistas, ni a esa predeterminación que un Bañes, o un Alvarez (autores, por otra parte, muy profundos) han enseñado. (2014:153)

Esto va a servir a Leibniz para replicar al mismo tiempo a Descartes, “La razón que M. Descartes aduce para probar la independencia de nuestras acciones libres por un supuesto sentimiento vivo e intenso no tiene fuerza. Nosotros no podemos sentir propiamente nuestra independencia, ni nos apercebimos siempre de las causas, con frecuencia imperceptibles, de que depende nuestra resolución.” (2014:155) En virtud de todas las respuestas a las objeciones que se han ido presentando, Leibniz nos dirá que:

Todo es, por lo mismo, cierto, y está determinado de antemano en el hombre, como en todas las demás cosas, y el alma humana es una especie de autómatas espiritual, aunque las acciones contingentes en general y las acciones libres en particular no sean por esto necesarias por virtud de una necesidad absoluta, que sería verdaderamente incompatible con la contingencia. Y así, ni la futurición en sí misma, por cierta que ella sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia ni esta libertad. (2014:155)

A ello hace falta añadir el problema de los milagros, pues si todo está ordenado, parece impropio que existan irrupciones en las leyes naturales, pero Leibniz nos indica que debemos considerar que todos los milagros estaban ya incluidos en los decretos divinos, por lo que no debemos juzgarles como no ordenados, sólo porque se salgan del patrón de nuestro entendimiento limitado.

En relación a lo dicho, está el sofisma del hombre perezoso, el cual Leibniz va a combatir, pues como hemos referido, tiene una posición antiquietista que combate el *fatum mahometanum* o el fatalismo turco. Nos dice, en su lugar, con san Ambrosio: *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*. (Dios sabe mudar su sentencia, si tu supieres mudar tu delito). (2014:157) La acción de la voluntad parece depender de sí misma y ello porque ninguna elección se efectúa como necesaria. Aunque incluso la dejadez, la negligencia o el quietismo hubieran de estar preordenados. Nos dirá Leibniz:

Acabo de demostrar cómo la acción de la voluntad depende de sus causas, que no hay nada tan propio de la naturaleza humana como esta dependencia de nuestras acciones, pues de otra manera se caería en un fatalismo absurdo e intolerable, es decir, en el *fatum mahometanum*, que es el peor de todos, porque destruye la previsión y el buen consejo. Sin embargo, conviene hacer ver cómo esta dependencia de las acciones voluntarias no impide que haya en el fondo, en nosotros, una espontaneidad maravillosa que hace al alma, en cierto sentido, independiente en sus resoluciones de la influencia física de todas las demás criaturas. Esta espontaneidad, poco conocida hasta ahora, que levanta nuestro imperio sobre nuestras acciones todo cuanto es posible, es un resultado de la armonía preestablecida. (2014:159)

Hace falta referir que con la espontaneidad, vemos que el alma tiene en sí el principio de todas sus acciones y sus pasiones y que “solo se da la libertad en (las substancias simples) inteligentes” (2014:162) Además, debemos tener en mente la distancia que Leibniz toma de ciertos mecanicistas que sostienen una suerte de determinación matemática para el individuo.

Aun cuando se suponga una necesidad absoluta y matemática (lo cual no es cierto), no se seguiría de ahí el que no habría tanta libertad como la que es necesaria para que sean las recompensas y los castigos justos y racionales. Es cierto que comúnmente se habla como si la necesidad de la acción hiciera cesar todo mérito o demérito, todo derecho de alabar y de condenar, de recompensar y de castigar, pero es preciso reconocer que esta consecuencia no es absolutamente justa. Estoy muy distante de seguir las opiniones de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes y de Spinoza, quienes sostienen, al parecer, esta necesidad completamente matemática, que creo haber refutado lo suficiente. (2014:163)

Con todo lo revisado, podemos considerar que hemos atendido a los puntos fundamentales de la controversia sobre la libertad en la *Teodicea*. Leibniz, en lo que sigue de la obra, buscará usar lo establecido en esta base para responder sistemáticamente al protestante Pierre Bayle y en menor, pero variada medida, a muchos otros. Recordemos con él, de dónde ha venido y hacia dónde va argumentalmente con todo este problema: “Las dificultades que hasta aquí hemos procurado resolver, son, casi todas ellas, comunes a la teología natural y a la revelada.” (2014:167) No debemos de olvidar que el propósito de Leibniz supone defender una cristiana fe racional. Podemos concluir con todo lo visto, que el célebre pasaje de la *Teodicea*, efectivamente resume en pocas palabras su noción de libertad, sin embargo, podemos percibir cuan extensamente discurre sobre cada parte problemática en su discurso, y más aún, podemos ver muchas veces que sus soluciones no terminan de abolir la controversia, sino más bien, de alimentar sus flamas.

Concluir algo claro y sencillo de éste condensado capítulo puede resultar difícil debido a la extensión y profundidad del pensamiento de Leibniz a lo que no le podemos hacer justicia en esta investigación. Hemos parcializado el enfoque de nuestra investigación

para poder extraer ideas en torno al problema del libre albedrío. En virtud de ello, podemos concluir en primer lugar que Leibniz sostiene un tipo de determinismo al defender un fuerte causalismo, una armonía preestablecida, la concurrencia del acto divino en el actuar de las criaturas, la futurición o el conocimiento virtual, mediante la presciencia, de los futuros contingentes, que se actualizan continuamente con su voluntad y al considerar a las mónadas como una suerte de autómatas naturales ordenados al modo en que se da cuerda a un reloj. Otros puntos pueden considerarse que refuerzan esta amplia interpretación. La conclusión de que Leibniz es un determinista es ampliamente respaldada. Dejemos para el final si podemos decir con mayor precisión si es un determinista fuerte o no.

Hemos visto, en segundo lugar, una defensa de la libertad a pesar de lo dicho anteriormente, como es el caso del ejemplo de Julio César, en donde se distingue las verdades necesarias de las contingentes, y en donde se estipula la espontaneidad de los individuos. Se ha referido que la libertad humana es un calco de la divina y por tanto, limitada. Se ha remarcado la importancia de la razón y la inteligencia para la deliberación y aún más importante, se ha propuesto a Leibniz como un antifatalista o un antiquietista. El concepto de libertad en Leibniz supone una inclinación, como de, (pero sin ser), de indiferencia, en donde se inclina suficiente o determinadamente por una razón sin hacerla necesaria gracias a la contingencia.

De estas dos conclusiones podemos derivar que Leibniz parece sostener dos cosas al mismo tiempo que parecen estar en contradicción. Estimamos que la mejor prueba de ello es cuando Leibniz explícitamente acepta todas estas dificultades que parecen seguirse y que ha intentado resolver lo mejor que puede en virtud de sostener una cristiana fe racional. Con este limitado recorrido sobre el pensamiento de Leibniz, cabe preguntarnos de la mano de otros intérpretes de su pensamiento: ¿Es Leibniz un compatibilista? O desde otra perspectiva admisible, ¿Es Leibniz un determinista?

CAPÍTULO IV

¿ES LEIBNIZ UN DETERMINISTA FUERTE O UN COMPATIBILISTA?

Hemos visto que de Leibniz se pueden extraer ideas que sostienen el determinismo, pero, al mismo tiempo, defiende la libertad humana. Dicha tensión está presente en textos como la *Teodicea*, la *Monadología*, el *Discurso de Metafísica* y otros. En este capítulo vamos a servirnos de autores que han interpretado a Leibniz para definir si podemos considerarle, en el horizonte del problema del libre albedrío, un libertario, un compatibilista o un determinista.

Empecemos por señalar que Leibniz se percibe a sí mismo como partidario de una ciencia intermedia entre lo que sostienen jesuitas y dominicos. Toma expresa distancia del determinismo fuerte, como por ejemplo, de Spinoza y del fatalismo turco. Podemos considerar que ciertamente defiende al tiempo ambas posturas, la de la libre voluntad humana y la de cierta determinación de algunos hechos y naturalezas. Al margen de esta aparente incongruencia, debemos atender a la marcada vocación antiquietista o antifatalista. Leibniz, desde la perspectiva de lo que interpretamos que intenta sostener con su proyecto, busca defender la armonía preestablecida de un universo determinado que incluye a criaturas potencialmente inclinadas al mal, de modo que la República moral de mónadas resulta en la verdadera gloria del creador. Veremos que calzar una etiqueta univoca en Leibniz puede resultar insuficiente.

John Rawls en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2001) hace una exposición del pensamiento de Leibniz. Para ello, resume cinco puntos fundamentales que podemos señalar. Para empezar, el concepto de filosofía como una apología de la fe, lo cual está relacionado con el marcado carácter armonizador de Leibniz, como se muestra, precisamente, en la labor de unir Fe y Razón, en un nivel teológico o metafísico, o con el intento diplomático de unir las iglesias europeas, en un sentido político. Rawls nos dirá algo que ya Grondin nos había adelantado en el primer capítulo: “Los autores que estamos estudiando prestan gran atención a la relación entre la ciencia moderna y el cristianismo, y entre la ciencia y las creencias morales aceptadas. Spinoza, Leibniz y Kant responden a estas cuestiones de formas distintas, pero afrontan un problema común”. (2001:124) De estos pensadores, dice Rawls, el más radical es Spinoza en virtud de que incorpora el determinismo mecanicista a problemas religiosos y teológicos, cosa que ni Leibniz ni Kant podrían acordar. Leibniz, es por otro lado, “el gran conservador, en el mejor sentido de la palabra. Es decir, acepta plenamente la ortodoxia cristiana, y encara y domina – y de hecho contribuye a desarrollar- la nueva ciencia de su tiempo, haciendo uso de ella en su teología filosófica”. (2001:124) Rawls propone que la labor de unión entre fe y razón de Leibniz es equiparable a la labor de Santo Tomás de Aquino al tratar de hacer concordar a la escolástica y a Aristóteles.

Una segunda idea, siguiendo lo desarrollado por Rawls, supone a la filosofía moral como ocupada por los problemas ético-teológicos de la creación, en donde el quehacer humano se despliega en el mejor de los mundos posibles, el cual ha sido creado por el más perfecto creador, por lo que está asegurado un orden perfectamente justo entre la armonía del bien y el mal. Rawls supone que: “parece dar todo ello por supuesto como doctrina de fe”. (2001:125) A continuación y en esa línea, Rawls nos da una clave fundamental para interpretar la labor de la Teodicea:

Como otros autores apologéticos, Leibniz trata de superar las objeciones a la fe cristiana y quiere mostrar que es plenamente compatible con la creencia razonable. La fe se defiende diciendo que, desde el punto de vista de la fe, las objeciones planteadas contra ella no consiguen mostrar que es irrazonable o incoherente. Para afirmar la fe, uno no tiene por qué demostrar sus creencias. Antes bien, basta con refutar las objeciones, y para ello basta con determinar ciertas posibilidades que muestren que las objeciones pueden ser falsas. Con esto queda establecido que las objeciones no son concluyentes, y la fe se mantiene. Así, si Leibniz es capaz de decirnos cómo Dios puede prever, y a la vez permitir, digamos, el pecado de Judas, sin que Dios sea culpable, entonces el propósito apologético de la *Teodicea* queda cumplido. (2001:125)

En tercer lugar, señalemos el estado más perfecto de las cosas, como por ejemplo, cuando en la *Monadología* se señala que la mente humana posee un eco de la perfección divina y es gracias a esta razón que se permite el conocimiento de las verdades primeras. Existe una gran armonía preestablecida y articulada de modo perfecto. Ello está relacionado cercanamente al cuarto punto, su perfeccionismo metafísico. Si bien, Rawls hace una exposición excelente de sus ideas metafísicas, no queremos detenernos en ello debido a que a nosotros nos interesa el quinto punto, sobre la libertad: “Kant critica esta idea en la segunda *Crítica* diciendo que no es mejor que ‘la libertad de un asador que, una vez se le ha dado cuerda, también lleva a cabo su movimiento por sí mismo’”. (2001:126)

Veamos entonces, el quinto punto, sobre los espíritus como sustancias activas. Debemos partir de los puntos anteriores, en donde se estableció con el perfeccionismo metafísico que la verdad de algo es un predicado contenido en un sujeto. Recordemos en la *Monadología* tal concepto, y en el *Discurso sobre metafísica*, el ejemplo de Julio César. Recordemos también la distinción entre verdades necesarias y contingentes.

Ello le sirve a Leibniz para sostener dos cosas. Primero, que el mundo es creado libremente por Dios, el más perfecto, justo y sabio, quien crea por las mejores razones pero no por azahar ni necesidad lógica. En segundo lugar, supone en relación a lo anterior, que éste debe ser el mejor de los mundos posibles y las cosas creadas que constituyen el mundo deben actuar de acuerdo a sus propios principios y fuerzas, reflejados y predeterminados por el creador. Rawls refiere que para que la elección de Dios al crear el mundo sea realmente libre, hace falta que tenga otras opciones y se pregunta cómo entender los otros mundos posibles. Siguiendo a Robert Adams, utiliza la idea del concepto de individuo, en donde cada concepto no posee contradicciones en sí mismo y hay una pluralidad de posibilidades. “En la medida en que especificamos mundos posibles sin recurrir a la elección de Dios del mejor de ellos, evitamos toda complicación resultante del hecho de que la elección de Dios del mejor mundo posible es de algún modo necesaria. Es cuando menos moralmente necesaria, esto es, prácticamente necesaria por cuanto viene exigida por

razones morales o por las perfecciones morales de Dios. Yo evitaré empero enredarme en esta cuestión que atribuló a Leibniz y que parece que nunca llegó a resolver.”⁹ (2001:142)

Con ello, podemos adelantar que bajo la luz de la cita anterior, se estima que aunque no lo quiera directamente, Leibniz parece ser un determinista fuerte. Rawls nos dice que para satisfacer la idea que supone que el mejor de los mundos posibles contiene cosas creadas movidas por sus propias fuerzas: “Leibniz confía en que su teoría de la verdad como predicado contenido en el sujeto le permita considerar sustancias individuales completas como cosas genuinamente creadas, y para esto han de poseer poderes activos propios. Esto es esencial para él en el caso de los espíritus (mentes con razón y voluntad), pues les permiten pensar, deliberar y actuar por su propia cuenta, y ser espontáneamente activos, voluntariamente movidos y capaces de seguir los dictados de su razón.” (2001:142) En ello consiste, según Rawls, la teoría leibnizeana de los poderes activos de las mónadas, considerando su genuina espontaneidad interna, la cual es fundamental para defender la libertad.

Es notorio aquello que se deja de lado, nos dice Rawls: “Por supuesto, aquí abstraigo de la presciencia que tiene Dios de nuestras acciones, e incluso de la presciencia que tiene Dios de nuestros pensamientos y del curso de nuestras futuras deliberaciones. No discutiré la cuestión de si la presciencia de Dios es incompatible con nuestra libertad. Dejo esto deliberadamente de lado, como el propio Leibniz en efecto hace: cuando decidimos qué hacer, estos problemas filosóficos no tienen relevancia práctica. Por supuesto, Dios prevé nuestros pensamientos y nuestras acciones”. (2001:146)

Ahora que tenemos todo este panorama y hemos podido reinterpretar pasajes del pensamiento de Leibniz, atendamos a lo que Rawls nos dice respecto a la pregunta de éste capítulo: “Sobre la cuestión de la libertad, Leibniz es un determinista y un compatibilista, esto es, no ve incompatibilidad entre la libertad y una cierta clase especial de determinismo.” (2001:149) Concluamos de la exposición de Rawls que Leibniz defiende

⁹ Cabe referir que no es el único autor que expresamente renuncia a meterse más en la controversia. Leibniz mismo es un ejemplo muy pertinente. Por otro lado, tengamos en cuenta de qué modo Rawls señala que la controversia no llegó a resolverse con lo expuesto por Leibniz.

al mismo tiempo cierta determinación y cierta libertad. Es decir, tal y como dice: es un determinista y un compatibilista.

Pasemos ahora a considerar lo que nos dice Frederick Copleston en su *Historia de la Filosofía IV, De Descartes a Leibniz* (1991). Señalemos su consideración sobre cómo Leibniz distingue tres tipos de mal en la Teodicea. El mal físico puede entenderse como el dolor o el sufrimiento corporal. El mal moral es el pecado, que Dios ha previsto. Tanto el mal físico como el moral no son deseados directa, sino indirectamente por Dios, en virtud de algún mayor bien. El tercer tipo de mal, que sí es deseado por supuesto es el mal metafísico, el cual supone la imperfección de la cosa creada. El ser creado es necesariamente finito y por tanto es necesariamente malo en sentido metafísico. Refiere Copleston que en la *Teodicea* el problema del mal moral es tratado con mayor detalle, debido a que éste se encuentra apropiadamente relacionado al problema de la libertad. Nos dice que, (como podemos reconocer), Leibniz escribe difusamente sobre el tema, por lo que es difícil seguirle: “Pero una razón más importante de la dificultad que se encuentra al intentar una formulación en forma sucinta de la posición de Leibniz es que éste parece combinar dos puntos de vista divergentes.” (1991:308) Coincidimos en este punto con Copleston de modo total, tal y como hemos referido y desarrollado previamente a lo largo de esta investigación.

Consideramos de mucho provecho el poder detenernos en ciertos puntos de la exposición de Copleston sobre el pensamiento leibnizeano. Con el fin de poder tener mejores alcances en su apreciación como un determinista o un libertario, lo cual es el objetivo central de éste capítulo, otorguémosle un tribuna para poder concluir ideas con mayor adecuación.

Consideremos lo que nos dice acerca de su obstinada empresa. “Una substancia es análoga a un sujeto, y todos sus atributos y acciones están virtualmente contenidos en su esencia. Todas las acciones de un hombre son, pues, predecibles en principio, en el sentido de que pueden ser previstas por una mente infinita. ¿Cómo puede decirse, entonces, propiamente, que son libres? En la *Teodicea*, Leibniz afirma obstinadamente la realidad de la libertad, e indica que ciertos escritores escolásticos “de gran profundidad” desarrollaron la idea de los decretos predeterminantes de Dios para explicar la presciencia divina de los

futuros contingentes, y que al mismo tiempo afirmaron la libertad. (1991:309) Copleston nos refiere, como otros, que la defensa de la libertad no parece ser satisfactoria en este caso. Para ello, es importante poner en contexto la palabra libertad. Por lo mismo nos refiere: “Carecería de provecho discutir con mayor extensión la cuestión de si la libertad es compatible con las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, a menos que se defina antes el término “libertad”. Si se entiende por “libertad” “libertad de indiferencia”, ésta es inadmisibile en el sistema de Leibniz, como el propio filósofo afirma varias veces; Leibniz dice que tal idea es quimérica. Según Leibniz, “hay siempre una razón prevalente que impulsa a la voluntad a su elección, y para que se mantenga la libertad de la voluntad es suficiente con que esa razón incline sin necesitar” (Teodicea p.148 citado en Copleston)” (Ib)

De este modo, entender de qué tipo de libertad se habla, se problematiza al considerar la tensión que existe, y hemos podido reconocer, en lo expresado por Leibniz. Así, Copleston nos indica: “es difícil evitar la impresión de que hay una discrepancia entre las implicaciones de las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, por una parte, y los pronunciamientos teológicos de la *Teodicea*, por la otra. En ese punto tengo que confesar que coincido con Bertrand Russell. Al mismo tiempo, creo que no hay ninguna buena razón para acusar a Leibniz de insinceridad, o para sugerir que su teología estuvo dictada simplemente por motivos de conveniencia. Después de todo, él estaba familiarizado con ciertos sistemas teológicos y metafísicos en los que el término “libertad” era interpretado en un sentido peculiar, y no es que él fuese el primero entre los no-spinozistas en considerar que “libertad” y “determinación” son compatibles. Los aludidos teólogos y metafísicos habrían dicho que la noción que tiene de la “libertad” el hombre común es confusa y está necesitada de clarificación y corrección. E indudablemente Leibniz pensaba eso mismo. El que la distinción por él establecida entre necesidad metafísica y necesidad moral sea suficiente para asignar un significado inequívoco al término “libertad”, es materia disputable.” (Ib) Atendamos a éste último punto: Rawls y Cabañas ya habían concluido lo mismo.

Debemos señalar cómo Copleston considera que Leibniz esta “enredado en un problema” al confrontar el problema de afirmar la libertad en las condiciones en que lo

hace. Notemos además de qué modo puede interpretarse a Leibniz como un determinista o un compatibilista dependiendo de cómo se defina el término “libertad”.

Refiere Copleston además que la solución de Leibniz al distinguir entre necesidad metafísica y moral parece ser discutible. Esto ya lo habíamos señalado con lo expresado por Leticia Cabañas (2014). Podemos considerar que se le interpreta como un determinista que busca redefinir el concepto de libertad, pero nos interesa en este caso, algo que va más allá de la pregunta guía de éste capítulo. Al margen de si Leibniz es un determinista o un partidario de la ciencia media, lo cierto es que Copleston repara en que las premisas lógicas y metafísicas son incongruentes con los postulados teológicos de Leibniz. Ello podría significar la raíz de la controversia. Podemos concluir de lo interpretado por Copleston que Leibniz no llega a conciliar de modo convincente al determinismo con la libertad.

A continuación, revisemos el artículo de R. Cranston Paull, *Leibniz and the Miracle of Freedom*, (1992) en donde nos dirá que comúnmente Leibniz es señalado como un compatibilista. Coloca a autores como Sleight, Russell, Adams y Burns como partidarios de ésta interpretación.

Cranston incide en el punto sobre el conflicto entre las ideas lógicas y metafísicas de Leibniz por un lado, y las teológicas de otro. A esta incompatibilidad es a lo que él llama *la teoría de la libertad milagrosa*. Para ello, se sirve del uso que Leibniz mismo hace del concepto de milagro. Él nos dice (especialmente en el *Discurso sobre Metafísica*) que los milagros parecen irrumpir con el orden natural, pero como decretos reales de Dios, están completamente ordenados y sólo están “por encima” de nuestra costumbre limitada al atender a las leyes naturales.

Es de éste modo como puede entenderse la *aparente* contradicción entre libertad y determinismo, reduciendo el concepto de lo libre a un carácter con el adjetivo de *milagroso*. Cranston refiere: “Los problemas que se siguen de la libertad milagrosa son en realidad instancias de una dificultad más general de reconciliar la metafísica monádica de Leibniz con la existencia de los milagros (humanos o divinos) que ocurren luego de la inicial creación del universo.” (1992:225)

Cranston concluirá algo de sumo interés. Nos dirá que muchos estudiosos de Leibniz no nos aclaran que no fue siempre un compatibilista, como generalmente se le estima, sino que, al parecer, uno puede extraer ideas deterministas-fuertes en algunos textos tempranos, en donde se hace patente el incompatibilismo físico y claramente se niega la libertad. Refiere Cranston que esto puede deberse a dos cosas, primero a la poca comprensión de la teoría de la libertad milagrosa, y en segundo lugar, porque aquellas ideas tempranas parecen contradecir lo dicho por el mismo Leibniz en textos posteriores.

Consideremos la posibilidad de dos Leibniz, que al estilo de Wittgenstein sostienen una idea durante una etapa de su vida, y luego sostienen algo distinto. Nosotros no creemos que sea el caso, debido a que aquella inconsistencia entre las verdades de lo determinado y las ideas de libertad están muchas veces en conflicto en el mismo trabajo, tratado u obra, como es el caso de la *Teodicea*, *Discurso sobre Metafísica*, y otros. Pero al margen de eso, podemos concluir de Cranston, que considera a Leibniz como un compatibilista, junto con varios otros autores, al mismo tiempo que podemos resaltar el carácter referido como “optimista” en su teoría de la libertad milagrosa.

Continuando con la búsqueda de una etiqueta para Leibniz, atendamos a lo que nos dice Sleight en el artículo *Leibniz on Freedom and Necessity*, una nota crítica al libro de Robert Adams, *Leibniz: Determinist, Theist and Idealist*. (1999) Ahí, refiere que Adams supone algo con lo que Sleight y los autores que hemos visto antes, están de acuerdo: Leibniz es claramente un compatibilista y un determinista. Además nos va a reiterar algo que Cranston había señalado: “Es bien sabido que Leibniz tenía problemas haciéndole espacio a su contingencia metafísica (lógica, geométrica o absoluta) en su filosofía. Una fuente de la dificultad es teológica, otra, el contenido del concepto de verdad. (...) Leibniz parece en el borde de comprometerse a la tesis de que todas las proposiciones verdaderas son necesariamente verdaderas. Llamemos a esta tesis necesitarianismo. Con la posible excepción de un corto período en su juventud filosófica, ésta es una tesis que Leibniz rechaza.” (1999:262) Podemos concluir tres cosas de lo que nos dice Sleight. En primer lugar, en general, podemos decir que Leibniz es tanto un compatibilista como un determinista, tal como Rawls y otros establecen. En segundo lugar, podemos notar que está de acuerdo con la teoría de dos Leibniz de Cranston. Por último notemos que queda

pendiente una tensión entre algunas partes de sus ideas, entre lo que Sleight llama el necessitarianismo del principio de razón suficiente para las cosas y entre la pretensión de que con ese trasfondo se puedan dar acciones realmente libres.

Para seguir analizando si es Leibniz más un determinista o un compatibilista, o qué hace falta considerar para adjudicarle claramente un bando apropiado, revisemos aquello que nos dice Michael J. Murray en su artículo *Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom*. (1995) Ahí nos refiere que “El problema de la libertad y la contingencia tal y como aparece en el trabajo de Leibniz es uno que ha frustrado y fascinado a los estudiosos de Leibniz más allá de toda medida.” (1995:75) Murray nos señala el contexto en que Leibniz discute al aclarar dos de muchas posturas escolásticas que se pronuncian sobre la providencia y la libertad.

Tradicionalmente, existe la solución al problema por parte de los dominicos y la solución jesuita. Los primeros, siguen a Santo Tomás y sostienen con él, que el conocimiento de Dios anticipa previendo y “supervisa intencionalmente todos los actos libres humanos por medios de una actividad divina causal, conocida como *concurrencia*.” (1995:76). Dios sabe con exactitud no sólo todo lo que ha conducido a darse como hecho del pasado y presente, sino que además, sostienen los dominicos que su presciencia alcanza el saber de los futuros contingentes.

Por otro lado, la solución jesuita contiene argumentos de pensadores como Luis de Molina, Francisco Suárez y Diego Ruiz de Montoya. Ellos estiman con Leibniz, (y con nosotros de acuerdo), que la postura dominica contiene dificultades que comprometen la libertad humana: “Los jesuitas argumentaban, si la actividad causal divina es suficiente para determinar el resultado de todo evento, incluidos los libres, ¿Cómo podemos sostener que la acción de cualquier criatura es libre?” (1995:78) Por el contrario, los jesuitas suponían que el conocimiento absoluto y presciencia de Dios sobre los futuros contingentes debía determinarse de un modo independiente a la voluntad divina. Murray señala que para no caer en el error dominico, los jesuitas establecen la necesidad de una sabiduría divina *prevolucional*. Murray añade: “por supuesto, en la visión jesuita, uno se pregunta cómo es que Dios sabe lo que las criaturas libres fueran a elegir bajo cualquier circunstancia. Para los dominicos la respuesta es sencilla: Dios lo sabe porque sabe su propia contribución

causal al acto. Pero los jesuitas no podrían aceptar esto, debido a que cualquier antecedente determinante comprometería la libertad de la acción de la criatura.” (1995:78)

Como resultado de esto, los jesuitas, y en especial Molina, van a sostener la idea de un conocimiento divino medio, el cual le permita saber prevolucionalmente lo que una criatura libre hará. Se le refiere como *medio* en virtud de que los dominicos estimaban dos tipos de conocimiento, el natural y el libre. Podemos entender de alguna forma, bajo conceptos de Leibniz el natural como el conocimiento de verdades necesarias y el libre como el del ámbito contingente. Para Molina las condiciones de la libertad no podrían caer en ninguno de estos apartados, por lo que establece una ciencia media.

Veamos a continuación, de qué modo Murray expone la crítica de Leibniz a estas dos posturas que podemos encontrar dispersa y extensamente en la *Teodicea*. Primero veamos que respecto a lo que suponen los dominicos, como ya hemos adelantado, sobre la predeterminación divina, es ésta, tal y como ellos la sostienen, una que va en contra de la espontaneidad de la criatura, y ello supone privarle de una condición para considerarle apropiadamente a la acción como libre.

Al respecto, Murray cita a Graeme Hunter quien nos dice algo que Grondin y otros ya nos habían señalado antes; Señala una distinción esencial entre escolásticos y modernos al suponer que:

Para los primeros (escolásticos) algunas cadenas causales son iniciadas desde una substancia por medios de poder intrínseco que posee en virtud de su propia forma. Por otro lado, para los modernos, quienes generalmente desestimaban las formas aristotélicas, la substancia pierde la habilidad de iniciar cadenas causales en la naturaleza y así se convierte en sujeto solo de “las leyes simples que gobiernan la colisión de cuerpos físicos elementales” (Hunter citado en Murray) Pero bajo tal visión, la libertad sufre un severo golpe desde que los cuerpos humanos, como cualquier otro, se convierten en sujetos de las leyes que les gobiernan. Como resultado libertad viene a significar ser no impedido, como en Hobbes, o actuando de acuerdo a la naturaleza, como en Spinoza, o actuando de acuerdo a nuestra voluntad, como en Locke o bien, un misterioso poder relegado al reino de la no extensión, como vemos en el alma cartesiana. Pero Leibniz rechaza a todos los anteriores. A su vez, parece entender que éstas son alternativas solo si uno deja de lado el verdadero principio de espontaneidad que le permite a las criaturas ser iniciadoras de actividades causales en vez de ser pasivamente cuerpos movidos. Como resultado, él reestablece la doctrina metafísica escolástica de formas substanciales y con ello, una robusta doctrina de la espontaneidad. (1995:80)

Además, cabe señalar que la visión de los dominicos tiene dificultades para explicar el mal en el mundo. Si uno sigue sus postulados, es difícil no ver a Dios como agente del pecado, del mal y de diversas atrocidades que son en concepto, impensables del mejor, más

sabio y justo creador del mejor de los mundos posibles. Leibniz nos dirá que el mal en el mundo es, a la suerte agustiniana, algo que carece de esencia, ya que considera al mal como privación del bien y no como algo en sí mismo. En esa línea, en el horizonte del bien, el mal se acomoda, como hemos señalado, como una sombra en la pintura o como una disonancia en la armonía, es decir, como pequeñas imperfecciones que enaltecen lo panorámicamente bueno.

En segundo lugar, veamos a continuación lo que Leibniz critica de los jesuitas. Tal y como ellos entienden el conocimiento prevolucionalmente y el modo en que proponen una ciencia media, es, según Leibniz, algo que va en contra del principio de razón suficiente. Desde que los jesuitas estiman que ningún acto debe ser causado, Leibniz señala que esto es algo que difícilmente puede darse. Por el contrario, ha sostenido precisamente lo opuesto con el principio de razón suficiente.

Pero no olvidemos que Leibniz es un conciliador, de modo que, continuando la exposición de Murray, veamos aquellos puntos que se pueden rescatar de ambos bandos. Con los jesuitas está de acuerdo en tres puntos. Coincide que (a) el error dominico niega la libertad, que (b) surgen problemas serios respecto al mal y (c) que las condiciones de la libertad no pueden ser determinadas por la voluntad divina, por lo que el conocimiento de Dios de ciertas proposiciones debe ser prevolucional.

Al tiempo coincide con los dominicos, (en la línea del principio de razón suficiente), que debe haber algunas condiciones o antecedentes que expliquen las elecciones libres. Ello lleva a Leibniz a pensar que, según los jesuitas, los actos libres deben darse desde una posición de indiferencia, de modo que puedan igualmente elegir una u otra cosa. Leibniz está de acuerdo con los dominicos en que no es lógicamente posible tal posición de indiferencia y que vuelve a contradecir el principio de razón suficiente.

Si consideramos lo que acepta de uno y otro bando, y las críticas con las que está de acuerdo, podemos ver que de los jesuitas acepta la naturaleza prevolucional del conocimiento divino. De los dominicos toma que los actos libres incluyen una razón suficiente, pero añade, ésta no debe ser una de cierto tipo que contradiga a la espontaneidad y con ello a la libertad. Por ello, Murray señala tres condiciones que Leibniz rescata de los

bandos, al tiempo que responde sus problemas, tales condiciones son la prevolición, la razón suficiente y la espontaneidad. Murray nos dirá: “Como he señalado es un fracaso satisfacer uno o más de estos tres criterios, por lo que Leibniz descalifica las posturas dominicas y jesuitas. Al igual que estos bandos, Leibniz quiere preservar una postura que permita la presciencia y providencia divina, pero que también permita el ejercicio de la libertad de las criaturas.”(1995:84)

Al respecto, cabe preguntarnos con Murray, ¿Es Leibniz un determinista fuerte, un libertario o un compatibilista? La respuesta no es nada sencilla. Nos dirá que ciertamente no es un libertario, al menos en el sentido de sus contemporáneos, debido a que sostiene que al menos en un sentido toda elección posee algo como una razón suficiente. Tampoco podemos referirle como un determinista fuerte debido a que, como se ha mencionado, sostiene de algún modo la libertad y no cree que la razón suficiente sea determinante, sino que, en sus palabras, Dios inclina sin necesitar. Resta que sea, como muchos sostienen, un compatibilista. Pero para Murray esto no es adecuado pues él refiere que ninguna de estas tres etiquetas son algo que Leibniz subscribe totalmente.

La conclusión de Murray es interesante porque define a Leibniz como quien ofrece una vía media entre dominicos y jesuitas, en donde se acepta la prevolición, pero sin concurrencia, es decir, Dios sabe lo que hará toda criatura libre de antemano sin hacer eso de la acción necesaria. En lugar de referir a esta postura como compatibilista, Murray sostiene que la alternativa que presenta es una especie de síntesis con lo más sólido de cada postura. Así, Leibniz propone otra vía media.

Hemos visto así a unos cuantos autores que estudian a Leibniz en virtud del tema que nos interesa en esta investigación, el problema del libre albedrío. Es notorio el conflicto que existe en el pensamiento de Leibniz. Que ésta tensión se despliegue en dos Leibniz o en una misma obra es completamente irrelevante siempre y cuando se mantenga la evidente tensión. Hemos podido apreciar que en cierta parte de sus ideas se puede interpretar una especie de determinismo fuerte, pero hemos visto a la vez, que defiende la libertad humana. Muchos le suponen como un compatibilista por ello, pero hemos visto que otros no están conformes con ésta denominación. En suma, como podemos apreciar, es muy difícil etiquetar unívocamente a Leibniz. Es tan conflictivo el problema del libre albedrío en

Leibniz, que no tenemos forma de armonizar a sus intérpretes de un modo definitivo, salvo, si referimos a los muchos que coinciden en que no resolvió el problema.

Nuestra postura rescata mucho de lo dicho, creemos que Leibniz es correctamente referido como un determinista, y podemos constatar que en varios pasajes defiende la idea de libertad. Llamarle compatibilista parece ser lo más acertado en virtud de que defiende ambos, pero no parece ser el caso que resuelva con total claridad la tensión inherente al problema del libre albedrío. Estimamos que su desarrollo del conflicto es sumamente dedicado y extenso, pero no por ello logra deshacerse del todo de las preguntas y cuestionamientos que le siguen a sus ideas. De la mano de Murray, podemos referir que Leibniz parece ofrecer una vía intermedia entre las posturas jesuita y dominica, pero ello no equivale necesariamente a ser un compatibilista. Consideremos, por otro lado, el importante volumen de autores que sostienen a Leibniz como efectivamente un compatibilista.

Podemos concluir que el contenido y la forma del trato del tema, en Leibniz, conservan por sí mismas aquella tensión inherente al problema, que no hace sino agudizarse a medida que Leibniz profundiza en la discusión que termina, según algunos autores, dejando de lado, acaso por su carácter aporético o por la naturaleza del problema la cual podría suponer una imposibilidad de resolución.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que existe una clara tensión en el pensamiento de Leibniz en lo que refiere a la controversia de la libertad. Por un lado, es claro que de su pensamiento se siguen conceptos que defienden una determinación. Por otro lado, hemos atendido a manifestaciones expresas de una defensa de la libertad. En síntesis, hemos podido apreciar de qué modo el conflicto se hace patente a lo largo de sus escritos entre los dos ámbitos de ideas que busca conciliar.

Debemos referir que aunque muchos no encuentren satisfactoria la armonización entre tales conceptos, no podemos dejar de señalar el especial interés que tiene Leibniz por luchar en contra de la negligencia, la dejadez y en suma, ideas que soportan el quietismo moral y el fatalismo. Por ello, junto con Copleston, quien “no le puede acusar de insinceridad”, debemos considerar que la motivación, al margen de los resultados del pensamiento de Leibniz, se ven inspirados por la intención de luchar en contra de las consecuencias nefastas de un determinismo duro que derive en un fatalismo.

Hagamos un breve recuento de las conclusiones de los capítulos para por fin, poder enumerar algunas conclusiones finales. Para ello, revisemos de nuevo los objetivos de cada apartado. En primer lugar, hemos querido dar cuenta de un panorama general del pensamiento de Leibniz, en donde podamos considerar la riqueza y complejidad de su caso, el cual, estimamos ha quedado evidenciado a lo largo de esta investigación.

En el segundo capítulo hemos querido dar cuenta de la naturaleza del trato de la controversia del libre albedrío, estableciendo posturas fundamentales, como la del determinismo duro, el compatibilismo o el indeterminismo. Dicha base nos permite discutir con mayor precisión elementos del último capítulo, pues, precisamente se buscará evaluar

en qué medida Leibniz pertenece a un bando u otro, si es posible etiquetarlo unívocamente. Hemos sido testigos de que tal pretensión es difícil de cumplir.

El tercer capítulo posee un condensado desarrollo y exposición de ideas expresadas por Leibniz, el cual nos conduce a ordenar aquello que nos dice, por un lado, sobre el orden del mundo, y por otro, sobre la libre agencia humana en tal contexto y circunstancia.

Es fundamental reconocer la importancia de conceptos como el de armonía preestablecida, principio de razón suficiente y el optimismo del mejor de los mundos posibles, para poder extraer el claro pensamiento de línea determinista en Leibniz. Por otro lado, hemos visto el despliegue de la substancia individual, la cual se encuentra al mismo tiempo predeterminada y en la condición de un “autómata mecánico-natural”. Hemos referido los problemas de la futurición, del necessitarianismo, de la virtualidad objetiva de los futuros contingentes, de la concurrencia y muy en especial, de la preordenación de un Dios omnipotente y omnisciente.

Al mismo tiempo, hemos podido establecer lo que se articula en defensa de la libertad, con el rescate de la espontaneidad y además considerada como una “inclinación sin necesidad”. Muy al margen que a nosotros o a los intérpretes de Leibniz nos parezca o no que se resuelve el problema, como hemos ya anticipado, es fundamental concluir que Leibniz no se considera como un determinista fuerte, sino que toma distancia de tal posición. En la misma tendencia, es, una vez más, un decidido antifatalista y un determinado crítico del quietismo moral o negligencia ética.

Por último, concluir algo acerca de una etiqueta definitiva para Leibniz es lo más arduo, debido a que, como se ha visto, hay diversas interpretaciones no unívocas respecto a su sistema. Muchos le entienden como un compatibilista, aunque se ha señalado con razón que Leibniz mismo se desvincula de dicha consideración. Otros, en gran cantidad, en donde nos podemos incluir parcialmente, logran ver un fuerte matiz de una suerte de determinismo que niega totalmente la libertad moral con los presupuestos metafísicos y teológicos, que, a su vez, según muchos, se encuentran articulados de un modo que parece irreconciliable. Finalmente, debemos señalar a quienes entienden que Leibniz efectivamente busca defender la idea de la libertad, aunque no sea del todo claro, y nosotros

podemos corroborar dicha interpretación en la línea de su mencionado antiquetismo y antifatalismo.

Por todo lo dicho, podremos concluir muy claramente lo siguiente:

- Leibniz es un autor complejo y de mucha riqueza para el estudio del problema del libre albedrío.
- Leibniz soporta un determinismo duro en las ideas de armonía preestablecida y en todas las muchas otras nociones que orbitan tal consideración.
- Leibniz defiende la libertad, aunque sea de un modo que no termine de convencer a muchos autores, incluyéndonos en esta investigación.
- Leibniz defiende al mismo tiempo dos posturas que parecen estar en un notable conflicto.
- Es algo evidente el hecho de que el problema no se resuelve para muchos autores, y que Leibniz ofrece, en suma, más preguntas que certezas. En otras palabras, la controversia de la libertad representa una especie de herida abierta en el sistema leibnizeano.
- A pesar de lo anterior, hemos podido notar que la intención de Leibniz, respecto a distanciarse del determinismo fatalista es claro y aunque no le concedamos que resuelve totalmente el problema, cuando menos debemos considerar que su clara intención es la de armonizar determinismo y libertad en el horizonte de una propuesta antiquetista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Bennett, J.** (2007) *Exchange of papers between Leibniz and Clarke*. Early Modern texts
- **Copleston, F.** (1991) *Historia de la Filosofía IV De Descartes a Leibniz*, Ed. Ariel, Barcelona
- **Cranston Paull, R.** (1992) *Leibniz and the Miracle of Freedom* En: Noús, Vol. 26, Nº2, Jun.
- **Denett, D.** (2004) *La evolución de la libertad*. Ed. Paidós: Barcelona
- **Echevarría, J.** (1981) *El autor y su obra: Leibniz*. Ed. Barcanova. Barcelona
- **Escobar, M.** (2011) *El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1689: una solución en dos pasos*. En: Actas del Primer Simposio de Filosofía Moderna, Universidad Nacional de Rosario
- **Grondin, J.** (2006) *Introducción a la metafísica*. Ed. Herder, Barcelona
- **Heinz Holz, H.** (1970) *Leibniz*. Ed. Tecnos. Madrid
- **Honderich, T.** (1995) *¿Hasta qué punto somos libres?: el problema del determinismo*. Ed. Tusquets: Barcelona
- **Jolley, N.** (1995) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press
- **Klenke/Kline/Hollinger** (1986) *Philosophy: the basic issues*. NY
- **Lærke, M. & Backus, I.** (2016) *Leibniz: Protestant Theologian*, <http://ndpr.nd.edu/news/leibniz-protestant-theologian/>
- **Leibniz, G.W.** (2014) *Teodicea*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid.
- **Leibniz, G.W.** (2006), *Contingency* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts.
- **Leibniz, G.W.** (2006) *Real life dialogue on human freedom and the origin of evil* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2007) *Meditation on Knowledge, truth and ideas*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2006) *Principles of nature and grace based on reason*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts.
- **Leibniz, G.W.** (2006) *Essay on dynamics*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2006) *Nature itself*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2007) *The ultimate origin of things*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts

- **Leibniz, G.W.** (2006) *Making the case for god in terms of his justice which is reconciled with the rest of his perfections and with all his actions.* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2007) *Monadology.* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2006) *First truths.* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Leibniz, G.W.** (2007) *Discourse of Metaphysics.* Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts
- **Lutero, M.** (1520) *La libertad cristiana*
<http://www.parroquiastacruz.org/files/Martin-Lutero-1520-La-Libertad-Cristiana.pdf>
- **Murillo, I.** (1994) *Leibniz.* Ed. Del Orto. Madrid
- **Murray, M. J.** (1995) *Leibniz on divine foreknowledge of future contingents and human freedom.* En: Philosophy and Phenomenological Research. Vol LV, N° 1, March
- **Rawls, J.** (2001) *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral.* Ed. Paidós: Barcelona
- **Reale, G.** (1991) *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico.* Ed. Herder: Barcelona
- **Russell, B.** (2005) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz.* Ed. Routledge, Taylor and Francis Group. N.York.
- **Saranyana, J.I.** (2007) *La Filosofía Medieval.* Ed. Eunsá: Navarra
- **Sleigh Jr., R. C.** (1999) *Leibniz on Freedom and Necessity. Critical note of Robert Adams, Leibniz: Determinist, Theist and Idealist.* En: The philosophical review, Vol. 108, N°2