

## LA ARTICULACIÓN ENTRE CAUSALIDAD DIVINA Y LIBERTAD CREADA EN EL SISTEMA DE LEIBNIZ\*

Agustín Echavarría  
*Universidad de Navarra*

### 1. Introducción

Uno de los más importantes problemas que recorren la historia filosofía moderna es el de la conciliación de la causalidad primera con la causalidad segunda, y el de la determinación del modo en que cada una de ellas concurre en la producción de las acciones de las creaturas, cuestión que presenta una especial dificultad en el caso de las acciones libres. Los más importantes autores de los siglos XVII y XVIII ensayaron diferentes y no siempre satisfactorias respuestas al problema, oscilando entre la supresión de la causalidad creada en función de la divina y la absoluta autonomía del causalidad libre creada. Estas respuestas contrapuestas tienen su origen más o menos inmediato en la irresuelta polémica *de auxillis* entre tomistas bañecianos y jesuitas molinistas, polémica eminentemente teológica que versaba principalmente acerca de la eficacia de la gracia divina respecto de la voluntad humana, en orden a la predestinación o la reprobación final, pero que, por ello mismo, tenía importantísimas implicaciones metafísicas en cuanto a la forma de fundamentar de modo consistente la relación entre la causalidad primera y la segunda, poniéndose en juego dos concepciones contrapuestas del concurso divino en las acciones libres.

Por un lado, Luis de Molina y los jesuitas que lo siguieron, en su celo por resguardar tanto el mérito y demérito de los actos libres de la creatura como

---

\* Las obras de Leibniz se citarán abreviadas con letras vocales, seguidas del número de volumen (en romanos) y del número de página (en arábico), de acuerdo con el siguiente criterio: A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Preussische (luego: Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, series I-VII, Darmstad (luego: Leipzig; ahora: Berlin) 1923 ff; GP = G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, C. J. Gerhardt (ed), Berlín (1857-1890), reimp. Hildesheim, 1965, seguido del número. Esta investigación ha sido llevada a cabo gracias a la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

la inocencia de Dios respecto de las acciones malas, sostenían que Dios mueve la libertad creada con un influjo general o moción “indiferente”, igual para todas las creaturas<sup>1</sup>, sin determinarlas ni hacia el bien ni hacia el mal, de modo que corre por parte de la creatura el romper esa indiferencia, especificando el acto, al determinarse a sí misma hacia una cosa u otra<sup>2</sup>. La afirmación de la “moción” indiferente suponía una concepción del concurso divino según la cual la causalidad divina y la creada son dos fuerzas que se suman recíprocamente, a fin de lograr un efecto total que ninguna de las dos podría lograr independientemente (como dos que arrastran una misma nave)<sup>3</sup>. Así, Molina rechazaba que el libre arbitrio fuese pre-movido por Dios, de forma que el concurso general de Dios no tenía una prioridad de naturaleza sobre el influjo de la causa segunda, sino que ambas causalidades eran simultáneas y mutuamente dependientes entre sí<sup>4</sup>. El evidente problema de esta posición era que, sin pretenderlo, ponía de hecho en entredicho la omnipotencia de Dios, al quitarle el dominio absoluto sobre la causa segunda, haciendo de ésta un poder autónomo que determinaría por sí misma a la causa primera.

Con más rigor metafísico, Domingo Báñez, y los tomistas en general, celosos defensores de la omnipotencia divina, sostenían la eficacia absoluta e infrustrable de toda moción divina. Así, el acto libre de la creatura se producía, según ellos, en virtud de una predeterminación de la voluntad creada por parte de Dios. Dado que la causalidad divina es eficacísima para producir todas las cosas, no sólo en cuanto a la entidad, sino también en cuanto al modo<sup>5</sup>, también las acciones libres de las creaturas son objeto de una “predefinición” particular, esto es, un decreto infalible y antecedente de Dios<sup>6</sup>. La causa segunda no puede ni impedir ni modificar el efecto del concurso de la causa primera y universal<sup>7</sup>, que hace todo y en todo, lo que quiere y como quiere<sup>8</sup>.

1 L. DE MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck S.I., Oniae, Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, pars II, q14, a13, disp 30, p. 190, § 2.

2 *Ibid.*, p. 205, § 5.

3 *Ibid.*, p. 170, § 15.

4 *Ibid.*, p. 192, § 5.

5 D. BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Introducción general y edición preparada por Luis Urbano O.P., F.E.V.A., Madrid-Valencia, 1934, t 1, q19, a8, 425a.

6 *Ibid.*, q19, a10, commentarium, 444a.

7 *Ibid.*, q19, a8, commentarium, 428b.

8 *Ibid.*, q19, a8, commentarium, 430a.

Los problemas que se siguen de esta posición para una adecuada fundamentación del libre arbitrio en la creatura son evidentes, porque si todo decreto y moción divina es infalible y eficaz antecedentemente, difícilmente se puede sostener que la misma creatura sea capaz, con una potencia operativa propia y real, de obrar de modo diferente del que efectivamente obra. Este modo de concebir la causalidad divina parecía imponer a las acciones de la creatura una necesidad incompatible con la afirmación del libre arbitrio. Esto se manifiesta de modo más evidente a la luz de los problemas que, bajo esta posición, surgen en el terreno de la premisión del pecado y la reprobación eterna.

Efectivamente, según Bañez, el pecado sería el producto de un “decreto permisivo antecedente” infalible, esto es de una decisión de Dios, previa a todo defecto por parte de la creatura, de no dar los auxilios suficientes para que determinadas creaturas eviten el pecado<sup>9</sup>. Bañez era partidario también de la llamada “reprobación negativa” de los condenados “*ante praevisa demerita*”, doctrina que consistía en la afirmación de que la contrapartida de la elección divina de los predestinados es la inevitable reprobación de los que no han sido elegidos, y que esa reprobación es, por consiguiente, consecuencia de un decreto divino que tiene una prioridad de naturaleza respecto del defecto culpable de la voluntad creada de rechazar la gracia<sup>10</sup>. La consecuencia no intentada de esta doctrina consistía nada menos que en poner en tela de juicio la justicia divina, deslizándose una inquietante sospecha sobre la arbitrariedad de los designios de Dios.

El eco de esta polémica, que tuvo su paralelo en ámbito protestante en la querrela entre gomaristas y arminianos, llegó a Leibniz de forma directa a través de sus abundantes lecturas de autores escolásticos, al punto de formar parte esencial de sus inquietudes especulativas. Podría decirse, sin temor a exagerar, que el sistema metafísico que sustenta su teodicea se estructura como una respuesta a este problema. El propósito de este breve escrito es explicar de qué modo el modelo leibniziano de articulación entre la causalidad divina y la libertad creada no es otra cosa que un intento por integrar y superar las posiciones antagónicas subyacentes en la polémica *de auxiliis*.

## 2. La concepción leibniziana del concurso divino

Desde muy joven Leibniz manifiesta haber encontrado grandes afinidades

<sup>9</sup> *Ibid.*, q23, a3, commentarium, 486b.

<sup>10</sup> *Ibid.*, q23, a3, commentarium, 488a.

entre las posiciones de luteranos y reformados con lo que él conocía de la posición tomista, lo que lo lleva a adoptar de modo explícito la tanto la tesis de la premoción física de la libertad creada como la eficacia absoluta de todo decreto divino sobre la voluntad creada<sup>11</sup>. El carácter absoluto y omniabarcante de la causalidad divina sobre las acciones de la creatura es afirmado por Leibniz de manera radical e inequívoca desde sus primeras obras hasta su madurez.

Así, en su *Causa Dei*, Leibniz afirma de modo explícito que de la omnipotencia de Dios se deriva necesariamente la dependencia absoluta de todas las cosas respecto actuales de la causa primera, dependencia que afecta tanto al existir —“conservación”— como al actuar de las creaturas —“concurso”<sup>12</sup>. Esto implica que cuanto de perfección hay en las acciones de las creaturas depende de un concurso divino<sup>13</sup> que es a la vez *inmediato* —en la medida en que Dios concurre tanto y tan inmediatamente a producir el efecto como la causa misma—<sup>14</sup> y *especial*, porque no sólo se dirige a la existencia de las cosas y sus actos, sino también al modo de existir y a las cualidades de estos<sup>15</sup>. En esta misma línea, Leibniz rechaza en muchos lugares de modo explícito la existencia de un concurso general o indeterminado de Dios.

En su conversación con el obispo Stensen, por ejemplo, presenta Leibniz un sencillo argumento en orden a refutar toda idea de concurso o “moción indiferente”, o de suma de causalidades. Leibniz explica que, dado que Dios es la causa primera de todas las creaturas, y dado que el acto libre de una creatura es ciertamente también una creatura, se sigue que Dios debe cooperar e influir en la misma sustancia del acto libre, es decir, que debe darse la

11 *De possibilitate gratiae divinae* [1669-1671 (?)], A VI, 1, pp. 535-536.

12 *Causa Dei* [1710], GP VI, p. 440, § 9: “*Actualia* dependent a Deo tum in existendo tum in agendo, nec solum ab Intellectu ejus, sed etiam a Voluntate. Et quidem in *existendo*, dum omnes res a Deo libere creatae sunt, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuam creationem, ut radius continue a sole prodit, etsi creaturae neque ex Dei essentia neque necessario promanent”.

13 *Ibid.*, § 10: “*In agendo* res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrat, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, neque a Deo manere debet”.

14 *Ibid.*, § 11: “*Concursus* autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul et immediatus est et specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus neque remotius in ipso effectu producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa”.

15 *Ibid.*, § 12: “*Specialis* vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum omnisque boni datore”.

“predeterminación física”<sup>16</sup>. Propiamente hablando, entonces, no puede hablarse de que Dios “concurre” al acto, sino más bien de que “produce” el acto: “Supongamos pues que Dios concurre a un acto cualquiera, pero de tal modo que no sea sólo producido por Dios, sino en parte también por el hombre; de ahí se seguiría que al menos ese concurso del hombre no necesitaría de la cooperación de Dios, lo cual es contrario a la hipótesis, pues ese concurso es también un acto; por lo tanto, se sigue finalmente que todo el acto completo es producido por Dios, como todas las creaturas en el universo”<sup>17</sup>.

Así, continúa el argumento, quien produce dos veces la mitad de una cosa, produce la cosa íntegra, y si produce la mitad de la mitad y, a su vez, la mitad de esta, y así al infinito, produce la totalidad de la cosa, que es lo que sucede en cualquier acto producido por Dios: “[...] supongamos pues que Dios y el hombre concurren a una acción; es necesario que Dios concorra a su vez al mismo concurso del hombre, y, de este modo, o se irá al infinito o será suficiente decir inmediatamente desde el comienzo que Dios realmente produce el acto, aunque sea el hombre quien actúa”<sup>18</sup>.

Si uno se atiene sólo a los textos arriba expuestos, podría parecer que Leibniz se inclina claramente por una concepción del concurso divino a las acciones libres que podríamos calificar de “bañeciana”, en detrimento de toda forma de molinismo. Más aun si se tiene en cuenta el rechazo explícito que Leibniz manifiesta en muchos lugares de algunas tesis centrales del molinismo estrechamente vinculadas con esta cuestión, como la “ciencia media” y la “libertad de indiferencia”<sup>19</sup>. Ahora bien, una serie de escritos que analizaremos a continuación desmienten claramente esta primera impresión, y muestran que Leibniz está muy lejos de suscribir sin concesiones una concepción como la de Bañez, así como también de rechazar todos los aspectos de la posición molinista.

16 *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de libertate* [1677], A VI, 4A, p. 1381: “Si non datur praedeterminatio physica actuum liberorum, si Deus non influit in substantiam actus liberi, seu si non cooperatur omni actui libero sequitur Deum non esse omnium creaturarum causam primam. Quod est revera Deum tollere a rebus. Actus liber cum sit aliqua creatura, debet suam existentiam a Deo accipere”. Leibniz adhiere en este sentido a la tesis tomista según la cual es la elección la causa del mérito y no la previsión la causa de la elección: cfr. *Ibid.*: “Non potest dici Deum auxilia dare, seu influere in actum ex praevisto quid homo esse electurus, quia homo ne electurus quidem est sine alio auxilio ad ipsam electionem necessario”.

17 *Ibid.*, p. 1382.

18 *Ibidem*.

19 *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* [1670-1671(?)], A VI, 1, pp. 545-546, § 19; *Scientia media* [1677], A VI, 4B, pp. 1373-1374.

### 3. La mediación leibniziana entre molinismo y tomismo

Por ejemplo, en *De libertate et gratia* (1680-1684?), Leibniz trata específicamente la cuestión de cómo conciliar o hacer compatibles la causalidad primera y la segunda en las acciones libres. Allí, Leibniz se plantea el problema de si es la causa primera la que determina a la segunda o si la segunda determina a la primera, una vez supuesto que todas las acciones libres de las creaturas como causas segundas dependen de Dios como causa primera, que es claramente la pregunta que subyace a todo el debate *de auxiliis*. Leibniz se las ingenia entonces para conciliar muy hábilmente las dos posturas en juego, y sostiene que “[...] debe responderse que la [causa] primera es determinada por la segunda tomada idealmente, es decir, que la idea de la [causa] segunda conocida en el intelecto divino determina la voluntad de la [causa] primera. Pero la [causa] segunda tomada actualmente es determinada por la primera, es decir, recibe de ella toda su entidad”<sup>20</sup>.

En otros términos, en cuanto a la esencia, la causa segunda determina a la primera proporcionándole un contenido ideal, mientras que, en cuanto a la existencia, es la causa primera la que determina a la segunda, mediante su posición efectiva. Por un lado, es claro que aquí Leibniz hace una concesión al molinismo al sostener que la creatura impone una cierta determinación al concurso de la causalidad divina. La diferencia radical consiste en que no se trata de la creatura existente con su propia potencia activa, sino de la idea de la creatura, tal como está representada en el entendimiento de Dios.

Por otra parte, esta posición permite a Leibniz afirmar expresamente que la gracia divina es el principio activo de las acciones buenas<sup>21</sup>, sin por eso verse obligado a admitir que Dios decreta arbitrariamente dar o negar a unos u otros la moción hacia determinados actos buenos o malos, porque el concurso divino se pliega a las determinaciones ya contenidas en la naturaleza individual de cada sustancia considerada en tanto que posible, haciendo abstracción de la voluntad de crearla o no: “Si los hombres considerasen que la idea o la noción de la creatura —que envuelve los decretos divinos generales posibles— es anterior al decreto actual y particular de la voluntad —ciertamente fundada en su entendimiento— sobre la misma, evitarían seguramente todas las dificultades y verían cómo Dios produce toda la realidad en las acciones malas y cómo es justo el que no determine a los hombres, en sí mismos indiferentes, unos a la miseria y otros a la felicidad, porque sus

20 *De libertate et gratia* [1680-1684 (?)], A VI, 4B, p. 1458.

21 *Ibid.*: “Illud tamen certum est, gratiam esse primum principium activum circa pias actiones”.

mismas ideas nunca son indiferentes”<sup>22</sup>.

De aquí Leibniz desprende otras consecuencias importantes respecto de la querrela *de auxiliis*. Por una parte, es claro que la moción de Dios a la libertad creada no puede ser una moción indiferente, porque no se distingue realmente del mismo decreto por medio del cual Dios pone en la existencia actual a una sustancia con todas sus determinaciones. Por eso, frente a la cuestión de si una misma gracia puede ser eficaz o ineficaz de acuerdo a quien la reciba —cuestión central de la querrela *de auxiliis*, a la que el molinismo respondía de manera afirmativa, con su doctrina de la “moción indiferente”—<sup>23</sup>, Leibniz niega que esto sea posible, porque Dios no concurre del mismo modo a las acciones buenas que a las malas<sup>24</sup>. En efecto, no puede haber gracias indiferentes, dado que Dios concurre a cada acción con la premoción correspondiente a las acciones futuras previstas en la noción individual.

Por otra parte, respecto de la cuestión de si la gracia eficaz es absolutamente infalible por su propia entidad —la postura general del bañecianismo— o si su eficacia está condicionada a la previsión del asentimiento por parte del hombre —lo que sostenía en general el molinismo—, Leibniz hace una nueva concesión, al inclinarse claramente por esta segunda posición: la infalibilidad de la gracia eficaz se debe a la previsión divina de la conexión de tal gracia con el asentimiento de la creatura, previsión fundada a su vez en la consideración de la misma noción de la creatura en particular y de sus futuros estados<sup>25</sup>.

Del mismo modo, en el escrito *De natura veritatis* (1686), Leibniz señala que es posible conciliar la predeterminación divina —propia de la postura bañeciana— con el hecho de que esta predeterminación se encuentre condicionada por la previsión de las elecciones futuras de la creatura —afirmación propia de la postura molinista—, “pues Dios, a partir de la misma noción de

22 *Ibid.*, p. 1459.

23 *Ibidem*: “Quaeri potest an non gratia efficax et inefficax aliquando in se ipsis sint similes. Differant vero tantum subjecto recipiente. Fieri enim potest, ut quod in uno sit efficax, in alio sit inefficax. Et in hac quaestione revera consistit totus controversiae de auxiliis nervus”.

24 *Ibidem*: “Utique fatendum videtur etiam ab his qui negant concursus Dei proximum immediatumque ad omnes actus, Deum alio modo concurrere ad actum amoris quam ad actum odii”.

25 *Ibidem*: “Quaestio celebratissima, utrum entitas illa creata seu realitas in qua consistit natura gratiae efficacis, habeat infallibilem connexionem cum consensu hominis ex vi propriae entitatis, seu an sit efficax per seipsam, an vero illa certitudo petenda sit ex conditionata scientia Dei qui praevidebat Mentem consensuram si talis gratia ei daretur. Sed re recte expensa ponamus certitudinem Dei oriri ex eo quod praevidit mentem assensuram. Quaeritur unde praeviderit hanc connexionem? Omnino tam ex consideratione mentis [quam] gratiae, scit enim tum qualis sit futurus status mentis, tum quid ei gratia sit superaditura, perinde est ac si quaeratur”.

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 decida admitirla entre las cosas existentes<sup>26</sup>. La predeterminación divina se acomoda entonces a los límites de lo representado en la noción completa individual.

Leibniz no deja de abordar los problemas que suponía al bañecianismo la afirmación de esta predeterminación. En el escrito *De libertate creaturae rationalis* (1686?) se pregunta cómo la creatura puede ser libre, si su mismo acto de voluntad es producido por Dios<sup>27</sup>. En efecto, si cuando alguien delibera antes de cometer o no un pecado su voluntad es indiferente para ambas cosas, ¿de dónde proviene la determinación que inclina a una de las dos opciones? Si viene del hombre, entonces ésta ya no sería indiferente antes de la elección, y si viene de Dios, entonces el acto sería producido sólo por Dios, y el hombre elegiría “porque” Dios ha elegido, lo cual resultaría absurdo respecto de los actos pecaminosos, porque entonces Dios sería su autor<sup>28</sup>. La simple respuesta de Leibniz es que, antes del acto de elección, la inclinación que la determina ya existe en la voluntad humana, pero no por eso deja de ser una elección libre, porque se trata de una inclinación que no impone necesidad<sup>29</sup>. Así, la predeterminación hacia una acción libre concreta se produce en el instante en el que la creatura ha llegado a un estado tal que lo que va a hacer inmediatamente a continuación se sigue con “necesidad física”, a partir de sus estados anteriores, pero esta determinación no puede imponer “necesidad metafísica”, aunque se trate de una determinación infalible<sup>30</sup>.

Esta última precisión permite a Leibniz evitar los problemas implícitos en

26 *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* [1685-1686 (?)], A VI, 4B, p. 1522.

27 *De libertate creaturae rationalis* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1591: “Non potest explicari quomodo creatura sit libera, si ille ipse actus voluntatis, qua se determinat in eligendo, a Deo producitur”.

28 *Ibid.*, p. 1592: “Sequeretur ergo non hominem revera eligere nisi quia prius eligit Deus, quod in peccaminosis actibus est absurdum”.

29 *Ibid.*, p. 1594: “Conceditur scilicet hominem non esse absolute indifferentem, sed habere majorem inclinationem ad peccandum, immediate antequam eligit peccare”.

30 *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* [1685-1686 (?)], A VI, 4B, pp. 1521-1522: “Sufficit ergo determinatio qua actus aliquis fit physice necessarius. [...] nam determinatio quae non necessitatem quidem imponit contingentibus, sed certitudinem atque infallibilitatem tribuit (quo sensu dici solet, futurorum contingentium esse determinatam veritatem), ea nunquam coepit, sed semper fuit, cum in ipsa subjecti notione perfectae intellecta ab aeterno contineatur, sitque ipsissimum scientiae cujusdam divinae, sive visionis, sive Mediae, objectum”.



la postura de Bañez y de su seguidor Diego Álvarez, a quienes menciona explícitamente cuando afirma en su Teodicea que: “[...] no hace falta recurrir, como algunos nuevos tomistas, a una predeterminación inmediata de Dios, que haga salir a la creatura libre de su indiferencia, y a un decreto de Dios de predeterminarla, que dé a Dios un medio de conocer lo que ella hará; porque es suficiente que la creatura sea predeterminada por su estado precedente, que la inclina a un lado más que al otro; y todas estas conexiones de las acciones de la creatura y de todas las creaturas están representadas en el entendimiento divino, y son conocidas por Dios por medio de la ciencia de simple inteligencia, antes que Él haya decretado otorgarles la existencia”<sup>31</sup>.

#### 4. Unidad del decreto creador, noción completa y reducción de la causalidad a existencia

Es el momento de hacer un análisis de los supuestos metafísicos implícitos en la conciliación que Leibniz lleva a cabo entre las posturas de ambos partidos. Si se atiende a los principios involucrados en la respuesta leibniziana, se verá entonces que en la resolución de esta cuestión entran en juego algunas tesis capitales de su sistema:

1) En primer lugar, uno de los pilares sobre los que descansa toda la explicación es la tesis de que en el entendimiento divino hay una “noción completa de cada individuo” posible. Según Leibniz, Dios conoce perfectamente en cada cosa posible no sólo aquellas determinaciones que corresponden necesariamente a la esencia de ellas, sino también todas aquellas determinaciones que pertenecen de manera contingente a cada sustancia individual<sup>32</sup>, incluidas sus acciones libres: “[...] la persona creable, antes de que sea decretada su creación, ya contiene en su noción plena posible todas esas cosas que se podrían decir de ella si fuese creada y, entre otras cosas, cierta serie de gracias y acciones libres”<sup>33</sup>. Esto implica que, propiamente hablando, Dios no decreta dar o negar la moción o la predeterminación a ciertos actos o la salvación, sino que decreta “[...] crear aquella persona cuya noción plena envuelve tal serie de gracias y actos libres, o en la cual Dios concibe esta serie

31 *Éssais de Théodicée* [1710], GP VI, pp. 128-129, § 47.

32 *De libertate creaturae rationalis* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1593: “Distinguendum est inter ea quae sunt de cuiusque rei Essentia, et quae sunt de ejus notione. De rei essentia sunt quae ei necessario ac perpetuo competunt, de rei vero singularis notione sunt, etiam quae ei contingenter seu per accidens competunt, seu quae Deus in ipsa perfecte intellecta videt”.

33 *Ibidem*.

de sucesos bajo la razón de posibilidad”<sup>34</sup>.

Dado que cada individuo posible pertenece a un único mundo o serie de compositibles —al cual representa desde una perspectiva particular—, a fin de que esta creatura exista efectivamente y actúe movida por unas determinadas gracias, hace falta la mediación del libre decreto divino que ponga esa serie en la existencia<sup>35</sup>. Esto conduce a la segunda tesis implicada en la solución leibniziana, a saber, la unidad del decreto creador divino.

2) El decreto creador de Dios no recae propiamente sobre una acción determinada de una creatura, sino que, en rigor, sólo hay un único decreto divino, que contiene todos los otros decretos subsiguientes, es decir, que el decreto divino recae sobre la existencia de la serie total que decide crear<sup>36</sup>. Si se busca entonces cual es la razón por la cual Dios da determinadas gracias, debe tenerse en cuenta no sólo la noción completa de cada creatura posible, sino también la serie completa del universo en el que esa noción está contenida, porque “[...] es posible que los decretos de la gracia se entrelacen de innumerables modos, pero Dios elige sólo uno. Por consiguiente, la razón de los decretos de la gracia o del concurso [divino] debe tomarse de cada orden posible de todo el universo”<sup>37</sup>. Por el mismo acto por el que Dios decide elegir una determinada serie de cosas —en la cual está contenida una determinada sustancia libre con todos sus sucesos futuros— y hacerla pasar a la existencia actual, establece simultáneamente infinitos decretos respecto de todas las cosas que encierra esa serie; pero una cosa son esos infinitos decretos contenidos en las series en tanto que posibles, y otra cosa es el decreto por el que Dios elige actualizar una serie con todos los decretos que ella contiene<sup>38</sup>.

34 *Ibid.*, p. 1592.

35 *De libertate et gratia* [1680-1684 (?)], A VI, 4B, p. 1458: “Non sufficit dicere Notionem plenam creaturae involvere etiam omnem seriem gratiarum. Nam cum gratiae divinae sint liberae et a decreto proficiscantur, involvit etiam decreta divina, eorumque rationes”.

36 *De libertate creaturae rationalis* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1593: “Itaque Deus non decernit illi dare gratiam vel alia quoad essentiam sed quoad existentiam; seu Deus decernit creare creaturam cujus plena notio talem seriem gratiarum et liberarum actionum involvit, quanquam necessario sed connexione qualem rei natura postulat”.

37 *De libertate et gratia* [1680-1684 (?)], A VI, 4B, p. 1458.

38 *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* [1685-1686 (?)], A VI, 4B, p. 1523: “Et quia Deus eo ipso dum seriem hanc eligere decernit, infinita etiam decreta facit, de omnibus quae in ea involvuntur, adeoque et decretis suis possibilibus seu Legibus a possibilitate ad actualitatem transferendis, hinc patet aliud esse decretum quod Deus in decernendo respicit, aliud esse decretum quo Deus decernit illud reddere actuale nempe id quo hanc rerum seriem et hanc in ea Mentem ad existentiam et in ea illud decretum eligit; sive aliud esse decretum possibile in seriei ac rerum seriem ingredientium

3) La tercera tesis, corolario de las anteriores, consiste en la afirmación de que la existencia no es un predicado esencial de ninguna cosa contingente, tesis que se aplica particularmente a las acciones y estados de las creaturas cuya esencia y existencia deben ser distinguidas. Refiriéndose concretamente al problema de la predestinación, explica Leibniz que se puede decir, sin caer en una inexactitud, que una creatura racional es objeto de la elección o de la reprobación divina, siempre y cuando se entienda esa afirmación como referida a la existencia de ese estado, lo cual no impide que, en cuanto a la esencia, esos estados ya se encuentren incluidos en la noción individual de las creaturas, por lo que, propiamente, Dios no reprueba a nadie, sino que decide crear a quien ciertamente será reprobado<sup>39</sup>.

## 5. Conclusión

La respuesta leibniziana a la polémica *de auxiliis*, fundada sobre estas tesis metafísicas, conduce a una serie de paradojas y de aporías. Por una parte, la tesis de la unidad del decreto creador comporta una reducción de la causalidad divina a mera “existentificación” o posición fáctica, lo cual no parece del todo consecuente con la afirmación del concurso divino entendido como una causalidad primera radical, absoluta y omniabarcante de Dios sobre todas las determinaciones del acto libre, o con palabras del autor, con la afirmación de que “[...] lo que de real existe en cualquier determinación última de la sustancia libre sea producido por Dios [...]”<sup>40</sup>. Por otra parte, es esta misma devaluación del concurso causal lo que parece posibilitar en su sistema la afirmación de que la actividad libre de las sustancias creadas es propia de cada una de ellas o, dicho en términos leibnizianos, que todas las acciones y estados de las sustancias fluyen espontáneamente del interior de las mismas.

Ahora bien, las dificultades que se derivan de estas tesis no son menores. La mencionada devaluación de la causalidad divina a mera posición existencial conduce necesariamente a un debilitamiento a su vez de la libertad

---

notione involutum, quod decernit reddere actuale; aliud esse decretum quo decretum illud possibile decernit reddere actuale”.

39 *De libertate creaturae rationalis* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1594: “Ubi distinguendum est inter essentiam et existentiam actus sive status. Angelus a bono desciturus non erat objectum reprobationis, nisi quoad existentiam hujus status, nam quoad essentiam status jam hanc dispositionem involvebat, ut si crearetur certum esset damnaturum iri, non aliter ergo eum Deus reprobavit, quam quod reprobationis certum creare decrevit”.

40 *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* [1685-1686 (?)], A VI, 4B, p. 1521.

creada. En efecto, si cada serie posible representada en el entendimiento divino incluye un conjunto de individuos cuya conexión intrínseca con sus acciones libres es “necesariamente posible”, ¿queda algún lugar para la libertad entendida como una potencia real participada, capaz de poner o no su propio acto en la existencia? En otros términos, ¿quién ejerce la acción realmente? ¿Lo hace la sustancia individual existente o la acción libre se reduce al despliegue de la noción individual en tanto que posible, que luego será puesta en la existencia por Dios junto con toda la serie? ¿Es realmente “posible” que “este” individuo existente obre de otra forma distinta a como obra? La distinción entre determinaciones “esenciales” y “contingentes” de las sustancias individuales no parece del todo satisfactoria para resolver este problema, si esa contingencia se reconduce a la mera contingencia de la serie a la que el individuo pertenece.

En definitiva, fundar la libertad creada en la mera ausencia de necesidad metafísica de la elección no da una respuesta satisfactoria al problema planteado, sino que es una forma de eludirlo, trasladando la cuestión al plano de la libertad divina. Si, como explica Leibniz, el acto libre de la creatura racional es contingente porque la serie completa de las cosas en la que ésta se halla contenida no es necesaria, sino que fue elegida libremente por Dios<sup>41</sup>, no parece que sea posible evitar que el decreto divino creador sea equivalente a la mera posición existencial de un mundo en el que todas las acciones libres, buenas o malas —con la consiguiente felicidad o miseria, salvación o condenación de las creaturas—, ya han sido decididas de antemano, por el mismo despliegue de las esencias en el reino de la posibilidad.

---

41 *De libertate creaturae rationalis* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1592: “Actus liber est actus contingens seu non necessarius creaturae rationalis. Necessarium est cuius contrarium implicat contradictionem. Itaque tota rerum Series non est necessaria sed contingens et libere a Deo electa, possibile enim erat alio modo mundum creari sed Deus eligit quod melius visum est”.