

GLORIA CASANOVA

EL ENTENDIMIENTO ABSOLUTO  
EN LEIBNIZ

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Rubén Pereda  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx  
Pamplona

Nº 181: Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz*

© 2005 Gloria Casanova

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

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

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto: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

## ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I. LA IDEA DIVINA.....	15
1. Posibilidad y completud de la esencia posible.....	16
a) Aspecto lógico y aspecto real de la idea divina.....	17
b) La esencia posible completa.....	19
c) Antecedentes de la noción de completud esencial.....	20
2. El principio de razón suficiente y el principio de identidad como expresiones del principio máximo de completud.....	22
a) El principio máximo de completud.....	24
b) Los principios básicos y el principio máximo de completud.....	25
3. Posibilidad, necesidad y contingencia.....	28
a) Tipos de necesidad.....	28
b) Posibilidad necesaria y posibilidad contingente.....	31
4. Exigencia de existencia de la posibilidad y perfección del posible.....	33
a) La perfección esencial.....	34
b) Carácter intrínseco de la <i>praetensio ad existendum</i> .....	37
CAPÍTULO II. NATURALEZA DE LA VERDAD.....	41
1. Idea divina y verdad.....	41
a) Verdades necesarias.....	45
b) Verdades contingentes.....	47
2. Analiticidad <i>versus</i> sinteticidad de la verdad.....	51
a) La referencia al tiempo actual como criterio diferenciador entre necesidad y contingencia.....	57
b) Análisis infinito y omnisciencia divina.....	62
3. Verdades de hecho.....	69

CAPÍTULO III. CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA .....	75
1. Definición y objeto: la composibilidad .....	75
a) Los mundos posibles .....	76
b) Carácter constitutivo de las relaciones de composibilidad .....	77
c) La actualización existencial .....	78
2. Contingencia del mejor mundo posible .....	80
a) Criterio de composibilidad: principio de perfección .....	83
b) Carácter contingente del principio de perfección .....	84
CAPÍTULO IV. CIENCIA DE VISIÓN.....	87
1. Definición y objeto .....	87
a) Los requisitos de existencia .....	88
b) Razón suficiente de los requisitos de existencia.....	90
2. El principio de perfección como principio de lo óptimo.....	91
3. Principio de lo óptimo y libertad divina .....	96
CAPÍTULO V. CIENCIA MEDIA .....	107
1. Definición y objeto: los futuros contingentes .....	107
2. Ciencia media e infalibilidad .....	109
3. Futuro contingente físico.....	110
a) Contingencia y necesidad.....	110
b) Futuro contingente y temporalidad.....	114
4. Futuro contingente libre .....	116
a) Libertad y principio de inclusión del predicado en el sujeto .....	120
b) Futuro contingente libre y voluntad divina.....	124

## TABLA DE ABREVIATURAS

### 1. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ CITADAS

- AK PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín 1970 y ss., seguida del número de la serie (I-VIII), del volumen y de la página.
- COUT-L COUTURAT, L., *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, París 1901, reimp. Hildesheim 1961, seguida del número de la página.
- COUT-O COUTURAT, L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, París, 1903 reimp. Hildesheim 1961, seguida del número de la página.
- FOUCHER FOUCHER DE CAREIL, L., *Oeuvres de Leibniz d'après des manuscrits originaux*, París 1867, reimp. Hildesheim 1969, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.
- GP GERHARDT, C. J., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlín 1875-1890, reimp. Hildesheim-New York 1978, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.
- GRUA GRUA, G., *G. W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, (2 volúmenes) París 1948, seguida del número de la página.

### 2. PRINCIPALES OBRAS DE LEIBNIZ CITADAS

#### *Causa Dei*

*Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam* (1710), GP VI, pp. 437-462.

#### *Confessio Philosophi*

*Confessio Philosophi* (1673), AK VI-3, pp. 113-149.

#### *Conséquences métaphysiques*

*Conséquences métaphysiques du principe de raison*, COUT-O, pp. 11-15.

*Conversation sur la liberté*

*Conversation sur la liberté et le destin*, (1699-1703?), GRUA, pp. 478-486.

*De Contingentia*

*De Contingentia* (1686?) GRUA, pp. 302-306.

*De Existentia*

*De Existentia* (diciembre de 1676?) GRUA, pp. 267-268.

*De la nature des vérités*

*De la nature des vérités nécessaires et contingentes* COUT-O, pp. 401-403.

*De Libertate (1)*

*De Libertate* (noviembre de 1677?), GRUA, pp. 273-277.

*De Libertate (2)*

*De Libertate* (1680-1682?), GRUA, pp. 287-291.

*De Libertate fato*

*De Libertate fato gratia Dei* (1683-1686?), GRUA, pp. 306-322.

*De Principio Individui*

*Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (30 de mayo de 1663), GP IV, pp. 15-26

*De rerum originatione*

*De rerum originatione radicali* (23 de noviembre de 1697), GP VII, pp. 302-308.

*Discours de Metaphysique*

*Discours de Metaphysique* (1686), GP IV, pp. 427-463.

*Essais de Théodicée*

*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, GP VI, pp. 1-436.

*Extraits de Bellarmin*

*Extraits de Bellarmin* (1680-1682?), GRUA, pp. 292-304.

*Generales inquisitiones*

*Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), COUT-O, pp. 356-398.

*Meditationes*

*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (noviembre de 1684), GP IV, pp. 422-426.

*Monadologie*

*Dhuc Überschrift, enthalteub die fogennante Monadologie* (1714), GP VI, pp. 607-623.

*Nouveaux Essais*

*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain par l'auteur du Système de l'harmonie preetablie* (1704-1705), GP V, pp. 39-509.

*Primae veritates*

*Primae veritates*, COUT-O, pp. 518-523.

*Principes de la Nature*

*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1714), GP VI, pp. 598-606.

*Résumé de métaphysique*

*Résumé de métaphysique*, COUT-O, pp. 533-535.

*Scientia Generalis*

*Scientia Generalis. Characteristica*, GP VII, p. 3-247.

*Specimen*

*Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1686), GP VII, pp. 309-318.

*Sur l'Essay*

*Sur l'Essay de l'Entendement humain de Monsieur Locke* (1704), GP V, pp. 14-19.

*Sur le principe de raison*

*Sur le principe de raison*, COUT-O, p. 25.

*Sur les vérités*

*Sur les vérités nécessaires et contingentes*, COUT-O, pp. 16-24.

*Système Nouveau*

*Système Nouveau de la Nature et de la Communication des sustances, aussi bien que de l'union qu'il y aentre l'âme et le corps* (junio de 1695), GP IV, pp. 477-487.

*Theoria motus abstracti*

*Theoria motus abstracti seu ratines motuum universales a sensu et Phaenomenis independentes*, GP IV, pp. 221-240.

### 3. PRINCIPAL CORRESPONDENCIA DE LEIBNIZ CITADA

- Con ARNAULD y von HESSEN-RHEINFELS *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld* (1686-1690), GP II, pp. 1-138.
- Con BAYLE *Briefwechsel zwischen Leibniz und Bayle* (1687-1702), GP III, pp. 21-72.
- Con des BOSSES *Briefwechsel zwischen Leibniz und des Bosses* (1706-1716), GP II, pp. 285-521.
- Con BOURGUET *Briefwechsel zwischen Leibniz und Bourguet* (1709-1716), GP III, pp. 537-596.
- Con CLARKE *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke* (1715-1716), GP VII, pp. 345-440.
- Con ECKHARD *Briefwechsel zwischen Leibniz, Eckhard und Molanus* (1677-1679), GP I, pp. 207-314.
- Con FOUCHER *Briefwechsel zwischen Leibniz und Foucher* (1676(?)-1695), GP I, pp. 363-427.
- Con JAQUELOT *Briefwechsel zwischen Leibniz und Jaquelot* (1702-1706), GP III, pp. 437-482.
- Con MALEBRANCHE *Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche* (1674(?)-1711), GP I, pp. 315-361.
- Con SPINOZA. *Leibniz und Spinoza* (1671-1677), GP I, pp. 113-152.
- Con de VOLDER *Briefwechsel zwischen Leibniz und de Volder* (1698-1706), GP II, pp. 139-283.
- Con WEDDERKOPF *Leibniz an Magnus Wedderkopf*, (mayo de 1671), AK II-1, pp. 117-118.



## INTRODUCCIÓN

Como señala Jalabert<sup>1</sup>, la idea de Dios constituye la centralidad del pensamiento leibnicense. Pero en Leibniz la perspectiva filosófica sobre Dios adquiere unos matices inéditos hasta el momento y que son extensivos a todos los temas que cautivaron su inquietud intelectual. En efecto, con la filosofía leibnicense asistimos a un modo nuevo y original de pensar la realidad.

Muchos elementos convergen en la configuración de esta *novedad*, pero quizá un rasgo pueda servir para definir la inspiración que mueve este nuevo modo de pensar: la búsqueda de la coherencia del pensamiento consigo mismo. Efectivamente, la historia del pensamiento empieza a ver la cuestión acerca de Dios como problemática en el momento en que el discurrir filosófico se impone a sí mismo la exigencia de una cumplida coherencia como signo manifiesto de comprensión de la verdad. La coherencia del pensamiento es, desde ese momento, la prueba fehaciente de que éste es verdadero. El criterio de validez del conocimiento deja de ser la adecuación del pensamiento a la realidad para empezar a ser la coherencia del pensamiento consigo mismo. Los conceptos de *verdad* y *validez* empiezan a ser vistos como sinónimos.

Uno de los aspectos más sugerentes de la filosofía de Leibniz se encuentra en su tratamiento de la ciencia de Dios, especialmente la conocida como *ciencia media*, que Leibniz aborda desde la inquietud que inspira su Teodicea, a saber, el problema de la justificación de Dios ante la existencia del mal<sup>2</sup>. En efecto, en el siglo XVII el Dios de la filosofía empieza a percibirse como un problema teórico, algo que no sólo no resuelve las contradicciones con las que el hombre se encuentra sino que a menudo las agudiza al tener que admitirse su presencia en ellas: no sólo existe el mal, sino que además Dios lo contempla; ¿cómo es posible que este Dios permita el mal y al mismo tiempo sea perfectamente justo? Interrogantes de esta naturaleza surgen con una fuerza sin precedentes a comienzos del siglo XVII, marcando el inicio de la modernidad, momento en

---

<sup>1</sup> JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París 1960, p. 7.

<sup>2</sup> Propiamente hablando, el término *Teodicea* aparece en la historia de la filosofía con Leibniz. El es quien acuña este término para referirse a la parte de la metafísica que se ocupa de la causa primera y que responde al interés de Leibniz por la justificación de Dios (cfr. FERNÁNDEZ-GARCÍA, M<sup>a</sup> S., *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 36).

que la historia del pensamiento ensaya un nuevo modo de formular cuestiones y, por ende, un modo radicalmente nuevo de responderlas.

El ánimo conciliador que preside el desarrollo de la filosofía leibniana responde a su profunda convicción sobre la íntima conexión que todas las cosas tienen entre sí, desde la pequeñez de la realidad inerte hasta la grandeza sólo propia de los seres espirituales: “como todo está ligado debido a la plenitud del mundo (...) se sigue que cada mónada es como un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista y tan regulado como el universo mismo”<sup>3</sup>. Desde la perspectiva leibniana el tema de la libertad afecta tanto a la antropología como a la teoría del conocimiento o a la teodicea, y los últimos principios de la realidad tienen un valor que es al mismo tiempo lógico, ontológico, y ético<sup>4</sup>.

Esta actitud gnoseológica revela un modo de entender lo verdadero en términos lógico-formales capaces de constituir un cuerpo racional, por lo que la verdad se define como coherencia lógica entre los conceptos que forman el juicio, o en otras palabras, como lo que no contiene contradicción.

Las coordenadas sobre las que se desarrolla el pensamiento leibniano son claramente racionalistas. Ello tiene una gran repercusión en el modo en que nuestro autor entiende la naturaleza de la verdad y su fundamento último: el entendimiento absoluto. El presente estudio tiene por objeto adentrarse en las dificultades que acompañan a la propuesta leibniana acerca de la verdad tal y como Dios la conoce.

Para ello se parte de un concepto general de lo verdadero como lo que no envuelve contradicción. En efecto, la verdad es lo que puede ser pensado, lo lógicamente posible, mientras que lo falso es lo impensable, por ser lógicamente imposible o contradictorio<sup>5</sup>. En este punto, la metafísica de Leibniz acusa una tendencia al logicismo, según la cual se la ha caracterizado incluso como panlogismo universal<sup>6</sup>. Y aunque tal panlogismo no fuese estrictamente tal, la metafísica leibniana apunta claramente a dicha interpretación puesto que, según nuestro autor, lo real no es tal en razón de su ser, sino fundamental y primariamente en razón de su pensabilidad.

---

<sup>3</sup> *Principes de la Nature*, n. 3, GP VI, p. 599.

<sup>4</sup> Cfr. NICOLÁS, J. A., *La filosofía leibniana del conocimiento*, en *Treinta años de estudios leibnianos*, en *Thémata*, n. 29, Sevilla 2002, p. 87.

<sup>5</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 23, GP IV, p. 449.

<sup>6</sup> Como es sabido, Russell, Couturat y otros autores han afirmado que la metafísica de Leibniz reposa y deriva de la lógica leibniana. Cfr. COUTURAT, L., “Sur la métaphysique de Leibniz”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, X, 1902, p.1; RUSSELL, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2ª ed., Londres, 1937, p. V.

Lo verdaderamente real es la posibilidad lógica o lo pensable con coherencia, de modo que el ser coherentemente pensable es condición necesaria del ser real en todo ámbito, tanto creado como no creado. En Leibniz la pensabilidad como posibilidad exenta de contradicción constituye el origen de la realidad. Se observa aquí una subordinación del ser al ser pensado, y del ser metafísicamente verdadero al ser lógicamente posible.

Este carácter originario que lo pensable tiene respecto de lo real alcanza en Leibniz sus últimas consecuencias, pues si la posibilidad es en sí misma fuente de realidad, todo lo posible es *eo ipso* real, tanto lo posible existente como lo meramente posible, e incluso lo posible no existencializable. La realidad se subdivide entonces en dos grandes categorías: la categoría de lo existente o realidad actual y la categoría de lo no existente o realidad meramente posible, teniendo siempre en cuenta que lo existente es tal en virtud de su propia posibilidad.

El fundamento de la posibilidad se encuentra en el entendimiento divino<sup>7</sup>. Por la infinita perfección de su conocimiento, conoce las cosas en sus respectivas esencias a las que, por otra parte, constituye. Estos presupuestos metafísicos constituyen un marco claramente esencialista, ya que la ontología busca sus orígenes en la metafísica de la esencia<sup>8</sup>, y lo real se define desde la formalidad de la esencia. El ser tomista como acto de los actos, no formal sino puramente actual, se desdibuja hasta desaparecer, y lo mismo ocurre con la potencia o posibilidad entendida desde el ser, de modo que Leibniz aún en un solo concepto potencia real, tal y como Aristóteles y Tomás de Aquino la entendieron, y posibilidad lógica<sup>9</sup>. En este punto cabe afirmar sin matizaciones que un esencialismo a ultranza supone desdibujar y eliminar perspectivas que permiten el aquilataamiento y mayor precisión del conocimiento de lo real.

Leibniz describe el entendimiento de Dios en términos de razón absoluta, y por ello Dios recibe en la teodicea leibniziana un tratamiento modal, que en realidad es propio de la lógica racional. La metafísica y teodicea leibnizianas

---

<sup>7</sup> Cfr. *Monadologie*, GP VI, pp. 607-623.

<sup>8</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A.L., *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 24, 55.

<sup>9</sup> “En Leibniz se oscurece la noción de posibilidad real o *dynamis*: típico del racionalismo moderno”, SOTO, M. J., *Individuo y unidad, la substancia individual según Leibniz*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 130. “Al confirmarse la inversión de la teoría aristotélica del acto y la potencia, ésta aparece como principio, pero como principio potencial. La consecuencia lógica es que, si Dios es considerado como primer principio, es decir, como el poder absoluto que contiene en sí todo lo posible, el acto aparece como ‘efecto’ de una relación ‘posible-poder’ que pertenece únicamente al orden esencial”, FERNÁNDEZ-GARCÍA, M<sup>a</sup> S., *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 71.

configuran un cuerpo en el que la posibilidad define lo real, la necesidad se define desde la posibilidad absoluta, y la existencia es meramente factual<sup>10</sup>.

La racionalidad de la verdad es propia tanto de la racionalidad humana como de la divina, pues Dios no es sino la suprema razón<sup>11</sup>. En este contexto, el entendimiento absoluto recibe la denominación de *regio idearum*, que es el conjunto de la *idealidad*, concepto objetivo de la razón absoluta. El conocimiento intuitivo, el saber mitológico, y el misterio, como expresiones de verdades superiores a la racionalidad quedan inmediatamente relegadas a formas precarias de acercamiento a la verdad, pues sólo la razón en su operatividad discursiva es capaz de abrazarla.

Las ideas divinas son reales en tanto que se identifican con las esencias de las cosas<sup>12</sup> y son posibles –además de su posibilidad como pensabilidad– porque tales esencias aspiran a la existencia<sup>13</sup>, por lo que éstas "pueden llegar a ser", son "posibles de ser". Se da así un triple juego entre las nociones clave de la metafísica leibniziana: la posibilidad de ser pensada sin contradicción fundamenta la realidad de la esencia, la cual, a su vez, fundamenta la posibilidad de que tal esencia pretenda y alcance la existencia. Es evidente la identificación que Leibniz opera entre los conceptos de esencia, realidad, posibilidad e inteligibilidad: la idea divina y la esencia posible son una misma realidad fundada desde la posibilidad, la cual es expresión de inteligibilidad<sup>14</sup>. Es pues, la esencia como concepto objetivo divino, lo que constituye la verdadera realidad.

A partir de estas premisas, el presente estudio trata de la naturaleza del entendimiento absoluto que acoge la verdad de lo real según dos modos fundamentales e irreductibles, que corresponden al carácter necesario o contingente de la posibilidad, "ya que así como las verdades necesarias involucran sólo el intelecto divino, así las contingentes involucran los decretos de su voluntad"<sup>15</sup>.

Por otro lado, la perspectiva leibniziana de la ciencia divina se fundamenta en la idea de la *posibilidad* como *esencia completa*. El entendimiento divino, siendo trascendente a su objeto, es al mismo tiempo capaz de determinarlo completamente sin que ello impida la contingencia de la realidad, especialmente

<sup>10</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A.L., *Las demostraciones...*, op. cit., p. 25; *La existencia en Leibniz*, en *Thémata*, 9 (1992), pp. 186-188.

<sup>11</sup> Cfr. *Dhuc Überschrift, die Hauptlehre sätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, GP VII, p. 289.

<sup>12</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 115.

<sup>13</sup> Cfr. *Scientia Generalis*, GP VII, p. 194.

<sup>14</sup> "Ita videtur per se concipi essentia seu realitas in genere, sive possibilitas [vel inteligibilitas]", *De iis quae per se concipiuntur*, GP I, p. 271.

<sup>15</sup> *Sur les vérités*, COUT-O, p. 23.

la libertad humana. La cuestión de la contingencia física y libre queda así situada en el contexto de la sabiduría omnisciente de Dios.

En este marco conceptual adquiere especial dificultad el problema de la compatibilidad entre la *determinación* del objeto de la ciencia media de Dios y la *contingencia* de los hechos de existencia. Leibniz intenta desentrañar estas cuestiones desde su clave interpretativa más universal, a saber, la estructura metafísica y lógica al mismo tiempo de *sujeto y predicados* como constitutiva de toda mónada, incluido Dios, y del ámbito de lo posible anterior a la existencia<sup>16</sup>.

Atendiendo a las verdades que son objeto del entendimiento absoluto, Leibniz distingue tres tipos de ciencia divina. Tal clasificación es puramente nominal, puesto que sólo hay una única y simplicísima ciencia divina, ya que tal ciencia es absolutamente perfecta. Dicha perfección se expresa en su carácter infinito, intuitivo y atemporal: "Infinita, intuitiva, intemporal, tal es el triple aspecto de la ciencia divina. Por ser intemporal es intuitiva, por ser intuitiva puede ser infinita"<sup>17</sup>. De este modo, nuestro autor sigue la tradición escolástica al considerar que en Dios se dan tres modos de conocimiento o tipos de ciencia: *ciencia de visión (o determinativa)*, *ciencia de simple inteligencia*, y *ciencia media*. El criterio diferenciador de estos tres tipos de ciencia es la relación que las verdades guardan con el acto creador.

Al tratar de la *ciencia de simple inteligencia* se aborda la cuestión de la composibilidad en la constitución de los mundos posibles, y del principio de perfección como criterio de composibilidad, criterio que remite a la totalidad de la realidad divina, tanto a su inteligencia como a su voluntad.

La *ciencia de visión* tiene por objeto el mundo creado, es decir, la serie de composibles que Dios puesto en la existencia. Por ello aparece aquí el concepto de *requisitos de existencia*, referido a los elementos que propician la actualización existencial de la posibilidad. Dichos requisitos de existencia son los que propiamente constituyen el objeto de la ciencia de visión. Este contexto hace necesario retomar el tratamiento del principio de perfección, pero modalizado según el *principio de lo óptimo*, pues el mundo existente es el mejor mundo posible. Se aborda también la relación entre el principio de lo óptimo y la libertad divina, donde el concepto de necesidad moral es clave para evitar un necessitarismo metafísico.

En la última parte se analiza la cuestión de la *ciencia media* y los futuros contingentes, su temporalidad, y su carácter libre en el caso de las sustancias

---

<sup>16</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 519.

<sup>17</sup> JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, cit., 115. El conocimiento de Dios es instantáneo, no necesita de la conexión de los efectos con las causas para prever estos efectos (cfr. *Essais de Théodicée*, n. 360, GP VI, p. 329).

espirituales. El empeño de Leibniz de salvaguardar la libertad frente a posiciones deterministas encuentra dificultades en el carácter completo y, a la vez, real, de la esencia posible. Para superar estas dificultades, se aborda la libertad en el contexto del principio de inclusión del predicado en el sujeto, y la relación del futuro contingente libre y la voluntad divina como elementos de comprensión que posibilitan la compatibilidad entre ciencia media y contingencia.

En Leibniz pueden apreciarse con especial viveza las características que han acompañado al espíritu filosófico desde el mismo comienzo de la filosofía. En efecto, la *radicalidad* y *universalidad* de los conceptos leibnicianos junto con la innovación que supusieron en su tiempo fueron capaces de mantener viva la admiración ante la realidad con una tensión vital que alcanza nuestros días. Por ello mismo también, este estudio no pretende ser una exposición exhaustiva del pensamiento de Leibniz acerca de la ciencia divina, sino más bien una puesta en escena de los elementos imprescindibles para un acercamiento a ella pues, dada la inmensa complejidad de su filosofía siempre quedarán aspectos importantes por tratar, necesarios para una mejor comprensión de un espíritu que perseguía alcanzar el conocimiento de la armonía de todas las cosas.

## CAPÍTULO I LA IDEA DIVINA

En la teodicea leibniziana el entendimiento divino tiene su correspondiente concepto objetivo, sus ideas, las cuales poseen una configuración propia y distinta de la *regio idearum*. Ello implica entender el entendimiento absoluto como una facultad infinita, perfecta, pero facultad racional al cabo, pues sólo la razón opera con conceptos objetivos. Esta facultad, por ser absolutamente perfecta, estaría siempre en acto, por lo que el entendimiento divino, aún concibiéndose como razón, sería intuitivo y atemporal<sup>18</sup>.

El objeto propio del entendimiento divino son las ideas. La noción de idea tiene en el pensamiento de Leibniz un carácter peculiar por cuanto que es considerada en estrecha relación con la noción de creación abordada desde una perspectiva racional-idealista. Por ello, las ideas divinas tienen una identidad propia. Veamos en qué consiste.

La razón constitutiva de la idea divina es la posibilidad. El posible es toda noción que no incluye contradicción entre sus notas; en palabras de Leibniz, posible es lo que no envuelve contradicción<sup>19</sup>. Según Leibniz, fue Bayle quien presentó la definición de lo posible y lo imposible al afirmar que todo lo que implica contradicción es imposible, y todo lo que no implica contradicción, es posible<sup>20</sup>.

Pero la ausencia de contradicción, que define a la posibilidad, no manifiesta toda la riqueza de la idea divina, ya que ésta es, más que simple posibilidad, *esencia* posible. La idea como esencia, en su positividad, no es la inteligencia que la configura sino que parece ser "algo otro" intermedio entre la existencia y el entendimiento divino, es un cierto ser con su propia configuración lógico-

---

<sup>18</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 192, GP VI, p. 230.

<sup>19</sup> "Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible", *Essais de Théodicée*, n. 224, GP VI, p. 252. Cfr. *Leibniz-Arnould (IX)*, GP II, p. 55; cfr. *Meditationes*, GP IV, p. 425; *Generales inquisitiones*, COUT-O, p. 364.

<sup>20</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 173, GP VI, p. 217. Leibniz aclara a continuación que Bayle confunde dos significados del término "imposible": aquel que indica que lo imposible es lo no actualizado por no ser como debiera, con aquel otro sentido de imposible que indica una contradicción (cfr. *Essais de Théodicée*, n. 174, GP VI, p. 218). Encontramos esta postura también en el estudio moderno de la filosofía de Leibniz por parte de B. Russell.

real. Este carácter real de algo eminentemente nocional u objetivo constituye lo que ya desde algunos siglos antes se había denominado el *esse essentiae*<sup>21</sup>.

En Leibniz, aunque el concepto de esencia posible se identifica con el de posibilidad, terminológicamente *esencia posible* expresa con mayor precisión el constitutivo esencial del posible. En tanto que se trata de una misma realidad, la idea divina entendida como posible goza de las mismas propiedades que el posible como constitutivo esencial del entendimiento divino, a saber, la necesidad y la inmutabilidad o eternidad. Dichas propiedades, que el posible recibe del entendimiento absoluto como atributo divino, otorgan a la esencia posible su característica más importante: la completud.

De este modo, podemos comenzar el estudio del objeto del entendimiento divino atendiendo a la completud, como característica esencial y primeramente definitoria de la esencia posible.

## 1. POSIBILIDAD Y COMPLETUD DE LA ESENCIA POSIBLE

El entendimiento divino, en tanto que absoluto, es fundamento de toda inteligibilidad, es el *a priori* de la posibilidad. Tal aprioridad no encerraría ningún problema, ni de comprensión ni de interpretación del pensamiento leibniano, si la posibilidad que fundamenta fuera simplemente esto, mera posibilidad lógica, de carácter estrictamente ideal. La dificultad aparece al tener en cuenta que las verdades o posibles, objeto del entendimiento divino, gozan de carácter real constituyéndose en esencias posibles, siendo la realidad de lo posible anterior y fundante de la realidad de lo existente.

No hay que olvidar que la teoría leibniana sobre la esencia posible está propiciada por una exigencia intelectual acerca de la naturaleza del entendimiento absoluto: entre el entendimiento de Dios y su objeto debe existir una proporción, y por lo tanto el entendimiento absoluto no puede tener por objeto ficciones, sino que las ideas que constituyen su objeto deben gozar también de carácter real. El entender más perfecto requiere la realidad de su objeto.

Así, las ideas divinas o posibles adquieren un carácter real en virtud del grado de perfección o inteligibilidad otorgado por el entender que las origina (a mayor inteligibilidad, es decir, más perfecta estructura inteligible, mayor reali-

---

<sup>21</sup> “El ser, en cuanto es determinado por un genitivo pierde su genuina índole de acto para significar más bien realidad, es decir, algún tipo de consistencia”. SANZ, V., “La doctrina escolástica del *esse essentiae* y el principio de razón suficiente del racionalismo”, en *Anuario filosófico*, XIX/1 (1986), p. 224.



dad) y por eso gozan de cierto ser, de cierta consistencia en sí mismas<sup>22</sup>. Su realidad les confiere una cierta "existencia" propia; así, Leibniz apunta al reconocimiento de cierto carácter subsistente de las ideas divinas, de modo que estas no son accidentes del conocimiento absoluto, sino algo "en sí", aunque fundamentadas fuera de sí, en la realidad divina. Pues bien, si el objeto de dicho entendimiento es real y tiene un cierto ser, entonces para Dios es imposible pensar nociones contradictorias, pues esto supondría seres o realidades contradictorias, seres imposibles. En otras palabras, la contradicción en Leibniz es la imposibilidad propia de lo absurdo y por lo tanto todo lo que Dios piensa es posible, y todo posible es pensado por Dios de modo que su "pensar" lo constituye.

Pero, si bien se da una identidad total entre posibilidad lógica, realidad, y esencia<sup>23</sup>, ello no obsta para intentar una separación nominal entre el aspecto real y el aspecto lógico de la idea divina. Ello permite estudiar con más detalle la relación entre el entendimiento divino y su objeto en términos de fundamentación. En este sentido, lo primero a tener en cuenta es que al hablar del aspecto lógico y el aspecto real de la idea divina no se quiere decir que haya en la posibilidad un reducto o sobrante no inteligible, sino que se pretende aludir a la identidad que Leibniz establece entre posibilidad y realidad. No es que el posible tenga una dimensión lógica y otra real, sino que el posible, por ser tal, es real, y viceversa.

#### a) Aspecto lógico y aspecto real de la idea divina

Pueden distinguirse dos aspectos constitutivos de la idea divina, que no son sino dos enfoques de una única y misma realidad. Tales aspectos son: la pura no contradictoriedad lógica o identidad formal (aspecto lógico, común a toda idea); y el contenido semántico o la esencia posible que expresa (aspecto real, el cual diferencia a unas ideas de otras).

En cuanto a la identidad lógica de la idea divina, dicha identidad indica que la posibilidad como ausencia de contradicción en el planteamiento leibniano hace referencia en primer lugar al ámbito noético, que Leibniz identifica con el ámbito lógico, ya que el entendimiento divino es razón absoluta. En este sentido, *contradicción* quiere decir *imposibilidad lógica* o *enunciación absurda*. En tanto que absurdo, la contradicción tiene carácter necesario por cuanto que no existe posibilidad de ser pensada en sí misma como no contradicción; es decir, la contradicción lógica es *metafísicamente necesaria* porque es imposible que deje de serlo: lo contradictorio es insensible e irreal.

<sup>22</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 184, GP VI, p. 226; *Nouveaux essais*, GP V, p. 429; MARTIN, G., *Leibniz. Logique et Métaphysique*, París, 1966, p. 139. Cfr. *De rerum origine*, GP VII, p. 305.

<sup>23</sup> "Essentia est possibilitas, existentia vero actus", *Leibniz-Eckhard (IV)*, GP I, p. 223.

Así se tiene que tanto la imposibilidad lógica o contradicción como la posibilidad entendida en términos estrictamente lógicos tienen carácter necesario porque es imposible que se den de otro modo. Su carácter necesario muestra el principio que lo fundamenta, a saber, el principio de identidad o de no contradicción: "la necesidad absoluta o metafísica depende del principio de identidad o contradicción"<sup>24</sup> puesto que se trata de una necesidad "que tiene lugar porque lo opuesto implica contradicción, y que se llama lógica, metafísica o matemática"<sup>25</sup>. Leibniz afirma que se trata de una necesidad lógica o metafísica, es decir, no física o hipotética porque no depende de ningún decreto voluntario divino. Las esencias posibles así constituidas dependen, en cuanto a su contenido, únicamente del entendimiento divino, porque se trata de una instancia divina no voluntaria.

El entendimiento divino no crea los objetos de su conocimiento sino que los contempla; los fundamenta porque nada es posible sin la necesidad de la esencia divina, pero su fundamentación en este caso no es volitiva<sup>26</sup>, sino solamente cognoscitiva.

Sin embargo, el carácter lógico del principio de identidad o de no contradicción no constituye objetos de conocimiento meramente lógicos, sino que se trata de una logicidad *metafísica*, de *realidades* necesarias. No olvidemos que los posibles regidos por el principio de identidad son también esencias posibles.

En cuanto al aspecto real de la idea divina, éste indica, como se ha mencionado anteriormente, que el aspecto ontológico y el aspecto lógico de la esencia posible se funden en una única realidad, de manera que lo lógico es ontológico y viceversa<sup>27</sup>. En otras palabras, el aspecto real de la idea divina se verifica de dos modos posibles. Es, en primer lugar, expresión de pensabilidad, pues su carácter real deriva del hecho de ser pensada por un entendimiento perfectísimo y máximamente real; y esta pensabilidad puede ser de necesidad lógica, lo que da lugar a las esencias genéricas, o puede contemplar posibilidades que, siendo plenamente lógicas en su constitución, no limitan su contenido a relaciones

<sup>24</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, n. 10, GP VII, p. 391.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>26</sup> La insistencia con que Leibniz se refiere al carácter necesario de las ideas es debido a su radical oposición a la tesis voluntarista cartesiana.

<sup>27</sup> "La noción de posibilidad con la que juega Leibniz procede de la dicotomía entre ser e idealidad, característica del nominalismo. El nominalismo hace del ser algo completamente extraño a la idea, y de la idea algo completamente extraño al ser. Si el ser es lo real, y lo ideal es lo posible, el orden de la posibilidad se puede considerar de una manera total, como cerrado en sí mismo. Leibniz se da cuenta de esto e intenta salir del nominalismo conectando la posibilidad con la necesidad", FERNÁNDEZ-GARCÍA, M<sup>a</sup>, S., *La omnipotencia del absoluto...*, op. cit., p. 56. Cfr. POLO, L. *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, pp. 54-55.

lógicamente necesarias, y entonces se trata de esencias individuales. En segundo lugar, el aspecto real de la idea divina adquiere matices diferentes cuando se trata de la posibilidad de una sustancia individual, pues en este caso, la esencia posible no es únicamente una realidad genérica, fruto de la sola lógica divina, sino que además el posible requiere para su constitución de otra instancia divina, su voluntad, por cuanto que en la idea o esencia posible aparecen aspectos no regidos por el principio de contradicción en sentido puramente lógico y metafísicamente necesario, sino regidos por el principio de razón suficiente en su aplicación no metafísicamente necesaria.

### **b) La esencia posible completa**

Pues bien, ¿qué significa posibilidad como ausencia de contradicción en este doble aspecto lógico-real de la idea divina? Para responder a esta cuestión hay que abordar primero la especial naturaleza que la esencia posible como idea divina adquiere en el posible de Leibniz. A este respecto, considero que el análisis de la ontología de la existencia de Leibniz constituye un buen punto de partida, ya que el esencialismo leibniciano hace derivar lo existencial de lo esencial posible, afirmando además que no hay nada en la existencia distinto de la esencia, por lo que la primera constituye una buena muestra de la naturaleza de la segunda.

La ontología de la existencia de Leibniz explica la naturaleza de la sustancia individual según un sistema de predicados que es válido tanto para las sustancias físicas como para las espirituales. Según este sistema explicativo "el presente está cargado de porvenir: lo cual no sucede en las cosas en general, sino también en cada sustancia en particular, en relación a todos sus estados, que están como envueltos el uno en el otro (...) la naturaleza de la sustancia creada consiste propiamente en dicho enlace, que da lugar a que sus diferentes estados pertenezcan a un mismo sujeto"<sup>28</sup>.

Tal estructura, en tanto que configuradora de la sustancia o mónada, es no sólo universal sino trascendental, es decir, no se aplica únicamente a la ontología existencial, sino a todo lo real, incluido Dios. En efecto, Leibniz define a Dios como la mónada suprema, por lo que también a El se aplica el principio constitutivo de lo real, de modo que su campo de aplicación va más allá del universo posible o actual para alcanzar su fundamento último y por tanto, se trata de un principio trascendental. Esto es lógico si consideramos que la existencia, cuando se produce, no es sino una expresión de la esencia o, como dice Leibniz, la esencia es la fuente de las existencias.

---

<sup>28</sup> *Leibniz a la electora Sofía*, Hannover, marzo de 1706. (Corr. Shopie, III, CCCXXXVII, pp. 170-177. ECHEVERRÍA, J., *Filosofía para princesas*, p. 92).

Teniendo en cuenta que en Leibniz todo lo existencial proviene del ámbito esencial, se concluye que dicho sistema de predicados configura también el ámbito de lo posible anterior a la existencia. Ello permite que se verifique la identidad *existencial-esencial* según la cual, la existencia no varía la realidad del posible; y también permite fundamentar el carácter determinado que Leibniz adscribe a todo lo real, tanto atemporal como temporal, pasado, presente o futuro. La determinación de lo real hace que sea imposible la no consecución existencial de un predicado característico de una sustancia individual, por suponer *eo ipso* una transgresión de la identidad completa de dicha sustancia individual.

La esencia posible incluye en sí todas sus determinaciones de manera perfectamente definida y diferenciada. En este sentido la esencia es completa porque no se le puede añadir nada o, en otras palabras, porque su estructura permanece invariable ya en estado de posibilidad, ya en estado de existencia: la esencia no es algo opaco, sino un contenido real organizado. Por eso Leibniz afirma al hablar de la sustancia individual que "lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos y expresa todo el universo"<sup>29</sup>. La esencia es fuente de existencia no como simple germen, sino como realidad perfectamente determinada en su interioridad, es la integral de una posibilidad limitada, y por tanto incluye todas las determinaciones de dicha posibilidad de modo diferenciado incluida, *sub ratione possibilitatis*, también la de su existencia.

Nada hay en la existencia que no esté antes constituyendo a la esencia posible. Pero esto quiere decir que la esencia no sólo es condición necesaria para que la existencia se haga efectiva sino que es también condición suficiente de dicha existencia. En otras palabras, dada una determinada esencia posible, se sigue de suyo la existencia, de modo que si no se sigue de suyo, no significa mecánicamente, sino que atendiendo a su constitución (como se verá más adelante, al tratar de la exigencia de existencia) no existirá en absoluto.

### c) Antecedentes de la noción de completud esencial

Leibniz toma el concepto de noción completa individual de Duns Scoto. En efecto, la noción completa individual de cualquier sustancia es su *hecceidad*, término que Duns Scoto utiliza para expresar la formalidad esencial de un individuo. En ningún momento nuestro autor hace mención alguna del concepto tomista de forma, marcadamente distinto del concepto leibniziano de forma, por

---

<sup>29</sup> *Discours de Metaphysique*, n. 14, GP IV, p. 440. Para los temas contenidos en este y los siguientes epígrafes, cfr. el reciente volumen monográfico de *Anuario Filosófico*, "La metafísica modal de Leibniz", XXXVIII/1, 2005.

su carácter universal; parecería que Leibniz no llegó a conocerlo puesto que no lo critica a pesar de la importancia que esta noción tiene en su filosofía.

Con anterioridad a Scoto, también Tomás de Aquino se ocupó de la noción de forma esencial, pero de un modo muy distinto al de Scoto y Leibniz. En la metafísica tomista, la forma no es individualizante de suyo, sino algo común a muchos individuos que participan de ella. Requiere por tanto de un principio de individuación para la constitución del ente real; este principio es la materia que se comporta como potencia respecto de la forma puesto que recibe la determinación o concreción de parte de ésta. Se trata así pues de una materia *signata quantitate*. Cabría preguntarse por qué un principio universal es precisamente lo que concretiza una materia, pero no es éste el momento de analizar en profundidad la complejidad de la teoría tomista acerca del ente real. Baste esta breve alusión para poner de manifiesto la importante diferencia entre ambos pensadores y la incomprensible falta de crítica de Leibniz respecto de la forma según Tomás de Aquino.

La teoría escotista del individuo concreto reaparece con toda su peculiaridad en la filosofía de Leibniz. Al igual que para el filósofo de Hannover, para Scoto debe haber una *formalitas* intermedia entre la universalidad de la forma y la potencia material. Esta *formalitas* es la *haecceitas* que expresa la concreción individual, es lo que posibilita que la *res* sea *haec*, ésta<sup>30</sup>. Según este principio o *haecceitas* todo individuo tiene, además de su forma universal, una forma exclusiva de su individualidad que le distingue de los otros individuos que participan de la forma universal de su especie. En otras palabras, para Duns Escoto y Leibniz la diferencia específica aristotélica es la *formalitas* individual o *haecceitas*.

De este modo, la esencia posible no es completa de modo embrionario sino diferenciado, siendo su diferenciación interna perfectamente mostrada en sus manifestaciones existenciales. En otras palabras, el ámbito de lo esencial es idéntico al ámbito de lo existencial en cuanto a su contenido, variando únicamente el "modo" de *ser* de ese contenido (ser posible, ser actual). Siendo idénticos en su constitución, el ámbito de la esencia posible está configurado según el enlace que todas sus determinaciones guardan con respecto a su sujeto, tal y como Leibniz afirma de las sustancias creadas. Esta es la versión ontológica del principio de inclusión del predicado en el sujeto, principio que además dirige lo verdadero precisamente porque primero constituye lo real, sobre lo cual versa lo

---

<sup>30</sup> La primera concepción leibniziana del individuo, recogida en *De Principio Individui* de 1663 (GP IV; pp. 15-26), sostiene la tesis de que "todo individuo se individualiza por toda su entidad, no existiendo en realidad nada más que sustancias individuales", SOTO, M. J., *Individuo y unidad...*, op. cit., p. 16; cfr. *De Principio Individui*, GP IV, p. 18 .

verdadero. Hay que recordar que versión ontológica no significa versión existencial, sino real, que en Leibniz es primariamente esencial.

Así, la idea divina o esencia posible está configurada según una estructura sujeto-predicado y esta determinación es *ab aeterno*, puesto que eterno y siempre en acto es el conocimiento divino y su objeto. Como eterna que es, no admite ninguna modificación. Esto fundamenta su teoría de las mónadas cerradas, sin ventanas ni puertas, expresión existencial de la completud de las esencias posibles. La estructura lógico proposicional de la esencia posible, en tanto que constituida por el entendimiento divino, explica cómo entiende Leibniz tal entendimiento: si lo constituido por él tiene estructura de sujeto y predicado, el entendimiento divino es como una especie de sublimación de la razón, es la razón absoluta.

## 2. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD COMO EXPRESIONES DEL PRINCIPIO MÁXIMO DE COMPLETUD

La cuestión de la razón suficiente es una constante en toda la trayectoria filosófica de Leibniz desde sus escritos de juventud, en los que ya se encuentra formulada en su obra *Theoria motus abstracti* (1671) en la que trata cuestiones de geometría<sup>31</sup>, hasta la *V respuesta a Clarke* (1716)<sup>32</sup>, escrita poco antes de morir.

En su opúsculo *Sur le principe de raison*<sup>33</sup> Leibniz enuncia el principio de razón suficiente como el principio de todo razonamiento, según el cual nada es o nada sucede sin que pueda darse una razón de ello. Según este enunciado, podría parecer que el principio de razón suficiente es un principio eminentemente gnoseológico, ya que el propio Leibniz lo enuncia como "*principium omnis ratiocinationis*", y así lo han interpretado algunos estudiosos de la filosofía leibniziana como Russell<sup>34</sup>, Couturat<sup>35</sup>, o Lovejoy<sup>36</sup>, por citar algunos. Según

<sup>31</sup> Cfr. *Theoria motus abstracti*, 1671, GP IV, p.232.

<sup>32</sup> *Leibniz-Clarke* (5), GP VII, pp. 389-420.

<sup>33</sup> COUT-O, p. 25. También: "El principio fundamental del raciocinio es: nada hay sin razón, es decir, explicada la cosa más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexa del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado está incluido en el sujeto, ya sea manifiestamente.. ya sea encubiertamente", *Conséquences métaphysiques*, COUT-O, p. 11.

<sup>34</sup> Cfr. RUSSELL, B., *A critical exposition...*, op. cit.; "Recent work on the philosophy of Leibniz", en *Mind*, 12 (1903), pp. 177-201.

<sup>35</sup> Cfr. COUT-L; COUT-O. Este autor ha presentado la primera exposición completa de la lógica de Leibniz. "*Sur la métaphysique de Leibniz*", en *Revue de Métaphysique et de*

estas interpretaciones logicistas, se trataría de un principio válido para el conocimiento de lo real, del *esse o fieri*, pero no constitutivo de ello; en definitiva no sería más que el principio de razón suficiente de los escolásticos, algo puramente lógico. Para esta corriente interpretativa, la filosofía de Leibniz constituiría un sistema coherente y completo, aunque nuestro autor no habría sacado las últimas consecuencias de tal sistema; en primer lugar, por no haber sido consciente de que todo su sistema se apoya en unas cuantas premisas bien definidas, y en segundo lugar, por respetos sociales, al buscar una aceptación política por la vía de estar abierto a la contingencia y la libertad<sup>37</sup>. Desde estos presupuestos la filosofía leibniziana aparece como la expresión más sistemática del racionalismo panlogista<sup>38</sup>.

Pero también se ha dado una línea interpretativa contraria al logicismo, línea que parte del convencimiento de que el matiz logicista que se aprecia en la filosofía de Leibniz se fundamenta en una instancia anterior que no es lógica, sino metafísica<sup>39</sup>. Esta interpretación recupera la importancia de la dimensión ontológica propia de la fusión entre realidad y pensabilidad que Leibniz establece, y que el logicismo obvia. En esta fusión, *realidad es esencia posible*, y *pensabilidad es el conocimiento divino* que la constituye<sup>40</sup>.

Pues bien, teniendo en cuenta la ontología esencialista de Leibniz, resulta que el principio de validez gnoseológica o principio veritativo coincide con el principio de realidad, e incluso más que coincidir resultan ser expresiones de un

---

*Morale*, vol. X, enero 1901. “Sur les rapports de la logique et de la metaphysique de Leibniz”, en *Bulletin de la société française de philosophie*, 1902 (27. II. 1902).

<sup>36</sup> LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, Icaria editorial, Barcelona, 1983.

<sup>37</sup> Russell estableció que la filosofía de Leibniz puede deducirse de cinco premisas extraídas del *Discurso de Metafísica* y de la *Correspondencia con Arnauld*. Cfr. RODRÍGUEZ CONSUEGRA, F., “La interpretación russelliana de Leibniz y el atomismo de Moore”, en *Dianoia*, XXXVI, 1990, p. 129-130; cfr. HEINEKAMP, A., y SCHUPP, F., “Lógica y Metafísica de Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX”, en *Diálogo Filosófico*, nº 7, 1991, pp. 5, 9; cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op. cit., p. 220.

<sup>38</sup> Principales representantes de esta línea interpretativa son Russell y Couturat; también Cassirer y Parkinson, aunque con algunas diferencias de matiz (cfr. HEINEKAMP, A., y SCHUPP, F., *Lógica y Metafísica...*, op.cit., p. 6).

<sup>39</sup> Son representantes de esta línea Jalabert, Heimsoeth, Kabitz o Jasinowski; los dos últimos se apoyan en los textos de juventud de Leibniz, donde según estos autores se encuentra la originalidad del pensamiento de Leibniz, sobre todo en los escritos de la época de París publicados por Jagodinski. Jasinowski prueba, entre otras cosas, que la misma doctrina analítica del juicio depende de la teoría metafísica de la sustancia, en contra de lo aceptado por Russell y Couturat (cfr. PARKINSON, G. H. R., *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, Oxford, 1965, pp. 8-9).

<sup>40</sup> Cfr. *Leibniz-Bourguet*, GP III, pp. 573-574.

principio máximo que adquiere la forma de "dar razón" o de "causalidad", según se aplique al ámbito de la gnoseología divina o al ámbito ontológico existencial, respectivamente, pues "una *causa* no es otra cosa que una razón real"<sup>41</sup>.

#### a) El principio máximo de completud

El principio máximo de completud de la esencia posible es la atalaya desde la cual debe interpretarse el principio de razón suficiente para su perfecta comprensión. Tal principio se funda en el carácter absoluto del entendimiento divino que dota de completud integral a su propio objeto.

Si dicho principio máximo se aplica al ámbito gnoseológico se tiene que no puede ser demostrado como verdadero ningún enunciado sin que haya una razón suficiente para ello<sup>42</sup>, mientras que si el principio de la completud esencial constituida según sujeto y predicados es aplicado al ámbito ontológico, ya sea posible o actual, se tiene que "*nihil esse sine ratione*"<sup>43</sup>.

Este principio –el de la completud como fundamento del dar razón de la esencia posible– no está enunciado explícitamente por Leibniz porque lo considera sobre todo en el ámbito veritativo y existencial, esto es, para explicar las verdades necesarias y contingentes, y los existentes contingentes, de tal modo que en este último sentido lo identifica con el principio de razón suficiente en tanto que principio de existencias. Sin embargo Leibniz sí asume el principio de inhesión del predicado en el sujeto como principio marco para la comprensión del principio de razón suficiente, cuando afirma que el popular axioma "nada ocurre sin que haya razón para ello" es un corolario del gran principio que dice que el predicado está contenido en el sujeto<sup>44</sup>. Pero además se ha mostrado fundadamente que el principio de razón suficiente así entendido es expresión de este principio máximo de inclusión del predicado en el sujeto, el cual es capaz de aunar todas las manifestaciones del principio de razón suficiente en el orden real, gnoseológico, y de constitución de lo existente o causal.

Esta tesis ha sido mantenida fundamentalmente por Saame, quien denomina "principio núcleo" al principio de la completud de la esencia, según el cual todo

<sup>41</sup> *Résumé de métaphysique*, COUT-O, p. 533.

<sup>42</sup> "Qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune enontiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues", *Monadologie*, n.32, GP VI, p. 612.

<sup>43</sup> *Scientia media*, (noviembre de 1677), COUT-O, pp. 25.

<sup>44</sup> Cfr. *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56. *Conséquences métaphysiques*, COUT-O, p. 11, *De la nature des vérités*, COUT-O, p. 402 y *Primae veritates*, COUT-O, p. 519 y *Scientia Generalis*, GP VII, p. 199.



predicado se incluye en la noción de sujeto<sup>45</sup>. Este autor fundamenta todos los principios leibnicianos en este principio núcleo, al cual considera un principio tanto lógico como metafísico, lo que invalida todas las interpretaciones que en sentido unilateral se han hecho hasta el momento, tanto las que discriminan su carácter lógico como las que discriminan su carácter ontológico.

### b) Los principios básicos y el principio máximo de completud

La obra de Saame se encamina a establecer que los principios considerados máximos hasta el momento, a saber, el principio de identidad o de no contradicción y el principio de razón suficiente, guardan una dependencia de una instancia más general llamada "principio núcleo", de la cual ellos dos serían expresión: "los dos grandes principios son interdependientes en Leibniz por medio del principio '*praedicatum inest subiecto*', que en lo sucesivo denominaremos 'principio núcleo'"<sup>46</sup>. Según Saame, Leibniz admite que el principio de inhesión del predicado en el sujeto constituye el origen conjunto de los principios de identidad y de razón suficiente<sup>47</sup>.

El "principio núcleo" de Saame puede entenderse como el principio de razón suficiente visto desde una perspectiva de fundamentación del principio de identidad o no contradicción. Esto quiere decir que Saame hace derivar del principio de razón suficiente no sólo sus variantes, sino también el principio de identidad<sup>48</sup>. De este modo, se entiende la fundamentación metafísica de la lógica leibniziana, que permite incluso ver el principio de identidad como un caso particular del principio de razón suficiente, en la medida en que el principio de razón suficiente tiene validez tanto para las verdades de hecho como para las de ra-

<sup>45</sup> Cfr. SAAME, O., *El Principio de razón suficiente en Leibniz*, Laia, Barcelona, p. 33. Saame fundamenta el origen conjunto en los textos de Leibniz en los que se afirma que tanto las verdades de razón, como las de hecho tienen en común que el predicado es inherente al sujeto. "Nullam esse propositionem in qua non sit alliqua connexio praedicati cum subiecto", *De Libertate* (2), GRUA, p. 287.

<sup>46</sup> "Hay que entender una raíz común del principio de "identidad y contradicción" y del de razón suficiente, raíz que Leibniz puede comprender como "recíproca" gracias a este origen conjunto", *Ibid.*, p. 45.

<sup>47</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 14, GP VI, p. 413; *Discours de Métaphysique*, n. 13, GP IV, p. 436; *Specimen*, GP VII, p. 309; en *De Libertate*, FOUCHER, p. 182, hay referencias sobre la conexión entre el principio de identidad y el *inesse* del predicado en el sujeto. En *Primae veritatis* las ideas principales y todos los fundamentos de su sistema dependen del principio "*praedicatum inest subiecto*".

<sup>48</sup> Cfr. SAAME, O., *El Principio de razón...*, op. cit., p. 36.

zón<sup>49</sup>. Saame salva así la dificultad con la que otros comentaristas<sup>50</sup> se han encontrado relativa a la disociación de principios explicativos que Leibniz a veces parece aducir.

En efecto, este principio más general de completud de la esencia constituye el fundamento del carácter metafísico del principio de razón suficiente, y del principio de identidad. El principio de razón suficiente en Leibniz es un principio lógico precisamente porque antes es un principio metafísico; esto quiere decir que el fundamento de tal principio es la realidad de Dios, que configura la realidad perfectamente determinada del posible antes incluso de su actualización, en virtud del carácter perfectísimo y realísimo del entendimiento divino, como Leibniz afirma innumerables veces. Y puede decirse que se trata de un principio ontológico puesto que su último sentido es teológico.

Como se acaba de mencionar, el principio de completud de la esencia (principio núcleo de Saame o de inhesión del predicado en el sujeto) permite ver el principio de identidad como un caso específico del principio de razón suficiente en su uso paradigmático, es decir, en su función constitutiva de la esencia posible, y a su vez, permite también ver el principio de razón suficiente, como un caso especial del principio de identidad. De este modo, tal principio de completud constituye a la propia esencia posible, objeto del entendimiento divino, como un sólo objeto en el que inciden dos principios, en absoluto excluyentes el uno del otro como pudiera pensarse en un primer momento<sup>51</sup>.

Es verdad que el aparente carácter excluyente de uno y otro principio se apoya en palabras del propio Leibniz, cuando se refiere al principio de razón suficiente como principio de la contingencia, y al principio de identidad como

---

<sup>49</sup> “En effect en consultant la notion que j’ay de toute proposition veritable, je trouve que tout predicat necessaire ou contingent, passé, present ou futur, est compris dans la notion du sujet”, *Remarques*, GP II, p. 46. Cfr. *Monadologie*, n. 13, GP VI, p. 436-439.

<sup>50</sup> Vease, por ejemplo, BOUTROUX, E., *La Monadologie*, París 1881, pp. 75 y 159, nota 1.

<sup>51</sup> En este sentido afirma Meijering que el principio núcleo es históricamente primero a la formulación de los dos principios básicos, que él denomina de necesidad y el de contingencia: “While de formulation of (PN) is historically prior to the two more specific principles (C) and (R), it is logically entailed by their conjunction (...) As such (PN) constitutes de common core of (C) and (R) and expresses Leibniz’s basic insight into the nature of truth in general. Historically, however, this early insight preceded the exact formulation (after c. 1685/6) of the “two first principles of all reasonings” which are distinguished from each other as the “principle of necessity” and the “principle of contingency”, MEIJERING, T., “On contingency in Leibniz’s philosophy”, en *Studia Leibniana*, Band X/1 (1978), pp. 26-27.

único fundamento de la necesidad metafísica<sup>52</sup>; pero ello puede salvarse desde la consideración de la perspectiva fundante de la esencia completa.

Este punto es importante porque reducir el principio leibniziano de razón suficiente a un principio de la facultad racional de conocer, olvidando su función paradigmática, supone no caer en la cuenta de la universalidad que para este autor este principio adquiere en tanto que expresión de la constitución interna de la esencia posible. No se trata sólo de un principio racional explicativo, sino también de un principio ontológico<sup>53</sup> y causal. En efecto, es *ontológico* porque constituye la realidad de las esencias posibles individuales (cuya noción incluye la posibilidad de una sustancia individual); y es *causal* porque también explica el orden de la existencia: "nada es sin razón, se entiende de la causa eficiente, material, formal y final"<sup>54</sup>. En definitiva se trata del principio de realidad en Leibniz: todo lo que es real encuentra su fundamento en su razón de ser.

Parece que afirmar que todo lo real tiene su fundamento en una razón, lejos de apartarse del logicismo reduccionista que hace del principio de razón suficiente algo únicamente explicativo, acentuaría este supuesto panlogismo, en la medida en que acoge *razón* y *causa* bajo una misma noción. Pero ello no es así necesariamente, puesto que toda interpretación panlogista identifica *razón* y *causa* a fuerza de asimilar *causa* a *razón*, asimilación que en Leibniz no tiene lugar, ya que nuestro autor es muy consciente de que de lo contrario la libertad creadora divina se vería directamente atacada. Por eso es tan difícil de comprender su teoría del principio de razón suficiente: mediante este principio Leibniz hace de causa y razón un mismo y único principio, pero se trata de un principio que aúna estas dos especificaciones, la racional y la causal, sin subsumir unilateralmente la una en la otra.

Quizá el peligro de panlogismo y logicismo que se descubre en los escritos de Leibniz se deba más bien a su teoría de la esencia completa en tanto que objeto del entendimiento divino que a la universalidad del principio de razón suficiente, si bien es cierto que lo que está a la base y fundamenta la esencia en tanto que objeto del entendimiento divino es precisamente el principio de razón suficiente en su uso paradigmático, a saber, en el uso configurador de las esencias posibles por parte del entendimiento absoluto. En este estadio, no es el

<sup>52</sup> El principio de identidad regiría para las verdades de razón, y el principio de razón suficiente regiría para las verdades de hecho: cfr. *Leibniz-Clarke* (5), n. 10, GP VII, pp. 390-391; cfr. *Specimen*, GP VII, p. 309; cfr. *Leibniz-Clarke* (2), GP VII, p. 355-356.

<sup>53</sup> Aspecto lógico y ontológico del principio de razón suficiente: "Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive qu'une vérité ait lieu", *Leibniz-Clarke* (5), GP. VII, 419. Cfr. *Monadologie*, n. 32, GP. VI, 612.

<sup>54</sup> *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, (27 de noviembre de 1677), GRUA, p. 269.

principio de razón suficiente lo que explica la *causa*, porque Leibniz refiere la causa sólo a lo creado <sup>55</sup>, sino la *razón*, el fundamento de la realidad de la esencia posible, que no tiene causa porque es tan eterna como el entendimiento que la fundamenta. Y esta razón de la esencia posible se conjuga en este caso con el principio de identidad o ausencia de contradicción: la razón suficiente de la esencia posible estriba en la ausencia de contradicción entre sus notas determinativas. Una ausencia de contradicción que juega con elementos únicamente lógicos (genéricos) en el caso de las esencias posibles necesarias, y que remite a la voluntad divina en el caso de las esencias posibles contingentes.

Considero que esta interpretación de corte trascendental del principio de razón suficiente, es decir, como configurador de las esencias posibles completas, o como principio núcleo en terminología de Saame, que acoge las dos especificaciones del principio de razón suficiente en su uso gnoseológico y el principio de identidad, es perfectamente ajustada al conjunto del pensamiento leibniciano, si bien Leibniz, como en muchos otros aspectos de su pensamiento, no la expusiera nunca explícitamente. Como ya se ha comentado, más bien dio pie a interpretaciones disociativas de los dos grandes principios cuando se refería al "gran principio de las existencias, que es el de la necesidad de una razón suficiente, mientras que la necesidad absoluta y metafísica depende del otro gran principio de nuestro razonar, que es el de las esencias, es decir, el de la identidad o contradicción"<sup>56</sup>.

### 3. POSIBILIDAD, NECESIDAD Y CONTINGENCIA

#### a) Tipos de necesidad

Hay que señalar en primer lugar que el concepto leibniciano de necesidad no es unívoco, sino que admite tres sentidos distintos, a saber, necesidad *lógica* o *metafísica*, necesidad *física* y necesidad *moral*<sup>57</sup>. No hay que confundir necesidad con determinación o certidumbre. La primera tomada en rigor, la necesidad metafísica, "no da lugar a ninguna decisión, y sólo presenta un sólo objeto posi-

---

<sup>55</sup> "La cause dans les choses repond à la raison dans les verités. C'est pourquoy la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement la cause finale", *Nouveaux Essais*, GP. V, p. 457.

<sup>56</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, n. 10, GP VII, p. 391.

<sup>57</sup> Cfr. *Causa Dei*, n. 21, GP VI, p. 441.

ble" mientras que la necesidad moral que es la que recoge determinación en sentido de certidumbre, consiste en *obligar* al más sabio a escoger lo mejor<sup>58</sup>.

Es importante tener en cuenta que estos tres tipos de necesidad no conforman tres gradaciones distintas de una misma realidad necesaria, sino más bien constituyen tres grados de determinación. Determinación y necesidad no son equivalentes, y Leibniz se esfuerza repetidas veces en mostrar la diferencia que los distingue. La noción de determinación es clave en la filosofía de Leibniz porque constituye la expresión del principio de razón suficiente desde el punto de vista del efecto o de aquello que este principio explica: del mismo modo que todo tiene su razón suficiente, todo está determinado: "Todo es (...) cierto, y está determinado de antemano en el hombre, como en todas las demás cosas"<sup>59</sup>.

En su obra *G.W. Leibniz, Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*<sup>60</sup>, Roldán Panadero distingue cuatro tipos de necesidad en Leibniz: a) necesidad absoluta, b) necesidad hipotética, c) necesidad lógica, metafísica o matemática, y d) necesidad moral, si bien afirma a continuación que los dos últimos tipos de necesidad pueden reducirse a los dos primeros según la equiparación que Leibniz realiza en otros textos entre necesidad absoluta, lógica, metafísica y matemática por una parte, y necesidad hipotética y moral o física por otra. A mi juicio, los tipos de necesidad a) y c) son exactamente de la misma naturaleza, mientras que no ocurre lo mismo en el caso de los tipos b) y d), desde el momento en que la necesidad moral añade algo a la necesidad hipotética, a saber, el carácter inteligente y libre de las premisas hipotéticas en el específico caso de las sustancias espirituales distintas de la sustancia divina. En efecto, el encadenamiento causal que origina la necesidad hipotética puede ser mecánico, pero jamás carente de razón, de inteligibilidad, si bien esta inteligibilidad no configura sustancias inteligentes, sino físicas o materiales; en este caso, la inteligibilidad es la garantía de realidad, su principio. Por el contrario, en el caso de la necesidad moral las premisas del encadenamiento causal son en sí mismas inteligente y libremente operativas, porque constituyen sustancias finitas. Así pues, no es que la necesidad física o hipotética sea el resultado de una necesidad moral que la fundamenta, haciéndola condicional porque supone la voluntad y la elección de lo mejor, sino que esta necesidad moral fundamenta no sólo la necesidad física o hipotética, sino también otro tipo de necesidad moral subsidiario y

---

<sup>58</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 367. Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 436-438. Cfr. también *Essais de Théodicée*, GP VI, nn. 71, 173, 67, 374, 360, 174.

<sup>59</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 52.

<sup>60</sup> ROLDÁN, C., *G.W. Leibniz, Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XXI.

finito, a saber, el que determina la condición libre de las sustancias espirituales creadas<sup>61</sup>.

Así pues, se da una determinación necesaria o necesidad absoluta o metafísica; una determinación no necesaria o necesidad hipotética o física; y una determinación no necesaria e inclinante o necesidad moral<sup>62</sup>.

En cuanto al primer tipo de necesidad, la necesidad absoluta o metafísica, que es la que configura las verdades necesarias, hay que decir que Leibniz no habla explícitamente de lo que es necesidad metafísica o absoluta sino en tanto que propiedad de las proposiciones analíticas, como acertadamente ha señalado B. Russell<sup>63</sup>. En cualquier caso, cabe señalar en palabras de Leibniz que la necesidad metafísica o bruta tiene lugar cuando lo contrario implica contradicción y por tanto constituye la única alternativa posible<sup>64</sup>, puesto que "lo que es absolutamente necesario es lo únicamente posible entre las alternativas y su contrario implica contradicción"<sup>65</sup>.

Por su parte, la necesidad hipotética es aquella que se deriva de los decretos voluntarios divinos, que son origen de las sustancias actuales: el conocimiento que Dios tiene de todo lo real posible le permite prever todo lo que será posible actual con absoluta certeza, pero este conocimiento divino seguro no imprime carácter necesario a lo actual sino bajo la hipótesis del decreto creador divino, por lo que no se trata de una necesidad absoluta, sino hipotética: su actualización no es necesaria porque tiene su origen en una infinita posibilidad de elección divina: "pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética"<sup>66</sup>. Puede decirse que el tercer tipo de necesidad –necesidad moral– es una necesidad hipotética que rige las sustancias espirituales libres.

---

<sup>61</sup> "Puede admitirse un determinismo en Leibniz, el de la razón, que inclina a actuar al ser inteligente de acuerdo con lo que en su deliberación le parece mejor y en vistas a unos fines. Pero hay que subrayar al mismo tiempo que esta determinación de actuar así, mejor que de otra manera, no puede confundirse con un necesitarismo, que la conducta inteligente está preñada de espontaneidad, de actividad. Los motivos racionales inclinan, pero no determinan, pues es una voluntad autónoma la que, en última instancia, toma su decisión", ROLDÁN, C., "Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza", en *Revista de Filosofía*, VII, 2ª serie, 1984, p. 337.

<sup>62</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 33; cfr. *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, GP, VI, p. 64.

<sup>63</sup> Cfr. RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p. 41.

<sup>64</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 174; cfr. *Ibid.*, n. 2, GP VI, p. 50.

<sup>65</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, n. 10, GP VII, p. 391.

<sup>66</sup> *Essais de Théodicée*, n. 37, GP VI, p. 123.

**b) Posibilidad necesaria y posibilidad contingente**

La posibilidad aparece allí donde hay compatibilidad entre una realidad tomada como sujeto y sus notas determinativas tomadas éstas como sus predicados. Estas notas determinativas son, por un lado, predicamentos metafísicamente necesarios, es decir, presentes en toda esencia posible en la que la completud está regida por el principio de identidad, y, por otro lado, predicamentos no metafísicamente necesarios, constitutivos de una completud esencial definida por el principio de razón suficiente. La compatibilidad es absolutamente interna, es decir, los predicados se incluyen en la noción de sujeto independientemente de cualquier decisión divina de ponerlas en la existencia. Según el modo de inclusión, que determina el modo de explicitación existencial, se dan dos tipos de posibilidad en el entendimiento divino: la posibilidad necesaria y la posibilidad contingente.

La estructura sujeto-predicamental que Leibniz adscribe a la esencia posible permite observar que se dan en el entendimiento absoluto esencias posibles cuyo sujeto se explicita necesariamente en sus notas predicativas, es decir cuya constitución es necesaria, regida completamente por el principio de contradicción, puesto que no admiten la posibilidad de no ser de ese modo en el entendimiento divino, es decir, no permiten que variaciones sobre ellas mismas den lugar a otras esencias posibles, diferentes pero posibles, sino que la mínima variación sobre ellas daría inmediatamente con el absurdo. Su necesidad metafísica, basada en el principio de identidad o contradicción, es su razón suficiente.

En las esencias posibles necesarias el ámbito de aplicación del principio de razón suficiente es idéntico al del principio de identidad. En este caso la esencia posible tiene como notas o predicados la explicitación exclusivamente lógica del sujeto; son expresiones de la pura logicidad del mismo, y por eso el conjunto de predicados expresan totalmente al sujeto. Estos son los posibles necesarios, llamados así porque expresan sus notas necesariamente ya que no hay opción a que lo hagan de otro modo, pues esto supondría que la esencia posible en cuestión devendría absurda, imposible. Luego si se dan en el entendimiento divino, se dan necesariamente, y si no se dan necesariamente es que no se dan: la conexión entre predicados y sujeto de la esencia posible es necesaria (teniendo siempre en cuenta que esta conexión es de inclusión). Estas esencias posibles son puramente lógicas; esto no quiere decir que sean menos reales que el otro tipo, sino que su realidad esencial expresa un contenido necesario; pues bien, estas esencias, en tanto que puramente lógicas, convienen con todas las demás, constituyendo el armazón de posibilidad, la condición de posibilidad de todo mundo posible. Son por tanto compatibles con todos ellos y por eso necesariamente existentes en el mundo creado.

El segundo tipo de esencias posibles viene formado por todas aquellas que albergan, sobre la ausencia de contradicción lógica, contenidos no lógicos, sino fundados en determinados decretos de la voluntad divina. Estos contenidos voluntarios surgen de la consideración de que si bien el lugar propio de los posibles es el entendimiento divino, su fundamento es la realidad divina en su totalidad. Dios contempla con su entendimiento su propio ser, y en él ve los infinitos modos posibles del ser finito, puesto que los ve superados en su propia infinitud. Esto quiere decir que Dios, al contemplarse a sí mismo, se contempla bajo la razón formal de su entendimiento, es decir, bajo la razón formal de posibilidad. Por ello Dios contempla los designios de su voluntad bajo la razón de posibilidad, y así se constituyen esencias posibles no estrictamente lógicas; y en tanto que tales, su despliegue no es rigurosamente lógico sino que son susceptibles de despliegue espacio-temporal. Estas no gozan de necesidad metafísica porque se configuran también a partir de un decreto divino tomado como posible, decreto voluntario, que no excluye de suyo la posibilidad de ser de otro modo. Estas son las esencias posibles contingentes porque pueden ser de otro modo. La conexión entre sujeto y predicado de las esencias posibles contingentes no es necesaria, sino hipotética: supone un caso particular de la capacidad divina de contemplarse a sí mismo como creador. Por ello, puede decirse que el principio de razón suficiente observa el principio de identidad pero es más amplio que él.

El carácter necesario de la conexión entre sujeto y predicados de la esencia posible necesaria o genérica hace de esta esencia posible algo ajeno al tiempo, incluso en el caso de que tales esencias posibles accedieran a la existencia, ya que, al no ser contingentes, su explicitación no depende de su actualización existencial, sino que constituyen realidades evidentes por el carácter patente de su identidad lógica. Por el contrario, en las esencias posibles contingentes, al no ser necesaria la conexión entre el sujeto y los predicados que la determinan, dependen de su actualización para su plena explicitación, que será siempre una explicitación espacio-temporal. Esto se aprecia con más claridad al considerarlo desde el punto de vista de la verdad que corresponde a cada tipo de esencia posible, a saber, las verdades necesarias y las verdades contingentes; por ello se volverá sobre este punto más adelante, al tratar de los tipos de verdad que, según Leibniz, el entendimiento divino conoce.

Si la posibilidad, necesaria o contingente, hace referencia a la compatibilidad entre las notas o predicados que constituyen un sujeto, tal sujeto puede ser la esencia posible (compatibilidad intraesencial) o un mundo posible (compatibilidad extraesencial). Analizando la incompatibilidad en este plano ontológico, se tiene que así como lo que es lógicamente contradictorio es imposible, por el contrario, la condición de posibilidad de la contradicción predicativa en sentido ontológico es la ausencia de contradicción lógica o metafísica, es decir, la posi-



bilidad lógica. Por ello, cuando Leibniz habla de contradicción, no se refiere únicamente a la contradicción lógica, sino también a la incompatibilidad entre las notas que determinan la realidad de la esencia posible.

Hasta aquí se observa que la posibilidad o esencia posible es, en tanto que objeto del entendimiento absoluto, una realidad no contradictoria en una doble vertiente, a saber, en tanto que posibilidad lógica y en tanto que coherencia o compatibilidad entre sus notas, tanto interna como relativa al resto de los posibles que se encuentran en la *regio idearum*.

#### 4. EXIGENCIA DE EXISTENCIA DE LA POSIBILIDAD Y PERFECCIÓN DEL POSIBLE

Por su carácter real, los posibles constituyen las esencias de las cosas ya que, no habiendo mayor realidad que la divina, dichas esencias no hacen sino expresar el conocimiento realísimo divino acerca de los infinitos modos concretos en que su esencia podría dar lugar a la existencia de un ser finito. La noción de esencia posible responde a dos compromisos que Leibniz adquiere con su filosofía, a saber, el carácter real del conocimiento divino, al que ya nos hemos referido anteriormente, y la justificación de la noción de creación. El primer compromiso salvaguarda la veracidad del conocimiento divino mientras que el segundo salvaguarda la veracidad de lo existente: lo existente es veraz si y sólo si se acomoda plenamente al conocimiento que Dios tiene de ello. El término común –veracidad– que el conocimiento divino tiene respecto a esos dos ámbitos (lo posible y lo actual) exige en el esencialismo leibniziano una instancia común a ambos ámbitos sobre el que la única veracidad divina se asienta: esta instancia común a lo posible y lo actual es la completud de la esencia posible, objeto del entendimiento divino.

Ahora bien, para que la esencia posible sea realmente completa, es decir, para pueda ser el punto de encuentro entre lo actual y lo posible, debe guardar cierta relación a la existencia, al modo de una *praetensio ad existendum*: "hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia una cierta necesidad de existencia (...) una aspiración a la existencia"<sup>67</sup>. Esta pretensión de existencia es tal en virtud de la propia naturaleza de la esencia posible, ya que nada en ella es extrínseco a su constitución, y así lo expresa Leibniz: "la esencia tiende por sí misma a la existencia"<sup>68</sup>. En otras palabras, la exigencia de existen-

<sup>67</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 303. "Itaque dici potest Omne possibile existituri, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum", *Résumé de métaphysique*, COUT-O, p. 534.

<sup>68</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 303. Y en otro momento afirma Leibniz: "Nisi in ipsa essentia natura esset quaedam ad existentiam inclinatio, nihil existeret", *Scientia*

cia del posible se incluye en éste como una nota determinativa más, y constituye un carácter universal de la naturaleza de la esencia posible. Sin embargo, esta exigencia de existencia no es igual para toda esencia posible, sino que aún siendo una nota determinativa universal admite cierta gradación según el posible en el que se inscribe. En efecto, si la tendencia a la existencia deriva de la naturaleza de la esencia posible, cuanto más perfecta sea esta última, mayor tendencia a la existencia mostrará<sup>69</sup>.

### a) La perfección esencial

Ahora bien, ¿qué entiende Leibniz por perfección esencial? En sintonía con el tratamiento infinitista de lo real, Leibniz considera que lo máximamente perfecto es la divinidad porque ésta es infinitud<sup>70</sup>, y a partir de ella todas las demás realidades son imperfectas en tanto que limitadas o finitas<sup>71</sup>. Así, perfección es infinitud de realidad e imperfección es limitación de lo real. Teniendo en cuenta el esencialismo leibniziano, la perfección es la riqueza de esencia sin límite alguno y la imperfección es la limitación de la esencia: "en general, la perfección es positiva, es una realidad absoluta"<sup>72</sup>. Por eso denomina Leibniz "mal metafísico"<sup>73</sup> a la imperfección de la sustancia, ya que la raíz de dicha imperfección se encuentra en "la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza se halla encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios"<sup>74</sup>.

---

*Generalis*, GP VII, p. 194. La idea de que todo posible es existidero, es muy problemática debido al carácter exigente de la tendencia a la existencia: "*Omne Possibile exigit existere*. Es existidero; y además *sua natura*, por su propia naturaleza, señala expresamente el filósofo de Hannover. A primera vista no es sencillo entender cómo un mundo o cosa posible, en cuanto tal, es decir, como posible, puede tener algún tipo de exigencia... *actual*. El tenor, en efecto, de las afirmaciones leibnizianas impide considerar que la exigencia de la que está hablando sea una exigencia simplemente posible", GONZÁLEZ, A. L., "Lo meramente posible", en *Anuario Filosófico* XXVII/2 (1994), p. 351. También cfr. HOSTLER "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'" en *Studia Leibnitiana*, V, 1973, 281-285.

<sup>69</sup> Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, p. 304.

<sup>70</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 33, GP VI, p. 122.

<sup>71</sup> "Perfectio nihî est quantitas seu gradus realitatis", *Eckhard-Leibniz*, nota 2, GP I, p. 225. En este sentido cabe entender la existencia como un grado de realidad, si se la considera una perfección: "Existencia est quaedam realitas", *Ibid.*, nota 4, GP I, p. 226.

<sup>72</sup> *Essais de Théodicée*, n. 33, GP VI, p.122, "Realitas est praedicatum positivum" *Ibid.*, nota 3, p. 226.

<sup>73</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 21, GP VI, p. 115.

<sup>74</sup> *Essais de Théodicée* n. 20, GP VI, pp. 114-115, "Les imperfections et les defauts des operations viennent de la limitation originale, que la creature n'a pu manquer de rece-

De todo lo anterior se desprende que la perfección es directamente proporcional a la realidad positiva o esencial: "*nihil aliud perfectio sit, quam quantitas realitatis*"<sup>75</sup>. En otro lugar, a propósito de la tendencia del posible a la existencia, Leibniz hace la misma afirmación tratando los términos *realidad* y *esencia* con igualdad semántica: "Cualquier cosa posible... tiende con igual derecho hacia la existencia según su cantidad de esencia o realidad, o su grado de perfección que envuelve, no siendo la perfección sino la cantidad de esencia"<sup>76</sup>.

Según la perfección de la esencia posible, esta tiende en mayor o menor grado a la existencia, de modo que la esencia máximamente perfecta, a saber, la esencia infinita divina, tiende en máximo grado a la existencia y por tanto existe necesariamente. Ello constituye una de las demostraciones de la existencia de Dios, a saber, la demostración según la definición real de Dios. En efecto, la definición real establece la posibilidad de su objeto, y en el caso de Dios, su definición real establecería la posibilidad total de su esencia, es decir, la máxima posibilidad.

En este punto conviene señalar que, si bien la existencia divina encuentra su razón fundante en su esencia, Leibniz no admite en ningún momento la noción de Dios como *causa sui*. Aunque desde una perspectiva modal, nuestro autor afirma que existir por la propia voluntad de existir es un paralogismo. Así, en su correspondencia con Eckhard a propósito de la existencia de Dios, Leibniz comenta: "No veo cómo [Dios] pueda existir por el poder de su volición actual; existir en acto es anterior por naturaleza a querer en acto. La volición actual supone la existencia actual"<sup>77</sup>. Pero tampoco hay que olvidar que si Dios no es *causa sui*, su esencia es fundamento de su existencia por su infinita pretensión a la existencia, lo cual hace de él una existencia necesaria. Negar esto sería hacer de la noción Dios una noción contradictoria<sup>78</sup>.

Por su parte, todas las demás esencias posibles no tienden en el máximo grado a la existencia, y por tanto no son necesarias. Ahora bien, se ha dicho antes que hay en el entendimiento divino esencias posibles necesarias, y efectivamente todas las esencias genéricas lo son, pero en su posibilidad, no en su existencia. Estas existirían en cualquier mundo posible actualizado, pero bajo el supuesto de la acción creadora divina, acción absolutamente contingente y libre según Leibniz; de este modo, su existencia no sería necesaria, puesto que Dios podría no haber creado nada, y si ha creado un determinado mundo posible ha

---

voir avec le premier commencement de son être, par les raisons ideales qui la bornent", *Essais de Théodicée* n. 31, GP VI, p.121.

<sup>75</sup> *Résumé de métaphysique*, COUT-O, p. 534.

<sup>76</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 303.

<sup>77</sup> *Eckhard-Leibniz*, nota 66, GP I, p. 252.

<sup>78</sup> Cfr. *Definitio Dei seu entis a se* (XII, 1676?), AK. VI, pp. 582-583.

sido libremente: "nada hay actual sin que Dios por su decreto le haya dado la existencia"<sup>79</sup>. Existe por tanto una íntima relación entre existencia actual y perfección de la esencia posible: sólo existe lo más perfecto entre lo contingente mientras que lo absolutamente perfecto existe por necesidad.

Como se ve, la perfección según la entiende Leibniz se resuelve en el plano de la esencia, de manera que incluso la existencia, en tanto que perfección, es una nota determinativa suya<sup>80</sup>, por lo que se encuentra en ella *sub ratione possibilitatis*. Por tanto, es en la esencia posible donde se encuentra el origen de las existencias, de modo que la existencia se sigue, aunque no necesariamente sino contingentemente, de la naturaleza constitutiva de la esencia posible. Esto quiere decir que las esencias son el fundamento subjetivo del cual derivan las existencias concretas: "Y como la posibilidad es el principio de la esencia, en igual forma la perfección o el grado de la esencia (...) es el principio de la existencia"<sup>81</sup>.

Ello hace comprensible la siguiente afirmación de Leibniz: "es la región de las verdades eternas la que hay que considerar cuando se trata de buscar la fuente de las cosas"<sup>82</sup>, pues en tal región es donde se contienen las esencias de las mismas. Por ello el entendimiento divino es la fuente de las existencias, en la medida en que la esencia, antes de ser puesta en la existencia, se identifica con la idea divina, la cual encuentra su lugar y fundamento en el entendimiento divino. La esencia, así, es tanto más real y tanto más posible cuanto más inteligibilidad posea, de modo que su aspiración a la existencia es directamente proporcional al grado de pensabilidad que alcance ante el entendimiento absoluto.

Así, puede decirse que hay dos sentidos de la posibilidad en torno a las ideas divinas. El primero de ellos expresa la ausencia de contradicción entre las notas de la idea, mientras que el segundo dice relación a la existencia, es posibilidad de existir de algo que ya previamente tenía carácter real. Este segundo sentido de la posibilidad se funda en primer término en la posibilidad lógica o incontradictoriedad del posible<sup>83</sup>, y en último término, en el carácter necesario de la

<sup>79</sup> *Essais de Théodicée* n. 335, GP VI, pp. 313-314.

<sup>80</sup> Cfr. *Leibniz-Eckhard (IV)*, GP I, p. 223.

<sup>81</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 304. Cfr. *Résumé de métaphysique*, COUT-O, p. 534.

<sup>82</sup> *Essais de Théodicée*, n. 20, GP VI, p. 115. Cfr. *Nouveaux Essais*, GP V, p. 429.

<sup>83</sup> "En la *Monadología* advierte que todas las cosas posibles tienen derecho a aspirar a la existencia en la medida de su perfección. La posibilidad lógica o incontradictoriedad es el primer requisito de la existencia; cuando Leibniz expone que "nihil existit sine maiore existendi quam non existendi ratione", lo que subraya es que lo posible o incontradictorio posee ya una razón para existir, que es precisamente su *conatus ad existendum*. Esa tendencia a existir propia del posible se configura como la razón necesaria,

realidad divina<sup>84</sup>, cuya esencia es su existencia en virtud de su perfección: "Así pues, puede decirse: *omne possibile Existitur* en cuanto que está fundado en el ente necesario y existente, sin el cual no hay ningún camino para que el posible pueda llegar al acto"<sup>85</sup>. En efecto, si la esencia tiende por sí misma a la existencia, y si la esencia divina es máximamente posible porque incluye todas las perfecciones positivas sin grado de limitación, tal esencia divina se identificará con su existencia<sup>86</sup>, y tal necesidad será fundamento de la posibilidad o aspiración a la existencia de los restantes posibles.

#### b) **Carácter intrínseco de la *praetensio ad existendum***

La expresión "tendencia a la existencia" utilizada por Leibniz alude al carácter intrínseco de tal tendencia, es decir, la esencia posible busca, por naturaleza, la existencia, y ésta no es alcanzada en virtud de una instancia exterior a la propia esencia posible. El carácter intrínseco de la *praetensio ad existendum* que Leibniz reconoce ha inducido a diversos comentaristas a interpretar el acceso a la existencia como algo necesario, de manera que dada tal perfección esencial, se daría *eo ipso* su existencia. Esto supondría un emanatismo panteísta que Leibniz nunca estuvo dispuesto a admitir<sup>87</sup>, y no precisamente a causa de una supuesta filosofía esotérica. Interpretar así la existencia supone no comprender la naturaleza de la esencia posible tal y como se ha expuesto antes, a saber, como sujeto de inclusión de determinados predicados, siendo algunos de ellos determinaciones voluntarias divinas tomadas *sub ratione possibilitatis*.

La exigencia de existencia es inmanente al posible y depende de su constitución intrínseca, pues "todos los posibles tienden con un derecho igual a existir en proporción de su realidad"<sup>88</sup>, al modo en que "los pesos tienden con igual derecho a descender en proporción de la gravedad"<sup>89</sup>. Que tal tendencia sea intrínseca no significa que sea metafísicamente necesaria, sino que es independiente de instancias exteriores a la posibilidad misma. Sin embargo, también se han dado interpretaciones que consideran que tal exigencia es de carácter necesario, independiente de la voluntad divina, o que hay que distinguir la manera en que la tendencia a la existencia se aplica a los posibles contingentes y a los

---

aunque no suficiente, para la existencia". GONZÁLEZ, A. L., "Lo meramente posible", op. cit., p. 350.

<sup>84</sup> Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, p. 305.

<sup>85</sup> *Dhuc Überschrift, die Hauptlehre der Leibnizischen Philosophie betreffend*, GP VII, p. 289. *Résumé de métaphysique*, COUT-O, pp. 533-535.

<sup>86</sup> Cfr. *Monadologie*, n. 44, GP VI, p. 614.

<sup>87</sup> Cfr. JALABERT, J., *Le Dieu...*, op. cit., pp. 146-148.

<sup>88</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 304.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 304.

posibles necesarios, de modo que para los primeros constituiría una verdad contingente, dependiente de la elección divina, mientras que para los segundos dicha tendencia sería lógica o metafísicamente necesaria<sup>90</sup>.

Por mi parte, considero que, dado que la tendencia a la existencia es proporcional a la realidad del posible, y dado que el origen de tal realidad es el entendimiento absoluto, tal tendencia a la existencia depende únicamente del grado de realidad que los posibles adquieren ante la mirada divina, sin intervención alguna de su voluntad, a no ser que se consideren sus decretos bajo la razón de posibilidad. Por lo que, en tanto que propiedad del posible, puede considerarse que dicha tendencia acompaña de modo igualmente necesario tanto a los posibles contingentes como a los posibles necesarios, aunque la realización de dicha propiedad sea contingente para unos y necesaria para otros, supuesta la decisión divina de crear.

Así pues, la idea divina no es un objeto exclusivamente lógico, abstracto, sino que tal posibilidad lógica se convierte con la esencia real o ser posible, que tiende a la existencia en virtud de su propia naturaleza; y esta tendencia a la existencia es en sí misma independiente de la efectiva voluntad divina, es algo inherente a la esencia posible. En este punto Leibniz se separa de los escotistas y cartesianos, para los que el ser de las esencias depende de la voluntad o decisión de Dios, por lo que tal tendencia a la existencia ya no tendría carácter intrínseco, sino extrínseco. Muy al contrario, para Leibniz tales esencias no sólo tienen carácter real, sino que son lo verdaderamente real, pues siendo independientes de la existencia concreta, ésta queda reducida a un estado de la esencia distinto del que le corresponde por naturaleza (posibilidad) no siendo sino una explicitación espacio-temporal de la misma, una especie de *plus* accidental.

La consideración de la existencia como mera exigencia de la esencia deriva del esencialismo característico de la filosofía de Leibniz: "se puede hablar de una cierta identidad de la esencia y la existencia. En Dios, esta identidad es absoluta; su esencia es existencia"<sup>91</sup>. Ahora bien, tal identidad "no excluye una cierta prioridad lógica de la esencia; más bien ella es consecuencia de la exigencia lógica de la esencia"<sup>92</sup>. En efecto, para el esencialismo, ser es ser *algo*, por lo que no cabe la noción de actualidad pura, no formal, de modo que todo lo que es, por el hecho de ser, debe poseer un *quid*. Por ello la existencia no puede tener un ser distinto del de la esencia que actualiza. Esto, a su vez, es la consecuencia necesaria de la influencia de la lógica de Leibniz sobre su metafísica, ya

---

<sup>90</sup> Cfr. BLUMENFELD, "Leibniz's proof of the uniqueness of God", en *Studia Leibnitiana*, vol. VI, C 1974, p. 270.

<sup>91</sup> JALABERT, J., "Les notions d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, suppl. I, *Metaphysik-Monadenlehre*, p. 13.

<sup>92</sup> *Ibid*, p.16.

que "definir el ser en términos de lógica obliga a conferir una cierta forma de existencia a la esencia. El posible lógico es un existente virtual; él envuelve una *cierta exigencia de existencia*"<sup>93</sup>. De lo contrario *posible* y *existente* diferirían en razón del *quid* existencial: "si la existencia fuera otra cosa que aquello que la esencia exige, ella tendría en sí misma una esencia, es decir, añadiría a las cosas una esencia nueva de la cual podría preguntarse a su vez si ella existe y porqué ella más bien que otra"<sup>94</sup>. La consecuencia inevitable de esta teoría es que la existencia es indefinible puesto que no tiene un *quid* propio.

Como ya se ha señalado, la tendencia a adquirir este *plus* existencial es proporcional a la cantidad de esencia real del posible que pretende la existencia: "Cualquier cosa posible... tiende con igual derecho hacia la existencia según su cantidad de esencia o realidad, o su grado de perfección que envuelve, no siendo la perfección sino la cantidad de esencia"<sup>95</sup>. Por ello, la perfección de las esencias posibles concretan limitadamente las perfecciones simples que configuran la esencia divina. Tales perfecciones son por tanto expresiones cualitativamente diversas de la infinita perfección de la esencia divina, por lo que son coeternas con ella e independientes del decreto creador<sup>96</sup>.

Según esto, y utilizando una distinción escolástica, podría decirse que la *dimensión material* de la idea divina consiste en este carácter esencial que encierra, como expresión real y concreta de la esencia divina considerada desde un determinado punto de vista, constituyendo una esencia limitada, particular; mientras que la *dimensión formal* de la idea divina consistiría en la ausencia de contradicción, conllevando en sí misma la lógica eterna divina, como expresión directa de la perfección absoluta que la fundamenta<sup>97</sup>. Pero hay que tener en cuenta que ambas dimensiones –posibilidad y esencialidad– de la idea no son sino dos modos distintos de considerar una misma realidad.

Por ello, los posibles son infinitos, pues expresan caleidoscópicamente la infinitud de la esencia divina. Entre ellos se encuentran las esencias individuales que accederán a la existencia, es decir, aquellas a cuya perfección esencial se adjunta la voluntad creadora divina. Son nociones completas individuales que difieren tanto de la simplicidad absoluta de las perfecciones en sí mismas consideradas como de las esencias específicas, que gozan de necesidad absoluta y de

---

<sup>93</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>95</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 303.

<sup>96</sup> Cfr. ROBINET, A., *Leibniz et la racine de l'existence*, Editions Seghers, París, 1962, p. 49. Cfr. *Causa Dei*, GP VI, pp. 437-462.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 49.

una perfección relativa mayor, fruto de la combinación de perfecciones esenciales<sup>98</sup>.

Propiamente, la visión de Dios no recae sobre posibles aisladamente considerados sino sobre éstos en tanto que se relacionan constituyendo grupos de composibilidad que dan lugar a distintos mundos posibles. Estos grupos no tienen intersecciones en lo que se refiere a las esencias posibles individuales. Estas relaciones de composibilidad *constituyen* al posible mismo, puesto que al no ser externas a él por ser completo, determinan su *quiddidad*. Por otra parte es en ellas donde se resuelve la finalidad de la esencia posible: acceder a la existencia como elemento del mejor mundo posible, ser componible con la serie más rica de esencias posibles. El entendimiento divino conoce estas relaciones de composibilidad bajo tres modos de ciencia, atendiendo a la relación que cada una de ellas tiene con la existencia: ciencia de simple inteligencia, ciencia de visión, y ciencia media.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 50.



## CAPÍTULO II NATURALEZA DE LA VERDAD

### 1. IDEA DIVINA Y VERDAD

El presente capítulo tratará de aclarar la estructura interna del conocer divino atendiendo a la naturaleza de la verdad. En los capítulos precedentes se ha tratado del objeto del conocimiento divino en términos de posibilidad en su doble aspectualidad ideal-real, lo que se trata de ver ahora es qué tipos de verdades configuran tales objetos ideales.

Recordemos que para Leibniz la verdad es posibilidad, ya que la posibilidad es lo pensable sin contradicción y la verdad es ausencia de contradicción entre las notas que la determinan, es decir, entre sujeto y predicados. Y *posibilidad* es *esencia posible* porque el entendimiento divino la dota de realidad. Esta esencia posible tiende a la existencia: si la pretende con necesidad se trata de una esencia genérica, elemento necesario en cualquier mundo de composites; por el contrario, si la pretende sin necesidad, es decir, únicamente bajo la hipótesis de que Dios escoja para ser actualizado aquél mundo posible al que pertenece tal esencia, se trata de una esencia posible contingente.

El estudio que Leibniz realiza sobre la naturaleza de la verdad tiene como punto de referencia inmediato el conocer humano. Pudiera pensarse que en Dios la naturaleza de la verdad sería distinta, tan distinta como diferentes pueden ser dos realidades cognoscitivas entre las que media una infinitud. Pero la gnoseología leibniziana considera que, si bien el entendimiento absoluto es distinto del entendimiento humano en razón de su infinita perfección, no ocurre lo mismo con la naturaleza de lo que ambas realidades cognoscitivas tienen por objeto: la naturaleza de la verdad es invariable e independiente del tipo de entendimiento que la conozca. Esto explica la asimilación del estudio de las verdades en el entendimiento finito al estudio de las verdades en el entendimiento infinito, como recurso metodológico para el análisis de éste último.

La estructura del entendimiento absoluto y del entendimiento limitado son radicalmente distintas. Mientras el primero es infinitamente perfecto, atemporal, instantáneo y no discursivo, el segundo es finito, limitado, falible y discursivo. Sin embargo y a pesar de afirmar esto, el tratamiento de la gnoseología divina por parte de Leibniz rezuma un carácter antropomórfico que le lleva a definir el entendimiento divino como razón absoluta. Con esta denominación Leibniz no sólo quiere expresar el carácter fundante, como última razón, que el entendimiento divino tiene con respecto a todo lo real, sino que esta denominación va

más allá. En efecto, esta razón absoluta de la que Leibniz habla no es temporal ni discursiva, pero la verdad que constituye su objeto tiene un carácter netamente lógico-proposicional: el conocimiento divino tiene por objeto identidades, ya lógico-matemáticas, ya esencias individuales, que son conocidas intuitiva e instantáneamente en su complejidad analítica finita e infinita respectivamente<sup>99</sup>. Dichas identidades esenciales admiten dos modalidades que dan lugar a dos ámbitos veritativos radicalmente distintos e irreductibles, a saber, el ámbito de la verdad necesaria y el ámbito de la verdad contingente<sup>100</sup>.

La naturaleza de la verdad en la filosofía leibniziana viene determinada por el carácter completo de la esencia posible de la que es expresión. Este carácter completo y cerrado de la esencia posible hace de cada una de sus determinaciones una explicitación, de modo que cualquier modificación *ex novo* de ésta es imposible, porque todo está precontenido en ésta constituyéndola. Por otra parte también la esencia posible goza del dinamismo propio de todo lo real: su carácter completo no hace de ella algo acabado o inerme, sino que contiene en sí una propensión real a la existencia, como ya se expuso en el apartado anterior. Según esto, cada explicitación de la esencia posible se comporta como el predicado respecto del sujeto, con la particularidad de que el predicado no hace sino explicitar el sujeto, pues se halla siempre precontenido en éste: "Siempre, pues, el predicado o consecuente está incluido en el sujeto o antecedente; y en esto, precisamente, consiste la naturaleza de la verdad en general, es decir, la conexión entre los términos de la proposición"<sup>101</sup>. Leibniz afirma a continuación que este principio de inclusión del predicado en el sujeto se cumple para toda verdad, necesaria y contingente, universal y singular, y señala que es en esta conexión sujeto-predicado donde se encuentra la clave para la comprensión de la contingencia y la necesidad<sup>102</sup>. Ambos tipos de verdades conforman una complejidad susceptible de explicitación: explicitación espacio-temporal para las verdades contingentes, explicitación atemporal o lógica para las verdades necesarias.

Así pues, la noción de verdad tiene en Leibniz un carácter lógico-proposicional, es decir, la verdad es propiamente la verdad de una proposición. Las ideas se comportan respecto de las proposiciones como la esencia posible respecto a su completud: su completud la constituye y explicita como la proposición explícita a la idea. Se da así una relación de inhesión del predicado en el sujeto, la cual alcanza en Leibniz una significación especial, diferenciándose de la significación netamente lógica que había tenido en la filosofía clásica y me-

<sup>99</sup> Cfr. GP. VII, p. 300.

<sup>100</sup> Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 612.

<sup>101</sup> *Primae veritates*, COUT-O, pp. 518-519.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.* p. 519.

dieval. Según esta nueva significación, cualquier determinación de lo real proviene de la propia esencia, la cual fundamenta todas sus determinaciones, describiendo una relación de inclusión de la determinación en lo determinado. Tal inclusión ontológica hace que la verdad de lo real venga también definida por una relación de inclusión: inclusión del predicado en el sujeto de toda proposición verdadera. Con palabras de Leibniz: "siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierta manera, en la del sujeto, y si no es así, no sé lo que es la verdad"<sup>103</sup>.

A primera vista parece que estas consideraciones leibnicianas se ciñen al conocimiento limitado, humano, de lo real, y que poco tendrían que ver con el conocimiento divino de la verdad o, lo que es lo mismo, con la verdad en sí. Pero recordemos que Leibniz concibe el conocer divino al modo del conocimiento humano, es decir, como una razón perfecta por ser infinita, de modo que lo que define y diferencia a ambos conocimientos es en última instancia su carácter finito o infinito. Por cierto que nuestro autor hace extensivo este criterio a toda perfección divina y creada: "puede decirse que los espíritus creados sólo se diferencian de Dios en el más o el menos, en lo que va de lo finito a lo infinito"<sup>104</sup>. Por eso Leibniz afirma que "el alma es una imitación de Dios, lo máximo que es posible para las criaturas, que es como Él, simple y por lo tanto infinita también, y envuelve todo por percepciones confusas, pero que con relación a las (percepciones) distintas está limitada. Mientras que todo es distinto para la soberana sustancia, de la que todo emana, y que es causa de la existencia y del orden, y en una palabra, la razón última de las cosas"<sup>105</sup>.

La validez lógica de principio de inclusión se debe al carácter ontológico que éste tiene en primer lugar, en tanto que es configurador de la realidad de la esencia posible. La proposición verdadera es la realidad enunciada, y por tanto si hay verdades necesarias y verdades contingentes es porque hay esencias posibles necesarias y esencias posibles contingentes sobre las que aquellas versan, y que constituyen las ideas del entendimiento divino. En Leibniz, la adecuación de lo verdadero a lo real adquiere cotas insospechadas<sup>106</sup>, esto es así porque en

<sup>103</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56. Cfr. *Conséquences métaphysiques*, COUT-O, p. 11.

<sup>104</sup> *Leibniz-Arnauld (XXII)*, GP II, p. 125.

<sup>105</sup> *Leibniz-Bayle (X)*, GP III, p. 72. Cfr. *Principes de la Nature*, n. 14, GP. VI, p. 604; cfr. *Discours de Métaphysique* GP IV, n.28, p. 453.

<sup>106</sup> "El conocimiento de algo se consigue, según el principio de razón suficiente, mediante el análisis de los conceptos en los que se basa ese algo; pero estos son solamente otra expresión de las razones determinativas que constituyen ese algo. A consecuencia de esta correspondencia, la razón del objeto puede volver a ser razón del enunciado. Esto se muestra en la formación de proposiciones verdaderas, en las que nos ceñimos a

el entendimiento divino decir verdad es producirla: esta producción, que es su pensamiento, es efectivamente real con anterioridad e independencia de la creación, es decir, de la relación del pensamiento con la puesta en la existencia de lo pensado.

El nexa entre predicado y sujeto es la "*ratio veritatis*" desde el momento en que dicho nexa es al mismo tiempo real, por eso la proposición que no conculca este principio es *eo ipso* verdadera. Leibniz expresa claramente la íntima ligazón que el *ser* y el *principio de inhesión* guardan con *lo verdadero* y el *principio de inclusión del predicado en el sujeto*: "el principio fundamental de todo razonamiento es que nada es sin razón. Pues la verdad de la razón consiste en el nexa del predicado con el sujeto"<sup>107</sup>. Por ello, la razón de ser es el fundamento del ser, de manera que en Leibniz el porqué de una cosa es aquello por lo que esa cosa es<sup>108</sup>.

Así, la verdad tiene por fundamento el principio de la inclusión del predicado en el sujeto. Y por ello, éste debe ser también el principio diferenciador de las distintas clases de verdad, necesarias y contingentes: "Siempre, pues, el predicado o consecuente está incluido en el sujeto o antecedente; y en esto, precisamente, consiste la naturaleza de la verdad en general, es decir, la conexión entre los términos de la proposición, como ya observó Aristóteles. Y en las proposiciones idénticas esa conexión y la inclusión del predicado en el sujeto es expresa; en las demás, en cambio, implícita, y ha de ponerse de manifiesto por el análisis de las nociones, en el cual estriba la demostración *a priori*"<sup>109</sup>. Leibniz se acoge a Aristóteles al afirmar la conexión entre los términos de la proposición como condición de verdad, pero en Leibniz el fundamento es diferente: esa conexión lógica es verdadera porque la realidad tiene estructura proposicional.

También aquí, en el ámbito veritativo, el principio de inclusión del predicado en el sujeto funda otros dos principios íntimamente conectados entre sí: el principio de identidad o no contradicción y el principio de razón suficiente. Y del mismo modo que en el plano ontológico se tiende a considerar el principio de identidad como el principio de las esencias exclusivamente, y el principio de razón suficiente como el de las existencias, en el plano gnoseológico también se tiende a ver que el principio de contradicción rige las verdades necesarias mien-

---

la estructura del ser, a la naturaleza de las cosas, a sus razones comprensibles", SAAME, O., *El principio de razón...*, op. cit., p. 56.

<sup>107</sup> *Conséquences métaphysiques*, COUT-O, p. 11.

<sup>108</sup> Cfr. SAAME, O. *El Principio de razón...*, op. cit., p. 48.

<sup>109</sup> *Primae veritates*, COUT-O, pp. 518-519.

tras que el principio de razón suficiente rige las verdades contingentes<sup>110</sup>. Curiosamente, esta interpretación lleva a "igualar" las verdades contingentes y las verdades de hecho; y esto, a su vez, es debido a que ambos tipos de verdades se analizan en el ámbito del conocimiento humano. Interesa ver cómo, por el contrario, en la constitución de la verdad entran en juego siempre los dos principios, tanto en el caso de las verdades contingentes como en el caso de las verdades necesarias.

#### a) Verdades necesarias

En la *regio idearum* se dan dos ámbitos veritativos: el ámbito de lo que debe ser actual independientemente del mundo posible en el que llegue a ser actualizado, y el ámbito de lo que puede ser y puede no ser puesto en la existencia, dependiendo del mundo posible o serie de cosas posibles a la que pertenezca. La necesidad en sentido estricto o necesidad absoluta corresponde únicamente a las verdades pertenecientes al primer ámbito, que son las verdades que versan sobre las esencias posibles necesarias, llamadas así porque es imposible que sean de otro modo, ya en tanto que posibles en el seno de la *regio idearum* (su opuesto es imposible), ya en tanto que posibles actualizados (accederán a la existencia cualquiera que sea el mundo posible que exista).

Hay que señalar también que las verdades necesarias no son tales por ser eternas –como si necesidad y eternidad guardaran una relación biunívoca de la que la contingencia quedara excluida– puesto que también las verdades contingentes, en tanto que verdades, son eternas, llamándose "contingentes" simplemente porque así son las existencias de las esencias posibles que constituyen sus objetos. En efecto, toda verdad es eterna porque se halla en el entendimiento divino desde siempre, tanto si es "necesaria" como "contingente". Todas las verdades son necesarias en tanto que posibles pertenecientes a la *regio idearum* ya que el entendimiento divino, por su perfección es completo e inmutable desde siempre: "Las ideas que Dios no ha producido por un acto de su voluntad (...) todas las esencias posibles, que deben tenerse por eternas y necesarias; porque se dan en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino"<sup>111</sup>.

El objeto sobre el que versan las verdades necesarias es por tanto el conjunto de los posibles necesarios definidos como aquellos posibles cuyo opuesto es imposible: "no es necesario aquello cuyo opuesto sea posible"<sup>112</sup>. Estos posibles son máximamente compositibles y forman parte de cualquier serie de esencias

<sup>110</sup> Cfr. *Eckhard-Leibniz*, nota 68, GP I p. 253. Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 438.

<sup>111</sup> *Causa Dei*, GP VI, p. 443.

<sup>112</sup> *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 437.

posibles que configuren un mundo posible<sup>113</sup> por lo que necesariamente alcanzarán la existencia supuesto el decreto creador divino. Los posibles necesarios corresponden así a las esencias genéricas<sup>114</sup>.

La necesidad de la que gozan estas verdades es una necesidad metafísica o incondicionada, también llamada lógica o matemática<sup>115</sup>, la cual es independiente de cualquier otra instancia distinta del entendimiento divino, pues es una necesidad que depende de la perfección de la esencia posible sin incluir ninguna determinación volitiva divina, por lo que se encuentran en el orden del puro ser inteligible: su perfección esencial estriba en el rigor lógico que supone el carácter contradictorio del opuesto<sup>116</sup>. La necesidad en la coimplicación lógica entre sujeto y predicado supone de suyo una necesidad de imperativo de existencia, un cierto "forzar" a la voluntad divina a quererlo como existente por encima de todo otro posible. Aquí se ve claramente cómo la sabiduría divina preside su voluntad, en la medida en que la libertad divina "se ve forzada" por la necesidad lógica de la coimplicación entre el sujeto y el predicado del posible.

El hecho de que la necesidad de una verdad conlleve la imposibilidad de su contraria por resultar esta última contradictoria, implica que la verdad necesaria posee una forma específicamente lógica por lo que también se la ha denominado después de Leibniz verdad analítica: "cuando una verdad es necesaria, puede encontrarse la razón suficiente de ella por el análisis resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llegue a las primitivas"<sup>117</sup>. Ello hace que Leibniz considere que dichas verdades pueden ser demostradas con rigor geométrico<sup>118</sup>. Las verdades primitivas o primarias de las que Leibniz habla en este

---

<sup>113</sup> Cfr. *Sur les vérités*, COUT-O, p. 18.

<sup>114</sup> Cfr. *Remarques*, GP II, p. 39. *Leibniz-Wedderkopf*, AK. II-1, p. 117; *Confessio Philosophi*, AK. VI-3, p. 122; *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK. II-1, pp. 437-438.

<sup>115</sup> Cfr. *Leibniz-Clarke* (5), n. 4, GP VII, p. 389. La necesidad absoluta recibe también la denominación de necesidad geométrica, en virtud de su carácter rigurosamente lógico, cfr. *Sur les vérités*, COUT-O, p. 17.; *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 37; *Ibid.* nn. 2, 4, 67, 124 y 302, pp. 50, 51-52, 88, 178-179, 296 respectivamente. *Ibid.*, n. 12, p. 412.

<sup>116</sup> El carácter necesario recae sobre aquellas verdades que se fundamentan en el principio de contradicción en virtud del cual "nous jugeons faux ce qui enveloppe, et vray ce qui est opposé ou contradictoire au faux", *Monadologie*, GP VI, p. 612. "Necessaire c'est à dire dont le contraire implique contradiction. Or la seule proposition dont le contraire implique contradiction, sans qu'on la puisse démonstrer, est l'identique formelle", *Le nombre des premières propositions est infini*, COUT-O, p. 186. Cfr. COUT-L, pp. 214-215.

<sup>117</sup> *Monadologie*, n. 33, GP VI, p. 612.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, nn. 34 y 35, GP VI, p. 612; *De Contingentia*, GRUA, p. 303.

texto se denominan también *idénticas*, pues "enuncian lo mismo de sí mismo o niegan el contrario del propio contrario. Tales como A es A o A no es no-A"<sup>119</sup>.

Así, las verdades necesarias son reductibles mediante análisis a identidades lógicas<sup>120</sup>. Que el opuesto de una verdad necesaria sea en sí mismo contradictorio hace ver por contraposición que lo necesariamente verdadero descansa sobre una identidad lógica<sup>121</sup>. Y, en efecto, el principio de identidad es como la otra cara de la moneda del principio de contradicción: si la verdad necesaria se fundamenta en el principio de no contradicción, toda verdad necesaria es implícita o explícitamente una identidad<sup>122</sup>.

### b) Verdades contingentes

Las verdades contingentes son aquellas verdades que no impiden la posibilidad de su opuesto y por tanto expresan esencias posibles no metafísicamente necesarias. En otras palabras, son susceptibles de negación sin que esta negación destruya su posibilidad.

Haciendo uso de la identificación leibniziana entre razón y fundamento, puede hablarse del uso paradigmático del principio de razón suficiente, en tanto que principio de constitución de las verdades contingentes. Aunque Leibniz prefiere reservar el campo de aplicación del principio de razón suficiente al ámbito de lo actual o existente<sup>123</sup> reconoce su validez en el ámbito de la posibilidad, pues "también hay una *razón de las cosas eternas*"<sup>124</sup>. La primera verdad

<sup>119</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 518. "Qu'une enontiation ne sauroit etre vraye et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne sauroit etre non A", *Leibniz-Clarke* (2), GP VII, p. 355. Cfr. *Nouveaux Essais*, GP V, p. 343. "Tout ce qui est, Est, et il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en meme temps", *Nouveaux Essais*, GP V, p. 68.

<sup>120</sup> Toda verdad metafísica y matemática puede reducirse a identidades: cfr. *Monadologie*, nn. 33-35, GP VI, p. 612; *Generales inquisitiones*, COUT-O, p. 388. Una proposición es virtualmente idéntica si puede ser transformada en una idéntica por un proceso de demostración: cfr. COUT-L, pp. 214-215.

<sup>121</sup> Cfr. WILSON, M. D., "On Leibniz explication of necessary truth", en *Leibniz. A collection of critical essays*, ed. H. G. Frankfurt, Notre Dame University Press, 1976, p. 404.

<sup>122</sup> Cfr. *Generales inquisitiones*, COUT-O, p. 371.

<sup>123</sup> "Au grand principe des existences, qui est celuy du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la necessité absolue et metaphysique depend de l'autre grand principe de nos raisonnemens, qui est celuy des essences, c'est à dire celuy de l'identité ou de la contradiction: car ce qui est absolument necessaire, est seul possible entre les partis, et son contraire implique contradiction", *Leibniz-Clarke* (5), n. 10, GP VII, pp. 390-391.

<sup>124</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 519.

de razón, absolutamente necesaria, es la necesidad del propio principio de razón suficiente<sup>125</sup>.

El hecho de que las verdades contingentes no sean metafísicamente necesarias porque su negación no implique contradicción<sup>126</sup> conlleva que dichas verdades no encuentren en su propia sintaxis la razón suficiente de su veracidad o posibilidad. Esto es así porque si dicha verdad y su opuesto son igualmente posibles, está claro que ninguna de las dos puede dar razón de su posibilidad mejor que la otra. En efecto, si bien la dimensión formal de su verdad depende de la no contradicción entre sus notas, la dimensión material de la verdad contingente, su semántica, no encuentra su razón de ser en la mera compatibilidad lógica entre sus notas predicativas, pues ello supondría que una misma razón afirmaría y negaría a la vez, y se introduciría la contradicción en el principio de razón suficiente. Pero si no contienen en su estructura lógica su razón suficiente, ésta debe encontrarse en otra instancia de la cual también dependan en su constitución. Esta instancia sólo puede ser Dios mismo. Ahora bien, la razón suficiente de las verdades contingentes no puede ser Dios en tanto que entendimiento absoluto, pues esta instancia divina da razón igualmente de cualquier verdad contingente y su opuesta.

Por otra parte, como ya se vio al tratar de la esencia posible en tanto que objeto del entendimiento divino, ésta tiene una cierta exigencia de existencia. Este punto es importante porque arroja mucha luz para el esclarecimiento de cual sea la razón suficiente de las verdades contingentes. En efecto, estas verdades versan sobre esencias posibles que tienen una exigencia de existencia. No son universales porque constituyen esencias que pueden ser expresadas en nociones individuales completas, y todas tienden intrínsecamente y como por naturaleza a la consecución de la existencia. Pero si incluyen en sí este conato de existencia, incluyen por ello mismo una relación a la instancia divina de la que depende la actualización existencial. Teniendo en cuenta que Leibniz defiende el carácter absolutamente libre de la creación, esta instancia divina a la que las verdades contingentes hacen relación en tanto que existenciales es la voluntad divina<sup>127</sup>. Y no sólo en tanto que existencializables, sino también en tanto que meros posibles, porque incluyen tales decretos de Dios bajo la razón de posibilidad.

<sup>125</sup> En los primeros escritos leibnicianos ya hay alusión a este principio, que queda minuciosamente expuesta lo largo de la correspondencia con Antoine Arnauld (1686-1690). En sus discusiones con Arnauld, Leibniz otorga al principio de razón suficiente una posición dominante, para situarlo más adelante como fundamento de toda su filosofía. Cfr. SAAME, O. *El Principio de razón...*, op. cit., p. 35.

<sup>126</sup> Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 612. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 284.

<sup>127</sup> Al tratar de temas de contingencia debemos apelar a la decisión de la voluntad divina, solo desde la cual se puede entender la fuente de la contingencia, cfr. *De Libertate fato*, GRUA, p. 311.



Ahora bien, la voluntad divina se rige por el entendimiento absoluto, mientras que éste es independiente en su acto propio de los decretos libres divinos. Esto es compatible con que el decreto divino se halle incluido en la verdad contingente desde que el entendimiento divino la conoce, es decir, desde siempre, lo cual no ocurre con las verdades eternas, las cuales son absolutamente independientes del querer divino. Esto quiere decir que el entendimiento absoluto penetra los decretos libres divinos, conociéndolos al modo en que tal entendimiento conoce: bajo la razón formal de posibilidad<sup>128</sup>. Esta es la razón por la que las verdades contingentes, ya en su constitución en el seno del entendimiento divino y antes de su positiva actualización existencial, tienen en la libérrima voluntad divina su razón suficiente. Esta razón suficiente es, en este estado pre-existencial, razón suficiente de las verdades contingentes en tanto que esencias posibles completas en su constitución, no en su existencialización: "los posibles son posibles antes de todos los decretos actuales de Dios, pero no sin suponer a veces los mismos decretos tomados como posibles; porque las posibilidades de los individuos o de las verdades contingentes encierran en su noción la posibilidad de sus causas, a saber, los decretos libres de Dios que es en lo que se diferencian de las posibilidades de las especies o verdades eternas, las cuales dependen sólo del entendimiento de Dios sin suponer su voluntad"<sup>129</sup>.

Así, la razón suficiente o fundamento de las verdades contingentes es el conocimiento divino de tales verdades en tanto que incluyen en su propia constitución los decretos libres de Dios con respecto a la esencia posible que expresan, pero decretos divinos también tomados bajo la razón formal de posibilidad.

La razón suficiente de la existencialización de tales esencias posibles contingentes está en los decretos libres de Dios, pero no tomados como posibles sino como efectivamente operantes sobre dichas esencias posibles contingentes. Este decreto existencializador divino constituye la voluntad divina adjunta guiada por el principio de perfección. Por ello se afirma que alcanzarán la existencia siempre aquellas esencias posibles contingentes que contengan mayor perfección<sup>130</sup>, que en el esencialismo leibniano quiere decir mayor cantidad de esencia. Así, toda verdad contingente guarda relación con la voluntad divina. Tal relación puede verificarse, ya respecto de la voluntad antecedente divina (mediante la cual Dios quiere todo posible por la perfección esencial que encierra)<sup>131</sup>, ya respecto de la voluntad consecuente (mediante la cual Dios quiere la mayor perfección esencial)<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibid*, p. 311.

<sup>129</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 51.

<sup>130</sup> Cfr. GP II, p. 424-425; *De rerum originatione*, GP VII, 303.

<sup>131</sup> *Essais de Théodicée*, n. 22, GP VI, p. 116. Leibniz denomina también voluntad particular a este modo del querer divino (cfr. *Discours de Métaphysique*, n. 7, GP IV, p.

Si las verdades necesarias son universales, las verdades contingentes expresan esencias posibles contingentes de carácter individual y completo. Mientras que las verdades necesarias se rigen por el principio de no contradicción –pues la razón suficiente de su constitución es el propio entendimiento divino, regido únicamente por este principio– las verdades contingentes se rigen por el principio de perfección que involucra a la voluntad divina ya desde su misma constitución. El fundamentarse únicamente en el principio de no contradicción hace de las verdades necesarias identidades, ya manifiestas, ya explicitables mediante análisis de sus términos; el hecho de que dicho análisis permita reducir toda verdad necesaria a una identidad lógica o metafísica, esto es, absolutamente necesaria, hace de este análisis algo completo, acabado. Por el contrario, en las verdades contingentes el análisis resulta siempre inacabado<sup>133</sup>, pues "el análisis continúa infinitamente mediante razones de razones, de tal manera que no se tiene nunca una demostración completa"<sup>134</sup>. Esto es así precisamente porque los decretos libres divinos que forman parte de su constitución, ya en estado de pura posibilidad, no son aferrables por un principio que, en sí mismo, ya es expresión de necesidad, esto es, el principio de no contradicción. En efecto, este principio rige lo necesario, mientras que el principio de perfección rige lo mejor, que no es necesario sino libre, porque es lo querido por Dios en virtud de su infinita bondad.

Así, mientras las verdades necesarias son finitamente analíticas, las verdades contingentes son infinitamente analíticas<sup>135</sup>. Esto quiere decir que mientras que las primeras expresan ya identidades lógicas, ya esencias posibles completas genéricas (composibles con todo mundo posible) en las que se verifica que el predicado encuentra su razón suficiente en el sujeto que explicita, las segundas, por el contrario, expresan esencias posibles cuya explicitación predicativa no se agota en la posibilidad lógica o metafísica del sujeto.

En las verdades necesarias, el principio de razón suficiente de su posibilidad interna, si se puede decir así, descansa sobre el principio de no contradicción en sentido metafísico o geométrico, de modo que la posibilidad predicativa de estas

---

432. "Les biens, en tant que biens, considerés en eux mêmes, sont l'object de la volonté antecedente de Dieu", *Essais de Théodicée*, n. 119, GP VI, p. 170.

<sup>132</sup> Cfr. *Leibniz-des Bosses*, GP II, p. 442.

<sup>133</sup> Su infinita analiticidad se basa en las relaciones de composibilidad que las sitúa en un determinado mundo posible. Cfr. MEIJERING, T., "On contingency...", op. cit., p. 36.

<sup>134</sup> *De Contingentia*, GRUA, p. 303; cfr. *Specimen*, GP VII, p. 309.

<sup>135</sup> Algunos intérpretes han visto en este punto un factor de inconsistencia, que imposibilitaría mantener la libertad y la contingencia en la filosofía de Leibniz; consideran que las verdades infinitamente analíticas son, en último término, de modo que libertad y contingencia devendrían nociones subjetivas relativas a la ignorancia humana. Cfr. MEIJERING, "On contingency...", op. cit., p. 43.

verdades descansa únicamente sobre una posibilidad metafísica o lógicamente necesaria. Por el contrario, la instancia sobre la que descansa la razón suficiente de la verdad contingente tiene un doble aspecto fundante: por una parte se apoya en el principio de contradicción en tanto que ausencia de contradicción entre la esencia posible que expresa y su explicitación predicativa; y por otra parte se apoya en el principio de perfección, en tanto que la voluntad divina entra a formar parte de su constitución. Por ello, la negación de una verdad necesaria ataca directamente el principio metafísico de no contradicción, mientras que la negación de una verdad contingente deja intacto este principio metafísico, si bien cualquier variación en la explicitación predicativa de la verdad contingente, si pudiera darse, destruiría inmediatamente tal verdad contingente, pues atacaría el principio de contradicción entendido como la total asimilación del predicado al sujeto.

Podría cuestionarse hasta qué punto unas verdades que no descansan en el principio metafísico de no contradicción son realmente analíticas, o si más bien el llamarlas infinitamente analíticas pone de manifiesto que realmente no lo son. La respuesta se halla una vez más en el principio básico de la filosofía leibniziana. En efecto, si las verdades contingentes son realmente analíticas es por el carácter completo de la esencia posible que expresan. Así, según la anterioridad de la esencia sobre la existencia y su carácter completo, las verdades contingentes son analíticas porque todos sus predicados se hallan precontenidos en la noción de sujeto: la noción completa de un individuo "envuelve *sub ratione possibilitatis* las existencias o verdades de hecho o decretos de Dios de que dependen los hechos"<sup>136</sup>. Es más, es en tal inclusión en lo que consiste la verdad, tanto si se trata de verdades contingentes como de verdades necesarias<sup>137</sup>; en las contingentes la inclusión es hipotética o moralmente necesaria, en las necesarias la inclusión es metafísica o geoméricamente necesaria. Es por tanto la anterioridad y el carácter completo de la esencia lo que fundamenta la analiticidad de las verdades contingentes.

## 2. ANALITICIDAD *VERSUS* SINTETICIDAD DE LA VERDAD

Si bien Leibniz afirmó que las verdades necesarias son resolubles mediante análisis a identidades lógicas, nunca se expresó en términos de contraposición analiticidad-sinteticidad. Dicha contraposición implicaría que toda verdad no necesaria sería sintética. A este respecto, considero que para nuestro autor toda

<sup>136</sup> *De Contingentia*, GRUA, p. 52.

<sup>137</sup> "Prædicatum inest subjecto; ou bien je ne çay ce que c'est que la verité". *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56.

verdad es analítica; pero expondré esta idea al hilo de las interpretaciones modernas que han surgido a propósito de este tema.

Estudios modernos de la filosofía de Leibniz han considerado la analiticidad como un carácter exclusivo de las verdades necesarias, adscribiendo el carácter opuesto –sintético– a las verdades contingentes. Esto sería cierto si la analiticidad expresara únicamente el rigor lógico-matemático de una verdad: en este caso, las verdades necesarias serían las únicas verdades analíticas por ser las únicas verdades *lógicamente* necesarias; por el contrario, toda verdad no lógicamente necesaria sería *eo ipso* sintética. Ahora bien, considero que esta identificación entre verdad necesaria y verdad analítica por un lado, y verdad contingente y verdad sintética por otro, no se ajusta cabalmente al pensamiento leibniziano, sino que constituye una interpretación, a mi modo de ver errónea, de su filosofía.

En primer lugar, hay que decir que Leibniz no utilizó en ningún momento la terminología "analítica" o "sintética" para referirse a la verdad. Es significativo que B. Russell, uno de los estudiosos de Leibniz que más firmemente trata la analiticidad y sinteticidad de las verdades leibnizianas, apoye su interpretación en una serie de textos en los que Leibniz no utiliza en ningún momento los adjetivos "analítica" o "sintética" para referirse a una verdad<sup>138</sup>; habla Leibniz de verdades necesarias y contingentes, de verdades de razón y de hecho, pero nunca de verdades analíticas y sintéticas; sí afirma que en el caso de las verdades necesarias "su razón puede hallarse mediante el análisis"<sup>139</sup>, pero esto no implica que las verdades contingentes sean sintéticas; más bien, lo más que podemos deducir de esta afirmación es que en el caso de las verdades contingentes su razón no puede hallarse mediante el análisis lógico, lo cual no impide que dichas verdades sean analíticas, pues podrían ser *infinitamente* analíticas.

Los términos "analítico" y "sintético" surgen en el seno de la lógica de la última etapa moderna, que muy bien puede constituir –y así es en el caso de Kant– un paso más allá de la filosofía leibniziana, pero que no puede aplicarse sin más a su pensamiento. El único campo de aplicación que, a mi juicio, tiene dicha terminología en la filosofía de Leibniz es el ámbito del conocimiento finito de la verdad. En efecto, el conocimiento finito puede conocer las verdades necesarias *a priori*, pues ellas son independientes de la experiencia, y por tanto su analiticidad permite un conocimiento cabal de las mismas en tanto que cul-

---

<sup>138</sup> Los textos en que se apoya Russell son los siguientes: *Nouveaux Essais*, GP V, pp. 92, 342, 343, 347; GP VI, pp. 323; *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1691-1697), GP IV, 357; *Monadologie*, GP VI, 612; *Leibniz-Clarke* (2), GP VII, 355; *Leibniz-Coste*, GP III, 400; *Leibniz-Foucher* (XIV), GP I, 384; *Echantillon de Reflexions sur le I. livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme*, GP V, 21; *Raisons que M. Jaquelot*, GP III, 443.

<sup>139</sup> *Monadologie*, nn. 33 y 34, GP VI, p. 612.

mina en una identidad lógica, como se vio anteriormente. Así, considerando que las identidades lógicas son evidencias lógicas, indemostrables por su carácter patente, la analiticidad de las verdades necesarias es finita, y por tanto puede ser conocida por un entendimiento limitado, pues el análisis de estas verdades termina necesariamente en dichas identidades lógicas<sup>140</sup>.

En tanto que verdades cognoscibles por la sola luz de la razón humana, Leibniz denomina a las verdades necesarias verdades de razón, pues su necesidad las hace susceptibles de demostración racional: "Proposiciones de razón son las que surgen únicamente de las ideas (...) todas estas proposiciones son tales que dependen únicamente de su explicación exacta y distinta, esto es, de las definiciones". Por el contrario, las verdades no necesarias o contingentes, al no limitarse a ser meras estructuras lógicas, no son cognoscibles para un entendimiento limitado mediante análisis independiente de la experiencia, sino que necesitan de ésta y por tanto constituyen verdades cognoscibles *a posteriori* e inalcanzables mediante el solo análisis lógico.

Pero el apoyo experimental que para un entendimiento finito requiere el conocimiento de toda verdad contingente no expresa su falta de analiticidad, sino más bien la insuficiencia de ésta para su conocimiento apriorístico: insuficiencia que expresa el carácter no exclusivamente lógico o metafísico de dicha analiticidad. Ambos tipos de verdad –necesaria y contingente– son analíticos, pero no del mismo modo, sino que cada uno de ellos expresa una modalidad distinta e irreductible de analiticidad.

Este punto reviste capital importancia en orden a esclarecer la naturaleza del conocimiento divino de la verdad: ¿en qué se trasluce el carácter sintético o analítico de una verdad en el seno del conocimiento divino? ¿Conoce Dios las verdades necesarias y contingentes indistintamente? ¿Constituyen estas últimas un caso particular de las primeras, o por el contrario las conoce Dios en su irreductibilidad, la cual se manifiesta en el carácter *a priori* o *a posteriori* que adquieren al ser objeto de un conocimiento finito?

Existe una tendencia logicista que ha tratado el tema desde un mismo punto de vista formal, y que ha dado lugar a dos planteamientos no exactamente iguales. Me refiero a los estudios realizados por B. Russell y L. Couturat, estudios muy bien fundamentados y desarrollados, pero cuyas conclusiones no parecen hacer justicia a la amplitud del contexto leibniziano, sino que más bien lo reducen intentando sistematizarlo.

---

<sup>140</sup> "Les Axiomes veritables et indemostrables sont les propositions identiques", *Le nombre des premières propositions est infini*, COUT-O, p. 186.

Quizá Louis Couturat sea el mayor exponente de la corriente interpretativa según la cual toda verdad es analítica<sup>141</sup>, y por consiguiente debe poderse demostrar *a priori* por medio de definiciones y del principio de identidad<sup>142</sup>. Por el contrario, B. Russell introduce una disociación en el ámbito veritativo al afirmar que se dan dos tipos de verdades diferentes, a saber, las verdades necesarias o analíticas, y las verdades contingentes o sintéticas. Por mi parte, discrepo del planteamiento de Russell porque considero que la verdadera naturaleza de la verdad estriba en su analiticidad, y discrepo también del planteamiento de Couturat, porque dicha analiticidad no es sólo expresión de una identidad lógica, sino que puede ser mera expresión del carácter completo de la esencia posible que expresa. Considero, en contra de la interpretación Couturat, que no se trata de una analiticidad omnimoda, sino de una analiticidad susceptible de dos modalidades distintas entre las que no se da una simple diferencia de grado, sino de naturaleza.

Como se ha visto al principio de este apartado, Leibniz considera que la naturaleza de la verdad estriba en su analiticidad en tanto que inclusión del predicado en el sujeto, ya se trate de una verdad necesaria o contingente, universal o singular<sup>143</sup>, pero ¿qué entiende Leibniz por analiticidad?

Existen pasajes leibnicianos que parecen apoyar el carácter unívocamente analítico de toda verdad, pasajes que Couturat toma como referencia para su interpretación, tales como el siguiente, en el que después de hablar de las proposiciones idénticas -aquéllas que enuncian lo mismo de sí mismo o niegan el contrario del propio contrario-, dice Leibniz que "todas las demás verdades se reducen a las primeras mediante definiciones o por el análisis de las nociones, en lo cual consiste la prueba *a priori*, independiente de la experiencia"<sup>144</sup>.

Couturat afirma que Leibniz considera las verdades necesarias y contingentes como igualmente analíticas, a pesar de referirse a ellas como verdades dis-

---

<sup>141</sup> "Dans toute proposition vraie, le predicat est contenu dans le sujet; par suite, que toute vérité doit pouvoir se démontrer a priori, par la simple analyse de ses termes; en un mot, que toute vérité est analytique", COUTURAT, L. *Sur la métaphysique...*, op. cit., vol. X, pp. 7-8.

<sup>142</sup> Cfr. COUT-L, p. 210.

<sup>143</sup> Cfr. *Primae veritates*, COUT-O, p. 519. "Veritas est inesse praedicatum subjecto", *Origo veritatum contingentium ex processa in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommensurabiles*, COUT-O, p. 1; cfr. *De la nature des vérités*, COUT-O, p. 401; *Notationes generales* (1683-1686?), GRUA, p. 322.

<sup>144</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 518. "Generaliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori ope Axiomatum seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum", *Dhuc Überschrift, in Betreff der philosophischen Beweisführung*, GP VII, p. 300.

tintas<sup>145</sup>. Para Couturat, la única diferencia entre ambos tipos de verdades estribaría en el carácter finita o infinitamente analítico de éstas. Este carácter finitamente analítico de las verdades necesarias permite al entendimiento humano conocer la identidad lógica sobre la que se asientan, mientras el carácter infinitamente analítico de las verdades contingentes hace que éstas sólo puedan ser conocidas en su identidad por el entendimiento divino, pero el principio de identidad rige del mismo modo para ambos tipos de verdades en tanto que las constituye como tales. Y en cierto modo Leibniz parece mantener esto mismo al decir que "nada hay sin razón o ningún efecto sin causa. De otro modo, habría una verdad que no podría probarse *a priori* o que no se resolvería en verdades idénticas, lo cual es contrario a la naturaleza de la verdad, que es siempre expresa o implícitamente idéntica"<sup>146</sup>.

Así, según Couturat, la analiticidad de la verdad necesaria y la de la verdad contingente es la misma y la única diferencia entre ambas es el grado en que aquélla se manifiesta en una y en otra<sup>147</sup>. Sin embargo, considero que en el pasaje citado Leibniz afirma claramente que toda verdad, por el hecho de serlo, cumple el principio de identidad; pero creo que esta afirmación admite distintos matices respecto a la naturaleza de la identidad, que no es la misma para verdades contingentes que para verdades necesarias, como se verá más adelante.

Por su parte, B. Russell había inaugurado una corriente interpretativa distinta, si bien participa de la misma tendencia logicista que impregna la interpretación de Couturat. En efecto, para Russell, Leibniz exime a toda proposición existencial del principio de inclusión del predicado en el sujeto como criterio veritativo: "todo juicio verdadero compuesto de sujeto y predicado es analítico (o sea, que el predicado forma parte de la noción de sujeto) a menos que se afirme existencia actual. La existencia es el único de todos los predicados que no está contenido en las nociones de los sujetos existentes. Y así las proposiciones existenciales, salvo en el caso de la existencia de Dios, son sintéticas, o sea, que no habría contradicción si los sujetos que en realidad existen no existieran"<sup>148</sup>. Según esta interpretación, las proposiciones existenciales son siempre y

<sup>145</sup> "Leibniz maintient la distinction des vérités de raison et des vérités de fait, des vérités nécessaires et des vérités contingentes; néanmoins, il les considère toutes comme également analytiques", COUT-L, p. 210.

<sup>146</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 519.

<sup>147</sup> Couturat afirma el carácter universalmente válido del principio de inclusión del predicado en el sujeto, basándose sobre todo en el pasaje de *Sur les vérités*, COUT-O, p. 18.

<sup>148</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op.cit., p. 28. Todas las proposiciones existenciales, salvo la existencia de Dios, son sintéticas (cfr. *Ibid.*, p. 35). El texto en el que ahora se apoya Russell es *Leibniz-Remond*, GP III, 645, que no recoge el término "sintética". Russell considera que Leibniz no utilizó el par analítico-sintético, y sí el par nece-

de suyo sintéticas (excepción hecha de la proposición que afirma la existencia de Dios) pues ninguna contradicción se seguiría de la no existencia de su sujeto<sup>149</sup>.

Efectivamente, Leibniz detecta la existencia de proposiciones verdaderas tales que en el caso de que el sujeto de las mismas no existiera, no se seguiría de ello ninguna contradicción y por ello las denomina proposiciones contingentes, expresando así su carácter no necesario. Pero en ningún caso habla Leibniz del carácter sintético de estas proposiciones en sí mismas consideradas, como si careciesen de analiticidad, sino todo lo contrario, reservando la notación "*a posteriori*" no para la verdad contingente en sí misma, sino para expresar el modo limitado que el entendimiento humano tiene de conocer tales verdades.

La interpretación russelliana descansa sobre dos ideas básicas, a saber, la definición de las verdades contingentes como aquellas que se refieren a la existencia actual, y la afirmación de que la existencia es un predicado sintético. Según Russell, la filosofía de Leibniz se apoyaría en cinco premisas, una de las cuales, la tercera, afirma que "las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en determinado momento son necesarias y analíticas, mientras que las que la afirman son contingentes y sintéticas. Estas últimas dependen de causas finales"<sup>150</sup>. Esta premisa se ajustaría al planteamiento de Leibniz si por "momento determinado" se entendiese cualquier "momento posible" de cualquier mundo posible, *pero no se ajusta si se refiere* a un momento determinado del mundo actual *únicamente*. En efecto, por su planteamiento, parece que Russell identifica proposiciones verdaderas con proposiciones actualmente verdaderas, es decir, proposiciones que existen en este mundo posible, y por tanto deja de lado todas las proposiciones contingentes verdaderas no referidas a este mundo, sino a cualquier otro mundo posible. De este modo, Russell hace de los mundos posibles mundos necesarios. Así, según esta concepción del carácter sintético de las verdades existenciales, se tiene que las verdades no existenciales son *eo ipso* no sintéticas, sino analíticas, y por lo tanto resulta que Russell debe afirmar que todas las verdades particulares concernientes a posibles no actualizados requieren un análisis infinito mientras que al mismo tiempo ellas también deben asumirse como necesarias<sup>151</sup>. Las verdades relativas a qué es posible serían necesari-

---

sario-contingente porque con éste último le bastaba (cfr. *Ibid.*, p. 34). Pero en mi opinión no utilizó el par analítico-sintético porque dicho par no explicaba bien la completud de la esencia.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 28.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>151</sup> Cfr. RUSSELL, B., "Recent Work...", op. cit., p. 183 (2).



rias, la contingencia dependería únicamente de la elección libre de Dios del mejor mundo posible<sup>152</sup>.

**a) La referencia al tiempo actual como criterio diferenciador entre necesidad y contingencia**

Las dos ideas básicas sobre las que se asienta la interpretación de Russell – que la verdad contingente es la que se refiere a la existencia actual, y que la existencia es un predicado sintético- tienen su origen en la identificación que Russell hace entre verdad necesaria y analiticidad por un lado, y verdad contingente y sinteticidad por otro<sup>153</sup>. Consecuentemente, ninguna verdad analítica puede afirmar la existencia de un sujeto, y cualquier proposición existencial es contingente. Sentadas estas bases Russell justifica la excepción, a saber, el carácter necesario de la proposición que afirma la existencia de Dios, basándose en los textos leibnicianos que ligan la contingencia al tiempo actual, es decir, a la existencialización de *éste*, y *sólo éste*, mundo posible: "Las proposiciones contingentes, en el sistema de Leibniz, son, en sentido general, las que afirman la existencia actual. La excepción que se impone al respecto, en el caso de la existencia necesaria de Dios, puede satisfacerse diciendo que las proposiciones contingentes son aquellas que implican referencia a partes del tiempo"<sup>154</sup>. Así, el tiempo es el criterio diferenciador entre unas proposiciones y otras<sup>155</sup>. Lo necesario será lo que se refiere a todo tiempo, mientras que lo contingente será lo referido a partes del tiempo: "las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en determinado momento son necesarias y analíticas, mientras que la afirman son contingentes y sintéticas"<sup>156</sup>; de este modo se contempla la posibilidad de que se de una proposición existencial y necesaria, a saber, aquella que afirma la existencia necesaria, la existencia en todo tiempo e incluso más allá del tiempo, la existencia eterna de Dios.

Según la interpretación de Russell, el criterio que diferencia a las verdades necesarias de las verdades contingentes consiste en que mientras las primeras son aquellas que no incluyen referencia al tiempo actual, o bien aquellas que no

---

<sup>152</sup> Cfr. RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op.cit., cap. III. Como muy bien señala Adams, Russell abandona esta interpretación y se retracta en el prefacio a la segunda edición de su libro; cfr. ADAMS, R. M., "Leibniz's theories of contingency", en Woolhouse, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, p. 28).

<sup>153</sup> Cfr. *Ibid.*, 28. Más tarde Russell reconoció su error (cfr. RUSSELL, B., "Recent work...", op. cit., p.185).

<sup>154</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p. 44.

<sup>155</sup> Cfr. *Sur les vérités*, COUT-O, pp. 16-24.

<sup>156</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p. 22.

afirman la existencia de sus sujetos –a excepción del caso de Dios–, las segundas son aquellas referidas a la existencia actual de sus sujetos<sup>157</sup>. Desde esta perspectiva, es decir, vertiendo la contingencia en la noción de actualidad, se pierde de vista la analiticidad como criterio diferenciador entre lo contingente y lo necesario: las verdades contingentes y las verdades necesarias son igualmente analíticas por naturaleza, distinguiéndose únicamente en el grado finito o infinito de resolución de los predicados en el sujeto, de modo que cualquier verdad es, en tanto que tal, necesaria; la contingencia ya no se opone a lo necesario, sino que se refiere a algo necesario que se verifica en un tiempo actual<sup>158</sup>. El único recurso para explicar la falta de evidencia de la analiticidad de lo contingente es aquel al que ya se había recurrido desde siempre, a saber, la ignorancia humana<sup>159</sup>.

Así según Russell, Leibniz cifra la distinción entre verdad necesaria y verdad contingente en relación al tiempo al que se refieren ambos tipos de proposiciones, por lo que toda proposición que afirme la existencia de un ente finito será contingente, mientras que la proposición cuyo sujeto esté al margen del tiempo será necesaria<sup>160</sup>. Entre estas últimas están las proposiciones referidas a las esencias de las cosas y una única proposición existencial: aquella cuyo sujeto es el ser necesario. Considero que esta interpretación plantea serios problemas en cuanto a la creación de sustancias espirituales eternas, pues, al identificar lo necesario con lo no referido a ningún tiempo parcial, hace de tales sustancias algo tan necesario como la propia sustancia divina.

Pero dejando al margen esta conclusión, pues no es relevante para el presente estudio, existe otro problema de mayor importancia ya que conduce a una

---

<sup>157</sup> En esta misma línea interpretativa se encuentra Jean-Gérard Rossi, cuyas palabras apuntan a una contingencia definida desde la existencia actual, de modo que no hay contingencia en el ámbito de la posibilidad: “La thèse que nous soutenons est que la distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes ne met pas en jeu la référence aux mondes possibles. Ce qui intéresse Leibniz, c'est la distinction métaphysique entre ce qui est éternel et ce qui est créé”, ROSSI, J. C., “Contingence et nécessité chez Leibniz - à propos de quelques interprétations contemporaines”, en *Leibniz. Tradition und Aktualität* p. 832, V Internationaler Leibniz-Kongress Vorträge, Hannover, 14-19 nov. 1988.

<sup>158</sup> En este sentido, también Lovejoy, como Russell, hace de toda proposición verdadera una proposición necesaria: “No judgemente is true unless its opposite is.. A self-contradiction”, LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op.cit., p. 175.

<sup>159</sup> “Where an infinite analysis, which only God can perform, is required to exhibit the contradiction, the opposite will seem to be not contradictory” (RUSSELL, B., “Recent Work...”, op. cit., p. 185).

<sup>160</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p. 44.

visión espinociana de Dios<sup>161</sup>. En efecto, según la interpretación de Russell, Leibniz consideraría que toda proposición que verse sobre lo meramente posible, es decir, sobre lo que *podría ser* pero de hecho no es, resulta necesaria, pues carece de la referencia al tiempo actual que según Russell define a las proposiciones contingentes. Y el propio Leibniz afirma que "la noción de especie sólo implica verdades eternas o necesarias, pero la noción de individuo incluye, *sub ratione possibilitatis*, lo que es de hecho, o lo que está relacionado con la existencia de las cosas y con el tiempo"<sup>162</sup>; y "la verdad de una proposición necesaria no depende de la existencia de su sujeto"<sup>163</sup>.

Es cierto, como se desprende de los textos citados, que la contingencia conlleva una referencia al tiempo, pero no lo es que el tiempo al que se refiera sea el tiempo actual, o la existencia cumplida, sino que incluye tal referencia *sub ratione possibilitatis*, de modo que seguirá incluyéndola también en aquellos casos en que la esencia posible no alcance la existencia. Y precisamente esta es una de las ideas que más insistentemente repite Leibniz, pues constituye uno de los puntos teóricos sobre los que apoya su crítica al espinocismo. En efecto, mientras Spinoza afirma la necesidad de todo posible, de modo que todo inexorablemente llegaría a alcanzar la existencia, identificándose así el ámbito de lo posible con el ámbito de lo actual<sup>164</sup>, Leibniz considera por el contrario que el ámbito de lo posible es mayor que el ámbito de lo actual, considerando este último como una parte de la posibilidad, como un mundo entre infinitos mundos posibles.

Efectivamente, la noción de contingencia en Leibniz dice relación directamente a la noción de existencia, pero no hay que olvidar en este punto que la noción de existencia en Leibniz tiene una doble significación dependiendo del ámbito al que se la refiera, a saber, al ámbito de la sustancia creada o al ámbito de la posibilidad y su exigencia de existencia. En mi opinión, la contingencia viene definida desde la posibilidad de existencia, posibilidad que puede cifrarse

---

<sup>161</sup> "Leibniz quiere ser un crítico de Spinoza. Para él, lo estrictamente necesario es Dios; la creación no lo es. La armonía preestablecida, que es la consideración sistemática de la creación, equivale a la noción del mejor mundo posible; pero hay muchos mundos posibles. La armonía preestablecida no es el sistema absoluto en términos de necesidad. Leibniz evita el panteísmo sin ceder al empirismo o al arbitrio voluntarista", POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 4ª ed., Eunsa, Pamplona 2001, p. 65.

<sup>162</sup> *Remarques*, GP II, p. 39. En determinados pasajes Leibniz identifica verdades necesarias con verdades eternas exclusivamente. Véase al respecto *De rerum originatione*, GP VII, p. 303.

<sup>163</sup> *Nouveaux Essais*, GP V, p. 429.

<sup>164</sup> "Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement", *Essais de Théodicée*, n. 371, GP VI, p. 336.

en mera *exigencia*, o en actualidad como *posición* en la existencia. En este sentido, y dado el carácter universal de tal exigencia de existencia, la contingencia y la necesidad vendrán definidas según el grado de posibilidad o de exigencia de existencia: la cuestión de la diferencia entre ambas modalidades es una cuestión de gradación en la exigencia universal a la existencia, gradación que conlleva diferencia ontológica en cuanto que dicha exigencia de existencia es expresión directa de perfección real o esencial.

En definitiva, toda esencia posible, tanto necesaria como contingente, conlleva en su constitución una relación a la existencia en tanto que tiene una tendencia a ella, la cual no distingue propiamente a verdades necesarias de contingentes; lo que sí las distingue es el grado de posibilidad de que tal tendencia a la existencia se actualice: las verdades necesarias se actualizarán por su máximo grado de tendencia a la existencia, mientras que las verdades contingentes no se actualizarán todas, sino aquéllas que comparativamente contengan mayor posibilidad de existencialización.

Por otra parte, se abren nuevas luces para la comprensión de la contingencia si se conjuga la idea mencionada anteriormente, a saber, que la posibilidad de alcanzar la existencia actual es directamente proporcional a la cantidad o perfección de la esencia posible en cuestión, con la teoría leibniziana del carácter absolutamente completo de la esencia posible, entendida ésta como sujeto de predicados, tal y como se expuso en este trabajo con anterioridad.

En efecto, si la esencia posible está terminada desde el principio, el advenimiento a la existencia no puede modificarla en absoluto, y precisamente por eso se plantea Leibniz la noción de existencia "*sub ratione possibilitatis*": las consecuencias de la efectiva actualización existencial de toda esencia posible se hallan precontenidas en su constitución interna. Pues bien, considerando la existencia, bajo la razón de posibilidad, como un predicado de la esencia posible tomada como sujeto, tal y como la monadología leibniziana sugiere, se tiene que la contingencia se define desde la relación que tal predicado guarda con su sujeto: si se trata de una relación necesaria, la efectiva actualización existencial no podrá dejar de producirse, y se dice entonces que la esencia posible en cuestión es necesaria; pero si la relación no es necesitante, sino inclinante, ocurre que la esencia posible mantiene su integridad constitutiva tanto si se actualiza como si se da el caso contrario, y entonces se dice que tal esencia posible es contingente.

En contra de las interpretaciones que excluyen la contingencia de lo no actual, considero que en la filosofía de Leibniz en realidad ocurre todo lo contrario en la medida en que no sólo la contingencia se enraíza en la propia posibilidad, sino que el dominio de la contingencia meramente posible es muy superior al dominio de la contingencia actual.

Así pues, *existencia actual* no es sinónimo de *contingencia*<sup>165</sup>, sino caso particular de ésta. Consiguientemente, las esencias posibles no actualizadas en el mejor de los mundos posibles no son imposibles como afirma Hobbes, ni mucho menos necesarias como afirma Russell, según el cual los posibles contingentes no actualizables no son tales contingentes, sino esencias metafísicamente necesarias. Leibniz considera que Hobbes destruye la contingencia y explica todo lo real desde un planteamiento necesitarista y matematicista: "M. Hobbes ha sostenido (...) que lo que no sucede es imposible. Lo prueba, diciendo que jamás acontece que todas las condiciones requeridas para una cosa que no existirá (...), se encuentran juntas, y es claro que la cosa no puede existir sin esto. Pero, ¿quién no ve que esto sólo prueba la imposibilidad hipotética?"<sup>166</sup>.

Leibniz afirma frecuentemente que las esencias posibles pueden ser contingentes, y lo son independientemente de su actualización existencial<sup>167</sup>, y la verdad de las proposiciones que versan sobre ellas sigue siendo una verdad contingente, aunque no se refiera a ningún tiempo actual: "En una palabra: cuando se habla de la posibilidad de una cosa, no se trata de las causas que deben hacer o impedir que la cosa exista actualmente; de otra manera, se cambiaría la naturaleza de los términos, y se haría inútil la distinción entre lo posible y lo actual"<sup>168</sup>.

Esto último garantiza el conocimiento divino de tales verdades en tanto que contingentes, lo cual supone que la analiticidad de una verdad no es igual para todo tipo de verdad sino que la verdad necesaria goza de una analiticidad lógica

---

<sup>165</sup> Una interpretación diferentes, en línea russeliana, se encuentra también en Rossi: "Chez Leibniz (...) une vérité est contingente dans la mesure où elle concerne le monde créé (...) La notion de contingence enveloppe celle d'existence". ROSSI, J-G., *Contingence et nécessité chez Leibniz*, op. cit. p. 829. Se aprecia claramente que entender la contingencia desde la existencia actual no tiene en cuenta el concepto leibniziano de "existentia sub ratione possibilitatis".

<sup>166</sup> *Essais de Théodicée*, n. 172, GP VI, p. 216.

<sup>167</sup> "Puis qu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction, comment peut on dire qu'elles sont absolument impossibles?", *Essais de Théodicée*, n. 234, GP VI, p. 257. Sorprende que frente a este planteamiento leibniziano se produzcan ciertas interpretaciones, según las cuales Leibniz nunca habría aceptado que las verdades sobre sustancias posibles fueran contingentes (Russell, Lovejoy, CURLEY, *The root of contingency*, pp. 92 y ss.); BROAD, C. D., *Leibniz. An introduction*, Cambridge University Press, 1975, p. 36. Así Russell afirma que "the view that infinite complexity is the defining property of the contingent has the curious consequence that truths about possible substances are contingent", RUSSELL, B., "Recent Work...", op. cit., p. 374, n. 5; cfr. RUSSELL, B., *A critical exposition...*, op. cit., p. 26.

<sup>168</sup> *Essais de Théodicée*, n. 235. GP VI, p. 257. Acerca del carácter netamente contingente que tiene todo posible no actualizado: cfr. *Extraits de Twisse*, GRUA, 353; *Discours de Metaphysique*, n. 13. GP IV, pp. 436-439.

mientras que la verdad contingente goza de una analiticidad distinta. Se ve entonces que la afirmación de Russell acerca de que toda proposición que verse sobre lo que podría ser pero no es resulta necesaria, ya que carece de la referencia al tiempo actual que según él define a las proposiciones contingentes en la filosofía de Leibniz, contradice la afirmación que Leibniz repite en varios lugares acerca del carácter netamente contingente que tiene todo posible no actualizado, pues su estado de pura posibilidad no hace de él algo imposible, ni mucho menos algo necesario, aunque sí eterno en tanto que conforma el objeto del entendimiento divino.

Mantener el carácter posible de lo no existente es básico para Leibniz, ya que fundamenta la libertad creadora divina, en tanto que la raíz de ésta es precisamente la infinitud de la composibilidad<sup>169</sup>; esto es así porque Leibniz entiende la libertad divina de crear como libertad de elección, de modo que si Dios no eligiera el mundo a crear, no sería libre de crearlo. Es decir, Leibniz parte de un concepto bastante restringido de libertad, a saber, el concepto de "libertad psicológica" de la naturaleza humana, que resulta todavía más constrictivo cuando se lo aplica a la sustancia divina. Leibniz no se plantea que Dios podría haber sido igualmente libre si hubiera creado sin haber escogido, y no puede planteárselo porque ello supone la posibilidad de crear sin necesidad de que lo creado tenga que ser contemplado previamente como conjunto infinito de esencias posibles. Es decir, que la libertad divina es una perfección que resulta inmediatamente mermada al excluir de su naturaleza el ejercicio de la elección no es un presupuesto gratuito en la teodicea leibniziana, sino un planteamiento exigido por su propia metafísica de las esencias posibles, derivada a su vez del reconocimiento de la omnisciencia divina: dadas infinitas esencias posibles, Dios no tiene más remedio que escoger, y de ahí la convicción leibniziana de que la capacidad de elección es condición necesaria para que exista libertad divina en su actividad creadora. Dios es libre porque puede escoger entre los posibles, y por ello no está sujeto a ninguna necesidad o coacción<sup>170</sup>. En definitiva, Dios es libre porque escoge, y escoge porque tiene donde escoger, a saber, infinitos mundos posibles: "no habría elección ni libertad, si sólo hubiera un partido posible"<sup>171</sup>.

### **b) Análisis infinito y omnisciencia divina**

En una primera aproximación a esta cuestión pudiera parecer que, dado que el entendimiento divino es absoluto e infinitamente perfecto, entre las verdades que El conoce no resultaría válida la distinción entre verdades necesarias y ver-

<sup>169</sup> "Et si on vouloit rejeter absolument les purs possibles, on détruiroit la contingence et la liberté", *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, pp. 55-56.

<sup>170</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 235, GP VI, pp- 257-258.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 258.

dades contingentes. En efecto, puede aducirse que si lo que diferencia a ambos tipos de verdades es el carácter finito o infinito de su analiticidad, éstas podrán mostrarse diferentes a un entendimiento limitado, como el humano, que no puede conocer *a priori* ni infinitamente, pero no a un entendimiento absoluto que conoce todo de un sólo golpe de vista. El hilo de la argumentación sería el siguiente: si en el conocimiento divino toda verdad, no importa cuál sea su analiticidad, es conocida intuitiva e instantáneamente, y si todo verdadero conocimiento se reduce a identidades, tal y como afirma el propio Leibniz, entonces no hay infinita analiticidad para el entendimiento divino puesto que por muy infinita que sea, siempre será finita a los ojos de su fundamento que es el entendimiento absoluto, perfectísimo conocedor del carácter idéntico de toda verdad. Ahora bien, esto conlleva la reducción de las verdades contingentes a verdades necesarias, puesto que para Dios el criterio que las diferencia no es válido. En Dios la contingencia se reduciría a identidad en último término<sup>172</sup>.

Los pasajes en los cuales Leibniz afirma que Dios conoce *a priori* todo lo referente a la individualidad, han inducido a muchos comentadores a considerar que la distinción entre verdades necesarias y contingentes encierra una referencia esencial a las limitaciones humanas, de modo que tal distinción no subsiste para Dios: "Leibniz parece haber creído natural que lo contingente fuera aquello que *nosotros* no podemos entender perfectamente (...) El mundo de los contingentes está caracterizado, no sólo por el hecho de existir, sino también porque todo en él implica la infinitud, dada su infinita complejidad, y de este modo es inaccesible al conocimiento humano exacto"<sup>173</sup>. En definitiva, lo contingente sería todo aquello cuya imposibilidad de su contrario no ha podido demostrarse aún. Esta línea interpretativa afirma que sólo lo existente es contingente, lo posible es necesario. Si la contingencia viene definida por la existencia, es necesario metafísicamente que el contingente tenga esa complejidad, pero lo que hace a la contingencia no es la complejidad, sino la existencia: "las verdades relativas a los mundos *posibles* no pueden ser contingentes, y todas las verdades referentes al mundo actual son, una vez despojadas de la aserción de la existencia actual, verdades acerca de uno entre los mundos posibles"<sup>174</sup>. Esta teoría del carácter ilusorio de la contingencia, o simplemente relativa a la incapacidad intelectual del ser humano, también fue sostenida por Spinoza<sup>175</sup> y recientes comentaristas leibnicianos, como Lovejoy, quien hablando de las proposiciones que se nos muestran como contingentes, afirma que aunque somos incapaces de tener

---

<sup>172</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 8, GP IV, p. 433; *Nouveaux Essais*, GP V, p. 392.

<sup>173</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>175</sup> Cfr. *Etica*, I, prop. 33, schol 1.

una aprehensión intuitiva de la necesidad, podemos estar seguros de que está ahí y de que la mente de Dios la reconoce<sup>176</sup>.

Para resolver esta dificultad hay que tener en cuenta dos puntos. En primer lugar, que la contingencia tiene una estructura propia e irreductible a la necesidad lógica o metafísica; y en segundo lugar, que la verdad contingente no es una identidad lógica, sino que es coherente.

La estructura propia e irreductible de la contingencia se ve oscurecida al asociar el carácter infinitamente analítico de una verdad a su contingencia. Esto ocurre al tratar las verdades contingentes bajo el aspecto de infinitud que presentan ante el entendimiento humano, lo cual da pie a considerar la contingencia como una especie de necesidad o identidad no alcanzada<sup>177</sup>. Ciertamente hay determinados pasajes de Leibniz que parecen avalar esta interpretación<sup>178</sup> y, efectivamente, toda verdad contingente es infinitamente analítica, pero finitud e infinitud analítica son modos del ser verdadero absolutamente irreductibles y conforman realidades veritativas de naturaleza distinta: la analiticidad no es una identidad mal conocida, ni la identidad es el foco que subyace iluminando la analiticidad. En otras palabras, la verdad contingente es infinitamente analítica y la verdad necesaria es finitamente analítica cuando no tautológica, pero la analiticidad de la verdad contingente y la identidad de la verdad necesaria son absolutamente irreductibles, y no convergen ni siquiera asintóticamente, a pesar de que la similitud léxica entre los términos "finito" e "infinito" puede inducir a pensar lo contrario.

---

<sup>176</sup> Cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op.cit., p. 175. "Leibniz tenuous distinction between a priori provability (i.e., non-demonstrability) of contingent truths and the demonstrability of necessary truths cannot be plausibly maintained relative to an omniscient mind. That is, we found reason to believe that infinitely analytic propositions are no less demonstrable (by an infinite mind, that is) than propositions which require for their proofs no more than finite analysis", MEIJERING, T., "On contingency...", op. cit., p. 58. Sigue señalando este autor que el criterio de infinita analiticidad que pretendía sobrellevar el peso de la contingencia y la libertad y hacerlas compatibles con el carácter apriorístico de toda verdad, se basa en dos cosas fundamentalmente: 1) es formalmente inadecuado; 2) carece de objetiva justificación. Esto mina los fundamentos de la teoría lógico-metafísica de Leibniz, pero aún así no comparte Meijering la visión de Lovejoy acerca de dos Leibniz: uno espinociano y oculto y otro filósofo de la contingencia. Tampoco mantiene Meijering el optimismo de Rescher, el cual sostiene la consistencia del sistema de Leibniz (cfr. MEIJERING, T., "On contingency..", op. cit., pp., 58-59).

<sup>177</sup> Así opina, por ejemplo, SEESKIN, K.R., en "Moral necessity", WOOLHOUSE, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, p. 326.

<sup>178</sup> El principio de identidad constituye el nervio de toda demostración porque es la garantía de certeza de toda verdad: cfr. *Leibniz-Conring (XII)*, GP I, p. 188 y *Leibniz-Conring (XIV)*, GP I, p. 194.



En cuanto al segundo punto relevante para la comprensión de la contingencia, a saber, el principio de identidad entendido como coherencia semántica entre las notas predicativas de la esencia posible, hay que decir que la verdad contingente verifica dicho principio, pero de modo diferente a como lo hace la verdad necesaria. En efecto, el principio de identidad rige la constitución misma de la esencia posible expresada en la verdad contingente, puesto que esta esencia posible es completa y por tanto encuentra en su seno todas sus determinaciones: en otras palabras, los predicados que explicitan o explicitarían el sujeto de la esencia posible contingente, encuentran su origen y fundamento en su propio sujeto, y precisamente por ello los predicados "explicitan", puesto que no aportan nada nuevo, nada que no provenga de la propia esencia posible a la que determinan. Según esto, el predicado se resuelve en el sujeto, de modo que sujeto y predicados son idénticos, pues son estos mismos predicados los que propiamente conforman la esencia del sujeto<sup>179</sup>.

Ahora bien, también las verdades necesarias verifican esta inclusión del predicado en el sujeto; ¿qué es entonces lo que diferencia la verdad necesaria de la contingente, qué es lo que distingue la identidad metafísica (sintáctica) de la identidad constitutiva de la esencia posible contingente (semántica)? La diferencia está en que cuando se trata del principio de identidad en sentido metafísico, este principio de identidad conforma una necesidad lógica o metafísica por el que se constituye en fundamento o razón suficiente de dicha verdad: la verdad necesaria encuentra su razón suficiente en la realidad divina únicamente en tanto que entendimiento, su posibilidad es una posibilidad lógica, necesaria, independiente del querer divino; en este sentido, la razón suficiente de los predicados que explicitan dicha verdad es el sujeto lógico de la esencia posible genérica: la verdad de las verdades necesarias se agota en su logicidad, en su ser pensadas con necesidad: "lo que es necesario lo es por su esencia, dado que lo contrario implica contradicción"<sup>180</sup>.

Por el contrario, cuando se trata del principio de identidad en sentido de coherencia intraesencial, este principio rige la asimilación de todo predicado esencial al sujeto de la esencia posible contingente; la relación predicados-sujeto es la relación entre la explicitación y lo explicitado. Sin embargo, si bien en el predicado no hay nada que no provenga del sujeto, el predicado no encuentra su razón suficiente o fundamento en la sola logicidad del sujeto, sino que ésta re-

---

<sup>179</sup> Esta interpretación de la esencia leibniziana no coincide con la ya superada interpretación de Russell. Esta última es anterior a la interpretación de Couturat, según la cual, las verdades existenciales, excepto la que afirma la existencia de Dios, no son analíticas. Adams la critica porque opina que es un atraso en la comprensión de Leibniz cfr. ADAMS, R. M., "*Leibniz's theories...*", op.cit., pp. 128-173.

<sup>180</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, n. 9, GP VII, p. 390.

mite a una instancia distinta<sup>181</sup>. A diferencia de la verdad necesaria, la fundamentación o razón suficiente de la posibilidad de la verdad contingente remite a la realidad divina no sólo en tanto que entendimiento, sino en tanto que entendimiento y voluntad, como ya se apuntó más arriba, y su remitir es total, porque se trata de una noción completa: los dos grandes principios de la filosofía de Leibniz, a saber, el de razón o necesidad matemática y el de razón suficiente o de contingencia son expresiones diversas de una única realidad metafísica: la esencia posible completa<sup>182</sup>.

Leibniz había afirmado que "en las proposiciones necesarias se llega a una ecuación idéntica mediante un análisis continuado hasta el final, y eso es precisamente demostrar una verdad con rigor geométrico"<sup>183</sup>, lo cual muestra el sentido metafísico en que estas verdades verifican el principio de identidad: las nociones primeras en que tales nociones se resuelven mediante el análisis de sus términos son verdades idénticas sin más contenido que su capacidad de ser pensadas y su funcionalidad imprescindible para que cualquier otra verdad pueda ser pensada. La prueba de que una verdad es necesaria, es demostrar su identidad lógica<sup>184</sup>. Tales verdades idénticas son expresión directa y nítida de la *noesis* divina, y por eso encuentran su razón suficiente en la pura actividad del entendimiento divino<sup>185</sup>. En otras palabras, el último fundamento de las verdades absolutamente necesarias es el propio *modo* de entender del entendimiento absoluto: las verdades necesarias constituyen la expresión pura de la propia lógica

---

<sup>181</sup> Rescher ha señalado con acierto que la teoría del carácter ilusorio de la contingencia mencionado anteriormente está propiciada por una mala comprensión de las nociones leibnicianas de "necesidad" y "contingencia", desde el momento en que la distinción entre ambas se traza desde planteamientos exclusivamente lógicos (cfr. RESCHER, N., *Philosophy of Leibniz*, 1967, p. 44, n. 24)

<sup>182</sup> Así lo ha entendido Saame quien, después de afirmar que Leibniz hace una distinción dialéctica entre los ámbitos de validez de los dos principios, se pregunta qué es lo que une a ambos principios; según Saame, en la base de ambos principios está lo que él ha denominado "el principio núcleo", y al que yo me he referido como principio de completud de la esencia: "Hay que mantener que, en el caso de las "verdades eternas", el predicado y el sujeto que lo fundamenta pueden demostrarse como idénticos y carentes de contradicción de modo "absolutamente" necesario; hasta aquí es aplicable el principio de identidad y contradicción. Por el contrario, en el caso de las verdades "contingentes" debe especificarse en cada caso una razón suficiente por la que precisamente *ese* predicado se encuentra contenido en ese sujeto. Aquí, donde el nexo de sujeto y predicado es necesariamente "hipotético", es competente, por consiguiente, el principio de razón". SAAME, O. *El Principio de razón...*, op. cit., p. 43.

<sup>183</sup> *De Contingentia*, GRUA, p. 303; cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 612.

<sup>184</sup> Cfr. *Sur ce qui passe les Sens et la Matiere*, GP VI, pp. 503-504; *De Syntesi et Analisy universali seu arte inveniendi et iudicandi* (1679), GP VII, p. 296.

<sup>185</sup> Cfr. *Sur l'Éssay*, GP V, p. 15.

divina. Por el contrario, las verdades contingentes no encuentran su razón suficiente en el solo acto cognoscitivo divino, como ya he mencionado anteriormente, y por tanto no son resolubles mediante análisis en verdades idénticas en sentido lógico. En este sentido, tampoco Dios conoce la identidad lógica de las verdades contingentes, porque el análisis infinito de ellas no acaba en ésta en tanto que principio lógico sino que termina en las motivaciones que su libertad ha tenido para constituirla, motivaciones que sobrepasan la propia verdad contingente; consiguientemente ésta encuentra su razón suficiente fuera de sí; luego su análisis no puede acabar en identidad lógica, no porque no sea analítica, que lo es infinitamente, sino porque su analiticidad no es metafísicamente necesaria.

Tal infinita analiticidad manifiesta una necesidad hipotética o moral distinta de la necesidad absoluta que caracteriza a la identidad lógica. Efectivamente, Dios conoce perfectamente la infinita analiticidad de la verdad contingente, porque ésta se funda en la propia realidad divina, y en tanto que la conoce, conoce perfectamente y *a priori* la verificación del principio de identidad en la verdad contingente. Ahora bien, dicho principio no se verifica en ella de modo rigurosamente lógico, sino en tanto que constitutivo de una esencia posible no contradictoria en sí misma: el principio de identidad en la verdad contingente se limita a regir la explicitación del sujeto en sus predicados, sin expresar carácter necesario alguno de este sujeto. La siguiente cita resulta clarificadora a este respecto, en tanto que Leibniz habla de la identidad de la verdad contingente como inclusión del predicado en el sujeto: "En la verdad contingente, si bien el predicado está efectivamente incluido en el sujeto, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, suplida en las criaturas por la experiencia *a posteriori*"<sup>186</sup>.

Que Dios, y sólo El, pueda "comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia" no debe inducir a interpretar la noción leibniziana de contingencia en términos de subjetividad del conocimiento humano, como ya se ha señalado anteriormente, sino en términos de fundamentación: Dios conoce perfectamente la contingencia porque la fundamenta<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> *Sur les vérités*, COUT-O, p. 17. Cfr. *De Libertate* (2), GRUA, p. 287.

<sup>187</sup> "Leibniz does say that God can know contingent truths a priori (that is through their reasons), and that we cannot. But these epistemological relations are not constitutive of contingency; they are only consequences of the logical property that is constitutive of contingency". ADAMS, R. M., "Leibniz's theories...", op.cit., p. 147.

Así, retomando la íntima conexión que Leibniz establece entre el principio de no contradicción y el principio de identidad<sup>188</sup>, toda posibilidad, tanto necesaria como contingente, descansa sobre una identidad, pues lo que define a la posibilidad (ausencia de contradicción) e identidad son una misma cosa en Leibniz. Esto hay que entenderlo bien. Una interpretación mermada de esta afirmación leibniziana lleva a pensar en un panlogismo necessitarista, que es precisamente contra lo que Leibniz lucha. Leibniz escapa del necessitarismo precisamente por su modo de comprender el principio de identidad: esta consiste en la completa inclusión de todos los predicados de una sustancia en su sujeto, es decir, la totalidad del conjunto de los predicados o manifestaciones de la sustancia es idéntica a la totalidad de la misma sustancia tomada como sujeto. De modo que si la inclusión de un predicado en su sujeto es necesaria, la identidad es lógica o metafísicamente necesaria; si la inclusión es contingente –podría darse su opuesto–, la identidad es coherencia. Identidad es, ante todo, inclusión del predicado en el sujeto según y contando con el principio de completud.

La razón por la cual Leibniz sostiene la identificación entre el principio de identidad y el de inclusión del predicado en el sujeto, según el sentido no metafísicamente necesario del principio de identidad que acabamos de tratar, a pesar de que pueda inducir a una interpretación necessitarista, está en la importancia que para Leibniz tiene el principio de completud de la esencia como expresión de la perfección omnisciente del entendimiento divino. La razón última es, una vez más, teológica.

En conclusión, en la verdad contingente se verifica el principio de identidad en el sentido de que el predicado está precontenido en el sujeto, no en el sentido de que éste constituya la razón suficiente del predicado. Por el contrario, en la verdad necesaria se verifica el principio de identidad en sentido metafísico porque, además de la inclusión del predicado en el sujeto, dicho principio expresa que la razón suficiente del predicado es el sujeto. Como la razón suficiente del sujeto en la verdad necesaria es el entendimiento divino, la verdad necesaria tiene en éste su razón constitutiva última, mientras que la verdad contingente que no encuentra la razón suficiente del predicado en la logicidad del sujeto, encuentra su razón suficiente en la conjunción de entendimiento y voluntad divinas. En este sentido la diferencia entre contingencia y necesidad es una diferencia constitutiva que recoge el carácter diferente de sus respectivas razones suficientes o fundamentaciones.

Teniendo en cuenta este análisis, se concluye que también el entendimiento divino conoce la contingencia en tanto que contingencia, y su conocimiento de ella es distinto e irreductible de su conocimiento de lo necesario, en tanto que las razones suficientes de constitución de una y otra son esencialmente distintas,

---

<sup>188</sup> Cfr. *Sur l'Essay*, GP V, p. 14.

si bien ambas se fundamentan en la única esencia necesaria que es la realidad divina. Por tanto, el conocimiento divino no reduce las verdades contingentes a necesarias, ni puede contemplar las primeras como identidades lógicas, porque no lo son; por tanto Dios no ve el final del análisis, porque no lo hay en el sentido de que tal análisis desemboca en una instancia no lógicamente demostrable<sup>189</sup>.

### 3. VERDADES DE HECHO

Existe un único mundo posible que es, en razón de su perfección, el mejor de todos ellos, sobre el que recae el decreto creador divino. Este mundo posible actual está constituido por verdades necesarias y contingentes. Las primeras son atemporales porque no requieren explicitación temporal, es decir, dicha explicitación no se halla contenida en la esencia posible que expresan en tanto que posible, luego al acceder a la constitución de éste mundo posible no son mediatizadas espacio-temporalmente. Por el contrario, las verdades contingentes sí son explicitables espacio-temporalmente y la actualización de esta explicitación las constituye en verdades de hecho<sup>190</sup>.

Las verdades de hecho se refieren por tanto a las sustancias individuales. El carácter completo de la esencia posible que hace que la verdad estribe en la inclusión del predicado en el sujeto, hace también que esta verdad, cuando se refiere a realidades existentes incluya tanto los predicados pasados y presentes, como los futuros; ello permite a Leibniz afirmar que "la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados de

---

<sup>189</sup> No tienen final porque no culminan en identidad lógica: "In veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari necque unquam ad aequationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente, non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem [terminorum] seu involuionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quidquid sedici seriei inest", COUT-L, p. 211, nota 2. "Contingent truths are just as contingent for God as they are for us, and He can no more demonstrate them than we can; for not even He can 'see (...) the end of the analysis, since there is no end' (FC, 182, 184/L, 265 f)", ADAMS, R. M., "Leibniz's theories...", op. cit., p. 147.

<sup>190</sup> Las verdades de hecho no guardan la misma relación con la voluntad divina que las verdades contingentes no de hecho que nunca serán actualizadas: las primeras dependen de la voluntad divina consecuente, las segundas dependen de la voluntad divina antecedente.

sujeto a quien esa noción se atribuye"<sup>191</sup>. Este texto muestra con especial claridad el paralelismo imperante en toda la filosofía de Leibniz entre "naturaleza" de la sustancia individual y "noción completa" de su esencia posible, de modo que la naturaleza es la explicitación espacio-temporal de la noción completa de su esencia posible: en Leibniz la asimilación del ámbito existencial por parte del ámbito esencial es completa, no dejando ningún resquicio por el que pueda filtrarse la singularidad de la existencia entendida como novedad. En Dios, pensar es configurar la realidad, y crear es hacer de lo real, existencia. Según esto, se comprende también que el *in-esse* de los predicados en el sujeto sea interpretado por Leibniz lógicamente: es la pertenencia o inclusión del predicado en el sujeto. Pero lo que Leibniz desarrolla es una interpretación lógica, no logicista del *in-esse*, interpretación que no discrimina el carácter ontológico que Leibniz reconoce en él. Esto se ve fácilmente si consideramos que el ser de Leibniz, el *ontos on*, es esencial, y por tanto posee un contenido propio que le define como tal, de modo que cualquier variación en este contenido conllevaría la aparición de otro ser, es decir, de otra esencia, de contenido diferente.

Así, lo que Leibniz denomina "verdades de hecho" es un caso particular de las verdades contingentes. Leibniz utiliza frecuentemente ambas denominaciones como sinónimas de una misma realidad, que sería la verdad no necesaria. Pero existe un matiz diferenciador entre ambos tipos de verdades, puesto que, si bien las verdades contingentes y las verdades de hecho recaen sobre un mismo objeto, difieren en un doble sentido: en cuanto a su naturaleza y en cuanto al sujeto que las conoce.

La diferencia esencial entre verdades contingentes y verdades de hecho estriba en el hecho de que mientras una expresa una esencia posible que tiende a la existencia, la otra expresa una esencia posible que ya ha accedido a ella. Así, las verdades contingentes actualizadas se convierten en hechos. Estos hechos son explicitaciones de la esencia posible que tales verdades expresan, pero explicitaciones temporales, fácticas. "Hecho" dice relación a cumplimiento, a "proceso temporal". Luego las verdades de hecho son verdades contingentes actualizadas en el tiempo, cumplidas espacio-temporalmente. Las verdades contingentes son, en tanto que verdades, eternas, pero en tanto que verdades actualizadas o verdades de hecho su despliegue esencial sufre la mediación del tiempo real. Las verdades de razón, sin embargo, son atemporales porque su esencia no es explicitable temporalmente, sino que es explícita en sí misma aunque para un entendimiento finito parezca analizable; constituyen tautologías manifiestas o identidades más o menos complejas, pero su verdad no incorpora el tiempo

---

<sup>191</sup> *Discours de metaphysique*, n. 8, GP. IV, p. 433. "La notion de la substance individuelle enferme tous ses evenemens et toutes ses denominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinseques", *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56.

como elemento constitutivo, no son susceptibles de despliegue aún estado presentes en un mundo actualizado. Su presencia en la actualidad es una presencia que subyace y va más allá del tiempo, pero que no se deja penetrar por él.

Las verdades de hecho se caracterizan, como toda verdad contingente, por el carácter no metafísico de su necesidad, ya que su negación no implica contradicción<sup>192</sup>, si bien en tanto que posibles son tan eternas como las verdades de razón. Constituyen un caso particular de las verdades contingentes y por tanto comparten todas las propiedades de éstas últimas, añadiendo además la propiedad de ser actualizadas, de modo que la existencia actual es para ellas algo que las constituye intrínsecamente, a diferencia de las verdades meramente contingentes, que se refieren a las esencias posibles que tienden a la existencia pero que no la han alcanzado, bien porque aún no han sido actualizadas, bien porque no serán actualizadas jamás. Por ello las verdades de hecho se rigen también por el principio de razón suficiente. Este principio da razón no sólo de la posibilidad de las esencias que tales verdades expresan, sino de sus existencias: "jamás se verifica un suceso sin que haya una causa o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que puede servir para dar la razón *a priori* de porqué existe esto de esta manera más que de otra (...) aunque las más de las veces estas razones no nos sean bastante conocidas"<sup>193</sup>.

En este sentido, toda verdad de hecho es contingente, pero no toda verdad contingente es una verdad de hecho, puesto que esto segundo exige la actualización del posible sobre el que versa tal verdad, mientras que la contingencia en cuanto tal sólo exige la posibilidad del contrario; por ello las verdades de hecho constituyen la expresión *a posteriori* de alguna de las verdades contingentes contenidas de modo apriorístico en el entendimiento absoluto: toda verdad de hecho está incluida en el proyecto creador divino, no así toda verdad contingente.

La expresión leibniziana "aunque las más de las veces estas razones no nos sean bastante conocidas" referida a las verdades de hecho según la última cita, indica el segundo criterio diferenciador entre ambos tipos de verdades. Este viene cifrado en el modo de ser conocidas, o en otras palabras, por el hecho de ser conocidas por un entendimiento finito o infinito.

En efecto, debido al carácter infinitamente analítico de toda verdad contingente, las verdades de hecho no pueden ser conocidas *a priori* por un entendimiento distinto del entendimiento absoluto, pues es éste el único que contempla en su constitución todas las notas que la determinan, incluido su propio decreto creador tomado como posible. El entendimiento absoluto conoce *a priori* la verdad contingente, actualizada o no, porque conoce su razón suficiente, que no

---

<sup>192</sup> Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 612.

<sup>193</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 127.

es otra cosa que la propia realidad divina. Por el contrario, esta razón suficiente escapa a todo análisis que un entendimiento finito pueda hacer de la verdad de hecho, pues captar su razón suficiente sería captar a Dios mismo en su conocer y su querer.

Por tanto, el conocimiento de la verdad contingente por parte de un entendimiento finito pasa por la verdad de hecho: es un conocimiento basado en "el hecho" o la experiencia de tal verdad, por lo que siempre se trata de un conocimiento *a posteriori*. Este es el fundamento de la contraposición terminológica entre verdades de razón y verdades de hecho que Leibniz aplica al conocimiento humano. En efecto, las verdades de razón son verdades –en el idealismo de Leibniz– que pueden ser conocidas independientemente de la experiencia; son verdades que la razón en su uso natural puede descubrir apriorísticamente, por ello son finitamente analíticas. Por el contrario, las verdades de hecho son aquellas verdades cuyo conocimiento se apoya siempre en la experiencia, por lo que se las conoce siempre *a posteriori*.

Ahora bien, es claro que el entendimiento divino, siendo máximamente perfecto, conoce todo de un solo golpe de vista, no es discursivo ni mucho menos experiencial. Esto quiere decir que *verdades de razón* y *verdades de hecho* son el conocimiento finito que el entendimiento humano tiene de determinadas verdades necesarias y contingentes respectivamente, contenidas en el entendimiento absoluto. De este modo, la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho es solamente válida con respecto al entendimiento humano, mientras que el entendimiento divino no conoce las verdades contingentes en tanto que verdades de hecho, sino que al conocer su contingencia contempla ya en ella su posible facticidad, y si ésta va acompañada de voluntad divina antecedente o consecuente.

Por ello, Dios conoce del mismo modo las verdades contingentes y las verdades de hecho. Puede objetarse que no es lo mismo existir que poder existir o llegar a existir más adelante, por lo que Dios no conocería cabalmente la existencia de una verdad de hecho, sino sólo la posibilidad de existir contenida en la verdad contingente de la que es expresión. Ciertamente, pero no hay que olvidar que la existencia para Leibniz es una nota de la esencia posible, una nota predicativa, concebible por tanto en una noción, cuyo verdadero conocimiento se da también bajo la razón formal de posibilidad. A Dios no se le escapa la autenticidad de la existencia, porque ésta consiste en ser una nota predicativa de la esencia posible. Así, Dios conoce en la esencia posible de cada verdad contingente todos los matices que vienen marcados por la peculiar relación que cada esencia posible contingente guarda con la existencia actual.

Más bien, esta capacidad de explicitación espacio-temporal es la inclusión de dicha explicitación en tanto que posible en la constitución misma de la verdad contingente. Esta inclusión o su ausencia en el seno de la esencia posible o ver-



dad contingente es expresión del conocimiento que Dios tiene de esta última como conteniendo o no los decretos divinos creadores tomados como posibles. En el primer caso, Dios conoce la verdad contingente como una esencia posible que contiene el decreto de voluntad divina *consecuente*, mientras que en el segundo caso, en que la esencia posible no contiene decreto creador divino alguno, Dios conoce su verdad contingente en tanto que lleva adjunta la voluntad divina *antecedente*. Por tanto, lo que determina dicha susceptibilidad no es su posibilidad de existir en tanto que exigencia de existencia, pues ésta es una propiedad universal y necesaria en las verdades contingentes, lo cual supondría que toda verdad contingente sería tarde o temprano verdad de hecho. Según esto, no habría ninguna esencia posible que no alcanzase la existencia, todo posible dependería actual. Pero Leibniz niega taxativamente esta argumentación<sup>194</sup>.

Así, tanto la exigencia de existencia como el concurso de la voluntad divina son constitutivos esenciales de la esencia posible que expresa la verdad contingente. Por tanto, lo que determina la existencia o capacidad de explicitación temporal de una esencia posible contingente es la modalidad de la voluntad divina que lleva adjunta: si se trata de voluntad consecuente, la verdad contingente versará sobre una esencia posible susceptible de explicitación espacio-temporal; si por el contrario se trata de voluntad antecedente, la esencia posible que expresa la verdad contingente no será susceptible de explicitación espacio-temporal, por lo que nunca alcanzará la existencia, sino que se limitará en su naturaleza contingente a pretenderla.

La diferencia entre las verdades contingentes y las verdades de hecho consiste en que mientras las primeras incluyen en su noción la exigencia de existencia y la voluntad divina antecedente, las segundas contienen todo esto y, además, decreto creador divino, o en otras palabras, voluntad divina consecuente. Las verdades de hecho son el reflejo en el conocimiento humano de las verdades contingentes que configuran el mejor mundo posible en el entendimiento absoluto, pues esta contingencia sólo nos puede ser conocida *a posteriori*, y por ello reciben la denominación de verdades de hecho, mientras que el entendimiento divino contiene en sí todas las razones de las cosas de un modo absolutamente apriorístico. Dichas verdades contingentes constitutivas del mejor mundo posible y las verdades de hecho coinciden en su objeto, sólo que las primeras son conocidas *a priori* por el entendimiento divino, mientras que las segundas aluden al conocimiento humano de lo contingente. Dios conoce lo necesario como necesario y lo contingente como contingente. El hombre conoce lo necesario como tal, pero no todas las verdades necesarias, sino aquéllas a las que su perfección le permite llegar, aunque si llega a ellas, las conoce absolutamente; y conoce las verdades contingentes en tanto que verdades de hecho, aunque nunca

---

<sup>194</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 371, GP VI, pp. 335-336.

las llega a conocer absolutamente, pues contienen en su constitución decretos libres de Dios.

### CAPÍTULO III

## CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA

#### 1. DEFINICIÓN Y OBJETO: LA COMPOSIBILIDAD

La ciencia de simple inteligencia tiene por objeto los infinitos posibles que componen la *regio idearum*. Este país de los posibles es el propio entendimiento divino en toda su amplitud: en él Dios conoce todos los posibles y las relaciones de composibilidad en sus respectivos grados de existenciabilidad, es decir, se extiende tanto a los posibles necesarios como a los posibles contingentes: “La ciencia de los posibles es la que se llama ciencia de simple inteligencia; se extiende a la vez a los seres y a sus relaciones y éstas como aquéllos son necesarios o contingentes”<sup>195</sup>.

Como se recordará, los posibles necesarios son aquellos cuyo grado de composibilidad es máximo, componiéndose con aquel conjunto de posibles que contenga mayor carga esencial, por lo que necesariamente intervendrán en la creación; los posibles contingentes son aquellos que, en principio, pueden llegar a existir, pero ello depende de un decreto de la voluntad divina consecuente<sup>196</sup>. Entre estos últimos se encuentran aquellos que en virtud de su perfección esencial constituyen el mejor mundo posible, por lo que a ellos corresponde propiamente gozar de actualidad existencial, y aquellos otros que, aun pudiendo existir, no alcanzaron la existencia por ser más pobres esencialmente y constituir mundos posibles más imperfectos. De estos últimos dirá Leibniz que “aunque Dios escoge siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo que es menos perfecto sea y subsista posible en sí mismo, aunque no se realice, porque no es su imposibilidad, sino su imperfección la que obliga a desecharlo”<sup>197</sup>.

Este tipo de conocimiento se denomina ciencia de simple inteligencia porque su objeto depende únicamente del entendimiento divino, en tanto que tal visión está exenta de voluntad divina adjunta; al menos, ésta es algo secundario en este nivel, puesto que lo que constituye el objeto de la ciencia de visión es la perfección esencial de cada mundo posible en sí misma considerada; conoce mediante

---

<sup>195</sup> *Causa Dei*, GP VI, p. 440. Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 614; *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 55.

<sup>196</sup> *Essais de Théodicée*, n. 25, GP VI, p. 117. “Dieu veut anteceder le bien, et conséquemment le meilleur” *Ibid.*, n. 23, GP VI, p. 116. Cfr. *Ibid.*, n. 119, GP VI, pp. 169-172.

<sup>197</sup> *Discours de métaphysique*, n. 13, GP IV, p. 438.

ella todos los mundos posibles, tanto los más perfectos como los menos perfectos. Por ello mismo, Dios conoce mediante ella todo lo creable, pero no lo creado en tanto que tal. Pero ello no quiere decir que el objeto de la ciencia de visión sea absolutamente independiente de la voluntad divina, puesto que ésta forma parte de su constitución en calidad de voluntad antecedente<sup>198</sup>. En efecto, si bien en el entendimiento divino está el origen de todo lo creado, puesto que lo creado es la actualización de lo posible, no todo lo que es conocido por Dios es creado, sino solamente aquellos posibles que llevan voluntad divina consecuen- te adjunta. Por ello la voluntad divina es libre, pero no arbitraria, sino transida de inteligibilidad, puesto que recae sobre unos posibles organizados según el principio de lo mejor. A pesar de que los posibles no sean meras razones inteli- gibles, sino las propias esencias de las cosas, no son éstos quienes causan la ciencia de simple inteligencia, sino que es la ciencia divina quien funda su obje- to.

#### a) Los mundos posibles

Si bien todo posible tiende a la existencia, ninguno de ellos puede existir ais- ladamente, pues todos son aspectuales. El carácter real-esencial del posible im- plica una tendencia a la existencia proporcional a su perfección esencial o grado de inteligibilidad. Tal proporcionalidad esencia-existenciabilidad conlleva que aquellas esencias con menor grado de limitación tengan por ello mismo mayor posibilidad de existir, aunque de derecho gocen todas de la misma inclinación. Es la limitación de las esencias posibles lo que impide que todos los posibles alcancen la existencia<sup>199</sup> desde el momento que la elección divina recae sobre la mejor serie de posibles. Por ello, el ámbito de realidad abarcado por lo posible es mucho más amplio que el abarcado por lo actual, pues el primero abarca todo lo no contradictorio, mientras que el segundo sólo abarca lo posible óptimo. Así, lo meramente posible no deja de ser posible por no ser actualizado, y en este sentido hay que distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios puede: puede todo, pero sólo quiere lo mejor<sup>200</sup>.

La aspectualidad de la esencia posible respecto del mundo posible en el que se inscribe, junto con su carácter completo hace que la perfección de la esencia posible en tanto que cantidad esencial se resuelva en determinado grado de compatibilidad entre las esencias posibles. Cuanto menor sea el grado de limita- ción de la esencia posible, mayor será el nivel de relación que guarde con res- pecto de las demás esencias posibles. Esta compatibilidad como expresión in-

<sup>198</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 22, GP VI, p. 115-116.

<sup>199</sup> Cfr. *Discours de métaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 436-438.

<sup>200</sup> Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Vol. I: Ontología*, Ed. Gredos. Madrid, 1961, p. 86.

mediata del grado de perfección esencial determina las relaciones constitutivas de cada uno de los infinitos mundos posibles, y por tanto determina también la respectiva perfección de cada uno de ellos.

### b) **Carácter constitutivo de las relaciones de composibilidad**

Pudiera parecer que mientras los posibles son independientes entre sí en cuanto a su logicidad, no lo son en cuanto a su existencialidad, donde ya se ponderan sus realidades positivas. Pero entender así la composibilidad leibniziana supone desligar las relaciones ideales interesenciales de la constitución de cada una de esas esencias posibles relacionadas. Ciertamente, determinadas expresiones leibnizianas apuntan a este modo de entender la posibilidad y la composibilidad como dos momentos distintos de la esencia posible<sup>201</sup>. Pero comprender la composibilidad leibniziana supone insertarla dentro de lo que él considera que es la sabiduría divina, a saber, una capacidad cognoscitiva infinita, completa y atemporal.

Por ello, los posibles se coaligan entre sí en vistas de alcanzar un mayor grado de perfección esencial, es decir, se organizan estableciendo relaciones de composibilidad, pero estas relaciones o coaligaciones no son en modo alguno momentos distintos a la constitución de cada uno de los posibles, sino que constituyen a éstos, por lo que estas relaciones de composibilidad son tan eternas como la esencia posible a la que determinan, y tan inmutables como la propia completud que la esencia posible exige<sup>202</sup>.

Podría decirse entonces que el carácter completo de la esencia posible, tesis central de la metafísica leibniziana, fundamenta el carácter constitutivo que las relaciones de composibilidad guardan con respecto a la posibilidad, carácter constitutivo que se manifiesta en dos frentes principalmente, uno “existencial” y otro “pre-existencial”, los cuales son, respectivamente, la absoluta invariabilidad existente entre el mundo actual y el mejor mundo posible, y la armonía preestablecida que posibilita dicha invariabilidad.

El principio constitutivo de inclusión del predicado en el sujeto se verifica tanto a nivel intraesencial como a nivel extraesencial o “intramundial”, ya que por su carácter completo, las relaciones entre las distintas esencias posibles de un mundo posible entran en la constitución *ab aeterno* de las mismas. En efecto,

<sup>201</sup> “La sagesse de Dieu, non contente d’embrasser tous les possibles, les penetre, les compare, les pese les uns contre les autres”. *Essais de Théodicée*, n. 225, GP VI, p. 252.

<sup>202</sup> Lo cual no obsta a que se pueda ensayar una separación nominal de lo que serían los tres presupuestos de la existencia, a saber, la posibilidad, la composibilidad y el decreto divino: “El criterio de la composibilidad se añade al Absoluto Existenciador y a la posibilidad en orden al traslado de las esencias a las existencias”, GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible” en *Anuario Filosófico* XXVII/2 (1994), p. 357.

las esencias posibles “se relacionan” constituyendo distintos “mundos posibles” perfectamente determinados, absolutamente completos, de modo que cualquier variación introducida en cualquier esencia posible entre las que lo constituyan haría de este mundo posible algo totalmente diferente: las notas de todas las esencias posibles que configuran un mundo posible son los predicados de dicho mundo posible tomado como sujeto. Y este es, precisamente, el presupuesto metafísico de la teoría de la que Leibniz se sentía tan orgulloso por la novedad que con ella aportaba a la historia del pensamiento, a saber, la teoría de la armonía preestablecida, según la cual a toda denominación extrínseca le corresponde una intrínseca<sup>203</sup>, teniendo en cuenta que cada posible es una esencia posible, y que éstas no difieren en nada de las esencias actualizadas puesto que éstas reflejan el mundo en el que se encuentran<sup>204</sup>.

Como corolario del carácter constitutivo que las relaciones de composibilidad guardan respecto de los posibles, resulta que cada determinada relación de composibilidad excluye las restantes, pues un mismo posible no puede tener dos constituciones o relaciones de composibilidad distintas; esto es lo que Rescher ha denominado la doctrina de “una sustancia-un mundo”<sup>205</sup>. En otras palabras, no hay intersección entre los distintos mundos posibles en lo que se refiere a las esencias posibles que contienen nociones individuales completas, y esto es así porque, a mi entender, pudiendo ser composibles de muy diversos modos, sólo se componen del mejor modo posible, se trata por tanto de un criterio de composibilidad de necesidad moral que impera de igual modo en la determinación del mejor mundo posible, y en la determinación de cada mundo posible.

### c) La actualización existencial

Toda la metafísica monadológica leibniziana es expresión a nivel actual de su metafísica de la composibilidad, y así, cuando Leibniz habla de las sustancias actuales como espejos que se reflejan unos a otros, o distintos puntos de vista de un mismo panorama, no hace sino trasladar la noción de composibilidad al ám-

<sup>203</sup> Cfr. COUT, L., p. 520; cfr. *Discours de Metaphysique*, n. 14; *Leibniz-de Volder (XX)*, GP II, p. 240: “Imo nulla datur denominatio adeo extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento”.

<sup>204</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 107.

<sup>205</sup> Cfr. RESCHER, N., *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford, 1979, p. 50. Una opinión contraria la encontramos en ADAMS, R. M., “Leibniz’s theories of contingency”, en Woolhouse, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, p. 149. Para ver los problemas que plantea la noción de composibilidad como interrelación entre atributos primitivos positivos y mutuamente independientes, ver BENSON MATES, en “Leibniz on possible worlds”, en *Leibniz. A collection of critical essays*, ed. H.G. Frankfurt, Notre Dame University Press, 1976, p. 354; su postura constituye un punto de vista más lógico que metafísico.

bito de la existencia: “puede definirse como existente aquello que es compatible con más cosas que cualquier cosa incompatible con ello”<sup>206</sup>. Por ello el problema de la actualización de un determinado mundo posible revierte en la cuestión de su razón suficiente, que a su vez conduce a la cuestión de la determinación de tal mundo en su previo estado de pura posibilidad, objeto de la elección libre divina bajo el criterio de la optimidad<sup>207</sup>.

Pues bien, cada determinada relación de composibilidad entre un conjunto de posibles constituye un mundo posible, siendo el mundo actual aquel conjunto de compositibles que ha alcanzado la existencia en virtud de su mayor carga esencial<sup>208</sup>. Esta mayor carga esencial le determinó a tener una máxima existenciabilidad, constituyéndose así en objeto adecuado de la voluntad decretoria divina, que opera bajo el principio de lo mejor según el cual el ser sobrepuja al no ser<sup>209</sup>. Aquí se ve con más claridad la extrapolación que supone caracterizar a la metafísica creacionista leibniziana de matematicismo, con la carga de necesidad que éste conlleva, ya que Dios puede lo que quiere, y no sólo lo que quiere, sino lo que prefiere. Dios actúa como un buen geómetra<sup>210</sup>, que trata de buscar el mayor rendimiento con el menor gasto posible. Por eso, el criterio de composibilidad busca la simplicidad: “*Ens necessarium agere per simplicissima*”<sup>211</sup> y es esta simplicidad de la mente divina la que funda la armonía tan característicamente leibniziana<sup>212</sup>.

Del mismo modo que existen infinitas combinaciones, existe una infinidad de mundos posibles<sup>213</sup> y sólo uno de ellos llegará a la existencia, aquél que contenga mayor grado de positividad esencial: “de las infinitas combinaciones po-

---

<sup>206</sup> *Generales inquisitiones*, COUT-O, p. 360.

<sup>207</sup> Leibniz llama “ciencia divina” a la metafísica, ya que la metafísica es la ciencia del principio de razón suficiente en toda su amplitud, cuyo último fundamento y primera expresión es el propio Dios. Cfr. *Leibniz-Malebranche (VI)*, GP I, 337; *Nouveaux Essais*, GP V, p. 411.

<sup>208</sup> “Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis producit ad existendum”, *De rerum originatione*, GP VII, p. 303.

<sup>209</sup> Cfr. *Leibniz-Eckhard (VII)*, GP I, p. 266.

<sup>210</sup> Cfr. *Lettre de M.L. sur un principe general utile à l'explication dex loix de la nature par la consideration de la sagesse divine, pour servir de replique à la reponse du R.P.D. Malebranche*, GP III, p. 52.

<sup>211</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 304.

<sup>212</sup> “Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine (...) Itaque Deo intelligi optimas, sive maxime harmonikas”, *De Existentia*, GRUA, p. 267.

<sup>213</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 107 y 126.

sibles de las series de los posibles existe una, por la cual la mayor cantidad de esencia o posibilidad es llevada a la existencia”<sup>214</sup>.

Así pues, previamente a la creación, se da en el entendimiento divino un momento ideal, no temporal, en el que infinitos mundos posibles coexisten y compiten ante la mirada divina<sup>215</sup>. Estas relaciones de composibilidad son un avispero de problemas, porque en realidad no es sencillo entender qué es eso que Leibniz llama la lucha de posibles<sup>216</sup>; ¿son las propias esencias posibles las que, en virtud de su exigencia de existencia, determinan desde sí mismas la optimidad de un determinado mundo posible, o es éste último fruto de un cálculo divino? Y ¿este cálculo es necesario, o permite la decisión voluntaria divina de crear, y crear de un determinado modo?

## 2. CONTINGENCIA DEL MEJOR MUNDO POSIBLE

En principio, puede parecer que la tendencia intrínseca del posible a la existencia es incompatible con la noción de existencia como fruto de la voluntad libre de Dios. Bajo esta perspectiva, todo posible existiría si no fuese por la incompatibilidad que se produce entre algunos de los infinitos posibles contingentes, de modo que el criterio de existenciabilidad vendría definido desde las solas esencias posibles en sus relaciones de composibilidad, sin intervención alguna de la voluntad divina, y ni siquiera del entendimiento divino, el cual aparecería como un mero testigo pasivo de una lucha por la existencia regida por una dinámica propia. Así opinan aquellos autores que ven en la filosofía de Leibniz un necesitarismo tan oculto como inevitable, entre los cuales son significativos Lovejoy y Russell. Para el primero, la tendencia del posible a la existencia es incompatible con una acción creadora divina, y quizá Leibniz no fuese plenamente consciente de tal incompatibilidad<sup>217</sup>. Para el segundo, Leibniz era plenamente consciente de la alternativa y, ante la imposibilidad de armonizar ambas tesis, optó por expresar su verdadera doctrina –el necesitarismo– en los escritos esotéricos<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 303.

<sup>215</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 236.

<sup>216</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible”, op. cit., p. 353.

<sup>217</sup> Cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, Icaria editorial, S.A. Barcelona, 1983.

<sup>218</sup> Russell señala que los presupuestos de la metafísica leibniziana conducen a un claro necesitarismo. Mientras Leibniz sitúa el criterio de composibilidad en la mente divina, Russell lo cifra en la sumisión de las esencias posibles a leyes púramente lógicas, de modo que este mundo existe por definición, sin la necesidad de ningún decreto divino; cfr. Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, 1937, Pre-



Sin embargo, y frente a toda interpretación necessitarista, Leibniz mantiene la actividad directiva del pensamiento divino, de modo que éste no es ya un mero contemplador de la lucha por la existencia, sino que es su propia actividad la que compara las perfecciones de las esencias posibles para determinar el mejor mundo posible. Por tanto, la pretensión a la existencia es algo intrínseco al posible, pero no mecánico, es decir, no independiente de la realidad divina, incluyendo su voluntad: las ideas no pueden acceder a la existencia por sí mismas, sino que dependen totalmente de Dios; como Leibniz afirma, “*Ideae non agunt, Mens agit*”<sup>219</sup>. La ley de composibilidad es la propia razón de ser, la naturaleza de la operatividad del entendimiento divino, y en este sentido sí es necesaria, porque configura el propio entender absoluto. Lo que es objeto de la voluntad divina son sólo las posibles leyes generales, pero no la existencia de ley, de orden, de composibilidad; esta exigencia de ley es un requisito del entender divino: éste es ordenado, no caótico, por eso siempre hay ley de composición en todo lo que compone.

Esta necesidad de algún tipo de orden es lo que Russell llama “imperio de la ley”, metafísicamente necesario, aunque las leyes generales que rijan cada mundo posible sean diferentes <sup>220</sup>. Ciertamente, es metafísicamente necesario que haya orden. Según Russell, esta es la clave de comprensión de la composibilidad. También se comprende desde aquí el carácter necesario que Russell adscribe a todo lo posible no actualizado. Pero se comprende también desde aquí por qué tal carácter necesario de lo meramente posible no se corresponde con el pensamiento leibniziano. En efecto, partiendo de la premisa leibniziana de que la actividad que constituye las composibilidades es únicamente actividad cognoscitiva, sin voluntad divina eficaz, Russell concluye que la constitución de cada mundo posible es susceptible de proposición necesaria en tanto que constituye una verdad necesaria, ya que negar su posibilidad es incurrir en contradicción. Pero Leibniz admite un componente no meramente lógico en la composición de las esencias posibles por parte del entendimiento divino, pues admite que la voluntad divina configura, en tanto que posible, a dichas esencias posibles; por ello toda esencia posible contingente incluye un querer divino, querer libre que hace de lo posible contingente algo realmente contingente que, precisamente por su carácter contingente en su estado de pura posibilidad, puede acceder a la existencia contingentemente, y no necesariamente como Russell supone.

---

facio a la 2ª ed., p. VII. El antiespinocismo de Leibniz puede verse en la obra de FERNÁNDEZ-GARCÍA, Mª S., *La Omnipotencia del Absoluto...*, op. cit., pp. 153-162.

<sup>219</sup> *Ad Ethicam*, GP I, p. 150.

<sup>220</sup> Cfr. RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p. 88.

Como todo en Dios está unido y en él no se dan compartimentos estancos, ocurre que los mundos posibles objeto de la ciencia de visión incluyen en su constitución *qua* posibles, determinados decretos libres de Dios, al igual que ocurría en la constitución de la esencia posible, y así dice Leibniz que “había una infinidad de posibles formas de crear el mundo, de acuerdo con los diferentes designios que Dios podría haberse propuesto, y cada mundo posible depende de ciertos designios o fines principales de Dios, suyos propios, o sea, de ciertos decretos primitivos (concebidos *sub ratione possibilitatis*), o leyes del orden general de este universo posible, al cual pertenecen y cuya noción determinan, al igual que las nociones de todas las sustancias individuales, que deben pertenecer al mismo universo”<sup>221</sup>.

Así, las diferentes formas de composición o de leyes generales que configuran los distintos mundos posibles configuran el objeto de la voluntad divina antecedente: todos ellos tienen un determinado grado de perfección y en tanto que buenos, son queridos por Dios. Pero la voluntad divina (antecedente) los quiere tanto más cuanto mayor perfección contengan, por eso hay un determinado mundo posible, aquel que contiene la mayor perfección posible, que es el preferido por Dios, y sobre el que la voluntad divina vuelca todo su querer, queriendo para él la existencia sobre todos los demás. Como se recordará, Leibniz denomina voluntad divina antecedente a la voluntad divina que quiere todo lo que el entendimiento le presenta como bueno, es decir, todos y cada uno de los infinitos mundos posibles; esta actividad volitiva divina admite cierta gradación, cuyo punto máximo está constituido por el querer divino del mejor mundo posible. Dios quiere más al mejor. Pretensión de existencia y voluntad divina son dos caras de una misma moneda: la posibilidad de existir, la mayor cantidad de perfección, determina el mayor querer divino en el que la potencia divina se vierte, poniendo en la existencia lo mejor, puesto que es lo más querido.

En definitiva, la ciencia de simple inteligencia tiene por objeto las infinitas esencias posibles organizadas siempre en mundos posibles según determinadas relaciones de composibilidad, de modo que ningún orden contiene todas las esencias posibles<sup>222</sup>. En este sentido, y retomando lo dicho anteriormente acerca de la incompatibilidad extraesencial, hay que decir que todos los mundos posibles son incompatibles entre sí, es decir, moralmente contradictorios, ya que siendo conjuntos cerrados, o son idénticos o son incompatibles.

---

<sup>221</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 51.

<sup>222</sup> Cfr. *Leibniz-Bourguet*, GP III, 573; RUSSELL, B., p. 87.

### a) Criterio de composibilidad: principio de perfección

El entendimiento divino, como lugar en el que se encuentra toda posibilidad, es lo máximamente componible: en él tienen cabida todos los posibles, incluso aquellos que son contradictorios entre sí. Como raíz de la posibilidad, el entendimiento divino debe componerse con todos los mundos posibles, aunque ellos entre sí no sean compositibles: mientras que éstos guardan una relación de yuxtaposición en el seno del entendimiento absoluto, éste los acoge a todos componiéndose con todos ellos mediante una relación de fundamentación.

Por ello Dios, en tanto que máximamente componible, es la totalidad de lo posible, pero no lo es de modo meramente sumatorio, sino más bien fundante. Ahora bien, lo que fundamenta la posibilidad de una idea es, por un lado, la no contradicción entre sus notas (posibilidad interna) y, por otro lado, la no contradicción con otras nociones posibles (posibilidad externa o composibilidad)<sup>223</sup>. Así, el fundamento de la posibilidad y la composibilidad es la ausencia de contradicción; en este sentido, Dios, como posibilidad total, se resuelve en la eficacia reguladora del principio de no contradicción<sup>224</sup>.

Pero para clarificar la naturaleza de la composibilidad y su fundamentación, necesaria o contingente, por parte del entendimiento divino, conviene ver la composibilidad no tanto desde el punto de vista del objeto del entendimiento divino, sino más bien como resultado de una “intención” de búsqueda divina: ¿qué busca Dios al verificar en su propio entendimiento infinitas relaciones de composibilidad? ¿Cuál es el criterio que da sentido a ese juego entre posibilidades más allá de un puro mecanismo lógico?

Da la impresión de que los comentaristas de Leibniz se han dejado llevar generalizadamente de la tendencia a dissociar el aspecto lógico de la composibilidad de su aspecto final, considerando el “*qué*” de la composibilidad como un momento puramente formal, de precisión matemática, que podría constituir, más adelante, la base para establecer cualquier designio divino, cualquier “*para qué*” de la composibilidad. Esta, así entendida, sería sobre todo compatibilidad lógica. El “*qué*” de la composibilidad sería necesario, mientras que el “*para qué*” sería contingente al depender, en un segundo momento, del designio divino<sup>225</sup>.

Este punto de vista dissociador es en último término necessitarista, que pone el acento en el “*qué*” de la composibilidad como un paso dissociado de la realidad

<sup>223</sup> Esta distinción entre posibilidad interna y posibilidad externa no pasa de ser una distinción de razón, puesto que las relaciones entre los posibles se incluyen de modo innato en cada posible constituyéndolo.

<sup>224</sup> Tal posibilidad total del Absoluto constituye el punto de partida de la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 614.

<sup>225</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP. VI, p. 252.

divina como totalidad, haciéndolo depender sólo de su entendimiento. En efecto, teniendo en cuenta que cada posible que se coaliga aporta a la alianza una determinada perfección esencial, una cierta cantidad de esencia, capaz de determinar de por sí la clasificación jerárquica de los infinitos mundos posibles simplemente atendiendo al criterio de mayor o menor perfección metafísica, parece desprenderse que en el seno del entendimiento divino las relaciones de composibilidad quedan determinadas necesariamente desde el “peso” esencial de las posibilidades.

Por otro lado, la jerarquía de los infinitos mundos posibles establecida así en el seno del entendimiento divino tiene consecuencias también necesitaristas en el ámbito de la actividad creadora divina por un lado y consiguientemente en el ámbito de la creación efectiva por otro. Así el necesitarismo de la actividad creadora divina sería inevitable teniendo en cuenta que cada esencia posible constituye un cierto grado de propensión a existir, de modo que la posibilidad de existir de cada mundo posible viene determinada por el sumatorio de los grados de propensión de las esencias posibles que los componen. Visto así, desde la pura logicidad de la composibilidad ¿dónde queda la espontaneidad de la actividad o decreto creador divino?

Como consecuencia de lo anterior, el mundo creado sería necesariamente el que más carga esencial contenga, de manera que será precisamente en virtud de la fuerza de su propensión a existir –proporcional a su carga esencial– la que determine *eo ipso* su existenciabilidad. La creación será así la “caída”, por su propio peso específico, de las esencias posibles al plano de lo actual.

No es difícil encontrar interpretaciones concretas en este sentido, y mucho menos lo es encontrar “modos generales” de comprender a Leibniz que abocan a estos planteamientos. Los motivos, una vez más, pueden encontrarse en los propios textos leibnicianos, y en muchos casos parecen desmentirse mutuamente. Sin embargo considero que estas interpretaciones son reduccionistas y no se ajustan al conjunto del pensamiento leibniciano, porque contando con todos los elementos que Leibniz nos brinda, la conclusión podría ser bien distinta, como se verá a continuación.

### **b) Carácter contingente del principio de perfección**

Como se ha apuntado más arriba, hay otro modo de interpretar a Leibniz, a mi juicio más plausible, que niega el carácter necesitarista de su pensamiento y abre una puerta a la contingencia, aunque ciertamente se trate de una contingencia más modal que real, pero así es todo su pensamiento.

Lo primero a tener en cuenta es la necesidad de erradicar la disociación entre el *qué* y el *para qué* de la composibilidad. No son dos momentos diferentes que requieran la intervención de dos facultades distintas de Dios, a saber, de su en-

tendimiento y su voluntad respectivamente, sino que, en palabras de Leibniz, la sabiduría de Dios, “va más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinidad de otras infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo (...) y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de estos sistemas posibles”<sup>226</sup>. Es decir, en las relaciones de composibilidad el *para qué* constituye al propio *qué*, la voluntad divina interviene en tales relaciones constituyéndolas. Esto debe ser así en coherencia con el planteamiento leibniziano de que las esencias posibles incluyen en sus nociones los decretos libres de Dios tomados como posibles.

Para comprender mejor este planteamiento, es necesario retomar aquí el principio de completud como configurador de la esencia posible. En primer lugar, la esencia posible está totalmente determinada *ab aeterno*, por consiguiente, nada puede advenirle del exterior, todo en ella es explicitarse, lo cual vale también para las determinaciones que provienen de la realidad divina: todas ellas se condensan en el “momento” de su configuración, es decir, todas sus determinaciones no son más que el fundamento de su ser. Por tanto las relaciones de composibilidad que permiten su coaligación para formar mundos posibles, son también fundadas por la realidad divina para siempre, lo cual quiere decir, que si algún mundo posible accede alguna vez a la existencia, su acceder no irrumpe en él como una novedad, sino que el decreto por el cual accede a la existencia estuvo siempre allí configurando tal mundo posible.

Esta visión del papel configurador que los decretos de la voluntad divina juegan con respecto a las esencias y mundos posibles permite cierta interpretación de la composibilidad no reduccionista ni disociadora de ésta en dos momentos, y permite comprender el criterio divino de determinación del mundo posible más perfecto: este no es sólo cuestión de cantidad de esencia, de “peso específico”, no es simplemente máximo grado de composibilidad o compatibilidad, sino que siendo la voluntad una facultad que se dirige al bien, su papel configurador de la esencia posible –escogido por el carácter completo de esta– tiene como consecuencia que la razón de bien, la bondad moral, entre también en la configuración de la esencia posible *ab aeterno*. Junto a la perfección metafísica (mayor o menor ausencia de limitación esencial) o cantidad de esencia<sup>227</sup> se da en la constitución de las esencias y los mundos posibles una perfección moral puesta ahí por la acción volitiva divina tomada como posible. La composibilidad es por tanto la “búsqueda” divina de una realidad posible que se ajuste en máximo grado al criterio de perfección tanto metafísica como moral.

---

<sup>226</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 252.

<sup>227</sup> “Bonum metaphysice sumtum, et perfectum, idem”; *Eckhard-Leibniz*, nota 10, GP I, p. 228.

Así, el principio de perfección antes de ser un principio de existenciabilidad es un principio de composibilidad<sup>228</sup>, es decir, de configuración de la realidad de infinitos mundos posibles. Por ello el principio de perfección es mucho más que un principio de actualización, es el principio que permite unificar la función cognoscitiva y volitiva divina en la configuración de la posibilidad, y es además manifestación de la libertad divina en un doble sentido: en tanto que introduce la bondad moral en el mundo de la posibilidad, y en tanto que permite una infinidad de relaciones diferentes de composibilidad que constituye un campo de ejercicio para la libertad de elección<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> En este sentido, el principio de perfección es principio de contingencia, pero antes lo es el principio de razón suficiente. Cfr. *Leibniz-des Bosses (LXXXIII)*, GP II, p. 424-425.

<sup>229</sup> Conviene señalar aquí en qué consiste el concepto leibniano de libertad. La libertad para Leibniz no es tanto la indeterminación de la elección cuanto la existencia de distintas posibilidades de elección, aunque “moralmente” Dios sólo pueda escoger una: la mejor. Leibniz afirma que Dios no es un agente que obra necesariamente al crear, ya que tal obra va precedida de una elección entre distintas posibilidades. Cfr. *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 409.

## CAPÍTULO IV CIENCIA DE VISIÓN

### 1. DEFINICIÓN Y OBJETO

Los posibles cuya pretensión a la existencia es objeto de la voluntad consecuente divina pasan al estado de existencia; ahora bien, gozando del privilegio de la existencia aparecen ante la mirada divina de modo distinto a como aparecen los meros posibles; y por ello Dios los conoce mediante la ciencia de visión: “La ciencia de las cosas actuales, o del mundo que ha alcanzado la existencia, y de todas las cosas pasadas, presentes y futuras contenidas en él, se llama ciencia de visión”<sup>230</sup>.

Leibniz afirma que la ciencia de visión “no difiere de la ciencia de simple inteligencia de este mismo mundo considerado como posible, sino en cuanto se le añade el conocimiento reflexivo del decreto mediante el cual le ha dado Dios la existencia”<sup>231</sup>. Los presupuestos de esta afirmación son, por un lado, el carácter completo de la esencia posible y, por otro lado y consecuencia del anterior, el concepto leibniziano de existencia.

En efecto, Dios conoce el mejor mundo posible antes de ser creado, en estado de pura posibilidad. Es en este momento de cálculo, en el que aparece la optimidad de un determinado conjunto de compositibles que será aquél sobre el que recaiga la eficacia de la voluntad divina consecuente. Ahora bien, tal mundo creado debe acomodarse plenamente al plan divino de creación, pues de lo contrario, lo existente diferiría de lo determinado por Dios como óptimamente creable, produciéndose un hiato entre el conocer y el querer divinos e introduciendo por tanto imperfección en la divinidad: “este decreto no muda en nada la constitución de las cosas (...) las deja tales como ellas eran en estado de pura posibilidad, es decir, que no muda nada, ni su esencia o naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible”<sup>232</sup>. Si no muda en nada la constitución de las cosas es porque tales cosas estaban ya constituidas al margen de su existencia, incluso en lo que se refiere al decreto creador divino tomado como posible.

---

<sup>230</sup> *Causa Dei*, GP VI, p. 441.

<sup>231</sup> *Causa Dei*, GP VI, p. 441; cfr. *Ibid.* p. 330. Esta distinción sólo puede ser una distinción de razón, puesto que, las esencias posibles incluyen en sí mismas los decretos libres de Dios tomados como posibles.

<sup>232</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 331.

El principio de inclusión del predicado en el sujeto en tanto que configurador de la realidad posible, permite también la formulación leibniziana del principio que rige las existencias. En efecto, si bien en Leibniz la primera dimensión ontológica es la divina, en la medida en que el objeto de su entendimiento es real, el principio de inclusión del predicado en el sujeto es también constitutivo del orden existencial, de modo que Leibniz puede deducir de él un tercer principio relativo a las sustancias creadas: “Se desprende de aquí, además, que no puede haber en la naturaleza dos cosas singulares diferentes sólo en el número; ya que, en efecto, hay que poder dar una razón de por qué son diversas, la cual debe basarse en alguna diferencia presente en las mismas”<sup>233</sup>. De este modo Leibniz afirma que con las sustancias materiales ocurre lo que Tomás de Aquino señalaba de las sustancias separadas: que nunca diferían sólo en número<sup>234</sup>. Creo que el fundamento metafísico, el substrato ontológico desde el cual Leibniz asimila su doctrina a la tomista en este punto, es bien distinto del de Tomás de Aquino. Este hablaba de las inteligencias separadas de la materia: formas que no admiten diferencia específica, ya que el principio de especificación se asienta sobre la materia, de modo que sustancias que comulgan de la misma materialidad, pueden resultar no obstante distintas. La diferencia específica debe ser, en este sentido, un principio formal o una propiedad de la forma, pero tal que no tiene validez ni existencia si no se aplica al principio material de la sustancia finita. Para Leibniz no, porque para Leibniz incluso la materialidad de la sustancia finita es expresión de su formalidad. El formalismo que Leibniz intenta rescatar para la filosofía, después de toda la influencia nominalista, es un formalismo radical, fuente de la propia individualidad: si no hay dos sustancias materiales iguales no es porque la misma materialidad sea informada por distintas formas, sino porque la materia no es sino la última expresión de una forma suficientemente completa.

#### a) Los requisitos de existencia

Para conocer la especificidad del modo de conocer de la ciencia divina de visión, hay que ver qué aspecto, dentro de su objeto propio que es la esencia posible, determina este conocimiento, es decir, cuál es el objeto formal de la ciencia divina de visión. Sin embargo es partiendo de su objeto material como podemos aproximarnos al objeto formal. En efecto, el conocimiento divino de la ciencia de visión versa sobre lo actual; por tanto, la pregunta que procede plantearse ahora es: ¿qué posibilita esta actualidad? La respuesta leibniziana es clara, a saber, la reunión de todos los requisitos de la esencia posible, incluido el *fiat* de la voluntad consecuente y la potencia divina. La noción de requisito es aquí de

<sup>233</sup> *Primae veritates*, COUT-O, p. 519.

<sup>234</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 519.



capital importancia, puesto que determina el objeto formal propio de la ciencia divina de visión.

La constitución de la esencia posible que está a punto de acceder a la existencia se explicita en sus requisitos. La noción de requisito en Leibniz hace referencia directa a la existencia, en otras palabras, es requisito para existir; pero hace referencia a ella desde un estadio anterior, no existente todavía. “Para la existencia es necesario que estén presentes todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser; el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada es sin razón, porque nada es sin el conjunto de todos los requisitos.”<sup>235</sup>. Podría decirse entonces que requisito es razón o condición necesaria de existencia, porque nada puede existir sin razón<sup>236</sup>, de manera que faltando un requisito la esencia posible no puede alcanzar la existencia; en palabras de Leibniz “*requisitum est sine quo quid esse non potest*”<sup>237</sup>. Pero requisito es condición *sine qua non* de existencia a la vez que principio de ella, es decir, no se trata sólo de una condición sobre la cual pueda efectuarse la existencialización de la esencia posible, sino que dicha existencialización es corolario del conjunto de los requisitos de la esencia posible: los requisitos no simplemente propician la existencia, sino que la causan; en efecto, el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa<sup>238</sup>; quizá quiere decir esto que la confluencia de todos los requisitos de existencia en el seno de un mundo posible no meramente incluyen el *fiat* sino que lo constituyen. De este modo la naturaleza del *fiat* divino es el conjunto de requisitos. En este sentido puede decirse que para Leibniz la existencia se sigue *de suyo* de la esencia posible, sin que medie para ello ninguna instancia externa a la constitución de la misma.

Teniendo en cuenta el sentido particular que Leibniz adscribe en ocasiones al principio de razón suficiente como principio de las existencias, puede decirse también que la ciencia divina de visión tiene por objeto los posibles considerados según el principio de razón suficiente en su aplicación al ámbito de lo existencial, o sea, en tanto que principio de existencias: “la naturaleza de las cosas implica que todo acontecimiento tenga previamente sus condiciones, requisitos, disposiciones convenientes, cuya existencia constituye la razón suficiente”<sup>239</sup>. La causa de la cosa es la expresión existencial de su razón suficiente. Puede decirse

<sup>235</sup> *De Existentia*, GRUA, p. 267. “Requisitum est suspendens natura prius –causa sine qua non–”, *Table des définitions*, COUT-O, p. 471.

<sup>236</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 414; *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 419.

<sup>237</sup> *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum* (1676), GRUA, p. 263.

<sup>238</sup> “Ultima ratio rerum unica est quae sola continent aggregatum requisitorum omnium rerum...”, *Quod ens perfectissimum sit possibile*, A.K. VI, 3, 573.

<sup>239</sup> RADA, E., *La polémica Leibniz-Clarke*, n. 18, Taurus, Madrid 1980, p. 103.

entonces que la ciencia divina de visión versa sobre el principio de razón suficiente en su uso causal.

Según esto último, se ve de nuevo claramente que en Leibniz la razón es más amplia que la causa, y ésta es una modalización o uso particular de aquélla: la causa es a la razón como la actualidad a la posibilidad; por ello afirma Leibniz que la causa es la razón de la producción de la cosa, mientras que la razón de la cosa está dentro de la cosa misma<sup>240</sup>. Leibniz se refiere a la causa como *ratio extra rem* en el sentido de que la causa no pertenece al orden de las cosas, de la existencia, sino que es anterior a ella y se sitúa en el orden de la esencia posible.

### b) Razón suficiente de los requisitos de existencia

La fundamentación de la esencia posible en su razón de posibilidad tiene su correlato existencial en el principio de razón suficiente del devenir, principio universal que en este caso se modaliza ontológicamente en la reunión de todos los requisitos necesarios y suficientes para que la esencia posible que los sustenta alcance la existencia. Vemos, pues, que también las esencias posibles actualizadas, en la medida en que son conocidas por la ciencia divina de visión, cumplen el principio universal de razón suficiente en un doble sentido: lo cumplen en tanto que posibilidades porque encuentran su razón suficiente en la necesidad de la esencia divina, último fundamento, y lo cumplen en tanto que existentes actuales modalizándose este principio según la causa. Estas tres nociones (fundamentación, razón y causación) tienen una misma condición de posibilidad: la validez transcendental del principio de razón suficiente en Leibniz, en tanto que primera manifestación de lo real definido como unidad completa, y es por ello por lo que la razón suficiente se inscribe en la propia esencia posible y permanece en ella antes y después de su actualización<sup>241</sup>. Por eso Leibniz habla del principio de razón suficiente también como el axioma o regla general de todo lo que sucede<sup>242</sup>. A su vez, este principio manifiesta a Dios como el requisito último<sup>243</sup> y por tanto como la causa universal o “causa común”<sup>244</sup>.

<sup>240</sup> “Nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio extra rem, seu ratio productionis rei, potest vero ratio rei esse intra rem ipsam”, *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*, GRUA, p. 13. También, *Dhue Überschrift, die Hauptlehre sätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, GP VII, p. 289, *Leibniz-Thomasius*, GP I, p. 11.

<sup>241</sup> Cfr. *Système Nouveau*, GP IV, 483-484.

<sup>242</sup> Cfr. *Leibniz-Clarke (3)*, GP VII, p. 365. “Rien arrive sans qu'il y ait une raison suffisante” *Ibid.* GP VII, p. 363 y 356.

<sup>243</sup> Cfr. GP III, p. 247; GP VII, p. 83.

<sup>244</sup> *Leibniz-Arnauld (XXII)*, GP II, p. 115. “Un effect exprimant toujours sa cause et Dieu étant la véritable cause” *Discours de metaphysique*, n. 16, GP IV, p. 441.

De esto se desprende que lo que propiamente es la ciencia divina de visión, es la ciencia de los requisitos de la existencia de la esencia posible, ya que, dados estos requisitos, esto es, conocidos por Dios, la esencia no puede menos que existir, porque “todo posible exige la existencia, y existiría si nada lo impidiese”<sup>245</sup>, y en este caso nada lo impide.

## 2. EL PRINCIPIO DE PERFECCIÓN COMO PRINCIPIO DE LO ÓPTIMO.

Hay que tener en cuenta lo que ya se dijo a propósito de la naturaleza de la esencia posible contingente, a saber, el papel que la voluntad divina tiene en su constitución; en efecto, puesto que no se trata de esencias posibles configuradas únicamente por el entendimiento divino, las esencias posibles que incluyen nociones individuales completas no son sujetos cuyos predicados devengan de modo lógicamente necesario, como propiedades lógicamente analíticas de dicho sujeto, sino que la propia posibilidad como ausencia de contradicción lógica no explica suficientemente el contenido esencial de dicha esencia posible. Estos contenidos, por tanto, deben su aparición a instancias no lógicamente necesarias, a un principio más aleatorio, y este es la voluntad divina<sup>246</sup>. En este sentido, la creación no puede ser nunca un resultado de un simple cálculo divino, al menos si por cálculo se entiende la función del entendimiento divino en su uso puramente lógico.

Se ha visto que la perfección en Leibniz es una cualidad del posible por cuanto que éste es esencia, de modo que dicha cualidad viene definida desde ésta como “cantidad de esencia”. Pues bien, ahora puede apreciarse la noción de perfección con una luz nueva, en tanto que cualidad de las relaciones de composibilidad; en este sentido la perfección es el criterio determinativo de la optimalidad de un cierto mundo posible, que es, en definitiva, el criterio de creación.

El principio de perfección es el complemento que introduce la contingencia en las relaciones de composibilidad y en la creación de lo existente: éste media entre la aspiración a la existencia del posible y su actualización real. Si no hubiera un criterio determinado, todo existiría o nada existiría.

La composibilidad en Leibniz puede interpretarse como un intento de recoger ambos aspectos de la determinación del mejor mundo posible: la tendencia a la existencia según el grado de perfección y la libre determinación de la volun-

---

<sup>245</sup> *Scientia Generalis. Characteristica*, GP VII, p.194; cfr. *Principes de la Nature*, n. 10, GP VI, p. 603; *Résumé de métaphysique*, COUT-O, p. 534.

<sup>246</sup> La noción de bien tiene una relación a la existencia como ningún otro concepto. Cfr. RUSSELL, B., *A Critical Exposition...*, op. cit., p.34.

tad divina<sup>247</sup>; ello sólo es posible si se entiende la exigencia a la existencia como una tesis secundaria, derivada de la previa decisión divina de acogerse al principio de lo óptimo para elegir el mejor mundo posible. De modo que los posibles no tienden a la existencia por su sola perfección esencial, sino que esa tendencia es tal porque Dios ha resuelto crear lo mejor; como Rescher señala “la relación entre “cantidad de esencia” o “perfección” y la aspiración o conatus a la existencia no es un vínculo lógico en absoluto -tesis que reduciría el sistema de Leibniz a un necessitarismo espinocista- sino una conexión mediada por un acto libre de la voluntad por parte de Dios”<sup>248</sup>.

Las siguientes palabras de Leibniz son muy significativas: “Se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuanto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por más alto grado de perfección”<sup>249</sup>. Afirma Leibniz, que Dios no sería libre si formulara un decreto creador sobre un mundo posible distinto del mejor de todos porque entonces no habría obrado como sabio, y por tanto no sería perfectamente sabio ni perfectamente libre, pues “habría algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor”<sup>250</sup>.

La importancia que la noción de optimidad tiene en la determinación de lo creado ha llevado a algunos comentadores de la filosofía de Leibniz a ver en ello un “tercer principio” de la filosofía leibniziana, igualando en importancia y rango metafísico a los otros dos principios mencionados por Leibniz como los dos principios base de su filosofía, a saber, el principio de identidad o de no contradicción y el principio de razón suficiente. Rescher ha elaborado esta interpretación de un modo sistemático, exponiendo que el principio de la contin-

<sup>247</sup> Cfr. RESCHER, N., *Leibniz. An Introduction...*, op. cit., p. 50.

<sup>248</sup> RESCHER, N., *The philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, N. J. 1967, pp. 29-30.

<sup>249</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 304. “In tota natura causae efficientes respondent finalibus, quia omnia non tantum a potente, sed etiam à sapiente causa proficiscuntur”, *Conséquences métaphysiques*, COUT-O, p. 13.

<sup>250</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 8, p. 107. Dios está tan inclinado a hacer lo mejor que si no hubiera habido un *optimum* entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera creado ninguno, pues no puede actuar sin una razón, o preferir lo menos perfecto a lo más perfecto; cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 8; *Leibniz-des Bosses (LXXXIII)*, GP II, p. 424-425. El optimismo leibniziano, señala A. L. González, no salvaguarda tanto la libertad creadora de Dios, cuanto una libertad constreñida, circunscrita al ámbito de lo racional: “La libertad no estribaría en la indeterminación de la elección, sino más bien en la plena determinación racional”. GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible” op. cit., p. 355. Cfr. a este respecto también ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid 1990. Y también MOREAU, J. “Introduction a la métaphysique leibnizienne”, en *Studia Leibnitiana*, VI, 1974, 248-261.

gencia<sup>251</sup> es el principio de perfección, y no el de razón suficiente, en contra de lo que se ha mantenido universalmente, siendo así que el principio de perfección es lógicamente independiente de los otros dos principios, los cuales necesitaban un principio adicional para explicar la existencia del mejor mundo posible<sup>252</sup>.

En este sentido, el principio de razón suficiente explicaría la existencia de un mundo, pero no explica que dicho mundo sea el mejor<sup>253</sup>, la optimidad del mundo creado muestra la insuficiencia del principio de razón suficiente para dar razón de la existencia actual. Llegado a este punto de la interpretación, Rescher recoge una pregunta que resulta inevitable: ¿por qué Leibniz no sostuvo que el principio de optimidad era efectivamente el principio de la contingencia actual? La respuesta de Rescher es sorprendente: sí lo hizo, aunque no le diera la importancia que merecía<sup>254</sup>. Considero acertada la interpretación de Rescher en lo que se refiere a la determinación de lo actual desde el principio de lo óptimo, pero discrepo en cuanto a la importancia que le otorga a este principio, haciendo de él un tercer principio tan fundante como los otros dos ya mencionados<sup>255</sup>. En mi opinión se trata de un principio relevante en cuanto a lo actual, pero no en cuanto a la constitución de la realidad en cuanto tal, si se tiene en cuenta que para Leibniz la verdadera realidad no estriba en la existencia o actualidad, sino en la posibilidad, en la esencia posible; y aquí, en el ámbito de lo verdaderamente real, antes incluso de la creación de un mundo posible, el principio de lo óptimo sólo es relevante en la constitución del mejor mundo posible, pero no en la constitución de los infinitos mundos posibles.

Por ello considero que la interpretación de Couturat es más acertada en este punto, ya que para este autor el principio de perfección como principio de opti-

<sup>251</sup> Quizá sea preferible utilizar la denominación leibniciana de “principio de las existencias” ya que “principio de contingencia” así empleado denota que la contingencia se limita a la actualidad, lo cual dista mucho del pensamiento de Leibniz acerca de la contingencia.

<sup>252</sup> Cfr. RESCHER, N., “Contingence in the Philosophy of Leibniz”, en *The Philosophical Review*, LXI, 1952, pp. 26-39.

<sup>253</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>254</sup> Los textos a los que Rescher se acoge son los siguientes: “le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses”, *Leibniz-Clarke* (5), n. 9, GP VII, p. 390; en la sección 46 de la *Monadología* Leibniz habla de las “vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur”, *Monadologie*, n. 46, GP VI, p. 614; cfr. *Leibniz-Clarke* (5), GP VII, p. 409; *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 438-439; *Leibniz-Remond*, GP III, p. 645; RESCHER, N. “Contingence in the Philosophy of Leibniz” op.cit, p. 31.

<sup>255</sup> Cfr. SLEIGH, R.C., “Leibniz on the two great principles of all our reasonings”, en WOOLHOUSE, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, pp. 31-57.

midad es un principio subsidiario de los dos principios constitutivos de lo real, a saber, del principio de identidad y el principio de razón suficiente, y concreta de modo específico al principio de razón suficiente en un caso particular de la aplicación de éste, a saber, en el caso de la creación de un mundo posible, quedando al margen de la constitución de los infinitos mundos posibles. En la constitución de estos entra a formar parte la bondad de las esencias posibles que los constituyen, pero no la optimidad de las mismas. Los textos leibnicianos también hacen notar que el principio de razón suficiente tiene una aplicación mucho más amplia que el orden de lo actual, precisamente porque es expresión de la constitución de la esencia posible en tanto que sujeto de predicados, como ya se vio anteriormente.

El principio de lo óptimo impele a un proceso al infinito a todo análisis que verse sobre existencias contingentes, mientras que el principio de razón suficiente, fundamento del principio de perfección, impele a un análisis infinito de lo contingente no actual. Cabría decir que allí donde se verifica el principio de optimidad, éste se verifica a instancias del principio de razón suficiente, mientras que el principio de razón suficiente no siempre requiere el complemento del principio de optimidad para verificarse, y tal es el caso de la contingencia no actual, recogida en proposiciones infinitamente analíticas que versan sobre esencias meramente posibles. Podría decirse que en este último caso también opera el principio de perfección, pues es éste el que rige las relaciones de composibilidad que constituyen los diferentes infinitos mundos posibles, pero en este caso sería el “principio de cantidad de esencia”, no el de perfección como principio de lo óptimo, porque éste se refiere al grado máximo de cantidad de esencia, no a cualquier cantidad de esencia.

Con razón se pregunta Rescher porqué Leibniz no sostuvo nunca que el principio de optimidad era el principio de contingencia. A mi modo de ver, no lo sostuvo porque no consideraba que fuera así, por lo que acabo de exponer. Todos los textos aducidos por Rescher versan sobre la contingencia de lo existente, de modo que en dichos textos se trata de la contingencia actual, pero no de la contingencia en sí misma considerada. Así, Rescher se apoya en textos leibnicianos como el siguiente: “un existente contingente debe su existencia al principio de perfección, que es la razón suficiente para los existentes”<sup>256</sup>. Indudablemente, nada hay que objetar, salvo que no se está tratando el tema de la contingencia, sino de un caso particular de ésta, a saber, la contingencia actual.

Curiosamente, el único texto entre los que toma Rescher como punto de referencia, en el que Leibniz contrapone la necesidad a la contingencia, y que por

---

<sup>256</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 390. Cfr. *Ibid.* p. 409.

tanto trata de la contingencia considerada en toda su amplitud, no se menciona la existencia, sino que se trata de verdades que descansan en causas finales<sup>257</sup>.

La verdadera naturaleza de la contingencia halla su fundamento en el entendimiento divino que la conoce antes incluso de su actualización existencial, o mejor dicho “independientemente” de su actualización existencial, y por tanto el principio de fundamentación de la contingencia en la filosofía de Leibniz no puede ser el principio de optimidad, sino el de razón suficiente modalizado según el principio de perfección, que pondera los infinitos grados de cantidad de esencia de las infinitas esencias posibles.

Teniendo en cuenta la prioridad que Leibniz adscribe al entendimiento divino como atributo fundamental por encima de la voluntad y el poder, puede decirse que el principio de perfección se subordina al principio de razón suficiente como la voluntad divina se subordina al intelecto divino. La carta de Leibniz a Wedderkopf permite adoptar este punto de vista cuando afirma que el último fundamento de la voluntad divina es el entendimiento absoluto, cuya racionalidad es la armonía de las cosas, puesto que Dios es la mente más perfecta<sup>258</sup>. Y en su filosofía madura, Leibniz corrobora esta tesis: “Dios siempre se guía infaliblemente por lo mejor, aunque no necesariamente (a no ser por una necesidad moral)”<sup>259</sup>.

Meijering recoge el carácter deudor del principio de perfección respecto del principio de razón suficiente<sup>260</sup>, y critica la interpretación de Rescher, porque opina que el principio de perfección es redundante en tanto que principio separado, pero útil como principio subsidiario y que, como mucho, dicho principio es el principio próximo de existencia, pues en sí mismo no es más que una consecuencia del principio de razón<sup>261</sup>; Así, dice Meijering, Leibniz deriva la certeza de que el mundo existente es el más perfecto del hecho conocido a priori de que Dios no puede fallar en su actuar racionalmente, esto es, en concordancia con el principio de razón suficiente: “es necesario que Dios haya escogido lo

<sup>257</sup> “Vous avés raison, Monsieur, de juger que c’est en bonne partie le fondement de mon systeme, parce qu’on y apprend la difference entre les verités dont la necessité est brute et geometrique, et entre les verités qui ont leur source dans la convenance et dans les finales (...) il faut trouver leur sources dans les causes finales” *Leibniz-Remond*, GP III, p. 645.

<sup>258</sup> Cfr. *Leibniz-Wedderkopf*, AK II-1, pp. 117-118.

<sup>259</sup> *Leibniz-Coste*, GP III, p. 402.

<sup>260</sup> “Thus the principle of perfection (P) is subordinate to the principle of sufficient reason (R) which is the principle of contingency as much as it is the principle of freedom”, MEIJERING, T., “On contingency in Leibniz’s philosophy”, en *Studia Leibnitiana*, Band X/1 (1978), p. 32.

<sup>261</sup> *Ibid.*

mejor, puesto que no hace nada sin actuar siguiendo la razón suprema”<sup>262</sup>. Por otra parte, considerar que el principio de perfección es un principio básico, conduce a minar la consistencia del racionalismo leibniano, porque la independencia lógica del principio de perfección escaparía a la inteligibilidad universal, ya que hacer de él un principio independiente es hacer de él un artículo metafísico de fe y así la afirmación de la perfección del mundo actual descansaría en fundamentos irracionales<sup>263</sup>, cayendo en un voluntarismo teológico.

### 3. PRINCIPIO DE LO ÓPTIMO Y LIBERTAD DIVINA

A Dios no se le impone el principio de perfección sino que Él escoge tal principio como criterio de elección del mejor mundo posible y, por ello, lo máximamente perfecto será lo creado. Es más, se ha dicho que Dios no escoge tanto el conjunto de compositibles máximamente perfecto cuanto el criterio que debe determinar tal elección: el principio de perfección<sup>264</sup>. Sin embargo, existe siempre la dificultad de evitar la acusación de necesitarismo, puesto que las nociones fundamentales en la metafísica leibniana apuntan a tal interpretación.

Desde el punto de vista necesitarista, la lucha de los posibles por la existencia es sólo un “conflicto de razones en el entendimiento más perfecto”<sup>265</sup>, pudiéndose decir que la aspiración a la existencia expresa el modo en que el entendimiento divino contempla a los posibles bajo el prisma del principio de lo mejor<sup>266</sup>. Pero, como ya se mencionó más arriba, si el entendimiento contempla los posibles bajo el prisma de lo mejor, es porque la voluntad divina interviene también sobre la propia constitución de la esencia posible, pues el principio de lo mejor no es un principio exclusivamente lógico, sino que apela a una dimensión moral o teleológica que desvela la presencia de una instancia fundante no estrictamente lógica. La declaración de intención divina según el principio de lo mejor está mediada por un cálculo infinito que recoge la combinación de esencias posibles de las que resulta la mayor cantidad de perfección.

Por una parte, es la propia actividad del entendimiento divino la que organiza los posibles para constituir el mejor de los mundos posibles, puesto que es en el entendimiento divino donde se encuentra el criterio de compositibilidad. Dios

<sup>262</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 107.

<sup>263</sup> Cfr. MEIJERING, T., “On contingency...”, op. cit., p. 26

<sup>264</sup> Cfr. GALE, G., “On What God Chose: Perfection and God's Freedom”, en *Studia Leibnitiana*, vol VIII, 1976, p. 79.

<sup>265</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, P. 236.

<sup>266</sup> Cfr. BLUMENFELD, “Leibniz's Theory of Striving possibles”, en *Studia Leibnitiana*, vol V, 1973, p. 170.



calcula para crear el mundo<sup>267</sup>. Tal cálculo es intuitivo, inmediato y eterno, de modo que aunque Dios no hubiese querido crear hubiera conocido todas las posibles combinaciones y todos los posibles mundos: las relaciones de composibilidad son parte de las verdades eternas<sup>268</sup>. Dios no conoce al posible al margen de sus relaciones de composibilidad, pues éstas lo constituyen, de modo que se puede decir que el entendimiento divino “se limita a abarcar de un sólo golpe de vista todos los mundos posibles (...) calculando a la vez el grado de perfección o cantidad de esencia de cada uno”<sup>269</sup>. Dios “obra a la manera de un gran arquitecto”<sup>270</sup>, por ello la lucha de los posibles por la existencia no supone caos, pues persigue una finalidad: llegar a constituir el mundo más perfecto de todos. Sólo el más perfecto alcanzará la existencia porque Dios siempre obra lo mejor en virtud de su infinito poder, sabiduría y bondad: “esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor”<sup>271</sup>.

Esto es lo que se ha denominado el optimismo leibniziano: el mundo existente es el mejor mundo posible porque ha sido creado con la máxima sabiduría y bondad divinas, de modo que “Dios no da su aprobación a esta serie más que después de haber entrado en todos sus detalles”<sup>272</sup>, pues “un sabio, al formar sus proyectos, no puede separar el fin de los medios; ni se propone un fin sin saber si tiene los medios de llevarlo a cabo”<sup>273</sup>. Existe, por tanto, una razón suficiente por la que Dios ha escogido este mundo posible y no otro de los infinitos restan-

---

<sup>267</sup> Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, pp. 302-308.

<sup>268</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 40. La eternidad de las relaciones de composibilidad llevan a Russell a interpretar la lógica de los posibles como una lógica necessitarista que, unida a la exigencia de la existencia hace de este mundo un mundo por definición. Pero de la eternidad de las relaciones de composibilidad es perfectamente compatible con su contingencia tal y como señala Rescher; cfr. RESCHER, N., *Leibniz. An Introduction...*, op. cit.

<sup>269</sup> ECHEVERRÍA, J., *Leibniz*, Barcanova, Barcelona 1981, p. 66.

<sup>270</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 144.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 107; cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 236.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 144. Si Dios no hubiera escogido el mejor mundo posible, no sería sabio, pues habría algo que corregir en las acciones de Dios (cfr. *Ibid.*, p. 107). Y no sólo no sería sabio, sino que tampoco sería libre si formulara un decreto creador sobre un mundo posible distinto del mejor de todos, pues al no ser perfectamente sabio no podría escoger de un modo perfectamente libre.

tes<sup>274</sup>; esta razón suficiente acoge tanto la aspiración de la esencia a la existencia como el decreto libre de la voluntad divina regida por el principio del máximo bien: “Esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia, en los grados de perfección que estos mundos contienen, teniendo cada uno de los que son posibles derecho a aspirar a la existencia en la medida de su perfección”<sup>275</sup>.

Pero este optimismo leibniano ha dificultado la comprensión de la libertad de Dios, ya que si Dios encuentra las razones para crear en los grados de perfección que estos mundos contienen ¿cómo es libre entonces para crear cualquier otro mundo, o incluso para no crear?; ¿por qué dice Leibniz que Dios no ha podido menos de escoger lo mejor?, ¿es esto libertad divina? Descartes y los cartesianos consideraban que decir que la verdad y la falsedad no dependen de la potencia de Dios, son injurias y ofensas a la suma perfección de la voluntad divina de Dios, haciendo similar esta postura a la de los paganos que hacen del hado su Dios. Leibniz niega rotundamente esta acusación<sup>276</sup>. Aquí se observa con gran claridad los problemas que toda filosofía esencialista encuentra al habérselas con temas como contingencia, libertad, voluntad. En la filosofía de Leibniz el concepto de “necesidad moral” es la clave explicativa de la libertad divina creadora de lo mejor.

El sistema de Leibniz ha recibido acusaciones de inconsistencia<sup>277</sup> por varios comentaristas, al plantear estos la incompatibilidad entre la suma perfección de la esencia divina –perfección por tanto de carácter metafísico– y la contingencia que Leibniz reclama para la libertad divina. Para estos comentaristas la incompatibilidad entre necesidad metafísica divina y contingencia de su libertad se decanta por la validez de la necesidad divina, haciendo de su realidad algo totalmente necesario, es decir, necesariamente perfecto, necesariamente creador, y creador de este mundo necesariamente. Por otra parte, el necesitarismo leibniano adquiere generalmente matices lógico-formales, pues son los filósofos allegados al ámbito de la lógica los que más se acercan a tal interpretación.

Pienso que esta problemática se resuelve al considerar que la esencia divina no es una posibilidad matemática o geométrica, sino una posibilidad en este sentido “contingente”, porque el análisis de su noción, si se pudiera hacer, no acabaría en identidad *lógica* o *metafísicamente* necesaria, sino en identidad

<sup>274</sup> “Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu’il n’en peut exister qu’un seul, il faut qu’il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l’un plutôt qu’à l’autre”, *Monadologie*, n. 53, GP VI, pp. 615-6.

<sup>275</sup> *Monadologie*, n. 54, GP VI, p. 616.

<sup>276</sup> Cfr. *Eckhard-Leibniz*, nota 81, GP I, p. 257. Para el anticartesianismo que caracteriza a Leibniz puede verse la obra de FERNÁNDEZ-GARCÍA, M<sup>a</sup> S., *La omnipotencia del absoluto...*, op. cit., pp. 70-77, p. 85, pp. 98-99.

<sup>277</sup> Cfr. MEIJERING, “On contingency...”, op. cit., sección IV especialmente pp. 52-55.

débil o *moralmente* necesaria, es decir, como máxima expresión del principio de razón suficiente. Ahora bien, para que se de esta identidad como compatibilidad entre los predicados que configuran la esencia divina, no se requiere la necesidad de todos los predicados de su noción completa, sino que admite perfectamente que determinados predicados sean contingentes porque, metafísicamente hablando, podrían igualmente cumplirse o no, aunque a causa de la perfección divina se cumplan con certeza: tal sería el caso del predicado “creador” y “perfecto creador”.

El tratamiento de la libertad divina en los escritos leibnicianos se condensa en la noción de Dios creador, es decir, el Dios libre del que Leibniz habla es el Dios que crea libremente<sup>278</sup>. Esto es así porque libertad es esencialmente libertad de elección. Así, mientras la noción de composibilidad como infinitos modos de componerse los distintos mundos posibles constituye el campo abonado sobre el que Leibniz fundamenta la libertad divina por la vía de introducir la noción de posibilidad de elección<sup>279</sup>, ocurre que, como segunda cara de una misma moneda, ese momento ideal de pura capacidad de elección sólo admite una posible elección efectiva, a saber, la mejor entre todas las infinitas posibles. Es decir, el objeto o mundo posible a elegir por parte de Dios viene determinado completamente por la racionalidad de lo óptimo: “Dios mismo, aunque escoge siempre lo mejor, no obra por una necesidad absoluta”<sup>280</sup>.

Pero si para Leibniz la noción de elección es garantía de libertad, es más, es la naturaleza de la libertad, el hecho de que tal elección esté determinada desde el principio, es decir, desde la esencia perfecta divina, ¿no merma el carácter absolutamente libre de tal elección que Leibniz proclama? Así lo han visto los que han impugnado el carácter libre de la creación divina, quienes generalmente

---

<sup>278</sup> Todo puede explicarse mecánicamente excepto las leyes mismas del universo (cfr. *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 58), cuyas razones hay que buscar en la elección libre de Dios, luego son contingentes (cfr. *Monadologie*, n. 11, GP VI, p. 603). Dios actúa por su sabiduría y bondad (cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 386) para lo mejor (cfr. *Causa Dei*, GP VI, p. 444).

<sup>279</sup> Cfr. *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 409. La composibilidad en Leibniz no es más que el aparato metafísico necesario para argumentar en favor de algo que le parecía irrenunciable, inexcusable: no habría libertad ni elección divina si sólo hubiera un partido posible; cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, nn. 235, 44, 45, 228, 230-232, 234, 367; *Leibniz-Bayle (V)*, GP III, pp. 58-59. Es interesante la crítica de la noción de composibilidad en tanto que propiciadora de la libertad divina: “no puede limitarse la libertad de Dios al crear señalando que la bondad y la sabiduría divinas exigen que el mundo creado sea el mejor de los posibles (...) La absoluta libertad de Dios al crear alcanza no sólo al ejercicio sino también a la especificación. Dios podría haber creado otro mundo distinto de este, más perfecto o imperfecto que el actualmente existente”, GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible”, op. cit., p. 359, cfr. pp. 361-362.

<sup>280</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 35.

adoptan una misma línea argumentativa, a saber, si la idea de un ser absolutamente perfecto es consistente si su noción envuelve la creación de un mundo inferior, es decir, si la libertad de elección está coartada por la perfección divina. Todos parten de la idea de que si la perfección de Dios no es contingente, tampoco lo es su libertad, y por tanto la creación de este mundo es necesaria<sup>281</sup>.

El instrumento que Leibniz utiliza para salir de estas acusaciones (que ya recibió en su tiempo) es la noción de necesidad moral, de la que Leibniz dice que “esa clase de necesidad que no destruye en absoluto la posibilidad del contrario no tiene este nombre sólo por analogía. Llega a ser efectiva, no por la sola esencia de las cosas, sino por aquello que está fuera de ellas y por encima de ellas, a saber, por la voluntad de Dios”<sup>282</sup>. Leibniz pretende aunar en este concepto la determinación a priori del mejor mundo posible y la libertad divina en toda su espontaneidad<sup>283</sup>. Por esta “dichosa necesidad”, tal y como él la llama<sup>284</sup>, el mundo creado es contingente porque es fruto de la libérrima elección divina, que no puede menos que escoger este mundo, el mejor, en virtud de su infinita sabiduría y bondad, pues hacer lo contrario sería rebajar la naturaleza divina: “Si Él no tuviera qué elegir, y si lo que Él hace fuera sólo posible, estaría sometido a la necesidad. Cuanto más perfecto se es, más se está determinado al bien, y también más libre a la vez. Porque se tiene una facultad y conocimiento extensos y una voluntad más encerrada en los límites de la perfecta razón”<sup>285</sup>. Precisamente suponer que Dios no se ve determinado a escoger lo mejor supondría que su

<sup>281</sup> Cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op. cit., pp. 171-173; este autor afirma que existe un determinismo lógico claro tanto en Leibniz como en Spinoza; cfr. *Ibid.* p. 172-174); y RUSSELL, B., *A critical Exposition...*, op. cit., p. 39.

<sup>282</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 386. “L’on peut dire dans un certain sens, qu’il est nécessaire que (...) Dieu même choisisse le meilleur (...) Mais cette nécessité n’est point opposée à la contingence; ce n’est pas celle qu’on appelle logique, geometrique, ou metaphysique, dont l’opposé implique contradiction” *Ibid.*, p. 284, n. 282.

<sup>283</sup> La contingencia excluye la necesidad absoluta o metafísica, pero no la hipotética o necesidad moral; cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, nn. 288-290 (pp. 288-289), n. 302, p. 296.

<sup>284</sup> “C’est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l’indifference par rapport au bien et au mal seroit la marque d’un défaut de bonté ou de sagesse”, *Essais de Théodicée*, n. 175, GP VI, p. 219. “El reino de Dios no suprime ni la libertad divina ni la libertad humana, sino solamente la indiferencia de equilibrio, invención de aquellos que niegan los motivos de sus acciones por no comprenderlos”, *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, FOUCHER, p. 67. Las afirmaciones leibnicianas acerca de la determinación de la voluntad según la razón de lo mejor se apoyan en Aristóteles, Platón y San Agustín; cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 127-128.

<sup>285</sup> Carta *Leibniz-Bayle (V)*, GP III, pp. 59. A propósito de la dificultad de conciliar la libertad de Dios con su determinación a actuar según el bien: cfr. *De contingentia*, GRUA, p. 305; *De Affectibus* (10 de abril de 1679), GRUA, p. 523; *Discussion avec Gabriel Wagner* (1698), GRUA, p. 393; y *Essais de Théodicée*, n. 191, GP VI, p. 230.

libertad sería imperfecta, porque no obraría del mejor modo posible pudiendo hacerlo, pero tal libertad no sería propia de un Dios: “La necesidad moral no deroga la libertad (...) al contrario, ella es la libertad más perfecta”<sup>286</sup>.

Que el decreto creador divino sea contingente quiere decir que hay una razón suficiente capaz de explicarlo. Ahora bien, tal razón suficiente explica el decreto creador ya necesitándolo, ya sólo por inclinación, en cuyo caso habría que buscar otra razón suficiente por la que, sin ser necesitada, la voluntad divina escogiera el mundo actual; pero este proceso de dar razón supone un regreso al infinito por lo que los detractores de la contingencia en Leibniz ven en el concepto de necesidad moral una ilusión, por cuanto que la bondad de Dios es en último término tan necesaria como sus frutos<sup>287</sup>.

Otros comentaristas se hacen eco de la defensa leibniziana de la contingencia y la libertad divina. Así, por ejemplo, Rescher sí admite la regresión al infinito como explicación de la contingencia de la bondad divina mediante razones suficientes, no tal y como Russell lo plantea para concluir que se trata de un regreso al infinito, sino entendiendo tal proceso de modo diferente; para Rescher el regreso al infinito no es un proceso vicioso porque converge en la perfección metafísica de Dios del mismo modo como “Cesar cruzó el Rubicón” converge en identidad. La bondad de Dios está fundada en la riqueza de su esencia como lo contingente está fundado en lo necesario. Así también Meijering señala que la noción de perfección moral no se inscribe en el orden de la perfección de necesidad metafísica como identidad finita, sino que por el contrario envuelve un regreso al infinito de razones suficientes que aumentan la probabilidad de la elección divina del mejor mundo posible hasta el punto de la máxima certeza, pero sin hacerla necesaria<sup>288</sup>.

Por su parte, Adams se lamenta de la escasa fundamentación filosófica que Leibniz aporta para explicar la diferencia entre inclinar y necesitar, lo que fácilmente da lugar a considerar que las razones que inclinan sin necesitar no tienen una significación propia<sup>289</sup>. Este autor explica la inclinación no necesitan-

<sup>286</sup> *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 390. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 385-6. “qu’ autant que la nécessité metaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu ad extra, autant la nécessité morale est digne de luy”, *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 175, pp. 218-219. La libertad se mide desde la razón que la informa: “Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione”, *Scientia Generalis. Characteristica*, GP VII, p. 109.

<sup>287</sup> Cfr. SEESKIN, K.R., “Moral necessity”, WOOLHOUSE, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, pp. 323-333.

<sup>288</sup> “Moral perfection essentially involves the idea of a choice and this idea is compatible only with the probability, or even the certainty, but not with the necessity of an agent choosing only what he understands to be the best among a given set of alternatives”, MEIJERING, T., “On contingency...”, op. cit., p. 51.

<sup>289</sup> Cfr. ADAMS, R. M., *Leibniz’s theories...*, op.cit., p 152

te por la vía de la teoría del análisis infinito de la contingencia<sup>290</sup>. Según Adams, Leibniz a veces plantea la problemática en conexión con la noción de elección entre alternativas que son posibles en sí mismas<sup>291</sup>, y a veces en conexión con el análisis infinito de la contingencia<sup>292</sup>. Las razones inclinantes son las razones del sabio o los motivos de cualquier mente que inclinan a determinarse de modo similar al efecto producido por pesos en una balanza<sup>293</sup>. Estas razones son inclinantes, pero no necesitantes, sino que son contingentes<sup>294</sup>. Así, la contingencia se salva porque hay *más* posibles, y además la elección es entre *infinitas* alternativas<sup>295</sup>.

Efectivamente, considerar la contingencia del decreto creador divino conlleva el recurso al infinito de la fundamentación de tal decreto, pero Leibniz rechaza tajantemente dicho proceso, fundando la primera razón suficiente en puro querer divino<sup>296</sup>. Así, Leibniz zanja el problema del regreso al infinito haciendo del decreto creador divino algo cuya razón suficiente no puede encontrarse: es la primera verdad de hecho. Así, la proposición “Dios quiere lo mejor” es un principio necesario pero indemostrable, que Leibniz compara a las proposiciones idénticas, es decir, de necesidad metafísica. Tal necesidad metafísica deriva de la propia esencia divina: Dios no puede, metafísicamente hablando, querer lo menos perfecto<sup>297</sup>.

<sup>290</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 152-153.

<sup>291</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 45, y n. 230, GP VI, pp. 127-128 y p. 255; *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, n. 8, p. 390.

<sup>292</sup> *Conversation sur la liberté*, GRUA, p. 479; cfr. *Extraits de Bellarmin*, GRUA, p. 303 y *Essais de Théodicée*, n. 14, GP VI, pp. 413-414.

<sup>293</sup> Cfr. *Leibniz-Clarke (5)*, n. 3, GP VII, p. 389.

<sup>294</sup> “It is indeed always true that our *freedom*, and that of all other intelligent substances right up to God Himself, is accompanied by a certain degree of indifference or contingency, which has been defined in such a way that we and those substances are never necessitated, since the contrary of that which happens always remains possible or implies no contradiction”, ADAMS, R. M., *Leibniz’s theories...*, op.cit., p. 153. Cfr. *Conversation sur la liberté*, GRUA, p. 480.

<sup>295</sup> Cfr. *Arminiens. Epistolae eccles. et theologicae* (1684), GRUA, p. 343.

<sup>296</sup> “Deus vult eligere perfectissimum. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis. Idem omnino est dicere Deum esse liberum et dicere hanc propositionem esse principium indemostrabile. Nam si ratio reddi posset huius primi divini decreti, eo ipso Deus hoc non libere decrevisset”, *Extraits de Bellarmin*, GRUA, pp. 301-302.

<sup>297</sup> “Decir que el Absoluto es libre y decir que esta proposición (Deus vult eligere perfectissimum) es un principio indemostrable es afirmar lo mismo; hay una completa identificación entre la libertad del Absoluto y la indemostrabilidad del primer principio sobre las existencias”, GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible”, op. cit., p. 358. Cfr. *Extraits de Bellarmin*, GRUA, p. 301.

La posibilidad de elección entre infinitos mundos posibles salva la contingencia de lo elegido, aunque el criterio no pueda ser otro, debido a la sabiduría y perfección de Dios. *Lo mejor* no colapsa la capacidad electiva de Dios, sino que se presenta ante esta como una posibilidad más de tomar partido. Mientras haya infinitos posibles habrá libertad en la elección de cualquiera de ellos, aunque sea siempre el mejor. En otras palabras, lo mejor no se impone a la voluntad divina, sino que “es querido” por ésta: “la verdadera causa por la que ciertas cosas existen más que otras debe derivarse de los decretos libres del querer divino, el primero de los cuales es hacer todas las cosas del mejor modo posible”<sup>298</sup>.

Dios quiere contingentemente<sup>299</sup>, afirmar lo contrario es confundir la perfección moral con la fijación puesto que la perfección necesaria de lo libre no hace a lo libre necesario. Esa otra razón suficiente que buscaría la razón por la que la voluntad se inclina, no es más que la naturaleza divina, metafísicamente perfecta, pero siempre salvaguardando la propia naturaleza divina, es decir, su naturaleza libre: la dimensión libre de la naturaleza divina es perfecta por definición, por esencia, y en este sentido, en tanto que potencia, es necesariamente perfecta; por ello, si la libertad divina es perfecta metafísicamente hablando es porque obra perfectamente como tal, es decir, libremente, de lo contrario sería una instancia libre recortada o anulada, lo cual supondría imperfección metafísica en la naturaleza divina.

Rescher<sup>300</sup> ha señalado que la interpretación necessitarista del querer divino *qua talis* descansa en la confusión entre dos significados del término perfección. Perfección es un término análogo que significa por un lado cantidad de esencia (perfección metafísica)<sup>301</sup>, mientras que perfección moral tiene lugar cuando un agente inteligente escoge la mejor alternativa libremente; de este modo, la perfección metafísica se sigue de su esencia, la perfección moral se sigue de un acto libre de su voluntad<sup>302</sup>: “la independencia de Dios respecto de su obrar es lo que justifica su libertad. Dios es independiente en sus operaciones, tanto natural como moralmente, puesto que no está determinado a actuar más que por sí

<sup>298</sup> *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1686), GP VII, pp. 309-310.

<sup>299</sup> Cfr. *Leibniz-de Volder* (VI), GP II, p.181; *Leibniz-Coste*, GP III, p.402; *Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 127, 128 y 284; ALEXANDER, H. G. (ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester 1956, p. 57.

<sup>300</sup> Cfr. RESCHER, N., *The philosophy of Leibniz*, op. cit, pp. 35-46.

<sup>301</sup> Cfr. *Scientia Generalis. Characteristica*, GP VII, pp. 195; *De rerum originatione*, GP VII, pp. 303-306; *Monadologie*, n. 41, GP VI, p. 613.

<sup>302</sup> Sobre la distinción leibniciana entre perfección moral y perfección metafísica: cfr. *Leibniz-Clarke* (5), GP VII, p. 409. Sobre la distinción entre necesidad moral y necesidad lógica: cfr. , *Leibniz-Clarke* (5), GP VII, p. 389-420.

mismo y además no tiene ninguna instancia superior ante la que deba justificar su actuación<sup>303</sup>. Esta contingencia es perfecta, es decir, no es voluntarismo absuelto de toda razón, sino que consiste en que la razón de lo mejor es inclinante, no necesitante<sup>304</sup>.

Así, el principio de razón suficiente de lo existente encuentra su complemento explicativo en el principio de lo mejor: la razón por la cual el mundo existente ha sido el escogido por la voluntad divina para ser creado es que el mundo actual es sin duda el mejor de los infinitos mundos posibles que constituyen el objeto del entendimiento absoluto. Decir que el objeto propio de dicho entendimiento son las relaciones de composibilidad equivale a afirmar que la actividad primaria de éste es el cálculo, de modo que el origen de las cosas viene determinado desde una cierta matemática divina: “Desde aquí se comprende admirablemente de qué modo se ejerce una cierta matemática divina o mecanismo metafísico en la misma originación de las cosas, y la máxima determinación tiene lugar<sup>305</sup>. Pero tal matemática divina no implica necesidad en la creación, al menos no necesidad matemática. En efecto, la pluralidad de relaciones de composibilidad permiten la libertad de la elección divina de modo que, como señala Rescher, la incompatibilidad entre mundos posibles es una circunstancia lógica que tiene profundas implicaciones teológicas<sup>306</sup>. En efecto, debe existir cierto grado de imposibilidad entre los distintos posibles, pues deben integrarse en mundos posibles distintos para que esta pluralidad de mundos permita la libertad divina de elegir uno de ellos para existencializarlo<sup>307</sup>.

Por último hay que señalar que el optimismo leibniano postula el carácter máximamente perfecto del mundo actual, lo cual quiere decir que este es el mejor de los mundos posibles, por un lado, y que la evolución del mundo es evolución de perfección: “Para que la belleza y la perfección universales de las obras divinas alcancen su culminación es preciso reconocer cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo de modo que avance siempre hacia una

<sup>303</sup> FERNANDEZ-GARCÍA, M<sup>a</sup> S., *La omnipotencia del absoluto...*, op. cit., p. 57; cfr. *Causa Dei*, GP VI, p. 439, n. 6.

<sup>304</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 283, GP VI, p. 285; *Ibid.*, n. 43, pp. 126-127; *Dhuc Überschrift, in Betreff der philosophischen Beweisführung*, GP VII, pp. 300-301. La verdadera libertad procede de la deliberación: “Ad Voluntatis naturam requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut Actio Voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit”, *Causa Dei*, GP VI, p. 440, n. 20.

<sup>305</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 304.

<sup>306</sup> RESCHER, N., *Leibniz. An Introduction..* op. cit., p. 54.

<sup>307</sup> Frente a este recurso de Leibniz, Lovejoy señala que la composibilidad no establece ninguna diferencia entre la razón suficiente leibniana y la idea espinocista de necesidad universal. Cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op. cit.



cultura superior”<sup>308</sup>. Esta tesis del progreso continuo del mundo actual hacia una mayor perfección es consecuencia coherente con la constitución del mundo: si el mundo se constituye por esencias posibles que acceden a la existencia, perfectamente cerradas en sí mismas y completas, todo lo que suceda en el mundo es despliegue de ellas mismas; pero si la esencia es perfección según Leibniz, todo lo que la esencia se despliegue dará lugar siempre a perfección. Así, el mundo creado es el mejor física y moralmente, en tanto que la serie de las cosas producidas es aquella en la que hay más realidad en acto<sup>309</sup>.

Como se ha visto, todo el universo real, ya sea posible o actual, tiene en su fundamento una razón suficiente; pues bien, el principio de razón suficiente pone en la existencia unidades reales ya determinadas, y esta determinación es el fundamento ontológico del carácter final de la creación. La creación es finalista en virtud del principio de razón suficiente que la origina: si todo lo existente tiene un porqué, y el porqué último es espíritu –Dios–, entonces todo lo existente tiene también un para qué, a saber, la felicidad del reino de los espíritus cuya cabeza es Dios de modo que “todo está dispuesto de manera que las leyes de la fuerza o las leyes puramente materiales conspiran en todo el universo a

---

<sup>308</sup> *De rerum originatione*, GP VII, p. 308.

<sup>309</sup> Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, p. 306; aquí Leibniz confiesa que el mundo parece un caos, pero dice que es una apreciación sólo a simple vista, y que el proceso de perfección es infinito, como infinito en acto es la naturaleza del mundo creado. Para mayor abundamiento de lo señalado aquí, ver *An mundus perfectione crescat* (1694-1696?), GRUA, p. 95.

ejercitar las leyes de la justicia o del amor”<sup>310</sup>. Pues bien, la determinación divina como propiciadora de la causalidad final es lo que constituye el objeto de la ciencia media.

---

<sup>310</sup> Cfr. *Leibniz-Arnauld (XXII)*, GP II, pp. 111-129. “Bien loin d’exclure les causes finales et la consideration d’un estre agissant avec sagesse, c’est de là qu’il faut tout deduire en physique”, *Lettre de M.L.*, GP III, p. 54. El reconocimiento de la finalidad en todo lo creado no impide que los fenómenos particulares de la naturaleza puedan ser estudiados mecánicamente, aunque los principios generales de la física y de la mecánica dependen de la conducta de una inteligencia providente y soberana, que es la última razón de todos los fenómenos (cfr. *Ibid.*, p. 55). En cuanto a la crítica de Leibniz la ausencia de finalidad en el cartesianismo puede verse: *Confessio Philosophi*, AK. VI-3, p. 122; *Notes (1679)*, *Eckhard-Leibniz*, GP I, p. 254, n. 72, BELAVAL, Y., *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 531; *Leibniz-Bayle, Correspondencia filosófica*, Introducción y Traducción de M<sup>a</sup> Socorro Fernández-García, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie Universitaria, n<sup>o</sup> 77, Pamplona, 1999, p. 52, nota 13.

## CAPÍTULO V CIENCIA MEDIA

### 1. DEFINICIÓN Y OBJETO: LOS FUTUROS CONTINGENTES

También la ciencia media tiene lugar en la teodicea leibniziana, si bien Leibniz prefiere incluirla, como se verá, en la ciencia de simple inteligencia, puesto que el mundo actual se halla completamente determinado en la mente de Dios en estado de pura posibilidad, y por tanto es conocido antes de llegar a la existencia, como todo posible, mediante la ciencia de simple inteligencia<sup>311</sup>. Este último modo de conocer divino tendría por objeto aquellas determinaciones futuras dependientes del carácter libre de las sustancias racionales y, en general todos los futuros no necesarios o dependientes de circunstancias igualmente contingentes: “La ciencia llamada ciencia media, está comprendida en la ciencia de simple inteligencia (...) Sin embargo, si se quiere que haya una ciencia media entre la ciencia de simple inteligencia y de la visión (...) a la ciencia media corresponden, no sólo los futuros condicionados, sino también universalmente todos los futuros contingentes”<sup>312</sup>.

La ciencia media es, como cualquier otro modo de conocimiento divino, perfecta: Dios ve todo perfectamente y en un solo instante<sup>313</sup>. Esta perfección supone que el conocimiento que Dios tiene de todos los futuros contingentes es infalible; en efecto, si el conocimiento divino en todas las modalidades que Leibniz le adscribe es perfecto, acabado, y lo es desde toda la eternidad, entonces no puede variar, es decir, no puede disminuir pero tampoco aumentar, luego el objeto del conocimiento divino serán verdades tan eternas e inmutables como el entendimiento que las conoce.

Así, lo que Dios conoce, lo conoce eternamente; su conocimiento es por tanto atemporal e instantáneo. Ahora bien, toda verdad conocida por El es eterna – ya sea lo que el entendimiento humano conoce como verdad de razón, ya sea verdad de hecho–, pero no toda verdad es en sí misma “instantánea”. Los futuros contingentes son un caso particular de verdades eternas no “instantáneas” en

---

<sup>311</sup> “Car dans la region des possibles, ils [futuros contingentes] sont représentés tels qu'ils sont, c'est à dire contingents libres (...) car Dieu les verroit tels qu'ils sont dans la region des possibles, avant qu'il decernerait de les admettre à l'existence”, *Essais de Théodicée*, n. 42, GP VI, p. 126.

<sup>312</sup> *Causa Dei*, n. 17, GP VI, p. 441.

<sup>313</sup> Cfr. *Leibniz-von Hessen-Rheinfels (IV)*, GP II, p. 23.

la medida en que son verdades en las que la mediación temporal forma parte de su esencia, pero con la particularidad de que dicha mediación temporal todavía no se ha dado. En otras palabras, el contenido de lo futuro es verdadero antes de su actualización temporal, puesto que lo que el futuro contingente tiene de verdadero es atemporal, a saber, su ser conocido perfecta e infaliblemente por Dios.

Por ello, la verdad del futuro contingente está determinada, pero no es necesaria, porque la necesidad no estriba en su carácter determinado, sino en la imposibilidad de su contraria: “cuando una cosa existe, es necesario que exista; puesto que una cosa existirá, es necesario que entonces exista porque, repito, el suceso nada tiene en sí que le haga necesario y que no permita concebir que cualquiera otra cosa podía suceder en su lugar”<sup>314</sup>. Conviene recordar aquí que toda esencia posible es ontológicamente completa pero no toda es lógicamente analítica, porque existen algunas, las no necesarias sino contingentes, infinitamente analíticas ya que no acaban en identidad lógica, sino metafísica, según el principio de completud<sup>315</sup>. En este sentido Leibniz identifica naturaleza de la sustancia individual y noción completa individual<sup>316</sup>.

Leibniz afirma que la ciencia media no merma en absoluto la naturaleza contingente de lo por venir, ni tampoco el carácter libre de las acciones futuras de las sustancias espirituales. Esta es la idea fundamental que penetra todas las consideraciones filosóficas de Leibniz acerca del conocimiento divino de lo futuro no necesario. La contingencia de lo físico y la libertad espiritual son puntales absolutamente relevantes en la filosofía leibniziana, desde los cuales critica ardientemente, llamándolo “error ridículo”, el necessitarismo espinocista y el determinismo fatalista de los filósofos antiguos<sup>317</sup>.

Para Leibniz, la ciencia media no sólo es compatible con el carácter contingente del futuro, sino que esto es precisamente su objeto propio, de modo que si no hubiera contingencia en lo futuro conocido, tampoco habría ciencia media. Previsión divina no equivale a determinismo, aún teniendo en cuenta la infalibilidad de la presciencia divina. En este punto es necesario analizar en qué consis-

<sup>314</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 53, p. 131.

<sup>315</sup> “Contingentiae radix est in infinitum”, COUT-L, p. 212, nota 3.

<sup>316</sup> Cfr. *Discours de métaphysique*, n. 8, GP IV, pp. 432-433. Ello responde a la máxima leibniziana según la cual “le present est toujours gros de l’avenir, ou que chaque substance doit exprimer des apresent tous ses estats futurs”, *Leibniz-Bayle (X)*, GP III, p. 66.

<sup>317</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 367, GP VI, p. 333. Sin embargo, Leibniz no fue entendido en este punto, interpretándose la determinación que reclama para toda verdad como determinismo: así Arnauld (cfr. *Arnauld-von Hessen-Rheinfels*, GP II, p. 15 y *Arnauld-Leibniz*, GP II, p. 27) y Clarke (cfr. 2ª réplica a Leibniz, *Clarke-Leibniz (2)*, GP VII, 360).

te la infalibilidad de la presciencia divina por una parte, la naturaleza de los futuros contingentes por otra, y la compatibilidad entre ambas cuestiones.

## 2. CIENCIA MEDIA E INFALIBILIDAD

El conocimiento divino, como ya he mencionado, es infinito, eterno, perfecto<sup>318</sup>; es inmutable porque es infalible y a todo alcanza extensiva e intensivamente: conoce todas y cada una de las esencias posibles, tanto las meramente posibles como las actuales o actualizables. A las primeras las conoce en su atemporalidad, y a las segundas las conoce en su presente, pasado y futuro. Un conocimiento de estas características es, por su propia naturaleza, presciente. La presciencia es el conocimiento de lo futuro contingente, que corresponde al devenir del contenido de las verdades contingentes. La presciencia es por tanto la ciencia que se anticipa, que conoce antes de que lo conocido acaezca. Esta presciencia es, por el carácter perfecto de la divinidad, infalible, de modo que lo que conoce como verdadero, en la medida en que es conocido como verdadero, ciertamente acaecerá.

Este es el primer escollo con el que Leibniz se encuentra en el tema de la presciencia divina: su infalibilidad delata una cierta necesidad de lo conocido, a pesar de ser un futuro contingente. Pero Leibniz sortea este escollo señalando que esta necesidad se deriva del conocimiento divino, no de la esencia conocida, es una necesidad con la que el entendimiento divino dota al futuro contingente, y no derivada de la esencia posible en la que se verificará tal futuro contingente<sup>319</sup>. De lo contrario, la contingencia dejaría de ser tal, y todo lo existente sería por ello mismo necesario<sup>320</sup>. La ciencia media apunta de nuevo al concepto que delimita el área de la contingencia como determinación no necesaria, a saber, el concepto de necesidad hipotética o moral, que guarda una proporcionalidad directa con el concepto de lo cierto e infalible, así como también guardan dicha

<sup>318</sup> “Sa beatitude est tousjours parfaite, et ne sauroit recevoir aucun accroissement, ny du dedans ny du dehors”, *Essais de Théodicée*, n. 217, GP VI, p. 248.

<sup>319</sup> La indeterminación es algo quimérico e imposible: las acciones de la voluntad “se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cuse particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l’ame”, *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 365, pp. 331-332. Cfr. *Ibid.*, n. 43, pp. 126-127.

<sup>320</sup> “Argumentum de præscientia eodem redit: (Deus præscit futurum). Quicquid est futurum, id Deus præscit; quod Deus præscit, id Deus infallibiliter præscit; quod Deus infallibiliter præscit, infalibiliter est. Ergo omne futurum necessarium est, necessitate tamen, quæ libertatem ac contingentiam non tollit”, *De Libertate (I)*, GRUA, p. 274; cfr. *Essais de Théodicée*, n. 42, GP VI, p. 126.

relación de proporcionalidad las nociones de necesidad metafísica y lo necesario<sup>321</sup>.

De este modo, la infalibilidad de la presciencia divina en la filosofía de Leibniz se apoya en dos presupuestos metafísicos, a saber, la perfección del conocimiento divino y, como consecuencia de ésta, el carácter completo de la esencia posible. En efecto, dada la perfección del conocimiento divino, éste no muda, es eternamente perfecto. Esto supone la no variabilidad de su objeto, luego la esencia posible debe ser completa y no admitir ningún añadido, ni en el plano de la mera posibilidad ni en el de la existencia, puesto que tanto en su posibilidad como en su existencia se trata de una misma realidad, pues lo conocido por Dios es *eo ipso* real, independientemente del modo de ciencia con que lo conozca. Como lo conocido es *eo ipso* real, la esencia posible contiene en sí toda su realidad desde que es objeto del entendimiento divino, es decir, desde toda la eternidad.

### 3. FUTURO CONTINGENTE FÍSICO

#### a) Contingencia y necesidad

La contingencia<sup>322</sup> en Leibniz no es una contingencia enraizada en el orden del acto de ser, de la existencia, del tiempo, sino una contingencia totalmente fundada en el orden de la esencia. Pero el orden de la esencia es en el pensamiento leibniziano el orden de la idea divina, y el orden de la idea divina es un orden lógico-real fundado en el principio de no contradicción.

Definir la contingencia desde el principio de no contradicción supone que lo que la diferencia de la necesidad es la peculiar relación que una y otra guardan con respecto a dicho principio. Lo propio de la contingencia por una parte, y de la necesidad por otra, no consiste en ser realidades peculiarísimas, irreductibles entre sí por su gran diferencia ontológica, sino en algo mucho más *relativo*: contingencia y necesidad son modos en los que lo real o, lo que es lo mismo, lo esencial *se relaciona* con la ausencia de contradicción. Así lo expresa el propio Leibniz en este importante pasaje de su *Teodicea*: “la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta cuestión, de si el objeto en sí mismo, o lo que le es opuesto, implica contradicción o no”<sup>323</sup>.

<sup>321</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 310, p. 300; *Ibid.*, n. 408, p. 359.

<sup>322</sup> Cfr. SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1 (2005), pp. 145-161

<sup>323</sup> *Essais de Théodicée*, n. 367, GP VI, p. 333.

Contingencia y necesidad constituyen distintas modalidades que participan de una misma instancia definitoria<sup>324</sup>. Su irreductibilidad se diluye en simple distinción modal, en diferentes modos de relacionarse con la posibilidad lógica o la ausencia de contradicción. Así, lo contingente deja siempre abierta la posibilidad de su opuesto, mientras que lo necesario cierra toda posibilidad a su opuesto. En efecto, a la contingencia de lo real se opone la contingencia de otra realidad, y a la necesidad de lo real se opone otra necesidad, a saber, la necesidad de la imposibilidad de su opuesto<sup>325</sup>. Este tratamiento lógico-modal de la contingencia y la necesidad se refleja en las definiciones que Leibniz da de sus actualizaciones existenciales: “el suceso cuyo opuesto es posible es contingente; (...) aquél cuyo opuesto es imposible, es necesario.”<sup>326</sup>.

Pues bien, el objeto propio de la ciencia media tal y como se desprende de la definición que Leibniz da de ella, no es simplemente la mera contingencia como esencia posible cuyo opuesto es igualmente posible, ni tampoco la contingencia totalmente actualizada, sino la contingencia todavía no acaecida, es decir el futuro contingente. Los futuros contingentes no tienen ninguna realidad fuera del entendimiento y voluntad divinas<sup>327</sup> y cuando se actualizan ya no son tales.

Los futuros contingentes son aquellos que dependen de la explicitación temporal de las esencias posibles ya actualizadas, así como los que dependen de esencias todavía sólo posibles pero actualizables en el tiempo. Dios conoce con la misma certeza e infalibilidad tanto el pasado y el presente como el futuro de las esencias posibles actualizadas. En este sentido, tales futuros están determinados en la medida en que son objeto de la ciencia divina. El hecho de que el futuro contingente, desde el conocimiento divino, tenga que acaecer necesariamente, no implica que tal futuro sea en sí mismo necesario<sup>328</sup>; en otras palabras, la necesidad del acaecer no conlleva la necesidad de lo acaecido. La determina-

---

<sup>324</sup> “La filosofía de Leibniz aparece con un marcado carácter modal, (...) El ser necesario y los seres contingentes tienen en común la posibilidad, una realidad que en Dios aparece totalmente y en lo creado parcialmente”. ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 22. Cfr. FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

<sup>325</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, en *Anuario Filosófico*, XIV/1, (1981), pp. 88-89.

<sup>326</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 282, p. 284.

<sup>327</sup> Cfr. *Discours de métaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 436-437.

<sup>328</sup> “Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnoissent, en avouant que la vérité des futurs contingens est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens”, *Essais de Théodicée*, GP VI, n.44, p. 127.

ción cognoscitiva divina del futuro contingente no elimina su carácter contingente, pues no anula la posibilidad de su contrario<sup>329</sup>.

En este punto, Leibniz sale al paso de un error que dicha determinación cognoscitiva divina puede propiciar, consistente en pensar que la determinación y necesidad con las que la ciencia media conoce el futuro contingente es una necesidad metafísica o absoluta, derivada del objeto conocido, como si este no diera lugar a otra posibilidad y su negación condujese a contradicción. Por el contrario, se trata de una determinación en sentido de certeza, de infalibilidad cognoscitiva por parte de Dios.

La infalibilidad cognoscitiva propia de la ciencia media divina no es un carácter exclusivo de este tipo de ciencia, sino que más bien es el modo en que el carácter absoluto del conocer divino se manifiesta con respecto a la verdad de los futuros contingentes. En efecto, la ciencia media no determina la verdad del futuro contingente, más bien conoce la determinación constitutiva del conocimiento divino respecto de las esencias posibles susceptibles de explicitación temporal, y que por tanto admiten en su noción completa individual sucesos de carácter futuro y contingente. A este respecto resulta clarificadora la siguiente afirmación leibniciana: “(...) la presciencia en sí misma no hace a la verdad más determinada; está prevista porque está determinada, porque es verdadera; pero no es verdadera porque esté prevista”<sup>330</sup>.

Leibniz pone de manifiesto la identificación que puede hacerse entre lo determinado y lo cierto, afirmando que “se toma muchas veces lo cierto y lo determinado por una misma cosa, porque una verdad determinada está en estado de ser conocida, pudiendo decirse que la determinación es una certidumbre objetiva”<sup>331</sup>. De esta afirmación leibniciana podría concluirse un cierto carácter atemporal de la verdad, puesto que lo verdadero es tal antes incluso de su aca-

---

<sup>329</sup> “C’est que la chose n’impliqueroit aucune contradiction en elle même, si l’effect ne suivoit pas; et c’est en cela que consiste la contingence”, *Ibid.*; cfr. *Ibid.*, n. 369, p. 334.

<sup>330</sup> *Essais de Théodicée*, n. 36, GP VI, p. 123. “ny la futurition en elle même, toute certaine qu’elle est, ny la prevision infalible de Dieu, ny la predetermination des causes, ny celle des decrets de Dieu, ne detruisent point cette contingence et cette liberté”, *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 52, p. 131.

<sup>331</sup> *Essais de Théodicée*, n. 36, GP VI, p. 123. La cuestión de la determinación está tan clara en *De rerum originatione*, de noviembre de 1697 (GP VII, pp. 302-308) como en la carta a Wedderkopf de 1671 (*Leibniz-Wedderkopf*, AK, II-1, p.117.): todo está determinado en el mundo en último término por la naturaleza divina, y particularmente por las relaciones de conceptos en el entendimiento divino. Desde este punto de vista el problema de la contingencia es encontrar una diferencia entre los modos en los que los hechos están determinados por relaciones entre conceptos (cfr. ADAMS, R. M., *Leibniz’s theories...*, op.cit., p. 148).



cer, ya que la infalibilidad del conocimiento divino otorga a la verdad conocida una certidumbre objetiva que la determina.

Toda contingencia tiene una *cierta necesidad*, que no impide la posibilidad de su opuesto. Se trata de una necesidad no absoluta, puesto que la negación de lo que expresa es tan posible como lo que expresa<sup>332</sup>. Reaparece aquí la misma noción que iluminaba el concepto leibniciano de creación: todo lo contingente no es por ello azaroso, sino que se rige por una cierta necesidad que es manifestación de la razón suficiente de dicha contingencia<sup>333</sup>. Esto quiere decir que tanto las verdades necesarias como las contingentes constituyen la noción individual completa, aunque todavía esté en estado de posibilidad, y la constituyen en su realidad, ontológicamente hablando, realidad posible o factual. Por tanto, los principios que fundamentan tales verdades son también ontológicos.

Ahora bien, ¿qué tipo de necesidad es ésta que resulta compatible con la contingencia y la libertad de los futuros contingentes, objeto de la presciencia divina? Esta pregunta puede formularse igualmente en el ámbito de la esencia posible: ¿qué tipo de completud tiene ésta que da cabida a la contingencia y a la libertad? Se trata, afirma Leibniz, de una necesidad hipotética, no metafísica, puesto que se verifica bajo la hipótesis de que se den las condiciones de las cuales depende la consecución del efecto, la primera de las cuales es la actualización de la sustancia concreta espiritual en cuya noción individual completa se contienen implícitamente todas sus determinaciones venideras.

Esta necesidad hipotética, a la que Leibniz llama también necesidad moral<sup>334</sup>, se contrapone a la necesidad absoluta, a la que Leibniz llama también geométrica y metafísica<sup>335</sup>, necesidad absoluta que rige todo aquello cuyo opuesto es imposible porque implica contradicción. Por ello la necesidad absoluta no se da en la libertad, por lo que ésta está exenta de coacción y de verdadera necesidad<sup>336</sup>.

<sup>332</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 53, p. 131.

<sup>333</sup> “Tout est déterminé ou par des raisons comme geometriques de la nécessité, ou par des raisons comme morales de la plus grande perfection”, *Leibniz-Malebranche (XII)*, GP I, p. 354. Cfr.: *Essais de Théodicée*, n. 52, GP VI, p. 131; *Ibid.*, n. 58, p. 134; *Leibniz-Burnett*, GP III, p. 168. Ello conecta con el principio leibniciano de que nada ocurre sin razón (*Monadologie*, nn. 32 y 36, GP VI, pp. 612-613) ya que si la razón es eterna, la razón determina *ab aeterno* la verdad de lo real, también por tanto de lo futuro contingente.

<sup>334</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 310, p. 300.

<sup>335</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 35.

<sup>336</sup> Cfr. *Ibid.*

### b) Futuro contingente y temporalidad

Leibniz reconoce cierto carácter eterno a toda verdad por el hecho de ser tal, como he aludido ya, pero si bien Leibniz identifica verdad, idea divina y esencia posible, parece como si reservase tal carácter eterno al aspecto ideal-lógico de la idea divina, admitiendo la temporalidad del aspecto esencial-real de la misma. De lo contrario, no se explica cómo puede hablar al mismo tiempo de eternidad y temporalidad de la verdad contingente. Así, la verdad contingente será temporal si alcanza la existencia, es decir, si la esencia posible es actualizada por decreto divino, mientras que será eterna si permanece en estado de pura posibilidad, constituyendo la idea divina que expresa una esencia posible cuyo opuesto no implica contradicción. Así, a pesar del carácter eterno de la verdad de los futuros contingentes, Leibniz no desprecia la importancia del tiempo como condición necesaria de su actualización. Eliminar la temporalidad supondría la eliminación del acaecer, del movimiento, todo estaría ya acabado desde toda la eternidad, y ni siquiera habría lugar al fatalismo, pues todo convergería en un instante eterno: la creación sería también Dios.

Diríase entonces que la verdad del futuro contingente tiene al mismo tiempo un cierto carácter atemporal y un cierto carácter temporal. Pero hay que señalar que la temporalidad del futuro contingente no es estrictamente tal, pues no es la mediación temporal la que da origen a la verdad contingente, sino sólo a su manifestación. En todo esencialismo el tiempo no es novedad porque no es originación, sino mero desvelamiento. Por ello, la novedad que la temporalidad da al futuro contingente se limita a ser novedad *quoad nos*, ya que no alcanzamos a ver la infinita analiticidad de su verdad<sup>337</sup>; pero no es una novedad *quoad se* pues su verdad se halla eternamente precontenida en la noción individual completa, pudiendo ser deducida a partir de los presupuestos contenidos en ésta. Ello responde a la máxima leibniziana según la cual “el presente lleva siempre el futuro, o que cada substancia debe expresar desde el presente todos sus estados futuros”<sup>338</sup>.

A su vez, el carácter atemporal de la verdad contingente permite su deducción a partir de los presupuestos contenidos en la noción individual completa en la que está comprendida. Este carácter deductible de la verdad contingente muestra que siempre existe una razón o causa que permite explicar el porqué de los hechos<sup>339</sup>. Si el futuro contingente es una nota o predicado de la esencia posible recogida en la noción individual completa, y este predicado es deductible de dicha esencia posible (que se comporta como sujeto con respecto a dicho

<sup>337</sup> Cfr. *Sur les vérités*, COUT-O, p. 19; *De Contingentia*, GRUA, p. 303; *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1686), GP VII, p. 309.

<sup>338</sup> *Leibniz-Bayle (X)*, GP III, p. 66.

<sup>339</sup> Cfr. *Sur ce qui passe les Sens et la Matiere*, GP VI, 497; *Ibid.* GP VI, p. 507.

predicado), es porque existe un hilo lógico explicativo entre ambos, es decir, es posible dar razón del primero mediante el análisis del segundo: “es preciso que haya constantemente algo que sea fundamento de la conexión de los términos de una proposición, el cual debe encontrarse en sus nociones. Este es mi gran principio (...) uno de cuyos corolarios es este axioma vulgar: que nada sucede sin razón y que se puede aducir siempre el por qué la cosa se ha realizado de esta manera y no de otra, si bien esta razón inclina muchas veces sin necesitar o forzar, pues una perfecta indiferencia es una suposición quimérica o incompleta”<sup>340</sup>.

Por otra parte, el futuro contingente tiene carácter temporal porque si bien la radicalidad de lo real es atemporal, ya que la realidad es la posibilidad que constituye a la esencia y propicia la existencia, siendo eterna esta posibilidad esencial por cuanto que constituye el objeto del entendimiento divino, ocurre que esta realidad radical admite existencialización y, por tanto, temporalidad. Temporalidad y existencia son modalidades de una realidad que es desde siempre. Estas modalidades posibilitan la explicitación que es cierto movimiento, el cual conlleva la temporalidad como algo intrínseco a su naturaleza. Es importante recordar que esta temporalidad no es el origen de la cualidad de lo contingente, puesto que lo real, desde sus presupuestos esencialistas, no se origina en el existir, sino que esta temporalidad que Leibniz reivindica no puede ser más que el escenario sobre el que lo contingente se hace patente.

Ahora bien, es un hecho –una verdad de hecho, afirmaría Leibniz– que las esencias posibles que alcanzan la existencia entran en un marco de temporalidad dentro del cual sufren modificaciones, e incluso podría objetarse que determinadas sustancias ven truncadas sus aspiraciones a la existencia por agentes extraños a ellas mismas. Esto parece contradecir el carácter meramente acompañante que el tiempo guarda con respecto a la explicitación esencial, pues parece que la temporalidad es auténticamente novedosa con capacidad de permitir o truncar la explicitación temporal.

De nuevo el esencialismo leibniziano da respuesta a estas dificultades, en conjunción con el principio básico de toda su filosofía: el principio de razón suficiente, junto con el de armonía preestablecida, que es la expresión en el ámbito de la relación del principio de inclusión del predicado en el sujeto. En efecto, todo, absolutamente todo lo que acaece tiene una razón suficiente en el seno de su propia posibilidad esencial, de modo que lo que al conocimiento

---

<sup>340</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, pp. 56-57; *Essais de Théodicée*, n. 44, GP VI, p. 127: “c’est que jamais rien n’arrive, sans qu’il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c’est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoy cela est existant plustots que non existant, et pouquoy cela est ainsi plustost que de toute autre façon (...) et quoyque le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soyent pas assés connues, nous ne laissons pas d’entrevoir qu’il y en a”.

humano puede parecer una privación de realidad propiciada por un agente externo a la sustancia en cuestión, es algo que ya se hallaba precontenido en ella desde toda la eternidad. Lo que a ojos humanos puede parecer un agente externo que irrumpe violentamente en el devenir histórico de una sustancia concreta no es sino una modificación que parte de la propia interioridad de la esencia posible.

Consecuentemente, la prioridad de la esencia sobre la existencia junto con el carácter completo de ésta concluyen la negación de las denominaciones extrínsecas en la física leibniziana<sup>341</sup>. Según el principio de armonía preestablecida, todo acontecimiento está ya previsto en las esencias de las cosas. Por tanto, la conexión de las cosas tiene dos líneas de verificación: en primer lugar, una línea “intraesencial”, si puede llamarse así, entre la esencia como sujeto de determinaciones y éstas mismas; y en segundo lugar, una línea “extraesencial”, en tanto que esas determinaciones dicen relación a otras esencias. Pero las conexiones extraesenciales se reducen a conexiones intraesenciales debido al carácter completo de la esencia posible. Por ello, más que hablar de dos tipos de conexiones, considero más oportuno hablar de dos perspectivas de comprensión de las conexiones, a saber, la perspectiva de la esencia como sujeto de determinaciones, y la perspectiva de las otras esencias posibles que entran en el entramado de las conexiones entre las esencias.

#### 4. FUTURO CONTINGENTE LIBRE

Así pues, temporalidad y eternidad son igualmente definitivas de la verdad del futuro contingente, a la vez que contrapuestas. Esta contraposición tiene especial incidencia en los futuros contingentes libres. Ello es así porque si la libertad se define como lo radicalmente nuevo, lo no determinado en sus causas, aquello que tiene en su fundamento la ausencia de presupuestos determinantes y que es, por definición, no deductible, ocurre que estas notas características de lo

---

<sup>341</sup> “Maximi in tota philosophia ipsaque Theologia momenti haec consideratio est, nullas esse denominationes pure extrinsecas ob rerum connexionem inter se”, *Sur le principe des indiscernables*, COUT-O, p. 8; “no hay denominaciones puramente extrínsecas que no tengan absolutamente ningún fundamento en la propia cosa denominada. Pues la noción del sujeto denominado debe involucrar la noción del predicado. Y por esto, cada vez que cambia la denominación de la cosa, debe ocurrir alguna variación en la cosa misma”, COUTURAT, L, p. 520. Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 14, GP IV, pp. 439-440.

libre no encajan con el sentido leibniziano de temporalidad y de noción completa individual que conforma cada sustancia libre creada<sup>342</sup>.

La esencia posible de cada hombre ha gozado de este carácter completo desde siempre, pues es tan eterna como la realidad divina de la que depende, y se encuentra en su entendimiento absoluto como en su lugar propio<sup>343</sup>. Esto que lo determina es su razón suficiente, y lo determina incluso en su libertad, porque “una libertad de indiferencia indefinida, que careciera de toda razón determinante, sería tan dañina y hasta chocante como es impracticable y quimérica”<sup>344</sup>.

La contingencia futura puede ser física o espiritual, y mientras que la contingencia física no implica necesariamente la contingencia libre o espiritual, ésta sí presupone a la primera como su condición de posibilidad. Así, de la negación de la contingencia de los futuros se concluyen dos errores ya presentes en la historia de la filosofía anterior, y que Leibniz combate decididamente, a saber, el determinismo en el plano de la contingencia física y el necesitarismo o fatalismo en el plano de la contingencia libre. Y precisamente lo que más preocupa al filósofo de Hannover es este último aspecto de la negación del futuro contingente: la negación de la condición libre de la sustancia espiritual.

En este punto me atrevería a decir que en el pensamiento de Leibniz se agolpan tanto exigencias filosóficas como intereses religiosos<sup>345</sup>. En efecto, sus creencias religiosas condicionan su investigación acerca de los futuros contingentes, intentando armonizar ésta con aquellas, lo cual obliga a Leibniz a ensayar recursos todavía más esencialistas si cabe. Ciertamente, Leibniz no puede abdicar aquí de los presupuestos metafísicos que han orientado su pensamiento

---

<sup>342</sup> La tesis de la completud de la esencia ha sido denominada superesencialismo por algunos autores que han visto en ella un elemento de incompatibilidad con la teoría de la contingencia y la libertad en Leibniz; cfr. MONDADORI, F., “On some disputed questions in Leibniz’s metaphysics”, en *Studia Leibnitiana*, XXV/2 (1993), pp. 153-173; SLEIGH, R.C., “Leibniz on the two great principles of all our reasonings”, en WOOLHOUSE, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, Londres/Nueva York 1994, op. cit., pp. 31-57.

<sup>343</sup> “Dieu prevoyant et réglant toutes choses de toute éternité, a choisi du primabord toute la suite et connexion de l’Univers, et par consequent non pas un Adam tout simple, mais un tel Adam, dont il prevoyoit qu’il feroit de telles choses et qu’il auroit de tels enfans, sans que cette providence de Dieu réglée de tout temps soit contraire à sa liberté” *Leibniz-von Hessen-Rheinfels (IV)*, GP II, p. 23. “Nullam aliam concedo necessitatem in actinibus liberis, quam eam quam illi qui divinam præscientiam admittunt concedere coguntur in omnibus futuris contingentibus”, *De Libertate (I)*, GRUA, p. 274.

<sup>344</sup> *Essais de Théodicée*, n. 314, GP VI, p. 303; cfr. nn. 303, 307, pp. 296-298.

<sup>345</sup> Brunner ha puesto de relieve la dimensión religiosa como una exigencia del corazón del filósofo de Hannover; cfr. BRUNNER, F., “L’optimisme leibnizien”, en *Leibniz. 1646-1716: Aspects de l’homme et de l’oeuvre*, ed. Aubier-Montaigne, París, pp. 240-241.

en las restantes cuestiones filosóficas, y él es consciente de ello. Esto le lleva a buscar la solución del problema de la libertad reinterpretando su esencialismo: la posibilidad no es sólo posibilidad de lo real, sino también puede ser posibilidad de la posibilidad misma. A esto aludiré más detalladamente un poco más adelante. Este tratamiento de la libertad que conjuga la doble posibilidad que acabo de mencionar hace del problema de la libertad un auténtico laberinto, semejante en su dificultad al laberinto del continuo<sup>346</sup>.

El problema de la ciencia media es, en realidad, el problema del conocimiento de Dios de los futuros libres condicionados, de modo que, como es sabido, todas las soluciones intentadas han ido por la línea de hacer compatible la acción humana libre con la presciencia divina. En efecto, la presciencia de Dios sólo plantea problemas al hombre, y no en aquello que tiene en común con las demás realidades, como pueda ser la contingencia, temporalidad etc., sino precisamente le plantea problemas en aquello que lo constituye más radicalmente, en su diferencia específica: su racionalidad y libertad. Por eso Leibniz, al hablar de futuros contingentes se refiere sobre todo a los futuros contingentes libres, y es en este punto donde se desarrolla la polémica que mantuviera con otros pensadores de su tiempo.

Esta cuestión aparece completamente planteada en los siglos XVI y XVII, dándose fundamentalmente dos líneas de solución distintas a cargo de Bañez y Molina, adscribiéndose Leibniz más a la línea del segundo que a la del primero. En efecto, mientras Bañez sostiene que Dios conoce el futuro contingente mediante ciencia de visión, de modo que ésta incluye el conocimiento de toda realidad temporal, Molina propugna la ciencia media como el modo específico que Dios tiene de conocer tales futuros<sup>347</sup>. Leibniz, por su parte, prefiere en un principio incluir la ciencia media en la ciencia de simple inteligencia, apartándose así tanto de la solución de Bañez como de la de Molina, pero tampoco tiene inconveniente en admitir el tercer tipo de ciencia divina que este último propone, admitiendo los futuros condicionales como objeto específico de la ciencia media. Molina, en su obra *Concordancia del libre arbitrio con el don de la gracia*, había afirmado en 1588 que la ciencia divina tiene tres modos de conocer, según el objeto de que se tratara: por un lado conoce lo posible y lo imposible, y este sería el objeto de simple inteligencia, los actuales o existentes, objeto de ciencia de visión, y por último Dios conoce los condicionales como objeto de una ciencia media, donde la actualización de la condición de que dependen tales sucesos condicionales es siempre contingente. Leibniz se mantiene en la línea

---

<sup>346</sup> Cfr. *Essais de Théodicée, Remarques...*, n. 4, GP VI, p. 414.

<sup>347</sup> Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Teología Natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1949, pp. 465-466.

molinista, distinguiendo tres tipos de ciencia divina, cada una con su objeto propio, si bien estas tres modalidades de ciencia divina se solapan entre sí puesto que Dios conoce todo perfectamente en un solo acto cognoscitivo: “Y así, tomando en un sentido más restringido la ciencia de simple inteligencia, corresponderán a ella las verdades posibles y necesarias; a la ciencia media, las posibles y contingentes; y a la ciencia de visión, las contingentes y actuales. Y la ciencia media tendrá de común con las otras el abrazar las verdades posibles con la primera, y las verdades contingentes con la última”<sup>348</sup>.

Ningún problema se plantearía si el conocimiento divino de la noción completa de cada persona fuera esto mismo, un conocimiento solamente, aunque Dios con su presciencia conociera todo lo referido a tal persona con anterioridad a su ocurrencia, puesto que El conoce todo desde toda la eternidad. El problema de la libertad en Leibniz no se plantea propiamente a raíz de la presciencia divina, que conoce todo con verdad antes de que ocurra, sino que el problema surge a raíz de la naturaleza del propio conocimiento divino que dota de carácter real a su objeto, la esencia posible. Este es el centro del esencialismo leibniziano: la esencia posible completa es real, y su realidad la debe a la perfección del conocimiento que Dios tiene de ella, que la dota de completud y, por tanto, la determina<sup>349</sup>.

En efecto, este carácter completo y atemporal de la esencia adquiere un cariz problemático cuando se trata de sustancias capaces de conocer y de querer, inteligentes y libres, tales como los hombres. Leibniz afirma claramente que también en el hombre su esencia posible es completa: “lo que determina un cierto Adán ha de encerrar absolutamente todos sus predicados, y esta noción completa es la que determina *rationem generalitatis ad individuum*”<sup>350</sup>. Lo que configura la sustancia espiritual es su *hæcceitas*, de modo que si hubiera una determinación extrínseca, se tornaría otra *hæcceitas*, otra sustancia espiritual, porque la *hæcceitas* cumple función de diferencia específica en Leibniz, como ya se señaló: “Se objeta que es necesario *ex hypothesi* que lo futuro suceda, como es necesario *ex hypothesi* que lo pasado haya sucedido. Pero hay esta diferencia, que no es posible obrar sobre el estado pasado, porque envuelve una contradicción; pero es posible producir algún efecto sobre el porvenir: y sin embargo, la necesidad hipotética es en uno y en otro caso la misma; lo uno no puede mudarse, lo otro no será, y sentado esto, no podrá mudarse tampoco”<sup>351</sup>.

<sup>348</sup> *Causa Dei*, n. 17, GP VI, p. 441.

<sup>349</sup> Cfr. *Leibniz-von Hessen-Rheinfels (III)*, GP II, p. 19; *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 49.

<sup>350</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 54; cfr. *Discours de metaphysique*, n. 31, GP IV, pp. 456-457.

<sup>351</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, n. 170, p. 215.

Parece como si el pasado convirtiera a la verdad contingente en verdad necesaria, pero no es así, porque la contradicción de la que habla el texto no es una contradicción metafísica, pues no anula la posibilidad de su opuesto. La contradicción a la que Leibniz se refiere es una contradicción *ex hypotesi*, puesto que atentaría contra la necesidad *ex hypotesi* de que lo pasado haya sucedido. No se trata por tanto de que el pasado convierta lo contingente en necesario, sino que se trata tan solo de una contradicción intraesencial: anularía la posibilidad misma de la esencia, porque destruiría su *hæcceidad*. Ésta tiene –en régimen interno– cierta dosis de necesidad metafísica, en el sentido de que si varía esta *formalitas* varía *eo ipso* el individuo a que da lugar. Los accidentes en Leibniz son siempre esenciales, no sustanciales, pues la sustancia es la esencia actual. Esto conlleva que la modificación de los accidentes de la sustancia creada no tienen más origen que la esencia, son intrínsecos. Pero Leibniz no admite el carácter “geométricamente” necesario de la esencia contingente cuando trata la constitución de dicha esencia. Lo cierto es que el principio de razón suficiente es a la esencia posible contingente lo que el principio de no contradicción es a la posibilidad necesaria. La siguiente cita muestra hasta qué punto esto es así: “considerando esta noción se puede ver todo lo que se podrá enunciar de ella con verdad, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de ella”<sup>352</sup>.

Con ello no quiere decir Leibniz que la necesidad hipotética sea asimilable a la necesidad metafísica, sino que la misma deductibilidad permite una como la otra, si bien el origen de tal deductibilidad es diferente en cada una de ellas: el principio de no contradicción en la primera, el principio de razón suficiente o bondad de la esencia en la segunda.

#### **a) Libertad y principio de inclusión del predicado en el sujeto**

Existen por tanto dos tesis importantes cuya conjunción dificulta la comprensión del futuro contingente libre en la filosofía de Leibniz, a saber: el carácter completo de la noción individual de la sustancia espiritual y el carácter real de dicha noción individual, consecuencia de la naturaleza perfecta del entendimiento divino, del cual es objeto. La noción completa que Dios tiene de cada persona no sólo es expresión de la omnisciencia y presciencia divinas, sino de la realidad –posible o actual– de tal esencia; este carácter real de la noción que

<sup>352</sup> *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 436. Roldán escribe respecto a esto: “los futuros contingentes, que llegarán a existir con la misma certeza con que el pasado ha sido, no pueden convertirse en necesarios tras la creación, porque están representados en la región de los posibles *tal y como son*, es decir, contingentes libres”, ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad...*, op. cit. Cfr.: *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 438; *Essais de Théodicée*, GP VI, nn. 42, 52, 231 y 365, pp. 126, 131, 255 y 331-332 respectivamente; *Causa Dei*, nn. 43, 103 y 104, pp. 445 y 454 respectivamente.



expresa la posibilidad de la esencia lleva a Leibniz a utilizar nociones como “naturaleza” e “inhesión” para referirse a tales nociones<sup>353</sup>.

Y es precisamente este esencialismo y no la presciencia divina lo que propiamente plantea problemas de cara a la comprensión de la libertad humana, puesto que lo que Leibniz está afirmando con esto es que todo ser libre encierra dentro de sí –carácter completo– de una manera real –esencialismo– todas sus determinaciones, de modo que todas las acciones libres de esa sustancia espiritual están ya determinadas, no como posibles notas lógicas de la noción lógica del individuo, sino como determinaciones *reales* de la esencia real de dicho individuo. Ahora bien, ¿cómo es posible que la libertad tenga un lugar propio en una sustancia en la que todas sus manifestaciones están ya predeterminadas desde antes incluso de que tal sustancia acceda a la existencia? ¿Cómo compatibilizar determinación *ab initio* con indeterminación, que es precisamente lo que más radicalmente define a la libertad?

Para comprender estos interrogantes hay que recordar que todo lo real tiene en la filosofía de Leibniz un carácter marcadamente lógico-modal y viceversa, por lo que *necesidad* y *contingencia* dejan de ser consideradas como dos categorías de lo real para ser consideradas como dos modalidades del pensamiento. También se ha entendido la contingencia como aquello que depende de un ser necesario para su actualización, aquello que *es pero pudo no haber sido*, pero no *lo que puede ser de otra manera*. Según esta interpretación, la contingencia es una propiedad del mundo en su conjunto porque es la totalidad de un mundo posible lo que es objeto de la elección divina, pero la contingencia de los hechos no puede fundamentarse de ninguna manera en su posibilidad lógica, es decir, en la posibilidad de su opuesto no contradictorio, sino más bien en que estos tuvieran en su mismo mundo, y no en otro, la posibilidad real de suceder de otro modo<sup>354</sup>. La posibilidad real de ser o no ser y de ser así o de otro modo atendiendo al estado de actualidad, y no de posibilidad de los hechos, son consideraciones de lo contingente de corte realista, y por tanto no adecuadas para la correcta interpretación de Leibniz que utiliza conceptos modales, pues el concepto de contingencia real no aparece en la filosofía de Leibniz.

También la verdad es primariamente verdad del pensamiento, de modo que la verdad de los hechos se desvela en la noción completa individual, por ello afirma Leibniz que en la noción individual completa se puede ver a priori la verdad de cada acontecimiento o el motivo que explica por qué ha ocurrido ese y no otro<sup>355</sup>; a su vez, la noción individual completa explicita su verdad según

---

<sup>353</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 437.

<sup>354</sup> Cfr. ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad...*, op. cit., XXXI.

<sup>355</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 436-439.

una estructura lógico-proposicional, propia del pensamiento racionalista<sup>356</sup>. Este tratamiento lógico-proposicional de la verdad tiene implicaciones importantes en cuanto a la libertad, ya que Leibniz establece un paralelismo también entre las acciones libres de la persona que explicitan su noción completa y los predicados que se dicen de dicha persona tomada como sujeto.

Lo importante de los hechos es su verdad, cuya prueba *a priori* se halla en la noción individual completa, cuya explicitación se articula según el esquema sujeto-predicado. Para explicar esto Leibniz pone el ejemplo de un viaje que ha de realizarse en un futuro: “es preciso que haya una conexión entre yo, que soy el sujeto, y la ejecución del viaje, que es el predicado, *semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione vera*”<sup>357</sup>. Propiamente, la constatación de los hechos no lleva a Leibniz a afirmar que éstos sean o no sean, sino que sean verdaderos o sean falsos. Así, la verdad de los hechos tiene su lugar propio en la proposición que los enuncia, de modo que su opuesto no es el no hecho o, lo que es lo mismo, el no ser, sino la falsedad que se define como la no inclusión del hecho (predicado) en la noción individual completa (sujeto). Por ello puede decir Leibniz, continuando con su ejemplo anterior, que “resultaría, por tanto, una falsedad si yo no hiciese el viaje, la cual destruiría mi noción individual o completa o lo que Dios concibe o concebía de mí aún antes de resolverse a crearme; porque esta noción envuelve *sub ratione possibilitatis* las existencias o verdades de hecho o decretos de Dios de que dependen los hechos”<sup>358</sup>.

Según esto, Leibniz lleva a cabo el análisis de la contingencia y la necesidad bajo parámetros lógico-rationales, no reales, como ya apunté más arriba. Es decir, Leibniz analiza necesidad y contingencia como modalidades inscritas en el ámbito gnoseológico y su expresión inmediata: el lenguaje. El pensamiento racionalista se expresa en lenguaje proposicional, y aquí encuentra Leibniz los elementos de análisis de la naturaleza de la contingencia libre.

La contingencia libre no excluye el principio leibniano de la inclusión del predicado en el sujeto, de la acción libre segura en la noción individual completa de la sustancia espiritual. Por ello, entre sujeto y predicado se da siempre una conexión intrínseca, de modo que esta inclusión no es propiedad exclusiva de las proposiciones necesarias<sup>359</sup>. De hecho, en Dios también se da la estructura sujeto-predicado porque es una mónada, pero en su caso tal estructura está to-

<sup>356</sup> Cfr. *Nouveaux Essais*, GP V, p. 378; *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56.

<sup>357</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 52.

<sup>358</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 52. Cfr. *Essais de Théodicée*, n. 52, GP VI, p. 131. La presciencia divina no contradice la contingencia y la libertad, a pesar de la certidumbre y determinación que conlleva; cfr. *Essais de Théodicée*, n. 360, GP VI, pp. 328-329.

<sup>359</sup> Cfr. *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, pp. 50-51.

talmente desplegada, pues Dios es siempre presente, eterno, e inmutable porque es máximamente perfecto.

Contingencia y necesidad verifican el mismo principio de validez universal: el predicado existencial de la sustancia o sujeto constituye una expresión o explicitación temporal de dicha sustancia o sujeto, porque ya estaba incluido en ella desde toda la eternidad. La conexión sujeto-predicado es la condición de posibilidad de la verdad, y por tanto de lo real. ¿Qué es entonces lo que distingue la necesidad o la contingencia de cualquier proposición que verse sobre un hecho presente, pasado o futuro? El factor diferenciador estriba en el carácter necesitante o meramente inclinante de dicha conexión. En efecto, puede afirmarse que lo necesario es tal cuando su verdad se desvela en las proposiciones cuyos predicados explicitan el sujeto de manera que, de no hacerlo así, la proposición resultaría contradictoria<sup>360</sup>, es decir, la conexión intrínseca entre sujeto y predicado es necesaria, no meramente inclinante. Por el contrario la contingencia se desvela en aquellas proposiciones verdaderas cuyo predicado no es expresión necesaria o tautológica del sujeto. Es decir, la conexión sujeto-predicado responde a los decretos libres de Dios o de las criaturas<sup>361</sup>.

Esta conexión sujeto-predicado revela una cierta necesidad del predicado, una vez puesta la sustancia o sujeto en la existencia: suponiendo que tal sustancia espiritual exista, hará tal o cual cosa libremente. Leibniz reconoce que lo que libremente sucederá es ya virtualmente real en el sujeto agente; más que virtualmente real, es realmente real, sólo que todavía no acaecido o explicitado temporalmente. Ahora bien, esta necesidad excluye totalmente el fatalismo, y esto se ve si se comprende claramente la naturaleza de la contingencia.

Siempre hay conexión sujeto-predicado, porque siempre hay razón suficiente que explica y explicita cualquier hecho, necesario o contingente, y siempre hay razón suficiente porque todo lo que acaece se halla precontenido en las sustancias completas en las que acaece. Lo que constituye el futuro contingente libre es el carácter no necesario y espiritual de la conexión entre sujeto y predicado. Esta conexión tiene una razón suficiente que inclina a su verificación, pero no la fuerza<sup>362</sup>. Por eso puede afirmar Leibniz que la verdad de las proposiciones que

---

<sup>360</sup> “Una proposición absolutamente necesaria es aquella que puede resolverse en proposiciones idénticas cuyo opuesto implica contradicción”. *Sur les vérités*, COUT-O, p. 17.

<sup>361</sup> En su correspondencia con Bayle, Leibniz no acaba de ver cómo puede parecer incompatible la condición creatural con la libertad humana, y lo explica aludiendo a su teoría monadológica, según la cual, toda sustancia, ya sea espiritual o física, goza de una fuerza interna que le permite expresarse según la completud de sus perfecciones, fuerza de la cual los fenómenos nacen por orden, y que le es conservada por el creador, según una cierta creación continua; cfr. *Leibniz-Bayle (V)*, GP III, p. 58.

<sup>362</sup> Cfr. , *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56.

versan sobre futuros contingentes libres se funda en el libre arbitrio de las sustancias espirituales, de modo que en estas proposiciones la elección posee siempre razones que inclinan pero no son necesarias<sup>363</sup>. En efecto, en las acciones libres la conexión entre el sujeto y el predicado no es metafísica, necesaria, precisamente porque lo opuesto a ella no supone contradicción lógica. Así, por muy cierta y segura que sea la proposición que afirma la contingencia de un hecho libre, ésta no deja de ser tal, y de hecho, como afirma Leibniz, todos los filósofos reconocen que la verdad de los futuros contingentes está determinada. Leibniz ilustra este aspecto retomando su ejemplo del futuro viaje: “la conexión de los sucesos, aunque sea cierta, no es necesaria (...) soy libre de hacer o no hacer este viaje; porque, aunque esté encerrado en mi noción el que hace el viaje, también está encerrado en ella que lo haré libremente (...) el que no haga el viaje no se opondrá a ninguna verdad eterna o necesaria.”<sup>364</sup>.

Este carácter inclinante es universal –como universal es el principio del cual depende: el principio de razón suficiente– puesto que atañe tanto a las criaturas libres creadas como al mismo Dios en su acción creadora. Dios puede todo con necesidad absoluta, pero sólo puede lo mejor con necesidad hipotética. Crear otro mundo posible de los infinitos que existen en la mente divina no hace de Dios una esencia imposible, contradictoria, pero siendo Dios máximamente perfecto, sólo puede obrar con suprema perfección: no conocemos los infinitos mundos posibles que Dios conoce en su sabiduría, pero sí sabemos con certeza que éste es el mejor; suponer lo contrario es atacar la perfección divina. Por tanto, este mundo goza de necesidad hipotética, no absoluta: la actualización de cualquier otro mundo posible no introduce imposibilidad en éste, pero supuesta la perfección divina, sólo éste es actualizable.

## **b) Futuro contingente libre y voluntad divina**

Si los futuros contingentes libres se hallan inscritos en la esencia posible o noción individual que es completa y real porque es objeto del entendimiento divino, y si tal entendimiento divino, puesto que es infinitamente perfecto, no conoce algo ajeno a él, sino que más bien constituye el objeto conocido, entonces parecería que la libertad que caracteriza tales futuros contingentes no es propiamente tal, puesto que es una nota determinativa de la esencia posible que

---

<sup>363</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, pp. 436-439. No hay que confundir la necesidad moral regida por el principio de la sabiduría y de la bondad, con lo que es de necesidad metafísica y bruta, regida por el principio de contradicción; cfr. *Essais de Théodicée*, n. 174, GP VI, pp. 217-218. En cuanto a las razones que *inclinan sin necesitar*, en esta expresión se ha visto a veces una mera distinción nominal, carente de referente real; cfr. LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, op. cit., p. 174.

<sup>364</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 52. Cfr. *Remarques*, GP II, p. 41.

el entendimiento absoluto –regido por el principio de no contradicción– pone en tal esencia posible al conocerla. Y, en efecto, Leibniz afirma que “la presciencia y providencia de Dios dejan la libertad a nuestras acciones, puesto que Dios las ha previsto en sus ideas tales como ellas son, es decir, libres”<sup>365</sup>.

Leibniz utiliza aquí un recurso explicativo bastante aparente pero poco convincente. En efecto, Leibniz niega que el carácter libre de los futuros contingentes dependa del entendimiento absoluto. Ahora bien, aunque la esencia posible no es independiente de la esencia divina, puesto que en ella encuentra su origen y fundamento y depende de ella en su posibilidad y en su existenciabilidad, Leibniz niega que los futuros contingentes libres sean determinados por el entendimiento divino que constituye tal esencia posible, no porque considere que una instancia libre no deba ser determinada por algo exterior a ella, sino porque esta determinación debe fundarse en otra instancia infinitamente libre, esto es, en la voluntad divina.

Ahora bien, si se trata de las decisiones libres de una sustancia creada, y tales decisiones son efectivamente libres, ¿cómo pueden depender de unos decretos divinos? ¿No supone esto reducir las decisiones libres de la sustancia creada a ser únicamente expresión de los decretos libres divinos? Este es un problema difícil que trataré de dilucidar a continuación. Para ello analizaré el concepto leibniziano de noción individual completa en el caso de la sustancia libre y espiritual.

A lo largo de su dilatada obra escrita, Leibniz aborda el tema de la libertad centrando su estudio en el quicio formado por la metafísica de la sustancia y su radical dependencia de Dios<sup>366</sup>. En la filosofía de Leibniz, todas las cuestiones relacionadas con la libertad de la sustancia espiritual están articuladas en torno a un mismo referente explicativo: el principio de la noción individual completa; en efecto, la noción individual de cada persona contiene todo lo que ha de ocu-

---

<sup>365</sup> *Essais de Théodicée*, n. 365, GP VI, 331.

<sup>366</sup> “Toutes nos pensées et perceptions futures ne sont que des suites quoyque contingentes de nos pensées et perfections precedentess, tellement que si j’estois capable de considerer distinctement tout ce qui m’arrive ou paroist à cette heure, j’y pourrois voir tout ce qui m’arrivera, ou qui me paroistra à tout jamais; ce qui ne manqueroit pas, et m’arriveroit tout de même, quand tout ce qui est hors de moy seroit détruit, pourveu qu’il ne restât que Dieu et moy”, *Discours de metaphysique*, n. 14, GP IV, p. 440. Leibniz fundamenta esta aserción por la vía de la asimilación de la acción causal de una sustancia sobre otra a un mayor grado de expresión, y, correlativamente, asimilando la pasión a un menor grado de expresión, todo ello según la armonía preestablecida por Dios.

rrirle con seguridad, sin que ello elimine la contingencia, pues la ocurrencia de dichos sucesos depende de la libertad de Dios y de las criaturas espirituales<sup>367</sup>.

Por noción individual de cada persona Leibniz entiende esencia posible – actualizada o no actualizada– de dicho individuo. Teniendo en cuenta que lo real es primariamente lo que está en el plano de la esencia<sup>368</sup>, esta noción individual encierra todas sus determinaciones reales de manera que todo lo que pueda acaecer a tal persona, o todo lo que ésta pueda realizar libremente, no es sino una explicitación de todo lo ya precontenido en su esencia<sup>369</sup>.

Cualquier sustancia actual no contiene más que lo que contenía su esencia posible antes de ser actualizada. Por eso, las sustancias en la metafísica leibniziana son unidades cerradas cuya actividad primaria es la expresión porque, al ser completas, todo proviene de su interior<sup>370</sup>. Así pues, toda sustancia encierra desde siempre todas sus determinaciones “*de una vez para siempre*”, es decir, no hay posibilidad de que se den nuevos añadidos, nuevas determinaciones, a medida que la sustancia va explicitándose, sino que todo está precontenido en ella desde el principio<sup>371</sup>.

La controversia más acusada que Leibniz mantiene con respecto a las implicaciones que con respecto a la libertad tiene el concepto leibniziano de noción completa individual encuentra como interlocutor al abate M. Arnauld, controversia recogida en la correspondencia que ambos mantuvieron entre 1686 y 1690. Especialmente importante es la tercera carta de Leibniz a Arnauld, fechada el 14 de julio de 1686 en la cual Leibniz responde a la objeción que Arnauld le planteara en su primera carta, del 13 de mayo de 1686. En su carta, Arnauld muestra su preocupación por las consecuencias que se desprenden de la tesis leibniziana de la noción completa, ya que “podría inferirse que Dios ha sido libre para crear o no crear a Adán, pero que suponiendo que haya querido crear-

<sup>367</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 436-438. “Les actions volontaires de l’ame naissent de sa nature, conformement à la liberté qui luy est naturelle”, *Leibniz-Bayle (X)*, p. 70.

<sup>368</sup> Cfr. *Monadologie*, n. 44, GP VI, p. 614; *Ibid.* n. 51, p. 615; *De rerum originatione*, GP VII, p. 305.

<sup>369</sup> Cfr. *Leibniz-von Hessen-Rheinfels (IV)*, GP II, p. 19; *Remarques*, GP II, p. 37; *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 53; *De rerum originatione*, GP VII, p. 305.

<sup>370</sup> “Chaque substance individuelle exprime l’univers tout entier à sa maniere (...) est comme un monde à part, independant de tout autre chose que de Dieu”, *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 57. “Les monades n’ont point de fenêtrés, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir”, *Monadologie*, n. 7, GP VI, p. 607; cfr. *Discours de metaphysique*, n. 14, GP IV, pp. 439-440; *Essais de Théodicée*, n. 65, GP VI, p. 138.

<sup>371</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 9, GP IV, p. 434; *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (noviembre de 1684), GP IV, p. 425; *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 76.

le, todo lo que ha sucedido después al género humano ha debido y debe suceder por una necesidad fatal, o por lo menos, que ya no tiene más libertad Dios respecto de todo esto”<sup>372</sup>.

Esta objeción de M. Arnauld tiene dos ámbitos de aplicación. En efecto, el fatalismo que según él se desprende de la tesis leibniziana de la noción individual completa negaría, por una parte, la libertad divina y, por otra, la libertad humana, si bien el abate se ocupa de ello sobre todo en tanto que afectara a la divinidad.

Negaría la libertad divina porque si, como afirma Leibniz, las esencias posibles o nociones individuales son independientes de la voluntad divina y sólo dependen de su entendimiento, puesto que es él quien las forma, entonces el contenido de las nociones individuales es totalmente independiente de los decretos libres de Dios; esto quiere decir que la libertad divina sólo se ejercitaría para crear o no crear un cierto Adán de manera que, si Dios decidiera crearlo, todo lo que se derivara de esa decisión creadora ya no tendría nada que ver con su voluntad, y por tanto la libertad divina “no llegaría” al ámbito de lo actual.

¿Qué relación guarda la libertad de Dios con el mundo creado, una vez éste ha surgido de la potencia divina? A esto Leibniz responde dando un paso más en su esencialismo, al introducir en el ámbito de lo posible las propias decisiones libres de Dios. El siguiente texto leibniziano expone con claridad este recurso explicativo: “las nociones de substancias individuales, que son completas y capaces de distinguir su objeto, y que envuelven, por consiguiente, las verdades contingentes o de hecho, y las circunstancias individuales de tiempo, de lugar y otras, deben envolver también en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios tomados como posibles, porque estos decretos libres son las fuentes principales de las existencias o de los hechos, en vez de que las esencias están en el entendimiento divino antes que puedan ser objeto de la voluntad”<sup>373</sup>.

Es decir, la noción individual de Adán encuentra su origen en el entendimiento divino, pero Dios también contempla, dentro de esta noción individual o esencia posible, sus propias voliciones consideradas como posibles; así pues, también la libertad divina acusa el proceso de esencialismo que sufre todo lo real en la filosofía de Leibniz, de manera que también ella, aunque tomada como posible, conforma la esencia posible de Adán<sup>374</sup>. Por ello puede afirmar Leibniz que las verdades contingentes son tales “por estar fundadas en el libre

---

<sup>372</sup> *Arnauld-Leibniz*, GP II, p. 27.

<sup>373</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 49.

<sup>374</sup> “Les possibilités des individuels ou des vérités contingentes enferment dans leur notion la possibilité de leur causes, sçavoir des decrets libres de Dieu”, *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 51.

arbitrio de Dios”<sup>375</sup>. Ello permite que, a pesar de que la conexión existente entre Adán y toda su posteridad es intrínseca, la libertad divina puede actuar en cualquier momento sin estar constreñida por una realidad predeterminada de la cual se encontrara al margen, ya que esta realidad determinada desde siempre, que es la noción individual completa de Adán, incluye en sí la decisión libre divina de actuar libremente sobre su posteridad. Esto es lo que Leibniz quiere decir al afirmar que “el enlace que yo concibo entre Adán y los sucesos humanos es intrínseco, pero no es necesario independientemente de los decretos libres de Dios, porque los decretos libres de Dios, tomados como posibles, entran en la noción del Adán posible, siendo estos mismos decretos, hechos actuales, causa del Adán actual”<sup>376</sup>.

La libertad es un carácter fundamental de la sustancia espiritual que es el hombre. A pesar de las dificultades que causa la noción de sustancia completa, Leibniz defiende en todo momento la libertad del hombre<sup>377</sup>, basando su certeza en la experiencia de que no hay ninguna persona capaz de predecir como actuará otra<sup>378</sup>. Como nota determinante de la naturaleza humana, la libertad debe estar contenida en la noción individual de la sustancia espiritual, no solo como potencia o facultad, sino acompañada ya de todas sus actualizaciones venideras, puesto que dicha noción individual es completa. Es decir, para Leibniz, la libertad es propiedad de la sustancia porque es una nota de ella tomada como posible, en su estado de pura posibilidad. Dios, al pensar la posibilidad de la sustancia libre, conoce hasta el más pequeño detalle que el ejercicio de esa libertad conlleva en el hipotético caso de que esa esencia posible acceda a la existencia. Puede haber libertad en la acción, aunque ésta se reduzca a ser expresión de una conexión intrínseca entre unos predicados y su sujeto porque esta conexión, en las acciones libres, es inclinante, pero no necesitante, de modo que la inclusión del predicado en el sujeto permite dar razón de la conexión entre ambos, razón que en el caso de las acciones libres inclina “sin necesitar o forzar”<sup>379</sup>; en efecto, en las acciones libres la conexión entre el sujeto y el predicado no es metafísi-

<sup>375</sup> Cfr. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 436-438.

<sup>376</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, pp. 50-51.

<sup>377</sup> “Las sustancias libres o inteligentes poseen algo mayor y más admirable que es como una cierta imitación de Dios; a saber, que no están atadas a leyes subalternas determinadas del universo, sino que, como por una suerte de milagro privado, actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia y, a raíz de la intuición de alguna causa final, interrumpen la conexión y el curso de las causas eficientes sobre la voluntad”, *Sur les vérités*, COUT-O, p. 20.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>379</sup> *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 56.



camente necesaria, precisamente porque lo opuesto a ella no supone contradicción lógica, sino que supone una necesidad hipotética<sup>380</sup>.

A partir de la consideración de los decretos libres de Dios tomados como posibles, se consolida el camino hacia la consideración modal de la existencia en la filosofía de Leibniz. Cabría decir incluso que la noción posible de cualquier sustancia actual contaría entre sus notas determinativas con lo que podría llamarse la “existencia actualizada posible”, más que con la mera posibilidad de existencia, que es con lo que cuenta cualquier otra noción posible no actualizada. Esto supondría una doble abstracción de la existencia: no sólo se considera la exigencia de existencia como predicado esencial, sino también la existencia actual, la actualización de la posibilidad.

La necesidad hipotética salvaguarda la contingencia de lo conocido por la presciencia divina, y así puede afirmar Leibniz que aunque todo futuro es necesario, no lo es por sí mismo o absolutamente, sino por accidente o, según otra instancia que le dota de esa cierta necesidad<sup>381</sup>. Esta instancia es el entendimiento divino. Ahora bien, no es el entendimiento divino en tanto que presciente el que dota de esa necesidad hipotética al futuro contingente, sino tal entendimiento en tanto que constituye la esencia posible en la que acaecerá, con el tiempo, tal futuro contingente: “la presciencia en sí misma no añade nada a la determinación de la verdad de los futuros contingentes, sino sólo en cuanto esta determinación es conocida: lo cual no aumenta la determinación o la futurición de estos sucesos”<sup>382</sup>.

Como puede verse, el tratamiento de la libertad en la filosofía de Leibniz está impregnado del esencialismo que caracteriza toda su metafísica puesto que, el carácter real que Leibniz adscribe a la libertad, es tal en virtud de su carácter notativo, determinante de la esencia posible recogida en la noción individual completa de cada persona.

---

<sup>380</sup> “Omne futurum non minus certo ac necessario futurum est, quam præteritum necessario præteritum est. Non quod per se id sit necessarium, sed quod ex positis circumstantiis <præsentibus (exempli causa præscientia Dei, item serie rerum)> id consequatur. Quicquid futurum est, utique verum est fore, quicquid verum est (scienti) certo verum est. Ergo quicquid futurum est, certum est fore. (Quicquid certum est, id quodammodo vel per se vel saltem per accidens ex positis necessarium est). Quicquid certum est, inevitabile est, sed necessitate per accidens seu hypothetica qualem dixi, quæ certi contingentiam seu libertatem non tollit”, *De Libertate (I)*, GRUA, p. 274.

<sup>381</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 274.

<sup>382</sup> *Essais de Théodicée*, n. 37, GP VI, p. 124. “La prescience en elle même ne rend point la vérité plus déterminée: elle est prévue parce qu’elle est déterminée, parce qu’elle est vraie; mais elle n’est pas vraie, parce qu’elle est prévue”, *Ibid.*, n. 38, p. 124.

Esta noción individual comprende todas sus determinaciones desde el momento en que Dios, al contemplarla como posible, la conoce perfectamente, en toda su complejidad<sup>383</sup>, puesto que Dios es el origen y fundamento de todas las esencias posibles<sup>384</sup>, y lo es concretamente en su entendimiento<sup>385</sup>. Ahora bien, como he mencionado al principio, esta noción individual expresa la esencia de la substancia individual, de manera que la visión que Dios tiene de la noción individual de cada persona, no es una contemplación meramente lógica, sino que el logos divino conforma una esencia completamente acabada que comprende todas sus determinaciones de modo real; realidad que, o bien puede permanecer en estado de pura posibilidad, o bien puede ser actualizada: hay una “infinitud de mundos posibles, representados en la región de las verdades eternas; es decir, en el objeto de la inteligencia divina en que es preciso que todos los futuros condicionales estén comprendidos”<sup>386</sup>.

La ciencia media es compatible con la contingencia y libertad de las acciones futuras, pues previsión divina no equivale a determinismo, a pesar de la infalibilidad de la presciencia divina<sup>387</sup>. Si la ordenación divina de todo lo presente, pasado y futuro impide que nada de lo establecido a nivel de posibilidad cambie al pasar a la existencia, ello sólo supone una necesidad hipotética, no metafísica, pues lo contingente no deja de ser tal por estar precontenido en la esencia posible, objeto del entendimiento divino<sup>388</sup>.

Así pues, la ciencia media no excluye la contingencia, ya que Dios conoce todas las determinaciones de todas las esencias posibles tanto las de los seres racionales y libres como las de los seres irracionales, y conoce por tanto todos los futuros, los necesarios como necesarios y los contingentes como contingentes. Por ello puede decirse que la ciencia media es desde el punto de vista del conocimiento divino lo que desde el punto de vista de la esencia posible es su carácter completo.

Recapitulando, se concluye que el futuro contingente libre es futuro porque la esencia posible que expresa es susceptible de explicitación temporal; es contingente porque no excluye la posibilidad de su opuesto; es libre porque depende de las decisiones libres de la sustancia espiritual, que es el agente de tales futuros; no es azaroso porque tiene siempre una razón suficiente que no sólo lo explica, sino que le da origen, pero no de una manera necesaria, sino inclinante,

---

<sup>383</sup> Dios “voit tout parfaitement et d’une seule veue” *Leibniz-von Hessen-Rheinfels (IV)*, GP II, P. 23.

<sup>384</sup> Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, p. 305.

<sup>385</sup> Cfr. *Essais de Théodicée*, n 184, GP VI, p. 226; *Ibid.*, n 21, p.115.

<sup>386</sup> *Ibid.*, n. 42, p.126.

<sup>387</sup> Cfr. *Ibid.*, n 52, p. 131.

<sup>388</sup> Cfr. *Ibid.*

por lo que goza de necesidad hipotética, porque encuentra su principio en la noción completa individual a la que determina, principio que condiciona la estructura sujeto-predicado de la esencia posible actualizada.

El principio de razón suficiente es un principio que aporta las razones por las que sucede lo que sucede indiscriminadamente, tanto si se trata de sucesos físicos no voluntarios como de acciones libres. Todos tienen en su origen el mismo principio, ciertas razones que los explican: unas de modo necesario, ya absoluta, ya hipotéticamente, otras de modo inclinante. Desde aquí podría decirse que quizá Leibniz escapó al atomismo y determinismo mecanicista, pero no al eficazismo de la razón.



**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: [www.unav.es/gep/barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/barrena/cua34.html).
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)



- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)