LA LIBERTAD POSIBLE
ACERCA DE LA NOCIÓN LEIBNIZIANA DE «INCLINAR SIN NECESIDAD»

JOSÉ MARÍA TORRALBA

Leibniz, in order to avoid both determinism and indiferentism, says that knowledge *inclines* the agent towards the best action without necessitating it. According to his modal theory, an action is contingent if the opposite is (logically) possible. The article examines the coherence of Leiniz's notion of «inclining but not necessitating» in the context of contemporary philosophy of action, profiting from the distinction between reasons and causes. The kind of freedom which is possible according to Leibniz philosophy depends on this question.

Keywords: Leibniz, Freedom, Necessity.

Buena parte de los esfuerzos filosóficos de Leibniz responden a un interés ético. Es sabido que siempre trató de evitar que, por disputas acerca de la libertad, hubiera luchas o enfrentamientos, y una de sus empresas especulativas más ambiciosa fue la de asegurar que los seres humanos poseen la capacidad de elegir libremente sus acciones. Precisamente, en ese "laberinto de la libertad" —que "inquieta a casi todo el género humano"[1] — se dan cita todos ele-

1. Prefacio de la *Teodicea*. *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. de P. Azcárate, Claridad, Buenos Aires, 1946, p. 27.

mentos de la filosofía leibniziana y se pone al límite la potencia del sistema para resolver los problemas planteados[2].

Desde luego, Leibniz era consciente de que "si todas las cosas existiesen necesariamente (…) se aniquilaría la filosofía moral"[3], y como fruto de esa constatación surge su original propuesta. Lo más interesante de esta cuestión es la peculiar síntesis que Leibniz establece entre la necesidad y la posibilidad, moviéndose con soltura entre los entresijos de la teoría modal y el estudio de la acción humana. Buena muestra de la relevancia del planteamiento leibniziano es la atención que los filósofos contemporáneos de la acción siguen prestándole.

1. EL «LABERINTO DE LA LIBERTAD» Y LA IDEA LEIBNIZIANA DE «INCLINAR SIN NECESIDAD»

En el laberinto de la libertad, Leibniz desprecia siempre las posturas que defienden que la libertad consiste principalmente en la "indiferencia", porque además de conducir a paradojas de difícil solución —como la del asno de Buridán— olvidan que el sentido de la libertad consiste propiamente en encontrar las razones que aconsejen optar por una u otra de las acciones posibles. Si no fueramos capaces de encontrar tales razones, la libertad no tendría ningún sentido pues, en ese caso, respondería meramente a factores irracionales.

---

2. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. de J. Echeverría, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 69. Cfr. también J. HOSTLER, *Leibniz's Moral Philosophy*, Duckworth, London 1975, p. 10.

3. G. W. LEIBNIZ, *Epistolae tres D. B. de Spinoza ad D. Oldenburg* (Octubre 1676), A VI 3, 365 / GP I 123-130. En adelante, se utilizará A como abreviatura de los *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*, Akademie der Wissenchaften der DDR, Berlin 1980 y ss.; y GP como abreviatura de *Die Philosophischen Schriften*, Herausgeben von C. J. Gerhardt, 7 Bände, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965.

Es sabido que, para Leibniz, las mónadas son esencialmente activas —tal y como explica la noción de *conatus* originario—, y que los conocimientos que van obteniendo las *inclinan* a la acción en un sentido o en otro. Aunque Leibniz trata por separado del entendimiento y de la voluntad, parece que, más bien, no son dos facultades distintas, sino dos movimientos de la única actividad de la mónada, que consiste en el despliegue, o expresión, de su *notio*[4].

Esta *notio*, según explica en el *Discurso de metafísica*, "encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre, [y] se ve en ella las pruebas 'a priori' o razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno con preferencia a otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de las criaturas. Es cierto que la elección tiene siempre sus razones, pero inclinan sin necesidad"[5]. Las verdades acerca de nuestras acciones son *seguras*, porque podrían ser deducidas a partir de la *notio*; y, sin embargo, las acciones a que se refieren son contingentes, porque era *posible* que hubiera sucedido lo contrario[6].

En este texto de 1686, Leibniz emplea la noción de «inclinar sin necesidad» para armonizar su rechazo del indiferentismo con la existencia de una auténtica libertad en las acciones humanas[7].

---

4. "[Mens] semper inclinet in partem ubi majus bonum impraesens apparet, inclinat tamen libere, ita ut posset aliud eligere; quia sponte agit" (*De libertate a necessitate in eligendo*, 1680-1684, A IV B, 1455, 10-12).

5. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, ed. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1982, § 13. Cfr. también G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, trad. de M. Fuentes, Aguilar, Madrid, 1968, § 62.

6. "Commune omni veritati mea sententia est, ut semper propositionis (non identicae) reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans." (G. W. LEIBNIZ, *De contingentia*, 1689?, A IV B, 1650, 4-5). Es importante notar que se trata de una "posibilidad lógica", cfr. H. BURKHARDT, "Modalities in Language, Thought and Reality in Lebniz, Descartes and Crusius", *Synthese*, 75 (1988), pp. 191-192.

7. Son numerosos los pasajes en que Leibniz emplea la expresión "inclinar sin necesidad" con el sentido que se acaba de explicar. Entre otros: "Siempre hay una razón preferente que lleva a la voluntad a hacer su elección; y para conservar su libertad, basta que esta razón incline sin necesitar" (G. W. LEIBNIZ, Teodicea, § 45, GP VI 127); y también en *Reflexions sur Bellarmin*, 1680-1682?, en G. W.

Leibniz mantiene que sólo se puede hablar, con propiedad, de la libertad de una acción cuando ésta posee las tres características siguientes: espontaneidad, racionalidad y contingencia. La espontaneidad procede del carácter activo de la mónada; la racionalidad, por su parte, significa que la elección se rige por el principio de lo mejor, que no deja lugar para la indiferencia; y, finalmente, la contingencia para Leibniz se fundamenta, como se ha dicho, en la no necesidad, es decir, en que continúe siendo posible lo contrario de lo que se hace.

Por lo tanto, para salir con éxito de este laberinto de la libertad, Leibniz necesita demostrar que la idea de «inclinar sin necesidad» es consistente con su filosofía y, en concreto, con su teoría de la modalidad.

2. EL EQUILIBRIO ENTRE LA NECESIDAD ABSOLUTA Y LA NECESIDAD MORAL

La doctrina modal de Leibniz va madurando a lo largo de su vida, desde las primeras formulaciones de la *Confessio Philosophi* (1673) —donde el concepto fundamental es la posibilidad y pesa mucho la influencia cartesiana de sus años en París—, hasta la elaboración más madura de la *Teodicea* (1710) —donde la necesidad de Dios es el principal punto de apoyo—. El preciso sentido de ese «inclinar sin necesidad» presupone las importantes distinciones en la modalidad de la necesidad que Leibniz comienza a perfilar en el período comprendido entre 1680 y 1686[8].

Leibniz, *Textes Inédites*, II, ed. de Gaston Grua, pp. 300 y 302; *De libertate et gratia*, 1680-1684?, A IV B, 1460, 4-5; *Teodicea*, § 43, GP VI 126-127.

8. Cfr. A. FUERTES, *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 38. Acerca de la modalidades en Leibniz, cfr. A. L. GONZÁLEZ, "Lo meramente posible", *Anuario Filosófico*, 27 (1994), pp. 345-364, y "Presupuestos metafísicos del Absoluto creador", en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 17-46.

Leibniz distingue fundamentalmente entre necesidad absoluta y necesidad hipotética (o de consecuencia)[9]. En las *Reflexions sur Bellarmin* (1680-1682?) diferencia ya claramente ambos tipos y los define de la siguiente manera: " [la *necessitas consequentiae*] se da cuando algo se sigue a partir de otra cosa con consecuencia necesaria. La necesidad absoluta se da cuando lo contrario de la cosa implica contradicción"[10]. Esta necesidad de consecuencia pertenece propiamente a la modalidad de la contingencia, puesto que la necesidad procede de la causa, que puede darse o no.

La necesidad moral es uno de los casos de la necesidad hipotética. Supuesto que la racionalidad —uno de lo requisitos fundamentales de la libertad— exige que el agente elija lo mejor, entonces el agente elige la acción A (que es la mejor), porque su razón le inclina a ello. La necesidad sería absoluta si no hiciera falta la hipótesis —"lo mejor ha de ser escogido"—, puesto que entonces la necesidad provendría de la propia acción: "la acción A será elegida por el agente en cualquier caso".

---

9. En otros pasajes de su obra emplea nombres distintos para referirse a lo mismo o para delimitar tipos dentro de esos dos modos fundamentales de entender la necesidad. Concha Roldán identifica cuatro tipos de necesidad en Leibniz: a) absoluta, b) hipotética, c) lógica, metafísica o matemática y d) moral, que reduce a dos: absoluta (que incluye a) y b)) e hipotética o moral (que incluye b) y d), además de la necesidad física de la que habla en otros lugares). Cfr. C. ROLDÁN, "La salida leibniziana del laberinto de la libertad", estudio preliminar de G. W. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XXI. Burkhardt, por su parte, distingue entre necesidad absoluta (que incluye la metafísica y la matemática) y la hipotética o de consecuencia (que incluye la necesidad moral y la física). "In many texts Leibniz stresses that there are other kinds of necessity apart from absolute, metaphysical and geometric necessity. These are the hypothetical necessities, and Leibniz takes 'hypothetical' in the sense of *necessitas consequentiae* $N(p \rightarrow q)$ and not of *necessitas consequentiae* $p \rightarrow Nq$" (H. BURKHARDT, *loc. cit.*, p. 197).

10. El texto continúa así: "A partir de la esencia divina (...) se sigue como consecuencia necesaria que Dios elija lo óptimo; sin embargo elige lo óptimo libremente, porque en lo óptimo no hay necesidad absoluta, pues si no, su contrario implicaría contradicción y sólo sería posible lo óptimo, mientras que las otras cosas serían imposibles, lo cual va contra la hipótesis" (*Extraits de Bellarmin*, pp. 297-298, citado en A. FUERTES, *op. cit.*, p. 79).

Es importante señalar que, en ambos casos, existe la certeza de que el agente elegirá la acción A. Esa certeza, o seguridad, posee también un grado de necesidad, pero de necesidad cognoscitiva y no ontológica. Es preciso distinguir entre esos dos ámbitos, como el propio Leibniz indica, para evitar malentendidos: "Algo puede ser cierto, aunque no necesario. Así, si existe una razón mayor para elegir que para no elegir, es cierto —aunque no necesario— que se seguirá la elección"[11]. En este sentido, Leibniz defiende en los apéndices a la *Teodicea* (1710) que, del hecho de que todos los acontecimientos estén predeterminados, no se sigue que posean un carácter necesario[12].

Los acontecimientos humanos que no poseen un carácter necesario (absoluto) y que, sin embargo, están predeterminados, son los que poseen una necesidad hipotética, porque suponen la voluntad que es, para Leibniz, el principio de la acción. La voluntad se *determina* internamente por el conocimiento de lo mejor y eso excluye la necesidad que supondría una determinación externa de la elección[13]. En este sentido, la elección de la voluntad es espontánea porque nada exterior la determina, es contingente porque se

11. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la libertad de la creatura racional* (1686), en G. W. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. de Concha Roldán, p. 202). "In the *Theodicy* and in other texts Leibniz very often uses epistemic modalities. He speaks not only of absolute and moral necessity, but of absolute and moral certainty. (...) Leibniz very often alludes to the very important difference between metaphysical and epistemic modalities" (H. BURKHARDT, *loc. cit.*, p. 192).

12. "...mais on niera (...) que tout predeterminé est necessaire; entendant par la necessité de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la necessité dont il s'agit icy, c'est à dire celle qui est essentielle et absolute, et qui detruit la moralité de l'action" (GP VI 379-380).

13. "It is to Leibniz' credit that he realized genuine freedom would vanish if the connection between the understanding and the will were either too strong or too weak. To be free, an act of the will can be neither logically necessary nor totally undetermined. In order to avoid these extremes, Leibniz introduced to notion of *inclination*" (K. R. SEESKIN, "Moral necessity", *The New Scholasticism*, LI (1977), p. 99).

requiere el antecedente (la decisión de la voluntad) para que tenga lugar, y es racional porque se rige por el principio de lo mejor[14].

La distinción fundamental que sostiene el planteamiento de Leibniz es la que se hace entre "determinación" (interna de la voluntad) y "necesidad" (de la acción)[15]. La objeción que se plantea es que esa distinción no es tan firme como pretende Leibniz, porque todo apunta a que, en el caso de que alguien decida actuar (que es el antecedente de la hipótesis), la consecuencia (es decir, la elección de la mejor acción posible) se sigue necesariamente. La libertad no reside sólo en poder actuar o no, si no en poder elegir entre los diversos cursos de acción.

3. MODALIDADES Y TEORÍA DE LA ACCIÓN

En los últimos decenios ha habido un renovado interés entre los filósofos analíticos por cuestiones metafísicas y una rehabilitación de los problemas clásicos del debate filosófico[16]. Entre esas cuestiones, las referentes a la teoría de la acción humana son, probable-

---

14. "Aussi leur prevision et predetermination n'est point absolute, mais elle suppose la volonté: s'il est seur qu'on les fera, il n'est pas moins seur qu'on les voudra faire. (...) Et la necessité de tels evenements est appelée conditionelle ou hypothetique, ou bien necessité de consequence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres requisits" (G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, GP VI 380). Cfr. también *Rationale fidei catholicae*, 1685?, A IV C, 2321, 7-8.

15. "C'est purquoy la determination dont il s'agit, n'est point une necessitation: il est certain (à celuy qui sait tout) que l'effect suivra celle inclination ; mais cete effect n'en suit point par une consequence necessaire, c'est à dire, dont le contraire implique contradiction: et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté e determine, sans qu'il y ait de la necessité" (G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, GP VI 381).

16. "Ya en nuestro siglo, es muy significativo que la recuperación de temas y problemas metafísicos en la actual filosofía analítica se haya producido —en buena medida— al hilo de las indagaciones sobre la filosofía de la lógica modal" (A. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 290). Acerca del papel de la necesidad moral en el contexto de las modalidades metafísicas, cfr. A. LLANO, *op. cit.*, pp. 329-330.

mente, las que suscitan mayor interés y, también, donde mayores rendimientos ha dado el uso del análisis lingüístico.

Algunos de los conceptos que han desarrollado estos filósofos analíticos serán útiles para esclarecer el pensamiento de Leibniz acerca de la acción libre, porque, en el fondo, el problema fundamental con el que todos se enfrentan es el del «laberinto de la libertad». Además, la perspectiva modal —que forma parte del núcleo de la filosofía leibniziana y que ocupa un lugar importante en la tradición analítica— servirá como piedra de toque para determinar el verdadero alcance de la libertad en la filosofía de Leibniz.

Las modalidades entroncan con la teoría de la acción en el análisis de la deliberación y la elección, puesto que la deliberación acerca de la acción sólo tiene sentido cuando ésta es contingente, es decir, cuando puede elegirse o no. Es requisito de la libertad, como ya se ha dicho, el que se pueda elegir entre varios cursos posibles de acción. A este respecto, Nicholas Denyer, en un interesante libro acerca de estos problemas, expone de la siguiente manera la relación entre las modalidades y la teoría de la acción: "Si voy a aceptar el mandato 'Hágase *p*' [en que acaba la elección], debo asumir que está en mi poder producir *p*. A partir de esta asunción se sigue que es posible que *p*; puesto que uno no puede producir lo imposible. De esto se sigue que la negación de *p* también es posible; puesto que uno no puede producir lo necesario. Si, por tanto, está en mi poder producir *p*, es una cuestión contingente el que *p* se dé, y *p* no es ni necesario ni imposible"[17]. Esta forma de plantear la cuestión —que es común entre los analíticos— se diferencia de la leibniziana en que las modalidades giran alrededor del *poder real* del agente, es decir, de lo que efectivamente puede o no hacer. Se habla de acción contingente cuando el agente tiene el poder (o *potencia*) de producir una determinada acción (o *acto*). En cambio, si el poder del agente no pudiera evitar que la acción se produjera, se trataría de una acción necesaria.

17. N. DENYER, *Time, Action and Necessity: a Proof of Free Will*, Duckworth, London, 1981, p. 39.

Retomando aquí la idea leibniziana de necesidad moral, cabe preguntarse si esa "inclinación sin necesidad" mantiene el carácter contingente de la acción, es decir, si el agente sigue teniendo el poder de actuar en uno u otro sentido. Leibniz sostiene que, efectivamente, sigue siendo *posible* actuar de otra manera, pero el problema es que esa posibilidad se entiende de modo *lógico* y no permite justificar de qué modo sería *realmente* posible que el agente, una vez que ha conocido lo mejor, actuara de otra manera, sin seguir el principio de lo mejor.

Desde la perspectiva de la teoría contemporánea de la acción, se puede afirmar que el agente poseería *realmente* ese poder si la inclinación que le lleva a elegir lo mejor fuera —por usar la terminología de estos filósofos— la razón (o motivo) pero no la causa de su elección. Los filósofos de la acción distinguen entre razón (o motivo) y causa: "Los motivos pueden explicarnos las acciones, pero ello no quiere decir que las 'determinen', en el sentido de causarlas"[18]. La explicación de una acción —la respuesta a la pregunta "¿por qué lo hiciste?"— no se identifica con la búsqueda de las causas de esa acción[19]. Las razones que tenemos para actuar no producen necesariamente la acción, sino que nos dan motivos para elegir. Si las razones causaran las acciones, no se podría hablar propiamente de libertad, porque dada una razón (por ejemplo, el hambre), se seguiría ineludiblemente su efecto (comer), lo que evidentemente no sucede entre los humanos.

Paul Ricoeur, recogiendo esta distinción, emplea la idea leibniziana de «inclinar sin necesidad» para explicar la relación que hay entre las razones y las causas en la acción humana. Parafraseando a

---

18. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, § 12.

19. Como trasfondo de este problema aparece tanto la tesis de que la "explicación de la acción" exige conocer las causas, como la idea de que, si existe una causa, la acción está determinada por ella. El origen de esta manera de plantear la cuestión se remonta al estoicismo. Cfr. R. SORABJI, *Necessity, Cause and Blame*, Duckworth, London, 1980, p. 26 y ss. Una lúcida crítica a la conexión entre causalidad y determinación es la de G.E.M. ANSCOMBE, "Causality and Determination", en *Collected Philosophical Papers* II, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 133-147.

Leibniz, dice que las razones nos inclinan a actuar de un *determinado* modo dándonos motivos para ello, pero no *causan* necesariamente la acción ellas mismas, porque para eso es preciso el concurso de la voluntad[20].

Al margen de esa referencia textual, parece que, efectivamente, Leibniz con su idea de «inclinar sin necesidad» está intentando distinguir entre razones y causas de la acción. La causa se diferencia de la razón en que cuando se da la causa, el efecto se sigue; mientras que una razón puede estar presente sin que de ella se siga un efecto, es decir, que, por ejemplo, puedo tener razones para comer, pero no hacerlo. Según este esquema, Leibniz estaría sugiriendo que la inclinación por lo mejor opera en la acción humana al modo de las razones, porque con eso salva el carácter contingente de la acción humana y asegura que el agente tiene el poder de actuar de otro modo.

Sin embargo, como señala Seeskin, parece más bien que, en Leibniz, "desde el punto de vista de la mera lógica, la voluntad es libre para elegir cualquier cosa; pero es un hecho que siempre elige lo que el entendimiento le presenta como la mejor alternativa posible. En este sentido, mis acciones están determinadas"[21]. Si las acciones están determinadas, no se puede hablar de razones sino de causas. La razón para la acción —el principio de lo mejor— de la que habla Leibniz se identifica así con la causa de las acciones. En cierto modo, esto cumple una de sus pretensiones, la de que la racionalidad impregne el uso de la libertad, pero no salva completamente el escollo fundamental del determinismo[22].

---

20. P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, trad. de P. Calvo, Cátedra, Madrid, 1981, pp. 43-44. El texto francés dice "incliner sans determiner" (P. RICOEUR et LE CENTRE DE PHENOMENOLOGIE, *La semantique de l'action*, p. 34).

21. Y añade: "pero son contingentes" (K. R. SEESKIN, *loc. cit.*, p. 92), aunque contingentes sólo según la peculiar teoría modal de Leibniz.

22. Anthony Kenny llama la atención sobre la incompatibilidad entre el principio de lo mejor y la pretensión de que las razones inclinen sin necesidad, cf. A. KENNY, *Will, Freedom and Power*, Blackwell, Oxford, 1975, p. 102. A este respecto, Concha Roldán admite un determinismo en Leibniz, pero no un necesi-

El propio Leibniz ya se había planteado esta objeción en *Sobre la libertad de la creatura racional*. La cuarta objeción que presenta el texto dice así: "Si ningún acto carece de una razón por la cual existe en lugar de no existir, ninguna acción sería contingente o libre. Ciertamente, siempre podrá darse una razón merced a la cual haya elegido la voluntad; por consiguiente, una vez establecida dicha razón, no ha podido dejar de elegir". La escueta respuesta que da a esta objeción es muy significativa del modo que tenía de plantearse todo este asunto: "*A la cuarta objeción*.—La razón por la cual se realiza una acción en lugar de lo contrario no implica necesidad alguna; de otra forma, cuando eligiese irrevocablemente lo que es, o parece ser, lo mejor, se aniquilaría la libertad"[23]. Leibniz en ningún caso quiere admitir una aniquilación de la libertad, pero, como se ha podido comprobar, tampoco consigue justificar su existencia.

4. LA LIBERTAD POSIBLE: "QUERER HACER LO QUE SE HACE"

Una vez examinado el alcance de la idea de una «inclinación sin necesidad», se puede decir algo más general acerca del sentido que parece tener la libertad en la filosofía de Leibniz. Hay unas palabras que acertadamente resumen "el gran avance del planteamiento leibniziano [como] dejar de considerar la libertad como un 'poder hacer lo que se quiera', para empezar a definirla como 'querer hacer lo que se hace', es decir, determinarse racionalmente hacia el bien"[24]. "Hacer lo que se hace" es algo que, en último término, ya está determinado y por eso la *libertad posible* consiste precisamente en quererlo, es decir, en que el origen de lo que sucede surja

---

tarismo de tipo spinozista, cfr. C. ROLDÁN, "Crítica de Leibniz al determinismo de Spinoza", *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII (1984), p. 337.

23. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la libertad de la creatura racional*, en G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, pp. 201 y 204.

24. C. ROLDÁN, "La salida leibniziana del laberinto de la libertad", p. LXIV.

de los propios agentes y no consista meramente en una imposición extrínseca[25].

Atendiendo a la doctrina leibniziana del *conatus* y de la actividad espontánea de las mónadas, es cierto que la determinación racional por lo mejor se halla en lo más íntimo de cada agente. Pero la cuestión crucial es si la libertad que es posible en un planteamiento como éste es suficiente para explicar la capacidad humana de actuar libremente, es decir, teniendo la opción de no elegir lo mejor. A tenor de lo expuesto hasta aquí, parece que Leibniz —a pesar de sus denodados esfuerzos— no encontró la salida del laberinto[26].

José María Torralba
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jmtorralba@unav.es

25. Cabe también entender a Leibniz como un precursor del planteamiento kantiano de la libertad como autonomía, cfr. C. ROLDÁN: "Theoria cum praxi: la vuelta a la complejidad", en *Isegoría* 17 (1997), p. 96.

26. Cf. M. T. LISKE, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, p. 274.