El hombre actúa libremente, y dondequiera que algo se siga de su elección, será libre en el hombre, si bien en el cuerpo sucederá con necesidad física a partir de la hipótesis del decreto divino.

La idea de Descartes\(^1\), según la cual la mente puede en cierto modo determinar el curso de los espíritus animales, resulta sin valor alguno, porque es necesario que el curso de un cuerpo cambie por otro movimiento. Y hay que saber que no sólo se conserva en total en el mundo la misma cantidad de movimiento, sino también su misma determinación.

\* \* \*

---

ACERCA DE LA LIBERTAD EXENTA DE NECESIDAD EN LA ELECCIÓN

Parece que puede decirse: es cierto e infalible que la mente se determina hacia el máximo bien aparente, y que nunca se habría dado ejemplo contrario alguno en el que el error no\(^1\) haya precedido al pecado o, al me-

1 René Descartes, *Meditationes, Quartae Responsum* (A. T. VII, 229).

---

Título original: De libertate a necessitate in eligendo.
Fecha: verano de 1680 a verano de 1684.
Manuscrito: LH 120 BII, 284-287.
Edición utilizada: AA VI, 4-B, n. 273, 1450-1455.
Otras ediciones: GREG, 298-302.
Traductor de la presente edición y notas: AGUSTÍN ECHAVARRÍA.

Contexto y relevancia del texto: El presente escrito representa un interesante intento de Leibniz por afirmar la contingencia absoluta de la libertad: existe no sólo la libertad de coacción, sino también de necesidad. En efecto, aunque sea cierto e infalible que siempre se elige lo que parece como más perfecto, no obstante no lo hace de modo necesario, sino libre, es decir, se determina a sí misma por razones que inclinan sin imponer necesidad. En esto, la libertad humana es imagen de Dios. Ahora bien, a diferencia del anterior escrito, *Acerca de la libertad y la necesidad*, Leibniz no ve aquí inconveniente en admitir una regresión al infinito en el querer divino: en el caso de la libertad divina, que podría, en principio, elegir alternativas peores que no implican en sí mismas contradicción alguna, no puede darse ninguna razón de por qué decide elegir lo mejor, que no sea porque quiere.

\* \* \*
nos, la irreflexión, como se pone de manifiesto en el pecado del primer hombre, que creía que llegaría a ser semejante a Dios al comer del fruto.

Por otra parte, también se debe decir que, aunque eso sea cierto, sin embargo, no es necesario, sino libre, porque la mente no se determina por algo externo, sino por sí misma.

Pues santo Tomás situó muy bien la libertad en la potencia de determinarse, es decir, de actuar sobre sí mismo. A partir de lo cual es evidente también cómo Dios conoce previamente los futuros contingentes libres, porque conoce previamente qué aparecerá como máximamente bueno a cada mente.

Y de este modo, de entre diversas criaturas libres posibles, Dios eligió aquella que se determinaría por las razones de lo bueno, porque esto fue lo adecuado con el decreto primario de Dios de elegir lo más perfecto.

Se debe saber que la naturaleza de la mente es tal que habrá de mantenerse activa incluso aunque todos los entes excepto ella misma (salvo Dios) dejan de existir, porque contemplaría a Dios y a sí misma y las ideas de las cosas posibles. Esto no puede afirmarse del cuerpo, pues para que éste se ponga en movimiento debe ser impulsado por otro. Y la naturaleza de la libertad consiste en esta potencia de determinarse a sí misma a actuar.

Dios preveía que Adán habría de pecar, si caía en la tentación del fruto y, por lo tanto, ¿por qué no modificó la serie de las cosas? Respondo: porque Dios sabía que esta serie de cosas sería más perfecta que las otras, por eso no la cambió. No obstante, dices, quiso, por consiguiente, que Adán pecase. Respondo negando la consecuencia. Sin embargo, quiso esas cosas de las cuales sabía que se seguiría el que Adán habría de pecar. Lo niego, pues no se seguía que Adán habría de pecar, puesto que pecó libremente. Sin embargo, es verdadero que ha querido esas cosas que, una vez establecidas, era cierto que Adán habría de pecar. Esto no puede negarse. Por consiguiente, ¿quiso que Adán pecara? No se sigue de lo anterior. Pues sólo lo permitió. Por otro lado, nadie que conceda la omnisciencia de Dios puede negar que Dios hubiera sabido con certeza que Adán habría de pecar si hubiera sido creado por Él, o que habría de caer si se le hubiese presentado la tentación del fruto. Dios no quiere el pecado, es decir, lo quiere impedir en la medida que se lo permita la armonía de las cosas. La armonía de las cosas es aquel abismo que refiere Pablo, que excede la capacidad de comprensión de la mente humana, aunque nuestra mente sepa que ella existe.

Lo mejor es decir que en las mentes existe no sólo la libertad respecto de la coacción, sino también de la necesidad, y aunque sea cierto e inevitable que Dios elige siempre lo más perfecto, es decir, lo realmente mejor o lo que más conduce a su gloria, y que los hombres eligen siempre lo que aparece como mejor, sin embargo no por eso es necesario, pues de otro modo se seguiría que nada es posible sino lo que en realidad es creado, cuando, no obstante, hay infinitas cosas posibles que no son elegidas por Dios, las cuales, sin duda, no implican contradicción. Por ello es evidente que Dios elige libremente lo más perfecto. El primero de los decretos libres de Dios es que quiere siempre actuar para gloria suya o del modo más perfecto; a partir de éste se siguen todos los demás decretos. Por lo tanto, como Dios está libre de la necesidad al elegir el verdadero bien, también el hombre, sin duda creado a imagen de Dios, estará libre de necesidad al elegir el bien aparente, aunque con seguridad elija siempre lo que parece mejor. Pero estas cosas en nada se oponen a la certeza.

Por consiguiente, hay que oponerse a la opinión de Hobbes y de Wickeff, que dicen que nada es posible excepto lo que llega a ser en acto, es decir, que todas las cosas son necesarias. Si hubiesen dicho que todas las cosas son ciertas e infalibles, habrían hablado correctamente. Hay, en efecto, infinitas cosas posibles que no llegan a ser.

La raíz de la libertad humana reside en la imagen de Dios, pues así como Dios, aunque siempre elija lo mejor —y si se supusiera que hay otro omnisciente, éste podría predecir lo que Dios ha de elegir—, sin embargo, elige libremente, porque lo que no elige sigue siendo posible por su propia naturaleza, de modo que su opuesto no es necesario; de la misma manera el hombre es libre, de modo que aunque siempre elija lo que aparece como mejor entre dos cosas, sin embargo, no lo elige necesariamente. Una cosa es evidentemente, que siempre pueda dar razón de por qué se elige y otra cosa es la elección sea necesaria. Las razones inclinan, no imponen necesidad, aunque se siga con certeza aquello hacia lo que inclinan. Por el contrario, como en los animales no se da la reflexión, es

---

2 Tomás de Aquino, Summa theologiae, I, 83 1-3; II, 1, 13; De veritate, q. 24; In quattuor libros sententiarum, lib. II, dist. 24, q. 1.

3 Epístola a los Romanos, 11, 33.

4 Thomas Hobbes, Elementorum philosophiae sectio prima de corpore, 1655, II, 10, art. 4-5; John Wickeff, Dialogorum liber quattuor, Basil, 1525, lib. III, cap. 8.
decir, una acción sobre sí mismo, tampoco se da el decreto libre sobre las propias acciones. Puede decirse que todas las cosas tienen una cierta necesidad hipotética, no de la esencia, sino de la existencia, o sea, del acto segundo; es decir, que la necesidad de las cosas no brota de su esencia, sino de la voluntad de Dios, pues una vez puesto el decreto de Dios todas las cosas son necesarias.

Todas las cosas son posibles para Dios, excepto aquellas que incluyen imperfección.

La imperfección incluye el pecar, por ejemplo, condenar a un inocente.

La condenación de un inocente es ciertamente posible en sí misma, es decir, no implica contradicción, pero no es posible para Dios. Es más, parece que la condenación eterna de un inocente pertenece al número de esas cosas de las cuales no su esencia, ciertamente, porque puede entenderse perfectamente, pero sí su existencia implica contradicción. Y, efectivamente, no es necesario examinar toda la armonía de las cosas para saber si Dios condenará eternamente a un inocente.

Como Dios elige entre muchas cosas perfectas, lo menos perfecto no implica imperfección en Dios, ni es contrario a su potencia, sino a su voluntad, es decir, a su primer decreto. Y no implica contradicción que Él establezca las cosas de otra manera.

Dios, al crear, decidió procurar su propia gloria, para que su sabiduría fuese conocida también por otros, crear criaturas a su imagen y constituir todas las cosas de tal modo que sean las más perfectas en relación a las criaturas racionales, es decir, que sean tanto más agradables para ellas cuanto más profundicen en el interior de las cosas. Éste es el primer decreto de Dios, supuesto el cual todas las demás cosas se siguen como consecuencia necesaria. Este decreto de Dios concerniente a la creación de las cosas no es una proposición cuyo contrario implique contradicción. Es decir, que existan otras cosas además de Dios no es necesario, sino libre.

No puede darse ninguna razón de por qué Dios elige lo más perfecto, que no sea que porque quiere, es decir, que la primera voluntad divina es ésta: elegir lo más perfecto. Esto es, no se sigue de las cosas mismas, sino claramente de lo que Dios quiere. Y quiere de un modo completamente libre, porque no puede darse ninguna razón de por qué quiere, fuera de su misma voluntad. Definí, en efecto, lo libre como aquello de lo cual no puede darse otra razón que la voluntad; y, por consiguiente, no se da algo sin razón; y esa razón es intrínseca a la voluntad. Y en esto consiste la verdadera naturaleza de lo espontáneo, en que ello mismo sea el principio, y no algo externo. Y de este modo en toda mente existe alguna libertad, y Dios concurre a la acción de la mente, no para cons- tituir el primer acto de la mente, pues de otro modo la mente no actuaria, sino sólo Él mismo.

Nuestra mente se muestra indiferente respecto a las razones; es decir, que no hay ninguna razón tan fuerte en esta vida que penetre de manera suficiente en la mente de modo que no pueda fácilmente sustraerse de considerarla y, una vez supuesto ese alejamiento, siempre podría dudar, porque no tiene perfectamente presente la demostración. Por el contrario, una vez alcanzada la visión beatífica no puede ser apartada de ella, o dudar de las cosas que ve.

¿Acaso puedes, a partir de la naturaleza de Dios, demostrar esta proposición: que Dios elige lo más perfecto? Afirme que puede demostrarse una vez conocida su voluntad, pero no puede demostrarse que tenga tal voluntad; niego que se trate de una proposición demostrable a priori, sino que se trata de una proposición primera o idéntica.

Quien considere correctamente esto me concederá que el principio de contradicción es el origen de todo lo que puede conocerse acerca de las cosas; de tal modo que debe haber algún primer principio concerniente a las existencias, una vez establecido que no todo lo posible existe.

El principio primero concerniente a las existencias es esta proposición: Dios quiere elegir lo más perfecto. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Es absolutamente lo mismo decir Dios es libre y decir que esta proposición es un principio indemostrable. Pues si pudiese darse razón de este primer decreto divino, por eso mismo Dios no lo habría decretado libremente. Por lo tanto, afirmo que esta proposición puede ser comparada con las proposiciones idénticas. Pues así como esta proposición: A es A, es decir, toda cosa es igual a sí misma, no puede ser demostrada, del mismo modo tampoco ésta: Dios quiere lo más perfecto. Esta proposición es el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas. Pero preguntarás si lo contrario implica contradicción, es decir, que Dios elija lo que no es más perfecto. Digo que no implica contradicción, a no ser ya supuesta la voluntad de Dios. Dios, en efecto, quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así al infinito, porque estas reflexiones infinitas tienen lugar en Dios, pero no tienen lugar en la criatura. Por consiguiente, en eso consiste todo el arcanum, en que Dios no sólo ha decretado hacer lo más perfecto, sino también ha decretado decretar. Y por eso no se puede imaginar ningún indicio por el cual no se dé otro indicio, anterior por naturaleza, en el cual ya exista el decreto. Se debe, pues, establecer de modo general —a partir de la naturaleza de la libertad perfecta, fuera de la cual no existe ra-
zón— que no hay ningún decreto que Dios no haya decretado por medio de un decreto anterior por naturaleza. Y a partir de aquí se responde adecuadamente a todos los que anulan la libertad divina; y en la cuestión del círculo vazqueziano (pues Vázquez \(^5\) creía que Dios quiere una cosa porque es futura, y que una cosa es futura porque Dios quiere \(^6\) ), se da un proceso al infinito. Si alguien, en efecto, me preguntara: ¿por qué Dios ha decretado crear a Adán? Digo: porque ha decretado hacer lo más perfecto. Si inmediatamente me preguntaras: ¿por qué ha decretado hacer lo más perfecto? o ¿por qué quiere lo más perfecto? (pues, qué otra cosa es querer, sino decretar hacer?) Respondo que lo quiso libremente, es decir, porque quiso. Por consiguiente, quiso porque quiso querer, y así al infinito. Por ello, es evidente que la voluntad de Dios excluye algo anterior a ella misma, y no podía demostrarse que existe esta voluntad divina de decidir sobre lo más perfecto, salvo supuesta otra voluntad. Por el contrario, puesto que la criatura no puede hacer surgir simultáneamente infinitos actos, por eso mismo su libertad consiste en la potencia de cambiar la dirección de su mente hacia otros pensamientos. ¿Pero, por qué cambia de dirección? A causa de algún desagrado en pensar lo mismo y por el placer de pensar en otra cosa. Por consiguiente, ¿la mente se determina por el desagrado y el placer? Ciertamente no. Aunque siempre se incline hacia la parte donde aparece el mayor bien presente, sin embargo, se inclina libremente, de modo que podría elegir otra cosa, puesto que actúa espontáneamente.

---

\(^5\) Se riefe al jesuita español Gabriel Vázquez (1554-1604).


---

**Sobre el mundo presente**

Todo pensable es o ente o no ente. 
**Ente es aquello de lo cual se puede afirmar algo.**

No ente es aquello que no tiene sino atributos negativos. Es decir, si A no es ni B ni C ni D, y así hasta el infinito, será nada.

Todo ente es real o imaginario. **Ente real, como, por ejemplo, el Sol, es lo que es sin la operación del espíritu, de lo cual juzgamos por el consenso de muchas percepciones. Ente imaginario, como, por ejemplo, el arco iris, el parhelio, el sueño, es lo que se percibe a la manera del ente real según un modo de percibir, pero no se percibe según los otros modos ni resiste el examen, lo que, sin embargo, debería hacer si fuera un ente real; de donde se sigue que llega a ser lo que se percibe merced a nuestra disposición y a la del medio, pero él mismo no es la causa de la percepción. Y a menudo, cuando se entiende el origen del fenómeno, se conoce también la causa de la decepción.**
Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación

Título original: De natura veritatis, contingentie ac indiffermentie aucte de libertate et praelectione.
Fecha: final de 1685 a mediados de 1686 (?).
Manuscrito: LH IV 4, 5 BL 1-4.
Edición utilizada: AA VI, 4B, n. 303, 1514-1524.
Otras ediciones: Couturat, 16-24.
Traductor de la presente edición y notas: Agustín Echandía.

Contexto y relevancia del texto: El presente escrito constituye una pieza clave en la evolución de la metafísica de Leibniz. En él aparecen formulados de manera clara muchos de los principios fundamentales y más característicos de su sistema: la definición de verdad como inclusión del predicado en el sujeto; la distinción entre verdades necesarias, concernientes a las esencias, y verdades contingentes, concernientes a las existencias; la raíz de la contingencia fundada en el carácter infinitamente analizable de las proposiciones contingentes; el carácter subalterno y necesario «ex hypothesis» de las leyes de la naturaleza; la subordinación de todos los decretos divinos al primer decreto de la elección de lo mejor; por último, la «noción completa» de la sustancia individual como pieza clave en la constitución de los mundos posibles.

* * *

SOBRE LA NATURALEZA DE LA VERDAD, LA CONTINGENCIA Y LA INDIFFERENCIA Y SOBRE LA LIBERTAD Y LA PREDETERMINACIÓN

Verdadera es la afirmación cuyo predicado está incluido en el sujeto. Así, en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado se halla contenida de algún modo en la noción del sujeto; de tal modo que quien entendiera perfectamente ambas nociones al modo como las entiende Dios, inmediatamen-
te percibiría con claridad que el predicado se encuentra incluido en el sujeto. De aquí se sigue que toda la ciencia de las proposiciones que se encuentra en Dios, sea la de simple inteligencia (concerniente a las esencias de las cosas), sea la de visión (concerniente a las existencias de las cosas), sea la ciencia media (referente a las existencias condicionadas), resulta de la perfecta ininteligencia de cada término que puede ser sujeto o predicado de alguna proposición; es decir que la ciencia a priori de los complejos surge de la ininteligencia de los incomples.

**Absolutamente necesaria** es la proposición que puede ser resuelta en proposiciones idénticas, es decir, cuyo opuesto implica contradicción. Mostraré un ejemplo de esto en los números: llamaré binario a todo número que puede ser dividido exactamente por 2 y ternario o cuaternario al que puede ser dividido por 3 o 4, y así sucesivamente. Ahora bien, entendamos que todo número se resuelve en aquellos que lo dividen exactamente. Por consiguiente, afirmo que la proposición el duodenario es cuaternario es absolutamente necesaria, porque puede ser resuelta en proposiciones idénticas de este modo: el duodenario es binario senario (por definición), el senario es binario ternario (por definición). Por tanto, el duodenario es binario ternario. Aún más, el binario binario es cuaternario (por definición). Por consiguiente, el duodenario es cuaternario, que era lo que se pretendía demostrar. Si hubiesen sido dadas otras definiciones, hubiese podido mostrarse, no obstante, que la cosa finalmente va a parar a lo mismo. Por consiguiente, a esta necesidad la llama metafísica o geométrica. A lo que carece de tal necesidad lo llama contingente, pero a lo que implica contradicción, es decir, cuyo opuesto es necesario, se lo llama imposible. A las demás cosas se les llama posibles.

En la verdad contingente, aun cuando el predicado realmente está incluido en el sujeto, sin embargo, aunque la resolución de ambos términos sea continuada indefinidamente, nunca se llega a la demostración o identidad, y sólo es propio de Dios, que comprende de una sola vez el infinito, contemplar cómo uno está incluido en el otro y entender a priori la razón perfecta de la contingencia, que en las criaturas se suple con una experiencia a posteriori. Y, así, de algún modo las verdades contingentes se relacionan con las necesarias como las razones sordas, es decir, de los números inconmensurables, con las razones expresables de los números inconmensurables. Pues como puede mostrarse que un número menor está incluido en otro mayor, resolviendo ambos hasta su máxima medida común, del mismo modo también las proposiciones esenciales o verdaderas son demostradas una vez que ha sido emprendida la resolución, hasta arribar a términos de los cuales resulta evidente, a partir de sus definiciones, que ambos son términos comunes. Por el contrario, al modo como un número mayor ciertamente contiene a otro inconmensurable, aunque de cualquier modo que sea la resolución se continúe al infinito, nunca se llegará a una medida común; del mismo modo en la verdad contingente nunca se arriba a una demostración, por más que resuelvas las nociones. Sólo esto es diferente, a saber, que en las razones sordas, no obstante, podemos establecer demostraciones, mostrando que el error es menor que cualquiera assignable, y en cambio en las verdades contingentes ciertamente ni siquiera esto ha sido concedido a la mente creada. Y de este modo creo haber explicado un arcano que me tuvo perplexo durante mucho tiempo, no entendiendo cómo el predicado puede estar incluido en el sujeto y que, sin embargo, la proposición no se convirtiera en necesaria. Pero el conocimiento de las cosas geométricas y el análisis de los infinitos me han dado esta luz, para entender que también las nociones son resolubles al infinito.

De aquí aprendemos que las proposiciones que conciernen a las esencias son distintas de las que conciernen a las existencias de las cosas; las esenciales son, en efecto, las que pueden demostrarse a partir de la resolución de los términos; éstas ciertamente son necesarias, es decir, virtualmente idénticas; y el opuesto de ellas, por consiguiente, es imposible o virtualmente contradictorio. Y estas son las verdades eternas, y no sólo se mantendrán mientras el mundo subsista, sino que también se conservarán si Dios creara el mundo según un orden distinto. De éstas difieren totalmente, sin embargo, las proposiciones existenciales o contingentes, cuya verdad puede ser entendida a priori sólo por una mente infinita y que ninguna resolución puede demostrar. Y son tales que son verdaderas en un cierto tiempo, y no sólo expresan las cosas que pertenecen a la posibilidad de las cosas, sino también a lo que existe en acto o a lo que, una vez puestas ciertas cosas, existirá de modo contingente, por ejemplo, que yo vivo ahora, o que el sol luce; pues aunque diga que el sol luce en nuestro hemisferio a esta hora porque su movimiento hasta este momento ha sido tal que, supuesta su continuación, eso se sigue con certeza, sin embargo (para no hablar de la no necesaria obligación de que continúe), también que tal haya sido su movimiento es del mismo modo una verdad contingente, de la cual a su vez habría que buscar la razón, y ésta no podría darse completamente sino a partir del conocimiento de todas las part-

---

1 Los matemáticos de la época llamaban "sordos" a los números iracionales.
tes del universo que, no obstante, supera toda eficacia creada, porque no hay ninguna porción de materia que no esté subdividida en acto en otras, por lo que las partes de cualquier cuerpo son infinitas en acto; por consiguiente, ni el sol ni ningún otro cuerpo puede ser perfectamente conocido por una criatura; mucho menos se puede arribar al final del análisis si buscamos el motor del movimiento de cada cuerpo, y hacia atrás el motor de éste, pues siempre se llega, sin un final, a cuerpos menores. Dios, en cambio, no necesita aquel tránsito de un contingente a otro contingente anterior o más simple, que no puede tener término (como en realidad tampoco un contingente es la causa de otro, aunque así nos parezca a nosotros), sino que en cualquier sustancia singular, a partir de su noción, percibe con claridad la verdad de todos sus accidentes, no recurriendo a nada extínseco, porque cada una envuelve a su modo a todas las otras y a todo el universo. De aquí que en todas las proposiciones en las que entran la existencia y el tiempo, entra por eso mismo toda la serie de cosas; pues el ahora y el aquí no pueden entenderse sino en relación con las demás cosas. Por consiguiente, tales proposiciones no admiten una demostración o un análisis limitado por medio del cual se haga evidente su verdad. Y lo mismo sucede con todos los accidentes de las substancias singulares creadas. Más aún, aunque alguien pudiera conocer toda la serie del universo, ni siquiera entonces podría dar razón de ella, a no ser que se establezca la comparación de ella con todas las otras posibles. Por ello es evidente por qué no puede encontrarse la demostración de ninguna proposición contingente, por mucho que se continué la resolución de las nociones.

Sin embargo, no se debe pensar que sólo las proposiciones singulares son contingentes; pues se dan, y pueden ser inferidas mediante inducción, ciertas proposiciones ordinariamente verdaderas; se dan también las que son casi siempre verdaderas, al menos naturalmente, de tal modo que la excepción se atribuye a un milagro; más aún, pienso que en esta serie de cosas hay algunas proposiciones universalísimamente verdaderas, que ciertamente nunca han de ser contravenidas ni siquiera mediante un milagro, porque no puedan ser contravenidas por Dios, sino porque Él mismo, cuando ha elegido esta serie de cosas, por ese mismo ha decretado observarlas (como propiedades específicas de esta misma serie elegida). Y por medio de estas proposiciones, una vez establecidas en virtud del decreto divino, puede darse razón de otras proposiciones universales o también de la mayor parte de las contingentes que pueden observarse en este universo. Pues a partir de las primeras leyes esenciales de la serie, verdaderas sin excepción, que contienen la finalidad total de Dios al ele

gir el universo —y por eso también incluyen los milagros—, pueden derivarse leyes subalternas de la naturaleza, que tienen sólo una necesidad física, que no es revocada excepto mediante un milagro, en virtud de la intuición de una causa final más valiosa; y a partir de estas leyes, por último, son inferidas otras cuya universalidad es todavía menor, y Dios también puede revelar a las criaturas estas demostraciones de esta clase de universales intermedios recíprocamente derivados entre sí (de las cuales forma parte la ciencia física). Pero nunca puede llegarse mediante ningún análisis a las leyes universalísimas ni a las razones perfectas de las cosas singulares, pues ese conocimiento necesariamente es propio únicamente de Dios. Y tampoco debe perturbar lo que he dicho, de que existen algunas leyes esenciales de esta serie de cosas, cuando sin embargo hemos dicho más arriba que estas mismas leyes no son necesarias y esenciales, sino contingentes y existenciales. Pues como el existir de la misma es contingente y depende del libre decreto de Dios, ciertamente también sus leyes serán absolutamente contingentes; sin embargo serán hipotéticamente necesarias y sólo esenciales una vez puesta la serie.

Estas cosas nos permiten avanzar ahora para distinguir las sustancias libres de las otras. Los accidentes de toda sustancia singular, si se predicen de ella, forman una proposición contingente que no posee necesidad metafísica. Que esta piedra tiende hacia abajo una vez quitado el apoyo, no es una proposición necesaria sino contingente; tal suceso no puede ser demostrado a partir de la noción de esta piedra en virtud de las nociones universales que entran en ella misma, y por eso solamente Dios ve perfectamente esto. Porque sólo Él sabe si Él mismo no habrá acaso de suspender mediante un milagro aquella ley subalterna de la naturaleza en virtud de la cual los cuerpos pesados son empujados hacia abajo, y porque tampoco los demás entienden las leyes universalísimas, ni pueden pasar a través del análisis infinito que es necesario para conectar la noción de esta piedra con la noción de todo el universo, es decir, con las leyes universalísimas. No obstante, al menos esto puede ser conocido previamente a partir de las leyes subalternas de la naturaleza, que a no ser que por milagro sea suspendida la ley de los cuerpos pesados, se producirá el descenso. Por el contrario, las sustancias libres o inteligentes tienen algo mayor y más admirable, según cierta imitación de Dios: que no están ligadas a ninguna de las leyes ciertas subalternas del universo, sino que, como por un cierto milagro particular, actúan espontáneamente en virtud de su propio poder y, por medio de la intuición de cierta causa final, interrumpen en su propia voluntad el nexo y el curso de las causas eficientes. Eso es hasta tal punto verdadero que ninguna criatura es
que pueda predecir con certeza según las leyes de la naturaleza lo que habrá de elegir mente alguna, así como de otra manera puede ser predicho, al menos por un ángel, qué habrá de hacer algún cuerpo si el curso de la naturaleza no es interrumpido. Porque, del mismo modo que el curso del universo se ve modificado en virtud de la voluntad libre de Dios, merced a la voluntad libre de la mente se ve modificado el curso de sus propios pensamientos; de este modo, así como no puede establecerse ninguna ley en los cuerpos, así tampoco en las mentes pueden ser establecidas las leyes subalternas universales como suficientes para predecir la elección de la mente. Esto no impide, sin embargo, que Dios, así como tiene certeza de sus propias acciones futuras, tenga del mismo modo certeza acerca de las acciones futuras de la mente, al mismo tiempo que la tiene de la serie que ha elegido y que, por eso, conozca perfectamente el significado de su propio decreto y entienda qué contiene la noción de esta mente que él mismo ha admitido en el número de las cosas que habrán de existir; esta noción, en efecto, envuelve esta misma serie de cosas y sus leyes universalísimas. Y aunque sea muy verdadero que la mente nunca elige lo que en el momento actual aparece como peor, sin embargo no siempre elige lo que en el momento presente aparece como mejor; porque puede aplazar y suspender el juicio hasta una posterior deliberación, y desviar la mente para que piense en otras cosas. Que haya de hacer una u otra cosa no está sujeto a ningún indio o ley preestablecida, por lo menos en las mentes que no están suficientemente confirmadas en el bien o en el mal. En los bienaventurados, en cambio, debe afirmarse otra cosa.

A partir de aquí también puede entenderse cuál es la indiferencia que acompaña a la libertad. Sin duda, así como la contingencia se opone a la necesidad metafísica, así también la indiferencia no sólo excluye la necesidad metafísica, sino también la necesidad física. De algún modo, es de necesidad física que Dios produzca lo que es mejor (aunque no esté en poder de ninguna criatura aplicar esta ley universal a las cosas singulares, y deducir a partir de aquí ninguna consecuencia cierta acerca de las acciones divinas libres). También es de necesidad física que los confirmados en el bien, ángeles o bienaventurados, actúen conforme a la virtud (de tal modo que, ciertamente, también en algunos casos puede ser predicho con certeza por la criatura qué habrán de actuar), y es de necesidad física que el cuerpo pesado tienda hacia abajo, que los ángulos de incidencia y de reflexión sean iguales, y otras cosas de ese género. Pero no es de necesidad física que los hombres en esta vida elijan algún bien particular, por atractivo y vistoso que sea; aunque eso a veces sea fuertemente presumible. Pues aún cuando sea imposible que se dé aquella omnímoda indiferencia metafísica, de manera que la mente se halle exactamente del mismo modo respecto de ambas cosas contradictorias, y que algo esté absolutamente en equilibrio, por así decir, con toda la naturaleza (pues antes ya hemos advertido que también el predicado futuro se encuentra incluido verdaderamente en la noción del sujeto, y por eso no se debe decir que la mente es metafíicamente indiferente, porque Dios, a partir de la noción perfecta que tiene de ella, percibe ya con claridad todos sus accidentes futuros, y la mente no es indiferente ahora a su propia noción perpetua), sin embargo, es tanta la indiferencia física de la mente, que ciertamente no está bajo la necesidad física (y mucho menos metafísica), esto es, que no hay ninguna razón universal o ley de la naturaleza asignable en virtud de la cual criatura alguna, por más perfecta que sea y por más informada que esté acerca del estado de una mente, pueda inferir con certeza, al menos naturalmente (sin el concurso extraordinario de Dios), qué habrá de elegir esa mente.

Hasta aquí ha sido expuesta la naturaleza de la verdad, de la contingencia y la indiferencia y, en primer lugar, de la libertad de la mente humana, cuanto exigía el plan establecido. Ahora hay que examinar cómo las cosas contingentes y, en primer lugar, las sustancias libres, al elegir y al obrar, dependen de la voluntad y de la predeterminación divinas. Es indudablemente cierto que debe tenerse por cierto que la dependencia de las cosas respecto de Dios es tanta cuanta máxima puede ser, quedando a salvo la justicia divina. Y en primer lugar afirmo que cuanto de perfección o de realidad hay en las cosas es producido continuamente por Dios y, en cambio, la limitación o la imperfección procede de las criaturas, así como la fuerza impresa en un cuerpo por un agente recibe la limitación de la materia o masa del cuerpo y de la lenitud natural de los cuerpos y, así, en condiciones semejantes, cuanto mayor sea el cuerpo menor movimiento se producirá. De igual modo, también es necesario que lo que de real existe en cualquier determinación última de la sustancia libre sea producido por Dios, y en esto considero que consiste cuanto puede decirse con razón acerca de la predeterminación física. Entiendo que la determinación sucede cuando la cosa llega a un estado tal que lo que haya de hacer se siga con necesidad física, pues la necesidad metafísica nunca existe en las cosas mudables, ya que ni siquiera es de necesidad metafísica esto: que un cuerpo continúe en movimiento si ningún otro cuerpo

2 «El que conoce los corazones», Hechos de los Apóstoles, 1, 24; 15, 8.
se lo impide. De tal modo que, por eso, tan pronto como algo contingente esté determinado con necesidad metafísica, realmente existe en acto. Por consiguiente, es suficiente la determinación mediante la cual algún acto llega a ser necesario físicamente. Entiendo por esto la determinación que es obstáculo para la indiferencia, cieramente para alguna necesidad metafísica o física, es decir, una consecuencia demostrable a partir de la resolución de los términos, o mediante las leyes de la naturaleza: pues la determinación que ciertamente no impone necesidad a las cosas contingentes, sino que les otorga certeza e infabilidad (en el sentido en que suele decirse que hay una verdad determinada de los futuros contingentes), tal determinación nunca ha tenido un origen, sino que siempre ha sido, porque está contenida desde la eternidad en la misma noción del sujeto perfectamente entendida, y es el mismísimo objeto de alguna ciencia divina, ya sea la ciencia de visión, ya sea la ciencia media.

A partir de aquí ya se ve cómo la predeterminación divina puede ser conciliada con el decreto actual de Dios condicionado o, al menos, dependiente de ciertas cosas previstas, con el que Dios decreta dar la predeterminación. Pues Dios, a partir de la misma noción de esta sustancia libre singular considerada en tanto que posible, prevé cuál será la elección futura de ésta y, por consiguiente, decreta acomodar para ella la predeterminación en el tiempo, supuesto que decidía admitirla entre las cosas existentes. Pero para el que escruta las razones recónditas nace una nueva dificultad, pues dado que la elección de la criatura es un acto que envuelve esencialmente la predeterminación divina, sin el cual es imposible que la misma sea ejercida —y no se debe exigir que una condición imposible sea puesta por decreto divino—, se sigue que Dios, por lo mismo que prevé la elección futura de una criatura, prevé también su predeterminación y, por lo mismo, también su predeterminación futura y, por consiguiente, ve también su propio decreto así como ciertamente todas las cosas contingentes envuelven esencialmente decretos divinos. Por consiguiente, decretaría porque ve que Él mismo ya ha decretado, lo cual es absurdo.

A esta dificultad, que sin duda es la mayor en este argumento, considero que se debe responder de esta manera. Concedo ciertamente que Dios, en el momento en que decreta predeterminar a la mente a alguna elección determinada, por el mismo hecho de prever que será elegida si es admitida para existir, prevé también su predeterminación y ve su propio decreto de predeterminar (pero en tanto que posible); y, sin embargo, no decreta porque ya ha decretado. Porque, sin duda, primero consi-

existir en acto. En efecto, la posibilidad o noción de la mente creada no envuelve su existencia. Ahora bien, mientras la considera como posible, conoce perfectamente en ella todos sus eventos futuros como posibles, pero entiende ya conectadas con ella (aunque contingente, no obstante infaliblemente), es decir, conoce perfectamente, todas las cosas que habrán de seguirse de su existencia misma. Pues bien, por eso mismo, en el momento en que entiende perfectamente la noción de esta sustancia singular considerada todavía como posible, también entiende sus decretos, pero igualmente considerados como posibles, porque así como las verdades necesarias atañen sólo al intelecto divino, del mismo modo las contingentes sólo atañen a los decretos de su voluntad. Sin duda, Dios ve que Él puede crear las cosas de infinitos modos, y que una u otra serie de cosas habrá de ser puesta, en la medida en que elija otras leyes de la serie, es decir, otros decretos primordiales suyos. Por tanto, en el momento mismo en que considera esta mente que envuelve consigo esta serie de cosas, considera también el decreto que envuelve esta mente y esta serie. Ambas como posibles, pues todavía no ha resuelto decretar; es decir, todavía no ha decretado cuáles decretos especiales de las series, tanto generales como especiales, conectados con ellos, habrá de elegir. Por último, en el momento en que Dios elige una de las series e, incluida en ella, esta mente futura restituida con estos eventos, en el mismo acto decreta también acerca de algunos de sus decretos o leyes de las cosas que están incluidos en las nociones de las cosas que serán elegidas. Y puesto que Dios, por lo mismo que decreta elegir esta serie, también hace infinitos decretos acerca de las cosas que están incluidas en ella, y por eso también acerca de sus decretos posibles, es decir, de las leyes para trasladar de la posibilidad a la actualidad, es evidente a partir de esto que uno es el decreto que Dios considera al decretar y otro es el decreto mediante el cual Dios decreta convertir en actual aquel decreto mediante el cual elige para la existencia esta serie de cosas y en ella esta mente, y con ésta aquel decreto; o mejor dicho, uno es el decreto posible implicado en la noción de la serie y de las cosas que entran en la serie que decreta convertir en actual, y otro es el decreto mediante el cual decreta hacer actual aquel decreto posible. No debe admirarnos menos esta reflexión de un decreto sobre otro, porque ciertamente también es preciso que los libres decretos de la voluntad divina sean presentados al intelecto divino antes de que sean entendidos como ejecutados. Pues Dios no hace nada que no sepa ya entonces que él lo hace. A partir de aquí, entendemos ya cómo la necesidad física de la predeterminación divina puede sostenerse junto con el decreto de predeterminar a partir de los actos previstos, y que Dios está
tan lejos de decretar absolutamente que Judas se convertirá en traidor, que más bien ve a partir de la noción de Judas que él habrá de ser traidor, independientemente de su decreto actual. Y no por eso Dios decreta que Judas debe ser traidor, sino sólo que Judas, de quien prevé que será traidor, a pesar de ello debe existir, porque su infinita sabiduría ve que este mal es compensado por bienes mayores con enorme ganancia, y que, de otro modo, las cosas no estarían en orden. Lo cual no es quererlo, sino permitirlo. Una vez decretado que el pecador Judas habrá de existir, consecuentemente también es decretado que, cuando llegue el tiempo de la traición, el concurso de la predeterminación actual le haya de ser ajustado. Esta predeterminación, sin embargo, termina sólo en lo que hay de perfección en este acto malvado, siendo la misma noción de la criatura la que, en cuanto encierra limitación, que es lo único que no recibe de Dios, construye el acto a ser defectuoso. Por tanto, en esto reside el que yo crea que, en la medida en que se sostengan estas dos cosas, que toda la perfección que hay en las criaturas proviene de Dios y la imperfección proviene de su propia limitación, todas las demás sentencias consideradas atentamente pueden conciliarse en último análisis.

* * *

Título original: Discours de métaphysique.
Fecha: 1686.
Manuscrito: LH I 3, 1 Bl, 1-12; L Br 16, Bl. 46-47; LH I 3, 1 Bl. 23-24; LH IV 3, 7 Bl. 1-18; LH 1-3, 1 Bl. 13-22.
Edición utilizada: AA VI, 4-B, n. 306, 1529-1588.
Otras ediciones: GROTEFEND, 154-192; CAREIL, I, 53-378; GP IV, 427-465; LESTIENNE.
Ediciones anteriores en castellano: MARÍAS; QUINTERO, 193-199; LARROJO, 7-36; PIÑÓN; OLAÑO, 323-378.
Traductor de la presente edición y notas: ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ.
Contexto y relevancia del texto: El original de esta obra leibniziana no tenía título; los editores lo tomaron de una carta, de Febrero de 1686, de Leibniz al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels, en la que le decía que «como recientemente me hablaba en un sitio en el que durante algunos días no tenía nada que hacer, compuse un pequeño discurso de metafísica acerca del cual me gustaría tener la opinión de Arnauld». Precisamente los títulos de los parágrafos son los que, a modo de índice o resumen, Leibniz envió a Arnauld. Tras aquilatados estudios, sobre todo de Robinet, no parece dudoso fechar la composición del Discurso; Leibniz lo escribió entre el 30 de Enero y el 11 de Febrero de 1686. El motivo que como telón de fondo tenía Leibniz a la hora de escribir el Discurso era contrastar, seguramente con Arnauld, la posibilidad de compaginar las doctrinas filosófico-teológicas de católicos y reformados. A lo largo de los epígrafes comparecen los grandes temas epocales. Leibniz no publicó en vida el Discurso; Grooteend lo editó por primera vez, en 1846, junto con la correspondencia con Arnauld. Siempre se ha considerado muy relevante el Discurso dentro del conjunto de la obra leibniziana, seguramente por ser la primera formulación más madura de su sistema. Es más, suele considerarse el Discurso como el punto de inflexión y paso a la doctrina definitiva del leibnizianismo.

* * *