

LA ETICA LEIBNIZIANA Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Por MARIANO IBERICO RODRIGUEZ

Existe en el pensamiento y en el sentimiento metafísicos del siglo XVII la profunda intuición de la suprema identidad entre el ser absoluto y el valor, que los filósofos de este tiempo llaman perfección. Y así pueden formularse estas dos proporciones recíprocas y en las cuales nos parece que se enuncia toda la médula metafísica y ética de este siglo: "El Ser Supremo —o más simplemente, el ser en cuanto existe y subsiste en sí— es perfecto; lo perfecto es, porque la existencia se desprende analíticamente de la mera posición de su idea, formulándose así, una vez más, con significativa eficacia espiritual, el conocido argumento ontológico de San Anselmo.

Naturalmente que la doctrina que asienta la inherencia, o mejor, la identidad entre el ser, en la más absoluta afirmación de su esencia, y el valor como perfección absoluta y final, no es nueva. Ya la había profesado Platón, al proclamar la idea del bien como la idea suprema en la jerarquía de la existencia. La profesaba igualmente Aristóteles al erigir el acto puro, la forma de las formas —en que se afirma la plenitud del ser— como causa final del movimiento y del devenir. Y finalmente la profesan, integrándola con elementos del nuevo mensaje de caridad y de amor, los filósofos cristianos especialmente San Agustín y Santo Tomás. Para San Agustín Dios es el *Summum esse* y el *Summum Bonum*, y en éste sentido es para el alma lo que "debe ser". Y Santo Tomás dice en la *Suma Teológica* Q. 4 art. 2: "El ser de Dios, incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser falta a Aquel que es el Ser mismo subsistente".

Pero la ontología de la perfección del siglo XVII tiene su propio interés histórico. Interviene después del entusiasmo un poco caótico del Renacimiento y propone un ideal de noble elevación que no sólo aparece como un deber sino como una vocación, como un llamamiento, hacia la identificación del propio pensamiento con el orden racional del mundo; y más aún, como una invitación a participar en la mente divina, por la verdad que es al propio tiempo el bien, desde que el orden de las cosas en la razón corresponde al orden prescrito y mantenido por Dios, objeto supremo de la existencia y del valor. Con lo cual, el racionalismo se com-

pleta con el optimismo y la tranquila serenidad de la vida cuyas aspiraciones y fines más altos se funden y confunden en la última estructura metafísica de lo real.

Como es sabido, Leibniz pertenece a dos siglos. La mayor parte de su vida transcurrió en el siglo XVII, y su final alcanza algunos años del XVIII. Su concepción del mundo, empero, sobre todo en sus aspectos metafísico y ético, pertenece fundamentalmente al siglo XVII por la admisión de sus grandes premisas ideales a saber: el dogmatismo racionalista, el sentido monárquico de la existencia, como expresión de la jerarquía ontológica de lo real, y la doctrina a la vez psicológica y moral, resultado según Dilthey de la enseñanza estoico-romana y que asienta la virtud liberadora del conocimiento sobre el imperio de la pasión. Concepciones que Leibniz renueva con la admirable originalidad de su genio y con el elevadísimo sentido que confiere a su obra, su conocimiento de la tradición cristiana, principalmente católica, y la reverente utilización de sus inmortales enseñanzas.

Puede decirse que las cuatro grandes ideas, o mejor, las ideas fundamentales del sistema de Leibniz —que al propio tiempo prolonga y en cierta medida rectifica doctrinas de su siglo son: a) la realidad es un sistema, un agregado de fuerzas; es esencialmente dinámica, al contrario de lo que supone el geometrismo mecánico de Descartes; b) completando y superando la acción de las causas eficientes o mecánicas en la economía universal existen las causas finales, o sea que cada ser, con sus transformaciones y movimientos se integra en un plan universal, armónico y perfecto; c) contraponiéndose al mecanismo panteísta de Spinoza, Leibniz asienta la individualidad y multiplicidad de las sustancias, unidades indivisibles o mónadas de espontaneidad y autonomía interior; d) idea de la continuidad según la cual, entre los seres, por variados y distantes que se les suponga, se tiende siempre una serie infinita de intermediarios, que al propio tiempo que colma por así decirlo el intervalo entre las diferencias establece la unidad en la variedad y constituye de esta suerte la premisa matemática y metafísica de la armonía.

Pero es en la idea de perfección donde concentra Leibniz los principios fundamentales de su ontología y de su ética. O mejor, la idea de perfección es como la intuición inicial y final de todo su sistema —en lo cual concuerda con otros metafísicos de su siglo pero dando a esta idea un alcance y una acentuación más considerables. La perfección es en Leibniz el fundamento del edificio del mundo y es, al propio tiempo, la aspiración y el objeto supremo del apetito espiritual de los seres. Es lo que existe eminentemente porque se confunde con la propia esencia de Dios y es lo supremo deseable o, como dirían ahora ciertos filósofos, el valor de los valores. Por ello es de capital interés para el objeto de nuestro estudio examinar con algún detenimiento la idea leibniziana de la perfección. En la proposición 40 de la *Monadología* asienta Leibniz la infinitud de Dios y en la 41 dice: "De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección otra cosa que la grandeza de la realidad positiva tomada precisamente, poniendo aparte los límites o fronteras con las cosas que las tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es infinita". De modo pues que la infinitud es, por decirlo así, la sustancia de la perfección.

Ahora bien, para formarnos una idea de esa infinitud, nos parece que lo mejor es tratar de definir precisamente lo que Leibniz llama límite, *borne*. Y creemos que significa, en la psicología metafísica de la Monadología, oscuridad. Límite es la zona de sombra que rodea la zona clara de la apercepción. Las mónadas creadas reflejan la totalidad del universo, pero sólo una parte de esa representación es explícita, clara. Una inmensa virtualidad oscura rodea la actualidad apercebida. En Dios, en cambio, la esencia, que es la posibilidad, se confunde con la existencia que es la actualidad. O sea, explícita apercepción. Y así Dios es perfecto porque su existencia infinita, es una absoluta claridad. Todo en El es visible, nada es virtual ni oculto.

Esto que llamamos claridad no es otra cosa que la conciencia en la plenitud de su significación que no es la simple presentación o manifestación del ser sí mismo sino la posición actual por el ser, de su total realidad. Revelación en que, al igual que en el acto aristotélico, el ser se da a sí mismo en la plenitud formal de su existencia. En el ser perfecto todo es actual, nada potencial y así en él, todo es manifiesto, claro. Y así en las mónadas creadas, el grado de perfección estará determinando por un grado mayor o menor de iluminación que al propio tiempo que afirma el valor ontológico de la mónada, la aproxima a la mónada suprema, en que todo es distinción y luz.

Y como la plenitud ontológica, o representativa, es lo más valioso, es también naturalmente lo más deseable, el objeto supremo de la aspiración. De donde se sigue que esa plenitud de iluminación debe ser al par que el ideal el fundamento de toda la normativa de la vida y el acicate de la actividad. La vida moral será, por lo tanto, un esfuerzo por alcanzar la plena revelación de sí mismo, que es la plena revelación del universo en el alma.

El sentimiento y el anhelo de lo perfecto que naturalmente condicionan y fundamentan la vida moral no pueden ser definidos, en Leibniz, como un mero amor intelectual de Dios al modo Spinoziano, en el cual la contemplación del orden eterno ofrece con la suprema plenitud, la suprema liberación. Hay sin duda, una fase intelectual en el sentimiento y en el anhelo de lo perfecto, según Leibniz, pero hay algo más, algo directamente derivado de la tradición cristiana y cuyo nombre propio es caridad. Por lo cual, integrando anteriores indicaciones podemos decir que la verdadera vida espiritual como esfuerzo de elevación y de caridad implica con la iluminación del alma, la generosidad del verdadero amor divino y humano, y la alegría que según la profunda psicología metafísica de este siglo, acompaña todo paso de una perfección menor a otra mayor. "No hay piedad donde no hay caridad", dice en los *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, proposición en la cual la piedad se refiere a la íntima reverencia a Dios, y la caridad al elemento vivo y ardiente de esa reverencia. Y en otro pasaje del mismo escrito, aludiendo conjuntamente a la razón y al corazón escribe: "Hay que unir a la luz el ardor".

Pero la perfección no es únicamente un término estático, e inmóvil situado más allá de la vida; es el tránsito, el paso, la elevación de un estado menos alto a otro más alto y la lograda plenitud del amor, conce-

bido en sentido platónico, como un sentimiento de armonía. "Yo llamo *perfección* todo lo que eleva el alma. Consiste en la fuerza de obrar y como ser reside en una cierta fuerza. Tanto más grande es la fuerza, tanto más alta y más libre es la esencia. Por otra parte, tanto más grande es una fuerza, tanto mejor se manifiesta en ella la pluralidad en la unidad. Ahora bien, lo uno en lo vario no es otra cosa que el acorde, y del acorde, nace la belleza, y la belleza engendra el amor" (*Über die Glückseligkeit* Edition EDONE p. 672). Así se establece lo que podríamos llamar el dinamismo de la perfección, —fuerza de atracción y de impulso— que al mismo tiempo supone y promueve la armonía universal, la belleza de la vida y la pasión generosa del alma.

El optimismo de Leibniz, idea de la perfección divina que se refleja en la armonía universal, era una convicción en que convergían las conclusiones de una meditación conducida por una estricta lógica y la íntima tendencia de un temperamento y de una sensibilidad llenos de entusiasmo y de amorosa plenitud. La razón y el corazón se acordaban en la honda psicología de una doctrina cuya idea fundamental era justamente su perfecta armonía, el acorde soberano y total de todas las potencias y esencias. La razón no se opone ni contradice ni mucho menos destruye la fe, opina en su polémica con Bayle, y demuestra cómo no hay sino una luz, que percibe la razón y que guía y enciende la fe.

En cuanto al origen del conocimiento moral, o mejor, a la noción del bien, Leibniz admite por boca de Teófilo en el diálogo sobre las nociones innatas, la existencia de instintos morales, o mejor, de nociones morales innatas que percibiríamos oscuramente por instinto. Esas verdades podemos conocerlas de manera luminosa por la razón, pero siempre están en el fondo de nosotros mismos como expresiones de nuestro destino, de nuestra vocación natural por el bien. "Nosotros somos inducidos a realizar actos de humanidad por instinto, dice Teófilo, porque eso nos place, y por razón, porque eso es justo. Hay, pues, en nosotros verdades de instinto, que son principios innatos, que se sienten y aprueban aun cuando no se haya demostrado su validez; demostración que se obtiene, sin embargo, cuando se da la razón de este instinto". Profundizando pues en el instinto, seguros de que todo sentimiento es la percepción de una verdad, encontraremos que es la idea de la justicia, entendida como la vocación universal hacia la perfección y la felicidad lo que constituye el sentido racional de lo moral. Idea de justicia que es necesario relacionar con la de un Dios, monarca, sabio y bueno que la discierne en el reino del espíritu. Sentimiento de justicia universal como norma de la conducta que supone la razón universal como orden perfecto, como luz, y que así instituye lo que Aristóteles llamaría la virtud dianoética en la forma propia de la vida moral.

Leibniz dice también por boca de Teófilo y en el mismo diálogo que el bien es lo que produce placer o atenúa o elimina un dolor. Esta proposición, empero, no debe inducirnos en el error de considerar a Leibniz como un mero hedonista. Porque Leibniz, al igual que Descartes y Spinoza, piensa que el placer acompaña el tránsito de una perfección menor a otra

mayor. Por manera que si el bien lleva consigo el placer es porque el bien es paso a la perfección y realización de la misma. No es bueno el bien porque es placer sino que es placer porque es bien, es decir, tránsito y realización de perfección.

Esta idea de la perfección como forma final de la vida, como algo que es una vocación y como garantía segura de felicidad, domina toda la concepción moral de Leibniz y con ella y en ella su idea de la libertad, que no es sino la potencia, de la sustancia en cuanto se dirige al bien que es perfección y, por consiguiente, felicidad. Concepción muy clara, sin duda, pero en cuya luz van envueltas, implicadas, una serie de identificaciones, distinciones e inherencias cuyo examen abarca toda la compleja problemática de la moral.

Sin duda que un ligero análisis del acto voluntario nos ayudará a comprender la concepción leibniziana de la libertad, debiendo tener en cuenta que en ella intervienen la psicología y la metafísica y que no siempre en el desarrollo de sus ideas, el autor separa los dominios de la experiencia y de la especulación trascendente.

Desde luego la idea de la libertad se presenta en Leibniz siempre unida y conjugada con la idea de potencia (*puissance*), idea que supone la posibilidad del cambio, cambio que implica o comprende, por una parte, el de las ideas simples de una cosa y, por otra parte, la posibilidad de una cosa de producir un cambio en otra. "Ahora bien, declara un personaje de los diálogos que componen los *Nouveaux Essais sur l'Entendiment Humain*, nosotros encontramos en nosotros mismos la posibilidad de comenzar, de continuar y de terminar varias acciones de nuestra alma y varios movimientos de nuestro cuerpo, y eso simplemente por el pensamiento o mediante una elección de nuestro espíritu que determina, por decirlo así, que una acción particular sea hecha o no sea hecha. Esta potencia es lo que llamamos voluntad. El uso actual de esta potencia se llama volición; la cesación o la producción de la acción que sigue a un tal mandato (*commandement*) del alma se llama voluntaria y toda acción que es hecha sin una tal dirección del alma se llama involuntaria".

Y completando estas ideas su interlocutor asienta que la volición es el esfuerzo o la tendencia (*conatus*) de ir hacia el bien y de evitar lo que ella considera malo, tendencia que resulta inmediatamente de la apercepción que se tiene de ellos, con lo cual, conjugándose los conceptos de voluntad y de apercepción o intuición consciente de lo bueno, se plantean y asientan las bases para una concepción de la libertad. Concepción que como lo hemos insinuado no es únicamente psicológica, sino que se reclama esencialmente de presupuestos metafísicos y axiológicos.

A través del libro de los *Nouveaux Essais* nos parece poder discernir tres modos de determinación de la voluntad, reducibles a una sola categoría y que son una cierta inquietud y desasociado, compuesta, en gran parte, por percepciones insensibles o *petites* percepciones y que incitan a un cambio de estado; un modo de determinarse que consiste en evitar el dolor, y que caracteriza Leibniz cuando escribe "por consiguiente, lo que determina incesantemente la elección de nuestra voluntad a la acción siguiente será siempre el alejamiento de dolor mientras nos sentimos afectado,

siendo este alejamiento el primer grado hacia la felicidad"; en fin, una preferencia plenamente consciente por los verdaderos planes, por los goces razonables —inherentes al bien— acompañados de luz. Modos de determinación que no son sino formas de la aspiración general de la sustancia, del alma, hacia la felicidad.

Evitar el dolor es dar el primer paso hacia la felicidad. La inquietud, integrada con "rudimentos de dolor" nos excita a un progreso continuo hacia esferas más altas, es decir, más claras de goce a los "placeres luminosos" que constituyen como la última instancia de la vida moral del hombre. Pero examinaremos la idea de felicidad porque a ella va conexas de modo indisoluble la idea de libertad que, como condición y resorte de la vida moral, es el objeto de este estudio.

"Así dice Filaletes (*N. E.* cap. 41) la felicidad tomada en toda su extensión es el más grande placer de que seamos capaces, como la miseria, tomada del mismo modo, es el más grande dolor que podamos sentir". A lo cual rectifica Teófilo sosteniendo que la felicidad es más bien un progreso en el placer, un acrecentamiento indefinido de la satisfacción, y aclarando que la felicidad es un placer deseable, deseable porque induce a otros placeres. "La felicidad es, pues, un camino para los placeres; y el placer un paso hacia la felicidad". Pero no siempre es el mejor. De lo cual se infiere que no todos los placeres conducen a la felicidad, es decir, a un placer durable; y se concluye que sólo los placeres razonables conducen verdaderamente a la felicidad, mientras que el sentimiento y el apetito no nos dan sino el placer inmediato, fugaz, el mero placer.

La felicidad sería, pues, un placer de superior categoría. Un placer determinado que incluye el conocimiento de su producción y el sentimiento de la armonía. Porque si bien todo placer es un sentimiento de perfección, hay algunos que se integran con percepciones confusas, con inclinaciones que hacen referencia al cuerpo. Esos placeres comparados con los placeres superiores, en tanto que nos privarían de un placer superior, racional, serían un mal. El placer es un bien pero puede resultar un mal si nos priva de un bien más grande.

Y hé aquí cómo puede relacionarse el concepto de libertad con este concepto de felicidad. Tomamos del mismo diálogo estas dos definiciones de la libertad: en el párrafo 15 Filaletes dice: "La libertad es la potencia que un hombre tiene de hacer o no hacer una acción conforme a lo que él quiere"; en el párrafo 47, el mismo asienta: "El alma tiene el poder de suspender el cumplimiento de algunos de sus deseos y está por consiguiente en libertad de considerarlos el uno después del otro y de compararlos. En esto consiste la libertad del hombre y lo que llamamos, impropriamente, en mi opinión, libre albedrío; y es del mal uso que se hace de él de donde procede toda esta diversidad de desviaciones, errores y faltas en que nos precipitamos cuando determinamos nuestra voluntad demasiado prontamente o demasiado tarde".

La libertad es la potencia que tiene el hombre de hacer o de no hacer conforme a lo que él quiere. Es decir, que la voluntad quiere un objeto, un fin, y el hombre puede hacerlo o no hacerlo si es libre. De modo que se puede hacer lo que se quiere si se es libre; pero también, ¿se podría

querer lo que se quiere? Cuestión ésta que tiene una importancia capital para determinar las condiciones mismas de la decisión voluntaria, y por lo mismo para captar la esencia misma de la libertad.

Parece que según Leibniz la libertad no puede consistir, de modo inmediato, en la posibilidad de querer lo que se quiere, porque esta opción implicaría una opción anterior, y ésta una opción antecedente, y así hasta el infinito. Lo que quería querer lo habría elegido antes de constituirlo en el objeto actual de mi volición, entre otras posibilidades del querer. Y este querer querer a su vez sería un querer querer, querer. "Nosotros no queremos querer, sino hacer; y si nosotros quisiéramos querer, querríamos querer querer, y esto sería al infinito". (*N. E.* § 23). Indirectamente, sin embargo, podemos orientar nuestro querer hacia ciertos anhelos que no sentimos pero que podemos llegar a sentir. Lo cual puede lograrlo la educación de los sentimientos que los hace aptos para las aspiraciones superiores.

¿Y hacia dónde orientamos nuestro querer? Hacia los placeres luminosos, hacia querer lo racional que es el fundamento de la verdadera felicidad. Puesto que al fin y al cabo lo que determina a la voluntad al reposo o al movimiento es la satisfacción que se encuentra, es evidente que todo el problema de la actividad humana consciente o libre, estará basado sobre la calidad de la satisfacción que se debe desear.

Y estas satisfacciones son los goces razonables, los placeres luminosos, que también podríamos llamar espirituales y que también se oponen a los placeres de los sentidos, "que son confusos pero *touchants*" como dice Leibniz con una palabra intraducible.

Cabe profundizar en el enunciado de que la libertad consiste en hacer o no hacer según nuestro querer, investigando cómo y en qué condiciones se realiza esa posibilidad o sea cuando estamos en la posibilidad de obrar realmente según nuestro querer. Y hé aquí, que descubrimos una conexión íntima entre el objeto del querer y la acción, conexión en que la calidad del objeto se da como una condición de la libertad.

Somos libres, no cuando somos indiferentes (la indiferencia nos mantendría en la inmovilidad o en la apatía que son formas de existencia opuestas a la libertad). Somos libres cuando lo que deseamos, lo que queremos es una satisfacción según la razón. Cuando nos determinamos por una acción iluminada por la razón cuya claridad llena, por decirlo así, el alma, y que nos eleva por encima de lo confuso y discorde de los apetitos y de las pasiones a la plenitud de una percepción sin sombras.

Y así lo verdaderamente opuesto a la libertad, no es tanto la necesidad —puede haber y hay un caso límite en que la libertad se confunde con la suprema necesidad de la razón: Dios. Existe así mismo la que Leibniz llama necesidad moral, en que se expresa la suprema vocación del alma hacia el bien. Lo verdaderamente opuesto a la libertad es la determinación confusa, arrastrada por las pasiones y las inclinaciones integradas por *petites* percepciones insensibles, que quedan fuera del espíritu.

La libertad sería una determinación inteligible de la voluntad. Y actuaría a la vez como una meta de la evolución interior del alma, como un método, una disciplina que contiene, orienta los deseos conduciéndolos —indirectamente— a la modelación de la voluntad y del querer según la inteligibilidad. Y de esta suerte la libertad es un sentimiento de la perfección, y, en cierto sentido, es la perfección misma entendida como claridad y armonía.

Establecida la inherencia de libertad y felicidad se plantea la exigencia de investigar por qué nos desviamos del camino que conduce a los altos planos de la vida. Y en este empeño Leibniz descubre, acorde con el espíritu de su tiempo, que dejamos el camino y podemos perder la felicidad por error de juicio, porque no vemos con claridad, ofuscados con el goce o el dolor presentes, las posibilidades de un goce futuro más elevado y duradero; porque una falsa perspectiva nos hace preferir lo precario y fugaz de los placeres inferiores antes que lo permanente de la verdadera felicidad que es la perfección.

Examinando estos errores de juicio Leibniz o, si queremos, los interlocutores del diálogo sobre las ideas, en los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento*, descubren tres formas principales: 1ª Un error sobre la importancia, sobre la magnitud o calidad de un placer o un dolor futuros que nos aparecen disminuidos por la distancia y por su comparación con un placer o un dolor presentes. "Cuando caemos en este falso juicio somos semejantes a un heredero pródigo que, por la posesión presente de poca cosa renunciase a una gran herencia, que no podría dejar de tocarle, *qui ne lui pourrait manquer*". (§ 62). 2ª Falsa o ligera apreciación del porvenir, proveniente ya sea de que no se deducen bien las consecuencias de la situación presente, ya sea de que el placer actual nos ofusque, nos distraiga y nos impida advertir hacia dónde nos conduce. 3ª Falso juicio proveniente del contentamiento en el placer que se tiene habitualmente y que nos impide mirar más lejos. Si quisiéramos expresar en simples palabras la calidad de estos errores, diríamos que son errores de ignorancia, de inadvertencia y de hábito.

Contra esos errores conviene la vigilancia y el ejercicio del arte de la advertencia y de la estimación. Hay que unir el arte de la advertencia (*avis*) al de la estimación de las probabilidades y sobre todo el conocimiento del valor de los bienes y de los males para emplear bien el arte de las consecuencias, y aún la paciencia para llegar hasta la conclusión. En una palabra, una profunda consideración de los fines y de los medios que oriente y decida la voluntad según la verdad y la felicidad. Consideración en que puede y debe intervenir el pensamiento de la inmortalidad como factor en el resultado final y en consecuencia decisivo de la actividad moral del espíritu. Todo lo cual nos hace pensar en la lógica de la acción de que habla Maurice Blondel y que no constriñe ni suprime la autonomía del querer.

No se crea, sin embargo, que Leibniz nos induzca a una laboriosa contemplación estimativa de las probabilidades y de las magnitudes, porque asienta que, gracias a Dios, no hacen falta tantos conocimientos y habilidades para decidir sobre lo que respecta al *Summum verum*, la felicidad y

la miseria supremas. Para cuya cuestión, la buena voluntad suple y aún supera a los conocimientos “de suerte que el más grande idiota puede llegar a la felicidad y a la virtud más fácilmente que el más docto y más hábil”. (§ 67) Lo que quiere decir simplemente es que la acción puede y debe ser iluminada por el conocimiento de los verdaderos bienes, y que la buena voluntad es, justamente, aquella en que un conocimiento inmediato — intuitivo diríamos— ilumina el camino y la meta de la felicidad.

En suma, podríamos llegar a este concepto de la libertad. “La libertad es una forma de determinación no necesaria, y caracterizada con la dirección del querer hacia un “placer luminoso”, un “goce razonable”.

Pero nos formaríamos una idea inadecuada de la doctrina de Leibniz si no formuláramos estas dos observaciones: 1ª Que la concepción leibniziana de la voluntad que, según lo hemos expuesto, casi la identifica con el apetito racional de los escolásticos, no se mantiene la misma en todo el desarrollo del sistema, ya que según es de verse, por ejemplo, en el párrafo 51 de la *Teodicea*, la decisión voluntaria aparece como una resultante de las inclinaciones que vienen tanto de la razón como de la pasión. 2ª Que el concepto de la libertad que acabamos de formular no debe ser considerado aisladamente como la expresión de todo el pensamiento de Leibniz ya que, según lo veremos, la doctrina del filósofo sólo puede ser interpretada adecuadamente si se la contempla desde el punto de vista de la totalidad orgánica de lo real.

Establecida, con estas reservas, la naturaleza de la libertad, como forma de la acción humana, pasamos a estudiar la concepción de Leibniz sobre la relación entre esta libertad del hombre y la acción de Dios, que no sólo es el creador del universo y del hombre, sino que es la suma bondad y perfección. Este intento nos conducirá de modo inevitable y dentro de los límites impuestos por el tema especial de este trabajo, a estudiar la teología de Leibniz y en ella, junto con su optimismo metafísico, su doctrina moral tan esencialmente unida a su concepción general de Dios y del mundo.

El título de los ensayos en que en forma más especial y sistemática Leibniz trata de las cuestiones relativas al fundamento de la libertad, al destino superior de la vida y a la sanción de los actos humanos: *Ensayos de Teodicea sobre la justicia y la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* nos ilustra sobre la relación íntima de estas cuestiones en la mente de Leibniz y sobre algo que es típico en la concepción de la existencia propia del siglo XVII, pero principalmente de Leibniz a saber: 1º que el problema de la libertad no es simplemente psicológico ni metafísico sino axiológico, en el sentido de que se relaciona por modo fundamental, con la jerarquía de la existencia universal y de las facultades y disposiciones del alma; 2º inversamente que el problema del bien y del mal no es meramente axiológico sino ontológico, porque dice relación con la última estructura metafísica de lo real y, en fin, 3º que toda discusión sobre la libertad, el bien y el mal supone la admisión de la idea de perfección en que se unen el ser y el deber ser, la existencia y el valor. Perfección que forma, que fija la vocación moral y constituye de esta suerte, el fundamento dinámico, el profundo resorte de la libertad del alma.

Así como los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* están escritos teniendo en mira el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke y con un propósito de crítica que no excluye ni el homenaje ni mucho menos el trabajo constructivo y original de Leibniz, así los ensayos de Teodicea están escritos en gran parte teniendo en mira los escritos de Bayle. En todas estas disquisiciones Leibniz, al igual que Bayle, confronta las más variadas opiniones de teólogos y moralistas, opiniones que a veces se concentraban en corrientes muy poderosas de pensamiento y de sentimiento y que en ocasiones, como por ejemplo en la famosa controversia sobre la gracia y la predestinación, que dividió a los teólogos y místicos del siglo XVII, se ofrecían con los caracteres de una intensa polémica.

Por falta de espacio, no podemos seguir a Leibniz en el detalle de estas discusiones en que se confrontan y cometen innumerables aspectos de las doctrinas religiosas y de las escuelas teológicas. Y así nos limitaremos a mostrar las grandes líneas del pensamiento teológico entre las que toma posición el pensamiento de nuestro filósofo. Posición que, sin eludir la consideración del dolor, del pecado y del mal en el conjunto del universo, permite a Leibniz contemplar el universo como un conjunto admirable y armónico y a Dios, su autor, como un ser supremamente bueno, poderoso y sabio.

“Después de haber reglado los derechos de la fe y de la razón, dice Leibniz, de manera que hace servir la razón a la fe, muy lejos de serle contraria, veremos cómo ellas ejercen sus derechos para mantener y para acordar juntas lo que la ley natural y la ley revelada nos enseñan de Dios y del hombre por relación al mal”. (*E, sobre la justicia, etc.*). Aquí, observa también Leibniz, nacen dos clases de dificultades: las unas relativas a la libertad del hombre que parece incompatible con la naturaleza divina; las otras que se refieren a la conducta de Dios que parece tomar demasiada parte en la producción del mal, aun cuando el hombre fuese libre y tuviese también su parte.

Desde luego la primera dificultad que se presenta cuando se quiere comprender la relación entre Dios como ser omnisciente y todopoderoso y la acción es la siguiente: Dios conoce por adelantado y en sus más íntimos detalles las circunstancias externas y los factores internos que determinan las acciones. ¿Cómo puede entonces concebirse la libertad del hombre que no es capaz de impedir ni cambiar la producción, ni el curso de sus propios actos, puesto que la previsión divina excluye, por ser infalible, toda posibilidad de variación? La previsión implica pues, una verdadera predeterminación y, en consecuencia, es opuesta a la libertad. Esta dificultad se agrava cuando se piensa que estas acciones que el hombre ejerce sin libertad son recompensadas con premios y sancionadas con castigos a veces terribles. Con lo cual se premia sin mérito y se castiga sin culpa, cosa que no se compadece con la justicia y menos con la bondad de Dios.

Pero hay más: Dios que es la causa de todo cuanto existe, en cuanto tiene de real, sería también la causa del pecado. La sustancia del acto en cuanto real viene de Dios, luego el pecado viene de El. Dios, pues, es la causa del pecado, puesto que al producir al hombre sabe la totalidad

de las consecuencias de tal creación y así las produce y las permite. Todo lo cual acentúa el sentimiento de injusticia ante el destino de los hombres, de los que sólo unos pocos están destinados a la salvación, siendo así que los unos como los otros, todos, actúan en virtud de una predeterminación superior. —Salvo que se admita con los maniqueos una dualidad de principios, el uno bueno que quiere y promueve la salvación y el otro maléfico que empuja a los hombres al pecado y a la condenación, lo cual iría contra la omnipotencia y la bondad de Dios.

Leibniz aborda la discusión de estas dificultades —que lo son tanto en lo que se refiere a la bondad divina, como a la libertad y al destino humanos— con el propósito de probar que Dios no es un príncipe arbitrario y despótico sino un ser infinitamente bueno, sabio y que el mal cuya existencia es innegable, como mal metafísico (imperfección), físico, (dolor) y moral (pecado) no contradice ni disminuye esta suprema excelencia de la divinidad.

A través de esta discusión sobre el problema del mal llegaremos nuevamente a la cuestión de la libertad.

Dios que es la suprema razón de las cosas, ha creado el mejor de los mundos posibles. Pero ese mundo, sujeto por su naturaleza misma, a la limitación, no podía estar exento de toda imperfección, de todo mal, ya que esto no es algo positivo sino más bien negativo, una falta, o como dirían los escolásticos, una privación, inherente a la naturaleza ideal de las criaturas. Es en la región de las verdades eternas donde se encuentra el origen del bien y del mal. Así pues, Dios quiere todo el bien, pero ese bien está limitado por la naturaleza de las criaturas; y por eso, el mundo creado por Dios, cuya voluntad antecede quiere el bien y la perfección, no puede estar exento del mal que es, por esencia, limitación.

Todos los males, entre ellos el pecado (mal moral), aparecen así ora como efectos *inevitables* de la propia naturaleza de las cosas creadas, ora como medios para conseguir un bien más alto, para obtener un bien mejor. Dios permite “el mal moral sólo a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que lo liga a lo mejor. Por lo que la voluntad consecuente de Dios, que tiene por objeto el pecado no es más que permisiva” (*Teodicea* § 85). Lo que Dios quiere realmente en el alma es la perfección, o la disposición que conduce a ella; la imperfección, el mal no viene directamente de él sino de la criatura en cuanto no es infinita, o lo que es lo mismo, en cuanto no es Dios ni puede serlo.

Los que atribuyen a Dios el mal en sus diversas formas y, especialmente, los que consideran a Dios como causa directa del mal moral, o sea del pecado, niegan la libertad y conciben la totalidad de lo creado, y en el universo, al hombre, como falto de toda espontaneidad. Por donde se ve cuán íntimamente ligadas están las cuestiones relativas al origen metafísico de las cosas y a la naturaleza y significado de la acción humana y, especialmente, cómo la concepción de Dios plantea inmediatamente la cuestión relativa a la libertad del hombre.

La dificultad más claramente definida cuando se trata de conciliar la bondad y la omnipotencia divinas con la libertad humana que implica la posibilidad de pecar, proviene, como lo hemos visto, de la consideración de la presencia divina que, por ser infalible, supone predestinación, que

no permite a la acción humana desviarse en un ápice de la pura visión de Dios y que, por consiguiente, hace ilusión vana toda idea de una acción libre, verdaderamente libre.

Ante esta dificultad, dos escuelas, dos partidos se agitaban en tiempo de Leibniz: partidos que de un modo o de otro se relacionaban con antecedentes especulativos de la vieja tradición cristiana: los predeterministas (jansenistas principalmente) y los molinistas, defensores de la llamada ciencia media. Los predeterministas sostienen que la totalidad de los actos humanos está prevista y determinada por Dios. Su doctrina implicaría pues la negación de la libertad. Los partidarios de la ciencia media, molinistas, sostienen que la presencia divina no excluye la libertad, toda vez que Dios, al prever lo que los hombres harán en tales o cuales estados o situaciones de su existencia, y al acordarles o rehusarles las gracias o circunstancias favorables, en vista del uso que ellas harán de su libre albedrío, en realidad los deja obrar por sí mismos, según las circunstancias y según la libertad.

Entre estas dos escuelas, Leibniz toma posición en esta forma: está con los molinistas en cuanto a que la presciencia de Dios no tiene nada de común con la dependencia o independencia de las acciones humanas; pero está con los predeterministas en cuanto a que el futuro está determinado. Sólo que ese futuro no es necesitado sino contingente. “La predeterminación no es necesitante”, escribe Leibniz en los *Essais de Théodicée* § 43, y añade: “soy de opinión que la voluntad está siempre más inclinada al partido que ella toma, pero que no está jamás en la necesidad de tomarlo. Es cierto que ella tomaría este partido, pero no es necesario que lo tome”. En síntesis, en concepto de Leibniz, la oposición que se plantea entre la predeterminación de los actos humanos y la libertad, se resuelve cuando se considera que estos últimos por rigurosamente pre-determinados que sean, tienen la calidad metafísica de la contingencia, o sea que son formas o manifestaciones de la existencia cuyo opuesto no implica contradicción.

Entre los futuros contingentes, o sea entre los modos o formas de la realidad o de la posibilidad cuyo opuesto no implica contradicción, está la libertad que no es indeterminación sino determinación según la razón, como la que realiza Dios escogiendo no por capricho sino según la razón el mejor de los mundos posibles. “Todo es, pues, cierto y determinado en el hombre, en el hombre como en todo lo demás, y el alma humana es una especie de autómata espiritual, aunque las acciones contingentes en general y las libres en particular, no sean necesarias para esto de una necesidad absoluta, lo cual sería verdaderamente incompatible con la contingencia. Así ni la futurición, en sí misma, por cierta que sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia y esta libertad”. (*E. de T.* § 52).

Pero hay aquí un aspecto de la cuestión que al propio tiempo que aclara la concepción leibniziana de la libertad, nos permite vislumbrar la concepción de conjunto, en que conforme a la estructura y al estilo monumentales de su pensamiento, se incorpora esta cuestión de la libertad. Leibniz dice: “Todo el porvenir está determinado, sin duda, pero como

nosotros no sabemos cómo lo está, debemos hacer nuestro deber siguiendo la razón que Dios nos ha dado y los principios que él nos ha prescrito", (*E. de T.* § 58) con lo cual se combate conjuntamente el sofisma perezoso y el *fatum mahometanum* que inducen a la inacción o a la acción ciega. Agrega que, determinada, la acción del alma posee, sin embargo, una "maravillosa espontaneidad" hasta tal punto que resulta legítimo afirmar que las acciones del alma tienen en ella su principio. Y asienta, en fin, que esta espontaneidad, que implica la radical independencia de las acciones del alma respecto del cuerpo, y de todas las demás criaturas, tiene su explicación en la *armonía preestablecida*, según la cual, "las acciones y los pensamientos del alma, que obedecen a las causas finales y las acciones del cuerpo que obedecen al orden de las causas eficientes, se corresponden sin influirse". (*E de T.* § 59). El alma sigue la luz y el curso de sus propios pensamientos y percepciones y el cuerpo sigue el propio curso de sus movimientos. No hay comercio entre ellos, pero por disposición divina, consagrada en el plan de la universal armonía, el cuerpo, al igual que un supuesto "valet automático" resulta recibiendo órdenes del alma. Y así el cuerpo depende idealmente del alma.

"El alma tiene en sí misma, el principio de todas sus acciones y aún de sus pasiones". (§ 65). Hay, sin embargo, cierta imperfección en la constitución del alma. Y esa imperfección consiste en que no todo el contenido del alma es claro y distinto. Hay algo confuso y oscuro en ella; esa es su imperfección. El orden de sus percepciones claras y distintas constituye su imperio. Si el alma sólo tuviera percepciones claras y distintas sería una divinidad. Pero no es así. El alma tiene otras "percepciones confusas", pasiones que hacen su esclavitud. Por lo cual la gran empresa moral, pensamos, sería la clarificación del alma dirigiendo indirectamente la volición.

Ahora bien, estando dadas, según lo hemos visto, las condiciones de la acción por respeto a Dios y a sus causas, pueden justificarse las recompensas y los castigos. Desde luego Leibniz parece justificarlos, a lo menos en parte, por razones de educación y de intimidación. Pero hay una razón más profunda que Leibniz llama de *conveniencia* para que el premio siga a la acción buena, y el castigo y la pena a la mala. Razón que, en definitiva, se incorpora también en el gran sistema de la armonía preestablecida y que es una expresión del criterio de la totalidad metafísica, como suprema explicación del mal individual.

Ahora entramos en otra cuestión. La elección y la reprobación de los hombres.

Cuestión profunda y difícil de la teología pero que en sí misma, aún conteniendo un fondo de misterio, no es de una oscuridad impenetrable para la razón. Desde luego resueltas las dificultades derivadas de aparente oposición entre la previsión divina y la libertad, no hay, en verdad, mayor obstáculo especulativo para admitir y afirmar que la justicia divina se ofrece premiando y castigando a los hombres según sus acciones —libres y contingentes— aunque previstas. La nueva dificultad se presenta cuando se piensa que Dios favorece a algunas criaturas con un aumento extraordinario de gracia, gracia que, como su nombre lo indica, supone gratuidad y que así no parece conciliarse con el rigor y la imparcialidad de la justicia.

Ante este gran problema —o mejor, misterio— de la gracia cabe preguntar: ¿Es que Dios acuerda su gracia a las almas considerando el buen natural de las mejores, de las más dignas de recibirla y aprovecharla? Si fuera así, habría que reconocer un mérito innato, intrínseco en ciertas criaturas, lo que iría contra la naturaleza de la gracia, cuya esencia es la gratitud, y según sostiene Leibniz contra los principios de San Pablo y aún los de la soberana razón. Algunos teólogos creen que Dios dispensa su gracia a las almas que se abandonan con más docilidad a su misericordia, otros recuerdan o aducen casos en que Dios parece empeñado en vencer la resistencia de los relajados, de los tercios y duros. San Pablo se daba a sí mismo como ejemplo de esta paciencia.

Leibniz reconoce que las razones de Dios nos sobrepasan. Admite pues, en este problema, un fondo de misterio; pero contemplando las cosas desde el punto de vista de la totalidad, considerando que los destinos individuales, las acciones que en ellos se cumplen y enlazan, no son sino elementos de un plan divino, admirable, en su perfección y armonía, no hay nada que no conduzca a la razón a concluir sosteniendo que, "no hay nada tan elevado como la sabiduría de Dios, nada tan justo como sus juicios, nada tan bueno como su santidad y nada más inmenso que su bondad". (*E de T.* § 106). Y con este himno termina la primera parte de los *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*.

Puede decirse que los hombres son escogidos y clasificados no tanto según su excelencia, cuanto siguiendo la consecuencia que tienen en el plan de Dios, como puede emplearse una piedra menos buena en un edificio, para llenar un cierto vacío. En suma los destinos humanos en su integridad se justifican y explican por razones de composibilidad y de armonía. Con lo cual, el sentido de la totalidad que explica y aclara el de las partes, se ofrece como clave para solucionar todas las dificultades. Curiosa e instructiva solución en un filósofo pluralista, en el pensador que asienta la incomunicabilidad de las sustancias y según el cual las mónadas no tienen ventanas.

No seguiremos a Leibniz en el detalle de los desarrollos en que discutiendo las tesis de Bayle, discurre sobre la economía de los medios de que se vale la sabiduría de Dios para crear el mejor de los mundos posibles, discusiones en las cuales Leibniz repite en diversas formas su gran argumento, el argumento que le sirve para combatir todas las objeciones contra la justicia, la omnipotencia y la bondad de Dios a saber: que las imperfecciones humanas son efectos de la limitación de las criaturas y que ellas pueden contribuir al efecto de conjunto que siempre es bueno y admirable. Sólo retendremos de su ataque contra el maniqueísmo de Bayle, esta tesis, a la vez metafísica y ética de Leibniz a saber: que hay en Dios dos principios: el entendimiento y la voluntad, a los que añade un tercero: el poder; siendo el entendimiento quién, sin ser malo él mismo, proporciona su principio al mal, pues representando las naturalezas de las cosas tales como son en las verdades eternas, el entendimiento divino contiene en sí la razón por la cual el mal es permitido, aunque la voluntad antecedente de Dios sólo quiere el bien y el bien total. El hombre es así él mismo la causa de sus males, puesto que, tal como es, está ya en la idea de su posibilidad. Y Dios sólo ha hecho pasar a la existencia lo posible por razones indispensables de su sabiduría.

Hay otra relación entre el entendimiento y la voluntad divina. Y esta relación consiste en que el entendimiento a la vez que representa a la voluntad de Dios los infinitos posibles entre los cuales ella escogerá, le muestra el bien más alto y las verdades eternas según las cuales creará el universo haciendo salir a la existencia el mejor de los mundos posibles.

Pero aquí surgen las dificultades que, en todo tiempo, han encendido la discusión de filósofos y teólogos. Desde luego Leibniz rechaza perentoriamente la idea de que Dios ha creado el mundo arbitrariamente, por un acto irracional de su voluntad. Pero el problema se plantea en forma más profunda y sutil cuando uno se pregunta por el origen mismo de la distinción suprema entre el bien el mal, entre lo justo y lo injusto. ¿Es que Dios por un decreto de su voluntad establece la distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, y que, por consiguiente, la virtud y el vicio, la santidad y el pecado, y sus sanciones no tienen su fundamento en la naturaleza de las cosas sino que reciben su calidad moral y su excelencia de manera meramente arbitraria? ¿El bien, la verdad anteceden, según Leibniz, a la voluntad de Dios que las prescribe a las cosas y que las erige en normas para la conducta y la vida?

Por un momento Leibniz parece inclinarse a atribuir a Dios una función demiúrgica, consistente en conformar el mundo según el modelo de formas o de esencias que él no crea. Se decide, nos parece, por considerar que estas verdades, esencias, formas supremas de lo excelente y perfecto constituyen el tendimiento mismo de Dios. Así la libertad de Dios mismo es la acción según la razón. Y así al asentar que Dios crea el mundo, no por un capricho sino por razón, y al sostener además que la verdad es como un antecedente ideal de su voluntad, Leibniz rectifica a Descartes que atribuía a la voluntad incondicionada de Dios, el origen de las propias verdades geométricas.

Leibniz, seguro en su convicción sistemática, se une a Bayle cuando éste combate la opinión cartesiana de que la libertad nos es suficientemente atestiguada por el sentimiento que tenemos de ella, ya que ese sentimiento puede ser engañoso, como lo sería el mero sentimiento de nuestra existencia si nos indujese a pensar que existimos por nosotros mismos. La conciencia de la libertad es, pues, obra de la reflexión. Pero disiente de aquél pensador en cuanto Bayle sostiene que "por meditaciones filosóficas no llegaríamos nunca a la certidumbre de que somos la causa eficiente de nuestras voliciones".

Leibniz llega por reflexión a la certidumbre de que somos libres, por la conjugación, que ya conocemos, de la contingencia y de la espontaneidad. Pero insiste reafirmando en esta su discrepancia con Descartes en que la espontaneidad no implica en manera alguna indiferencia. Siguiendo a Aristóteles, Leibniz concibe la espontaneidad como la calidad de algo que tiene su principio en sí mismo. Pero se opone a la llamada libertad de indiferencia que interpretaría la espontaneidad en términos de equivalencia entre los móviles, de completa arbitrariedad en la opción. Y opina así, tanto por considerar que una acción no determinada por razón o inclinación es inexplicable porque, en el fondo, supondría una decisión salida de la nada, cuanto porque estima que desvirtuaría en lugar de afirmar la esencia de la libertad, que es elevación interior y claridad en la visión

de los fines. Hay una necesidad metafísica o geométrica, una necesidad moral que presupone la elección de lo mejor y que en el fondo es la libertad. La indiferencia representaría el reinado de lo arbitrario, de lo irracional que son contrarios a la libertad y a la espontaneidad bien entendidas. Con todo lo cual se precisa el sentido de la concepción leibniziana que pone el acento no en la indeterminación sino en la determinación racional, no en el aspecto causal sino en el aspecto final, teleológico de la decisión libre.

En resumen nos parece que la doctrina de Leibniz sobre la libertad la concibe como la conjugación de estos tres aspectos: *Contingencia*: la acción libre es determinada pero no necesaria; *espontaneidad*: la acción libre proviene del alma misma; excluye el ejercicio de una acción exterior; *visión intelectual* del bien a obtener. A estos elementos se agregaría quizá un cuarto que no está presente en todos los actos libres pero sí en los actos de santidad a saber: la gracia. Añadiremos que decimos esto último con cierta inseguridad. Reconocemos nuestra incompetencia en estas altas cuestiones de teología y especialmente en lo tocante a este misterio que ha suscitado tanta meditación de teólogos y místicos. Nos inducen, empero a decirlo estas dos razones: una sacada de la orientación general de la filosofía de Leibniz, principalmente de su idea tan reiterada, de que toda bondad y toda perfección vienen de Dios, y corroborada con la existencia de numerosos pasajes de la *Teodicea* donde se asienta la compatibilidad entre la gracia y la libertad; otra sacada de la esencia de la santidad y de la gracia: el alma no puede elevarse a la santidad sin un concurso extraordinario de gracia, pero en esa elevación está la libertad en la aceptación. Al elevarse el alma es libre, con la libertad de un amor a la vez despertado y comunicado, con que el alma abraza el camino de la luz y de la perfección.

Y hé aquí que el enunciado de las calidades intrínsecas de la libertad nos propone nuevas dificultades, nuevos problemas, referentes no ya a la relación entre la libertad y la presciencia divina, sino a la compatibilidad o incompatibilidad que por razón de esencia existe entre la acción libre —que es por definición inteligible, racional— y los aspectos confusos imperfectos o negativos de la actividad universal y de la conducta. Es el problema de la relación entre el aspecto axiológico y el aspecto causal y psicológico de la libertad.

Puede plantearse el problema de la libertad desde el punto de vista de la causalidad y desde el punto de vista de la jerarquía espiritual del acto. Cuando se plantea el problema de la libertad desde el punto de vista de la causalidad, se procura sustraer el acto libre a la determinación causal y para ello se proponen diversas soluciones, entre ellas la clásica de la libertad de indiferencia que neutraliza, por decirlo así, los factores opuestos del querer y así deja a este en la pura espontaneidad de una decisión sin motivo. En nuestros días Bergson ha propuesto una genial concepción del acto libre, sustraído a la causalidad mecánica, pero que no cae tampoco en la esfera de la libertad de indiferencia. El acto libre es una creación, y la creación, por esencia, sale de los marcos del principio causal. Cuando se considera la cuestión de la libertad desde el punto de vista de la jerarquía del acto, se llama libre al acto en cuya causalidad inter-

viene de modo principal la consideración del bien a obtenerse y la apreciación racional de los medios que a él conducen, o también según lo hace Kant, el acto que, determinado como hecho empírico, pertenece, sin embargo, en cuanto hecho moral, al mundo inteligible que es el mundo del valor y del deber ser.

Leibniz, ya lo hemos visto, está entre los filósofos que consideran la libertad como una categoría que confiere jerarquía al acto. Y no podía ser de otro modo ya que, según él, nada puede estar sustraído al principio de la razón suficiente. Pero aquí se impone una dilucidación del pensamiento leibniziano sobre la libertad. El acto libre es contingente y la contingencia no es indeterminación, sino la calidad ontológica de las cosas no necesarias, o lo que es lo mismo de los actos cuyo opuesto no ofrece contradicción. Pero la mera contingencia no agota el concepto de libertad. Si lo agotara, todos los actos humanos serían igualmente libres y esa no es la mente de Leibniz. Según él los actos libres son los que se practican según la razón, según la vocación de perfección. Actos cuyo modelo es la creación del mundo por el designio racional de Dios. Pero así concebido el acto libre, se llegaría a una ecuación entre el bien y lo perfecto con la libertad: acto libre = bueno. Y esa tampoco es la opinión de Leibniz, porque si la libertad fuera exclusiva de los actos buenos y perfectos, entonces, las infracciones del pecado, no serían punibles, por no ser libres y esa, repetimos, no es tampoco la mente de Leibniz.

¿En qué quedamos pues? En el párrafo 319 de los *Ensayos de Teodicea* consigna Leibniz los siguientes conceptos que resumen un largo desarrollo y que pueden ayudarnos a precisar el sentido de la concepción leibniziana de la libertad y principalmente en lo tocante a su relación con el mal moral, relación en que parece que la libertad perdiese su jerarquía espiritual. "Cuanto más nos aproximamos a Dios la libertad es más perfecta; es una imperfección de nuestra libertad, lo que hace que nosotros podamos escoger el mal en lugar del bien, un mal mayor en lugar de un mal menor, el menor bien en lugar del más gran bien. —Esto viene de las apariencias del bien y del mal, que nos engañan. Mientras que Dios esté siempre conducido (*porté*) a lo verdadero y al más gran bien. Es decir, al verdadero bien absolutamente, que El no podría dejar de conocer".

Como se desprende de estas palabras que por lo demás concuerdan con el espíritu de continuidad y de lenta graduación de la filosofía de Leibniz, hay diversos grados en la libertad, desde su divina plenitud en que es como una calidad de la perfección, puesto que consiste, esencialmente, en el poder de elegir según la absoluta distinción de las ideas, hasta sus grados inferiores en que es ofuscada, perturbada, desviada de su recto ejercicio por la oscuridad, confusión, opacidad de las pasiones. Y de esta suerte la libertad puede, en estos grados inferiores, intervenir en el mal moral, con una intervención en que la libertad actúa contra sí misma, como un esclavo que libremente asegurase y remachase sus propias cadenas. La dificultad subsiste empero y acaso es insoluble dentro de la concepción de la libertad que propone Leibniz. El elemento intelectual, racional, que integra toda elección libre, le confiere su jerarquía, la sustrae a la simple contingencia ciega. Y así aún en el pecado la libertad pondría un sello

de superioridad espiritual lo que no se concilia ni con la esencia del pecado, que es un mal, ni con la esencia de la libertad, que encierra el bien, porque es o perfección o camino a la perfección. ¿Cómo puede, pues, ser instrumento y camino de perdición?

El concurso de Dios consiste en darnos lo que hay de real en nosotros y en nuestras acciones, en tanto que ello envuelve perfección, pero El no interviene en el mal, que proviene de la limitación inherente a la criatura. Si la libertad es proporcional al grado de iluminación de la conducta, quiere decir que los actos malos —que por hipótesis son actos turbios— tienen un mínimo de libertad o ninguna. Y entonces ¿por qué son punibles y mortalmente malos?

La psicología leibniziana de la voluntad que oscila entre una cierta heteronomía de ésta por relación al entendimiento y una noción algo confusa del querer entendido como una mezcla de razón y pasión, no ofrecía recursos para solucionar esta cuestión difícil. Y en este sentido nos parece que los doctores medioevales sintieron el problema con mayor acuidad y propusieron soluciones más sólidas. Así la doctrina tomista de la intención que al propio tiempo que mantiene el concepto de voluntad como tendencia natural hacia el bien, permite comprender que una intención desviada aunque libre, pueda determinar según la "razón del mal" la elección de la voluntad entre los objetos o fines secundarios que solicitan el deseo. Y así, en fin, Duns Scoto que al afirmar la superioridad de la voluntad por relación al entendimiento confiere a aquélla un soberano poder de opción que al mismo tiempo eleva y hace más peligrosa la responsabilidad del hombre.

La lección pedagógica de la filosofía ética de Leibniz es que debemos hacer buen uso de nuestra libertad. ¿Pero cómo? Desde el momento que no podemos querer lo que queremos o, lo que es lo mismo, desde que no tenemos un poder directo para dirigir nuestras voliciones, iluminemos nuestra alma con la luz de la inteligencia, de modo que se nos presenten como deseables, los verdaderos bienes, o sea aquellos que nos ofrecen un placer luminoso y durable. Ese placer luminoso y durable es la felicidad. Y así la moral de Leibniz es un alto eudemonismo, con el cual el filósofo se enlaza con la tradición secular cristiana y sobre todo con San Agustín quien aconsejaba: "Pide la dicha" *ora beatam vitam*. Sólo que esta dicha que anhelaba el espíritu apasionado de San Agustín a la cual aspiraba el espíritu sereno pero religioso de Leibniz, no es el mero goce, sino el goce en el más elevado amor espiritual. "Todo placer, escribía (*E. de T.* § 278) es un sentimiento de alguna perfección. Se ama un objeto a medida que se sienten sus perfecciones, de donde se sigue que la caridad y el amor de Dios dan el más grande placer que se puede concebir". Con lo cual, Leibniz consigna en un solo sentimiento, la más pura elevación del alma y el anhelo supremo de felicidad que a la vez promueve y corona esa elevación.

Como fácilmente se desprende todo lo expuesto, la concepción leibniziana de la libertad es más ontológica y deductiva que psicológica e inductiva. Leibniz asienta ciertos principios, ciertos pensamientos fundamentales: la distinción entre la necesidad y la contingencia, que permite sustraer

la acción humana a la absoluta necesidad; la presciencia como forma de la sabiduría divina que no excluye la libre determinación; al mal como privación, limitación, que Dios permite, para la realización de un fin más alto, pero que no corresponde al llamado universal de su voluntad antecedente. Y luégo considera la libertad y el destino humanos como elementos incorporados en la gran armonía.

Pero sería erróneo derivar de lo dicho que la doctrina de Leibniz no contiene una profunda psicología, que sea tan solo una construcción en que el espíritu sistemático ahogue toda experiencia seria. En la doctrina de Leibniz se mezclan lo psicológico y lo ontológico; con acentuación de este último elemento. Y si bien contiene un análisis de tipo psicológico, o subjetivo del acto libre, se reclama de algo que con cierta inexactitud nos atreveríamos a llamar experiencia metafísica, entendiéndolo por experiencia metafísica la intuición profunda, mezclada de sentimiento y consagrada por una íntima adhesión de todo el espíritu, de la estructura más honda de lo real.

El fondo psicológico de la doctrina leibniziana de la libertad, está constituido por la teoría de las "pequeñas percepciones", de los elementos confusos de la vida anímica que suelen derivar hacia el mal el ejercicio de la libertad; está formado también por la hermosa y alta doctrina de los "placeres luminosos", que constituyen los bienes verdaderos y que son el digno objeto de la acción moral y de la libertad. La que llamamos experiencia metafísica está constituida por el vivo sentimiento de la armonía universal, del admirable, insuperable ordenamiento en el cual se disuelven y pierden o se transfiguran y conspiran, al logro del efecto total, las deficiencias e imperfecciones de las partes; está constituida también por la gozosa aceptación de la existencia como obra de un Dios todo sabiduría y bondad. Experiencia que acaso debería llamarse con más propiedad estética, y mejor aún, religiosa.

Dos pensamientos, a la vez básicos y finales, inspiran y orientan así la especulación teológica como la concepción moral de Leibniz a saber: el pensamiento de la totalidad y el pensamiento de la luz. Según el pensamiento de la totalidad, todos los destinos individuales son partes y elementos inseparables de un plan armónico y divino. Tomarlos aisladamente es desconocer el decreto supremo que subordina las partes a la excelencia del conjunto. Y de este modo el pensamiento de la totalidad soluciona las dificultades relativas al sentido de cada vida individual que, en mayor o menor medida, contiene el dolor y el pecado. Y resuelve también las dudas que suelen perturbar la confiada aceptación de la existencia o la segura orientación de la conducta. Siguiendo el pensamiento de la luz, Leibniz identifica, en el fondo, las categorías de claridad y perfección y erige la perfección en la suprema categoría formal y material del ser y del valor. Así cada paso en la perfección es un progreso ontológico o axiológico, y una aproximación a Dios como principio absoluto de la claridad.

Estos pensamientos —totalidad y luz— se encuentran y funden en el pensamiento de Dios, que crea el mundo según la idea de lo mejor y que llama hacia su luz a la totalidad de las criaturas. Un anhelo generoso

de comunicación y de amor lleva a Dios a crear el mundo, según el pensamiento de lo mejor. Es el decreto soberano de la libre voluntad de Dios, el *Fatum* (de *fari*, pronunciar) de la bondad y de la sabiduría que instituyen el conjunto de la vida y de la evolución universales consagrándolas por una vocación superior de claridad y de armonía.

Este estudio no es de crítica sino principalmente de homenaje; y así no nos hemos detenido en formular objeciones ni reparos. Nos parece, empero, que no debemos cerrar estas páginas sin consignar dos observaciones. Es la primera que no nos parece necesario sostener que este mundo es el mejor posible, para admitir la bondad y la justicia de Dios. Aparte de que esta doctrina parece poner un límite a la posibilidad del poder divino, hay sin duda, en la intención creadora de Dios, razones que desbordan nuestra apreciación humana sobre la bondad y sobre la imperfección del mundo. La segunda es que la concepción leibniziana de la libertad no confiere ninguna importancia al elemento creador de la libertad, elemento creador que se da en el acto mismo en que Dios crea el mundo de la nada, y que en menor medida nos parece observar en las decisiones humanas que son y llamamos libres. Las que Leibniz llama contingencia, espontaneidad, no coinciden con la idea de creación acaso inexplicable pero que se da como una categoría y por lo menos como un supuesto indispensable en toda discusión sobre la libertad. Y es que la concepción de la libertad no puede fundarse sin una crítica de la causalidad, sin una afirmación irreductible del acto libre. Ni siquiera el entendimiento divino sería creador, según Leibniz, porque Dios no crea los posibles. Como por otra parte lo ha visto muy bien Brunschvicg (1) el propio entendimiento divino, como fuente de las esencias (*source des essences*), sería una fuente más bien representativa que creadora. Por todo lo cual parece como si la libertad viniese al fin y al cabo a coincidir y en consecuencia a abolirse en la necesidad racional de la suprema perfección.

Apreciada, según sus intenciones fundamentales y sus conclusiones más decisivas, la filosofía de Leibniz confirma la clásica identificación entre la verdad entendida como luz racional y el bien entendido como felicidad y amor. Y reafirma, igualmente, la alta doctrina que ya los griegos percibieron desde su punto de vista, pero que sólo los pensadores cristianos, especialmente un Agustín o un Tomás de Aquino, alcanzaron a pensar y sentir en toda su admirable plenitud a saber: que sólo en Dios, como soberano Bien, puede cumplirse y se cumple el infinito anhelo de felicidad y de verdad con que el alma responde a la vocación suprema de su destino espiritual.

MARIANO IBERICO RODRIGUEZ,

De la Sociedad Peruana de Filosofía.
Catedrático de la Universidad Mayor
de San Marcos. Del Instituto Peruano
de Cultura Hispánica.

(1) *Le progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*. Paris 1927. T. I. p. 258.