

## Voluntad humana y libertad en Leibniz<sup>1</sup>

Abordo en este trabajo una provincia del leibnizianismo que ha sido poco estudiada. Me refiero a la teoría de la voluntad. Sin duda, este defecto tiene cierto fundamento en el propio Leibniz, porque nuestro filósofo no dedicó al tema de la voluntad ningún trabajo monográfico, y porque acentuó más bien el concepto de libertad y absorbió en el tratamiento de ésta el de la voluntad, pues en algunos lugares de sus escritos declaró que tratar de la libertad incluye y equivale a tratar de la voluntad: «Inquirir si en nuestra voluntad hay libertad equivale a inquirir si en nuestra voluntad hay voluntad. Libre y voluntario significan lo mismo».<sup>2</sup>

Pero estos hechos no hacen inútil el estudio que nos ocupa. La aludida equivalencia entre libertad y voluntad no excusa de un estudio específico de la voluntad, habida cuenta de que Leibniz no siempre define con los mismos términos ambas nociones,<sup>3</sup> es decir, que no siempre mantiene aquella ecuación. Por ejemplo, en los *Nouveaux Essais* distingue con nitidez entre acto libre y acto voluntario «en un cierto sentido». Se advierte esta diferencia en ocasiones como la narrada por Philalète:

---

1. Abreviaturas utilizadas: Ak, DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften un Briefe*, Akademie-Verlag (Berlin), G. Olms, Hildesheim, [en curso]; GPS, GERHARDT, C. J., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7, vols., Berlin, 1875-1890, reimpr.: G. Olms Hildesheim, 1965; COUTURAT, COUTURAT, L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Alcan, Paris, 1903, reimpr.: G. Olms, Hildesheim, 1961; GRUA, GRUA, G., *G. W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, 2 vols., P.U.F., Paris, 1948.

2. «Quaerere utrum in nostra voluntate sit libertas idem est ac quaerere utrum in nostra voluntate sit voluntas. Liberum et voluntarium idem significant. Est enim liberum idem quod spontaneum cum ratione, et velle est ob rationem intellectum perceptam ad agendum ferri» (*Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GPS IV, 252).

3. Vid. nota 40.

cuando un hombre ha sido encerrado por otros en una habitación, pero se encuentra en ella de grado; Théophile comenta: «Considero muy bien elegido este ejemplo para señalar que, en cierto sentido, una acción o un estado puede ser *voluntario* sin ser *libre*».<sup>4</sup>

Leibniz suele centrar la discusión sobre la voluntad en la cuestión del libre albedrío o capacidad de elección. Pero el término «voluntad» tiene otros significados, y también el término «libertad». Precisamente el objeto de este trabajo es estudiar uno de esos peculiares sentidos de «voluntad».

Al menos en veintidós lugares de la obra leibniziana, en textos redactados en fechas comprendidas, *grosso modo*, entre 1671 y 1710, se puede encontrar, con variantes, la fórmula siguiente: *voluntas est conatus cogitantis*, la voluntad es el conato de un ser pensante. Los lugares aludidos son los siguientes: 1) *Elementa Juris Naturalis* (tercera versión: 1670-1671?), Ak 6, 1, 482; 2) *Untersuchungen II* para los *Elementa* (escritos en la misma fecha), Ak 6, 1, 457; 3) *Carta a Velthuysen* (1671), Ak 2, 1, 98; 4) *Carta a Arnauld* (nov. 1671), Ak 2, 1, 173s.; 5) *Definitionum Juris specimen* (1676), Ak 6, 3, 600; 6) *De affectibus* (1679), GRUA 512-513; 7) *Hypothesis physica nova...*, GPS 4, 229; 8) *Demonstratio propositionum primarum*, Ak 6, 2, 484; 9) Notas a la *Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* (1668), Ak 6, 1, 286, nota; 10) *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia* (1679), GRUA 14-15; 11) *Catena definitionum* (1679), GRUA 538; 12) *De libertate* (1680-1682), GRUA 287; 13) *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671), Ak 6, 2, 282-283; 14) *Comentario de la Opera Posthuma de Spinoza (posterior a 1678)*, GRUA 282; 15) *Comentario de la Epistola Ecclesiastica et Theologica* (1691-1695), GRUA 344; 16) *Chr. Thomasius Diss. ad Poiret de eruditione solida* (1694), GRUA 86; 17) *Termini simpliciores* (1680-1686), GRUA, 544; 18) *Twisse. Scientia Media* (1695), GRUA 354; 19) *Table de définitions (1702-1704)*, COUTURAT 498; 20) *Définitions morales* (s/f), COUTURAT 331; 21) *Nouv. Ess. II, XXI*, GPS 5, 158; 22) *Théodicée I*, 22, GPS 6, 115-116.

Sin duda, por la variedad de fechas y de textos en que se encuentra, esta definición responde al pensamiento de Leibniz, y que no es mera copia ni simple cita de otras doctrinas, ni tampoco es una expresión provisional abandonada en alguna etapa posterior. Pero parece que Leibniz juzgó siempre muy claras estas palabras, puesto que apenas comentó la fórmula en previsión de que los lectores de sus obras pudieran no entenderla. Seguramente, los términos empleados eran de uso común, y el propio Leibniz los había tomado,<sup>5</sup> quizá, de las enseñanzas de

4. «Je trouve cet exemple fort bien choisi pour marquer qu'en un sens une action ou un estat peut être *volontaire* sans être *libre*. Cependant quand les Philosophes et Theologiens disputent sur *le libre arbitre*, ils ont tout un autre sens en vue», *Nouv. Ess. II, XXI*, GPS 5, 162.

5. Sobre esta cuestión, y para un comentario detallado de los textos alegados, vid. ESCANDELL, J. J., *La voluntad en Leibniz*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1990 (en microfichas).

E. Weigel en la Universidad de Jena (1663), o al leer los escritos de Hobbes, o de Spinoza... Tiene interés analizar el significado de esta fórmula, porque arroja luz al planteamiento leibniziano del problema de la libertad, y porque —también en esta ocasión— los conceptos empleados se fundan y ponen en juego las principales tesis de la filosofía de Leibniz. De manera directa, esta indagación es útil para, al hilo del pensamiento de Leibniz, poner en claro algunos aspectos de la voluntad humana.

### I. *Lo propio del ser pensante*

Comenzaremos la inspección de la fórmula leibniziana por el final, haciendo una aclaración preliminar del sentido del genitivo *cogitantis*. También Leibniz, de acuerdo en esto con la mayoría de los pensadores de todos los tiempos, concibe los seres como «cargas activas»,<sup>6</sup> y en nuestro caso, el ser activo del que se trata es un ser pensante (*cogitans*). La fórmula que nos ocupa significa, pues, que la voluntad es un principio operativo propio y exclusivo de estos seres. En consecuencia, es necesario, para entender qué sea la voluntad, averiguar en qué consiste ser *cogitans*.

En términos leibnizianos, el ser *cogitans* es el ser capaz de conciencia de sus propios actos, el ser capaz de actos reflexivos;<sup>7</sup> esto les distingue de los seres no pensantes, de las sustancias brutas, que no son capaces de tales actos. Lo mismo es decir que los seres racionales o espíritus tienen *apercepción*,<sup>8</sup> mientras que los demás seres sólo tienen percepción. La *apercepción* faculta a las mónadas racionales para conocer a Dios, descubrir las verdades eternas y ser conscientes de sí mismas, *conscii sui*. Por ello —según Leibniz— los espíritus son, respecto de los otros seres, como el que ve y el simple espejo que sólo refleja; son

6. Tomo esta expresión de MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, art. «Voluntad», p. 617. Respecto de Leibniz en este asunto, los textos son muy numerosos, por ejemplo, vid. *Princ. nat. grac.* 1, GPS 6, 598; *De ipsa natura*, GPS 4, 513; *Specimen demonstrationum de natura rerum corporearum ex phaenomenis. Zweiter Entwurf*, Ak 6, 2, 308; cfr. *ibidem*, 307. Vid. también BELAVAL, Y., *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, París, 1976, pp. 206-216.

7. «Cogitans est, quod est conscium suarum actionum seu habet actum reflexivum», COUTURAT 438.

8. Vid. *Monadologie* §§ 14 y 23-30, GPS 6, 610-612; *Princ. nat. grac.* 4, GPS 6, 600. Reserva el nombre de «almas» para las mónadas dotadas de *apercepción*: vid. *Monadologie* § 19, GPS 6, 610. «Conscientia est reflexio in actionem, seu memoria actionis nostrae, ita ut cogitemus, nostram esse. Involvit hoc ipsam substantiam veram seu ego», COUTURAT, 495; «[...] CUM CONSCIENTIA SIT MEMORIA PROPRII FACTI...», *Elementa juris naturalis*, Ak 6, 1, 463. Vid. ZU Simon Fouchers *Reponse*, Ak 6, 3, 319; *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, Ak 6, 3, 509; *Confessio naturae contra atheistas*, Ak 6, 1, 492-493. Vid. JALABERT, J., *La Psychologie de Leibniz. Ses caractères principaux*, «Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger», 136, 10-12 (1946), p. 472.

sujetos de bien y de mal moral; el mundo ha sido hecho para ellos, y son la última perfección del mundo; están desligados también de algunas leyes «subalternas» del universo, y por ello actúan con una espontaneidad capaz de alterar el orden de las causas eficientes.<sup>9</sup>

Esta enumeración de peculiaridades de los seres racionales tiene por fundamento y origen la reflexividad en que consiste la apercepción, así que, para lograr una más acabada idea de la noción leibniziana de *cogitare* conviene averiguar qué sea la reflexión. Recordemos que Leibniz, en continuidad con el espíritu de la filosofía moderna cartesiana, forma el concepto de sustancia por analogía con la conciencia, con el *yo pienso*.<sup>10</sup> Porque, ¿cabe experiencia más nítida del ser independiente que la experiencia del propio pensamiento? La conciencia que reflexiona es un mundo aislado, y no contiene más que su capacidad de tener representaciones, y de pasar de unas a otras. Esta experiencia, a la que Leibniz añade consideraciones matemáticas acerca de la continuidad, y la lectura y asimilación de las filosofías pampsiquistas y atomistas, le llevaron a considerar toda sustancia como análoga a la conciencia. Pero una vez establecido esto, resulta que las diferencias entre unas sustancias y otras no pueden establecerse —si han de ser distinciones propias y pertinentes— más que según diferencias de conciencia, esto es, diferencias en capacidad de reflexión: unas reflexionan «más» que otras, lo cual quiere decir, según el filósofo de Hannover, que unas pueden conseguir representaciones claras y otras se han de contentar con representaciones oscuras.<sup>11</sup> De lo que resulta que las mónadas racionales tienen

9. Cfr. *Elementa juris naturalis. Untersuchungen I*, Ak 6, 1, 438; COUTURAT 20. Vid. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, J. Vrin, París, 1962, pp. 61 y 206-214; MOREAU, J., *Introduction à la métaphysique leibnizienne*, «Studia Leibnitiana», 6, 2 (1974), pp. 260-261; RAVIER, E., *Le système de Leibniz et le problème des rapports de la Raison et de la Foi*, Imprimerie Caennaise, Caen, 1927, p. 148; BELAVAL, Y., *Le problème de la réflexion chez Leibniz*, en Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 14-19 nov. 1966, Band III: Erkenntnislehre, Logik, Sprachphilosophie, Editionsberichte, «Studia Leibnitiana», Supplementa 3, pp. 1-19.

10. Cfr. *Systeme nouveau E. E.* GPS 4, 437; *De ipsa natura* GPS 4, 510. Vid. NAERT, E., *Du fondement de l'individualité selon Leibniz*, Les études philosophiques», 4 (1977), pp. 406-419; MOREAU, J., *Introduction...*, p. 254; HEIMSOETH, H., *Atom, Seele, Monade. Historische ursprung Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, «Kant-Studien», Ergänzungshefte 100, 1970, pp. 154 ss; BELAVAL, Y., *Etudes leibniziennes...*, pp. 172-205; JALABERT, J., *La théorie leibnizienne de la substance*, P.U.F., París, 1947; MOREAU, J., *L'Univers leibnizien*, E. Vitte, Paris-Lyon, 1956.

11. Vid. *Meditations de cognitione, veritate et ideis* GPS 4, 422-426; *Nouv. Ess.* II, XXII, GPS 5, 423; *Disc. metaph.* § 24, GPS 4, 449-450; *Princ. nat. grac.* 13, GPS 6, 604; *Monadologie* §§ 20-21, 24-25 y 49, GPS 6, 610, 611 Y 615; *Echantillon de Reflexions sur le II Livre* [de los *Nouv. Ess.*], GPS 5, 24. Vid. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation...*, pp. 207-210; BELAVAL, Y., *Etudes leibniziennes...*, pp. 142-171.

el poder de aclarar sus anteriores representaciones,<sup>12</sup> y las mónadas brutas no tienen ese poder. Así pues, la voluntad es el *conatus* de un ser capaz de representaciones claras; o, mejor aún, es el *conatus* que deriva de representaciones claras.

La teoría explicada presenta una grave dificultad, porque no queda suficientemente justificada la peculiaridad del ser racional si la diferencia de éste con los seres brutos no es más que de grado, la que hay entre las representaciones claras y las representaciones oscuras. Esto, a su vez, está en estrecha relación con la tesis leibniziana de la continuidad de la escala de los seres;<sup>13</sup> esta tesis fundamental del pensamiento de Leibniz refuerza la dificultad, porque si se defiende la continuidad de la escala de los seres, sin saltos ni rupturas, sin discontinuidades, se ha de negar que pueda haber una diferencia esencial entre los seres racionales y las mónadas brutas. Si, como exige el principio de continuidad, todo individuo es una especie ínfima<sup>14</sup> y cada uno «se individúa por toda su entidad, sin ser necesario buscar un principio extrínseco de individuación»,<sup>15</sup> queda sin base la clasificación de los seres en géneros y especies, y se tendría que decir que las protestas de Leibniz en favor de la peculiaridad de los espíritus frente a las almas brutas no son más que declaraciones gratuitas. Consecuentemente, el apetito propio del ser racional no es, en rigor, específicamente distinto del apetito natural ni del apetito sensible.

Por lo mismo, hay que advertir que, supuesto que los seres brutos no sean libres, cifrar la peculiaridad de los seres intelectuales en la claridad de sus representaciones no asegura la libertad de éstos; al contrario, la destruye. Porque una distinción dentro de la misma especie (entre claridad y oscuridad de las representaciones) no puede ser fundamento de una distinción entre especies (espíritus y seres brutos), y, por tanto, no puede fundar el que los espíritus sean libres y los brutos no lo sean. Si en la escala de los seres se encuentra un grado en el que hay una novedad, por ejemplo la libertad, es necesario afirmar que aquella escala no es continua; la continuidad requiere que en todos los grados haya lo mismo formalmente. En consecuencia, o Leibniz niega la libertad a todos los seres o se la tiene que atribuir a todos, en el caso de que quiera mantener la tesis indicada de la continuidad.

12. Vid. *Nouv. Ess.* II, XXII, GPS 5, 423; *Disc. metaph.* 24, GPS 4, 449-450; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GPS 4, 422-426. Vid. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation...*, pp. 216-218.

13. Cfr. *Monadologie* 7, GPS 6, 607; 11, GPS 6, 608; 18, GPS 6, 609-610; 56-59, GPS 6, 616; *Disc. metaph.* IX, GPS 4, 434; *Princ. nat. grac.* 2-3 y 12, GPS 6, 598-599 y 603. Vid. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation...*, p. 201. Vid. textos y exposición de este principio en SOTO BRUNA, M<sup>a</sup> J., *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 180-189.

14. Cfr. *Disc. metaph.* § 9, GPS 4, 434. Vid. SOTO BRUNA, M<sup>a</sup> J., *Individuo y unidad...*, p. 94.

15. SOTO BRUNA, M<sup>a</sup> J., *Individuo y unidad...*, p. 94.

Por otra parte, si se cifra lo específico de los seres racionales en la claridad de sus representaciones, no se tiene asegurada la libertad de éstos. Porque se puede ser perfectamente consciente de algo y, sin embargo, no poder evitarlo ni elegirlo. Por ejemplo, puedo ser consciente de que me está cayendo encima una maceta y no reaccionar para apartarme; y también, puedo saber con plena lucidez que me es un gran bien el tener vista y no tener la capacidad de poner medio alguno para conseguirla, siendo ciego. En todos estos casos la conciencia permanece como mera espectadora.

## II. *La noción de conatus*

Volvamos ahora la atención hacia la idea de *conatus*. Los textos que se deben consultar para aclararla no son aquellos en los que Leibniz definía la voluntad, pues apenas si dice nada en ellos acerca de la naturaleza del *conatus*. Para encontrar una descripción precisa de esta noción hay que acudir a otros textos que, curiosamente, se ocupan de física. Veamos la cuestión. La noción de *conatus* se explica mediante las nociones de movimiento<sup>16</sup> y continuidad. El *conatus* es el inicio y la parte indivisible del movimiento.<sup>17</sup> El conato viene a ser cada una de las partes sucesivas que componen el movimiento total, y también la primera de ellas, el inicio, según la tesis de Leibniz. Dicho de otra manera, los conatos son los elementos simples del movimiento, del mismo modo que los puntos lo son del espacio, y los instantes lo son del tiempo.

Esta noción merece un detenido examen, porque ofrece algunas dificultades no pequeñas. Todas ellas derivan, en última instancia, de la idea que Leibniz tiene del continuo.<sup>18</sup> En primer lugar, ¿cómo es que Leibniz

16. Conviene advewrtir que Leibniz distingue entre «movimientos» y «acción»: «Cujus aliqua actio non est motus, illud non est corpus. Omnis enim corporis actio est motus. Omnis enim rei actio est essentiae variatio. Corporis essentia est: esse in spatio, existentiae in spatio variatio est motus. Omnis igitur corporis actio est motus», *Confessio naturae contra atheistas*, Ak 6, 1, 493. Vid. *Carta a J. Thomasius* (20-30 abril 1669), Ak 2, 1, 14-24; *De conatu et motu, sensu et cogitatione*, Ak 6, 2, 285; *Specimen demonstrationum de natura rerum corporearum ex phaenomenis. Zweiter Entwurf*, Ak 6, 2, 308.

17. Vid. *Demonstratio propositionum primarium*, Ak 6, 2, 484; *Hypothesis physica nova*, GPS 4, 229 ss; *Carta a Juan Felipe de Hannover*, en KLOPP, O., *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, 10 vols., Hannover, 1864-1884, reimpr.: G. Olms, Hildesheim, 1973, III, 246-247.

18. Detallados estudios del clásico problema del continuo, con diferencias en sus conclusiones, en GREDT, I., *Elemente Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 vols., Herder, Friburgo Br. Barcelona, 10.<sup>a</sup> ed., 1953, v. 1, §§ 329-341; HOENEN, P., *Cosmologia*, Pont. Univ. Gregoriana, Romae, 4.<sup>a</sup> ed., 1949, pp. 7-40; MILLÁN-PUELES, A., *Léxico...*, art. «Continuo», pp. 161-170.

considera iguales el inicio y la continuación del movimiento? Es lo que sostiene, al definir el conato como inicio y parte. Frente a esta idea de Leibniz puede mostrarse, bien que el inicio del movimiento no es una parte del movimiento, bien lo contrario, esto es, que una parte del movimiento no es su inicio. Y lo más claro es lo segundo: porque si se entiende la parte como un inicio, es obvio que el movimiento se concibe como comenzando siempre de nuevo, y lo que de esta concepción resulta es, entonces, que el movimiento continuo no es uno, sino una multiplicidad de movimientos independientes en cuanto que el inicio de uno supone que el anterior ha terminado. Se destruye la unidad del movimiento. Ya no se puede hablar de «un» movimiento continuo, sino de una serie de movimientos instantáneos, pero esto choca con la experiencia.

En el caso de que Leibniz entienda por «inicio» no el límite del movimiento, sino su primera parte, no es pertinente nuestra anterior crítica. Pero esta posición sigue siendo inadmisibles, porque la posibilidad de señalar una primera parte del movimiento, una primera parte absoluta, implica que tal parte sea una parte última y, por tanto, indivisible, lo cual es absurdo. Y lo es porque el continuo no puede constar sino de partes siempre divisibles. Leibniz sostiene lo contrario, esto es, que el continuo (movimiento, espacio o tiempo) consta de partes indivisibles. Pero, efectivamente, si es esencial al continuo el ser divisible en partes siempre divisibles, no se puede decir que el continuo tiene partes últimas indivisibles; el que estas partes sean indivisibles es incompatible con la idea del continuo.

Leibniz pretende escapar a esta última objeción al juzgar que las partes indivisibles del continuo son infinitesimales. Por un lado, mantiene que, de estos infinitésimos (conatos en el movimiento, puntos en el espacio, instantes en el tiempo), en el continuo los hay en cantidad infinita. Y por otro, que los infinitésimos son cantidades indeterminadas:<sup>19</sup> por lo que respecta a los *conatus*, se definen como el movimiento menor que cualquier movimiento dado, es decir, el movimiento en un tiempo menor que cualquier tiempo dado y en un espacio menor que cualquier espacio dado.<sup>20</sup> Con todo, estas posiciones de Leibniz en nada cambian la cuestión, porque nuestro filósofo mantiene que estos infinitésimos son partes últimas. No sólo no cambian la cuestión, sino que la agravan al hacer intervenir al infinito, puesto que es de todo punto inconcebible que una suma infinita, o la yuxtaposición de infinitos elementos dé por resultado una cantidad finita, a saber, la del continuo. Podría quizá pensarse que esta última crítica a Leibniz no tiene en cuenta que los infinitésimos son indeterminados en su magnitud y en su cantidad. Según

19. Cfr. *Tentamen anagogicum*, GPS 7, 270 y 275.

20. «Omnis actio corporis est motus, omnis motus est in tempore. Motus autem in tempore minore quolibet dato, intra spatium minus quolibet dato est conatus. [...] Quod in Magnitudine est punctum, in tempore momentum, id est in motu conatus. Conatus est initium finis ac medium motus», *Vorarbeiten zur Theoria motus abstracti. Vierten Entwurf*, Ak 6, 2, 171.

Leibniz, no hay modo de saber qué magnitud tiene un infinitésimo, ni qué cantidad de infinitésimos hay en un continuo. Pero, si esto es así, si son indeterminados tanto el tamaño como el número, es imposible sumar los infinitésimos y obtener por resultado el continuo. Las dimensiones del continuo no se pueden lograr por suma de infinitésimos. De acuerdo con Leibniz, los infinitésimos son de gran utilidad en matemáticas, pero sólo en la medida en que se los elimina en los cálculos. Porque, al fin y al cabo, nadie que realiza una integral hace una suma de los infinitésimos en que considera compuesta una superficie, por ejemplo, ni el que calcula el límite de una progresión recorre todos y cada uno de los infinitos términos que la puedan componer. El resultado de la integral, así como el límite de una función se logran saltando por encima de los infinitésimos, pues de lo contrario no se encontraría jamás la solución a las integrales ni a los límites (habría que hacer una suma infinita o recorrer una serie infinita).<sup>21</sup> Es justamente lo que parece pensar Leibniz cuando afirma que «admito esos espacios y tiempos infinitamente pequeños en Geometría para facilitar la invención, aunque son imaginarios». <sup>22</sup> Desde luego, decir de algo que es imaginario no significa, *eo ipso*, que sea irreal. Y aunque en el caso de Leibniz el atribuir algo a una facultad sensible implica que ese algo es una realidad secundaria (esto es, una realidad física y no metafísica), ser real de manera secundaria no es lo mismo que no ser real de ninguna manera. A esto volveremos más adelante.

Lo más curioso, digámoslo así, de la noción de infinitésimo, es que a éste se le considere parte última de un todo y, al mismo tiempo, sea indeterminado. Se puede decir que los infinitésimos son partes últimas del continuo, precisamente porque son indeterminados. Pero entonces hay que tomar como equivalentes las expresiones «el continuo no tiene partes últimas» y «el continuo tiene, como partes últimas, infinitésimos»: es decir, no se puede mantener al mismo tiempo que los infinitésimos son partes últimas y que son indeterminados. En cuanto indeterminados, los infinitésimos incluyen en su concepto la idea de la continua divisibilidad (el ser siempre menores que cualquier parte dada); siempre están más allá de la última división hecha en el continuo. Son lo siempre divisible, pero entonces, no son partes últimas, porque no son partes, sino la posibilidad de otras partes. No son partes últimas, porque no tienen una determinada magnitud (son siempre menores que cualquier parte determinada). Para poder mantener que los infinitésimos son partes últimas, Leibniz ha de admitir la existencia real y efectiva del infinito,<sup>23</sup> y así puede afirmar que el continuo está compuesto, real y

21. Vid. BRUNSCHVICG, L., *Las etapas de la filosofía matemática*, Lautaro, Buenos Aires, 1947, § 122, p. 238; § 125, p. 242; § 128, pp. 248-249. GRANGER, G. G., *Philosophie et mathématique leibniziennes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 86, 1, 1 (1981), pp. 1-37.

22. COUTURAT, 621.

23. *Monadologie* 65, GPS 6, 618: «Chaque portion de la matiere n'est pas



efectivamente, de infinitos infinitésimos. Ahora bien, esta idea no se puede sostener, puesto que los infinitésimos son partes indeterminadas. Que el continuo se componga de infinitos infinitésimos equivale a decir que las partes potenciales del continuo están efectivamente separadas y determinadas en acto, lo cual es claramente contradictorio. Porque, al cabo, no es admisible que lo potencial en cuanto potencial está en acto. Los infinitésimos tienen que ser considerados, a lo sumo, como partes en potencia, porque son indeterminados y menores que cualquier parte dada o en acto.

\* \* \*

Según las explicaciones del *Specimen dynamicum*, que pasa por ser la exposición más acabada de la dinámica de Leibniz,<sup>24</sup> el *conatus* es una fuerza derivada activa que tiene que ver con la coexistencia de los cuerpos. Su desarrollo efectivo en un movimiento espacio-temporal está condicionado por la coexistencia de varios cuerpos.

Lo propio del *conatus* es fuerza derivativa, es decir, dependiente y deducida de la fuerza principal, que, si no es impedida, da lugar al movimiento completo. La fuerza se concibe como la más profunda realidad del cuerpo y le corresponde también el nombre de *entelechia ê prôtê* o forma substancial.<sup>25</sup> Es la potencia de producir un efecto en el

---

seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encor sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matiere pût exprimer tout l'univers». Vid. COUTURAT 612; cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation...*, p. 92. Cuando en *Théodicée* dice que «il est tres faux qu'un infini actuel soit impossible», Leibniz se refiere a un infinito cualitativo, no cuantitativo. En COUTURAT 523: «Ego soleo dicere: tres esse infiniti gradus, in imum v. g. ut exempli causa asymptoti hyperbolae; et hoc ego soleo tantum vocare infinitum, quod est maius quolibet assignabili; quod et de caeteris omnibus dici potest; alterum est maximum in suo scilicet genere, ut maximum omnium extensorum est toluens spaticiens, maximum omnium sucessivorum est aeternitas. Tertius infiniti isque summus gradus est ipsum Ommia, quale infinitum est in DEO, is enim est unus omnia: in eo enim caeterorum omnium ad existendum requisita continentur». En *Sur l'Essay de l'entendement de Monsieur Lock*, GPS 5, 17, distingue un «infinito positivo» (absoluto) y un «infinito negativo» (el de los compuestos y de las series). Cfr. COUTURAT 18-19. Cfr. MOREAU, J., *Introduction...*, p. 254.

24. *Specimen dynamicum*, GMS 6, 238-239. A grandes rasgos, y en un contexto metafísico, las mismas nociones aparecen en el *De ipsa natura*, GPS 4, 510-512. Vid. ROBINET, A., *Dynamique et fondements métaphysiques*, «Studia Leibnitiana», Sonderheft 13 (1984), pp. 1-25. Expone la evolución de las doctrinas dinámicas de Leibniz. Otros comentarios de interés, en GABAUDE, J. M., *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, t. 3: *Philosophie justificatrice de la liberté*, Ass. des publ. de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines, Toulouse, 1974, p. 28 ss.

25. Leibniz utilizó los términos escolásticos con un sentido nuevo, no siempre el mismo en todas sus obras. Así, en su primer momento identificó la forma

espacio y en el tiempo. La fuerza es efecto no desarrollado, algo así como un tamaño que no estuviera aún en el espacio y que, sin embargo, fuera real.<sup>26</sup> Pero no se entienda que la fuerza es una posibilidad de acción como algo previo y ajeno al movimiento. Una potencia motriz no en acto es para Leibniz un hierro de madera.<sup>27</sup> Y por ello repite con insistencia que la fuerza primitiva no es potencial. La fuerza es movimiento: es la movilidad misma del movimiento separada de su efectuación espacio-temporal. Va acompañada de *vis passiva*, masa o materia primera. Esta *vis* se define como resistencia a pasar al movimiento (inercia natural), y como impenetrabilidad. Por lo demás, fuerza activa y pasiva son inseparables pues no hay forma substancial sin materia prima.

De éstas, que son primitivas, se distinguen las fuerzas derivadas. Unas son activas y tienen que ver con las modificaciones que resultan de la coexistencia de los cuerpos. A su vez éstas pueden ser muertas o vivas. Por su parte, las fuerzas muertas son conatos, son fuerzas como dormidas, incoadas, embrionarias, como tentativas o tendencias al movimiento. Cada conato es el vector velocidad; pero con sólo conatos no hay todavía movimiento. Hace falta la fuerza viva o *impetus*, potencia aexcitada, desarrollada, formada, que supone los conatos y la masa. Las fuerzas pasivas derivadas constituyen la materia segunda.

Nuestro problema, ahora, es entender cómo la fuerza es raíz del *conatus*, del mismo modo que antes hemos intentado entender cómo el *conatus* es, a su vez, raíz del movimiento efectivo. ¿Se trata, acaso, de una fuerza física, de modo que la voluntad sería una realidad corpórea? Como es bien sabido, cuando Leibniz se sitúa en el plano en el que se reconoce la fuerza como origen del movimiento alcanza la perspectiva metafísica, es decir, monadológica.<sup>28</sup> Pero es entonces cuando hay que tratar de la elección.

---

substancial con la figura: vid. *Carta a J. Thomasius* (oct. 1668), GPS 1, 11 y 13; *idem* (oct. 1669), GPS 1, 16-18; *idem* (abril 1669), GPS 1, 25; *Carta de J. Thomasius a Leibniz* (nov. 1669) GPS 1, 30. En *Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV*, AK 6, 2, 435 ss. (identifica la materia prima aristotélica con la masa).

26. Vid. *Carta a Bayle*, GPS 3, 48. Vid. J. MOREAU, *Introduction...*, p. 253.

27. «[...] ego non capiam, quae possit esse potentia non active motrix», *De ipsa natura*, GPS 4, 511; aún más claro en *Systeme nouveau E. E.*, GPS 4, 472: «Ainsi je trouve que dans la nature outre la notion de l'étendue il faut employer celle de la force, qui rend la matiere capable d'agir et de resister; et par la Force ou Puissance je n'entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n'est qu'une possibilité prochaine pour agir et qui estant comme morte même ne produirait jamais une action sans estre excitée par dehors, mais j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort, un acte, une entelechie, car la force passe d'elle même à l'action en tant que rien ne l'empêche. C'est pourquoy je la considere comme le constitutif de la substance, estant le principe de l'actions physiques est du ressort de la metaphysique; [...]. Je tiens même que la consideration du bien, ou de la cause finale, quoyqu'il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles...».

28. Vid. *De ipsa natura*, GPS 4, 505; *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*, Ak 6, 3, 157; *Notae ad Danielelem Stahlum*, Ak 6, 1, 22.

### III. La elección, origen del conatus

La noción de fuerza se sitúa en un plano que Leibniz considera metafísico, porque la fuerza designa, precisamente, el núcleo de la sustancia o mónada simple. La mónada es capacidad de acción,<sup>29</sup> fuerza, que se pone en ejercicio de suyo; más aún, que está en ejercicio permanente. Como se ha dicho antes, no es concebible, para Leibniz, una fuerza activa que no sea actualmente activa; defiende que «la capacidad o potencia es de suyo suficiente para dar paso a la acción sin que tenga o pueda tener una causa extrínseca».<sup>30</sup> Esto mismo significa que la mónada es *espontánea*; espontaneidad, en Leibniz, consiste en que toda capacidad de acción está en ejercicio. Ahora bien, en el caso de las mónadas espirituales o seres racionales, la efectiva actualización de la potencia de la mónada parece estar mediada por la elección. Aquí se encuentra lo peculiar del ser racional, lo que permite que a su acción se la llame acción voluntaria.

Acerca del concepto Leibniziano de la elección son muchas las páginas que se han escrito. Entre los muchos trabajos que se han ocupado de este asunto son modélicos los de S. D. del Boca y los más recientes de J. Moreau, G. H. H. Parkinson, P. Siwek o J. M. Gabaude.<sup>31</sup> No haremos, por tanto, un nuevo desarrollo completo del concepto Leibniziano de la elección, sino que nos limitaremos a recoger algunas ideas.

Lo primero que Leibniz señala de la elección es su propiedad esencial, el libre arbitrio. Y el libre arbitrio, según Leibniz, consiste en seguir «la razón prevalente».<sup>32</sup> No se trata de que quien elige determine su acto «porque quiere», pues desde el primer momento el filósofo de Hannover rechazó la idea de una voluntad indiferente con indiferencia de equilibrio en la elección. La idea de indiferencia perfecta le parece

29. Vid., textos citados en nota 6.

30. Vid., textos citados en nota 27. Vid. SALAS, J. DE, *Prólogo* a ID. (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, trad. J. M.<sup>a</sup> Atencia Páez, Nacional, Madrid, 1984, pp. 34-35.

31. BOCA, S. D. DEL, *Finalismo e necessità in Leibniz*, G. C. Sansoni, Firenze, 1936; MOREAU, J., *Leibniz devant le labyrinthe de la liberté*, «Studia Leibnitiana», 16, 2 (1984), pp. 217-229; PARKINSON, G. H. R., *Leibniz on human freedom*, «Studia Leibnitiana», Sonderheft 2, 1970; SIMEX, P., *La conscience du libre arbitre chez Leibniz et ses contemporains (Spinoza, Malebranche, Bayle)*, en Akten des II Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 17-22 Juli 1972, 4 vols., «Studia Leibnitiana», Supplementa 12-15 (1973-1975), vol. 3, pp. 125-132; GABAUDE, J. M., *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, t. 3: *Philosophie justificatrice de la liberté...*

32. Entre otros muchos textos, vid., BODEMANN, E., *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hahn, Hannover-Leipzig, 1895, reimpr.: G. Olms, Hildesheim, 1966, p. 115; *Carta a Hartsoeker (1710-1711)*, *GPS* 3, 519, 529 y 532. *Para esta cuestión, es muy sugerente el estudio de GRIMALDI, N., Rationalité et temporalité chez Leibniz*, «revue de Métaphysique et de Morale», 85, 2, (1980), pp. 178-192.

inadmisible porque, según el principio de razón suficiente, nada acontece sin una razón fundamental; nada, ni siquiera la voluntad. Una voluntad sin razón suficiente, es decir, indiferente, sería absurda.<sup>33</sup> Por eso Leibniz sólo acepta para la voluntad una cierta ausencia de obligación en la inclinación. Esta «indiferencia psicológica» tiene en cuenta la realidad de «grandes y pequeños movimientos internos y externos» en número infinito y con frecuencia inconscientes.<sup>34</sup> Porque si la voluntad actúa, debe tener una razón proporcionada. Y a Leibniz le parece inadmisibile de todo punto que la voluntad sea, en la elección, razón de sí misma.

Complementario de esto último es lo que sostiene en el párrafo 51 de la *Théodicée*: «por lo que respecta a la volición misma, es algo impropio decir que es un objeto de la voluntad libre. En términos estrictos lo que queremos es obrar, y no querer querer; de lo contrario podríamos decir también que queremos tener la voluntad de querer y ésto llevaría al infinito. Además, no siempre seguimos el último juicio del entendimiento práctico cuando nos determinamos a querer; pero seguimos siempre al querer el resultado de todas las inclinaciones que vienen tanto del lado de las razones como de las pasiones, lo cual acontece con frecuencia sin un juicio expreso del entendimiento».<sup>35</sup> Leibniz pretende que, si se dice que la voluntad es capaz de querer su querer, entonces también puede querer querer querer, y así sucesivamente, hasta el infinito.

Niégame, pues, la determinación, así como la indeterminación absoluta. Pero lo más grave de la doctrina leibniziana es que niega que la voluntad sea dueña de su elección, es decir, niega que la voluntad tenga un dominio tal sobre su elección que le haga estar por encima de los motivos. Esto es, a nuestro juicio, lo más importante de este asunto, porque es lo que pone en quiebra la defensa que Leibniz hace de la libertad. La voluntad actúa según la totalidad de las inclinaciones y ni siquiera se determina por el juicio de la razón deliberante, puesto que también es afectada por las representaciones inconscientes. Lo consciente y lo inconsciente (o, lo que es lo mismo, las representaciones claras y oscuras, respectivamente) se mezclan en el conjunto de los motivos. Lo cual es extraño, puesto que la voluntad se define como apetito nacido del conocimiento intelectual. Según lo explicado, habría de decirse, más bien,

33. Vid. GRUA, G., *La justice humaine selon Leibniz*, P.U.F., París, 1956, pp. 16-19. Trae una larga lista de textos, a los que se ha de añadir GRUA 259, 567, 574, 512, 514, 519, 526-527, 567, 574; *Carta a Eckhard* (10 abril 1679), Ak 2, 1, 339; *Confessio philosophi*, Ak 6, 3, 120; *Théodicée* I, 45-46, GPS 6, 127-128. Vid. también GRUA, G., *JURISPRUDENCE UNIVERSELLE ET THÉODICÉE SELON LEIBNIZ*, P.U.F., París, 1953, pp. 130-131. Vid. ADAM, M., *Sur Jean Buridan ou les mémoires d'un âne médiéval*, «Archives de Philosophie», 48 (1985), pp. 451-470.

34. Vid. *Théodicée* I, 46, GPS 6, 128.

35. Vid. *Théodicée* I, 51 y 64, GPS 6, 130 y 137-138. Cfr. GRUA, G., *Jurisprudence universelle...*, p. 133

que la voluntad es un apetito que nace de representaciones, entre las cuales las hay intelectuales o claras. Y la voluntad es determinada, al cabo, por el producto del conflicto entre los motivos; cada uno tiene su propio «peso», y de la operación de obtener «el peso más alto» deriva la determinación. La voluntad se limita a seguir lo que resulta de la «pesada». Por consiguiente, es claro que, para Leibniz, la libertad de arbitrio no es un dominio que la voluntad tenga sobre los motivos ni sobre sí misma. Leibniz acepta la reflexividad del conocimiento, pero no acepta una reflexividad de la voluntad, y no acepta esto porque si la voluntad fuera reflexiva, si tuviera capacidad de moverse a sí misma, sería independiente, e indiferente de la razón.

Por otra parte, el que Leibniz incluya entre los motivos de la voluntad causas no racionales (las representaciones inconscientes), implica que el dominio de la voluntad sobre sus propios actos tampoco es ejercido en exclusiva por la razón consciente; la voluntad se mueve al margen de la conciencia. Más claro aún es esto a la vista de que, para Leibniz, la determinación del motivo de «mayor peso» no corre a cargo de la razón consciente del hombre. La justificación de estas palabras de Leibniz está en que la racionalidad invocada para negar la indiferencia de la voluntad no es la racionalidad del agente, sino una racionalidad general y externa al sujeto (en el sentido de independiente de él, metafísica). Leibniz rechaza la necesidad absoluta en la voluntad y subordina esta facultad a la razón metafísica. Una razón que no es la del agente, sino una ley de la realidad misma: la determinación a lo mejor.<sup>36</sup> Sólo así cabe decir que todo es cierto y determinado en el hombre y el alma es un autómata espiritual.<sup>37</sup> No hay necesidad en ello —dice—, pero sí contingencia y no arbitrariedad o azar.<sup>38</sup> «Ni la futurición misma, tan cierta como es, ni la previsión infalible de Dios, ni la determinación de las causas, ni la de los decretos de Dios, nada de eso destruye esta contingencia y esta libertad».<sup>39</sup>

No se puede evitar el determinismo. El modo como la razón —consciente o inconsciente— lleva a cabo sus cálculos o elecciones, no es con violencia de la voluntad. Pero sí actúa desde fuera; esta razón no es la de cada hombre en particular, aquella por la cual es consciente y puede formular juicios prácticos; es la razón como razón suficiente, cuyo poder alcanza todos los rincones de la realidad. La elección es cálculo de combinaciones de bienes, y está determinada como todo cálculo; de una operación matemática no se obtienen simultáneamente soluciones opuestas, pues todo cálculo es necesario. Ciertamente, Leibniz protesta en muchos lugares de que no impone necesidad metafísica a la acción; pero la contingencia, es decir, el carácter infinito del proceso de análisis de la «ley de serie» de la mónada, supone que el agente no es dueño de su acción, sino sólo sujeto de atribución.

36. Vid. *Nouv. Ess.* II, XXI, GPS 5, 155 ss.

37. Vid. *Théodicée* I, 52, GPS 6, 131.

38. Vid. *Théodicée* I, 44, GPS 6, 127.

39. Vid. *Théodicée* I, 52, GPS 6, 131.

Leibniz entiende por libertad la «*spontaneitas intelligentis*».<sup>40</sup> Y aunque el carácter de inteligente del sujeto ya ofrece algunos problemas, como se ha visto, lo que resulta más discutible es la idea de espontaneidad. En resumidas cuentas, la espontaneidad no es más que el ser activo, propiedad que Leibniz atribuye a todo verdadero ser, a toda sustancia, y no designa más que el hecho de que la acción se atribuye a un sujeto<sup>41</sup> y que es inmediata. Para nada aparece la idea de que el agente, ni siquiera el racional, domine su acción.

#### IV Conclusiones

Para evitar desviaciones de la atención que podrían dificultar el que se comprenda la doctrina leibniziana, he omitido, hasta ahora, el paso final a las conclusiones. Repasemos, pues, la exposición realizada y fijemos las posiciones alcanzadas.

Se habrá podido comprobar que el análisis de la noción leibniziana de la voluntad ha puesto en juego la mayoría de los principios fundamentales de la doctrina de Leibniz. Los dos famosos «laberintos», a los que con tanta frecuencia alude el filósofo de Hannover,<sup>42</sup> se entrelazan aquí y forman un laberinto reduplicado; es una prueba más de que, en la filosofía de Leibniz, todo está en relación con todo.

Justamente, el principio de continuidad y la idea de la reflexividad ponen en crisis la posibilidad de entender al ser racional como un ser específicamente distinto del que no lo es. El hombre, al cabo, no se distingue radicalmente de los seres inferiores. Pero lo que aún es más grave de esta doctrina de Leibniz es que el concebir la racionalidad sólo como capacidad para aclarar las percepciones impide que el agente racional tenga dominio sobre sus propios actos. Los espíritus, como dice Leibniz, no son sólo espejos, sino también observadores del mundo; pero nada más. El observador sólo asiste a un espectáculo, mientras que el agente libre debe ser capaz de producir por sí el espectáculo mismo. En consecuencia, la voluntad no es un apetito especial, sino una modalidad de la apetición monádica.

40. GPS 7, 108.

41. «Spontaneum est, cum principium actionis in agente», COUTURAT, 474; cfr. *Théodicée* III, § 301, GPS 6, 296.

42. Leibniz manifiesta a menudo la relevancia que concede a la cuestión de la libertad, pues junto con la del continuo constituyen los dos «laberintos» más complicados y más importantes para el pensamiento humano (Vid. *Théodicée*, Préface, GPS 6, 29; *Ibid.*, Discours préliminaire, 24-25, GPS 6, 64-65; *Confessio philosophi*, Ak 6, 3, 125; *Disc. metaph.* X, GPS 4, 435. En *Vindictio justitiae divinae et libertatis humanae sumta ex consideratione ideae integrae quam Deus de re creabili habet*, GRUA 371-372, Leibniz conecta los dos laberintos, el de la libertad y el del continuo, pero no es idea completamente original: también se encuentra en Bayle, Libertus Fromondus y Ochin, según *Théodicée*, Discours préliminaire, cit. Nótese que este planteamiento se puede poner en correspondencia con el de Kant: el problema de la libertad con el *factum* moral, y el del continuo con el *factum* científico).

La voluntad es *conatus*, es decir, principio de un efecto físico. Ya se ha visto que, si bien ingeniosa, la noción de *conatus* como infinitésimo de acción no es admisible. No lo es porque el infinitésimo no corresponde a nada real. Y porque la realidad física de la acción voluntaria se confunde con su realidad «metafísica». Como es bien sabido, física y metafísica no son, en Leibniz, más que las dos caras de una misma moneda, de una misma realidad. Las sustancias son centros de fuerzas y, desde el punto de vista metafísico, sujetos pensantes o mentes. Ahora bien, es claro que la voluntariedad con que un hombre mueve un brazo no se identifica con el movimiento mismo del brazo. Para expresar esta diferencia los escolásticos distinguían entre uso activo y uso pasivo, pero Leibniz no lo hace.

Al cabo, también, se advierte la dificultad que encuentra Leibniz para entender la voluntad como tendencia. La tendencia no puede concebirse como un movimiento físico mínimo, sino como un acto completo de suyo. La confusión entre movimiento y tendencia o apetito es fruto de la distinción leibniziana entre el plano de lo físico y de lo metafísico.

Además, la fuerza y el pensar se confunden, según Leibniz, con su ejercicio mismo: no hay nada en potencia. Desde el punto de vista físico, el acto de la fuerza es el *conatus*, y para las mentes, el acto por el cual se pone una representación es el apetito. No hay distinción real entre acto y facultad, sino sólo de razón. Lo cual implica que el sujeto agente racional, en nuestro caso, no puede tener dominio sobre su acto; si tiene la facultad de apetecer, apetece. Pero, ¿qué apetece? Lo que de manera absolutamente determinada se le hace apetecer. Leibniz protesta en numerosas ocasiones de que conserva la libertad del hombre, y su argumento se funda en que los actos de las mónadas creadas son sólo contingentes.

La contingencia de los actos de las criaturas significa que dichos actos derivan de una ley de serie que es independiente del poder del sujeto y previa a él. En el caso del hombre, el despliegue de esta ley toma la forma de una elección, que no consiste sino en la comparación de los motivos, sean racionales o no. Pero, en rigor, esta comparación es completamente ajena a la voluntad del agente. El ser racional no compara los motivos, y no tiene el poder de decidir, puesto que la elección le viene determinada por la comparación. De nuevo hay que decir que el agente racional que Leibniz describe no es dueño de sus actos y, por tanto, no es libre. La voluntad no se autodetermina; sólo es vehículo de la espontaneidad de la ley monádica.

DR. JOSÉ JUAN ESCANDELL CUCARELLA  
*I.B. El Pinar (Madrid)*