

ANDRÉS FUERTES

LA CONTINGENCIA
EN LEIBNIZ (I)

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 126: Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz (I)*

© 2001. Andrés Fuertes

Imagen de portada: G.W. Leibniz

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

INDICE

1. LA TEORÍA MODAL DEL JOVEN LEIBNIZ.	5
2. LA CONTINGENCIA COMO “MODALIDAD JURÍDICA”	10
3. LA PRIMERA DISTINCIÓN ENTRE “PROPOSICIONES Y “PROPOSICIONES DE RAZÓN”	18
4. LA CONTINGENCIA ENFRENTADA AL “LABERINTO” DEL DESTINO Y LA LIBERTAD.....	19
5. LA CARTA A WEDDERKOPF.....	25
6. LA SISTEMATIZACIÓN DE LA “CONFESSIO PHILOSOPHI”	29
7. LA PROFUNDIZACIÓN METAFÍSICA: “DE SUMMA RERUM”	39
8. PROFUNDIZACIONES EN TORNO A LA LIBERTAD: LA LIBERTAD CONSIDERADA METAFÍSICAMENTE.....	56
9. LOS COMENTARIOS DE LEIBNIZ A SPINOZA.....	63
10. LEIBNIZ EN TORNO A LA CREACIÓN.....	70
11. EL RECURSO A “LOS POSIBLES” Y LA ELECCIÓN DIVINA DE “LO MEJOR”.....	75
12. CUESTIONES PENDIENTES.....	79

TABLA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ

AK: PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín, 1970 y ss., seguido del número de la serie, del volumen y de la página.

COUT: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, Ed. L. COUTURAT, París, 1903; reimp. Hildesheim, 1961; seguido de la página.

G: *Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Philosophischen Schriften*, Ed. C. I. GERHARD, 7 vols., Berlín, 1857–90; reimp. Hildesheim, 1965, seguido del número del volumen (I–VII) y de la página.

GRUA: *Leibniz, Gottfried Wilhelm. Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, Ed. G. GRUA, 2 vols., París, 1948, seguido de la página.

LA CONTINGENCIA EN LEIBNIZ (I)

1. La teoría modal del joven Leibniz

Pretendo en este trabajo realizar un esbozo histórico del encuadramiento de la contingencia dentro de la doctrina de la modalidad. En esta primera parte del estudio atenderé a las obras leibnizianas escritas entre 1669 y 1686.

Las explicaciones sobre la contingencia aportadas por el Leibniz más maduro son, sin duda, las más conocidas, en la misma medida en que son, también, más completas que aquellas otras de la juventud. Pero en Leibniz la contingencia es siempre expuesta en relación con las otras modalidades. De aquí que una comprensión cabal de esta modalidad deba pasar, obligadamente, por una exposición de la manera en que Leibniz llega a establecer el conjunto entero de las modalidades. Y en este sentido debe señalarse que, si bien no hay en nuestro autor fases filosóficas diversas que supongan una evolución basada en sucesivas rupturas ideológicas, sin embargo sí puede apreciarse un desarrollo continuado e ininterrumpido de lo que fueron algunos de sus atisbos conceptuales más tempranos. En último término, la ontología modal leibniziana consistirá en una profundización de dichos apuntes juveniles. Por eso el interés que tiene un análisis detenido de los opúsculos escritos por nuestro autor hasta el momento en el que todos los intérpretes coinciden en fechar su madurez filosófica, a saber, mediada la década de 1680.

El estudio de tales obras permite mostrar genéticamente cómo se gestan y relacionan entre sí los diversos temas y cuestiones que preocupan a Leibniz de continuo. Esos intereses no alcanzan una exposición en plenitud sistemática¹

¹ Es bueno resaltar que el primer intento sistematizador de la teoría modal aparece en la *Confessio Philosophi* (Cfr. AK., VI, 3, 113-149). Aunque, a la

prácticamente hasta la *Teodicea*, motivo por el que en el joven Leibniz ha de atenderse a multitud de títulos aparentemente sin excesiva relación con los problemas que nos ocupan.

Así pues, y como vía propedéutica para una ulterior exposición más sistemática de la contingencia, pasaré seguidamente al estudio de las aportaciones que Leibniz hace a la teoría modal en sus aproximadamente 20 primeros años de desarrollo filosófico². Junto con la forma en que van surgiendo sus sempiternos intereses, se comprobarán también los problemas e insuficiencias apreciados por el propio Leibniz que le llevan a intentos no conclusivos, pero no por ello menos interesantes, pues los caminos clausurados le sirven posteriormente para abrir nuevas vías que luego continuará.

Leibniz es un autor en el que resulta difícil encontrar una propuesta de su filosofía madura que no esté preanunciada en los primeros años de su pensamiento. Así sucede con la cuestión de la modalidad. Desde los inicios de su labor filosófica hasta las afirmaciones recogidas en la *Teodicea* o en la *Correspondencia con Clarke* acerca de un problema tan fundamental como es el de las modalidades, son muchos los años que pasan. Sin embargo, observamos a lo largo de los múltiples y variados escritos leibnizianos una comunidad de intereses y objetivos, una coincidencia de planteamientos en lo que a las modalidades se refiere. Ciertamente hay puntos de

postre, no conseguirá solucionar en esa obra todos los problemas que se plantea, tiene el indudable interés de toda primicia. Interés mayor si se tiene también en cuenta que es en esa *Profesión* donde aparece por primera vez una formulación de la prueba de la existencia de Dios basada en la contingencia muy semejante a las propuestas por Leibniz en su madurez. Resulta obligado, a la par que evidente, comprobar la conexión inextricable entre modalidad y argumento cosmológico basada en el término medio de la contingencia.

² Es interesante resaltar que como resultado de la investigación leibniziana sobre la contingencia se encuentran en la obra de nuestro filósofo abundantes formulaciones del argumento cosmológico. Aunque los criterios cuantitativos no son los más relevantes, en el período objeto de nuestro estudio aparecen once formulaciones. Vid. FUERTES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 39, Pamplona 1997. Vid. también con carácter general mi estudio: *El argumento cosmológico*, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz* (GONZALEZ, A.L. ed.), Pamplona 1997, 47-158.

inflexión, que, a la postre, coinciden con los desarrollos generales de su filosofía, por ejemplo, su conocida estancia en París, pero no significa esto que encontremos en Leibniz explícitas rupturas o discontinuidades implícitas. No, más bien se aprecia un sereno desarrollo de planteamientos iniciales que, con el tiempo, alcanzan su estatuto último. En el caso de la modalidad, Leibniz realiza su detallado tratamiento definitivo en la *Teodicea*³. Allí se pone de manifiesto en repetidas ocasiones que la clave para llevar a cabo una correcta exposición de la modalidad es distinguir los términos y conceptos con total precisión: sólo así conseguiremos evitar las continuas controversias y discusiones interminables que no conducen a ningún fin⁴.

³ Cfr. BURKHARDT, J., *Modalities in language, thought and reality in Leibniz, Descartes and Crusius*, en "Synthese". 85 (1988), 184; y también, MARTIN, J., *Logique et Métaphysique*, Beauchesne, París, 1966, 29.

⁴ "En efecto, las más de las veces la confusión procede del equívoco de los términos y del poco cuidado que se tiene en la precisión de las nociones. Esto hace nacer disputas eternas, y las más de las veces, confusas, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero siempre que se comprenda que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en su rigor, dependen únicamente de esta cuestión, a saber, si el objeto en sí mismo o su contrario implican o no contradicción, y se considera que la contingencia se acomoda muy bien con las inclinaciones o razones que contribuyen a hacer que la voluntad se determine, y siempre que se sepa distinguir entre la necesidad y la determinación o certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no deja lugar a elección alguna, porque no representa más que un objeto posible, y la necesidad moral que obliga al más sabio a escoger lo mejor; en fin, siempre que nos desentendamos de la quimera de la plena indiferencia, que no existe más que en los libros de los filósofos y en el papel [...], saldríamos fácilmente de un laberinto que ha hecho del espíritu humano un dédalo desdichado, y que ha causado una infinidad de desórdenes, tanto entre los antiguos como entre los modernos, hasta llevar a los hombres al ridículo error del sofisma perezoso, que apenas difiere del fatum de los turcos. No me extraña de que en el fondo, los tomistas y los jesuitas, y aun los molinistas y los jansenistas, estén más de acuerdo en este punto de lo que se cree. Un tomista y aun un jansenista prudente se contentará con la determinación cierta, sin llegar a la necesidad; y si alguno llega, el error no pasará quizá de las palabras. Un molinista prudente se contentará con una indiferencia opuesta a la necesidad, pero que no excluirá las inclinaciones predominantes". *Teodicea*, § 367. Vid. también § 282, G. VI, 284.

2. La contingencia como “modalidad jurídica”

Pues bien, esa voluntad de distinción y delimitación clarificadoras se encuentra ya presente en algunos de los primeros escritos de nuestro filósofo. Escritos cuyo estudio no es ontológico sino jurídico; recordemos a este respecto que algunos de los primeros pasos del pensamiento leibniziano discurren por las sendas de la ciencia del Derecho⁵. Nos referimos a los *Elementa Iuris Naturalis*⁶, donde Leibniz introduce por primera vez el germen de lo que con posterioridad será su doctrina de la modalidad.

Ahora entre 1669 y 1672 –fechas de la redacción de este opúsculo–, Leibniz se va a centrar en cuatro conceptos jurídicos –lo obligado, lo ilícito, lo lícito, y lo indebido–, por él denominados *Iuris Modalia*, que hace corresponder respectivamente con los cuatro modales: necesario, imposible, posible, y omisible o contingente. Dado el interés de esta primera aparición de las modalidades –Leibniz contaba entre 23 y 26 años– nos vamos a centrar en su estudio de manera más pormenorizada.

En esta obra Leibniz escribe en diálogo con otros autores, tal como será su método habitual a lo largo de su vida y por lo cual la comprensión de su pensamiento queda dificultada en muchas ocasiones. En esta ocasión son Grocio y Hobbes los pensadores que le sirven de inspiración y, digamos casi, de pretexto. Su intención última es establecer a Dios como fundamento del Derecho natural y de su concepto último, la justicia, frente al iusnaturalismo de Grocio que lo fundamenta en la naturaleza humana, y que, según Leibniz, conducirá

⁵ Baste para ello las siguientes obras: *Disputatio juridica de Conditionibus*, 1666, AK., VI, 1, 97-150; *Disputatio de Casibus perplexis in Jure*, 1666, AK., VI, 1, 231-256; *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, 1677, AK., VI, 1, 259-363; *Specimena Juris*, 1667-1669, AK., VI, 1, 365-430; y *Ad elementa juris civilis*, 1668-1671?, Grua, 705-713.

⁶ AK., VI, 1, 431-485. Hay traducción castellana: *Los elementos del Derecho Natural*, trad. por Tomás Guillén Vera, Tecnos, Madrid, 1991. Vid. también el *Modalia juris*, 1677-1678?, Grua, 605-606, donde se expone, en parte, esta misma doctrina.

al absolutismo hobbesiano⁷. Para llevar a cabo esta intención última, Leibniz se marca un objetivo a medio plazo, a saber, definir los anteriormente llamados *Iuris Modalia*: “Nuestros Elementos Universales tienen por objeto el que sepamos qué es justo, injusto, obligado y omisible, porque al responder entre los lógicos a una proposición, a esto suelo llamarlo modos del derecho. Por tanto, primero se muestran ellos mismos para poder ser combinados entre sí, como cuando digo: todo lo que es obligado es justo [...]. Después han de ser mezclados con el resto de sus componentes. Pero los Modos del Derecho se forman a partir de los Modos Lógicos y de la definición de lo bueno. Por tanto, en primer lugar se combinarán con los Modos Lógicos [...]. En segundo lugar, serán combinados con el hombre bueno”⁸.

Tenemos, pues, la unión de Derecho, Lógica y Ética. La relación del Derecho y la Lógica viene determinada por uno de los intereses fundamentales del joven Leibniz: la realización de la Combinatoria y el sometimiento de todo saber al rigor del cálculo. La argumentación lógica le sirve a Leibniz como garantía de un desarrollo cognoscitivo correcto: es el instrumento mediante el cual se introduce en el campo del Derecho y gracias al cual se pueden establecer las distinciones necesarias entre los conceptos fundamentales –los elementos del Derecho– de esta ciencia que se caracteriza por su deductividad.

La unión entre derecho y Ética, que viene dada por la inclusión del *hombre bueno* como criterio comparativo de los Modos del Derecho⁹, permite superar el carácter meramente formal de la ciencia del derecho y dar el salto a la practicidad a través de la jurisprudencia: “La jurisprudencia es la ciencia de la justicia, o la ciencia de la libertad y de las obligaciones, o la ciencia del Derecho, una vez propuesto algún caso concreto o de hecho. La llamo ciencia, si bien es una ciencia práctica, porque, a partir de una sola definición, todos los

⁷ Cfr. GUILLEN, T., *Los Elementos del Derecho Natural*, estudio preliminar, XVII.

⁸ AK., VI, 1, 468.

⁹ Ibid.

hombres buenos pueden demostrar sus proposiciones, y ni siquiera dependen de una inducción y de ejemplos [...]. La llamo ciencia de la justicia o de aquello que es posible para el hombre bueno, porque aparece siempre la misma actividad, no sólo que no le resulta posible hacer, sino que le es posible omitir. La llamo ciencia de los deberes, o de lo que al hombre bueno le es imposible y necesario, o sea, lo que es imposible omitir, porque el resto de las cosas que no se toman como justas e indiferentes son tomadas como posibles y contingentes”¹⁰.

La caracterización de estos elementos del Derecho queda recogida en las partes 4^a-6^a de los *Elementa Iuris*¹¹. En la cuarta parte, Leibniz señala, tras pasar revista a las conquistas del hombre sobre su universo, que sin embargo, pese a los éxitos de los saberes, existen serias lagunas que pueden impedir a los hombres alcanzar la felicidad, ya que ésta consiste en saber qué debe querer el hombre y hasta qué punto es lícito y posible lo que quiere¹², y es precisamente la ciencia de lo justo una de las menos desarrolladas. A continuación, Leibniz analiza la índole de esta ciencia. Es un saber que no depende de experimentos sino de definiciones y demostraciones racionales. Sus principios son verdades eternas. Separa, por tanto, Leibniz la ciencia del Derecho de las realizaciones prácticas del hombre: es una ciencia que depende del bien *per se* o lo bueno absolutamente, por contraposición al bien *per accidens* o lo bueno en cierto modo¹³. A continuación se marca como objetivo “investigar antes que nada el uso de las

¹⁰ Id., 467.

¹¹ Id., 459-485. En las tres primeras partes, que pueden ser consideradas como de introducción a la obra, Leibniz plantea el problema central de la justicia como armonía, y, por tanto, necesitada de Dios, garante de la suprema armonía. Cfr. especialmente Id., 438.

¹² Id., 459.

¹³ “El bien *per se* es aquello a partir de cuya definición es demostrable la Bondad. El bien *per accidens* se define de otra manera. *Bueno absolutamente* es lo que desea el que ha conocido profundamente todas las cosas, una vez calculada la totalidad de las totalidades, es decir, lo que más se desea cuanto más se aleja. *Bueno en cierto modo* es lo que desea el que conoce profundamente determinadas cosas”. Id., 458.

palabras¹⁴, en especial el de justicia y el de aquéllas directamente relacionadas con ésta. Se pasa así a la 5ª parte en la que el estudio de los elementos básicos del Derecho se apoya en la aplicación de la lógica: este marco ofrecerá las condiciones significativas, necesarias, de estos elementos. Nos movemos, pues, en un ámbito puramente formal, que coincide, según sus propias palabras, con el de la posibilidad. Luego, en la 6ª y última parte, Leibniz conectará sus afirmaciones con la práctica mediante el criterio ya reseñado según el cual se identifica lo justo con la conducta del hombre bueno. Los temas señalados aparecen con anterioridad en las partes previas, pero recordemos el procedimiento de escritura de Leibniz que le lleva a redactar sucesivas veces las mismas obras a través de un proceso circular.

Centrémonos en la 5ª parte, en la que Leibniz aplica su Combinatoria. Leibniz la comienza clarificando términos¹⁵. En primer lugar, dos estrechamente unidos: justicia y Derecho que respectivamente define como “el hábito de amar a todos”, y “la potencia del hombre bueno”. A continuación, tras indicar que obligación es aquello a lo que se ve necesitado el hombre bueno, une tres tipos de conceptos: jurídicos, éticos, y modales. Lo justo, que coincide con lo lícito, se identifica con todo lo que es posible que sea hecho por el hombre bueno; lo injusto o ilícito queda definido como todo lo que es imposible que sea hecho por el hombre bueno; lo equitativo u obligado viene dado por todo lo que es necesario que sea hecho por el hombre bueno; y, por último, lo indebido se empareja con lo que es omisible para el hombre bueno¹⁶. En un siguiente paso, Leibniz expone que lo posible –lo justo– puede ser hecho en algún caso; lo imposible no puede ser hecho en ningún caso; lo necesario no puede no ser hecho en todo caso; y lo indebido, por ser omisible, es contingente y puede no ser hecho en algún no caso. Está claro que Leibniz aplica en este paso de su análisis la doctrina lógica aristo-

¹⁴ Id., 461.

¹⁵ Cfr. Id., 465-480.

¹⁶ En una carta a Arnauld fechada en esa época, Leibniz expone las mismas ideas: “Licitum enim est, quod viro bono possibile est. Debitum sit, quod viro bono necessarium est”. Noviembre 1671; AK., II, 1, 174.

télica sintetizada en el cuadrado de las oposiciones. El mismo lo añade a continuación: “por tanto, todas las complicaciones, transposiciones y oposiciones de los Modos demostrados por Aristóteles y por otros en sus tratados lógicos pueden ser transcritos no sin utilidad a estos nuestros Modos del Derecho”¹⁷.

Pero el desarrollo leibniziano no se queda aquí sino que continúa, tras una serie de definiciones, con la exposición de los teoremas universales –recordemos que está aplicando el método de su Combinatoria¹⁸– que surgen de las combinaciones de términos.

Los Modos de Derecho, “dado que los *iuria modalia* se forman a partir de los Modos lógicos y de la definición de hombre bueno”¹⁹, van a ser, por un lado, combinados entre sí;

¹⁷ AK., VI, 1, 466; Cfr. Id., 480.

¹⁸ El mismo Leibniz expone las ventajas de este procedimiento y los errores de seguir otras metodologías: “Veis qué economía de saber se contiene en las definiciones y el arte de los predicamentos del Arte combinatorio que estamos construyendo. De aquí procede el que los libros estén hinchados para la desesperación del saber con diversidad de cosas, con multitud de problemas, con abundancia de palabras, con infinidad de cuestiones. Esto es lo que nos conmueve con su simpleza, lo que nos quita el tiempo más para los experimentos que para entregarlo a la razón, lo que tantos volúmenes han llenado; tanto ingenio se ha derrochado para nada, que se ha procurado toda una infinidad de volúmenes por parte de los escolásticos, de los legisladores, de los casuistas, lo que, tal como afirmaba elegantemente Bacon, nos convierte en arañas en lugar de abejas”. Id., 476. En la *Demostración de las proposiciones primarias*, escrito en la misma época que los *Elementa* (1671), Leibniz aclara todavía más la conveniencia del uso de la combinatoria cuando se trata de investigar los problemas, y sobre todo el más importante, la felicidad (recordemos que la felicidad es también una cuestión repetida en los ya citados *Elementa*: Cfr. Id., 4664, 475, 477, 483): “Aquellos que poseen el arte de utilizar invariablemente palabras apropiadas, suelen razonar con exactitud, es decir, suelen ordenar sus pensamientos. Todo razonamiento y demostración no acrecienta los pensamientos sino que los ordena. La única utilidad de los teoremas es que expresan abreviadamente muchas cosas. Y como su expresión es abreviada, justo por eso es apta para el uso, pues cuando muchas cosas son expresadas abreviadamente pueden ser simultáneamente comparadas con el pensamiento en forma fácil, recorridas, coordinadas con una finalidad, a saber, resolver problemas y el máximo de los problemas: *obtener la felicidad* [...]. Los más prudentes son, a menudo, los que conocen menos cosas, pero las conocen de manera fácil para descubrir, distinta para juzgar y abreviada para actuar”. AK., VII, 2, 481 y 482.

¹⁹ AK., VI, 1, 468.

por otro, lo serán con los Modos lógicos; y, por último, con la definición del hombre bueno. A lo largo de esta combinatoria que da lugar a los diversos teoremas, Leibniz establece algunas interesantes proposiciones referidas a la modalidad en general que muestran la relación existente entre las modalidades: “Nada que es posible [...] es imposible. Nada que sea contingente es necesario [...]. Nada que es imposible es necesario [...]. Lo que es necesario que no sea hecho y lo imposible coinciden [...]. Todo lo que es necesario es posible”²⁰.

Estas equiparaciones son las que le sirven para establecer las relaciones entre los Modos del Derecho, pues basta para ello con “que sea presentado lo posible como justo, es decir, como algún, y lo imposible como injusto, es decir, como ningún; y de que se sustituya necesario y todo por obligado, y el *algún no* y contingente por omisible²¹. Se aprecia en este texto lo que ya se ha ido dejando ver a lo largo de esta exposición: la presente concepción leibniziana de las modalidades está marcada por un sello lógico. Las relaciones entre las modalidades, y las conexiones entre los Modos del Derecho, vienen determinadas por el cuadrado aristotélico de las proposiciones categóricas. Necesario es lo que se da en todos (juicio universal afirmativo); imposible su contrario, o sea, en ninguno (juicio universal negativo); lo posible es lo que se da en algún caso (juicio particular afirmativo); y contingente es lo que puede no darse en algún no caso (juicio particular negativo). Y a su vez, según los Modos del Derecho²², necesario es lo obligado y equitativo, lo posible es lo justo y lícito, lo imposible es lo injusto e ilícito, y lo contingente es lo

²⁰ Id., 468 y 469.

²¹ Ibid.

²² Los teoremas más importantes resultantes de esta combinación son: todo lo que es justo es posible; lo que es imposible es injusto; todo lo que es obligado es posible; todo lo justo es posible; todo lo imposible es tenido como indebido; todo lo que es necesario es obligado; todo lo indebido no es necesario, sino contingente, es decir, omisible; todo lo necesario es justo; lo que es injusto no es necesario sino contingente. Cfr. Id., 468-470.

indebido u omisible –en otras ocasiones lo identificará con lo indiferente²³.

En la 6ª parte de los *Elementa*, después de definir la justicia por referencia al hombre bueno (es su hábito), repite la identificación de los modos jurídicos con los conceptos modales. Líneas más abajo, define estos conceptos en relación a lo que puede ser hecho. Es decir, tal como se señalaba con anterioridad, en esta parte el criterio último es ético: la actuación humana. La identificación queda del siguiente modo: “Posible es todo aquello que puede ser hecho. Imposible es todo aquello que no puede ser hecho. Necesario es todo aquello que no puede no ser hecho. Contingente es todo aquello que puede no ser hecho”²⁴.

Hasta aquí la doctrina de los *Elementa Iuris Naturalis*. Toda ella queda confirmada por el opúsculo titulado *Modalia iuris*²⁵, donde Leibniz repite la equiparación de los Modos del Derecho con las modalidades y utiliza también al hombre bueno como término comparativo.

La delimitación de la modalidad llevada a cabo por el joven Leibniz, según lo expuesto, se caracteriza en primer lugar por una división rígida en cuatro modos: necesidad, imposibilidad, posibilidad, y contingencia. Estos se oponen entre sí de tal manera que no hay modalidades intermedias. Comprobaremos con el tiempo que Leibniz flexibiliza en cierta medida esta caracterización, introduciendo divisiones en seno de las modalidades, y estableciendo así que algunos modos coincidan con ciertos usos de otros. Esa labor distintiva responde a la necesidad de contar con el utillaje conceptual oportuno para obviar los diversos problemas a los que se verá abocado en el desarrollo de su pensamiento²⁶.

²³ Id., 480.

²⁴ Id., 481.

²⁵ Grua, 605-606. Grua lo fecha, con dudas, hacia 1677-1678, por tanto, unos 7 años posterior a los *Elementa*.

²⁶ “En las expresiones yo creo que el uso de los términos, como los de necesario o contingente, posible o imposible, es principalmente lo que da ocasiones al ataque y lo que causa ruido. Por eso es por lo que, como M. Loscher el Joven ha observado perfectamente en una erudita disertación sobre los Paroxismos del decreto absoluto, Lutero deseaba, en su libro *De servo arbitrio*, encontrar una

En segundo término, destaca la importancia que se le concede a la posibilidad. Recordemos a este respecto que los *Elementa* intentan establecer qué sean la justicia y sus conceptos derivados fundamentales. Pues bien, lo justo se identifica con lo posible: “es preciso afirmar que puede ser pensada la siguiente proposición: todo lo que es justo es posible, precisamente porque lo justo es definido como lo que es posible para un hombre bueno”²⁷.

Así como lo justo es el modo fundamental del Derecho, la posibilidad lo es con respecto a la modalidad en general. No es de extrañar, entonces, que una de las maneras en que Leibniz defina los modos jurídicos, aquella por referencia a la actuación del hombre, más arriba indicada, cuente precisamente con la posibilidad como núcleo definitorio: los modos del Derecho se definen según lo que se *puede* hacer.

Por último, ya ha sido mencionado el aspecto lógico del presente tratamiento leibniziano. Esta impronta lógica es, en primer lugar, el instrumento de investigación y análisis que convierte la doctrina del Derecho en ciencia demostrativa²⁸. Pero, junto a tal función, no debemos pasar por alto el logicismo propio de este primer acercamiento leibniziano a las modalidades: los modos son lógicos y directamente se co-

palabra más adecuada para lo que quería expresar, que la de necesidad. Generalmente hablando, parece más racional y más conveniente decir que la obediencia a los preceptos de Dios es siempre posible, aun a los no regenerados; que la gracia es siempre resistible aun a los más santos, y que la libertad está exenta, no solamente de coacción, sino también de necesidad, aunque no carezca nunca de la certidumbre infalible, o de la determinación inclinante”. *Teodicea*, § 280, G. VI, 283. Cfr. Id., § 367.

²⁷ AK., VI, 1, 470.

²⁸ “La lógica es instrumento o medio para profundizar en los elementos básicos del Derecho y de la ética, garantía de la corrección de la investigación, pero no su fundamento ontológico. Puede aplicarse la lógica al Derecho, porque la Teoría del Derecho es una ciencia, la causa de la ciencia es la demostración, y el principio de la demostración es la definición. La doctrina del Derecho no depende de experiencias, sino de definiciones, no de las demostraciones de los sentidos, sino de las de la razón [...]. La ciencia del Derecho será, por tanto, una ciencia deductiva; de ahí la posibilidad y necesidad de aplicar a ella la lógica, como medio para garantizar su integridad como ciencia”. GUILLEN, T., XXXIII y XXXIV.

rresponden –vienen por ellas definidos– con las proposiciones categóricas²⁹.

3. La primera distinción entre “proposiciones de hecho” y “proposiciones de razón”

La aproximación lógica a las modalidades presente en los *Elementa Iuris* se completa con otro escrito de la misma época: la *Demostración de las proposiciones primarias*³⁰. Aquí Leibniz introduce una división de las proposiciones que se mantendrá a lo largo de todo su pensamiento, aunque con los años quedará mucho mejor aquilatada. Se trata de la distinción entre las proposiciones de hecho y las proposiciones de razón³¹. De las primeras apenas dice nada. Simplemente proporciona un ejemplo: “la tierra se mueve”. Algo más se extiende en las segundas: “Proposiciones de razón son las que surgen únicamente de las ideas o, lo que es lo mismo, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que, por tanto, son hipotéticas, necesarias, eternas, como todas las proposiciones abstractas de la geometría, de la aritmética y de la foronomía, por ejemplo, el todo es mayor que la parte, nada es sin razón [...]. Todas estas son proposiciones tales que dependen únicamente de su explicación exacta y distinta, esto es, de las definiciones”³².

La contraposición planteada entre ambas, y la propia denominación empleada, nos permite concluir que las de hecho

²⁹ “Leibniz ne perdra jamais ce souci de logifier le Droit et toute science morale. Il va lui inspirer les notes où se manifeste, vers 1671-1672, l'idée de l'Encyclopédie et d'une Logique du probable. Dans les fragments sur la définition de la Justice -charité du Sage- le juste (ou licite) sera assimilé au possible, l'injuste (ou illicite) à l'impossible, l'équitable (ou dû) au nécessaire, l'indifférent au contingent; et, à leur tour, le possible, l'impossible, le nécessaire, le contingent trouveront leur expression respective dans les jugements particulier affirmatif, universel négatif, universel affirmatif, particulier négatif”. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation a sa Philosophie*, Paris, 1962, 49 y 50.

³⁰ AK., VII, 2, 479-486.

³¹ Id., 479.

³² Ibidem.

tienen como origen, al menos en parte, los datos sensoriales y que, además, se caracterizan por no ser necesarias. En el cuadrado aristotélico de las proposiciones anteriormente citado se corresponderían, respectivamente, con las contingentes y las necesarias.

Esta denominación, y sus ulteriores explicaciones, es de gran importancia en el conjunto de la filosofía leibniziana. Continuamente recurrirá a ella para solventar los problemas acerca de la necesidad de nuestro conocimiento.

4. La contingencia enfrentada al “laberinto” del destino y la libertad

Coincidiendo cronológicamente con los temas expuestos por Leibniz en los *Elementa*, son también otros los intereses que ocupan su pensamiento y sus obras. Nos referimos a un problema que no le abandonará nunca a lo largo de los años y que dará lugar en esta época a diversos tratamientos fundamentalmente en tres escritos: el citado *Von der Allmacht*, la carta a Magnus Wedderkopf, y la *Confessio Philosophi*-, todos ellos con un planteamiento de fondo común. Resulta interesante notar además, que ya el joven Leibniz se ocupó de él³³, y que su estudio, sin solución de continuidad, conduce hasta las últimas propuestas recogidas en la *Teodicea* o en la Correspondencia con Clarke. Así expone el problema en los primeros párrafos del *Von der Allmacht*: “De entre todas las preguntas que acucian al género humano, ninguna suscita mayor acaloramiento, es reiterada con tanta frecuen-

³³ El propio Leibniz así se lo indicaba a Basnage en una carta fechada el 19 de febrero de 1706: “Je ne sçay, Monsieur, si M. Burnet de Kemmer ne m'a pas trop attribué, en vous parlant de mes projets, qui sont assés anciens. Car depuis l'age de 17 ans et moins encor j'ay pensé à ce qui regarde le destin et la liberté. J'avois lû alors le livre de Luther de servo Arbitrio et de Laur. Valla contre Boëce et beaucoup d'autres auteurs sans excepter les Scholastiques, que je connoissois alors un peux mieux qu'à present”. G. III, 143. Igual comentario queda recogido al comienzo del *Brouillon de Préface*, posiblemente redactado en diciembre de 1705: “Materiam de libertate, contingentia, Fato, ac praedestinatione inde ab adolescentia versavi”. Grua, 457.

cia, ni tampoco acarrea más riesgo de atrocidad que esta controversia: cómo cabe conciliar la libre voluntad del ser humano, los castigos y las recompensas, con la omnipotencia y la omnisciencia de ese Dios que lo rige todo. Bien podría ser ésta la primera pregunta que cualquier pueblo se hace ante su credo: «cómo se compadece la providencia divina con la presente desgracia de los piadosos y la dicha de los malvados»; esta cuestión se ha planteado con profusión dentro de los corazones, pero no ha alcanzado tanto predicamento en lo que atañe a su manifestación externa, ya que a los detractores de la providencia divina no les es dado el exhibirse demasiado³⁴.

La solución de este problema requiere una profundización en los conceptos modales. Es éste, así pues, el segundo desarrollo leibniziano de la modalidad. El primero se unía a la clarificación de una dificultad jurídica: qué es lo justo. Ahora, y conviene insistir en que nos encontramos todavía antes del período decisivo correspondiente a la estancia de nuestro filósofo en París entre 1672 y 1676, ahora, decía, Leibniz va a hacer frente por vez primera a esta cuestión decisiva. Sólo una correcta elaboración de la modalidad podrá salvarnos de caer en errores que, a su juicio, comprometerían seriamente la vida de los hombres. El propio Leibniz se encarga de señalar la importancia y gravedad del tema: “Sobre todo en este punto se han dividido los hombres: ningún cometa, ningún terremoto, ninguna plaga han provocado más daños; aquí ha encontrado la pereza refugio, la maldad calor, y Dios mismo ha debido ser un pretexto de ambas. Tratada con bastante moderación por parte de los paganos, esta pregunta ha permanecido encerrada tanto como era posible en las escuelas y galerías filosóficas; y con provecho de los turcos se vale de la supuesta cadena de una necesidad ineludible para conseguir una temeridad fanática entre sus milicias. Los cristianos somos los únicos que no hemos detenido ese torrente, ni tampoco lo hemos desencadenado en provecho propio, sino que siguiendo una inveterada y mala costumbre, trasladamos to-

³⁴ *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, 1670-1671 (?), AK., VI, 1, 537, § 1 y 2. Cfr., con carácter general, FERNÁNDEZ, M^aS., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, 2^aed., Pamplona 2000

das las preguntas escolásticas hasta los púlpitos, dándoselas a conocer necesariamente al pueblo, con lo cual surgieron tantas sectas que originaron un inusitado desgarró entre nosotros, dado que la providencia y la predestinación no habían sido tenidas en cuenta”³⁵.

Veamos, pues, cómo acomete Leibniz el problema a través de una determinación de la modalidad más oportuna que la hasta ahora realizada. Son muchas las cuestiones interrelacionadas, continuas y diversas las polémicas suscitadas, múltiples y variados los términos y conceptos que intervienen en este tema³⁶. Es lógico, pues, que en primer lugar sea necesaria una simplificación: “Repito una vez más que semejantes denominaciones lo confunden todo; que el abuso de las mismas y las incontables tergiversaciones de que han sido objeto han conducido a la cristiandad a un intrincado laberinto sin salida, donde nadie se pone de acuerdo sobre la aclaración de los términos, de tal manera que nadie se entiende o quiere entender a los demás, dándose lugar a un espectáculo tan bochornoso como lamentable; en resumen, aquí vale también aquello de que uno atribuye todas las tinieblas de la ciencia a los nombres que los filósofos han inventado o usado a su manera, calificándolos de *términos*. Por consiguiente, no se vislumbra otra solución que la de limitarse a recuperar esa polémica sin la intromisión de semejantes términos, que tanto exaltan los ánimos, al hacer evocar antiguas disputas, dando pie a las innumerables e incomprensibles disquisiciones re-

³⁵ Id., 537 y 538, § 4.

³⁶ “En este orden de cosas, se ha ido trayendo a colación los dos principios maniqueos, la mezcla de nada y algo, entre sombra y luz, de los cristianos platónicos, tal y como queda ilustrada por medio de la irradiación recíproca de dos triángulos contrapuestos, la misericordia de Orígenes para con el demonio y los condenados, el orgullo de los pelagianos, la astucia de los semipelagianos, la penitencia de los masilienses, los subterfugios escolásticos y, finalmente, las cuestiones que han acalorado al mundo en los últimos tiempos, entre las que se contarían éstas: *Fatum, Praedestinatio, Liberum Servumque arbitrium, Necessitas, Gratia resistibilis vel irresistibilis, proveniens vel subsequens, Auxilia Gratae, Scientia Media, Concursus DEI cum creaturis, Decreta ab aeterno, Voluntas antecedens et Consequens, absoluta et Hypothetica, Supra-Lapsarii et Infra-Lapsarii*, y tantos otros nombres que lo han confundido todo, enarbolando el estandarte de la sangre”. Id., 538, § 5.

cién enumeradas; no cabe otra solución que la de utilizar un lenguaje sencillo, llano y claro [...] y comprobar si de este modo no sería posible decir algo que baste para dilucidar la cuestión, de forma que no admita refutación alguna³⁷.

La simplificación clarificadora realizada en *Von der Allmacht* alcanza fundamentalmente a dos conceptos modales: la posibilidad y la necesidad. Hay algunas referencias a la imposibilidad, muy superficiales³⁸, y ninguna, lo cual no deja de ser llamativo, a la contingencia, cuando resulta que éste es uno de los puntos claves para la resolución de las dificultades señaladas por Leibniz. Esta ausencia es, entre otras razones, la causa de que el presente opúsculo sea un intento no conclusivo, interesante, eso sí, pero que a la postre no consigue los objetivos marcados. Debemos esperar a que Leibniz termine de formular su pensamiento tras la estancia en París y los inicios de la década de los 80.

En el párrafo 7 del opúsculo que venimos comentando³⁹ se indica que son dos los principales razonamientos engañosos –*sophismata*– respecto de la materia que se trata. El primero se relaciona con la providencia y omnisciencia divinas, mientras que el segundo lo hace con la previsión y omnipotencia. Sintetizándolos pueden, respectivamente exponerse como sigue⁴⁰. Dado que Dios es omnisciente, El prevé todo lo futuro. En esa misma medida, deja de ser posible cualquier otra cosa que no sea la prevista, teniendo que suceder ésta y no otra, haga el hombre lo que haga. El segundo se centra en el “nudo gordiano de Dios y el pecado”⁴¹: supuesta la omnipotencia divina, y la existencia del pecado, habrá que sostener que Dios debe ser considerado su causa, pues pudiendo eliminarlo no lo hace, sino que establece las condiciones ne-

³⁷ Id., § 6. Nótese que es aquí la primera ocasión en la que Leibniz utiliza el término *labyrinth* para referirse al problema en cuestión. Será ésta una denominación muy utilizada con posterioridad, Cfr., por ejemplo: G. VI, 29 y 333; Cout. Op., 210, n.2.

³⁸ Id., 540, §10.

³⁹ Id., 538 y 439.

⁴⁰ El primero se expone a lo largo de los párrafos 7-14, y el segundo va del 15 al 19: Cfr. Id., 538-543, y 543-546.

⁴¹ Id., 543, § 15.

cesarias para que el hombre elija pecar; es, por tanto, un instigador del pecado. La explicación de este segundo sofisma le va a permitir a Leibniz sentar las bases del posteriormente llamado *optimismo*, cuando estudie las posibles soluciones al problema de la existencia del mal. Además, aparecen las primeras referencias a la libertad de indiferencia. Cuestiones éstas que van a quedar con el tiempo unidas al tratamiento de una de las modalidades: la contingencia, tal como se comprobará a lo largo de este trabajo. Sin embargo, por el momento su desarrollo no interesa especialmente. No así sucede con el primero de los sofismas, pues aquí es donde Leibniz continúa la profundización de la doctrina modal iniciada con los ya estudiados *Elementa Juris Naturalis*, especialmente en lo tocante a la posibilidad y la necesidad. El sofisma radica, según Leibniz, en la ambigüedad de expresiones tales como *tener que ser o no poder ser de otra manera*⁴². Son, pues, usos lingüísticos cuyo referente es la necesidad. Al intentar aclararlos Leibniz va a definir esta última modalidad, y lo hace por referencia a la imposibilidad. *Tener que ser o ser necesario* es lo mismo que “no es posible otra cosa o no puede ser otra cosa”. Pero la imposibilidad se define por la posibilidad. Por tanto deberemos, obviamente, establecer qué significa *posibilidad*, o, lo que es lo mismo, qué quiere decir *poder ser*. Para hacerlo, no debemos acudir a la experiencia, sino a una demostración racional que nos la defina intrínsecamente. Tras comentar los graves errores en que han incurrido los hombres en sus intentos de establecer la naturaleza de la posibilidad (pues incluso han llegado en algunos casos a definirla a través de la imposibilidad), Leibniz propone la que es una de sus primeras formulaciones de esta modalidad: “es posible aquello que resulta susceptible de ser explicado con claridad y sin confusión ni autocontradicción alguna”⁴³. Esta caracterización es más completa que la que aparecía en los *Elementa*: lo posible es lo que se da en algún caso y que viene expresado por el juicio particular afirmativo.

⁴² Id., 539.

⁴³ Id., 540, § 10.

El criterio de la posibilidad es, pues, un criterio epistémico subjetivo que viene a coincidir con el de claridad y distinción. Quedará más desarrollado en la *Confessio Philosophi* de 1673. En la explicación leibniziana se preanuncia un concepto que será de importancia capital para ulteriores desarrollos, tanto que llegará a fundamentar en él una de sus soluciones al problema de la contingencia. Me refiero al “posible de suyo”, o, en otra de sus repetidas fórmulas, “los puros posibles”. Leibniz se refiere solapadamente a este concepto cuando analiza el primer sofisma después de haber definido la posibilidad: “Traslademos ahora esta explicación de la posibilidad a nuestra argumentación silogística. La primera sentencia reza como sigue: *lo que Dios ve por anticipado ha de ocurrir o, lo que viene a ser lo mismo, no es posible aquello que deja sin realizar*. Cuando la explicación de la posibilidad se antepone a la posibilidad, el aserto queda como sigue: *soy incapaz de imaginar la no realización de aquello que Dios ve anticipadamente*, esto es, no me lo imagino aun cuando quiera hacerlo así. Pero esta proposición es falsa”⁴⁴.

Los posibles vistos por Dios pero no realizados, aquellos posibles que nunca llegarán a la existencia por no ser compatibles con la serie de cosas creada –sostendrá años más tarde–, siguen siendo posibles⁴⁵.

Junto a estas nuevas delimitaciones de la posibilidad, encontramos también otra en la explicación de la necesidad, apoyada en los tratamientos de los escolásticos quienes “se cuidan de distinguir con toda razón entre *necessitas absoluta et hypothetica* (...), distinción que constituye un cabal fundamento para la indagación y supone la clave para poner de manifiesto un engaño tan generalizado –se refiere Leibniz al ya explicado primer sofisma–”⁴⁶. Sin embargo, Leibniz no

⁴⁴ Id., § 11.

⁴⁵ “... car si tout possible, et tout ce qu'on se peut figurer, quelque indigne qu'il soit, arrive un jour, si toute fable ou fiction a esté ou deviendra histoire veritable; il n'y adonc que necessité, et point de choix, ny providence”. *Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans de cette année touchant les consequences de quelques endroits de la philosophie de des Cartes*, 1697(?); G. IV, 341.

⁴⁶ AK., VI, 1, 541, par. 11.

continúa con el desarrollo de esta distinción, y se limita a formularla. Deberemos esperar a 1673 para que su desarrollo sea completo y Leibniz la aplique al problema que nos ocupa.

5. La carta a Wedderkopf

Poco tiempo después de la redacción del *Von der Allmacht*, y en el mismo año 1671, quizá en mayo, Leibniz escribe una carta a M. Wedderkopf⁴⁷, profesor de Derecho en Kiel, en la que reaparecen los temas ya indicados, y en la que se introducen algunos de los puntos fundamentales de la metafísica leibniziana posterior. Comienza Leibniz señalando que el destino –el *fatum*– sólo puede venir dado por el decreto divino o por la necesidad de los acontecimientos. Esto nos conduce a una difícil encrucijada, pues si nos inclinamos por la segunda alternativa, habría cosas que se escaparían del alcance divino y, por tanto, Dios no sería ni omnisciente ni omnipotente; pero si aceptamos la primera, entonces Dios es absolutamente el autor de todo, lo cual nos presenta el problema de la causa del mal. Para obviar ambas dificultades Leibniz introduce cuatro conceptos capitales en su pensamiento: la armonía, el principio de razón, el principio de lo mejor, y la posibilidad. Sólo a través de una correcta utilización de este instrumental se logra evitar caer en el necessitarismo o hacer de Dios un ser limitado. Precisamente la importancia de esta carta radica en que es una de las primeras ocasiones en que aparece esta síntesis, apretada y sucinta, eso sí, no del todo concluyente, pero no por ello menos interesante. Veamos cómo lo realiza, pues en su desarrollo aparecen algunas ideas reseñables acerca de las modalidades.

Leibniz parte del principio de razón suficiente⁴⁸, según el cual todas las cosas deben resolverse necesariamente según

⁴⁷ AK., II, 1, 117-118.

⁴⁸ “Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad primam, aut admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi, quo admissio, perit demonstratio existentiae Dei multorumque theorematarum Philosophorum”. Id., 117. La importancia de este

alguna razón. Aunque ahora no lo afirme –de nuevo encontramos ciertas reticencias con respecto a la contingencia– es ésta una de las características más repetidas para tal modalidad: lo contingente como aquello que no tiene en sí la razón de su existencia. En la búsqueda de esa razón llegamos a la voluntad divina, según la cual Dios quiere lo mejor y lo elige de entre la infinidad de los posibles. Pero todavía cabe preguntar cuál es la razón última de esa misma voluntad. La respuesta decidida de Leibniz es el entendimiento divino. Si se inquiriere por la razón de tal entendimiento, sólo cabe una respuesta: la armonía de las cosas. Se ha llegado así al final de la cadena de razones: “¿Cuál es la razón última de la armonía de las cosas? Nada”, dirá Leibniz. Resulta conveniente explicar este recurso a la armonía, pues de lo contrario no dejaría de ser una afirmación sorprendente. Leibniz pretende clarificar su pensamiento al respecto con un ejemplo matemático⁴⁹: del hecho de que la proporción de 2 respecto a 4 sea la misma que la existente entre 4 y 8, no puede darse razón alguna mediante el recurso a la voluntad divina. Esas proporciones idénticas son independientes del querer de Dios: no tienen su voluntad por causa. ¿Dónde radica, entonces, su razón? ¿Cómo se explica esa igualdad proporcional? La respuesta de Leibniz es simple a la par que tajante: “pendet ex ipsa Essentia seu Idea rerum”. Así pues, la armonía de las cosas coincide con las esencias o ideas de las mismas. Tales esencias contienen y se identifican con las posibilidades de los seres. Posibilidades, continúa Leibniz, que Dios no crea, pues su creación se limita a las existencias, y que coinciden con el mismo Dios. De su exposición, aunque no lo diga explícitamente, se desprende que debemos identificarlas con las

principio queda ya marcada en 1668, cuando en la parte primera del *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*, dedicada a la demostración de la existencia de Dios, afirme: “demonstratio ex eo principio: quod nihil sit sine ratione”. AK., VI, 1, 494.

⁴⁹ A lo largo de los escritos leibnizianos encontraremos con mucha frecuencia ejemplos y aclaraciones de este tipo. Incluso los hay que son fundamentales para entender correctamente la doctrina de la contingencia, tal como se expone detalladamente en su momento.

ideas divinas, tal como el propio Leibniz hará con posterioridad.

Leibniz continúa con el proceso creativo: Dios, mente perfectísima, se ve “necesitado a lo mejor” debido a la misma idealidad de las cosas. Ha aparecido ya el así llamado principio de lo mejor en una de sus versiones (aquella que explica la elección divina), y que constituye el fundamento del optimismo leibniziano. La explicación de todas las cosas, según lo dicho, se reduce a dos factores: el entendimiento divino de los posibles, la idealidad o esencias de las cosas— y la voluntad divina —causa de la existencia de los posibles—. Todo, en último término, proviene de Dios, nada se escapa a su omnisciencia, nada a su omnipotencia. Así soluciona Leibniz la alternativa a la que antes hacíamos referencia. Pero, sin embargo, el problema no está totalmente solucionado, pues, de acuerdo con lo expuesto, podría concluirse que Dios no es libre puesto que se ve *necesitado* —y recordemos que es el término estricto utilizado por Leibniz— en la elección de los mejores posibles. Y si Dios es un ser afectado por la necesidad, sus operaciones también lo serán y, por ende, lo creado. La fatalidad se haría dueña del mundo y de su autor. En definitiva, reformulando esta consecuencia en los términos con los que se abrió la carta, el destino sería la necesidad de los acontecimientos: nada podría ser de otra manera, puesto que incluso el decreto divino estaría regido por la necesidad. Obviamente, Leibniz se ve obligado a salir al paso de tan tremendas conclusiones. Todo lo anteriormente expuesto, dirá, “no va en detrimento de la libertad, pues la suma libertad es ser forzado a lo mejor por la recta razón”. Sin embargo, no añade nada más y la explicación queda truncada: Leibniz indica por dónde debe orientarse, pero él, de momento, no la desarrolla. Lo cual queda confirmado por sus siguientes palabras: “de aquí se sigue que todo lo que ha sido hecho, se hace, o se hará, es óptimo, y, por tanto, necesario, pero — como dije— con una necesidad que no va en contra de la libertad, ni de la voluntad, ni del uso de la razón”⁵⁰.

⁵⁰ AK., II, 1, 118.

Leibniz, al igual que en el *Von der Allmacht*, señala que hay dos tipos de necesidad, pero no pasa de ahí.

Leibniz prosigue su desarrollo planteándose el problema del mal. Si las cosas provienen del decreto libre divino, y no de una necesidad omniabarcante, entonces, ¿de dónde surge el mal? El problema está bien planteado, pero la solución, pese al recurso a San Agustín, sólo queda sugerida: “nada debe considerarse absolutamente malo”. Los males son relativos, y además buenos considerados desde el punto de vista de la armonía total, sólo así se explica que Dios los permita.

En definitiva, y por lo que respecta a la modalidad, la carta a M. Wedderkopf recoge la problemática ya presente en el *Von der Allmacht* y añade algunas novedades. En el citado escrito sobre la omnipotencia divina veíamos que la consideración de las modalidades venía propiciada por el problema del *fatum*: cómo se concilian libertad y responsabilidad por parte del hombre, y omnisciencia y omnipotencia por parte de Dios. En la presente carta aparecen estas mismas cuestiones, e incluso se concluye de la misma manera con la dificultad acerca de la existencia del mal. Pero a lo dicho debe añadirse como novedad una de las primeras versiones del mecanismo metafísico que explica la creación, doctrina que se hallaba ausente en el escrito anterior. La creación del mundo por parte de Dios exige la referencia a la posibilidad, la existencia y la necesidad. Es precisamente la posibilidad la modalidad más desarrollada en la carta de 1671, pues de la contingencia nada se dice a menos que la equiparemos con la existencia, y entonces aparece no sólo una clara distinción entre estos dos modos de ser, sino también la prioridad por parte de lo posible. De la necesidad se repite lo que ya sabíamos por el *Von der Allmacht*: hay dos tipos, uno compatible con la libertad, y el otro no. Sin duda, la imposibilidad es la que ha quedado olvidada.

Sin embargo, de la lectura de esta carta queda una impresión distinta de la que, a mi juicio, pretendió su autor. Parece que las dificultades están más y mejor desarrolladas que las soluciones, sólo insinuadas; parece que Leibniz intente evitar el necessitarismo, pero que, al fin y a la postre, no lo consiga. Por eso considero que, al igual que el anterior opúsculo co-

mentado, la carta a Wedderkopf es un escrito tentativo, no conclusivo. Quizá el propio Leibniz se dio cuenta, ya que las palabras finales son por sí solas elocuentes: “pues las cosas rectísimas no son entendidas por cualquiera”. No es de extrañar, así pues, que Leibniz vuelva una y otra vez a considerar estas materias.

6. La sistematización de la “Confessio Philosophi”

En 1673 Leibniz redacta un escrito en forma de diálogo entre un teólogo catequista y un filósofo catecúmeno, en el que va a desarrollar las líneas abiertas hasta el momento. Estamos ante el primer tratamiento por extenso, de aquí su capital importancia. Nos referimos, obviamente, a la *Confessio Philosophi*⁵¹.

Este diálogo se divide claramente en dos partes. En la primera Leibniz procede tomando como punto de partida la justicia divina. Pero si resulta que Dios es la causa del mal,

⁵¹ AK., VI, 3, 116-150. Son varias las referencias posteriores de Leibniz a esta obra, gracias a las cuales se fecha en el citado año de 1673. En el prefacio de la *Teodicea* escribe: “et enfin avec le célèbre Monsieur Arnauld, à qui je communiquai même un Dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que tout compté et rabattu ce monde de fût le meilleur qui pût être choisi”. G., VI, 43. En el parágrafo 211 de esa misma obra añade: “Etant en France je communiquai à M. Arnauld un dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'était non seulement avant ses disputes avec le R.. Mallebranche, mais même avant que le livre de la Recherche de la Vérité parût [...]; et M. Arnauld ne parut point s'en affaroucher”. Id., 244. Igualmente en una anotación a los *Extraits de S. Pufendorf* de 1673-1674, donde dice: “Servit ad illustrationem dialogi meae, ubi de injustus damnatorum querellis”. No olvidemos, a este respecto, una última referencia en una carta a Malebranche fechada el 22 de junio de 1679: “Je me souviens d'avoir montré ma petite dialogue à Mons des Billetes, qui allait fort avant, et qui, à mon avis, ne laissait plus de doute sur la liberté, si ce n'est qu'on en veuille établir une notion absurde et contradictoire: *quicquid agit, quatenus agit liberum est*”. Para una mayor profundización en la fecha y circunstancias de composición de este diálogo latino Cfr. BELLABAL, Y., *Leibniz. Confessio Philosophi*, París, Vrin, 1961, 9-16; e Id., “Leibniz a Paris”. en *Leibniz, aspects de l'homme et de l'oeuvre*, 40.

entonces difícilmente podemos seguir manteniendo esa justicia: Dios sería injusto, y las objeciones se multiplicarían⁵². En segundo término⁵³, Leibniz intentará conciliar la libertad humana con la existencia del mal (pecado). Cuestión esta última muy interesante y a la que dedicará gran número de párrafos en los *Ensayos de Teodicea*. Sin embargo, es en la solución al primer problema donde nos debemos centrar, pues ahí Leibniz desarrolla por primera vez de forma sistemática una teoría modal que recoge las principales aportaciones de los escritos hasta ahora analizados.

La cuestión debatida en esta primera parte –hasta qué punto puede decirse que Dios sea causa del pecado– le conduce a Leibniz a la necesidad de aclarar los términos modales. Veamos cómo.

El teólogo⁵⁴ propone el principio de razón como punto de partida para obviar las dificultades surgidas acerca de la jus-

⁵² AK., VI, 3, 116-132. Resulta conveniente recoger tales objeciones formuladas por el propio teólogo del diálogo: “Escucha las principales dificultades. Si Dios se deleita con la felicidad de todos, ¿por qué no ha hecho felices a todos? Si ama a todos, ¿cómo condena a tantos? Si es justo ¿cómo se muestra tan *poco equitativo* que de una materia *completamente igual*, con el mismo barro hace algunos vasos para el honor y otros para la ignominia? Y ¿cómo puede decirse que *no favorecen* el pecado si lo ha admitido o tolerado a sabiendas (puesto que podía eliminarlo del Mundo)? Más aún, ¿cómo puede decirse que no es su *autor*, si ha creado todo de modo tal que de allí se siguiese el pecado?”. Id., 117. Esta misma problemática es tratada por Leibniz en *L’auteur du péche*, 1673 (?), AK., VI, 3, 150-151.

⁵³ Id., 132-150. Las frases con las que Leibniz comienza esta parte son suficientemente elocuentes: “Filósofo.- ¿Qué más tienes que objetar? Teólogo.- No poco, ciertamente, pues aún no hemos salido de todas las dificultades. Pues ¿qué importa conciliar los pecados con la bondad divina si no pueden estarlo con nuestra libertad? ¿En qué nos beneficia absolver a Dios si con él absolvemos a los malos: con qué ventaja eximimos a la voluntad divina si extinguimos toda voluntad? Pues, ¡por amor de Dios!, ¿qué es la libertad humana si dependemos de las cosas externas, si éstas son las que nos hacen querer, si impera cierto encadenamiento fatídico no sólo en nuestros pensamientos sino también en las inclinaciones y choques de los átomos?”. Id., 132.

⁵⁴ En el segundo manuscrito de esta obra, fechado casi con total seguridad en 1678, sustituye al *teólogo* por un personaje llamado *Teóphile*, el mismo nombre que usará posteriormente en el *Dialogue entre Teóphile et Polidore* (1679, Grua, 285 ss.) y en los *Nuevos Ensayos*. El *filósofo* quedará reemplazado por *Epistemon*.

ticia divina: “Teólogo. Por lo tanto, tracemos más distinciones. Ante todo, ¿no me concedes que nada es sin razón? Filósofo. Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de porqué existe y de porqué es más bien así que de otro modo. El que niega esto destruye la distinción entre el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son la *razón suficiente de existir*; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir”⁵⁵.

El camino es claro: dado que los pecados parecen oponerse a la justicia divina, indaguemos acerca de la razón de tales pecados, pues todo, incluso los pecados, debe tenerla. Sólo así podremos saber hasta qué punto Dios es el responsable de ellos. En un primer momento parece que la objeción a la justicia divina no sólo no desaparece sino que se confirma, pues, en último término, todo lo que no tiene en sí la razón de su ser, y de este tipo es el pecado, debe ser reducido a una razón y a la razón de esa razón hasta que se llegue a aquello que es razón de sí mismo, o sea, Dios. Sólo entonces podemos detener la cadena de razones. Se llegaría, entonces, a establecer que Dios es la razón última del pecado⁵⁶. La clave resolutive de esta dificultad es plantear una nueva distinción⁵⁷. Aunque Dios es la razón de los pecados, no es el autor de los mismos. Es decir, los pecados ocurren no porque Dios lo quiera sino porque Dios existe. Dios es la última causa física de los pecados al igual que de todas las criaturas: todo lo que existe existe porque Dios existe. No hay, pues, que atribuir los pecados a la voluntad divina, sino a otra de sus facultades: el entendimiento, o lo que es lo mismo, apuntará el filósofo del diálogo, aquellas ideas eternas o naturalezas de las cosas. Los pecados ocurren porque así lo exige la armonía universal de

⁵⁵ AK., VI, 3, 118.

⁵⁶ Cfr. Id., 120.

⁵⁷ Cfr. Id., 121-124.

las cosas, pero esta armonía existe no por voluntad divina sino por la propia existencia divina⁵⁸.

Este razonamiento llevado a cabo por el filósofo es susceptible de dos objeciones que el teólogo se encarga de proponer: “Mira si de esto no se siguen dos consecuencias: por una parte que también *todas las cosas restantes*, tanto las buenas como los pecados, *deben adscribirse no a la voluntad divina sino a su naturaleza*, o lo que es lo mismo, a la armonía de las cosas. Por otra parte, se sigue que *los pecados son necesarios*”⁵⁹.

La respuesta a la primera es simple: Dios es la razón última de todas las existencias, pero es autor sólo de las que son buenas consideradas en sí mismas. No lo es tanto la solución de la segunda. Es aquí donde, al intentar superar los obstáculos terminológicos y conceptuales, el análisis de Leibniz se hace más fino. La objeción nos dice que los pecados son necesarios debido a que dependen, según lo expuesto, de la existencia divina, y ésta, a su vez, es necesaria. El peligro de este razonamiento estriba en que convertiría en necesario no sólo los pecados, sino absolutamente todo, pues todo depende de la existencia de Dios⁶⁰. Pese a su gravedad, cabe encontrar un camino que evite la objeción, así lo hace el filósofo: “Toda su dificultad ha surgido de adjudicar un significado tortuoso a las palabras. De aquí el laberinto sin salida, de aquí la calamidad de nuestro dominio porque las lenguas de todos los pueblos, debido a un sofisma universal, han deformado en diversos sentidos las palabras *necesidad*, *posibilidad*, igualmente también *imposibilidad*, *voluntad*, *autor*, y otras de este tipo. No consideres que a mi vez digo esto para tergiversarlas. Te daré una señal evidente: en toda esta explicación únicamente has de omitir esas palabras (pues, aunque

⁵⁸ “Los pecados que están incluidos en esta serie se deben a las ideas mismas de las cosas, esto es, a la existencia de Dios: puesta esta serie se los pone, suprimida esta serie se los suprime”. Id., 124.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ “Con este mismo argumento concluirían que todo es necesario, incluso lo que yo digo y tú oyes, pues también esto está comprendido en la serie de las cosas, e igualmente suprimirías la contingencia de la naturaleza de las cosas contra el modo de hablar transmitido por todo el género humano”. Id., 125.

estuvieran prohibidas por decreto, los hombres también podrían expresar sin ellas los contenidos del alma). Cada vez que lo precises sustitúyelas por sus significados, esto es, por sus definiciones y te apuesto lo que quieras a que, mediante una especie de exorcismo ininterrumpido y casi como si llevaras una antorcha, desaparecerán todas las tinieblas, todos los espectros, y han de desvanecerse en tenues vapores los espantajos de las dificultades. Aquí tienes un *secreto no vulgar*, y una receta para curar los errores”⁶¹.

La definición de los términos se vuelve, así pues, obligada⁶². *Necesario* es aquello cuyo opuesto implica contradicción y, por tanto, no se puede entender claramente. *Contingentes* son las cosas no necesarias, mientras que *posibles* son aquellas que no es necesario que no sean. *Imposibles*, a su vez, las que no son posibles. Estas definiciones que se forman teniendo como modalidad principal la necesidad (todas las demás se definen por referencia a ella) quedan completadas del siguiente modo: “Más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea (para no poner la palabra *puede* en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario* aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible”⁶³.

Contando ya con las definiciones como instrumento de análisis, Leibniz se centra en la proposición de que todo lo que se sigue del ser por sí necesario, es también por sí necesario. La propia terminología utilizada —el “por sí necesario”— sugiere que la necesidad es susceptible de una división cuando menos en dos tipos, a la cual se aludía en el *Von der Allmacht*. Efectivamente, Leibniz se apoya en una argumentación lógica para razonar que de lo necesario por sí, puede

⁶¹ Ibid.

⁶² Id., 126.

⁶³ Id., 127. Leibniz continúa las definiciones con los siguientes términos: “*Querer* es deleitarse en la existencia de algo. *No querer* es dolerse de la existencia de algo o no deleitarse por su existencia. *Permitir* es ni querer ni no querer y, sin embargo, saber. Ser *autor* es ser por propia voluntad la razón de otra razón. Así establecido esto, me atrevería a afirmar que por más que se torturen las consecuencias nadie podrá extraer algo poco honroso de la justicia divina”. Ibid.

seguirse algo que no lo sea por sí, sino que únicamente lo sea hipotéticamente. Al igual que de proposiciones puramente universales se siguen proposiciones particulares, tal como sucede en los modos silogísticos Darapti y Felapton, de la misma manera, la necesidad en sentido fuerte puede dar lugar a una necesidad en sentido débil, necesidad que coincide con la contingencia. Ya ha sido indicado que en la *Confessio* encontramos la primera formulación sistemática de las modalidades. No es de extrañar, entonces, que aparezca también por vez primera una exposición de esta modalidad que, hasta el momento, había merecido simples referencias superficiales e indirectas. Ahora no: la contingencia es explicada precisamente porque constituye la clave para salir de laberinto al que nos ha conducido el problema acerca de la justicia divina y su compatibilización con la existencia del pecado —el mal—. Los pecados existen porque dependen de la existencia de Dios, concretamente de uno de sus atributos: el entendimiento. Dependen, así pues, del Ser necesario por sí, y, sin embargo, no son absolutamente necesarios. Tienen la misma necesidad que caracteriza a la generalidad de las cosas, una necesidad que coincide con la contingencia, modalidad ésta que corresponde a todo lo que existe —y en esa misma medida tiene un cierto grado de necesidad—, pero que no existe por sí, sino por otro. Leibniz formula esta idea del siguiente modo: “Llamamos *necesario* sólo a aquello que es necesario *por sí mismo*, esto es, a lo que tiene dentro de sí la razón de su existencia y de su verdad, como por ejemplo las verdades de la geometría. De las cosas existentes sólo existe Dios, todo lo que se sigue una vez supuesta esta serie de las cosas, a saber, la armonía de las cosas, o sea la existencia de Dios, es *por sí contingente*, y es necesario sólo hipotéticamente, aunque nada sea fortuito puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia [...]. Los que opinan de otro modo deben suprimir la distinción de lo posible y lo verdadero, de lo necesario y lo contingente, y una vez deformado el significado de las palabras, oponerse al uso del género humano. Por lo tanto los pecados y condenas y las restantes

series de cosas contingentes no son necesarias aunque sean consecuencia de una cosa necesaria, esto es, la existencia de Dios o armonía de las cosas”⁶⁴.

Esta distinción de dos tipos de necesidades le sirve a Leibniz para, páginas más adelante, solucionar un extendido sofisma al que llama *perezoso* por los efectos que se siguen de él, hagamos lo que hagamos los sucesos que tengan que ocurrir ocurrirán: “Teólogo. –Acaso haya pues que buscar la razón verdadera y la verdadera solución en aquel sofisma perezoso (logonargou), famoso en todos los lugares de la tierra, que trataron torpemente de elaborar los filósofos de la antigüedad y ahora quieren exhumar los mahometanos mediante una creencia que es beneficiosa para sus jefes en medio de los peligros de la guerra y de la peste: es inútil resistir; nada hay que hacer pues lo fatal no se evita, ni el que se preocupa puede obtener lo que el cielo le niega, ni el perezoso impedir lo que el cielo le regala. Filósofo–”. Dices bien, pues este argumento tan temible, y de tanta eficacia en los espíritus es un sofisma que descansa en aquella afectada supresión del carácter hipotético de la causa o del carácter hipotético de los fundamentos de la propia existencia. En verdad todo lo que ha de ocurrir, *efectivamente*, ocurrirá, pero no *necesariamente*, con necesidad absoluta, es decir *obres o no obres*. Pues el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa”⁶⁵.

La recién establecida igualdad entre contingencia y necesidad hipotética le permite a Leibniz evitar dos extremos opuestos en su formulación pero idénticos en sus consecuencias: el necesitarismo, por un lado, y la afirmación del azar (todo es fortuito) por otro.

Respecto a la posibilidad, continúa centrándose en una idea que ya aparecía en el escrito sobre la omnipotencia divina: “Se equivocan los que declaran absolutamente imposible (es decir por sí) lo que no fue, ni es, ni será”⁶⁶.

⁶⁴ Id., 128-129.

⁶⁵ Id., 129.

⁶⁶ Id., 128.

Es decir, la imposibilidad no queda definida por la no existencia. Hay posibles que nunca existirán y, sin embargo, siguen siendo posibles debido a que no encontramos en ellos contradicción alguna. Recordemos que para Leibniz el criterio de posibilidad es un criterio cognoscitivo: poder ser entendido claramente. En la *Confessio* Leibniz profundiza en esta idea y hace ver que afirmar que en el transcurso de los tiempos que quedan por venir alguna vez han de existir todos los posibles, supone caer en un grave error que no duda en calificar como herejía. Sólo si lo posible se une a la existencia puede concluirse que los posibles deben existir alguna vez. Pero opinar así implica suprimir la distinción entre lo posible y lo verdadero, lo necesario y lo contingente, y apoyarse en un equívoco lingüístico: llamar *necesario* a aquello que es, fue y será, e *imposible* a lo contrario.

Comenzábamos el comentario a la *Confessio* resumiendo los dos problemas que estructuran todo el diálogo. Para solucionar el primero sólo le falta a Leibniz introducir el concepto de permisión divina del mal y hacer del hombre el autor verdadero del pecado⁶⁷. A renglón seguido Leibniz se ocupa del segundo: la conciliación entre libertad y pecado. Sin embargo, su estudio nos alejaría del propósito central que nos ocupa.

La carta a Wedderkopf acababa con ciertos atisbos de desesperanza. Recordemos la frase final: “pues las cosas rec-tísimas no son entendidas por cualquiera”⁶⁸. En los párrafos finales de la *Confessio* se recogen también unas palabras que nos hablan de la limitación del conocimiento humano: “si [...] quieres que se descubra la armonía misma causante de tantas maravillas –se refiere Leibniz al hecho de que exista lo mejor– y que te sea demostrado *a priori* que ha sido propio de la razón que esta armonía se realice de este modo en el mundo, pides una cosa imposible para el hombre que aún no ha sido admitido en los misterios de la visión de Dios”⁶⁹.

⁶⁷ Id., 131.

⁶⁸ AK., II, 1, 118.

⁶⁹ AK., VI, 3, 146.

En efecto, Leibniz es muy consciente de que quizá las argumentaciones empleadas no convenzan. Sabe que los problemas tratados son muy complejos y que el intelecto humano puede llegar a perderse en la maraña de la controversia. Sin embargo, Leibniz continuará, escrito tras escrito, intentando alumbrar la verdad en cuestiones tan capitales como son las aquí tratadas⁷⁰. No, Leibniz no se dará fácilmente por vencido, e incluso llegará a afirmar que para filosofar hay que ponerse en el punto de vista de Dios⁷¹. Sólo así podremos evitar caer en el error cartesiano de dar como explicación de los problemas la finitud de la mente humana⁷².

En conclusión, la *Confessio Philosophi* destaca por ser la primera sistematización de las modalidades. El examen de los conceptos modales es considerado oportuno y necesario cuando Leibniz se plantea el problema de compatibilizar la existencia de los pecados con la justicia divina, ámbito éste que coincide con el que se presenta en dos de las anteriores obras analizadas: el *Von der Allmacht* y la carta a Wedderkopf, pues, en último término, seguimos moviéndonos en la intrincada cuestión del *fatum*. No olvidemos tampoco otra coincidencia. Ya en los *Elementa Iuris Naturalis* Leibniz proponía como método imprescindible para solucionar las dificultades realizar una ajustada aclaración terminológica que, obligadamente, pasaba por la división y definición de

⁷⁰ Dice a este respecto en el Discurso preliminar de la *Teodicea*: “Es verdad que los designios de Dios son impenetrables; pero no hay objeciones invencibles que puedan llevarnos a la conclusión de que son injustos. Lo que parece injusticia por parte de Dios y locura por parte de la fe, lo parece solamente”. § 50.

⁷¹ “En Filosofía hay que tratar de dar razón haciendo conocer de qué manera la sabiduría divina ejecuta las cosas según la noción del asunto de que se trate”. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, Journal des Savants, 27. I.1695, par. 13; G. IV, 483-484

⁷² “Si alguien, estando convencido de que Dios lo ha preordenado todo, y de que él sin embargo es libre, respondiera a los argumentos que muestran la oposición entre ambas cosas basándose solamente en lo que propone Descartes, a saber, que su mente es finita, y por tanto no comprende tales cosas, yo creo que esto sería responder a la conclusión, pero no al argumento, es decir, cortar el nudo en lugar de desatarlo”. *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*, al art. 40 (“todas las cosas han sido preordenadas por Dios”), G. IV, 363.

los términos. Es éste un motivo que inspira los escritos estudiados y calará, incluso todavía más, en los que a lo largo de estas páginas se consideren.

Además, ya hemos comprobado en los casos anteriores que Leibniz entiende que las modalidades se definen tomando una de ellas como fundamental. En los escritos de este primer período Leibniz considera que tal rango lo alcanza la posibilidad, si bien en algún caso lo desempeña la necesidad. Es preciso insistir también en que la posibilidad queda definida como aquello que se entiende sin dificultad o, lo que es lo mismo, como lo carente de autocontradicción⁷³.

Pese a las coincidencias señaladas hay también una diferencia reseñable, al menos en lo que concierne a la citada

⁷³ Como muestra del cambio que a este respecto dará Leibniz sea suficiente citar su comentario a la siguiente proposición de Jaquelot: “on conclud legitiment de la clarté de l'idée la possibilité de l'Estre”. Matiza Leibniz: “Au contraire: de la possibilité se doit conclure la clarté, car la possibilité de la chose est la véritable marque qu'on en peut avoir une idée claire et distincte. C'est pourquoy je ne me fie pas à la pretendue clarté des idées, et ce n'est pas là le vray principe, à moins qu'on donne les marques de cette clarté. Autrement ce qui paroist clair à l'un, ne le paroist pas à l'autre. La possibilité d'une chose ou ce qui est la même chose, la vérité de son idée, se prouve ou *a priori* par la raison, et cela la rend claire et distincte, ou *a posteriori* par l'experience et cela la rend au moins certaine. La vérité d'une proposition se prouve aussi par l'experience ou par la raison, suivant laquelle une proposition qui n'est point identique doit estre prouvée par les définitions ou par les axiomes primitifs qui son en effect identiques”. G., III, 449. Con respecto a este cambio sugiere Burkhardt: “[...] the Cartesian criterion of clearness and distinctness which ahs to guarantee the certainty of knowledge stems from the humanists and rhetoricians of the Renaissance. In his investigations of deontic modalities in 1671-1672 the young Leibniz wants to rescue this criterion by introducing clear and distinct knowledge as epistemic modality in analogy to pragmatic (*potest fieri*), ontological (*quod existit*), and alethic modalities (*quod est verum*). So he gets: -Possibile est quod intelligetur clare et distincte; -Impossibile est quod non intelligetur clare et distincte; -Necessarium es quor non intelligetur oppositum clare et distincte; -Contingens est quod intelligetur oppositum clare et distincte. The basic idea was also preserved by Leibniz in later texts [...]. He defined in the *Confessio Philosophi* the possible as that which could be clearly and distinctly conceived by an attentive person. But in later texts, especially in the period 1684-1686, the clearness and distinctness of Descartes is for Leibniz only a subjective epistemic principle. What for one person seems clear and distinct could for another person be confused”. *Modalities in language, thought and reality in Leibniz, Descartes and Crusius*, en “Synthese”. LXXV (1988), 191.

carta. En la *Profesión de fe del filósofo* Leibniz deja entrever que está ya en posesión de una cierta teoría de la creación⁷⁴, pero no hay referencias explícitas. Esta vía es una de las que desarrollará en ulteriores escritos para llegar así a una más completa y correcta caracterización de la modalidad.

7. La profundización metafísica: “De summa rerum”

A finales de su estancia en París comienza un período en el que se aprecia en sus escritos una mayor presencia de temas propiamente metafísicos. En ellos puede observarse un pensamiento en evolución que va acotando algunas de las cuestiones fundamentales de su filosofía. En esta época, Leibniz marca distancias con respecto al cartesianismo, se distingue de Spinoza, madura su concepción acerca de la existencia, formula algunas de sus más célebres demostraciones de la existencia de Dios, sienta las bases de su Dinámica finalista en abierta oposición al mecanicismo atomista⁷⁵, y continúa intentando salvar la libertad frente a posibles objeciones. Es este contexto el que enmarca las nuevas apreciaciones sobre la modalidad. Al igual que en el período anterior no hay un tratamiento sistemático de estas cuestiones, sino un desarrollo ligado al estudio de otras materias. Se comprueba de nuevo, así pues, que la consideración de los modos del ser no es sistemática, sino que viene determinada por otros planteamientos.

⁷⁴ Sólo teniendo ya en mente una explicación de la creación puede afirmarse, tal como lo hace Leibniz por boca del filósofo, que “lo que ha sido hecho es lo mejor y concuerda con la armonía universal, lo que se muestra por el efecto, o, como se dice en las escuelas, *a posteriori*, por el hecho mismo de que existe. Pues todo lo que existe es lo mejor o *αρμονικότερον*, lo más armonioso”. AK., VI, 3, 146.

⁷⁵ Con respecto a este último punto no puede pasarse por alto la importancia, por un lado, del diálogo *Pacidius Philalethi* (29 de octubre-10 de noviembre de 1676, AK., VI, 3, 528-571), obra en la que se sientan las bases de la Dinámica al constituirse el análisis infinitesimal como el instrumento perfecto para el estudio del movimiento; por otro, las traducciones latinas del *Fedón* y del *Teeteto* (marzo-abril de 1676, Id., 283-311).

Entre diciembre de 1675 y diciembre de 1676 encontramos una serie de obras⁷⁶ en las que Leibniz explica algunas de las antedichas cuestiones. La sola lectura de los títulos da idea de los intereses de Leibniz: el conjunto de las cosas, el universo, las verdades, Dios, y la mente, son las cuestiones centrales aquí tratadas. La concentración de escritos semejantes en tan corto período de tiempo, un año, indica la importancia de las materias aquí tratadas, a las que Leibniz hace frente desde diversos puntos de vista. Ciertamente faltan incluso algunos de los términos básicos del pensamiento leibniziano, pero no por ello este grupo de escritos deja de ser interesante. Muestran una etapa en el proceso formativo de su filosofía y la evolución terminológica que experimentó⁷⁷.

⁷⁶ AK., VI, 3, 461-590. Parcialmente recogidas por JAGODINSKY, *Elementa Philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazán, 1913. Vid. especialmente: *De mente, de universo, de Deo*, Diciembre 1675, AK., VI, 3, 461-465; *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, 11. I.1676, Id., 472-478; *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, 15.V.1676; *De formis seu attributis Dei*, abril 1676, Id., 513-515; *De origine rerum ex formis*, abril 1676, Id., 517-522; *De formis simplicibus*, abril 1676, Id., 522-524; *Guilielmi Pacidii de rerum arcanis*, 1676 (?), Id., 526-528; *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, noviembre 1676 (?), Id., 571-574; *Ens Perfectissimum existit*, noviembre 1676 (?), Id., 574-578; *Quod Ens perfectissimum existit*, 18-21.I.1676, Id., 578-580; *Ad Ethicam Spinozae*, noviembre 1676 (?), Id., 580-581; *Principium meum est, quicquid existere potest et aliis compatibile est id existere*, diciembre 1676, Id., 581-582; *Definitio Dei seu entis a se*, diciembre 1676, Id., 582-583; *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, diciembre 1676, Id., 583-586; *De existentia*, diciembre 1676 (?), Id., 587. El propio Leibniz propuso para todos estos trabajos, y algunos otros no recogidos en este elenco, varios títulos: "Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum". Id., 472; "Possunt inscribi Meditationes istae, de arcanis sublimium, vel etiam de summa rerum". Id., 475.

⁷⁷ "The problem raised by these papers are considerable. The papers are the work of a man who is thinking to himself and developing his thought as he goes on, and it easy to lose oneself in what at first sight may seem to be a chaotic profusion of ideas. despite this, the papers are worth careful consideration [...]. Moreover, the inicial appearance of chaos is removed by careful staudy, and there emerge from these papers the outlines of a coherent and carefully argued metaphysical system. It is true that the system is latent rather than explicit, but it is present none the less; moreover it is a system which is recognisably leibnizian -a stage in the way to the system constructed in 1686, the period from which Leibniz dated his maduruty as a philosopher". PARKINSON, G., *Leibniz's «De summa rerum». A Systematic Approach*, en "Studia Leibnitiana". XVIII/2 (1986), 133. Páginas más adelante concluye Parkinson: "Surveying the system that has just

La exposición planteada por Leibniz encuentra su clave en dos conceptos básicos: la armonía y el principio de razón. No se trata sólo de que Leibniz haga notar la armonía propia de lo existente. No, la armonía juega un papel todavía más fundamental, pues se debe identificar con el propio hecho de existir⁷⁸. Si queremos explicar el universo deberemos, en último término, explicitar el significado de la armonía. En segundo lugar, el principio de razón, la propia ley de la razón en su búsqueda de fundamentos: todo tiene un porqué, incluso habría que añadir que un porqué racional. Encontrándolo, habremos dado con el punto crucial de la realidad, aquello que la explica. Leibniz, en su intento de explicar cómo y por qué existe lo que existe, dirige su estudio por una doble vertiente, dado que hay dos tipos de existencia: una es la existencia del universo y de todas las cosas que contiene; otra es la existencia de Dios –centro y vórtice general infinito del propio universo⁷⁹–. El primer aspecto nos introduce en la doctrina de la creación, todavía no plenamente constituida, obviamente menos desarrollada que, por ejemplo, en el *De rerum*⁸⁰. El segundo deriva no a un intento explicativo de la existencia divina, sino a una justificación de nuestro conocimiento de su existencia; es decir, nos abre al ámbito de las argumentaciones probativas de su existencia. En este contex-

been presented, one sees in it many features of Leibniz's mature philosophy. There is the principle of sufficient reason, and what Leibniz was later to call the "principle of the best"; there are the ontological and the cosmological arguments for the existence of God, together with the view that not all possibles are compossible. There is also the denial of a vacuum, the assertion of the actual infinite, the identity of indiscernibles, and the denial of any purely extrinsic denominations. Finally, there is the view that all things are contained in all things, as well as the view that sensation is confused perception, and that God and finite minds form a commonwealth, of which God is the head". Id., 150.

⁷⁸ "Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse". *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, AK., VI, 3, 474. Cfr. GONZALEZ, A.L., *La existencia en Leibniz*, en "Thémata". 9 (1992), 183-196

⁷⁹ "Videtur esse quoddam totius universi centrum, et quendam vorticem generalem infinitum, et quendam Mentem perfectissimam sive Deum. Hanc ut animam total in toto esse corpore Mundi; huic menti etiam existentiam deberi rerum". Ibid.

⁸⁰ Cfr. *De rerum originatione radicali*, 1697, G. VII, 302 ss.

to Leibniz ensaya tres: la ontológica⁸¹, la prueba modal⁸², y el argumento cosmológico⁸³.

Leibniz, para explicar la existencia creada, se apoya en una de sus versiones del principio de razón: “nada hay sin causa, ya que nada existe sin todos los requisitos para existir”⁸⁴. Debemos, pues, estudiar esos requisitos o, lo que es lo mismo, aquello que hay en las cosas que posibilita su existencia. En el *Quod Ens perfectissimum sit possibile* aclara

⁸¹ Cfr. *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, AK., VI, 3, 510.

⁸² Cfr. *Definitio Dei seu entis a se*, Id., 582-583.

⁸³ Cfr. *De existentia*, Id., 587-588.

⁸⁴ *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, Id., 584. Con el mismo sentido se dice en el *De arcanis sublimium vel de summa rerum*: “Ratio rerum, aggregatum requisitorum omnium rerum”. Id., 474. No son éstas las primeras apariciones del principio, ya que son bastantes las ocasiones en que a lo largo de los años anteriores Leibniz lo utiliza; sean suficientes las siguientes referencias. Es utilizado en el *Demonstrationum catholicarum conspectus* de 1668-1669 (“Demonstratio existentiae Dei [...] ex eo principio: quod nihil sit sine ratione”. AK., VI, 1, 494) y también en la *Confessio Naturae contra atheistas* de 1668 (Cfr. Id., 490). Es citado, igualmente, en una carta a Thomasius fechada en abril de 1669: “nihil sit in rebus sine causa”. AK., VI, 2, 443. En 1671 además de reaparecer con la formulación habitual “nihil est sine ratione”, es calificado de “nobilissimo”. *Theoria motus abstracti*, VI, 2, 268. En la *Confessio Philosophi* detenta un puesto de privilegio: “Th.- Nonne ante omnia concedis, nihil est sine ratione? Ph.- Hoc ego adeo concedo, ut demonstrari posse putem nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem omniscero) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit. Hoc qui negat, evertit discrimen inter ipsum esse, et non esse. Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta, sunt ratio existendi sufficiens [...] *Nihil esse sine ratione*, fundamentum est physicae et moralis, scientiarum de qualitate, vel quod idem est [...] actione, cogitatione nimirum et motu. Et tute mihi fateberis ne minimum quidem facillimumque theorema physicum et morale, nisi assumpta hac propositione demonstrari posse: existentiam autem Dei unice innixam esse”. AK., VI, 3, 118. En su comentario de febrero de 1676 a la carta de Spinoza a Meyer lo establece añadiéndole el calificativo que será habitual -“sufficiens”-: “[...] hoc recte observatum est, et convenit cum eo quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi possit ratio existentiae sufficiens”. *Communicata ex literis domini Schuleri*, Id., 282. Para acabar este breve elenco, citemos la versión fijada en el *De existentia*: “nihil est sine ratione”. Id., 587.

que tales requisitos vienen dados por la esencia⁸⁵. Es lógico, entonces, que Leibniz se centre en los conceptos de esencia y existencia. Precisamente aquí será donde aparezcan algunas aportaciones interesantes respecto a la modalidad, especialmente en lo tocante a los posibles.

La explicación de la existencia se hace a partir de la esencia, pero la esencia queda identificada con la posibilidad. Por tanto, la posibilidad es condición de la existencia⁸⁶. Veamos cómo Leibniz desarrolla esta idea. Toma su punto de partida de un dato comprobable por los sentidos: la existencia de algo. Pero este “algo”, esta existencia, debe ser reconducida a otra instancia para encontrar su fundamento. Aquí Leibniz recurre a lo que denomina “el principio de la armonía”. Según este principio, existe lo que tiene un máximo de esencia. La esencia se da según grados. Hay esencias que tienen más que otras —en otros momentos aclarará que se trata de “más realidad”—. Pues bien, alcanzan la existencia aquellas esencias plenas. Las otras permanecen en el dominio de la posibilidad sin llegar a ser puestas⁸⁷. En este momento Leibniz retoma una formulación que ya habíamos encontrado con anterioridad: no todos los posibles existen, sino sólo los más perfectos⁸⁸. Estos posibles más perfectos coinciden en ser com-

⁸⁵ “Omnium rerum ultima ratio eadem. Ultima ratio est aggregatum requisitorum sufficientium. Aggregatum requisitorum sufficientium est Essentia. Ergo omnium eadem est essentia”. Id., 573.

⁸⁶ “Idem est ex alicuius possibilitate sequi existentiam, et ex alicuius essentia sequi existentiam, quia idem est rei essentia et specialis ratio possibilitatis”. *Definitio Dei seu entis a se*, Id., 583.

⁸⁷ En el *De mente, de universo, de Deo*, es uno de los primeros lugares en los que Leibniz identifica existencia y posición. Cfr. Id., 464.

⁸⁸ “Recte expensis rebus, pro principio statuo, Harmoniam rerum, id est ut quantum plurimum essentiae potest existat. Sequitur plus rationis esse ad existendum, quam ad non existendum. Et omnia extitura si id fieri posset. Cum enim aliquid existat, nec possint omnia possibilium existere, sequitur ea existere, quae plurimum essentiae continent, cum nulla sit alia ratio eligendi caeteraque excludendi. Itaque ante omnia existet Ens omnium possibilium perfectissimum. Ratio autem cur perfectissima ante omnia existant manifesta est, quia dum simplicia simul et perfecta sunt, seu plurimum includun, plurimis aliis locum relinquunt. Unde cum perfectumpraefendum multis imperfectis aequipollentibus, quia haec aliorum existentiam impediunt, dum occupant locum et tempus”. *De arcanis sublimium, vel de summa rerum*, Id., 472.

patibles entre sí –todavía Leibniz no utiliza el término “compatibles”– a causa de su máxima simplicidad⁸⁹, de tal manera que el grado máximo de perfección viene caracterizado por la compatibilidad: sólo lo que es máximamente perfecto en sí mismo es, también, compatible –armónico– con los otros posibles que en su género son también los máximamente perfectos⁹⁰.

Con respecto a los posibles no realizados, Leibniz no es tan tajante en sus expresiones como en algunos escritos analizados con anterioridad. Mediado el *De mente, de universo, de Deo* Leibniz se ocupa de ellos cuando define la imposibilidad⁹¹. Esta categoría modal es doble. Se refiere, en primer lugar, a aquello que no tiene esencia o, como dirá más adelante, a lo incompatible con lo necesario. Pero además esta noción puede ser vista como propia de aquello que no tiene existencia en el momento presente⁹², y que tampoco ha existido en el pasado, ni llegará a existir con el transcurso del tiempo, sencillamente porque es incompatible con los posi-

⁸⁹ “Ex infinitis possibilibus sunt quaedam simplicissima, sed simplicissima quae plurimum praestant. Cuius rei ratio est, quia nulla est ratio quae cetera determinet, Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine” *De existentia*, Id., 587-588.

⁹⁰ “Principium autem meum est quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere. Quia ratio existendi pro omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatible. Itaque nulla ratio determinandi, quam ut existat potiora, quae plurimum involvant realitatis”. *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, Id., 582.

⁹¹ “Impossibilis duplex notio, id quod Essentiam non habet, et id quod Existentiam non habet seu quod nec fuit nec est nec erit, quod incompatible est Deo, sive Existentiae sive rationi quae facit ut res sint potius quam non sint. Videndum an monstrari possit esse Essentias quae Existentia careant. Ne quis dicat nihil concipi posse quod non aliquando futurum sit in tota aeternitate. Omnia quae sunt erunt et fuerunt totum constituunt. Quicquid necessario incompatible est, impossibile est. Ratio quae facit ut illud potius quam aliud sit. Duplex origo impossibilitatis, una ab essentia, altera ab existentia seu positione. Prorsus quemadmodum duplex ratio facit problemata impossibilia, una cum resolvuntur in aequationem contradictoriam, altera cum resolvitur in imaginariam quantitatem, cuius nullus intelligo potest situs”. Id., 463-464.

⁹² Leibniz llega a unir existencia y tiempo: “Existentia autem ut a nobis concipitur involvit aliquod tempus determinatum, sive hoc demum existere dicimus, de quo certo aliquo temporis momento dici potest, ista res nunc existit”. *Principium meum est, quicquid existere potest et aliis compatibile est, id existere*, Id., 581.

bles óptimos. Tenemos, así pues, que la imposibilidad es susceptible de un doble origen: imposibilidad por la esencia e imposibilidad por la existencia.

Aparentemente lo que se acaba de exponer contradiría las afirmaciones propuestas antes y ahora acerca del carácter posible de los posibles no realizados, ya que según la literalidad de las palabras, éstos no serían posibles sino imposibles. Sin embargo, Leibniz no incurre en tan craso error: la tesis de los “posibles meramente posibles” atraviesa por entero todo el panorama de su pensamiento y constituye una de sus tesis centrales más queridas e invocadas. En otro momento, páginas más atrás, decíamos que Leibniz casi siempre hace frente a los problemas planteados mediante un recurso común; distinguir. Esto, y no otra cosa, ha realizado también aquí, aunque quizá el hecho de que los escritos de que venimos hablando sean para uso privado de su autor, es decir, no están dirigidos a nadie ni tienen como objetivo el ser leídos por ninguno distinto de Leibniz, puede producir una cierta confusión debido a que no consideró necesario explicitar completamente las divisiones propuestas: quizá bastaba con una rápida anotación que sirviera como recordatorio de una idea. La distinción queda establecida del siguiente modo. Lo imposible por la esencia es lo imposible *per se*, en sí mismo imposible en la misma medida en que encierra alguna contradicción. Lo imposible por la existencia es lo imposible no por referencia a sí mismo, sino por referencia a otros: supuesta la serie de cosas existentes, supuesto Dios, no es posible que ese determinado posible llegue a la existencia. Es decir, su existencia es imposible dadas tales circunstancias. Su imposibilidad es únicamente hipotética. Pero en sí mismo considerado sigue siendo posible pues la existencia, al ser únicamente –tal como ya se ha señalado– una posición de la esencia, no puede añadir ninguna contradicción interna a la esencia que la convierta de posible en imposible *per se*.

El mismo Leibniz apunta a modo de intención y proyecto dos cuestiones que deben ser trabajadas: ver si se puede demostrar que hay esencias carentes de existencia o, lo que es lo mismo, posibles no existentes; y comprobar la validez de la opinión bastante extendida de que no se puede concebir

nada que no llegue a ser en algún momento del transcurso de los tiempos. La forma expresiva de esta última idea nos recuerda que para Leibniz la posibilidad debe quedar identificada con la pensabilidad: no es un poder existir, sino un poder ser pensado. Se reafirma de nuevo, así pues, la separación de existencia y posibilidad. En resumidas cuentas, ambas cuestiones son la misma: aquélla que se interroga por los posibles meramente posibles. Leibniz incluso llega a extraer ya algunas de las consecuencias que se seguirían si todos los posibles existiesen. Caso de que así sucediera, no haría falta una razón de la existencia ya que para explicarla bastaría la sola posibilidad⁹³. Esa razón de la existencia es Dios, pero no un Dios cualquiera, sino un Dios personal con sus correspondientes atributos⁹⁴. Leibniz con estas sugerencias está intentando evitar caer en un fatalismo necessitarista. Las cosas existen no por la ley universal de la naturaleza, no porque así lo decreta el destino inexorable, no porque tienen que existir (cosa que sucedería si todos los posibles con el tiempo llegaran a la existencia): en tal caso todo existiría necesariamente antes o después), sino porque Dios las elige, y las elige entre posibilidades alternativas escogiendo los caminos más simples para obtener los máximos resultados; es decir, las elige de acuerdo con la armonía de las cosas⁹⁵. Sin embargo, Leib-

⁹³ “De vacuo formarum non inutilis dissertatio ut ostendatur non omnia possibilita per se existere posse cum caeteris, alioqui multa absurda, nihil tam ineptum fingi posset, quod non esset in mundo, non tantum monstra, sed et mentes malae et misserabiles, item injustitiae, et nulla esset ratio cur Deus diceretur bonus potius quam malus; justus quam injustus. Esset aliquid mundus in quo omnes prohi poenis aeternis punirentur, et omnes improbi pensarentur, felicitate luerunt scelus [...]. Si omnia possibilita existerent, nulla opues esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas. Quare nec Deus foret nisi in quantum est possibilis. Sed talis qualis apud pios habetur non foret possibilis, si eorum opinio vera est, qui omnia possibilita putant existere”. Id., 581-582. Vid. GONZALEZ, A.L. *Lo meramente posible*, en “Anuario Filosófico”(1994), 627-648.

⁹⁴ Cfr. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, Id., 475, y también: *De origine rerum ex formis*, Id., 520.

⁹⁵ “[...] Cartesius confugit ad immutabilitatem Dei; debebat appellare harmoniam rerum Dei, simplicissima enim eligere ad maxima praestanda sapientissimi est”. *De materia, de motu, de minimis, de continuo*, Diciembre 1675, Id., 466. “Res existere idem est, quod a Deo intelligi optimas, sive maxime αρμονικασ”.

niz apenas desarrolla el tema de la elección divina en esta etapa de su pensamiento. Hace varias referencias, eso sí, a que Dios es el origen y la causa última de las cosas⁹⁶, pero no llega a explicitar totalmente cómo se produce tal causación. Aunque es muy parco en sus explicaciones, hay un punto que por su importancia sí llega a plantearlo. Se trata de una consecuencia de esta causación divina. Dice Leibniz en el *De arcanis sublimium vel de summa rerum*⁹⁷ que tomando como punto de partida la existencia de algo, lo cual es obvio, se deriva que si existe tiene una necesidad de su existir. Esta necesidad o le adviene a lo existente por sí mismo –lo cual nos llevaría a que todas las cosas serían necesarias–, o la posee derivadamente y por otro. El se inclina por esta segunda opción: la necesidad de lo existente le viene dada por su causa. Es una necesidad secundaria (hipotética la llamaba en otros lugares), una necesidad que supone la existencia de aquello que lo causa, a saber, Dios, que sí es el Ser Necesario por sí⁹⁸ en cuanto que encierra en sí la razón de su existencia y no existe por otro⁹⁹. Con esto Leibniz acaba de definir,

De existentia, Id., 588. Leibniz al ahora denominado “principio de armonía”. pasará, con el tiempo, a calificarlo como el “principio de lo mejor”.

⁹⁶ “Mihi videtur origo rerum ex Deo talis esse, qualis origo proprietatum ex essentia”. *De origine rerum ex formis*, Id., 518. “Videtur esse quoddam totius universi centrum, et quendam vorticem generalem infinitum; et quendam Mentem perfectissimam sive Deum. Hanc ut animam total in toto esse corpore Mundi; huic menti etiam existentiam deberi rerum”. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, Id., 474.

⁹⁷ “Ex eo quod aliquid existit, sequitur eius rei esse aliquam necessitatem, adeoque aut omnes res esse necessarias per se, quod falsum, aut certe earum causas ultimas”. Id., 472.

⁹⁸ “[...] Hinc jam porro videtur probari, Ens huiusmodi, quod est perfectissimum, esse necessarium; nam non potest esse, nisi rationem existendi habeat a se vel alio, non potest ab alio habere, cum omnia quae in alio intelligi possunt, jam in ipso intelligi possint, sive cum per se concipiamus sive nulla extra se habeat requisita. Ergo vel nullam habere potest existendi rationem, adeoque impossibile est, contra id quod ostendimus, vel eam habebit a se, adeoque erit necessarium”. *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, Id., 572. En un escrito del 22 de marzo de 1676 Leibniz indica que “absoluta autem Existentia est aeternitas sive necessitas. Hinc statim sequitur ipsum non tantum existere, sed et necessario existere”. *Zweite Aufzeichnung*, Id., 396.

⁹⁹ Leibniz llegará a calificarlo de “causa sui”. Cfr. AK., VI, 3, 474.

aunque no lo diga específicamente, las dos modalidades que faltaban: la necesidad y la contingencia. A la par, Leibniz con la anterior exposición está formulando, con algunas variantes, una de sus pruebas de la existencia de Dios más repetidas a lo largo de sus obras: el argumento cosmológico, consistente en demostrar la existencia del Ser Necesario tomando como punto de partida la contingencia de los seres¹⁰⁰. No es la primera vez que Leibniz lo introduce. Ya a la edad de 20 años, en la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, incluye una versión que toma como punto de partida el movimiento¹⁰¹. Poco tiempo después, concretamente en 1668, propone una nueva formulación en la que arguye la existencia de un primer principio incorpóreo a partir de determinadas características de los cuerpos¹⁰². También en el *Demonstrationum catholicarum conspectus* enuncia la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a través de determinados principios, de-

¹⁰⁰ En este grupo de escritos que estamos comentando, se encuentran fundamentalmente dos formulaciones de la citada prueba. La primera apoya su argumentación en la materia: “Materia ergo est Ens discretum, non continuum, contiguum tantum est, et unitur motu vel a mente quadam. Videtur esse quoddam totius universi centrum, et quendam vorticem generalem infinitum; et quendam Mentem perfectissimam sive Deum. Hanc ut animam total in toto esse corpore Mundi; huic menti etiam existentiam deberi rerum. Ipsam esse causam sui. Nihil aliud esse existentiam, quam id quod causa est sensum conformium. Ratio rerum, aggregatum requisitorum omnium rerum”. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, Id., 474. La segunda parte de la existencia de los cuerpos y de su peculiar modo de existir, lo que él denomina “cur sic sit”: “Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse Requisiteorum. Requisiteum est id sine quo res esse non potest. Aggregatum omnium requisiteorum est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine aggregato omnium requisiteorum. In corporibus non est alia ratio existendi. Ut facile demonstrari potest, nimirum etiam si in infinitum regrediaris, multiplicabis tantum corpora; rationem cur sic sit, potius quam aliter non intelliges. Aggregatum omnium requisiteorum corporis cuiuslibet dati, extra corpora est. Aggregatum omnium requisiteorum unius corporis, et aggregatum omnium requisiteorum alterius est in uno eodemque. Illud unicum quodcumque sit est ultima ratio rerum. Nam quod de corporibus, idem de aliis quibuscunque verum est, quae non existunt necessario, seu in quibus ipsis non est ratio existendi. Ens necessarium non nisi unicum est. Ens necessarium in se omnium rerum requisita continere. Ens necessarium agere in se ipsum, sive cogitare”. *De existentia*, Id., 587.

¹⁰¹ Cfr. AK., VI, 1, 169-170.

¹⁰² Cfr. *Confessio Naturae contra Atheistas*, Id., 490-492.

mostración que, caso de plantearse en su totalidad, discurriría por las sendas de esta vía argumentativa¹⁰³. Incluso en los ya comentados *Elementa Iuris Naturalis* hay una referencia a una incipiente demostración cosmológica que se podría sintetizar en “algo existe, luego Dios existe”¹⁰⁴. Quizá la formulación juvenil más completa sea la que compuso probablemente en febrero de 1676 a raíz de los comentarios que realiza a unas proposiciones spinozistas llegadas a sus manos a través de una carta de Schuller¹⁰⁵.

Como ya se expuso anteriormente, Leibniz no sólo presta atención al argumento cosmológico sino que a la hora de demostrar la existencia de Dios en este grupo de escritos formula también otros dos: el ontológico, y el que ha venido en llamarse modal. Dado que en ambos las modalidades juegan un papel primordial, se ve conveniente detenernos en un breve comentario de tales pruebas.

Según Leibniz, la prueba que concluye la existencia de Dios apoyándose en que Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado, requiere de un complemento, a saber, demostrar que ese ente es posible¹⁰⁶. Añadida esta demostración tendremos la conocida versión leibniziana del argumento ontológico. Son varios los lugares correspondientes al período que venimos comentando en que aparece trata-

¹⁰³ Cfr. Id., 494.

¹⁰⁴ Cfr. Id., 452.

¹⁰⁵ Cfr. *Communicata ex doctor Schulleri*, Id., 282-283.

¹⁰⁶ “In D. Thomae *Summa contra Gentes* capite: *an Deum esse sit per se notum*, elegans quorundam refertur, argumentum pro probanda Dei existentia: Deus est, quo nihil maius cogitari potest. At vero quo nihil maius cogitari potest, id non potest non esse. Nam aliud quod non potest non esse, eo maius foret. Ergo Deus non potest non esse. Argumentum in idem recidit cum eo quod ab aliis saepe allatum est, Ens perfectissimum existere. D. Thomas hoc argumentum refutat, mihi videtur non esse refutandum, sed indigere supplementum, supponit enim Ens quod non potest non esse, item Ens maximum seu perfectissimum esse possibilis”. *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, AK., VI, 3, 510-511. Sobre el argumento ontológico véase el extenso estudio de MARTINEZ, C. *El argumento ontológico de Leibniz*, incluido en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, 261-380. También, de la misma autora, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº120, Pamplona 2001.

do¹⁰⁷, sin embargo hay uno que destaca de modo especial por su importancia. Me refiero al escrito con que Leibniz pretendió convencer a Spinoza durante las conversaciones que mantuvieron en La Haya en noviembre de 1676: el *Quod ens perfectissimum existit*¹⁰⁸. Se encuentra en él una confirmación taxativa de la identificación leibniziana entre posibilidad y pensabilidad. Veamos cómo la expone Leibniz en este caso concreto.

Comienza Leibniz definiendo la perfección como “toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite”¹⁰⁹. A continuación mostrará que, debido a la definición, todas esas cualidades llamadas perfecciones son compatibles entre sí, es decir, pueden darse en el mismo sujeto. Si pueden darse, entonces dirá Leibniz: “Es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo”¹¹⁰.

Pero en tal caso existe, dado que la existencia está contenida en el conjunto de las perfecciones. Líneas más abajo repite la idea: “El razonamiento de Descartes acerca de la existencia del Ser perfectísimo supone que el ser perfectísimo puede ser entendido, o sea, es posible”¹¹¹.

En resumidas cuentas, pues el desarrollo concreto del argumento ontológico leibniziano no interesa aquí tanto como subrayar uno de sus pasos, Leibniz sostiene que demostrar la posibilidad de Dios es lo mismo que poner de manifiesto su pensabilidad o, lo que es lo mismo, la ausencia de contradicción interna en la noción de Dios. Este es, pues, el criterio leibniziano de la posibilidad: la pensabilidad. Estamos ante una posibilidad de carácter lógico.

¹⁰⁷ Cfr. *Zweite Aufzeichnung*, Id., 395-396; *De origine rerum ex formis*, Id., 519-520; *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, Id., 571-574; *Ens perfectissimum existit*, Id., 575-578.

¹⁰⁸ Cfr. Id., 578-579. El mismo Leibniz describe las circunstancias que originaron este escrito: “Ostendi hanc ratiocinationem D. Spinosae cum Hagrae Comitibus esse qui solidam esse putavit, cum enim initio contradiceret, scripto comprehendit et hanc schedam ei praelegi”. *ibid.*

¹⁰⁹ Id., 578.

¹¹⁰ Id., 579. El subrayado es mío.

¹¹¹ *Ibid.*

Relacionado con el argumento ontológico, Leibniz formula otra prueba de la existencia de Dios que, con posterioridad ha sido denominada argumento modal¹¹². El escrito en que aparece por primera vez, correspondiente a la época que venimos analizando, y que pertenece al grupo que la edición de las obras completas de la Academia de Berlín une bajo el epígrafe *De Summa rerum*, lleva por título: *Definitio Dei seu entis a se*¹¹³.

El razonamiento comienza con una definición de Dios en virtud de la cual se intenta distinguirlo del argumento ontológico: aquí no se considera a Dios como el ser omniperfecto, sino como aquel ente a partir de cuya posibilidad se sigue su existencia. En su desarrollo Leibniz va a insistir en algunas ideas que ya han aparecido en estas páginas. Sin duda hay que subrayar la identificación que realiza entre posibilidad y esencia¹¹⁴. Esto significa que en el caso de Dios la existencia deriva necesariamente de su esencia, así recibe el nombre de “Ens a se” o también el de “Ens necessarium”¹¹⁵. Es Dios el

¹¹² Cfr. BLUMENFELD, “Leibniz's Modal Proof of the possibility of God”, en *Studia Leibnitiana*. IV (1972), 132-140; LOMASKY, L., *Leibniz and the modal argument for God's existence*, en “Monist”. LIV (1970), 250-269; AULETTA, G., *Leibniz e la prova modale dell'essere necessario*, en “Archivio di Filosofia”. LVIII (1990), 237-247; RESCHER, N., *Leibniz. An introduction to his philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1979, 148-151; HERNANDEZ, A., *el argumento modal en Leibniz*, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, 381-438.

¹¹³ Cfr. AK., VI, 3, 582-583. En cuanto a la fecha de composición, los propios editores de la Academia, aunque sugieren el mes de diciembre de 1676, manifiestan sus dudas. Parkinson señala que posiblemente, debido a la terminología utilizada, similar a la de el *Specimen Inventorum* –opúsculo éste que no podemos retrotraer más allá de 1677–, habría que retrasar su redacción por lo menos un año (cfr. PARKINSON, G., 145).

¹¹⁴ “Idem est ex alicuius possibilitate sequi existentiam, et ex alicuius essentia sequi existentiam, quia idem rei essentia et specialis ratio possibilitatis, seu ex quo concepto rem possibilem esse distincte sive a priori concipitur: a priori inquam, id est non ab experientia, sed ex ipsa rei natura, quemadmodum numerum ternarium, lineam circularem, aliaque id genus possibilia esse concipimus, etsi nunquam ea reapse existere essemus experti, vel saltem nulla huius experimenti habita ratione”. AK., VI, 3, 583.

¹¹⁵ “Idem est Ens a se, et Ens ex cuius Essentia sequitur Existentia, nempe Ens cui essentiale est Existere, seu quod per suam essentiam existit. Idem quoque est Ens necessarium, et Ens ex cuius essentia sequitur existentia”. *ibid.*

ser necesario porque su no existir implicaría una contradicción debido a que de su esencia se deriva su existencia. Es decir, si Dios es posible, si su esencia lo es, no puede incluir contradicción alguna. Pero como su esencia incluye su existencia, entonces Dios existe en acto. Esta es la proposición que Leibniz califica sin reparo como “fastigium doctrinae modalium”¹¹⁶.

Pero hay algo que Leibniz no explica: por qué la esencia divina reclama la existencia. Páginas más atrás se decía que Leibniz separa posibilidad y existencia: sólo así puede seguir manteniendo los puros posibles. Pues bien, parece que ahora, en el caso de Dios, no sólo no las separa sino que las une indisolublemente, parece que en Dios necesidad, posibilidad, esencia, y existencia son todas lo mismo, diversos nombres de una realidad idéntica. Y así es, si bien es cierto que la primacía explicativa se la lleva la esencia. Continuemos con la premisa no explicada por Leibniz.

La esencia divina es tal que comprende el máximo de realidad. Cuando Leibniz expone su visión del argumento ontológico dice que es la más perfecta. Sin embargo la solución a la dificultad no viene simplemente, o al menos Leibniz lo pretende, por el lado de la perfección: no se trata de incluir la existencia como una perfección más de la esencia y, por tanto, concluir la existencia del ser omnipotente. Si así fuera, no habríamos salido de la prueba ontológica. No, Leibniz, tomando como punto de partida la esencia divina, intenta otra vía en la que también se deduzca la existencia, pero no a partir de la perfección, sino de la posibilidad. Un conocimiento más adecuado de este camino viene dado mediante el recurso a un escrito de 1677. Recordemos a este respecto, que posiblemente sea éste el año de composición del *Definitio Dei*, y no el de 1676. Sea de ello lo que fuere, pues en último término el lapso cronológico de un año no es en modo alguno relevante, lo importante es que ese manuscrito es decisivo en el

¹¹⁶ “Hinc habemus praeclaram Theorema, quod est fastigium doctrinae Modalium, et quo transitur mirabili ratione, a potentia ad actum: Si Ens necessarium est possibile, sequitur quod existat actu seu quod tale Ens actu reperiatur in Universo”. *ibid.*

tratamiento de las modalidades. Me refiero al *Omne possibile exigit existere*¹¹⁷.

“Todo posible exige existir” es una verdad absolutamente primera entre las verdades de hecho. Afirma que todo posible llegaría a la existencia si no hubiera nada que se lo impidiera, es decir, si no hubiera otro posible –que también exigiría existir– con el que fuera incompatible¹¹⁸. Según Leibniz la validez de la proposición puede demostrarse a posteriori si se admite que hay algo existente¹¹⁹: “En efecto, o bien todas las cosas existen y entonces todo posible exige existir hasta el punto de existir también, o bien algunas cosas no existen, y entonces debe darse razón de porqué algunas cosas existen en lugar de otras. Pero en este caso no puede darse otra razón que la razón general de la esencia, o sea, la posibilidad, si se admite que por su naturaleza es posible exigir la existencia y por cierto, según la razón de posibilidad, o sea, según el grado de la esencia. Si en la naturaleza misma de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir nada existiría”¹²⁰.

Hemos llegado al punto central: la esencia es una exigencia de existir mayor o menor según el grado de la propia esencia o, lo que Leibniz también denomina, “la razón de la posibilidad”. A este respecto es tajante y sus afirmaciones

¹¹⁷ G., VII, 194-197.

¹¹⁸ Leibniz confiesa desconocer la razón de la imposibilidad de las esencias o posibles, pues, en principio, todas ellas vendrían constituidas por términos positivos: “Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, inde oriatur impossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se”. Id., 195. Subrayemos, por su interés, la utilización del término “impossibilitas”. Esta variante negativa es una de las primeras ocasiones en que aparece una referencia a los compuestos, vocablo que ha quedado ya inseparablemente unido a la filosofía leibniziana.

¹¹⁹ La condición establecida de suponer que algo existe, vincula también lo aquí dicho con el argumento modal, pues éste cuenta con esa misma premisa, tal como se comprueba en la versión sintética propuesta por Rescher: “The entire argument takes the following form: 1. If the Necessary Being is not possible, then no existence is possible; 2. If the Necessary Being is possible, then He exists; 3. Therefore, if the Necessary Being does not exist, then nothing exists; 4. But something exists; 5. Hence the Necessary Being exists”. 150.

¹²⁰ G., VII, 194-195.

son realizadas sin paliativos: la esencia exige existir¹²¹. Si esto es así, la esencia más real exigirá existir con una exigencia paralela a su grado de realidad, pero si éste es máximo, la exigencia se convierte en necesidad.

Sin embargo, Leibniz no consigue separarse totalmente del argumento ontológico, pues la determinación de Dios como el máximo de esencia requiere considerarlo como el Ser más perfecto.

Antes de proseguir con el análisis de nuevos escritos, conviene fijar algunas conclusiones que resuman el tratamiento leibniziano de las modalidades llevado a cabo en el grupo de obras (*De summa rerum*) que acabamos de estudiar. Leibniz, centrándose en cuestiones metafísicas, dirige su atención, por un lado, a la existencia de las cosas, y, por otro, a la existencia de Dios. En su intento de explicarlas, se introduce en una materia que le conduce obligadamente a perfilar de manera más exhaustiva que la hasta ahora realizada el estatuto ontológico de las modalidades. Según lo visto, puede decirse que la posibilidad, que queda identificada con la esencia y cuyo criterio es la pensabilidad (la ausencia de contradicción interna), constituye el modo fundamental, pues la explicación de los otros en último término pasa por una referencia obligada a los posibles. La contingencia viene implícitamente identificada con la existencia. Esta queda caracterizada como una posición de la esencia y como algo que encuentra su razón en la exigencia propia de todos los posibles. Es quizá este punto el que todavía requiere un tratamiento más pormenorizado, pues aún no se explica suficientemente la elección divina, segunda instancia que junto con la posibilidad da razón de la existencia. La imposibilidad, por su parte, es vista como lo contrario a la posibilidad, y alcanza una suficiente consideración cuando Leibniz hace frente al problema de los puros posibles. Por último, la necesidad, la modalidad propia de Dios, el ente *a se* que tiene en sí la razón de su existencia, y que se caracteriza por la omniperfección de su esencia.

¹²¹ El comentario anotado al margen del manuscrito es elocuente: “Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quamdam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia”. Id., 195.

Así pues, tenemos que el presente desarrollo de las modalidades se ha debido al proyecto metafísico de explicar la creación, tanto desde el punto de vista del resultado, lo existente, como desde la perspectiva de quien la realiza, el Ser Necesario. Esta doctrina de la creación requiere todavía de diversos complementos que irán apareciendo con el paso del tiempo y que, en la misma medida, ocasionarán una mayor y mejor determinación de las modalidades. Es de destacar que en el período analizado apenas hay referencias a uno de los primeros problemas que ocuparon las meditaciones leibnizianas y que permitió también formular una incipiente teoría modal. Me refiero a lo que Leibniz denominó el laberinto de la libertad, que tan imbricado está con la cuestión del *fatum*¹²². Pues bien, a finales de 1677, concretamente en el mes de noviembre, Leibniz se va a ocupar nuevamente de él, tal como lo testimonian su *De Libertate*¹²³ y la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*¹²⁴. En ambos escritos se aprecia que Leibniz plantea los problemas y las soluciones con mayor calado metafísico que cuando lo hacía en la etapa previa a su estancia en París e incluso durante los primeros años de ese período. Las dificultades con las que se encuentra —causa y necesidad del pecado, la conveniencia de definir la libertad, la necesidad de lo futuro y la presciencia divina, el proceso volitivo que lleva a actuar tanto al hombre como a Dios, etc.— son todas ellas analizadas a través de un más correcto desarrollo conceptual y terminológico que los empleados, por ejemplo, en el *Von der Allmacht* o en la *Confessio Philosophi*. A raíz de los citados problemas Leibniz va a profundizar en su concepción de la modalidad, especialmente en lo referente a la necesidad y a la contingencia, pues son éstas las más tratadas, a diferencia de lo que sucedía en el grupo de escritos anteriormente analizado, donde la posibilidad ocupaba el centro de sus intereses. Puesto que ahora se interroga

¹²² En el *Guilielmi Pacidi de summa rerum* (principios de 1676) se aprecia, no obstante, que ésta no es una cuestión olvidada, pues dentro de ese elenco de materias que deberían ser desarrolladas encontramos en sexto lugar el “labyrinthus prior, seu de Fato, Fortuna, Libertate”. AK., VI, 3, 527.

¹²³ Cfr. Grua, 273-277.

¹²⁴ Id., 268-273.

por la libertad es lógico que la pregunta derive en otra, a saber, si las acciones de los hombres, y también las propias de Dios, son necesarias –y por tanto no libres– o, si más bien, debemos calificarlas de contingentes.

8. Profundizaciones en torno a la libertad: la libertad considerada metafísicamente.

Leibniz comienza sentando como principio indiscutible el principio de razón. Este principio no sólo tiene aplicación en el orden del ser sino también en el del actuar: “El primer principio de todo razonamiento es que nada es o se hace sin que pueda darse razón –al menos por parte de alguien que sea omnisciente– de por qué existe más bien que lo contrario, o de por qué es así mejor que de otra manera; en pocas palabras, *puede darse razón de todo*”¹²⁵.

Pero si todo tiene su razón, parecería a primera vista que la libertad debe ser negada, pues esa misma razón explicativa de todo convertiría las acciones en necesarias. La voluntad siempre actúa movida por un fin, que coincide con el bien aparente y explica –es su razón– las elecciones llevadas a cabo. Se trata, entonces, de la formulación del principio de razón en términos de causalidad final que deriva, a la postre, en lo que más adelante denominará “principio de lo mejor”¹²⁶. Pero más aún, la existencia de las cosas, de la cual

¹²⁵ ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid 1990, 184. Y también: “Nihil agit sine ratione quin ratio sit ex qua posita sequatur hoc potius quam illud fieri quam oppositum”. Grua, 269.

¹²⁶ “Nihil esse sine ratione intelligetur de causa efficienti, materiali, formali, finali. Causa formalis est ipsa rei essentia, seu si ratio cur res aliqua sit, vel talis sit, sit intra rem ipsam. Causa materialis est efficiens, ut in motu movetur quid semper eodem modo, nisi ratio sit mutationis in efficiente vel in objecto vel in re, vel in alio in rem agente. In finali, ut ratio debet esse eligendi ex duobus hoc vera vel apparens. Voluntas nunquam agit nisi ob finem. Finis autem est bonum apparens. Movetur semper ab apparientia boni. Ergo electio ex duobus non potest fieri nisi appareat bonum esse sic eligi. Perfectius est agere ob rationem quam sine ratione [...]. Et magis volumus quod melius apparet [...]. Certum est tunc cum eligimus optimum apparens nos velle propter cognitionem, et tamen libere”. Ibid.

también se predica la necesidad de una razón, se tornaría igualmente necesaria. Leibniz se plantea de este modo el problema al que le lleva, de una parte, su exigencia de racionalidad, y, de otra, su rechazo del azar en lo ontológico y su correlato en el campo de la ética, la libertad de indiferencia.

Curiosamente, y pese a los títulos ya indicados, los dos escritos que venimos comentando discurren más por la vía metafísica que por la ética. Quizá debido a que Leibniz consideraba el problema de la libertad como derivado o enmarcado en uno más general que es la dificultad acerca del necessitarismo universal.

El punto central –clave de la solución leibniziana a las dificultades reseñadas– sobre el que pivotan ambos escritos es la distinción, establecida a raíz de la pregunta acerca de la necesidad del pecado futuro de Judas– entre dos tipos de necesidad que reciben los nombres de “absoluta” e “hipotética”: “Existe *necesidad absoluta* cuando ni siquiera puede concebirse la cosa de otra manera, sino que esto implica una contradicción en los términos; v.g., que tres por tres sean diez. Se da *necesidad hipotética* cuando no puede concebirse que la cosa sea de otra manera no por sí misma, sino por accidente, es decir, porque hay un presupuesto exterior a ella que resulta inexorable; v.g., era necesario que Judas fuese pecador, suponiendo que Dios lo hubiese previsto o suponiendo que Judas lo hubiera considerado como óptimo”¹²⁷.

Esta distinción le permite afirmar que la serie de las cosas, es decir, el conjunto de cosas actualmente existente no es necesario con necesidad absoluta, pues pueden concebirse otras muchas series distintas a la actual: son inteligibles y, por tanto, posibles¹²⁸. Estas series son en sí mismas posibles (no implican contradicción en los términos), pero no han llegado a la existencia debido a su incompatibilidad con la

¹²⁷ Id., 270-271.

¹²⁸ “Series rerum potuit aliter esse, absolute loquendo, seu non implicat contradictionem ipsam esse aliter”. Id., 268.

existencia del ser omniperfecto. La imposibilidad que les corresponde es solamente hipotética¹²⁹.

Subrayemos una vez más que el concepto fundamental en el que descansa toda la fuerza del argumento es la posibilidad, entendida además como inteligibilidad o ausencia de contradicción interna. Lo que goza de necesidad absoluta se caracteriza por el hecho de que si lo concebimos de manera distinta a como es, estaríamos formando un concepto autocontradictorio y, por tanto, imposible. Lo necesario absolutamente es aquello a lo que no le es posible ser de otro modo. La necesidad hipotética caracteriza a todo lo que de por sí podría adoptar distintas realizaciones a la actual, es decir, serían posibles, pero que, debido a algo externo a él mismo, tales realizaciones resultan imposibles, y no por autocontradicción interna sino por imposibilidad hipotética. Así pues, realizaciones distintas imposibles *per se*, y realizaciones distintas imposibles *per accidens*: respectivas definiciones de la necesidad absoluta (*per se*) y de la necesidad hipotética (*per accidens*). Esta necesidad hipotética, propia de la serie existente, se debe a su creación por parte de Dios. Tal acción divina se explica mediante el recurso a la elección de lo mejor¹³⁰: es elegida la serie más perfecta entre las posibles.

¹²⁹ “Series rerum non est necessaria necessitate absoluta, sunt enim plures aliae series posibles, id est intelligibiles, etsi actu non sequatur earum executio [...]. Ista quidem series intelligi seu concipi potest, sed eius existentia actualis est impossibilis impossibilitate hypothetica, non quidem quod id in terminis implicet contradictionem, sed quod id sit incompatible cum praesupposita Dei existentia, cuius perfectio (ex qua iustitia sequitur) tale quid pati non potest”. Id., 271.

¹³⁰ “Cum Deus necessario eligat perfectissimum, quandocumque unum alio perfectius est, sequitur salvam eius libertatem fore si id semper contingeret seu etiamsi numquam existeret aut existere posset causa 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. Eligere est proprie ex pluribus legere sive capere quod optimum videtur”. Id., 276. La elección divina de lo existente le conduce a Leibniz al problema del mal. Si esta serie de cosas incluye el mal o pecado, entonces Dios es su autor. Aunque Leibniz reservará otros lugares para sentar la solución a este problema, en el *De Libertate* resume la doctrina tocante a este tema: “Dici quodammodo potest Deum esse causam peccati per accidens, seu Deum velle peccatum per accidens, quemadmodum Musicus dissonantiam [...]. Ita Deus peccata tolerat, permittit, et non invitus quidem per accidens tamen vult, quia intelligit

Pero la necesidad hipotética no sólo corresponde a lo existente actualmente. También caracteriza a lo futuro: “Todo acontecimiento futuro es futuro con no menos certeza que lo pasado es pasado. No porque esto sea por sí mismo necesario, sino porque se deriva de las circunstancias presentes establecidas (por ejemplo, la presciencia de Dios e igualmente la serie de las cosas). Es *verdadero* sin excepción que todo lo que es futuro habrá de ser; todo lo que es *verdadero* es ciertamente verdadero (para el que sabe). Luego es cierto que todo cuanto es futuro habrá de ser. Todo lo que es cierto, es inevitable. Todo lo que es inevitable, es necesario. Luego todo futuro es necesario. Pero conforme a una necesidad por accidente o hipotética, a la cual me refería diciendo que ciertamente no suprime la contingencia o la libertad”¹³¹.

Aunque Leibniz no lo diga explícitamente, se entiende por el contexto que todo lo dicho acerca de la necesidad hipotética le conviene, pues con ella se identifica, a la contingencia. Lo contingente viene dado por los posibles escogidos actualmente existentes y en esa misma medida propietarios de una cierta necesidad, aquella que les hace ser y además ser como son: es la necesidad de la existencia, una necesidad hipotética que no nace de por sí en el seno de tales posibles, sino que únicamente les adviene, en virtud de las causas que los explican, cuando son realizados. Por lo que respecta a los acontecimientos o existencias futuros, baste recordar la terminología utilizada por Leibniz; me refiero, claro está, a los “futuros contingentes”¹³², que se explican por la necesidad hipotética de la que gozan incluso antes de su efectivo darse.

Según lo dicho, la contingencia ha quedado explicada como un tipo de necesidad –la hipotética– definida a su vez a través de la imposibilidad hipotética propia de las realizaciones distintas a la existente. Pero también puede ser vista co-

seriem universi ipsis intercurrentibus et mirifica ratione compensatis fore perfectiorem. Peccatorum ergo ratio ultima est non voluntas Dei ipsa diligentis, sed natura perfectionis rerum universalis, exigentis ut pictura umbris distinguatur, et melodia dissonantiis ipsa compensatione voluptatem augetibus, animetur”. Id., 275-276.

¹³¹ Id., 274.

¹³² Cfr. Id., 273.

mo un tipo de posibilidad: la posibilidad que corresponde al posible elegido, o que va a ser elegido en el futuro, a causa de que forma parte de la serie más perfecta. Ocupa, así pues, una posición medial entre el posible meramente posible y lo necesario por sí. En cuanto que es concebible es posible, y en cuanto que no es necesario *per se* también podríamos concebir realizaciones distintas, a no ser que, debido a las causas de las que depende, esas realizaciones distintas se vuelvan imposibles: no pueden darse, no porque sean autocontradictorias, sino porque no son compatibles, por su menor perfección, con tales causas.

La contingencia es, por tanto, una categoría que no puede definirse por sí sola. Requiere de la necesidad y de la posibilidad. Pero como sucede que a su vez la necesidad se define al menos de momento— en términos de imposibilidad, y ésta no es sino la negación de la posibilidad, la contingencia se explica en definitiva por la posibilidad. La posibilidad es el concepto modal prioritario. Y no olvidemos, además, que hasta ahora sólo ha sido definida como pensabilidad.

Sin embargo, Leibniz parece ser consciente de que la presente caracterización de la contingencia resulta en cierto modo insuficiente y requiere por ello de un complemento ya aparecido en la *Confessio Philosophi*¹³³. Así lo establece al comienzo del *De Libertate*: “Lo que es, lo es por sí mismo o por otra cosa. Si es por sí mismo, entonces la razón de su existencia se toma de su propia naturaleza, o su esencia contiene su existencia, lo que tiene lugar en todas aquellas verdades, las cuales se demuestran a partir de sus propios términos o cuyo contrario implica contradicción. Pero si alguna cosa existe por medio de otra, entonces tiene la razón de su existencia fuera de sí misma, esto es, tiene una causa, luego todas las cosas tienen una razón intrínseca y a partir de sus propios términos, cuando son necesarias en sí mismas. O procedente de otra cosa, cuando son libres y contingentes, o cuando son, por así decir, necesarias por accidente o hipotéticamente”¹³⁴.

¹³³ Cfr. AK., VI, 3, 125.

¹³⁴ Grua, 273.

Lo contingente no tiene en sí la razón que explica su existencia. Precisamente eso es lo que significa la necesidad hipotética: depender de algo previo que es su condición necesaria. Su esencia no encierra la existencia, que le debe venir dada por algo exterior. Es aquí donde Leibniz entronca, tal como ya ha sido tratado páginas más atrás, la argumentación cosmológica para demostrar la existencia de Dios¹³⁵. Por contra, lo absolutamente necesario incluye en su esencia la existencia¹³⁶.

Leibniz, además de tematizar las modalidades propias de la realidad y de las acciones humanas –si bien, tal como se señalado, esto último lo hace superficialmente¹³⁷– se ocupa también de los distintos tipos de verdades. Aunque ya había tratado de esta cuestión en la *Demostración de las proposi-*

¹³⁵ Al principio de la *Conversatio cum Domino Stenonio* encontramos una clara referencia a esta prueba: “Aio Dei existentiam non posse demonstrari, sine hoc principio *nihil esse sine ratione*. Id principium non locum habet tantum in mechanicis. quando scilicet agitur, utrum ex data magnitudine figura et motu sequatur alia magnitudo, figura, motus. Sed etiam in rationibus, quas necesse est mechanicas non esse, quod sic ostendo. Series rerum potuit aliter esse, absolute loquendo seu non implicat contradictionem ipsam esse aliter, hinc etsi causa una in aliam resolvatur in infinitum, ex.. ego sum talis ob talem causam, quae rursus ob talem, etc.; et ita in infinitum, tamen semper utcumque progrediamur, mox manet quaestio, nec uspiam in serie repetitur ratio sufficiens. Ergo ea debet esse extra seriem. Haec ratio non est corporea, etsi alioqui intra corpora ista seu in serie fuisset jam comprehensa. Ergo necessarius est usus huius principii etiam extra mechanica”. Id., 268.

¹³⁶ “Ex terminis incomplexis solus Deus est Ens per se, seu absolute necessarium cuius essentia scilicet involvit existentiam; caetera omnia sunt per accidens necessaria, ex voluntate scilicet Dei si bona sunt, ex permissione autem si mala sunt”. Id., 274.

¹³⁷ Leibniz pronto dedicará al dificultoso tema de la libertad uno de sus escritos: el *De libero arbitrio*, fechado entre 1678-1682 (VE, 7-10). Allí, después de señalar la importancia de esta materia (“La cuestión relativa a si poseemos un libre albedrío, así como la aneja de cuál sea su alcance, es una de las más viejas y controvertidas del mundo. Naciones y sectas, al igual que pensadores de la antigüedad y cristianos de nuestros tiempos, no han dejado de abordar esta problemática”) avisa del método que va a utilizar para hacerle frente, un procedimiento ya conocido por nosotros que se sintetiza en clarificar y distinguir: “La causa de la mayoría de esas disputas sin fin estriba, en parte, en la querencia de ostentar la libertad de jugar con las nociones, creyendo que sería una suerte de esclavitud el ceñirse a razonamientos firmes, basados en ideas fijas y bien asentadas”. ROLDÁN, 109.

*ciones primarias*¹³⁸, ahora abundará más en ella: “De los términos complejos, todas las verdades de la metafísica, de la geometría y de cualquier otra disciplina, que sean susceptibles de ser demostradas a partir de sus términos, son necesarias en sí mismas; sin embargo, todas las verdades históricas o, por así decirlo, de hecho, las cuales no pueden ser conocidas por nosotros a partir de demostraciones, sino por medio de la experiencia, son en sí mismas contingentes y sólo necesarias por accidente”¹³⁹.

El criterio que había sido aplicado a la realidad y nos distinguía entre lo necesario y lo contingente según si tuviera en sí la razón de la existencia o ésta dependiera de otro, alcanza también cumplimiento en el caso de las verdades. Estas son términos complejos –compuestos–. Si se demuestran a partir de sus componentes, es decir, si poseen en propiedad la razón que las explica, entonces hay que calificarlas de necesarias. Por contra, si los términos que las componen no bastan para explicarlas, habrá que acudir a otras verdades –lo cual provoca el recurso a la experiencia–. Son, entonces, contingentes, o también, necesarias por otro. Tal como se aprecia fácilmente todavía Leibniz no está en posesión de una teoría lógica de la verdad plenamente desarrollada. Ni siquiera habla de sujeto o predicado, y mucho menos de análisis. Habrá que esperar unos años hasta que Leibniz se plantee el problema de las modalidades veritativas en todo su rigor y profundidad. No obstante, la explicación profundizará en la línea abierta. Ni el aparato conceptual ni la terminología variarán, a excepción hecha de la incorporación de algunos términos más exactos tales como los ya indicados, a los que se añadirá también el de conexión.

¹³⁸ Cfr. AK., VII, 2, 479-486.

¹³⁹ Grua, 274.

9. Los comentarios de Leibniz a Spinoza

Una doctrina sobre la necesidad y la contingencia tal como la recogida en el *De Libertate* y en la *Conversatio cum Domino Stenonio* no podía por menos que chocar con la propuesta por Spinoza. El conocimiento que Leibniz tenía del filósofo holandés en 1677 era bastante superficial¹⁴⁰. Fundamentalmente, aunque había leído el *Tractatus Theologico-Politicus*, y su estancia en La Haya le permite discutir personalmente con él acerca del argumento ontológico, tenía conocimiento de la filosofía de Spinoza por testimonios de terceros, entre los que destacan Tschirnhaus y Oldenburg. Precisamente a través de la lectura y anotación de tres cartas de Spinoza a este último, puede comprobarse uno de los motivos centrales de distinción y oposición: el origen necesario o no de las cosas a partir de la naturaleza divina¹⁴¹. Este es uno de los puntos de oposición abierta que se observan en los comentarios de Leibniz a la *Ética* de Spinoza¹⁴² – especialmente en los realizados a la parte primera *De Deo*–. Schuller se la envió, junto con las obras póstumas, a principios de febrero de 1678.

Las anotaciones críticas de Leibniz son dobles. Por un lado, rechaza el tipo de argumentos utilizado por Spinoza¹⁴³, lo

¹⁴⁰ Para una exposición pormenorizada de las relaciones y contactos establecidos entre Leibniz y Spinoza, antes de que el primero acabe la formulación plena de su sistema, vid. FRIEDMAN, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1962, 29-113.

¹⁴¹ Leibniz anota a la tesis spinoziana de que “omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio”. lo que sigue: “Hoc ita explicari debet, Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optimum eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis interventu sequi [...]. Si omnia necessitate quadam ex divina natura emanant, omniaque possibilia etiam existunt, aequae facile male erit bonis et malis. Tolletur ergo moralis Philosophia”. G., I, 123-124.

¹⁴² Cfr. *Ad Ethicam B. de Sp.*, G., I, 139-152; *Extraits de Spinoza*, Grua, 277-284.

¹⁴³ A finales de mayo de 1678 resume su opinión al respecto en una carta a Tschirnhaus: “Spinosae opera posthuma prodiisse non ignorabis. Extat et in illis fragmentum de Emmendatione intellectus, sed ubi ego maxime aliquid expectabam, ibi desinit. In Ethica non ubique satis sententias suas exponit, quod sic satis animadverto. Nonnumquam paralogizat, quod inde factum, quia a rigore demons-

cual supone un punto de inflexión dado que hasta entonces fundamentalmente había alabado su rigor lógico. Por otro, en especial a partir del comentario a la proposición 20 del *De Deo*, Leibniz se centra en las ideas¹⁴⁴. Ya en su revisión de la proposición 7 (“a la naturaleza de una sustancia pertenece el existir”) Leibniz había marcado suficientes diferencias con Spinoza al oponerse a la tesis de que todos los posibles existirán¹⁴⁵. Si esto sucediera, todo se volvería necesario. Este rechazo de la necesidad universal es retomado en la parte final del comentario leibniziano, concretamente en el párrafo correspondiente a la proposición 24. Esta proposición dice así: “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”. Pues bien: “a partir de esta proposición se sigue, en contra del mismo Spinoza, que las cosas no son

trandi abscessit; ego certe puto, utile esse in Geometricis discedere a rigore, quoniam in illis facile caventur errores, at in Metaphysicis et Ethicis summum demonstrandi rigorem sequendum puto, quia in illis facilis lapsus; si tamen Characteristicam constitutam haberemus, aequo tuto in Metaphysicis ac in Mathematicis ratiocinaremur”. G., IV, 461. Para comprobar las críticas leibnizianas al aspecto lógico, es suficiente atender a las anotaciones hechas a las definiciones 2, 3, y 4 - las célebres definiciones de sustancia, atributo, y modo-; a las proposiciones 5, 8, 20, 21, 22, 24, 25, 29, y 30; y a los axiomas 2 y 7. Todos ellos son lugares donde llega a calificar las expresiones de Spinoza como oscuras e inútiles. Por su claridad y dureza, se recogen algunas de tales críticas. Por ejemplo, el comentario a la proposición 30: “Videtur autoris ingenium fuisse valde detortum: raro praecedat via clara et naturali, semper incedit per abrupta et circuitus; pleraeque eius demonstrationes magis animum circumveniunt (surprennent) quam illustrent”. G., I, 149. También en el correspondiente al corolario de la proposición 25: “Certe Spinoza non est magnus demonstrandi artifex”. Id., 148. Incluso cuando aprueba algunos razonamientos no deja de completarlos con demostraciones auxiliares: éste es el caso de las proposiciones 4, 5, 6, y 7 Cfr. FRIEDMAN, G., 105. Igualmente tajante es la referencia al *De Deo* spinozista en una carta a Arnauld escrita diez años después de la lectura de la obra, concretamente el 14 de abril de 1688: “Le Spinoza est plein de rêveries bien embarrassés et ses prétendues démonstrations de Deo n'en ont pas seulement le semblant”. G., II, 134.

¹⁴⁴ “Si l'on examine maintenant sa réaction non plus à la forme logique mais au fond de pensée que lui offre cette deuxième partie du *De Deo*, on constate que ses préoccupations vont tout spécialement aux problèmes de la nécessité universelle et de la contingence”. FRIEDMAN, G., 110.

¹⁴⁵ “Nam quae a nobis concipi possunt, non ideo tamen omnia produci possunt, ob alia potiora quibus incompatibilia sunt”. G., I, 143.

necesarias, pues no es necesario aquello cuya esencia no envuelve la existencia”¹⁴⁶.

Leibniz insiste todavía más en esta idea cuando define la contingencia no ya de forma negativa (como lo contrario a la necesidad, que es el caso anterior), sino positivamente. Esta definición la incluye en su comentario a la proposición 29, cuya demostración planteada por Spinoza es calificada como oscura¹⁴⁷. Según esta proposición nada contingente habría entre las cosas, pues todas ellas están determinadas a existir, e incluso a obrar, de una determinada manera a consecuencia de la necesidad propia de la naturaleza divina. Sugiere Leibniz que la dificultad del asunto estriba en lo que entendamos por *contingente*, y añade: “yo entiendo por contingente, junto con otros muchos autores, aquello cuya esencia no envuelve la existencia. En este sentido incluso las cosas particulares serán contingentes según el propio Spinoza de acuerdo con la proposición 24”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Id., 147.

¹⁴⁷ “In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum –hasta aquí Spinoza–. Demonstratio obscura et praerupta est, ducta per propositiones praecedentes praeruptas, obscuras et dubias”. Id., 148.

¹⁴⁸ Ibid. La proposición 24 dice así: “Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam”. El propio Leibniz reconoce líneas más abajo del texto citado que cabe otro sentido para el término “contingente” pero que, incluso si lo aceptamos, seguirá siendo lo contingente algo que depende en último término no de sí mismo sino de determinada instancia externa a él, es decir, como algo que, para seguir con la terminología empleada por Leibniz en otras obras, en sí mismo carece de razón: “Sed si contingens sumas more quorundam Scholasticorum, Aristoteli et aliis hominibus usuique vitae incognito, pro eo quod contingit, sic ut ratio reddi non possit ullo modo cur sic potius evenerit quam aliter, et cujus causa positus omnibus requisitibus tam intra quam extra ipsam, aequae disposita fuit ad agendum quam non agendum, puto tale contingens implicare, omniaque esse sua natura, ex hypothesi voluntatis divinae statusque rerum, certa ac determinata, tametsi nobis inexplorata, neque in se ipsis sed per suppositionem sive hypothesin externorum suam determinationem habentia”. G., II, 148-149. Ambas delimitaciones de lo contingente resultan altamente interesantes puesto que en las dos queda unida a este concepto la idea de determinación, muy importante para entender cabalmente la concepción leibniziana de la contingencia. Lo contingente no es ni lo azaroso o fortuito, en el caso de la realidad, ni lo indiferente, en el campo de la ética. No es lo carente de causas determinantes –sería lo sin razón en tal caso–, sino sencillamente aquello determinado pero no por sí sino *ab alio*.

Si la esencia de lo contingente no es capaz de explicar su existencia, entonces ésta se vuelve problemática. La pregunta es obligada: ¿cómo existe algo que no existe necesariamente? Pues al igual que la nada es más sencilla de explicar frente a la existencia de algo, también es más fácilmente comprensible la existencia necesaria que la existencia no necesaria. La respuesta de Leibniz es sencilla y semejante a la considerada en escritos anteriores: para dar cuenta de la existencia contingente debemos acudir a Dios, la existencia necesaria. Este recurso, así lo aprecia Leibniz, necesita de una matización imprescindible, en virtud de la cual se evita el necesitarismo que ya se colaba de rondón. La explicación de lo contingente no es sin más la existencia de Dios, sino concretamente la voluntad divina. Leibniz expone esta respuesta en su comentario a las proposiciones 25, 28 y, de modo especial, el realizado a la 33.

Si bien es cierto que no podemos concebir la esencia de las cosas sin acudir a Dios, no significa esto que Dios sea la causa de tal esencia¹⁴⁹. Dios, infinito y eterno, es causa única de la existencia de las cosas, finitas y temporales¹⁵⁰. Para explicar este último punto Leibniz acude a una tesis ya formulada con anterioridad y, aunque no lo diga explícitamente, se refugia en sus afirmaciones sobre la posibilidad y la imposibilidad. De este modo aparecen y quedan vinculadas las dos instancias necesarias para dar razón de la existencia contingente, a saber, la posibilidad o esencia de las cosas y Dios creador. Examinemos cómo se efectúa este engarce.

¹⁴⁹ “Prop. 25. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentia, sed etiam essentiae. Alioqui posset rerum essentia sine Deo concipi, per Axiom. 4. Sed haec probatio nullius momenti est. Nam ut concedamus essentiam rerum sine Deo concipi non posse ex prop. 15, non ideo sequitur Deum esse essentiae rerum causam”. Id., 147. En otros lugares Leibniz dirá que tales esencias se identifican con los posibles o ideas divinas.

¹⁵⁰ “Prop. 28. Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Quia nihil determinatum, finitum et certo tempore existens ex absoluta Dei essentia sequi potest. Ex hac opinione recte expensa multa absurda sequuntur”. Id. 148.

“Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna manera y en ningún otro orden que como lo han sido”¹⁵¹, establece la proposición 33 de la *Ética*. Leibniz, en apretada síntesis, resume la demostración propuesta por Spinoza: “debido a que se siguen a partir de la naturaleza inmutable de Dios”¹⁵². Es decir, parecería que de lo inmutable sólo puede seguirse algo de manera también inmutable, sin posibilidad de variación. Pero esto supone afirmar que la aparición de las cosas a partir de Dios es consecuencia de un proceso necesitarista. Dios existe de modo necesario, luego lo que se sigue de El, en este caso el conjunto de las cosas, lo será necesariamente. Esta dificultad ya había sido tratada en la *Confessio Philosophi*¹⁵³, lugar donde era ventilada mediante, por un lado, la distinción entre lo necesario por sí y lo contingente por sí necesario hipotéticamente y, por otro, la afirmación de que no todos los posibles llegan a existir. La solución que plantea aquí discurre también por los mismos términos¹⁵⁴.

Afirma que la ya citada proposición 33 puede ser verdadera o falsa según se explique. Ciertamente si tomamos como supuesto la elección divina de lo óptimo o perfectísimo, entonces debe concluirse que sólo puede existir lo que existe, y además tal como existe, es decir, la realización de los posibles más perfectos, pues de lo contrario se atentaría contra la perfección y justicia divinas. En este caso la proposición sería verdadera. Pero no olvidemos, continúa Leibniz, que cabe también enfocar la cuestión desde otra perspectiva, la que corresponde a los posibles considerados en sí mismos (“se-

¹⁵¹ SPINOZA, *Ethica*, I, prop. 33.

¹⁵² G., I, 149.

¹⁵³ “Th. –Quid ergo respondes illi argumento supra proposito, Dei existentia necessaria est, hanc peccata in rerum serie comprehensa consequuntur, quod ex necessario sequitur, necessarium est. Ergo peccata necessaria sunt. Ph.– Respondeo falsum esse quod quicquid ex per se necessario sequitur, per se necessarium sit. Ex veris quidem constat sequi non nisi verum: cum tamen ex meris universalibus possit sequi particulares ut in *Darapti*, *Felapton*, quid cui ex per se necessario sequatur contingens seu ex alterius hypothesi necessarium?”. AK., VI, 3, 127-128. Para un estudio pormenorizado de estos modos silogísticos además de todos los restantes, que incluso recoge su representación gráfica, vid. *De Formae Logicae Comprobatione*, Cout. Op., 292-321.

¹⁵⁴ Cfr. G., I, 149.

gún la misma naturaleza considerada *per se*” –dirá Leibniz–). Según este planteamiento la proposición sería falsa, ya que las cosas podrían haber sido producidas de otro modo, e incluso podrían ser otras las existentes, debido a que son muchos los posibles en sí mismos posibles. Incluso acude al testimonio del propio Spinoza para sostener esta tesis¹⁵⁵, pues el propio filósofo de La Haya había distinguido entre lo imposible *per se* y lo imposible hipotéticamente, aun cuando no lo hubiera hecho exactamente con los términos leibnizianos. Así pues, entre los posibles, que lo son por sí, podemos encontrar algunos incompatibles con la causa que los va a producir. Estos pueden ser llamados imposibles, mas hipotéticamente y no *per se*, en cuanto que carecen de contradicción interna por el mismo hecho de ser posibles.

La clave de la explicación, tal como ya se ha sugerido, descansa en la referencia a la voluntad divina que elige entre los posibles siguiendo el criterio de optimidad y máxima per-

¹⁵⁵ “Recte autor et in Scholio agnoscit, duobus modis aliquid impossibile reddi vel quia in se implicat, vel quia causa nulla externa datur ad producendum apta”. *ibid.* El Escolio I de la proposición XXXIII, texto al que se refiere Leibniz, es importante para marcar las diferencias entre ambos autores, motivo por el que recoge pese a su cierta amplitud: “Aunque con lo dicho he mostrado, más claramente que la luz meridiana, que no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud puedan llamarse contingentes, quiero ahora explicar en pocas palabras lo que debemos entender por *contingente*; pero antes, lo que debemos entender por *necesario e imposible*. Se llama *necesaria* a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto: la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Además, por iguales motivos, se llama *imposible* a una cosa: o porque su esencia –o sea, su definición– implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa. Pero una cosa se llama *contingente* sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa –digo– nunca puede aparecerse como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible”. SPINOZA, *Ethica*, I, prop. 33, esc. I (trad. VIDAL PEÑA, Editora Nacional, Madrid, 1984, 88-89). Si bien para Spinoza, tal como acaba de leerse, la contingencia se identifica con una deficiencia de nuestro conocimiento, Leibniz sostendrá, al contrario, que la contingencia se da verdaderamente en la realidad siendo una categoría ontológica y no meramente epistémica.

fección¹⁵⁶. De nuevo aparece, así pues, el problema de la contingencia imbricado con el de la creación. En cierto modo puede decirse que son inseparables, pues la creación no es en Leibniz sino la posición de la existencia contingente por parte de la voluntad divina.

En resumidas cuentas, los comentarios críticos a la *Ética* de Spinoza muestran con respecto al problema del que nos venimos ocupando, un pensamiento bastante elaborado en lo fundamental, pero que requiere de algunas precisiones decisivas. El fondo del planteamiento no cambiará¹⁵⁷, pero nuevas luces alumbrarán los puntos oscuros. Además, y a tenor de lo dicho, la principal aportación de estas anotaciones leibnizianas no viene por el lado de novedades conceptuales o terminológicas —la doctrina aquí expuesta coincide con la que se recogía en el conjunto de escritos agrupados bajo el título de *De Summa Rerum*—, sino por el hecho de que muestra cómo la concepción leibniziana mantenida en su época implica obligadamente una oposición abierta con las tesis de Spinoza. Es decir, quizá lo más interesante del comentario leibniziano sea que muestra cómo nuestro autor se opone ya tempranamente —en cuanto lo conoce con cierta profundidad— al que por diversidad de pensamiento debía ser uno de sus contrincantes naturales. La dureza de las críticas, tan alejadas del carácter contemporizador e irénico de otros lugares, se explica perfectamente dado que vienen plasmadas en un escrito de carácter personal que no tenía por objeto ser mostrado a nadie en particular¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Esta elección divina es la principal diferencia con Spinoza: “Desde su estancia en París, la diferencia fundamental de Leibniz y Spinoza es que Dios elige entre los posibles, con una razón —la armonía de las cosas—, pero elige”. ORTIZ, J.M., *El origen radical de las cosas*, op. cit., 292, nota. 268. Cfr. también PARKINSON, G., *Leibniz Paris writing in relation to Spinoza*, en “*Studia Leibnitiana*”. Suppl. XVIII, 87-89).

¹⁵⁷ “Le subtil appareil leibnizien de la nécessité, de la contingence et de la liberté, qui se fixera dans le *Discours de Métaphysique* et jouera pleinement dans la *Théodicée*, est déjà présenté ici avec ses principaux ressorts. Le déterminisme ainsi conçu, malgré la complaisante assimilation que Leibniz tente, apparaît comme bien éloigné de celui que définit et défend Spinoza FRIEDMAN, G., 112.

¹⁵⁸ A este respecto, resulta muy interesante la confrontación con el testimonio que aparece en una carta a Henri Justel fechada entre el 4 y el 14 de febrero de

10. Leibniz en torno a la creación

Los apuntes críticos a la *Ética* ponen de manifiesto la importancia de la que goza la teoría de la creación a la hora de intentar fijar la concepción leibniziana de las modalidades. Pues bien, Leibniz la retomará y profundizará en 1679. Así lo demuestran tres escritos fechados en ese año: los *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*¹⁵⁹, el *De Affectibus*¹⁶⁰, y el *Diálogo entre Théophile et Polidore*¹⁶¹.

“Todo lo contingente es necesario en cierta medida”¹⁶², afirma Leibniz. La explicación de esta tesis no discurre explícitamente, sin embargo, por la ya conocida distinción entre los dos tipos de necesidad, distinción que, curiosamente, no aparece formalmente en ninguno de los tres escritos, aunque en el fondo impregne las ideas allí vertidas. La adscripción de necesidad a lo contingente se une a la formulación del principio de razón¹⁶³. La razón –o causa– que explica lo con-

1678 y que, según lo que en ella se dice, Leibniz debió escribir en cuanto acabó la lectura de las obras póstumas de Spinoza que había recibido a principios de ese mes. En esta carta los juicios críticos de Leibniz se atemperan y dulcifican, aunque siga marcando claramente las diferencias con su pensamiento. En primer lugar, rasgo típico del modo de proceder leibniziano, alaba a Spinoza: “Les oeuvres posthumes de feu M. Spinoza ont esté en fin publiées. La plus considerable partie est *Ethica*, composée de 5 traités, de *Deo*, *mente*, *affectibus*, *servitute humana seu de affectum viribus*, *libertate humana seu de potentia intellectus*. J’y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme sçavent quelques uns de mes amis qui l’ont aussi esté de Spinoza”. A continuación Leibniz expresa un apunte crítico, claro, neto, pero no tan radical como los recogidos más arriba: “Mais il y a des paradoxes que je trouve ny veritables ny même plausibles”. En el elenco de tales paradojas, destacan la 5ª y la 6ª: “*Omnia fieri fatalis quadam necessitate. Em non agere ob finem sed quadam naturae necssitate. Quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem*”. La carta concluye de forma admonitiva: “Te tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l’approfondir. Car les autres n’ont garde de l’entendre”. AK., II, 1, 317-318.

¹⁵⁹ 1679 (?), Grua, 7-17.

¹⁶⁰ 10. IV. 1679, Id., 512-537.

¹⁶¹ Octubre 1679 (?), Id., 285-287.

¹⁶² *De Affectibus*, Id., 536.

¹⁶³ “*Axioma magnum. Nihil est sine ratione. Sive, quod idem est, nihil existit quin aliqua ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et*

tingente es aquello que en último término le confiere su necesidad. Se sigue de aquí que afirmar la indiferencia supone incurrir en un grave error. Todo está determinado, ya sea por sí o por otro, y nada hay indiferente, azaroso o fortuito, tanto es así que la indiferencia únicamente puede ser entendida, por nuestra parte, como ignorancia de los factores condicionantes –causas o razones¹⁶⁴. Pero si nada es fortuito y todo está determinado¹⁶⁵, parece entonces que en el intento de evitar la identificación entre azar y contingencia hemos incurrido en un movimiento pendular que nos ha trasladado imperceptiblemente a la posición contraria del azar: el necesitarismo. Nada es fortuito porque todo viene necesitado, y de tal modo que, parafraseando al propio Leibniz, podría decirse que la contingencia de las cosas es mero fallo cognoscitivo por limitación de nuestra capacidad intelectual. Pero no adelantemos acontecimientos. El análisis leibniziano, de momento, no prosigue el camino iniciado. En obras posteriores intentará defender la validez de la contingencia metafísica distinguiéndola de una simple categoría cognoscitiva. Si este planteamiento ha sido sugerido, únicamente se debe al deseo de presentar una de las vías por las que Leibniz debe obligadamente discurrir, si es que quiere salir al paso de las objeciones que se les pueden plantear a sus tesis sobre la contingencia.

cur sic sit potius quam aliter [...]. At vero, inquiet aliquis, si nihil sine ratione est, nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei, potest vero ratio rei esse intra rem ipsam. Idque locum habet in illis omnibus quae rationem in seipsis continent. Item Deus, qui solus rerum actualium sibi ratio est existendi”. *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, Grua, 13. Interesante distinción entre razón y causa gracias a la cual se puede identificar la existencia contingente con la existencia causada, mientras que la necesaria será aquella incausada puesto que su razón no descansa fuera de sí.

¹⁶⁴ “Nihil per se et absolute loquendo indifferens esse, indifferentiam rerum nostrae tantum ignorantiae figmentum esse, quemadmodum et id quod Ethici fortunam vocabant”. *ibid.*

¹⁶⁵ Nótese que en el *De Affectibus* son múltiples las referencias a la determinación (vid. Grua, 525-533); sirva como ejemplo la siguiente: “*Determinatum ad aliquid est illud ex cuius statu aliquid sequitur, si ipsum in se spectetur. Aliquid sequitur ex aliquo cuius existentia ex alterius existentia concludi potest, et quod est altero natura posterius*”. *Id.*, 525.

Decíamos que si nada es fortuito, antes bien, todo está determinado, entonces podría concluirse que todo viene necesitado, con lo que la contingencia, y la libertad por ende, quedarían arruinadas. Leibniz, que aprecia la dificultad, atempera por ello un posible necesitarismo al afirmar en la frase con la que abríamos el presente análisis, que todo lo contingente es necesario *en cierta medida*. Locución adverbial importantísima y que Leibniz debe explicitar. Al hacerlo se introduce de lleno en su doctrina de la creación.

Lo contingente, que es lo actualmente existente, es sólo necesario en cierto modo debido a que “el mundo podría haber sido hecho de otras muchas maneras”¹⁶⁶. Dios, que es la causa de la existencia de las cosas¹⁶⁷, elige entre una diversidad de posibilidades. Tenemos ya los dos elementos que explican la creación: la elección divina y los posibles. Sin embargo, de momento Leibniz explica con mayor amplitud el segundo, mientras que con respecto al primero repite referencias ya planteadas en otros lugares.

La posibilidad, que se identifica con la esencia, es una disposición a la existencia. En ella radica una tensión hacia la existencia¹⁶⁸ que no puede alcanzar cumplimiento por sí, pues en tal caso estaríamos ante la existencia necesaria, sino que necesita de una causa externa para pasar al acto¹⁶⁹. Esta causa, Dios, elige aquellos posibles máximamente perfectos, es

¹⁶⁶ *Diàlogue entre Théophile et Polidore*, Grua, 285.

¹⁶⁷ “Deum esse causam existentiae rerum, non vero essentiae [...]. Deum esse causam omnium quae existunt extra ipsum, non vero esse causam sui intellectus, nec proinde idearum essentias rerum exhibentium quae in eo reperiuntur”. *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, Id., 15-16.

¹⁶⁸ “Est enim essentia idem quod existendi possibilitatis [...]. Quoniam aliquid potius existit quam nihil, necesse est in ipsa Essentia sive possibilitate aliquid contineri, unde existentia actualis sequatur ac proinde realitatem sive possibilitatem quandam ad existendum propensionem inferre”. Id., 16-17.

¹⁶⁹ “Donc s'il y avait quelque puissance dans les choses possibles pour se mettre en existence, et pour se faire jour à travers des autres, alors [...] la nécessité même feroit le meilleur choix possible [...]. Mais les choses possibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance pour se faire exister, et par consequent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un estre dont l'existence esst déjà fixe et par consequent nécessaire d'elle même”. *Dialogue entre Théophile et Polidore*, Id., 286.

decir, aquellos que tienen más realidad y, por tanto, una mayor tendencia a la existencia. Es en este contexto en el que aparece por primera vez la idea, e incluso la expresión, de combate o lucha entre los posibles: “Cuando varios posibles se obstaculizan o cuando no pueden coexistir, entonces existe aquel que tiene más realidad o que es perfectísimo”¹⁷⁰.

Resultado de este combate es que la serie de cosas existente sea perfectísima, coincida con la misma armonía y, a la par, sea la que por vías más simples recoge una mayor variedad¹⁷¹. Leibniz lo explica con un ejemplo: “Supongamos que existen los siguientes seres posibles: A, B, C, D, E, F, G, igualmente perfectos y pretendientes a la existencia; de entre ellos son incompatibles A con B, y B con D, y D con G, y G con C, y C con F, y F con E; yo digo que se podrá hacer existir conjuntos de dos de quince maneras: AC, AD, AE, AF, AG, BC, BE, BF, BG, CD, CE, DE, DF, EG, FG; o bien conjuntos de tres de las maneras siguientes: ACD, ACE, ADE, ADF, AEG, AFG, BCE, BFG; o bien el siguiente conjunto de cuatro: ACDE, el cual será el elegido entre todos los otros, porque así se obtiene el máximo de lo que se puede, y, en consecuencia, estos cuatro: ACDE existirá preferiblemente a los otros, que serán excluidos”¹⁷².

En definitiva, existen los posibles más perfectos porque Dios, el Ser omniperfecto, los ha escogido. Sin embargo, Leibniz no explica suficientemente esta elección divina. No sabemos, de momento, si es fruto de una decisión libre de Dios o si, por el contrario, Dios no puede por menos que realizarla. Caso de que se viera esta segunda posibilidad como válida, la contingencia quedaría problematizada, pues al fin y al cabo todo se originaría en un acto divino necesario. Se concluye, así pues, que Leibniz se verá obligado, con el tiempo, a profundizar en la voluntad divina. Sólo una correc-

¹⁷⁰ *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, Id., 17. El término “combate”. es utilizado en el *Dialogue*: Cfr. Id., 286. En el *De Affectibus* explica esta idea de incompatibilidad que acabamos de ver aplicada en los posibles: “Incompatibile est cuius oppositum ex alterius existentia concludi potest”. Id., 533.

¹⁷¹ Cfr. *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, Id., 16; y *Dialogue entre Théophile et Polidore*, Id., 285.

¹⁷² Id., 285-286.

ta exposición del decreto divino creador obvia el fatalismo necesitarista. Quizá lo más importante de los escritos que acabamos de comentar sea que las ideas allí vertidas, que son consecuencia –no lo olvidemos– de su defensa del principio de razón, responden a la intención de salvar un territorio localizado entre dos extremos: la indiferencia –frente a la que Leibniz sostiene que todo está determinado y que lo contingente es necesario, y el necesitarismo –del cual Leibniz pretende separarse mediante el recurso al proceso creativo–. Ciertamente no hemos asistido a grandes desarrollos conceptuales o a importantes novedades¹⁷³; únicamente se ha profundizado algo más en la doctrina modal, especialmente en su unión con la explicación del acto creador, gracias a lo cual se ha llegado al “combate de los posibles”. Pero el tratamiento de la mecánica divina creadora dista todavía de ser completo. Además, tal como han sido puestas de manifiesto, son varias las objeciones susceptibles de ser planteadas a las propuestas leibnizianas. Pese a todo, las obras de este período no dejan de tener su interés en cuanto que muestran el estado de las meditaciones leibnizianas una vez que hizo frente a Spinoza, del cual se veía obligado a distinguirse y al que, para su desgracia, fue muchas veces equiparado. Manifiestan también en los temas y en sus desarrollos una continuidad con respecto a etapas previas. Del mismo modo, tal como a continuación se comprobará, en la década de los 80 Leibniz va a volver una y otra vez sobre estas cuestiones. Años muy importantes éstos, ya que el propio Leibniz admitirá que en su transcurso ha alcanzado la madurez filosófica: su sistema estará ya formulado en 1686.

¹⁷³ En el *De Affectibus* se encuentra una novedosa afirmación que, realizada de pasada, no deja de tener su interés, ya que en lo sucesivo constituirá una de las tesis centrales del planteamiento leibniziano acerca de la verdad: “praedicatum semper continetur aliquo modo in natura subjecti”. Id., 536. Por esas mismas fechas, concretamente el 10 de abril de 1679, Leibniz estudia cómo se dan las relaciones entre predicado y sujeto en las proposiciones categóricas: Cfr. *Elementa Characteristicae universalis*, Cout. Op., 42-43.

11. El recurso a “los posibles” y la elección divina de “lo mejor”

Una de las tesis que, a lo largo del proceso descrito en las anteriores páginas, ha quedado asentada firmemente como presupuesto fundamental de la doctrina leibniziana acerca de las modalidades, es que los seres contingentes poseen un cierto grado de necesidad. Para explicar esa necesidad distinta de la absoluta, que de hipotética la ha venido calificando, es preciso acudir a las “razones” de los existentes. Tales razones se concretan en la posibilidad y en la elección divina. Contingencia, necesidad, posibilidad, elección. Estos han sido, de momento, los hitos fundamentales del desarrollo leibniziano. Pero, tal como se ha comprobado, aparecen algunos puntos oscuros que Leibniz se ve obligado a clarificar. A esta tarea dedicará algunos de los escritos fechados entre 1680 y 1686¹⁷⁴. En ellos se aprecia una voluntad de profundización en los problemas a la par que un deseo de salir al paso a las objeciones que se le pueden plantear, incluso antes de que éstas sean formuladas¹⁷⁵.

Del siguiente modo establece Leibniz la unión entre la necesidad de las cosas y el decreto divino: “Puede decirse que

¹⁷⁴ Cfr. *Extraits de v. Baron*, 1680-1682, Grua, 291-292; *Extraits de Bellarmin*, 1680-1682 (Roldán amplía la fecha de composición hasta 1684), Id., 298-302; *De Libertate*, 1680-1682, Id., 287-291; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginaria*, 1684, G., VII, 319-322; *Meditationes de Cognitione, veritate et ideis*, 1684, G. IV, 422-426; *De Libertate Fato Gratia Dei*, 1683-1686 (?), Grua, 306-322; y *Notationes generales*, 1683-1686 (?), Id., 322-324.

¹⁷⁵ Así por ejemplo, el *De Libertate Fato Gratia Dei* no es sino un elenco de objeciones metafísicas y éticas con su correspondiente respuesta. Este mismo procedimiento lo empleará en *De libertate creaturae et electione divina* (Grua, 380-384), fechado por Grua en 1686 y por Roldán, con dudas, en 1697. El uso de tal método no debe extrañar; tengamos en cuenta el propio testimonio de Leibniz respecto a las objeciones: “Il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certains objections: car outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitons nous mêmes; car les paralogismes specieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à resoudre quelques difficultés considerables. C'est pourquoy j'ay tousjours aimé des objections ingenieuses contre mes propres sentimens, et je ne les ay jamais examiné sans fruit”. *Teodicea*, Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison, § 26, G., VI, 67. Cfr. G., VI, 629; Grua, 64.

toda cosa posee cierta necesidad hipotética no de la esencia, sino de la existencia o del acto segundo, es decir, que la necesidad de las cosas no proviene de su propia esencia sino de la voluntad de Dios, ya que todas las cosas son necesarias una vez establecido el decreto divino"¹⁷⁶.

El propósito de Leibniz es claro. Su afirmación de que el posible o esencia exige existir podría ser interpretada de forma necessitarista, concluyendo así que la existencia de las cosas se explica acudiendo sólo a la posibilidad. De este modo Dios se volvería inútil: no haría falta para dar razón del origen del universo. Esto es precisamente lo que ocurriría – no se cansará de repetir– si existieran todos los posibles¹⁷⁷. Leibniz pretende, así pues, explicar cómo se introduce en el dinamismo de los posibles una necesidad de algo exterior para dar el salto a la existencia desde la posibilidad. Leibniz se apoya en que como no todos los posibles existen, y, sin embargo, apreciamos que hay existentes, entonces debe haber algo, un principio, una razón, que explique esas existencias. Si damos con él habremos individuado el “principio de la existencia” y “el origen de toda existencia contingente, aquello que explica el “tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas”¹⁷⁸.

“Toda existencia, exceptuándose únicamente la de Dios, es contingente. Y la causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de existan éstos en vez de aquéllos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de

¹⁷⁶ *Reflexions sur Bellarmin*, Id., 300. Vid., con caracter general sobre este tema, GONZALEZ, A.L. *Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz*, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, 17-45.

¹⁷⁷ “Ante omnia enim talem Possibilitatis et Necessitatis notionem assumo, ut aliqua sit possibilis, quae tamen non sint necessaria, et quae reapse non existant. Unde sequitur rationem quae facit semper ut mens libera unum prae alio eligat, sive a rei perfectione, ut in Deo, sive a nostra imperfectione oriatur, non tollere nostram libertatem”. *De libertate*, Grua, 288.

¹⁷⁸ *Ibid.*

la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"¹⁷⁹.

“La comparación con otras cosas”, es decir que para dar razón de la existencia debemos acudir al conjunto de todos los posibles. El criterio comparativo queda señalado por Leibniz: es el de la propia perfección, de tal manera que llegarán a existir los posibles más perfectos. Pero la referencia a la comparación entre los posibles –antes había llegado a hablar de “combate” entre los posibles–, no es suficiente. La comparación requiere de un sujeto que la realice, que compruebe la mayor o menor perfección de los diversos posibles. Ese sujeto, que por fuerza debe ser omnisciente, es Dios. Es en este punto donde comienza la novedad de la presente explicación leibniziana. Novedad que se explica, sin duda, porque su teoría lógica de la verdad y de la sustancia ha quedado ya lo suficientemente fijada, aun cuando falten desarrollos decisivos que vendrán en 1686. El posible, esencia, o definición de las cosas es conocido perfectísimamente por Dios, quien en su entendimiento alberga la noción o idea perfectísima de cada cosa. Se trata de la noción completa de las cosas, que abarca en su interior todo, absolutamente todo, lo característico de cada cosa, al igual que en el sujeto se hallan comprendidos todos los predicados que se le pueden adscribir: “Debe precisarse que en esta noción completa del Pedro posible, respecto de la cual concedemos que se ofrece a la vista de Dios, no sólo se hallan contenidos los aspectos esenciales o necesarios (los cuales fluyen a buen seguro de las nociones incompletas o específicas y ello de tal modo que se demuestran a partir de los términos, de manera que su contrario implique contradicción), sino también se hallan contenidos los aspectos esenciales o, por decirlos así, los contingentes, ya que eso es lo propio de la naturaleza de la sustancia individual, a fin de que su noción sea perfecta y completa, el contener todas las circunstancias individuales, contingentes por más señas, incluida la mayor nimiedad”¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Reflexions sur Bellarmin*, Id., 301-302.

¹⁸⁰ *De Libertate Fato Gratia Dei*, Id., 311. En las *Notationes Generales* repite esta misma idea: “Vera est propositio simplex si praedicatum in subjecto contine-

Pero con la sola referencia al entendimiento divino no queda todavía explicado el mecanismo metafísico creativo. Leibniz no se cansará de repetir que para clarificar totalmente la existencia contingente se requiere una combinación de poder, sabiduría y querer en Dios¹⁸¹. Se llega así a la voluntad divina que, al fin y a la postre, es la razón última de la existencia contingente. Dios elige con un acto de su voluntad el posible que después de la comparación de todos los posibles resulta ser el más perfecto, el que más grado de realidad tiene, el que presenta una mayor exigencia de existir¹⁸². Ese acto electivo divino es el primer decreto respecto de los existentes. Les confiere la necesidad propia de la existencia contingente: “Dios decidió procurarse su gloria con la creación, para que su sabiduría también fuera conocida por los demás, creó a las criaturas a imagen suya y constituyó todas las cosas de forma que fueran perfectísimas en atención a las criaturas racionales, de modo que placieran a las mismas tanto más cuanto mejor penetraran en su composición íntima. Este es el primer decreto de Dios del que (una vez establecido) se siguen con certeza todas las cosas merced a una consecuencia necesaria”¹⁸³.

tur. Substantiae singularis conceptus est terminus completus, omnia continens quae de illa dici possunt”. Id., 322.

¹⁸¹ Cfr. Grua, 310-311.

¹⁸² Leibniz establece con toda claridad que para dar razón de la existencia contingente se requiere acudir tanto a la esencia -posibilidad- como a la voluntad divina en el siguiente texto: “Principium Existentiae est Essentia rerum. Nimirum: omnis essentia seu realitas exigit existentiam, quemadmodum omnis conatus exigit motum vel effectum, scilicet nisi quid obstet. Et omne possibile non tantum involvit possibilitatem, sed et conatum actu existendi, non quasi ea quae non sunt conatum habeant, sed quia ita postulant idae essentiarum in Deu actu existens, postquam Deus libere decrevit eligere quod est perfectissimum. Hinc quemadmodum in libra unumquodque pondus conatur et pertendit in suo lance pro modulo suae gravitatis, et descensum exigit, nisi impediatur; vincit autem quod est gravius, ita unaquaeque res ad existentiam aspirat pro modulo suae perfectionis. Obtinet autem quae perfectior est. Proinde omne possibile existit, nisi impediat existentiam perfectioris. Ex his patet Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt”. *Notationes Generales*, Grua, 324.

¹⁸³ *Reflexions sur Bellarmin*, Id., 300-301.

Esta consecuencia necesaria, se apresura Leibniz a ponerlo de manifiesto, no debe ser confundida con la necesidad absoluta. Para ello establece una nueva distinción relativa a los diferentes modos por los que algo puede seguirse necesariamente: “La necesidad de la consecuencia (*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. A partir de la esencia divina o suma perfección se sigue con 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”¹⁸⁴.

Así pues, el decreto divino de elegir lo óptimo es la fuente de la necesidad que caracteriza a la existencia contingente, una necesidad que en otros lugares había denominado “hipotética”, y que ahora califica como “necesidad de la consecuencia”: puesto ese decreto, dada la elección, es necesario que exista lo que existe y como existe. Es una necesidad exterior a la esencia de las cosas, que no se deriva intrínsecamente de su posibilidad, sino del acto creador divino.

12. Cuestiones pendientes

Conviene centrarnos ya en ese decreto. Su pormenorizado tratamiento por parte de Leibniz constituye, junto con la con-

¹⁸⁴ *Extraits de Bellarmin*, Id., 297-298. En el *De Contingentia*, fechado probablemente en 1686, Leibniz denominará a la necesidad absoluta *Necessitas consequentis*: “Hoc concederetur necessarium esse ut Deus eligat optimum, seu optimum esse necessarium, non tamen sequitur id quod eligitur esse necessarium, quia nulla datur demonstratio quod sit optimum. Et hic locum habet aliquo modo distinctio inter necessitatem consequentiae et consequentis, ita ut id demum necessarium sit necessitate consequentiae, non consequentis, quod eo ipso quia optimum proponitur ex illa hypothesi admissa infallibilis electione optime necessarium est”. Grua, 305-306. Para ulteriores precisiones sobre el tema, Cfr. FUERTES, A., *El argumento cosmológico*, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, 47-158.

sideración de los posibles desde el punto de vista de la noción completa radicada en el entendimiento divino, la novedad más importante de las obras correspondientes al período que venimos analizando. Leibniz enmarca su explicación del decreto en el ámbito general de la libertad. La elección divina de lo mejor sería, aparentemente, un caso del funcionamiento de toda mente¹⁸⁵. La mente se determina por el mayor bien, verdadero en el caso de la mente omnisciente, aparente si se trata de la humana. Pero esta determinación no implica necesidad, sino libertad, debido a que es una determinación no extrínseca sino interna, es decir, una autodeterminación, y en esto consiste la espontaneidad, condición necesaria de la libertad. Es este uno de los puntos de la filosofía de Leibniz en los que resulta difícil deslindar los distintos planos. No se aprecia con claridad cuál es el punto de arranque del planteamiento. Puede tratarse, tal como la literalidad de las palabras lo indica, de un estudio general de lo que sucede a las mentes, y, dado que Dios lo es, entonces todo lo visto en la generalidad se cumplirá en la particularidad de Dios. Sin embargo, este procedimiento es susceptible de una objeción: no existe la mente en abstracto, no se puede estudiar algo que no se da sino en concreto, ya sea en Dios, ya sea en los hombres. También puede considerarse que Leibniz comienza analizando el proceso cognoscitivo–electivo en el hombre y luego extrapola las conclusiones a Dios. Por último, cabría considerar aún otra posibilidad. Dado que Dios es la mente perfecta, sólo analizando su proceder alcanzaremos verdades válidas acerca de lo propio y característico de toda mente y que, por tanto, pueden ser aplicadas al hombre cambiando lo que haya que cambiar.

Todo lo dicho con respecto a la mente alcanza cumplimiento en lo referente a la libertad. Resulta difícil alcanzar la esencia de la libertad en abstracto. Al menos aparentemente, dado que la libertad es algo que o bien le pasa a un sujeto o bien ese sujeto realiza, sería necesario analizar la libertad radicada en un sujeto. Pero ¿cuál? Si optamos por el hombre, cabe el peligro de que lleguemos a desafortunadas conclusio-

¹⁸⁵ Cfr. *Reflexions sur Bellarmin*, Id., 298.

nes, pues nadie negará que la libertad humana no es total. Si partimos de Dios, ¿cómo conocer aquello que acontece en el Ser Omnip perfecto y que nos trasciende?

No es ésta una cuestión baladí. En resumidas cuentas hemos topado con una de las dificultades características del pensamiento leibniziano. La exigencia de racionalidad total, ya comentada brevemente en lo que se refiere al problema de la alternativa determinismo–indiferencia, y que tiene su plasmación más evidente en el principio de razón suficiente, la pretensión de encontrar la razón de todo –en eso consiste la filosofía¹⁸⁶– parece que nos obliga a filosofar desde Dios. Pero ¿es esto posible para el hombre? “Es verdad que los designios de Dios son impenetrables”¹⁸⁷, comenta Leibniz al principio de la *Teodicea*. Si son impenetrables por su sublimidad, y la capacidad cognoscitiva humana no llega a ellos¹⁸⁸, entonces parece que la exigencia de racionalidad es inalcanzable para el hombre, y que éste debería moverse en un ámbito lindante al escepticismo. De esta manera, el recurso continuado a Dios se convierte en un intento injustificado de clausurar los problemas abiertos a los que conduce el desarrollo de la filosofía. Dios sería un *Deus ex machina*, el as en la manga que todo lo soluciona pero que, en el fondo, nada justifica, pues aun cuando establezcamos con certeza su existencia, si es que esto es posible, sus designios se nos escaparían. Russell estaría acertado. Quizá todo tiene una razón, pero esa quedaría desconocida por el hombre.

Aun cuando volveremos más adelante sobre este problema, es ya momento de dar por sentada al menos una conclu-

¹⁸⁶ Es suficiente como respaldo textual de esa afirmación acudir al testimonio de Leibniz en la *Teodicea*: “Pues nada denota más la imperfección de una filosofía que la necesidad en que el filósofo se encuentra de confesar que pasa algo, según su sistema, para lo que no encuentra razón alguna”. § 340; G. VI, 316.

¹⁸⁷ *Teodicea*, Discurso preliminar, § 50.

¹⁸⁸ Leibniz expone la limitación del conocimiento humano con toda claridad en los *Nuevos Ensayos*: “En vista de que nuestras facultades no son adecuadas para permitirnos discernir la fábrica interior de los cuerpos, debemos de pensar que ya basta con que nos permitan descubrir la existencia de Dios, y un conocimiento lo suficientemente grande de nosotros mismos como para que sepamos nuestros deberes y nuestros intereses fundamentales, en relación sobre todo con la eternidad”. *Nuevos Ensayos*, IV, 12, par. 11

sión: la filosofía leibniziana se caracteriza por un equilibrio inestable. Sólo a base de continuos apuntalamientos resiste en pie sin derrumbarse hacia el lado del necesitarismo spinozista –en el que todo se explica pues en el fondo todo es uno y lo mismo, y se origina a partir de la necesidad de la naturaleza–, o, por contra, sin caer hacia una propuesta que en sus extremos sería escéptica –no podemos encontrar las razones últimas de las cosas–¹⁸⁹. Quizá aquí estribe una de las mayo-

¹⁸⁹ A este respecto, resulta interesante señalar que Leibniz al igual que hizo frente al fatalismo spinozista, también intentó frenar las nuevas formulaciones del escepticismo desarrolladas en los siglos XVI y XVII. Recordemos que ya en la temprana fecha de 1669 Leibniz situaba a los escépticos en el grupo formado por los ateos, socinianos, y naturalistas, grupo hacia el que va a dirigir sus tempranas críticas (Cfr. Carta a Thomasius, abril 1669, AK, II, 1, 24. En este mismo sentido, son interesantes los siguientes escritos de Leibniz: *Dialogus inter Theologum et misosophum*, Ak, VI, 4, 1-6; *Conversation du Marquis de Pianese, Ministre d'Etat de Savoye, et du Pere Emery, Eremitte, qui a esté suivie d'un grand changement dans la vie de ce ministre, ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir à son salut*, LH, Y, VI, 5; *Dialogue entre un habile Politique et un Ecclésiastique d'une piété reconnue*, Olaso, 218-251; *De principiis*, Cout. Op., 183-4; *Specimen animadversionem in Sextum Empiricum percurso libro Pyrrhonianum Hypothesis sic primo datum*, LH, IV, VIII, 26; *Coniectura cur Anaxagoras nivem nigram dicere potuisse videatur, petenti Iac. Thomasio in scheda missa*, d. 16 Febr. 1666, AK, II, 1, 4-5; Correspondencia con Foucher, AK, II, 1, 245 ss.; y, por lo que respecta a Bayle, obligadamente la Teodicea, G. VI, 21-387 (Cfr.).

Las relaciones de Leibniz con el escepticismo han sido estudiadas especialmente por Ezequiel de Olaso en sus siguientes obras: OLASO, E. D. *Scepticism and the infinite*, en *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia*, Roma 1986, *Leibniz y el escepticismo*, en "Revista Latinoamericana de Filosofía". X, 3 (1984), 197-229; *Respuesta a Marcelo Dascal*, en "Revista Latinoamericana de Filosofía". XII, 1 (1986), 60-65; *Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'equipollence*, Actas del IV Congreso Internacional sobre Kant, Berlín, 1974, 52-59; "Praxis sans Théorie?". *La réfutation pragmatique du pyrrhonisme selon un texte inédit de Leibniz*, Actas del III Congreso Internacional sobre Leibniz, Steiner, Wiesbaden, 1980, III, 159-167; *La ofensiva contra el escepticismo. Introducción*, en *Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, 1982, 203-208.

Para un estudio más detallado de las corrientes escépticas a las que se opuso Leibniz, veáse POPKIN, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, 1979; SCHIMITT, CH. B. *A Study of the Influence of the "Academica" in the Renaissance*, The Hague, 1972; SCHIMITT, CH. B. *The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times*, en BURNYEAT M. (de.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, 1983, 225-251; POPKIN, R.H. y SCHIMITT, CH. B. (eds.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, en "Wolfenbütteler Forschungen". Band 33, Wolfenbüttel, 1987; POPKIN, R.H., *Leibniz and the French Scep-*

res dificultades del pensamiento leibniziano, de la cual pienso que el propio Leibniz fue consciente. Sólo así se explica su continuo salir al paso de interpretaciones que a su juicio no sólo eran incorrectas, sino que falseaban *a radice* sus propuestas. También se explica de este modo la ambivalencia característica de algunas de sus afirmaciones que, sacadas de contexto, pueden llevarnos a pensar la existencia de una doble filosofía en nuestro autor, tesis mantenida por el ya citado Leibniz.

Lo hasta aquí dicho puede ser considerado como un apunte crítico, pero a la vez ha de ser tomado como motivo de alabanza a nuestro autor. Su posición funambulística requiere de un gran sentido del equilibrio y de la moderación. Si ha habido algún filósofo que los haya poseído éste es Leibniz. Pocos autores han mediado como él lo hizo en tan gran número de controversias de todo tipo: jurídicas, religiosas, teológicas, políticas, filosóficas, científicas, etc. Su talante conciliador le llevó en todas ellas a procurar aquietar las removidas aguas de una Europa que sufría revoluciones, o que al menos experimentaba los gérmenes de posteriores revoluciones, en todos los campos de la vida humana. Quizá alcanzó poco éxito y la mayoría de los proyectos quedaron en eso. No obstante hay que reconocerle el mérito de haberlo intentado: su ingente correspondencia con los interlocutores más diversos así lo atestigua.

Valga como conclusión del precedente estudio cronológico la siguiente. La teoría modal leibniziana, tan unida a su doctrina de la creación —que, en último término, no es sino el intento de dar razón de la contingencia—, ocupan con derecho propio la centralidad metafísica, y, por ende en nuestro autor, también filosófica de su pensamiento. De este modo se aprecia cómo la contingencia desempeña un papel prioritario para la resolución de los problemas e intereses fundamentales de

tics, en "Revue Internationale de Philosophie". 76-77 (1966), 228-248; DASCAL, M. *Sobre Leibniz y el escepticismo*, en "Revista Latinoamericana de Filosofía". XII, 1 (1986), 55-60.

Leibniz¹⁹⁰. Sus preocupaciones, hondamente humanas y vitales, acerca de la libertad del hombre, la libertad divina, la responsabilidad personal, el problema del mal, la perfección del mundo, la existencia de Dios, e, incluso, la felicidad humana, requieren de haber aferrado y establecido con rigor el peculiar modo de ser propio de la existencia contingente.

¹⁹⁰ “Le but principal de la Philosophie doit estre une connoissance de Dieu et de l'Ame qui puisse exciter l'Ame à aimer Dieu et à practiquer la vertu”. *Eclaircissement sur les natures plastiques*, G. VI, 548. Pero un conocimiento tal de Dios pasa no sólo por el establecimiento de su existencia, mediante el argumento que sea, sino también por la negación de que Dios sea el causante del mal. Pero, dado el carácter de imperfección -en definitiva mal, pues es limitación en la razón de bien- que define a todo lo que existe, únicamente una comprensión cabal y completa de ese modo de existir -la contingencia- permite acercarse a Dios como sumo Bien objeto de nuestro amor.