

# Razón soberana, verdad eterna y libertad divina en Leibniz

M<sup>a</sup> Socorro Fernández García

sofer@ubu.es

Universidad de Burgos, Burgos, Espanha

**resumen** En este artículo se va a estudiar la relación que existe en Leibniz entre verdad eterna, razón soberana y libertad divina. Si la razón soberana se puede constituir como juez supremo es porque contiene unas verdades eternas que Dios no ha creado sino que pertenecen a la misma esencia divina. Estas verdades en cuanto esencias, tienden a existir en la medida de su perfección, pero no existirán necesariamente, sino que Dios las pone en la existencia mediante un acto libre. Ante la posibilidad de pensar que Dios pudiera verse obligado a elegir aquello que mejor, Leibniz sostendrá que Dios elige crear siempre lo mejor en un primer decreto máximamente libre y voluntario. De este modo el resto de sus elecciones son también máximamente libres y racionales.

**palabras clave** Dios; libertad; verdad eterna; Razón soberana; primer decreto; posibilidad

## Introducción

La cuestión de la Razón soberana en Leibniz, es uno de los aspectos de la metafísica y gnoseología leibniziana en el que se pone de manifiesto la originalidad de la postura del filósofo de Hanover frente a los intelectuales escépticos con los que mantuvo una abundante y fructífera correspondencia (Cf. OLASO, 1984, p. 217), a la vez que constituye unos de los temas centrales para entender en su profundidad todo su sistema filosófico.

No se trata de entrar ahora en esa polémica (Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, 2010) sino de estudiar hasta qué punto la verdad eterna, contenido y objeto de la Razón soberana limitan la libertad divina.

Recebido em 23 de janeiro de 2014. Aceito em 22 de julho de 2014.

doi:[10.13063/curitiba.v11n2.131-146](https://doi.org/10.13063/curitiba.v11n2.131-146), Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p.131-146, outubro, 2014

La razón soberana, es ese tercer invitado que ejerce de juez en las controversias, razón que no pertenece a nadie y sin embargo es una razón objetiva, la que aceptamos cuando calculamos. (Cfr. OLASO, 1984, p. 213 y *Conversation du Marquis de Pianese et du père Emery eremite: LEIBNIZ*, 1923, VI 4-c, pp. 2258-2259).

Por otra parte, es conocido que Leibniz define la razón como encadenamiento de verdades, sin embargo, es necesario precisar de qué tipo de verdades se trata, pues las que constituyen la recta razón, la razón soberana no pueden ser verdades contingentes, sino unas verdades que no procedan de los sentidos, verdades eternas, absolutamente necesarias, verdades que son las que establecen la legalidad de las cosas, verdades que están en Dios y que constituyen el Entendimiento divino y a su vez deben dar razón de la existencia de las cosas.

En este punto, en la legalidad que constituye el entendimiento divino es donde hay que abordar la cuestión de la libertad. Cuando Dios dota a la realidad de una serie de reglas, está ajustándose a una legalidad que Él tiene y que no ha creado sino que ha escogido como la mejor, y que a la vez le constituye. Ante la pregunta ¿por qué existe algo en lugar de nada? Leibniz apela a una causa inteligente que dota de sentido a la voluntad, pero dotar de sentido no es lo mismo que forzar la voluntad.

Que el fundamento de la verdad esté en Dios, tiene consecuencias para el conocimiento y para la acción, ya que nociones como verdad o bien tiene en Dios su fundamento y su referencia. Ahora bien, se trata de ver hasta qué punto ese contenido que Dios tiene, y que no ha creado, supone un límite o por el contrario una manifestación de la libertad divina.

El contenido de la recta razón está en las verdades eternas, que existen por la existencia divina y que Dios no ha creado. Son verdades que tienen un estatuto gnoseológico, metafísico y moral.

A su vez, el fundamento de estas verdades está en el entendimiento divino que les dota de inteligibilidad y que constituyen la regla de su comportamiento moral, pues como el mismo Leibniz sostiene “creer que Dios hace algo sin que su voluntad tenga ninguna razón, además de que parece imposible, es una opinión poco conforme con su gloria” (*Discours de Métaphysique: LEIBNIZ*, 1978, IV, III, p. 429).

Dios el topos de las verdades en cuanto sujeto fundante que las hace ser por su propia existencia (*Nouveaux Essais: LEIBNIZ*, 1978, V, IV, 11,

p. 429). El conocer divino es perfecto porque contiene toda la inteligibilidad posible. La identificación de causa, razón y fundamento justifican que sea necesario abordar el estatuto de la razón soberana y de la verdad eterna como objeto de esa razón, para ver qué papel juega en el ejercicio de la libertad divina. Comenzaremos por la verdad eterna.

### La verdad eterna (CF. FERNÁNDEZ-GARCÍA, 1996)

Como ya he señalado en más de un lugar, el estatuto que Leibniz otorga a la verdad eterna es *complejo* y el papel que desempeña en el conjunto de su metafísica es fundamental. Leibniz no tiene ningún problema en articular distintos planos para describir una misma realidad. Observamos que se intercambian con significados similares a la verdad eterna, forma posible absolutamente tomada (Cf. *Leibniz an die Pfalzgräfin Elisabeth*: LEIBNIZ, 1923, II-1, pp. 437-438), necesidad metafísica (Cf. *De rerum originatione radicali*: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 305), idea primitiva (Cf. *Sur l'Essai de l'Entendement humain de M. Locke*: LEIBNIZ, 1978, V, p. 13), posibilidad (Cf. *Nouveaux Essais*: LEIBNIZ, 1978, II, 15, p. 141 y *Lettre à Bourguet* (XII.1714): LEIBNIZ, 1978, III, p. 572) y esencia (Cf. *Monadologie*, n. 43: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 614).

En su preocupación por hallar los elementos últimos que posibiliten una organización enciclopédica del saber, Leibniz se encuentra con unas realidades que además de tener una función lógica o epistemológica, tienen una dimensión metafísica que conecta de modo directo con la Causa última. Él mismo dirá en este sentido que las esencias de las cosas son como los números y contienen la misma posibilidad de los entes, la cual Dios no causa sino su existencia, sobre todo porque las posibilidades de esas mismas cosas o de las ideas de las cosas coinciden con el mismo Dios (*Leibniz an Magnus Wedderkopf*: LEIBNIZ, 1923, II-1, p. 117).

La verdad eterna en la medida que dota de inteligibilidad a la posibilidad, constituye a su vez la condición de posibilidad inteligible de todo lo creado, pues al igual que los pensamientos simples son los elementos de la Característica, las formas simples son las fuentes de las cosas (Cf. *Leibniz an die Pfalzgräfin Elisabeth*: LEIBNIZ, 1923, II-1, pp. 437-438) y ambas subsisten desde la eternidad en el Entendimiento divino que no las ha

hecho queriéndolas, sino pensándolas y las pensó existiendo (Cf. *Confessio Philosophi*, 1673: LEIBNIZ, 1923, VI-3, p. 122).

Dios no elige nada sin razón y esta razón está formada por todo el conjunto de verdades eternas composibles que son la raíz de la existencia concreta. Las cosas para ser realizadas no tienen necesidad más que de la existencia pues son posibles y como posibles están en el Entendimiento divino (Cf. IWANICKI, 1933, p. 282), aunque, y este es uno de los puntos de la metafísica leibniziana más complejos, en el entendimiento divino ya están gozando de una cierta existencia, pues existen con la existencia de Dios, aunque Dios no las ha creado sino que en cierto sentido, en Dios llegan a constituir su propia esencia. Como no recordar lo que él mismo afirma: “La posibilidad misma de las cosas, aunque éstas no existan en acto, tienen su realidad fundada en la existencia divina; pues si Dios no existiera nada sería posible y los posibles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino” (*Causa Dei asserta per iustitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam*, n. 8: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 440). En el entendimiento divino se encuentran “realizadas, por así decir” (*Essais de Théodicée*: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 229).

Por una parte, las verdades eternas tienen validez objetiva en sí mismas, su independencia del sujeto que las conoce o que las quiere incluso, aunque se trate del mismo Dios, a diferencia de Descartes, les coloca en una situación que hace necesario justificar la misma libertad del Absoluto, ya que Dios no las piensa porque quiere, sino porque existe, con independencia de su voluntad.

En este sentido, el único límite que puede tener la verdad eterna es el principio de no contradicción, no la voluntad Divina. Desde el punto de vista lógico, las verdades eternas se identifican con las verdades de razón, con las verdades idénticas. Son pensamientos de Dios pues no tienen otro origen que la razón divina que las constituye al pensarlas. (Cf. *Nouveaux Essais*, Preface: LEIBNIZ, 1978, V, p. 43; Specimen: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 309 y 311; JALABERT, 1960, p. 120)

Por otra parte, Leibniz dirá también que esas verdades constituyen los atributos divinos en la medida que configuran su esencia (Cf. *Sur l'Essay de l'Entendement humain de M. Locke*: LEIBNIZ, 1978, V, p. 15; *Nouveaux Essais*: LEIBNIZ, 1978, V, II, 17, pp. 145-146). Dios es por tanto el ser sumamente inteligible, el que contiene todas las verdades eternas que en

la infinitud de su entendimiento son compatibles, el que contiene toda la posibilidad que, en la medida que tiene esa característica de tender a la existencia y no tener ningún límite, hace que Dios exista necesariamente. Dios es así la fuente de las existencias y también de las esencias en tanto que reales, o lo que tiene de real la posibilidad (Cf. *Monadologie*: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 614, n° 43), pero ya se puede atisbar que este Dios sólo es posible desde la posibilidad total, desde una posibilidad que tiene la peculiaridad de tender de suyo a la existencia, posibilidad que tiene la condición de existir en su no contradictoriedad, en su carácter razonable. El Dios leibniziano es un Dios lógico, un Dios en el que la perfección de su esencia conduce de modo necesario a su existencia y permite el conocimiento riguroso de todo lo que hay.

Las verdades eternas como atributos divinos son los elementos que del Absoluto podemos conocer cuando conocemos esas mismas propiedades en las cosas (Cf. *Dialogus inter Theologum et misosophum*, LEIBNIZ, 1948, I, p. 20). Cuando comprobamos que es esa racionalidad que existe en las cosas, que nosotros no proporcionamos, sino que encontramos, es la que nos permite elevarnos a la racionalidad suprema que es el fundamento de cualquier otra racionalidad.

Aunque sabemos bien que las verdades en las cosas no están como están en Dios, ya que en Dios se encuentran sin límites y en las cosas las encontramos limitadas y por así decir “elegidas”, es decir dependientes de algún modo no sólo del entendimiento divino sino de la voluntad que ha elegido lo mejor (Cf. *Notes*: LEIBNIZ, 1978, I, p. 225; FERNÁNDEZ GARCÍA, 1996, p. 186).

Para Leibniz la racionalidad del mundo creado remite a un entendimiento como causa de esa racionalidad, pero al preguntarse por qué este mundo y no otro, por qué hay algo y no más bien nada, Leibniz tiene que articular el estatuto racional de la verdad eterna con la peculiaridad que tiene la posibilidad, que es su tendencia a existir; tendencia que sólo se puede ver impedida por una parte, por el peso de una inteligibilidad mayor y por otra por el ejercicio de una voluntad suprema que se rige por el principio de lo mejor.

Las cosas no son buenas porque son creadas por Dios, sino que se ajustan a unas reglas que dependen de su entendimiento y que existen no por su voluntad sino por el peso de la misma existencia divina.

La tendencia a existir con la que está dotada la posibilidad y su dependencia del Espíritu Supremo y universal que no puede dejar de existir es lo que hace que la racionalidad del mundo esté por encima de cualquier arbitrio humano, y lo que justifica la existencia de esa razón soberana que permite ser juez de cualquier controversia y está en la base del orden moral.

Las ideas están en nosotros, pero es Dios quien nos las ha dado, nos las conserva y las conduce a nuestro espíritu, con ocasión de la experiencia (Cf. *Discours de Métaphysique*: LEIBNIZ, 1978, IV, XXIX, p. 453 y *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*: LEIBNIZ, 1978, IV, p. 426). Las verdades eternas son por una parte actos del entendimiento divino, aunque son actos que Dios no realiza queriendo sino existiendo; es decir constituyen en la inmensidad divina su propia esencia (Cf. Leibniz an Magnus Wedderkopf (mayo 1671): LEIBNIZ, 1923, II-1, p. 117; *Confessio Philosophi*): LEIBNIZ, 1923, VI-3, p. 122 y 131. *De rerum originatione radicali*: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 304; *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke*): LEIBNIZ, 1978, V, p. 15).

Pero por otra parte esas verdades eternas, como principios reguladores de las existencias son las que dotan de estabilidad al orden creado, lo que nos posibilita acceder desde las cosas al Absoluto, aunque nosotros lo podemos conocer porque él se comunica en virtud de nuestra dependencia continua (Cf. *Discours de Métaphysique*: LEIBNIZ, 1978, IV, XXVIII, p. 453).

El camino de las verdades eternas nos conduce a un Dios que es razón, a un Dios que es fundamento de toda razón, y garantía del poder de la razón soberana. Dios existe por el peso de su propia posibilidad. No en vano la omnipotencia designa lo que para nosotros es más misterioso: su grandeza absoluta e insondable (Cf. BURGELIN, 1969, p. 13). Las cosas existen por la divina elección; ahora bien si Dios está determinado a elegir por el peso de la posibilidad aquello que es mejor, será necesario precisar hasta qué punto la libertad divina se articula con la necesidad. Antes de abordar este punto es necesario pararnos a reflexionar sobre el estatuto de la Razón soberana.

## Desde la verdad eterna a la razón soberana como causa

Hemos afirmado que Dios contiene en sí la razón de toda existencia. Su razón es el topos de todas las verdades eternas que dotan de inteligibilidad el orden de lo creado. Razón soberana, árbitro de toda discusión, criterio de racionalidad y fundamento último de existencia, porque para Leibniz *causa sive ratio*, es decir es lo mismo hablar de la causa de algo que hablar de la razón de algo, aunque la razón es algo más, ya que no hay existencia sin razón como él mismo afirma: “Lo que constituye la causa de la existencia es que Dios conoce en virtud de su sabiduría” (Cf. *Monadologie*: LEIBNIZ, 1978, VI, n. 55, p. 616). Lo que conoce en virtud de su sabiduría no es otra cosa que la razón de conveniencia que se encierra en los grados de perfección de los posibles (Cf. *Monadologie*: LEIBNIZ, 1978, VI, n. 54, p. 616).

Un texto de 1676 expresa con claridad esta idea:

parece haber un cierto centro de todo el universo y un cierto torbellino general infinito, y una mente perfectísima, o sea Dios. Esa mente es como un alma total en el todo del cuerpo del mundo. A dicha mente se debe también la existencia de las cosas. Ella es causa de sí. La existencia no es otra cosa que aquello que es causa de la conformidad de los sentidos. La razón de las cosas es el conjunto de los requisitos de todas las cosas. Dios lo es de Dios (*De arcanis sublimium vel de summa rerum*: LEIBNIZ, 1923, VI-3, p. 472-477; trad.: LEIBNIZ, 2010, p. 77).

Para Leibniz todas las reglas de bondad y justicia son consecuencia del Entendimiento Absoluto, el cual no depende de su voluntad, como tampoco su esencia depende de su voluntad (Cf. *Discours de Métaphysique*: LEIBNIZ, 1978, IV, II, p. 428).

En Leibniz la razón soberana se identifica en último término con el Absoluto, con un Absoluto perfectísimo que contiene toda verdad posible sin límite.

La sabiduría de Dios se manifiesta en la economía general del mundo y en la constitución de las leyes de la naturaleza frente a los mecanicistas que pretenden explicar todos los fenómenos por las características materiales de los cuerpos.

Leibniz sostiene con rotundidad la realidad de un plan que reside en el entendimiento divino que busca siempre lo mejor de acuerdo con sus propios decretos. (Cf. *Discours de Métaphysique*: LEIBNIZ, 1978, IV, XXI, pp. 446-447)

El orden de las cosas, la racionalidad existente remite a un entendimiento máximamente perfecto que lo conoce todo. El Entendimiento Absoluto es el lugar de las verdades eternas, donde ellas se realizan, porque son conocidas de modo perfecto, conocimiento constitutivo que las hace ser y conocimiento constitutivo porque esas verdades eternas coinciden con el mismo Dios (Cf. *Confessio philosophi*: LEIBNIZ, 1923, VI-3, p. 131); el *Ipsum Esse Subsistens* es ahora *Ipsum Intelligere Subsistens* (Cf. CASANOVA, 2004, p. 65), lo que justifica que la no contradictoriedad sea la condición de posibilidad de la esencia. Basta que no sea contradictoria para que sea posible, lo que significa que el Pensamiento divino no piensa lo absurdo, no piensa lo contradictorio.

A diferencia de Cusa para quien sólo Dios puede pensar lo contradictorio por encontrarse más allá de todo orden lógico (Cf. GAMARRA, 1995, p. 585), Leibniz sostiene la primacía del orden lógico humano ante la cual hasta el Absoluto se somete, como él mismo afirma: “el Ser es aquello cuyo concepto envuelve algo positivo, o mejor es aquello que puede ser concebido por nosotros siempre que lo que concebimos sea posible y no envuelva contradicción (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 319). La diferencia entre el entendimiento absoluto y el humano es una diferencia cuantitativa (Cf. *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, n. 14: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 604 y *Discours de Métaphysique*: LEIBNIZ, 1978, IV, n. XXVIII, p. 453) en el que la referencia es el entendimiento humano, aunque el fundamento es el entendimiento divino, por eso para Leibniz no tiene demasiada importancia el supuesto cartesiano según el cual Dios pudiera ser engañador, porque cuando nos engañamos, no es en virtud de Dios sino en virtud de nuestro propio juicio (Cf. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 321).

Además, ya que es necesario que todo lo que existe esté relacionado, es necesario que exista la causa de esta relación, más aún, es necesario que todas las mentes expresen la misma naturaleza pero de diverso modo. Sin embargo, la causa por la cual sucede que todas las mentes estén relacionadas o expresen lo mismo y existan de tal manera, es aquella que expresa perfectamente el universo, es decir, Dios (*Idem*, p. 322). Porque en Dios está todo orden y toda composibilidad, es posible establecer un cálculo universal que nos permita acceder a todo conocimiento. La convicción de



que para Dios toda verdad es analítica posibilita el gran proyecto del Arte combinatoria y la Característica universal. Pues en la medida que Dios contiene todos los mundos posibles, lo que contiene es todas las combinaciones posibles entre las cuales elegirá la más perfecta, o dicho de otro modo, la que contenga menos contradicción entre todas las combinaciones posibles. Nuestro modo de conocer se asemeja al modo de conocer de Dios. Dios es garante pero el conocimiento humano es el medio a través del cual llegamos a ese cálculo divino.

Aunque el texto es un poco extenso, merece la pena apuntarlo aquí: Así pues, puede darse razón de una verdad cualquiera, pues la conexión del predicado con el sujeto o es patente por sí misma, como en las proposiciones idénticas, o debe ser explicada, lo que se hace por la resolución de los términos. Éste es el único supremo criterio de verdad en todo lo que es abstracto y no depende de una experiencia: que la proposición sea idéntica o reductible a las proposiciones idénticas. Y de esto se pueden derivar los elementos de la verdad eterna y el método para todas las cosas con tal que se puedan entender demostrativamente con el mismo modo de proceder que en geometría. Modo según el cual Dios entiende todas las cosas a priori ya través de la verdad eterna, puesto que no necesita de experiencia alguna y conoce todas las cosas en forma adecuada, mientras que nosotros casi no conocemos alguna en forma adecuada, pocas a priori y la mayor parte de manera empírica (*De Synthesi et Analyysi universali seu Arte inveniendi et iudicandi*: LEIBNIZ, 1978, VII, pp. 295-29).

En Leibniz podemos apreciar una confianza en la razón que permite acceder al conocimiento divino y justifica la posibilidad de un conocimiento riguroso. A su vez esa confianza se sustenta en la Razón suprema origen de toda inteligibilidad. Dios se conoce a sí mismo y conoce a todas las cosas con el máximo rigor geométrico. Nosotros podemos conocer y elevarnos a Dios si seguimos el mismo método. En su ofensiva contra el escepticismo la Razón soberana es supremo juez por su origen y por su constitución.

Dios encuentra en sí las esencias de los seres, que combina en virtud de su cantidad de esencia. El fundamento último de la razón soberana radica en que el contenido de esa razón no es un contenido creado, sino eterno, que tomado en absoluto, constituye el entendimiento divino. Como ya

hemos apuntado, las verdades eternas no existirían sin un entendimiento, pero Dios no las origina por su voluntad sino que existen con su misma esencia ya que constituyen sus atributos y es en el entendimiento divino donde se encuentran realizadas (Cf. *Essais de Théodicée*, n. 184: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 226).

En este sentido, ya se puede observar que en una primera aproximación Dios no es libre ante las verdades eternas, ya que si bien existen con la existencia divina Dios no las ha creado. Su carácter necesario y eterno en cierto sentido se puede afirmar que constituyen unos límites intrínsecos de la libertad divina.

Leibniz sale de este aparente laberinto distinguiendo causa y razón. Reserva la noción de causa para lo creado y la noción de razón para lo eterno. Dios no es *causa sui* pero tiene en él la razón de su existencia. Si Dios no existiera no habría nada real en la posibilidad; en este sentido Dios es fuente de la realidad de la posibilidad, es la raíz de la posibilidad, pero no es su causa. Si Dios no existiera nada sería posible (Cf. *Causa Dei*, n. 8: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 440; *Monadologie*: LEIBNIZ, 1978, VI, n. 43, p. 614) y la realidad de los posibles y de las verdades eternas debe estar fundada en alguna cosa real y existente (Cf. *Lettre à Bourget* (XII.1714): LEIBNIZ, 1978, III, p. 572).

Pero, por otro lado la tendencia natural a la existencia de las esencias parece introducir de nuevo un cierto necesitarismo en Leibniz. Si los posibles más perfectos de suyo existirán, parece que a primera vista no sea muy necesaria la causalidad divina que ponga en existencia algo que ya va a existir a no ser que algo se lo impida.

Para Leibniz esa tendencia a la existencia aunque de entrada es algo que pertenece a la misma naturaleza del posible no supone una relación necesaria, ya que esa tendencia a la existencia que tiene todo posible sólo se realizará mediante la elección libre de Dios que decreta poner en la existencia lo que tiene mayor cantidad de esencia en cuanto compatible con todos los posibles.

Ya se ve que no es un problema resuelto, aunque Leibniz lo defenderá de modo explícito cada vez que aparezca en el horizonte especulativo, porque ni el voluntarismo cartesiano ni el necesitarismo espinosista serán para él opciones posibles, aunque no por ello sus planteamiento dejen de estar en un terreno lleno de ambigüedades.

## Verdad eterna y libertad del Absoluto en Leibniz

Sostiene Leibniz que la cuestión de la libertad es uno de los laberintos que justifican en parte el tratado de los *Ensayos de Teodicea*, pues afecta a todos los hombres. El famoso sofisma de la razón perezosa que ha sido objeto de comentario y estudio más que abundante, pone de manifiesto un tema crucial, ya que si lo que Dios ha previsto sucederá necesariamente, no hay mucho lugar para la libertad. Si el futuro es verdadero se sigue que sea necesario, por lo tanto no hay lugar para la contingencia, o en todo caso la contingencia es aparente (Cf. *Essais de Théodicée*, Preface: LEIBNIZ, 1978, VI, pp. 29 y 30).

Es conocido que Leibniz sostiene que la libertad no es otra cosa que la espontaneidad más una razón (Cf. *Causa Dei*: LEIBNIZ, 1978, VI, n. 20, p. 440). Las verdades eternas, vendrían en cierto modo a ayudar, si se puede hablar así, al Absoluto, a elegir lo mejor por el peso de su propia esencia. Por otra parte, también afirmará que la independencia de Dios es lo que garantiza la libertad ya que no está determinado a actuar más que por sí mismo y no debe dar cuenta a nadie de su actuación (Cf. *Causa Dei*: LEIBNIZ, 1978, VI, n. 6, p. 439). Leibniz sostiene que la elección de lo mejor es una elección razonada, elegir el mejor entre la pluralidad de mundos posibles es siempre señal de sabiduría.

El problema estriba, como ya hemos señalado, cuando esa elección está a su vez determinada, porque lo que él califica como “mejor”, es lo que tiene más fuerza para existir por el peso de su propia posibilidad. ¿Hasta que punto Dios sólo elige lo que tiene que elegir porque de suyo existiría por su propia esencia?. Sólo si hay un primer decreto por el cual Dios se decide a elegir lo mejor, decreto que no tiene otra razón fuera de la voluntad divina y que por lo tanto es máximamente libre, justifica que todas las elecciones sean libres. Esto es lo que afirma en el escrito, “acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección” (Cf. *De libertate ab necessitate in eligendo*: LEIBNIZ, 1923, VI, 4-b, n. 273, pp. 1450-1455, trad.: LEIBNIZ, 2010, pp. 136-141) y que en cierto sentido se puede afirmar que constituye el verdadero presupuesto de la libertad divina, que después articulará con el resto de su sistema.

El equilibrio entre libertad y necesidad es una constante en el desarrollo especulativo leibniziano. Por una parte, Dios contiene en sí el

conjunto de todas las verdades, de todas las esencias en sus combinaciones más perfectas entre las que elegirá la mejor combinación, aunque las esencias ya tienen esa tendencia a existir en sí mismas en virtud de su propia inteligibilidad, lo que a primera vista parece limitar esa capacidad de elección divina.

Por otra parte, en la elección de lo mejor en relación con la libertad humana, aparece otro conflicto, ya que si lo mejor ya está elegido y es lo que sucederá, ¿hasta qué punto hay lugar para la contingencia?.

En Leibniz la respuesta siempre se decanta a favor de la libertad, aunque no por ello las dificultades desaparezcan del todo. La libertad del Absoluto en cierto sentido es un a priori en Leibniz y tiene que ver con la misma perfección del absoluto, pues obrar libremente es más perfecto que obrar por necesidad (Cf. ECHAVARRIA, 2011).

Para Leibniz, la libertad consiste en la inteligencia que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación, en la espontaneidad con la que nos determinamos y en la contingencia, es decir en la ausencia de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad y la espontaneidad y la contingencia es como el cuerpo y la base (Cf. *Essais de Théodicée*: LEIBNIZ, 1978, VI, n° 288, p. 288). Aunque también sostendrá que la libertad consiste en la potencia de determinarse a sí misma a actuar (Cf. *De libertate ab necessitate in eligendo*: LEIBNIZ, 1923, VI, 4-b, n. 273, pp. 1450-1455; trad.: LEIBNIZ, 2010, 2, p. 136), y en esa potencia de determinarse es donde decreta el primer decreto del que no se puede dar razón, porque es una primera posición de la voluntad anterior a toda razón (Cf. *De libertate ab necessitate in eligendo*: LEIBNIZ, 1978, VI, 4-b, n. 273, pp. 1450-1455, trad.: LEIBNIZ, 2010, 2, pp.139-140).

En este primer decreto, suprema expresión de libertad en Leibniz, es donde se conjuga y se resuelve la salida del aparente necesitarismo de elegir lo mejor. Sólo Dios ha querido elegir lo mejor sin ninguna razón que lo necesite y a partir de ahí la elección de lo mejor justificará que exista lo que contiene mayor cantidad de esencia. Dios se inclina ante la armonía; las verdades eternas que constituyen la esencia y son la razón de los posibles no hacen necesario la elección del mejor de los mundos salvo porque esa elección de lo mejor es el primer decreto del Absoluto, decreto absolutamente libre porque su contrario no implica contradicción.

En otro lugar afirmará que la libertad viene a ser la espontaneidad de la inteligencia (Cf. *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis*: LEIBNIZ, 1978, VII, p. 108) que de modo natural se inclina hacia lo más perfecto pero conociéndolo como perfecto. En la medida que Dios conoce con perfecto conocimiento, conoce lo mejor y su elección por lo tanto es la más perfecta y la más libre.

Para Leibniz el concepto de libertad, como bien ha señalado Arana no excluye la racionalidad sino el impulso ciego o la percepción confusa (Cf. ARANA, 2005, p. 51). Por eso rechazará el voluntarismo cartesiano que quiere sin ningún presupuesto, o el planteamiento de Hobbes según el cual la arbitrariedad reside en el mismo poder, porque el supuesto de elegir implicaría deliberación o imperfección (Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, 2011), o el de Spinoza para quien la libertad no tiene sitio alguno en el despliegue necesario de la esencia.

Para Leibniz, la raíz de la libertad se encuentra en aquello que la mente elige no por razones de necesidad, sino por razones verdaderas o aparentes de bondad, por las cuales se inclina (Cf. *Contra la indiferencia*: LEIBNIZ 1990, p. 119). Sólo Dios tiene una visión del mundo absolutamente clara y adecuada y por lo tanto disfruta de una libertad perfecta (Cf. ROLLAND, 1935, p. 120). Para Dios todas las verdades son analíticas y las conoce con el mismo proceder que en geometría, aunque el hecho de que Dios las conozca no las hace necesarias. Dios puede conocer con carácter infalible aquello que no es necesario porque es capaz de conocerlo en su carácter contingente. La elección del mejor de los mundos, se podría decir, que es una consecuencia necesaria de la bondad divina, pero su necesidad es moral no metafísica. La libertad perfecta consiste en elegir lo mejor y eso tiene que ver con la existencia en Dios de una mente perfecta que contiene en sí todas las posibilidades y por lo tanto es capaz de ver con claridad la mejor combinación posible que es la que alcanzará la existencia. Pues una cosa es que siempre se puede dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección sea necesaria (*De libertate ab necessitate in eligendo*: LEIBNIZ, 1923, VI, 4-b, n. 273, pp. 1450-1455; trad.: LEIBNIZ, 2010, p. 137). El principio de razón suficiente es el gran principio, ley universal del ser y del conocer que permite articular por qué hay algo en lugar de nada, una vez que hemos dejado de hablar como físicos para pasar a hablar como metafísicos (Cf. *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, n. 7: LEIBNIZ, 1978, VI, p. 602).

Leibniz sostiene en numerosos lugares que lo que existe es lo mejor que puede existir, es lo que tiene mayor cantidad de esencia, aunque se esfuerza en recordar que el entendimiento divino al elegir lo mejor no lo hace necesariamente sino de modo libre, ya que “una cosa es, efectivamente que siempre se puede dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección sea necesaria. Las razones inclinan, no imponen necesidad, aunque se siga con certeza aquello hacia lo que inclinan” (*De libertate ab necessitate in eligendo*: LEIBNIZ, 1923, VI, 4-b, n. 273, pp. 1450-1455; trad.: LEIBNIZ, 2010, p. 13).

El Dios leibniciano necesariamente quiere lo mejor, pero no lo quiere necesariamente, porque lo quiere de modo libre (Cf. GONZÁLEZ, 2013, p.65). La libertad en último término radica en una primera decisión divina de elegir lo mejor, primera decisión que no tiene razón, sino que tiene que ver con la misma bondad del absoluto, pues elegir lo menos perfecto es menos perfecto. Él mismo afirmará que si la necesidad que hay en el que es sabio de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que tampoco Dios obraría libremente cuando elige lo mejor de entre muchos (*De necessitate eligendi optimum*: LEIBNIZ, 1923, VI, 4-b, n. 250, pp. 1251-1352; trad.: LEIBNIZ, 2010, p. 114).

Dios elige con una decisión moral que es infalible pero no necesaria, aunque la contingencia en relación con la infalibilidad se reduce más bien a una cuestión lógica. Por otra parte hay otro presupuesto en este decreto originario del Creador que tiene que ver con la bondad divinas. Dios no podría haber obrado de otra manera si tenemos en cuenta que Dios es bueno. Bondad que va más allá del tiempo y del espacio. En último término la bondad es parte inseparable de su ser y es la fuente de donde mana la libertad.

### Referências bibliográficas

ARANA, J. 2005. *Los filósofos y la libertad*. Madrid: Síntesis.

CASANOVA, G. 2004. *El entendimiento absoluto en Leibniz. La necesidad abierta a la contingencia* (Tesis doctoral, Universidad de Navarra).

Pamplona: pro manuscrito.

- ECHAVARRÍA, A. 2011. *Metafísica leibniana de la permisión del mal*. Pamplona: Eunsa.
- ECHAVARRÍA, A. 2011. *Metafísica leibniana de la permisión del mal*. Pamplona: Eunsa.
- FERNÁNDEZ-GARCÍA, M. S. 1996. “La demostración leibniana de la existencia de Dios por las verdades eternas”. In: González, A. L. (ed). *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*. Pamplona: Eunsa, pp. 159–204.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S. 2010. “Escepticismo y secularización en Leibniz”. In: SÁNCHEZ, M., y RODERO, S. (Eds.), *Leibniz en la Filosofía y la Ciencia Moderna*. Granada: Comares. pp: 33–50
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M. S. 2011. “La omnipotencia en Hobbes (1588–1628): El carácter irrevocable de la potencia absoluta”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXXVIII (2011), pp. 23–43.
- GAMARRA, D. 1995. “Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”. *Anuario Filosófico*, Pamplona XXVIII/3–1995, p. 583–609.
- GONZÁLEZ, A. L. (ed). 1996. *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*. Pamplona: Eunsa.
- GONZÁLEZ, A. L. 2013. “Leibniz: la causa, es decir, la razón de la existencia”. In: González-Ayesta, C. y Lázaro, R (eds.), *Causality in Early Modern Philosophy*. Olms: Hildesheim, pp. 17–30.
- IWANICKI, J. 1933. *Leibniz et les demonstrations mathematiques de l'existence de Dieu*. Strasbourg.
- JALABERT, J. 1960. *Le Dieu de Leibniz*, Paris: PUF
- LEIBNIZ, G. W. 1978. *Die philosophischen Schriften*. Ed. Gerhardt, Olms, Hildesheim.
- \_\_\_\_\_. 1923. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- \_\_\_\_\_. 1948. *Leibniz. Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre, Publius et anotés par Gaston Grua, Paris (2 vols.).

\_\_\_\_\_. 1982. *Escritos filosóficos*, ed. de E. de Olaso, Charcas: Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1990. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. de C. Roldán. Técnos: Madrid.

\_\_\_\_\_. 2010. *Obras Filosóficas y Científicas*, vol. II., ed. de A. L. González. Comares: Granada.

OLASO, E. 1984. “Leibniz y el escepticismo”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, X, n° 3 (noviembre 1984), p. 197-230.

ROLLAND, E. 1935. *Le déterminisme monadique et le problema de Dieu dans la philosophie de Leibniz*. Paris:Vrin.