

PERFECCIÓN Y LIBERTAD: LA PARADOJA DIVINA

Ariadne Pérez Treviño
Universidad de Navarra

La libertad, como la experimentamos y conocemos los hombres, elevada a Dios, se transforma en una verdadera paradoja y el caso de la solución dada por Leibniz no es la excepción. En mi opinión, la clave para entender la noción leibniziana de libertad está en la trilogía *posse, scire, velle* y sus correlaciones internas, que se fueron haciendo un lugar desde su más temprana obra para, a través del desarrollo permitido por su obra teológica, situarse en la base de la propuesta metafísica del Leibniz maduro. Si bien, no esotéricamente, sí implícitamente. Lo que ofrezco a continuación es el desarrollo que, me parece, hace más evidente esta interpretación. Procede de la firme convicción que este filósofo tenía de la coherencia total del conocimiento verdadero, que le invitaba a intentar hacer coincidir lo teológico y lo filosófico, a pesar de reconocer las limitaciones con que la mente humana se enfrenta a los conocimientos revelados.

Comienzo recordando que en el Dios de Leibniz los atributos divinos (lo Absoluto, lo Infinito, lo Uno, el Ser) son equivalentes¹: todos ellos le describen, como el *Ens a se*, el Ser por sí, el único que no es por otro; más que atributos, pasan por ser nombres divinos.

El Ser por sí leibniziano tiene como peculiaridad la totalidad de la potencia; de una potencia que es activa, que es impulso o conatus², y por lo tanto no requiere actualización de otro. Esta potencia infinita, absoluta, se

1 Cfr. J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 135.

2 “Conatus est initium actionis” (Georg Wilhelm Leibniz, *Elementa Juris Naturalis*, AK VI, 1, n. 122, p. 482). “Conatus, Leibniz says, is ‘motion [made] in time less than can be given through space less than can be given’. [‘Motus autem in tempore minori quolibet dato, intra spatium minus quolibet dato est conatus’.] [...] No doubt, Hobbes neither can be praised nor blamed for the subsequent history of the idea of endeavor in Leibnizian thought. That the contrary is the case as far as origins are concerned, is, I hope, a reasonable conjecture on the basis of the evidence assembled thus far” (H. R. BERNSTEIN, “Conatus, Hobbes and the young Leibniz”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (1980), pp. 27-36).

expresa en modo de pensamiento, pues encarna el mismísimo principio de no contradicción. En mi opinión, esto se puede explicar estableciendo que Dios es el Ser³; por lo tanto, su opuesto es el no Ser, de donde se sigue que, en el caso de Dios, tratamos con la absoluta ausencia de contradicción y todo lo que surja de o acompañe al ser ha de presentarse en estos mismos términos, es decir, en términos de oposición. He aquí un principio metafísico que da sustento lógico a la realidad en la propuesta filosófica leibniziana, en la que el principio de todo, la potencia infinita, se expresará, por supuesto, intelectivamente, con todo lo que esto implica.

La característica primordial del pensamiento, al menos en el Leibniz maduro —aunque ya desde su juventud fue trazando el camino que irremediablemente le llevaría a ella— es la reflexión⁴, y ella está presente como sello de agua en la totalidad de su metafísica, por la centralidad de la

3 Para estas aseveraciones me baso en la estrecha unión que guardan la lógica y la metafísica en el sistema leibniziano, muy claramente expresada en la identificación de los principios de identidad y contradicción que, a mi juicio, son rectores en el desarrollo de esta filosofía, aún por encima del de razón suficiente y del de inhesión del predicado en el sujeto: "...l'Axiome de l'identité ou (qui est la même chose) de la contradiction..." (LEIBNIZ, *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*, GP V, p. 14); "...cela celuy des Identiques ou de la contradiction..." (LEIBNIZ, *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, GP VI, 413, §14). "Que Leibniz aplique el mismo axioma de la 'identidad y contradicción' para las cosas (*choses*) y para los enunciados (*enonciations*) muestra la armonía de su filosofía de la 'Racionalidad' (*Vernünftigkeit*), sobre la que frecuentemente llamaremos la atención en el curso de este trabajo. Por otra parte; el hecho de que el principio acredite su eficacia precisamente como 'Principe de la contradiction ou de l'identité' en el ámbito de los enunciados y en el del ser real, confirma la corrección del esfuerzo de Leibniz por unificar en un único principio la identidad y la contradicción" (O. SAAME, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987, p. 38).

4 "Si enim mens est, impossibile est quin sint in eo: intelligens, intellectum, et intellectio, et quae cum his coincidunt: posse, scire, et velle. Horum vero reale discrimen non esse implicat contradictionem. Cum enim formaliter differant, erit eorum differentia rationis ratiocinatae, talis autem differentia habet fundamentum in re, erunt igitur in Deo tria fundamenta realiter distincta. Vellem huic argumento responderi. Neque hoc imperfectionem in DEO infert, quia multitudo et compositio per se imperfecta non est, nisi quatenus continet separabilitatem, et ita corruptibilitatem totius. Sed separabilitas hinc non infertur. Quin potius supra lit. u. demonstrandum est impossibile esse, et implicare contradictionem, ut una Deitatis persona sine alia existat. Nec multiplicatur DEUS. Quemadmodum enim si differunt realiter in corpore: magnitudo, figura, et motus, non sequitur ideo etiam necessario tria esse corpora, unum quantum, alterum figuratum, tertium motum. Cum idem lapis; cubitalis, rotundus et gravis esse possit; ita si differant realiter in mente iudicium, idea, et intellectio non sequitur tres esse mentes. Cum una sit mens quae quando reflectitur in seipsam (NB), est id quod intelligit, id quod intelligitur et id quo intelligit et intelligitur. Nescio an quicquam clarius dici possit" (LEIBNIZ, *Defensio Trinitatis contra Wissowatium. Responsio ad objectiones wissowatii*, AK VI, 1, n 162/163, p. 527). Cfr. G. GRÚA, *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 252.

idea de espejo en el conjunto de lo posible y lo contingente. El principal acto del intelecto divino será, por tanto, el conocimiento de sí mismo, en un primer acto de intelección esencial primitiva, en un segundo acto de simple inteligencia de los posibles, y en un tercero de visión de los contingentes. En estos tres actos intelectivos se va encontrando a sí mismo a través de mediaciones, que integran al sistema mayores o menores grados de oposición al Ser, pero en los que nunca se llega al no ser (a la contradicción), pues este conocimiento es el único vedado al entendimiento absoluto, ya que provocaría su autoaniquilación. Es decir, por estos actos intelectivos, Dios se enfrenta con el no ser al encontrarse, a partir del segundo acto, con lo que no es Él, pero que, por ser de alguna manera, no es el no Ser. De ahí el realce de la mediación y de ahí también la importancia de la noción de espejo en esta metafísica: en el actuar divino, el fin de la acción siempre es Él mismo, aunque ella se ejecute por medio de otro que, al reflejarlo, aparezca como si fuera el fin.

En este punto se hace necesario traer a cuento el tercer elemento de nuestro ternario: el querer, acto propio de la voluntad. Por momentos podría pensarse que Leibniz la confundió con la potencia, pues la define como *conatus* del pensante, inicio de la acción y esto es impulso, como la potencia activa lo es. Sin embargo, siendo el *conatus*⁵ el impulso a la existencia (propio de los posibles en general) y en cambio la voluntad el *conatus* propio de los espíritus⁶, se puede ver que no es la pura potencia divina la que quiere, sino la potencia divina inteligente. En relación con esto, hay que remarcar que Leibniz no confunde la potencia con la voluntad⁷: la primera es la abundancia del ser, el poder infinito, mientras que la segunda es la dirección de ese poder hacia algo conocido y con ello, su elección.

Por eso, en la fórmula trinitaria propuesta, en la que pretende seguir fielmente la tradición cristiana, la tercera persona proviene del Padre y del Hijo, no sólo de uno o de otro, ni en vez de uno o de otro. Por eso es que

5 El concepto de *conatus* surgió en la física hobbesiana y es tomado de ahí por Leibniz. “No doubt, Hobbes neither can be praised nor blamed for the subsequent history of the idea of endeavor in Leibnizian thought. That the contrary is the case as far as origins are concerned, is, I hope, a reasonable conjecture on the basis of the evidence assembled thus far” (BERNSTEIN: “Conatus, Hobbes and the young Leibniz”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (1980), p. 36).

6 “Voluntas est conatus cogitantis. Conatus est initium actionis” (LEIBNIZ, *Elementa Juris Naturalis*, AK VI, 1, n 126, pp. 482-483). Versión en castellano de T. GUILLÉN VERA, *Los Elementos del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 118.

7 Cfr. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz...*, p. 244.

señala que el Padre multiplica a las divinas personas amándose y entendiéndose a sí mismo⁸, porque esta tríada que atraviesa la filosofía de Leibniz desde su juventud hasta su madurez implica necesariamente un desarrollo reflexivo cuando es aplicada al caso de la Trinidad. Es decir, el primer acto de amor, la volición esencial primitiva, es también un acto de reflexión, al consistir en la dirección de la potencia hacia el primero conocido, hacia el *Verbum*, fruto del primer acto de intelección esencial primitiva⁹ y, por lo tanto, el propio reconocimiento divino de su absoluta e infinita potencialidad e inteligibilidad, o sea, el reconocimiento divino de su propia perfección, que se traduce en amor hacia sí mismo, en dirección de la propia potencia activa hacia Él mismo, hacia ella misma, pues recordemos que las tres personas son distintas, pero no multiplican la esencia divina; es decir, que cada una se convierte sin confundirse con las otras dos. Así, la potencia se manifiesta en intelección de sí y por esto se define como (se traduce en) amor de sí. De ahí que las tres personas sean inteligidas, inteligentes, amadas y amantes, a pesar de que esos actos se puedan identificar más claramente: el intelecto y el amante con el Padre, lo inteligido y lo amado con el Hijo, y la intelección y el amor con el Espíritu Santo.

Se ha dado el paso clave de la interpretación del actuar divino en la teodicea leibniziana: encontrar en la estructura de la Trinidad la razón de la organización de las facultades del Dios metafísico, del Dios creador. En dicha estructura, la voluntad está subordinada al intelecto, porque el amor es un acto de reconocimiento de la perfección que dirige la acción hacia el objeto en cuestión. Y el primer decreto divino¹⁰, el de “elegir lo mejor”, el

8 “Pater enim Divinitatis personam multiplicat, dum intelligit se ipsum, et dum amat se ipsum. Itaque Filius generatur a Patre, Spiritus Sanctus procedit a patre et filio, quia intellectus praesupponit agendi potentiam, voluntas autem et agendi potentiam et intelligendi, quanquam autem intelligere et intelligi, amare et amari, omnibus tribus personis communia sint. Solus tamen filius generatur per intellectionem essentialem primitivam, solus Spiritus Sanctus procedit per amorem essentialem primitivum, quibus unius Dei in se ipsum reflexi plures personae oriuntur...” (LEIBNIZ, *De Deo Trino*, AK IV c, n 404, p. 2292).

9 *Ibidem*: “Solus tamen filius generatur per intellectionem essentialem primitivam, solus Spiritus Sanctus procedit per amorem essentialem primitivum, quibus unius Dei in se ipsum reflexi plures personae oriuntur...”.

10 “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. Afirmando 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 demos-

gran bastión de los defensores de la voluntad en Leibniz¹¹, puede perfectamente ser identificado o derivado del amor esencial primitivo, por el que se reconoce y ama Él mismo como lo auténtica, única y absolutamente amable.

Para reforzar esta última aseveración, conviene dar el paso de la teología trinitaria a la metafísica, en donde se estudia el acto creador; en donde este acto de autoconocimiento se dirige hacia el exterior.

Cuando Dios crea, por su infinita sabiduría y bondad (que le han hecho decretar en primerísimo lugar elegir el bien), con su entendimiento conoce todo lo posible. Lo posible está organizado en cadenas, en mundos que, según su grado de composibilidad interna, tienen mayor o menor *conatus*. Cada posible, como se sabe, contiene la totalidad de sus relaciones con el mundo al que pertenece; por lo tanto, lo refleja de tal modo que la composibilidad se mide por el grado de unidad conseguido a partir del reflejo de la totalidad del universo en cada una de las mónadas o posibles que lo componen. Esta unidad en la multiplicidad del mundo posible es más bien identidad, pues —como se puede fácilmente deducir— al reflejar y contener cada posible a la totalidad de su mundo, no puede existir en otro que no sea ése. Además cada elemento es idéntico con la totalidad de la serie, y la verdadera distinción entre los posibles es la de “punto de vista” desde el que se refleja el universo al que pertenece.

Tal absoluta unidad, conseguida a partir de la multiplicidad, es lo que Leibniz llama armonía¹², es exigencia de la sabiduría y, por lo tanto, vínculo entre su inteligencia y voluntad, pues es en razón de ella que Dios elegirá una u otra serie. Es interesante resaltar en este punto, que esta identidad presente en la armonía, es razón de la cantidad de esencia con la que todos los posibles y composibles lucharán por llegar a la existencia.

trada, del mismo modo ésta: Dios quiere lo más perfecto. Esta proposición es el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las creaturas. Pero preguntará 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” (LEIBNIZ, *De Libertate a Necessitate in eligendo*, AK VI, 4b, n 273, 1454). Trad. de A. ECHEVARRÍA en A. L. González (ed), *G. W. Leibniz: Obras Filosóficas 2, Metafísica* (en prensa).

11 “Que la voluntad sea previa, lo que algunos autores denominan la teodicea del primer decreto libre, no será ciertamente la definitiva explicación leibniziana del problema; pasará a un segundo plano, pero no será desechada nunca” (Á. L. GONZÁLEZ, *La elección infalible de lo mejor. ¿Elección o determinismo?*, promanuscrito).

12 “Harmonia est diversitas identitate compensata. Seu Harmonicum est uniformiter difforme. Varietas delectat sed in unitatem reducta, concinna, conciliata” (LEIBNIZ, *Elementa Juris Naturalis*, AK VI, 1, n 126, p. 484).

En este proceso de creación comparece el tercer tipo de conocimiento divino: la ciencia de visión de lo contingente, por la que Dios conoce lo contingente como aquello que lleva su decreto y que ha sido llevado a la existencia¹³. Esto es importante por la declaración de un principio en la que aseguraba que el conocimiento era reflexivo y que en realidad todo el tiempo tratábamos de Dios conociéndose a sí mismo a través de distintas mediaciones.

La voluntad también tiene otras dos presentaciones en la propuesta de Leibniz y, siendo congruente con la interpretación que he manejado, también estos son dos modos más de amarse a sí mismo a través de mediaciones. Por la voluntad antecedente¹⁴ Dios ama el bien (o sea, la perfección o cantidad de esencia) presente en cada posible y se inclina hacia cada uno de ellos; mientras que por la voluntad consecuente ama la armonía resultante de la totalidad de cada serie de posibles (es decir, la identidad de la que hemos hablado más atrás) y, en su bondad y sabiduría infinitas, decreta la existencia de la serie más perfecta de todas.

Es en este momento donde encontramos la libertad divina, pues si bien el acto creador ha de ser libre —y Leibniz ve esto como una exigencia—, hay necesidad moral en su decisión, ya que su propia sabiduría no le permitiría actuar de otra manera¹⁵. Así, la voluntad divina no tiene otra opción: quiere todos los posibles pero sólo puede decretar la existencia de aquellos que concuerdan con su sabiduría y con su primer decreto de elegir lo mejor y es este primer decreto la última fortaleza de la libertad, pues, aparentemente, no podría venir más que de ella. Para resolver esta cuestión, primero, hay que atender la noción leibniziana de libertad: Dios

13 “La ciencia de las cosas *actuales* o sea las del mundo conducido a la existencia y, en él, de todas las cosas pasadas, presentes y futuras, se llama *ciencia de visión* y sólo difiere de la ciencia de simple inteligencia respecto a este mismo mundo considerado como posible, en que se añade la conciencia reflexiva con la que Dios conoce su decreto de conducir ese mundo a la existencia” (LEIBNIZ, *Causa Dei*, GP VI, 441, § 16. Traducción de E. Olaso en *G.W. Leibniz. Escritos Filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 534).

14 “...la voluntad antecedente se dirige a algún bien en sí de un modo particular, en proporción al grado de bondad del objeto (*secundum quid*); en cambio la voluntad consecuente contempla la totalidad y contiene la determinación final” (*Causa Dei...*, 442). Cfr. OLASO, *Leibniz. Escritos Filosóficos*, p. 536.

15 “Si la necesidad que hay en el que es sabio de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que tampoco Dios obraría libremente cuando elige lo mejor de entre muchos” (LEIBNIZ, *De Necessitate Eligendi Optimum*, AK VI, 4B, n 250, p. 1352). Traducción de A. ECHAVARRÍA en A. L. González (ed), *G.W. Leibniz: Obras Filosóficas*.

es libre, aunque necesariamente elija lo mejor, porque elije entre varios por una razón, lo que es propio del actuar racional¹⁶.

El actuar libre debe tener las siguientes características: espontaneidad, inteligencia y contingencia; y el divino las tiene: es espontáneo, porque está determinada su voluntad por un fin (la armonía); es inteligente, porque ve todos los mundos posibles y delibera sobre la conveniencia de elegir cada uno de ellos según la perfección que poseen; y finalmente es contingente porque, como ya explicamos, al deliberar y dejar fuera otras opciones, automáticamente hace posible lo contrario a lo elegido y de esta manera deja fuera la necesidad¹⁷.

La composibilidad entre posibles es el medio que encuentra Leibniz para argumentar a favor de la libertad divina una vez que ha dicho que Dios debe elegir el mejor de los mundos posibles. Esto es así porque, como él mismo explica, si lo que Él hace fuera sólo posible, Dios estaría sometido a la necesidad. Al tener que elegir y dejar fuera de la existencia al resto de los mundos que no son el óptimo, Dios ha hecho de lo posible, contingente, ya que lo contrario (la elección de un mundo que no es el mejor) no es imposible, al haberse quedado en la *regio idearum* todo otro mundo¹⁸. Con esto, Leibniz abre el paso a la libertad divina, pero no la libera de tener que elegir el mejor mundo posible, pues es su propio entendimiento (al que la voluntad está subordinada¹⁹, por suministrarle las reglas a su sabiduría y bondad)²⁰ quien determina según la racionalidad de lo óptimo, es decir, el mundo posible a elegir. Que Dios quiere lo mejor es

16 “Si necessitas eligendi optimum tolleret libertatem, sequeretur Deum, angelos, beatos, nos ipsos libere non agere, cum a majore bonitate, vera vel apparente, ad agendum determinamur. Cum Deus necessario et tamen libere eligat perfectissimum, quandocunque unum alio perfectius est, sequitur salvam ejus libertatem fore, si id semper contingeret seu etiamsi nunquam existeret, aut existere posset casus sine ratione eligendi unum ex duobus aequè perfectis. Si Deus aliquid vult sine ratione, sequitur eum agere et velle imperfecte quia omnis substantia intelligens in quantum non ex intellectu agit, imperfecte agit” (LEIBNIZ, *Conversatio cum domino Episcopo Stenonio de Libertate*, AK VI, 4B, n 262, p. 1383).

17 Cfr. J. M. ORTÍZ IBARZ, *El origen radical de las cosas*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 284.

18 Cfr. G. CASANOVA, “Principio de Perfección y Composibilidad en la Metafísica Leibniziana”, en *Anuario Filosófico* 38 (2005), p. 237 y J. M. ORTÍZ IBARZ, *El origen radical...*, p. 201.

19 Cfr. G. CASANOVA, “Principio de Perfección...”, p. 234.

20 “...la propia naturaleza de Dios, su propio entendimiento que suministra las reglas a su sabiduría y su bondad; es una dichosa necesidad, sin la cual no sería bueno ni sabio” (LEIBNIZ, *Essais de Theodicée. Sur la Bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, GP VI, p. 246). Cfr. también: “...la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c’est un hereuse necessité, sans laquelle il ne seroit ny bon, ny sage” (GERHARDT, *Leibniz Philosophischen Schriften*, 230, § 191).

un principio no demostrable y necesario metafísicamente, porque deriva de la propia esencia divina²¹.

La libertad divina no es anulada porque nada de lo que es posible escapa al poder divino (al estar en la mente divina ya está sometido al poder de Dios) a pesar de que éste esté determinado por su naturaleza a elegir lo mejor; no hay modo de que al hacerlo Dios convierta en imposibles las otras opciones, y esto hace de la necesidad de elegir lo mejor, que podría ser metafísica, también una necesidad moral²².

Como se puede ver, la noción de libertad manejada por el autor es bastante peculiar y él mismo, en sus críticas a sus principales oponentes en estos terrenos, Descartes y Spinoza, deja ver el por qué de su opción por este modelo de libertad como el más acorde con la naturaleza perfecta divina. De Descartes difería en que para éste las cosas eran entendidas como buenas porque Dios las quería. Esto, a su juicio, atentaba contra la idea de la justicia, poniendo a la voluntad por encima de la razón²³ y asumiendo la libertad como total indeterminación. Spinoza, por su lado, defendía que erraban menos quienes establecían en Dios la libertad como indiferencia que quienes fundamentaban su actuar en la razón de bien²⁴, con lo que negaba también la racionalidad y la bondad divinas.

Como se ve en las críticas a Descartes y Spinoza, es esencial para Leibniz salvaguardar la racionalidad divina y, por lo tanto, mientras sus adversarios sitúan la libertad en el campo del querer, él la sitúa en el del actuar. La libertad divina no consiste en poder querer lo que quiera, sino en poder hacer lo que quiera y siempre querer lo mejor. Este siempre querer lo mejor depende del primer decreto de elegir lo mejor, pero ambos están situados en la voluntad consecuente, pues no puede evitar querer lo bueno y entre los posibles no hay igualdad en grados de perfección, sino que hay unos mejores que otros.

Así, vemos que Leibniz resuelve la paradoja divina: “¿cómo puede ser libre quien, siendo perfecto, no tiene otra opción que elegir lo mejor?” definiendo a su modo la libertad. No la ve como un derecho que se da o se

21 Cfr. G. CASANOVA, “Principio de Perfección...”, p. 238.

22 Cfr. J. M. ORTÍZ IBARZ, *El origen radical...*, p. 204.

23 “Cartesius ait Deum non velle res quia sunt bonae, sed res intelligi bonas quia Deus vult. Quae opinio periculosissima est, sequitur enim nullam esse Dei justitiam sed stare voluntatem pro ratione” (LEIBNIZ, *Deus nihil vult sine ratione* (1678-1681?), AK VI, 4 b, n 264, p. 1388).

24 “Spinosa ait eos longe minus errare, qui in Deo statuunt libertatem indifferentiae, quam qui putant Deum agere sub ratione boni” (LEIBNIZ, *Deus nihil...*, p. 1388).

quita y que consiste meramente en poder elegir una cosa u otra, sino como actuar con razón: una peculiaridad del ser racional, capaz de reconocer lo bueno, y determinar su capacidad agente hacia ello.

Esta formulación del actuar divino puede ser muy cuestionable, pues no deja Dios de parecer un autómeta; en mi opinión esto es sólo una apariencia y lo es en virtud de la imagen trinitaria (inspiradora de la noción) que de la esencia divina se forjó Leibniz. Dios se conoce y se ama a sí mismo antes de conocer y amar a otros; por lo tanto, su primer acto libre no puede ser crear o no, o crear esto u otro, sino algo anterior, algo que sólo podemos encontrar, pisando los terrenos de la teología, en las procesiones de las personas divinas, en donde se encuentra el primer acto de amor, raíz y modelo de los demás actos de amor.

La libertad en la creación se situó en un segundo terreno de la volición, en la volición consecuente: no porque Dios sea un autómeta, sino porque el acto de crear no es el primero.

La raíz de la libertad de Dios no está en crear o no, en crear éste u otro mundo, sino en amar al Verbo, en amarse en tanto que inteligible y, por lo tanto, en tanto que bueno. Esta solución es posiblemente cuestionable, pero hace evidente la agudeza, potencia y unidad filosóficas del filósofo tudesco, cuyas debilidades teóricas han de ser juzgadas, en mi opinión, desde la firme convicción mantenida desde su juventud: la unidad de la naturaleza y el saber.