

LIBERTAD EN LEIBNIZ: ONTOLOGÍA Y MODALIDAD

Recibido: 29 enero 2020 Aprobado: 8 julio 2020*

ROBERTO CASALES GARCÍA

*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
roberto.casales@upaep.mx*

Resumen

Para comprender la compleja noción de libertad en Leibniz debemos partir de una aproximación ontológica y modal. Leibniz, como un filósofo clave de la modernidad, sostiene que esta noción se mueve en tres niveles: el primero corresponde a la espontaneidad, comprendida como la habilidad de actuar sin la influencia de una fuerza externa; la segunda depende de la distinción entre posibilidad, necesidad y contingencia, la cual presupone el principio de lo mejor; y, finalmente, un tercer nivel que está relacionado con una especial noción de racionalidad. En este artículo pretendo probar que estos tres niveles, acorde a una perspectiva ontológica y modal, conforman una noción de libertad que nos permite encontrar cierta compatibilidad entre libertad y determinismo.

Palabras clave: libertad, espontaneidad, mónada, posibilidad, necesidad, principio de lo mejor.

Abstract

To understand the complex notion of freedom in Leibniz we must part from an ontological and modal approach. Leibniz, as a key philosopher of the modernity, sustains that this notion moves in three levels: the first corresponds to spontaneity as the ability to act without the influence of an external force; the second depends on the distinction between possibility, necessity and contingency, which presuppose the principle of the best; and finally a third level which is related with a special notion of rationality. In this paper I want



to prove that these three levels, according to an ontological and modal approach, conforms a notion of freedom that allows us to find certain kind of compatibility between freedom and determinism.

Keywords: Freedom, Spontaneity, Monad, Possibility, Necessity, Principle of the best.

EL LABERINTO DE LA LIBERTAD: INDIFERENCIA DE EQUILIBRIO Y SOFISMA DEL PEREZOSO

El tema de la libertad en Leibniz representa no solo una constante preocupación a lo largo de su filosofía, sino también –acorde con sus *Essais de Theodicée*– uno de los dos grandes laberintos en los que la razón se extravía constantemente (Leibniz, 2012, p. 11; Leibniz, 1965, VI 29).¹ Para entender esta problemática, consecuentemente, no basta con definir la libertad y las distintas nociones implícitas en este laberinto, sino que también es necesario explicar cómo se articulan estas dentro su doctrina. Sabemos, por un lado, que el filósofo de Hannover apuesta por una visión racionalista del mundo, esto es, por una visión armónica de la naturaleza en la que todo se acomoda al principio de razón suficiente: afirma Leibniz en su *Confessio Philosophi*

esto lo concedo a tal punto que creo que puede demostrarse que nunca existe ninguna cosa a la que no se pueda asignar (al menos por parte de quien sea omnisciente) una razón suficiente de por qué existe en vez de no existir, y de por qué es así y no de otro modo. (Leibniz, 2010, p. 27; Leibniz, 1923, VI, 3, p. 118)

Por otro lado, reconocemos que la solución leibniziana a este laberinto presupone la armonía o compatibilidad entre dos nociones antagónicas, a saber: libertad y necesidad, o bien –en términos contemporáneos– libertad y determinación. Lo cual se hace patente con toda claridad en su oposición tanto al fatalismo necesitarista, el cual nos conduce al sofisma del perezoso, como a la noción de libertad como indiferencia de equilibrio o indiferencia absoluta. En primer lugar, el fatalismo necesitarista –hoy conocido como determinismo– sostiene que todo lo que sucede en el mundo ocurre con necesidad, razón por la cual niega toda posible libertad. En efecto, partiendo de esta necesidad absoluta es imposible sostener la libertad, ya que, por un lado, llamamos necesario a “aquello cuyo opuesto es imposible” (Leibniz, 2010, p. 38; Leibniz, 1923, VI 3, 127) y, por otro, decimos que la libertad está exenta de necesidad (Leibniz, 2012, p. 19; Leibniz, 1965, VI 37). Así, este necesitarismo conduce a lo que Leibniz denomina como sofisma del perezoso, en palabras de nuestro autor:

¹ Según Juan A. Nicolás, la metáfora leibniziana del laberinto es fundamental para comprender la complejidad misma de su sistema, en cuanto que este no se define ni como un modelo estrictamente deductivista, ni una diversidad creativa ajena a toda norma (2018, pp. 19-21).

Los hombres han estado desconcertados casi desde siempre por un sofisma, que los antiguos llamaban *la razón perezosa*, porque conduce a no hacer nada, o al menos a no ocuparse de nada, y a no seguir más que la inclinación a los placeres presentes; porque, se decía, si el porvenir es necesario, lo que debe suceder sucederá, haga yo lo que haga. (Leibniz, 2012, pp. 11-12; Leibniz, 1965, VI 30)²

Según el filósofo de Hannover, el sofisma del perezoso es un razonamiento que se deriva de un mal uso del término necesidad, no solo porque se confunden las distintas acepciones del término, como si se tratara de un término unívoco cuya significación es meramente lógica –es decir, como “aquello tal que su no ser implica contradicción” (Leibniz, 2013, p. 316; Leibniz, 1923, VI 4, 865)–, sino también porque la noción de *posibilidad* se vuelve en sí misma obsoleta: donde solo existe necesidad es imposible concebir algo en el terreno de lo posible y lo contingente.³ Consecuentemente, en una carta dirigida a Magnus Wedderkopf, escrita probablemente en mayo de 1671, Leibniz sostiene que: “fatales son aquellas cosas que han de suceder necesariamente” (Leibniz, 2010, p. 19; Leibniz, 1923, II 1, 186).

En este sentido, el sofisma del perezoso nos conduce a abandonarnos a la suerte, exculpándonos de razonar como es debido, justificando nuestros vicios y despreocupándonos por el curso del mundo:

Si está escrito en el libro de las Parcas que el veneno me matará ahora mismo o que me producirá daño, eso sucederá, aunque no tome esa pócima; y si no está escrito, no me sucederá nada, a pesar de que la tome... cosa que encierra un absurdo manifiesto. (Leibniz, 2012, pp. 14-15; Leibniz, 1965, VI 32-33)

La razón de este absurdo se debe a que, al introducir una necesidad absoluta en los sucesos del mundo, la causa se vuelve prescindible, ya que sin importar si esta se da o no, el evento ocurrirá de igual forma (Leibniz, 2010, p. 41; Leibniz, 1923, VI 3, 129).

En segundo lugar aparece la noción de libertad como indiferencia de equilibrio o total indeterminación, la cual no debe confundirse con aquella indiferencia que se identifica con la contingencia y la no coacción externa, noción que es necesaria para hablar de la

²Al oponerse a este sofisma, Leibniz manifiesta una postura cercana a Aristóteles. Según el estagirita, una visión fatalista del mundo hace imposible e innecesaria la deliberación, ya que los sucesos o estados de cosas ocurrirían sin importar qué tanto reflexione al respecto (Aristóteles, 2006, 18b).

³ Acorde con Gianfranco Mormino aclare que: “A partire dalla *Confessio philosophi* del 1671-72 compaiono regolarmente negli scritti leibniziani proposizioni volte a suggerire che la difesa della libertà umana richiede un'attenuazione della necessità assoluta, diminuzione che, pur senza negare la piena determinazione di tutti gli eventi, sia resa possibile da una teoria degli atti contingenti. Solo la considerazione dei possibili che «nec sunt, nec erunt, nec fuerunt», dunque della contingenza, sembra poter salvare dal "precipizio" della necessità assoluta e dello spinozismo. L'autentica libertà sembra presupporre una "possibilità di fare altrimenti", derivante dalla "possibilità di essere altrimenti" fondata sul fatto che l'opposto del contingente non sia contraddittorio. Su questo punto gli *Essais* mantengono una posizione apparentemente molto chiara: ai due requisiti tradizionali della libertà – l'intelligenza e la spontaneità – Leibniz ne aggiunge una terza, la contingenza” (2015, p. 31).

libertad. Aquella indiferencia absoluta, o indiferencia de equilibrio, alude a una carencia total de razones que determinen nuestro obrar: “en todo hombre existe la libertad de hacer lo que quiera”, dado que “todos los requisitos para querer o no querer son iguales” (Leibniz, 2010, pp. 127-128; Leibniz, 1923, VI 4B, 1444). En otras palabras: “se da *indiferencia* [de equilibrio] cuando no existe mayor razón por la que esto se haga más bien que aquello. Y a ello se opone lo *determinado*” (Leibniz, 2011, p. 177; Leibniz, 1965, VII 108).

La mera indeterminación, por tanto, presupone un modelo de elección en franca oposición con el principio de razón suficiente, ya que la indiferencia absoluta implica una ausencia total de razones determinantes, mientras que este principio sostiene que “nada hay sin razón o ningún efecto hay sin causa” (Leibniz, 2011, p. 108). No obstante, que la voluntad sea indiferente en cuanto que se opone a la necesidad (Leibniz, 2010, p. 194; Leibniz, 1923, VI 4B, 1575), no significa que no existan razones suficientes que nos inclinen por una cosa en lugar de otra. En este sentido, “la indiferencia por supuesto surge de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se determina hacia lo más perfecto” (Leibniz, 2010, p. 281; Leibniz, 1965, VII 304). Para poder salir del laberinto de la libertad, en consecuencia, es necesario

que nos desprendamos de la quimera de la plena indiferencia, que únicamente se puede hallar en los libros de los filósofos y sobre el papel (porque ni siquiera podrían concebir la noción en sus cabezas, ni hacer ver su realidad mediante algún ejemplo en las cosas). (Leibniz, 2012, p. 341; Leibniz, 1965, VI 333)

Así, observamos que tanto el fatalismo como la indiferencia de equilibrio conducen a la inacción: el primero, en cuanto que la hace innecesaria; la segunda, en la medida en que resulta imposible tomar partido por tal o cual curso de acción. Para Leibniz, en consecuencia, la libertad no se encuentra en ninguno de estos extremos, sino en una suerte de autodeterminación, en virtud de la cual es posible, por un lado, salvaguardar la contingencia tanto de las cosas del mundo como de las acciones en general y, por otro lado, evitar la arbitrariedad y el azar que conlleva la indiferencia absoluta o de equilibrio. La libertad, en este sentido, es “un término medio entre lo necesario y lo fortuito” (Leibniz, 1990, LXII; Leibniz, 1975, p. 48), donde

todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes. Pues siempre hay una razón que nos inclina más hacia esto que hacia aquello, ya que nada sucede sin razón. Es cierto que estas razones inclinantes no son en modo alguno necesitantes y no destruyen en absoluto la contingencia ni la libertad. (Leibniz, 2011, p. 177; Leibniz, 1965, VII 110)

ESPONTANEIDAD, INDIVIDUO Y ARMONÍA

Para Leibniz, según su *Definición de la libertad* de 1692, la libertad “constituye una espontaneidad ligada a la inteligencia” (Leibniz, 2011, p. 177; Leibniz, 1965, VII 109), noción que años más tarde complementará en sus *Essais de Theodicée* de 1710 afirmando: “la libertad... consiste en *la inteligencia*, que encierra un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en *la espontaneidad*, con la que nos determinamos; y en *la contingencia*, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica” (Leibniz, 2012, p. 296; Leibniz, 1965, VI 288). Ambas definiciones –a pesar de las diferencias aparentes– se complementan, involucrando presupuestos tanto ontológicos como de carácter modal. Así, observamos una estrecha relación entre la lógica y la metafísica, la cual sustenta Leibniz al decir que

la lógica verdadera no solo es instrumento, sino que, en cierto modo, contiene los principios y la verdadera razón de filosofar, porque nos transmite las reglas generales por las que se puede distinguir lo verdadero de lo falso y se pueden demostrar todas las conclusiones con la sola ayuda de las definiciones y los experimentos. (*Dissertatio de stilo philosophico Nizolio*, Frayle p. 20)

Antes de analizar estas categorías modales, sin embargo, me gustaría aclarar algunas cuestiones concretas de su ontología, a través de las cuales podremos tanto reconstruir la noción leibniziana de la libertad, como mostrar en qué sentido la solución del filósofo de Hannover al laberinto de la libertad presupone una cierta ontología modal.⁴ La primera de estas cuestiones radica en el núcleo mismo de su ontología monadológica y de su dinámica, a saber, la reivindicación de la noción de entelequia como *fuerza primitiva* constitutiva del mundo. Para Leibniz, el mundo es un todo dinámico constituido por mónadas o substancias simples cuya naturaleza se encuentra en la noción de fuerza, comprendida a modo de actividad originaria (Leibniz, 2010, p. 241; Leibniz, 1965, IV 479). Estas mónadas o substancias simples, en opinión del filósofo de Hannover, son

verdaderamente una, única, sujeto primitivo de la vida y de la acción, dotada siempre de percepción y de apetición, que encierra en sí siempre, junto con lo que es, la tendencia a lo que será [en consecuencia siempre subsistente] para representar a cualquier otra cosa que exista en el futuro. (Leibniz, 2010, p. 275; Leibniz, 1948, 554)

⁴ Que la noción leibniziana de libertad se entiende solo desde una cierta ‘ontología modal’, a mi parecer, es una hipótesis que se sigue de la relación entre espontaneidad y contingencia, ya que, si bien la espontaneidad es un rasgo constitutivo de todas las mónadas, esta no implica que todas sus acciones ocurran por una necesidad absoluta, sino, a lo mucho, por una necesidad hipotética. En el caso de las creaturas, su existencia es contingente en cuanto que depende de un acto libre del Creador, el cual, a pesar de ser un ser necesario, es capaz de elegir sin la constrictión misma de una necesidad absoluta. Aunque la noción leibniziana de espontaneidad, por tanto, supone la de contingencia, de lo contrario no sería posible la libertad y caeríamos en una suerte de necessitarismo fatalista.

Acorde con su *Monadologie*, las mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza, esto es, son aquellos elementos a partir de los cuales se compone todo ser (Leibniz, 2010, p. 328; Leibniz, 1965, VI 607). De modo que solo las mónadas son verdaderas substancias, mientras que los cuerpos, tal y como manifiesta a lo largo de su correspondencia con Arnauld, “no son más que agregados, y no substancias propiamente hablando” (Leibniz, 2007, p. 149; Leibniz, 1997, p. 360).⁵ En cuanto simples, las mónadas son inextensas e indivisibles, esto es, unidades reales, puntos metafísicos que solo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación (Leibniz, 2010, p. 234; Leibniz, 1965, IV 474). De donde se sigue que las mónadas, en sentido estricto, no pueden ser alteradas por ninguna otra mónada creada y, en consecuencia, no están sujetas a ningún tipo de coacción externa. En palabras de Leibniz: “las mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo” (Leibniz, 2010, p. 328; Leibniz, 1965, VI 608). Con ello observamos que el filósofo de Hannover apuesta por una espontaneidad universal, de manera que el principio del cambio no puede ser externo a las mónadas, sino que debe residir en su interior, “puesto que una causa externa no puede influir en su interior” (Leibniz, 2010, p. 329; Leibniz, 1965, VI 608).

Algo es espontáneo, según explica nuestro autor, “cuando el principio del actuar está en el agente” (Leibniz, 2010, p. 46; Leibniz, 1923, VI 3, 133). Vemos, pues, que esta espontaneidad de la que Leibniz nos habla tiene fuertes implicaciones ontológicas, particularmente en lo que respecta a su concepción de individuo, a su teoría de la armonía universal y, en especial, en su noción de libertad. Así, por ejemplo, el filósofo de Hannover sostiene que el principio de individuación no puede residir ni en la *materia signata* del aquinate, ni en un principio formal como la *haecceitas* de Duns Escoto⁶, sino en la entidad completa: “todo individuo”, tal y como se observa en su *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, “se individúa por toda su entidad” (Leibniz, 2010, p. 5; Leibniz, 1923, VI, 1, 11). Esta entidad completa, a su vez, nos remite a lo que Leibniz denomina como *notio completa*, en virtud de la cual se dice que “la naturaleza de una sustancia individual es tener una tal noción completa, de la que se puede deducir todo lo que se le pueda atribuir e incluso todo el Universo, por la conexión de la cosas” (Leibniz, 2010, p. 39; Leibniz, 1997, p. 88).

⁵ Decir que el cuerpo no es una substancia sino un fenómeno que resulta del agregado de substancias, sin embargo, no implica que este se reduzca a una mera quimera, sino tan solo, como sostiene Rodolfo Emilio Fazio, que su realidad es derivada, en cuanto que “descansa en una pluralidad de substancias” (2018, p. 41).

⁶ Mientras que Tomás de Aquino sostiene que el principio de la individuación en las substancias compuestas es la materia signada o concreta, la cual se distingue de la materia común que entra en la definición, según su *De ente et essentia*, en cuanto que esta “se considera bajo determinadas dimensiones” (II, §10, 18), Duns Scoto considera que el principio de individuación no puede residir en la materia, sino en un principio formal que constituye la última *realitas entis*, al que denomina *haecceitas* o ‘esteidad’ (1973, p. 484). Leibniz, sin embargo, rechaza ambas posturas y se inclina por la propuesta de Suárez, la cual sostiene que el principio de individuación no puede ser ni material, ni formal, sino la entidad completa.

Teniendo esto en mente podemos sacar tres consecuencias: en primer lugar, si cada mónada constituye una substancia individual, esto es, una entidad completa única en el mundo, entonces cada mónada es diferente de cualquier otra, lo cual queda plasmado con toda claridad en el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles: “en la naturaleza no se pueden dar dos cosas singulares que difieran solo en número” (Rovira, 2006, p. 103; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1645). En segundo lugar, que toda mónada sea espontánea implica que “cada individuo posible contiene de algún modo en su noción las leyes de su mundo” (Leibniz, 2010, p. 38; Leibniz, 1997, p. 86). Finalmente, dado que cada individuo contiene dentro de su noción la totalidad de predicados que se le pueden atribuir, lo cual está implícito en su *notio completa*, y que dentro de estos predicados se incluyen también aquellos en virtud de los cuales se relaciona este individuo concreto con las demás, se sigue que

toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien las contempla. (Leibniz, 2010, p. 170; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1542)

Ser espejo o imagen del mundo, en opinión de Leibniz, significa que cada mónada o individuo es “representativo del universo según su punto de vista y tan regular como el universo mismo” (Leibniz, 2010, pp. 344-345; Leibniz, 1954, I, pp. 31-33), lo cual, en el fondo, presupone que el mundo es un todo armónico, puesto que, como sostiene en su *Confessio Philosophi*, “la armonía es la unidad en lo múltiple, y es máxima en el caso en que el mayor número de cosas, desordenadas en apariencia, son reconducidas inesperadamente mediante cierta razón admirable hacia la mayor simetría” (Leibniz, 2010, p. 33; Leibniz, 1923, VI 3, 122). La armonía universal, como un tópico común dentro de la filosofía leibniziana, implica que cada mónada está ligada con el resto de manera ordenada y regulada: “esta *ligazón* o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás, y que por consiguiente, sean un espejo vivo y perpetuo del universo” (Leibniz, 2010, p. 336; Leibniz, 1965, VI 616).

Y es en virtud de esta armonía universal, como fruto de la elección divina del mejor de los mundos posibles, que sostenemos no solo la relación entre cuerpo y alma o la relación y el influjo entre las distintas mónadas creadas, sino también entre Dios y el mundo: “en las sustancias simples”, sostiene Leibniz, “el influjo de una mónada sobre otra es solo ideal, el cual puede tener efecto solo mediante la intervención de Dios; por cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada pide, con razón, que Dios, al regular las demás desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta”, a lo cual añade, “pues como una mónada no puede influir físicamente en el interior de otra, no hay otro medio sino este por el que la una pueda depender de la otra” (Leibniz, 2010, p. 335; Leibniz, 1965, VI 615).

ONTOLOGÍA Y MODALIDAD: NECESIDAD, POSIBILIDAD Y CONTINGENCIA

Ahora bien, reconocemos que estos presupuestos ontológicos de los cuales parte nuestra reconstrucción de la noción leibniziana de libertad son indispensables, esto es, son necesarios. Sin embargo, ello no implica que sean suficientes para salir del laberinto de la libertad, dado que, por un lado, la mera espontaneidad es insuficiente para decir que algo es libre y, por otro lado, observamos que este presupuesto no implica que las cosas no ocurran con necesidad metafísica o absoluta. Que las mónadas sean espontáneas, es decir, que nada externo las constriña, no significa necesariamente que dentro de las propias leyes que rigen en su interior no se oculta una necesidad tal que se oponga radicalmente a la libertad. Según el filósofo de Hannover, gran parte del problema del laberinto de la libertad está en el mal uso que se hace de algunos términos modales, como necesidad, posibilidad y contingencia, principalmente en su aplicación a la ontología y a la resolución del conflicto. En palabras de Leibniz, cito *in extenso*:

En efecto, con mucha frecuencia la confusión solamente procede del equívoco de los términos y del poco cuidado que se pone en formar nociones distintas. Esto hace que se originen disputas eternas, y muy a menudo mal entendidas, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero con tal de que se conciba que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta cuestión: si el objeto en sí mismo, o lo que le es opuesto, implica o no contradicción; y que se considere que la contingencia se armoniza muy bien con las inclinaciones o razones que contribuyen a hacer que la voluntad se determine; y, asimismo, con tal de que se sepa distinguir perfectamente entre la necesidad y la determinación o certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no deja lugar para elección alguna, al no presentar más que un único objeto posible, y la necesidad moral, que obliga al más sabio a elegir lo mejor... saldremos fácilmente de un laberinto en el que el espíritu humano ha sido el Dédalo desgraciado, y que ha causado una infinidad de desórdenes, tanto entre los antiguos como entre los modernos, hasta llevar a los hombres al ridículo error del sofisma perezoso, que apenas se diferencia del destino a la turca. (Leibniz, 2012, pp. 340-341; Leibniz, 1965, VI 332-333)⁷

Esta ontología modal que propone el filósofo de Hannover, por tanto, asume una clara distinción no solo entre necesidad, posibilidad y contingencia, sino también entre distintos tipos de necesidad, en virtud de los cuales podemos distinguir la necesidad absoluta de la hipotética, y la necesidad de la determinación o certidumbre. Aunque estas categorías modales se presentan en distintos momentos de filosofía leibniziana, donde incluso se presentan algunas variaciones notables en sus significados –como ocurre al distinguir las mónadas creadas de su creador–, resulta fundamental advertir que hasta el momento hemos aludido solo a la libertad en el plano de lo mundano, es decir, al ámbito propio de las creaturas, lo cual no significa que en este trabajo de investigación abandonemos algunas consideraciones sobre Dios y la elección del mejor de los mundos posibles.

⁷ Se ha modificado ligeramente la traducción: introduce el término ‘equívoco’ en lugar de ‘equivocación’.

Según lo anterior, el primer paso para aclarar la cuestión consiste en distinguir necesidad, posibilidad y contingencia, aludiendo tanto al terreno lógico como al de la metafísica. Así, Leibniz llama necesario “a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, que no puede ser entendido claramente” (Leibniz, 2010, p. 38; Leibniz, 1923, VI, 3, 126), tal y como ocurre con Dios y las verdades eternas⁸, que son necesarias por sí mismas. Por el contrario, se llama posible aquello cuyo opuesto puede pensarse sin contradicción, es decir, a “todo lo que es perfectamente concebible, y que, en consecuencia, tiene una esencia, una idea: sin considerar si el resto de las cosas le permite convertirse en existente” (Rovira, 2006, p. 81; Leibniz, 1965, III 573-574). Con esto en mente podemos distinguir, por ejemplo, el ser de Dios, cuya mera posibilidad conduce a la necesidad de su existencia, dado que se considera como un ser absolutamente necesario (Leibniz, 2010, p. 70; Leibniz, 1923, VI, 3, 472), de las esencias que radican en el entendimiento divino y que, a lo mucho, encierran dentro de sí la tendencia a existir: “no todo lo que tiene esencia tiene existencia, sino que hay una razón peculiar para existir” (Leibniz, 2010, p. 111; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1349).

Finalmente, podemos distinguir la posibilidad de la contingencia en cuanto que la última implica el decreto libre de Dios y, por ende, existe en acto, mientras que la primera no necesariamente implica la existencia, tal y como se acaba de mencionar. Que todo posible tenga un conato a la existencia, como sostiene en su *Résumé de Métaphysique*, no significa que todos los posibles existan, “puesto que unos son incompatibles con otros”, de manera que solo existe aquella serie de cosas que encierran mayor “cantidad de realidad” (Leibniz, 2010, p. 302; Leibniz, 1961b, p. 534). Para Leibniz, así, este mundo dinámico compuesto de mónadas no es necesario por sí mismo, sino contingente, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, que la creación del mundo depende del decreto libre de Dios y, por tanto, su opuesto no implica contradicción (Leibniz, 2010, p. 138; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1453); y, en segundo, porque “es falso que todo lo que se sigue de lo necesario por sí mismo sea necesario por sí mismo” (Leibniz, 2010, p. 39; Leibniz, 1923, VI, 3, 127). A su vez, esta elección divina de crear el mejor de los mundos posibles es libre en cuanto que admite la posibilidad como base de la elección, en palabras de Leibniz:

Dios es la *primera razón de las cosas*, porque las que son limitadas, como por ejemplo todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y no hay nada en ellas que haga necesaria su existencia... Por tanto, es preciso buscar *la razón de la existencia del mundo*, que es el conjunto completo de las cosas *contingentes*, y es necesario buscarla en la *sustancia que incluye la razón de su existencia* y que, consecuentemente, es *necesaria* y eterna. Es necesario, también, que esta causa sea *inteligente*, porque, al ser contingente este mundo que existe, y al ser igualmente posibles una infinidad de otros mundos, y siendo igualmente aspirantes a la existencia, por así decirlo, lo mismo que lo es él, es necesario que

⁸ En opinión de Leibniz, así, “Se da una conexión necesaria en las proposiciones que versan sobre verdades eternas, y que se siguen de puras ideas o de definiciones de ideas universales” (Leibniz, 2010, p. 206; Leibniz, 1923, VI, 4A, 671).

la causa del mundo haya tenido en cuenta la relación con todos estos mundos posibles, para determinar uno. (Leibniz, 2012, p. 99; Leibniz, 1965, VI 106)

Pero si el mundo es contingente, luego aquellas leyes que rigen su causalidad no pueden implicar una necesidad absoluta, sino, a lo mucho, una necesidad hipotética, donde “el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa” (Leibniz, 2010, p. 41; Leibniz, 1923, VI, 3, 129). La causa, en este sentido, constituye la razón suficiente manifiesta dentro de las cosas del mundo, las cuales, como hemos mencionado, son contingentes. El primer tipo de necesidad le compete solo a Dios, en cuanto que es el ser necesario por sí mismo, y a las verdades eternas –como las de la geometría y la aritmética– mientras que el segundo admite diversos tipos: la necesidad física y la necesidad moral. La primera se da a modo de causalidad natural; la segunda –dado que alude a la libertad– presupone que aquellas mónadas, además de espontáneas, sean racionales. Con esto en mente se entiende que “en las cosas contingentes no puede demostrarse el predicado a partir de la noción del sujeto, sino que solamente puede darse una razón no necesitante, sino inclinante” (Leibniz, 2010, p. 133; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1449).

EL PRINCIPIO DE LO MEJOR COMO MODELO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

Al hablar de libertad –además de espontaneidad y de contingencia– aludimos a un tercer elemento constitutivo, sin el cual difícilmente podríamos decir que somos libres, a saber, la racionalidad. Mientras las primeras dos se consideran como condiciones necesarias para hablar de la libertad, la tercera no solo es condición de posibilidad, sino también elemento fundante. A diferencia de la espontaneidad y de la contingencia, que aparecen como propios de la naturaleza de todas las cosas, la racionalidad es un atributo que se inscribe solo en la naturaleza de las mónadas espirituales.

Hay *contingencia* en mil acciones de la naturaleza, pero cuando no hay juicio en que obra, no hay *libertad*; y si tuviéramos un juicio que no fuera acompañado de alguna inclinación a obrar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad. (Leibniz, 2012, p. 117; Leibniz, 1965, VI 122)

Tal y como observamos en sus escritos de madurez, las mónadas experimentan en su interior dos principios del cambio: “sus *percepciones* (es decir, las representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que esta fuera) y sus *apeticiones* (es decir, sus tendencias de una percepción a otra)” (Leibniz, 2010, p. 344; Leibniz, 1954, I, p. 29). En otras palabras, “el estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama *percepción*, que debe distinguirse adecuadamente de la *apercepción* o de la conciencia” (Leibniz, 2010, p. 329; Leibniz, 1965, VI 608-609). Partiendo de estos principios internos del cambio, podemos distinguir tres tipos de mónadas creadas. Las primeras son aquellas en cuyas percepciones no podemos

encontrar nada distinto, a las cuales denomina meramente *entelequias*, ya que representan “el estado de las mónadas completamente desnudas” (Leibniz, 2010, p. 331; Leibniz, 1965, VI 611). Las segundas son las *almas*, es decir, aquellas mónadas cuya percepción es tan distinta que llega hasta el sentimiento, a partir de lo cual se sigue que su percepción va acompañada de cierto tipo de memoria, en palabras de Leibniz: “o sea, una percepción de la que durante largo tiempo perdura un cierto eco para dejarse oír ocasionalmente” (Leibniz, 2010, p. 345; Leibniz, 1954, I, p. 35)⁹.

Finalmente aparecen los *espíritus* o mónadas racionales, los cuales se distinguen de las almas en cuanto que su percepción y apetición es capaz de elevarse hasta las verdades necesarias y eternas, aunque sea solo de forma confusa y limitada.

Por el conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones nos elevamos, asimismo, a los *actos reflexivos*, en virtud de los cuales podemos pensar en eso que se llama yo y considerar que esto o aquello está en *nosotros*; y así resulta que al pensar en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, e incluso en Dios, en tanto que concebimos que lo que en nosotros es limitado en él se encuentra sin límites. Y estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos. (Leibniz, 2010, p. 332; Leibniz, 1965, VI 612)

De manera que, como sostiene en su *Discours de métaphysique*, los espíritus tienen una naturaleza privilegiada respecto al resto de las creaturas, a saber, que “solo los espíritus son hechos a su imagen, son como de su linaje o como hijos de la casa”, al grado que “un solo espíritu vale por todo un mundo” y, en consecuencia, “los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo” (Leibniz, 2010, p. 202; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1586-1587).

Para Leibniz, la racionalidad “es como el alma de la libertad, y lo demás es como el cuerpo y la base” (Leibniz, 2012, p. 296; Leibniz, 1965, VI 208), ya que esta permite no solo asociarnos y entrar en comunidad con Dios, de modo que “la raíz de la libertad humana reside en la imagen de Dios” (Leibniz, 2010, p. 137; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1452), sino también elegir acorde con el principio de lo mejor o de lo *conveniente*, el cual explica tanto el decreto libre de Dios por el cual elige el mejor de los mundos posibles, como el modelo de racionalidad práctica que subyace al actuar humano. En otras palabras del filósofo de Hannover:

...así como Dios, aunque siempre elige lo mejor –y si se supusiera que hay otro omnisciente, este podría predecir lo que Dios ha de elegir–; sin embargo, elige libremente, porque lo que no elige sigue siendo posible por su propia naturaleza, de modo que su opuesto no es necesario; de la misma manera el hombre es libre, de modo que aunque siempre elija lo que

⁹Acorde con la lectura de Jorgensen sobre la memoria, Leibniz considera tres tipos de memoria (2011, pp. 888 y ss.): la virtual u ontológica, la cual conserva los trazos y las huellas de todas las percepciones de la mónada; la reminiscencia, cuya función es meramente reproductiva; y el recuerdo o *souvenir*, a través del cual el sujeto es consciente no solo del objeto percibido, sino también de su propia identidad. Para un análisis más detallado de esto último, véase Casales, 2019, pp. 58-60.

aparece como mejor entre dos cosas, sin embargo, no lo elige necesariamente. (Leibniz, 2010, p. 137; Leibniz, 1923, VI, 4B, 1452).

El principio de lo mejor, como modelo de racionalidad práctica, está íntimamente ligado a dos grandes principios de nuestros razonamientos: por un lado, el principio de contradicción, “en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso”; por otro, el principio de razón suficiente, a partir del cual “consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo” (Leibniz, 2010, p. 332; Leibniz, 1965, VI 612). De esta manera, el actuar libre presupone siempre una determinación, sin que ello merme su libertad, tal y como sostiene Leibniz en su *Confessio philosophi*:

por consiguiente, lo espontáneo procede del poder, la libertad procede del saber. Pero una vez puesta dentro de nosotros la creencia de que algo es bueno, es imposible no quererlo, y una vez puesta la voluntad, y estando al mismo tiempo a disposición los auxilios externos conocidos, es imposible no actuar. (Leibniz, 2010, p. 46; Leibniz, 1923, VI, 3, 133)

Con esto tenemos ya una breve aproximación a lo que Leibniz entiende por libertad, sin por ello tener el panorama completo de su solución al conflicto de la libertad. Reconozco, por tanto, que este trabajo se limita a esbozar solamente una parte del conflicto, dejando muchas cuestiones pendientes por resolver. Este primer vistazo, sin embargo, nos permite ver la actualidad del discurso leibniziano, principalmente en el debate sobre el determinismo contemporáneo y sus distintas variantes.

Referencias

- Aristóteles (2006). *De interpretatione*. (Candel Sanmartín, M. trad.). Madrid: Gredos.
- Casales, R. (2019). Apercepción y *conscientia* en la ontología monadológica de Leibniz. *Veritas* (43), 49-67.
- De Aquino, T. (2019). *De ente et essentia*. Trad. Medina, J., Bastos, L., Castro, M., Casales, R., Reyes, P. & Sánchez, R. Roma: EDUSC.
- Duns Escoto, J. (1973). *Opera omnia: 7*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Fazio, R.E. (2018). La noción de cuerpo en los escritos maduros de Leibniz. *Diánoia*, 63(80), 29-52.
- Jolley, N. (1975). An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics. *Studia Leibnitiana* 7, pp. 161-189.
- Jorgensen, L. (2011). Leibniz on Memory and Consciousness. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(5), 887-916.
- Leibniz, G.W. (s.f.). *Traducciones de textos de Leibniz*. Recuperado de: <http://www.oriodemiguel.com/traduccion.html>

- Leibniz, G.W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Leibniz, G.W. (1948). *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*. París: Presses universitaires de France.
- Leibniz, G.W. (1954). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*. París: Presses universitaires de France.
- Leibniz, G.W. (1961a). *Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa praefationis et indicibus exornata*, studio Ludovici Dutens. Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1961b). *Opusculs et fragmentes inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, par L. Couturat*. Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*. Hildesheim: C.I. Gerhardt, Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1971). *Mathematische Schriften*. Hildesheim: C.I. Gerhardt, Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1975). *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Hildesheim: s.e.
- Leibniz, G.W. (1990). *G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (Roldán Panadero, C. ed.). Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G.W. (1991). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de dinámica* (Arana, J. ed.). Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G.W. (1997). *G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Hamburg: Ed. de Finster, R. Felix Meiner Verlag.
- Leibniz, G.W. (2001). *Escritos de filosofía política y jurídica* (Salas, J. ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Leibniz, G.W. (2003). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos* (Torretti, R., Zwanck, T.E. y Olaso E. trad.). Madrid: Machado.
- Leibniz, G.W. (2007). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Vol. 14 Correspondencia I* (Nicolás, J.A., Ramón Cubells, M. eds.). Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2009). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Vol. 8 Escritos científicos* (Arana, J. ed.). Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2010). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Vol. 2 Metafísica* (González, A.L. ed.). Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2011). *Gottfried Wilhelm Leibniz* (Echeverría, J. ed.). Madrid: Gredos.
- Leibniz, G.W. (2012). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Vol. 10 Ensayos de Teodicea* (Guillén Vera, T. ed.). Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2013). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Vol. 5 Lengua universal, característica y lógica* (Velarde, J. y Cabañas, L. eds.). Granada: Comares.
- Mormino, G. (2015). Fallibilità e contingenza in Leibniz. En Casales, R. y Solís, R. (eds.), *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*. Puebla, México: UPAEP.
- Nicolás, J.A. (2018). La metáfora del laberinto como lógica del sistema leibniziano. En: Casales, R. y Reyes-Cárdenas, P. (eds.), *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*. México: Torres Asociados.
- Rovira, R. (2006). *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*. Madrid: Trotta.