

LEIBNIZ Y LA CONTINGENCIA EN LOS AÑOS PREVIOS AL *DISCURSO DE METAFÍSICA*

ANDRÉS FUERTES COMES

Leibniz's treatment of contingency proceeds by degrees and develops in parallel to the systematizations of his thought. In the time about the *Confessio Philosophi*, he sustains the idea of contingency on the *possible as such*, in the hypothetical necessity and in the divine creation. In the years previous to the systematization of the *Discours de Métaphysique* (1680-1686), Leibniz defends the idea of contingency through the following factors: the complete notion of substance, the infinite analysis of the truths and the first decree of the divine will.

Keywords: contingency, Leibniz, Discourse on Metaphysics.

1. EL PLANTEAMIENTO LEIBNIZIANO DE LA MODALIDAD CONTINGENTE

La ontología modal leibniziana no está exenta de controversias. Conocidas son las acusaciones de necesitarismo spinozista formuladas por algunos de sus intérpretes¹. Ciertamente la omnímoda extensión del principio de razón como procedimiento necesario para dar cabal explicación del conjunto entero de la realidad, puede inclinar el parecer de cualquier lector hacia esa interpretación. Si

1. Ya Lessing y Jacobi afirman tempranamente (en las célebres conversaciones que mantuvieron en los meses de julio y agosto de 1780) y de forma tajante que Leibniz “en su corazón era spinoziano”, y “no hay otro sistema que esté tan de acuerdo con el de Spinoza como el de Leibniz”, de tal manera que “tienen también ambos la misma doctrina sobre la libertad”, LESSING, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 365–367.

todo tiene razón, todo también está necesitado por esa razón: todo viene dado ya en esa razón explicativa. De aquí se desprendería que el mundo en su abigarrada variedad, gradación, y riqueza ontológicas, e incluso el conocimiento humano en todos sus grados, fueran un mero resultado. Da igual que el origen, que el principio, de ese resultado sea ya —en el caso de la existencia— la esencia entendida posibilísticamente, o ya —en el caso del conocimiento— la proposición verdadera en cuyo sujeto inhieren también necesariamente todos los predicados. Incluso el propio Leibniz reconoce sin ambages en ciertos pasajes de sus obras que algunas de sus afirmaciones quedan cuando menos teñidas de un necesitarismo ciego que debe ser *curado*². Y la sanación fue gradual.

Conviene aclarar los términos. A nuestro juicio, siempre Leibniz quiso mantener tanto las libertades divina y humana, como la contingencia de la existencia creada. Sin embargo había en su pensamiento ya desde el principio otra fuerza que llevada hasta el extremo podía inclinar la balanza por el lado contrario. Obviamente me refiero a su metafísica de corte racionalista, a su pretensión de explicarlo todo y de encontrar explicaciones para todo. Cuando prevalecía cualquiera de ambas, la otra sufría en contrapartida una disminución. Pero es cierto que en el pensamiento leibniziano son más las veces que parece prevalecer la pretensión racionalista. No obstante, incluso en tales casos, Leibniz buscará por todos los medios la compatibilización de ambos planteamientos.

Así pues, esta armonización aparece como uno de los problemas omnipresentes en todos los períodos de nuestro filósofo. No siempre surge en el mismo contexto. Varía éste según los momentos y obras de las que se trate. Sin pretensión de exhaustividad,

2. Sirvan como ejemplo las siguientes palabras puestas por Leibniz en boca de Teófilo en sus *Nuevos Ensayos*: "Teof.- Bien sabéis que en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas, los cuales sólo atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en él ni perfección, ni sabiduría, y que, menospreciando la investigación de las causas finales, todo lo derivan de una necesidad ciega". *Nuevos Ensayos* I, 1. Texto todavía más elocuente si se sigue leyendo: "Pero las nuevas luces me han curado y desde entonces he adoptado el nombre de Teófilo".

sino más bien a modo de ejemplo, valgan las siguientes contextualizaciones: la libertad del hombre, la libertad divina en la creación, la predestinación y presciencia divina, las relaciones entre los modos ontológicos y los principales conceptos jurídicos, el argumento cosmológico para demostrar la existencia de Dios, la consistencia de la sustancia individual, las aclaraciones lógicas y epistemológicas sobre la naturaleza y conocimiento de la verdad, etc.

Sin embargo, y pese a las diferencias evidentes, hay siempre un estilo común, que pienso responde a uno de los rasgos más profundos de la actitud filosófica leibniziana. Así lo atestiguan los abundantes escritos dedicados casi exclusivamente a este problema, y las múltiples y continuas referencias en sus obras de carácter más amplio y sistemático. Una defensa de la libertad y la contingencia llevada al extremo podría concluir en una afirmación del azar y la indiferencia. Una defensa a ultranza de la racionalidad podría derivar en un necesitarismo, aun cuando fuera meramente larvado. Leibniz resulta partidario de la contingencia, pero en modo alguno sus planteamientos alcanzan una deriva hacia el indiferentismo. Más bien le sucede que partiendo de la racionalidad del universo, y añadiéndole la convicción racional de la contingencia, se ve obligado continuamente a defender la contingencia de las implicaciones necesitaristas a las que su propio planteamiento racionalista podía conducir y que, por todos los medios, quería evitar.

No es Leibniz un necesitarista por convicción que mediante la defensa de la contingencia pretenda edulcorar su filosofía y hacerla compatible, según su expresión habitual, con *la piedad y la religión*. Sino más bien nuestro filósofo resulta ser un pensador, que al dotar de pleno valor ontológico a la realidad existencial (sustancia individual); al otorgar cumplida consistencia epistemológica al conocimiento fáctico (verdades de hecho); y al defender que el hombre sea efectivamente sujeto de sus acciones (libertad); subraya de tal modo la densidad de la sustancia, de la verdad, y de la actuación humana, que se ve obligado a marcar las diferencias con quienes identifican esa densidad con el ser necesitado, bien en la existencia, bien en el conocimiento, o bien en la actuación.

Éste es el estilo común al que antes me refería. La contingencia y, por ende, la libertad, tienden a aparecer en Leibniz siempre como tema de controversia. O mejor dicho, aparecen al hilo de las controversias en las que nuestro autor toma parte. No hay un tratamiento sistemático y monotemático de las modalidades, ni en especial de la contingencia. De aquí el carácter gradual de la defensa leibniziana de la contingencia. La solución al necessitarismo ni es única, ni tampoco aparece terminada de modo definitivo. Más bien constituye un proceso de formación gradual en el que según Leibniz va formulando su pensamiento, queda la contingencia defendida de un modo u otro, y relacionada también con diferentes temas y problemas. Y las controversias a las que me refería no son sólo las que él entable con otros autores a partir de sus lecturas más tempranas³. Spinoza, Hobbes, King, Lutero, Wiclef, Bayle, Arnauld, Descartes, Clarke, etc., son ciertamente nombres que aparecen con frecuencia en los escritos de Leibniz que enmarcan los desarrollos leibnizianos sobre la modalidad contingente⁴. Pero

3. Ya a los 17 años comenzó Leibniz a plantearse las dificultades como consecuencia de algunas de sus lecturas: «Je ne sçay, Monsieur, si M. Burnet de Kemmer ne m'a pas trop attribué, en vous parlant de mes projets, qui sont assés anciens. Car depuis l'age de 17 ans et moins encor j'ay pensé à ce qui regarde le destin et la liberté. J'avois lû alors le livre de Luther de servo Arbitrio et de Laur. Valla contre Boëce et beaucoup d'autres auteurs sans excepter les Scholastiques, que je connoissois alors un peux mieux qu'à present», *Carta a Basnage*, 19.II.1706; G. III, 143. Lecturas éstas con las que había disfrutado: “Me había gustado extraordinariamente el libro de Lutero, De servo arbitrio, y los diálogos sobre la libertad de Lorenzo Valla”, *Vida de Leibniz trazada por él mismo*, en OLASO, E., *Leibniz. Escritos Filosóficos*, ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 21.

4. Puede ser interesante a este respecto recordar las palabras autobiográficas de Leibniz en el Prefacio de su *Teodicea* que, referidas al problema del mal, valen también para el de la contingencia, pues aquél no es sino una derivación de éste: “Debiendo justificar mi sistema contra las nuevas dificultades de M. Bayle, tenía el propósito de comunicarle mis pensamientos de largo tiempo sobre las objeciones que había hecho valer contra los que tratan de poner de acuerdo la razón con la fe respecto de la existencia del mal. En efecto, quizá habrá pocas personas que hayan trabajado en este asunto más que yo. Apenas hube adquirido el hábito de entender mediante los libros latinos, cuando tuve ocasión de hojear en una biblioteca: mariposeaba yo de libro en libro, y como las materias de meditación me complaciesen tanto como las historias y las fábulas, me encantó la obra de Lorenzo Valla contra Boecio, y la de Lutero contra Erasmo, aunque comprendiese que tenían necesidad de atenuaciones. No me abstenía de leer los libros de con-

resulta todavía más interesante notar que la controversia en este tema no se establece fundamentalmente por las objeciones que le plantean otros autores⁵, sino en el propio Leibniz. Aquella es

troversia [...]. No descuidaba tampoco las enseñanzas de los teólogos [...]. Tuve ocasión en mis viajes de conversar con algunos hombres eminentes de diferentes partidos [...], y por último con el célebre M. Arnauld, a quien leí un diálogo latino de mi composición sobre esta materia hacia el año 1673, en el que yo afirmaba que Dios, habiendo escogido el mejor de los mundos posibles, se había visto inclinado por su sabiduría a permitir el mal que esta elección traía consigo, lo cual no impedía que, en fin de cuentas, fuese el mejor de los mundos posibles. Después leí toda clase de buenos autores sobre estas materias, y traté de avanzar en los acontecimientos que me parecían propios a descartar todo lo que podía oscurecer la idea de la soberana perfección que es preciso reconocer en Dios. No he desdenado examinar los autores más rígidos y que han llevado más lejos la necesidad de las cosas, tales como Hobbes y Spinoza, el primero de los cuales ha sostenido esta necesidad absoluta [...]. Y Spinoza quiere, poco más o menos al igual que un antiguo peripatético llamado Estratón, que todo proceda de la primera causa o de la naturaleza primitiva, por una necesidad ciega, completamente geométrica, sin que este primer principio de las cosas sea capaz de elección de bondad ni de entendimiento”, *Teodicea*, Prefacio, par. 31.

5. Son frecuentes las referencias textuales en las que nuestro autor valora las objeciones que se le pueden plantear a sus propuestas como muy positivas en cuanto que permiten el progreso en la búsqueda de la verdad, dado que teniendo en cuenta se accede a otros puntos de vista siempre interesantes; sirvan, entre otras, las siguientes: "Yo deseo que se me hagan objeciones que me obliguen a ir más allá de lo que yo había dicho. Objeciones de este tipo son instructivas y las recibo con gusto para sacar provecho de ellas y para que aprovechen de ellas los demás. Pero no es fácil hacerlas", G. VI, 629. "... Bueno es alguna vez descender a examinar ciertas objeciones, pues, además de que esto puede servir para sacar a muchos de sus errores, puede suceder también que nosotros mismos podamos aprovecharnos de ellas; pues los paralogismos especiosos encierran algunas veces cierta sugestión útil y nos dan ocasión para resolver algunas dificultades considerables. Por esto siempre me han gustado las objeciones ingeniosas contra mis propias opiniones, y nunca las he examinado sin fruto; como lo prueba las que Bayle hizo en otro tiempo contra mi sistema de la armonía preestablecida, sin hablar de las que M. Arnauld, M. el abate Foucher y el Padre Lami, benedictino, me hicieron sobre el mismo asunto”, *Teodicea*, *Discurso sobre la conformidad de la fe y de la razón*, par. 26. Y también en su correspondencia con Jaquelot: «Pour moy, bien loin d'estre fâché qu'un habile homme et bien intentionné fasse des objections specieuses contre la verité, je prends plaisir à les voir et examiner, car ces sortes d'objections servent tousjours à éclaircir la matiere et à luy donner un nouveau jour; mais je souhaiterais qu'on les mît dans les livres latins, ou qui ne sont lus que par des gens avancés en connoissance, à l'exemple des scholastiques, sur tout quand ce sont des verités dont il importe que le public soit persuadé», *Carta a Jaquelot*, 6 de octubre de 1706, Grua, p. 64.

derivada de ésta⁶. Y ésta, la ínsita al planteamiento leibniziano, consiste en la afirmación simultánea de la consistencia que caracteriza a la realidad creatural, por una parte, y, por otra, la de su total racionalidad. La realidad creatural es real, es consistente, pero derivativamente a partir del Ser Necesario. Precisamente en esa derivación se sitúa su racionalidad. Pero ni la consistencia de la criatura suprime su carácter contingente, ni la racionalidad se identifica con necesidad. La compatibilización de ambos términos es, sin duda, una de las más notorias controversias internas en las que el pensamiento leibniziano discurre a lo largo de los años. Parecería que su pensamiento sigue también —no podía ser menos— el principio de continuidad: tema siempre continuado y nunca terminado, tema siempre mantenido en el que se va avanzando por desarrollos graduales, paso a paso. Leibniziano es el ejemplo de las líneas asíntotas, y repetidas veces lo utiliza. Así también parece ser el tratamiento leibniziano de la contingencia. Siempre tendiendo a la conciliación final de los aparentemente opuestos, pero nunca acabando de conseguirla. La dirección es clara: contingencia más racionalidad, pero la defensa de esa suma conceptual tiende también al infinito. Y no me refiero aquí al famoso infinito como *contingentiae radix*, solución del problema en nuestro Leibniz ya maduro. Sino más bien al hecho de que Leibniz sabe cuál es la verdad final que debe ser mantenida, pero que nunca acaba de conseguir una propuesta definitiva que mantenga unidas de forma pacífica la contingencia y la racionalidad⁷.

6. No debe extrañarnos que cuando considera Leibniz ya al final de su vida que ha solucionado este problema de la contingencia al que ha dedicado largos y continuos esfuerzos de clarificación, manifiesta su contrariedad ante las repetidas acusaciones de necessitarismo que se le plantean por parte de sus lectores: “Se afanan a menudo en imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque quizás nadie haya explicado mejor y más profundamente que lo haya hecho yo en la Teodicea la verdadera diferencia entre libertad, contingencia, espontaneidad, de un lado, y necesidad absoluta, azar y coacción, de otro. No sé todavía si lo hacen porque quieren, pese a lo que yo pueda decir, o si esas imputaciones vienen, de buena fe, de quien no ha meditado aún en mis pensamientos. Consideraré pronto lo que debo juzgar y me atenderé a ello”, *Quinta Carta a Clarke*, 18.VIII.1716, par. 2.

7. Así lo manifestaba en torno a 1700, confesando que existe la solución para el problema, pero que él todavía no la ha encontrado aunque no desespera de

Hablábamos de proceso gradual y se ha mencionado el estilo común que lo caracteriza de principio a fin por lo que se refiere al núcleo conceptual. Dicho estilo se ve completado por el tipo de recursos argumentativos que Leibniz utiliza para la iluminación de los problemas que se le van planteando en sus diversos desarrollos. No se le escapa a Leibniz que en filosofía los matices y las distinciones resultan decisivos y no son ni mucho menos un mero ejercicio de esgrima bizantina intelectual. Contra la confusión sólo cabe una atención decidida en la búsqueda de las diferencias. Y pocos temas han sembrado tanta confusión en las mentes, libros, y discursos, como el de la contingencia y la libertad. En este sentido el propósito de Leibniz es claro: distinguir siempre que pueda para introducir claridad⁸. Es más, casi podría decirse que los puntos de

hacerlo en el futuro: “Al fin y a la postre, sigue siendo cierto que hay contingencia en nuestras acciones y que, en el fondo, nuestra predeterminación no pasa de ser una mera inclinación, y no una necesidad. En definitiva, existe un admirable secreto de la naturaleza, el cual representa la fuente de la contingencia, aquello que los escolásticos buscaran otrora al tratar de *radice contingentiae* y que yo espero poder explicar claramente algún día”, *Conversación acerca de la libertad y el destino*, en ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino. Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 30.

8. Así se expresa con rotundidad en su *Teodicea*: “Como ya he demostrado, estas opiniones [equivocadas acerca de Dios] están basadas en la confusión de conceptos sobre la libertad, la necesidad y el destino, y en más de una ocasión he cogido la pluma para poner en claro estas importantes nociones. Por último, me he visto obligado a reunir todas mis ideas sobre estos puntos y dárselas al público. Esto es lo que yo he intentado en el presente libro, los *Ensayos*, y que trata de la bondad de Dios, la libertad del hombre, y el origen del mal”, *Teodicea, Prefacio*, 7, G. VI, 29. Igualmente en el cuerpo central de esta misma obra insiste sobre la necesidad de efectuar distinciones terminológicas claras: “En efecto, las más de las veces la confusión procede del equívoco de los términos y del poco cuidado que se tiene en la precisión de las nociones. Esto hace nacer disputas eternas, y las más de las veces, confusas, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero siempre que se comprenda que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en su rigor, dependen únicamente de esta cuestión, a saber, si el objeto en sí mismo o su contrario implican o no contradicción, y se considera que la contingencia se acomoda muy bien con las inclinaciones o razones que contribuyen a hacer que la voluntad se determine, y siempre que se sepa distinguir entre la necesidad y la determinación o certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no deja lugar a elección alguna, porque no representa más que un objeto posible, y la necesidad moral que obliga al más sabio a escoger lo mejor; en fin, siempre que nos desentendamos de la quimera de la plena

inflexión del tratamiento modal leibniziano coinciden con la formulación de las diversas distinciones que conforman su utillaje argumentativo. Distinción entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*; entre necesidad hipotética y necesidad absoluta; entre certeza y necesidad; razones inclinantes y razones necesitantes; posible de suyo o meramente posible y posible existente; análisis finito y análisis infinito de las verdades; verdades contingentes —de hecho— y verdades necesarias —de razón—; pruebas o demostraciones de una verdad *a priori* y *a posteriori*; determinismo necesitarista de la mecánica cartesiana y finalismo contingente de su dinámica; razones del decreto creador divino propias de la voluntad divina, y razones de dicho decreto propias del entendimiento divino; influencia mutua de las sustancias e hipótesis de la concomitancia; omnisciencia divina y predeterminación; son todas ellas —sin pretensión de exhaustividad— algunas de las distinciones fundamentales con las que nuestro autor pretende desbrozar el enmarañado camino de la contingencia.

Dichas distinciones siguen también un proceso de formulación gradual. Cuando ya las ha definido de forma clara y, a su juicio, completa, entonces les dota de un papel fundamental en aquéllas de sus obras que cabe considerar como puntos de inflexión en el desarrollo de su filosofía. Así sucede, por lo que respecta a nuestro tema, en la *Confessio Philosophi* —primera sistematización y versión completa de la más temprana solución leibniziana del problema—; en el *Discurso de Metafísica* —pieza central por lo que se refiere a la conexión entre contingencia y sustancia—; en *La Teodicea* —cuyo intento de justificación de Dios en su ser y actuar transcurre obligadamente por la conexión de la contingencia con la limitación de la existencia creada y con el problema del mal—; y en los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* —donde Leibniz sintetiza las múltiples reflexiones acerca de cómo se cono-

indiferencia, que no existe más que en los libros de los filósofos y en el papel [...], saldríamos fácilmente de un laberinto que ha hecho del espíritu humano un dédalo desdichado, y que ha causado una infinidad de desórdenes, tanto entre los antiguos como entre los modernos, hasta llevar a los hombres al ridículo error del sofisma perezoso, que apenas difiere del fatum de los turcos”, *Teodicea*, 367.

ce lo contingente, y del carácter contingente o necesario de nuestro propio conocimiento—.

Junto con el afán de distinguir, destaca en el estilo leibniziano otra característica también presente en mayor o menor medida a lo largo de sus obras. Si antes caracterizábamos a nuestro autor como filósofo de la continuidad, también cabe en este sentido seguir el lugar común y calificar a Leibniz como filósofo de la armonía. Ciertamente la armonía preestablecida desempeña en su pensamiento un papel preponderante. Pero no me refiero aquí a dicha armonía de carácter metafísico e incluso teológico. Más bien pretendo llamar la atención sobre uno de sus modos de pensar, de plantear los problemas y, en nuestro caso, también el de la contingencia. Mediada la década de 1680 y, por tanto, estando ya Leibniz curtido en las disquisiciones y controversias acerca de la necesidad y la contingencia, manifiesta inequívocamente su intención metodológica: “Entre todas las cuestiones que se vienen discutiendo una vez establecida la existencia de la providencia, ninguna se ha extendido tanto a través de credos y naciones, ni puede llegar a ser más debatida en la vida humana, que la relativa a la libertad, el destino y la gracia de Dios, así como a esos aspectos concomitantes que afectan a las inquietudes de la virtud y la piedad de las almas. Ahora bien, dichas cuestiones pueden ser tratadas de dos maneras, partiendo de los primeros principios para deducir desde ahí toda suerte de conclusiones, o asumiendo las conclusiones que la religión y la filosofía práctica ordenan mantener e intentar conciliarlas mutuamente, así como con los principios de la filosofía especulativa; de estos métodos, aunque conduzcan a idénticos resultados, el primero es más sublime, mientras que el segundo se muestra más fácil y —en vista de nuestra debilidad— más seguro”⁹.

9. *De libertate, fato, Gratia Dei*, en ROLDÁN, C., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino. Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 77 (GRUA, 306). Igualmente en el *De libertate creaturae rationalis* procede del mismo modo, si bien no formula implícitamente su propuesta metodológica sino que directamente abre el opúsculo con la enunciación de una serie de principios que han de ser armonizados entre sí y salvados de las diversas objeciones que se les puedan

Así pues, y no podía ser menos tratándose de nuestro filósofo, partir de los principios resulta más sublime, pero dada su dificultad, y de la cual son prueba las tentativas de sus primeros años, Leibniz se va a inclinar aquí y en lo sucesivo por el segundo de los métodos, en su opinión tan concluyente como el primero, pues conducen ambos a los mismos resultados. La solución del problema no vendrá dada, pues, por una deducción perfecta a partir de primeros principios tales como el de razón y la identificación racionalista entre posibilidad —modalidad constituida como la básica en los primeros tratamientos leibnizianos— y pensabilidad. Antes bien, el procedimiento consistirá en el intento de armonizar las conclusiones de la Teología (*religión*), la ética (*filosofía práctica*), la teodicea, metafísica, y teoría del conocimiento (*filosofía especulativa*). Ciertamente pudo resultar más fácil este procedimiento para nuestro autor. Lo que resulta claro es que no lo es tanto para sus intérpretes. Se ven éstos obligados a realizar la tarea inversa: ¿cómo conectan los desarrollos leibnizianos en los que procura la armonización de las diversas conclusiones, con los que cabe considerar sus primeros principios? Permítaseme el juego de palabras: las pretendidas armonías leibnizianas de las conclusiones, ¿armonizan con los principios de su pensamiento? Es aquí donde se marcan las diferencias en las interpretaciones y donde surge la controversia de la investigación. Su confianza filosófica a Des Bosses avala la dificultad en la interpretación: “Mis pensamientos son tan recíprocamente coherentes que no se puede quitar un anillo sin quebrar la cadena”¹⁰. La explicación de la modalidad contin-

plantear (*Ibid.*, p. 199, GRUA, 380): “Hay ciertos principios, concernientes al tema de la voluntad y el obrar de Dios en relación con la condición y los actos de las criaturas, que teólogos y filósofos anteponen a todo, no tanto para demostrarlos como para explicarlos y salvaguardarlos de las objeciones. Éstos son los más importantes de todos:

- a) Dios es omnisciente;
- b) Dios es justo;
- c) Las criaturas y sus actividades dependen de Dios;
- d) La sustancia racional actúa libremente;
- e) La gracia mueve al hombre hacia cualquier buena obra y le ayuda a perseverar en ella”.

10. *Carta a des Bosses*, 20.X.1708, G. II, 361-2.

gente en el sistema leibniziano requiere el recorrido completo de los diversos eslabones que conforman la cadena total. La clave de la contingencia no radica en un único eslabón. Llámese éste estatuto ontológico de los meros posibles, o decreto creador divino, o análisis infinito, ninguno de ellos en exclusiva da razón ni del problema ni de su solución. Se requiere la consideración completa de todos los eslabones, de tal modo que el tratamiento leibniziano de la modalidad se constituye en oportuno camino para la dilucidación del sistema completo, con sus grandezas y también con sus limitaciones¹¹.

2. LOS PRIMEROS DESARROLLOS LEIBNIZIANOS EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CONTINGENCIA

“Materiam de libertate, contingentia, Fato, ac praedestinatione inde ab adolescentia versavi”¹², así escribía nuestro autor a finales del año 1705. Y, efectivamente, la lectura de las obras del joven Leibniz arroja un elevado número de opúsculos dirigidos a estos temas¹³, la mayoría de los cuales se centra en la problemática de la libertad y actuar humanos. Consideraciones que van desde el estudio del derecho y de la ética, pero siempre teniendo en cuenta la conciliación de las propuestas con las conclusiones de lo que en repetidas ocasiones denomina *la religión y la piedad*. En definitiva, el planteamiento de fondo obedece a la necesidad que aprecia

11. No olvidemos el testimonio del propio Leibniz en el que señala el peligro del que debe huir todo filósofo y que él intentará evitar continuadamente en su defensa simultánea de la contingencia y de la racionalidad: “Pues nada denota más la imperfección de una filosofía que la necesidad en que el filósofo se encuentra de confesar que pasa algo, según su sistema, para lo que no encuentra razón alguna”, *Teodicea*, III, 340; G. VI, 316.

12. *Brouillon de Préface*, Grua, p. 457.

13. Para un estudio detallado de este período inicial del pensamiento leibniziano en lo que respecta a la contingencia, véase FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz. I*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 126, Pamplona 2001.

Leibniz de salir al paso de todas aquellas opiniones que se mueven entre dos extremos: o afirman la libertad del hombre hasta la afirmación de la total y azarosa indiferencia unida a la independencia completa para con Dios, o salvan la naturaleza y acción divinas a costa de convertir al hombre y su actuación en un mero resultado de un necesitarismo ciego. A tenor de las diversas objeciones planteadas y de las controversias en las que Leibniz entra en liza, va formando y puliendo su doctrina modal acerca de la contingencia. De tal manera que lo que en un principio no pasaba de ser un mero corolario o aspecto parcial del problema central —la libertad humana y su conciliación con la justicia divina—, se convierte paso a paso en la clave del arco del problema en cuestión. Así pues, no se tratará simplemente de si el hombre pueda pecar o no, y en qué circunstancias es libre o no, sino de si el conjunto entero de la existencia —de la cual el ser humano no deja de ser un privilegiado caso— es resultado de la necesidad o no. Si tal disyuntiva se resolviera en sentido positivo, si todo fuera necesario, incluso Dios mismo se vería necesitado en su actuación, y las pretendidas *religión* y *piedad* se verían arrumbadas por completo.

Si bien la primera consideración de las modalidades en el joven Leibniz sigue una senda jurídica¹⁴, pronto se apartará de ella para centrarse más en las cuestiones éticas referidas a la libertad. Así lo hace en dos obras fundamentales de este período previo a su

14. Leibniz escribe en torno a 1670 sus *Elementa Iuris Naturalis* (AK., VI, 1, 431-485. Hay traducción castellana: *Los elementos del Derecho Natural*, trad. por Tomás Guillén Vera, Tecnos, Madrid, 1991). Aquí, en diálogo con Grocio y Hobbes, y mediante una aplicación de la lógica Combinatoria al problema de la determinación de qué sea lo justo para el hombre bueno, establece la siguiente clasificación en la que aparecen ya los términos modales: lo posible —lo justo— puede ser hecho en algún caso; lo imposible no puede ser hecho en ningún caso; lo necesario no puede no ser hecho en todo caso; y lo indebido, por ser omisible, es contingente y puede no ser hecho en algún no caso. Estos *Modos del Derecho* quedan determinados por el cuadrado aristotélico de las proposiciones categóricas, y, en último término al final de la 5ª parte de esta obra son definidos así: necesario es lo obligado y equitativo, lo posible es lo justo y lícito, lo imposible es lo injusto e ilícito, y lo contingente es lo indebido u omisible —en otras ocasiones lo identificará con lo indiferente (cfr. Id., 465–480). Vid. también el *Modalia juris*, 1677-1678?, Grua, 605-606, donde se expone, en parte, esta misma doctrina.

estancia parisina. Nos referimos al *Von der Allmacht*¹⁵ y a su carta a Magnus Wedderkopf¹⁶. En ambos escritos aparecen las mismas inquietudes y el mismo utillaje conceptual para tratarlas. Leibniz se sitúa frente al *laberinto* del destino y de la libertad¹⁷. Para encontrar una salida frente al *fatum*, Leibniz procederá a una clarificación terminológica que afecta tanto a la posibilidad como a la necesidad, siendo ambas modalidades las que en este período alcanzan un tratamiento más pormenorizado. Por un lado, propondrá Leibniz su conocida delimitación de los *meramente posibles* o *posibles de suyo*. Es decir, la posibilidad ha de ser dividida en dos categorías, la que corresponde a aquellos posibles que existirán en el transcurso de los tiempos, y la propia de aquellos otros que aún siendo posibles, sin embargo, nunca alcanzarán la existencia. Esta clarificación ha llegado a considerarse de forma tradicional entre los estudiosos de Leibniz como la primera solución al problema de la contingencia. Si todos los posibles existieran en algún tiempo por muy futuro que sea, en el fondo no serían sino necesarios, y en tal caso habríamos caído en el necesitarismo ciego, tan denostado por nuestro autor. En paralelo a esta diversificación de la posibilidad, aparece otra con respecto a la necesidad: debemos distinguir entre *necesidad absoluta* y *necesidad hipotética*. Sin embargo, esta segunda distinción apenas queda esbozada en ambas obras: la prime-

15. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, 1670-1671 (?), AK., VI, 1, 537-541.

16. AK., II, 1, 117-118.

17. “Sobre todo en este punto se han dividido los hombres: ningún cometa, ningún terremoto, ninguna plaga han provocado más daños; aquí ha encontrado la pereza refugio, la maldad calor, y Dios mismo ha debido ser un pretexto de ambas. Tratada con bastante moderación por parte de los paganos, esta pregunta ha permanecido encerrada tanto como era posible en las escuelas y galerías filosóficas; y con provecho de los turcos se vale de la supuesta cadena de una necesidad ineludible para conseguir una temeridad fanática entre sus milicias. Los cristianos somos los únicos que no hemos detenido ese torrente, ni tampoco lo hemos desencadenado en provecho propio, sino que siguiendo una inveterada y mala costumbre, trasladamos todas las preguntas escolásticas hasta los púlpitos, dándoselas a conocer necesariamente al pueblo, con lo cual surgieron tantas sectas que originaron un inusitado desgarramiento entre nosotros, dado que la providencia y la predestinación no habían sido tenidas en cuenta”, *Von der Allmacht*, AK., VI, 1, 537 y 538, par. 4.

ra necesidad sería incompatible con la libertad, mientras que la segunda no lo sería. La carta a Wedderkpfow amplía la temática pues, además de insistir también en que la posibilidad —entendida como pensabilidad— es el modo fundamental¹⁸, abre la puerta a un incipiente *mecanismo* metafísico. En la búsqueda de la razón de lo existente, se acude a la voluntad divina, que a su vez se basa en el entendimiento divino y sus ideas (identificadas por Leibniz con los posibles). Pese a todo, queda manifiesto el carácter tentativo de ambos escritos; no sólo no se solucionan los problemas iniciales, sino que se abren otros nuevos¹⁹. Es consciente Leibniz de la necesidad de profundización en la base metafísica de los temas tratados. Dicha profundización constituirá la así considerada como primera sistematización del pensamiento leibniziano: la *Confessio Philosophi*²⁰ fechada en 1673.

Doble es el tema central de la *Confessio*: por un lado, la conciliación de la justicia divina y el problema de la causa del mal, y, por otro, la conciliación de la libertad humana y el pecado. Como vemos, idéntica problemática que en las obras anteriores. Pero aquí Leibniz decanta con mayor rigor sus razonamientos. Al igual que antes, Leibniz procederá metodológicamente clarificando términos y conceptos. A resultados de este trabajo previo, aparece un tratamiento de la modalidad más detallado y con dos características nuevas: la definición de las modalidades se hace basándose primeramente en la necesidad²¹ (y no en la posibilidad, que había sido el

18. De la contingencia apenas se dice nada, salvo su identificación con la existencia.

19. Así, no deben extrañar las palabras finales de la citada carta: “pues las cosas rectísimas no son entendidas por cualquiera”, AK., II, 1, 118. Se comprende que Leibniz vuelva una y otra vez a considerar estas materias.

20. AK., VI, 3, 116–150.

21. *Necesario* es aquello cuyo opuesto implica contradicción y, por tanto, no se puede entender claramente. *Contingentes* son las cosas no necesarias, mientras que *posibles* son aquellas que no es necesario que no sean. *Imposibles*, a su vez, las que no son posibles. Estas definiciones (cfr. Id., 126) quedan completadas del siguiente modo: “Más brevemente es *posible* lo que puede ser entendido, o sea (para no poner la palabra *puede* en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario*

centro definitorio anterior), y se ve la contingencia como la clave para la salida del *laberinto*. Ahora la contingencia es descrita con mayor amplitud. Lejos de hacerla coincidir únicamente con la existencia, se la pone en conexión con la necesidad mediante la profundización en la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética. Hay que distinguir entre lo *necesario por sí* —solo Dios— y lo *contingente por sí* que es *necesario por otro* —la serie entera de las cosas—²². Esta aportación de la *Profesión de fe del filósofo* resulta también insuficiente como solución completa del problema²³. Si la contingencia estriba en ser necesario por otro, se precisa la explicación de esa dependencia. Leibniz ciertamente deja entrever que está ya en posesión de una incipiente teoría de la creación, pero no hay referencias explícitas²⁴. Esta vía es una de

aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible”, Id., 127.

22. “Llamamos *necesario* sólo a aquello que es necesario *por sí mismo*, esto es, a lo que tiene dentro de sí la razón de su existencia y de su verdad, como por ejemplo las verdades de la geometría. De las cosas existentes sólo existe Dios, todo lo que se sigue una vez supuesta esta serie de las cosas, a saber, la armonía de las cosas, o sea la existencia de Dios, es *por sí contingente*, y es necesario sólo hipotéticamente, aunque nada sea fortuito puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia [...]. Los que opinan de otro modo deben suprimir la distinción de lo posible y lo verdadero, de lo necesario y lo contingente, y una vez deformado el significado de las palabras, oponerse al uso del género humano. Por lo tanto los pecados y condenas y las restantes series de cosas contingentes no son necesarias aunque sean consecuencia de una cosa necesaria, esto es, la existencia de Dios o armonía de las cosas”, Id., 128–129.

23. Incluso terminando los últimos párrafos el autor se refugia a modo de excusa en los abismos misteriosos de Dios: “si [...] quieres que se descubra la armonía misma causante de tantas maravillas —se refiere Leibniz al hecho de que exista lo mejor— y que te sea demostrado *a priori* que ha sido propio de la razón que esta armonía se realice de este modo en el mundo, pides una cosa imposible para el hombre que aún no ha sido admitido en los misterios de la visión de Dios”, Id., 146.

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

las que desarrollará en ulteriores escritos para llegar así a una más completa y correcta caracterización de la modalidad.

Después de la estancia de Leibniz en París, y a lo largo de la segunda mitad de la década de 1670, desarrolla Leibniz por lo que respecta a nuestro tema dos importantes líneas de profundización. En primer lugar, asienta los conceptos básicos referidos a la creación, tan necesarios para la clarificación del estatuto ontológico correspondiente a la existencia contingente²⁵; por otra parte y en un segundo momento, Leibniz continúa sus estudios sobre la libertad, no sólo humana sino incluso divina, si bien las aclaraciones no son de índole ética, por el contrario, lo son manifiestamente metafísicas: para explicar la libertad, del hombre o de Dios, habrá que explicar la no-necesidad²⁶. Vayamos por partes.

Leibniz, centrándose en las cuestiones metafísicas, dirige su atención, por un lado, a la existencia de las cosas, y, por otro, a la existencia de Dios. En su intento de explicar las cosas, se introduce en una materia que le conduce obligadamente a perfilar de manera más exhaustiva el proceso creador. A tenor de sus propuestas,

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

26. Cfr. *De libertate*, Grua, 273-277; y *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, Id., 268-273.

puede decirse que la posibilidad, que queda identificada con la esencia y cuyo criterio es la pensabilidad (la ausencia de contradicción interna), constituye el modo fundamental, pues la explicación de los otros en último término pasa por una referencia obligada a los posibles. La contingencia viene implícitamente identificada con la existencia. Ésta queda caracterizada ahora ya como una posición de la esencia y como algo que encuentra su razón en la exigencia de existir propia de todos los posibles. Es quizá este punto el que todavía requiere un tratamiento más pormenorizado, pues aún no se explica suficientemente la elección divina, segunda instancia que junto con la posibilidad da razón de la existencia y, por tanto, de la creación. Además, se la identifica con la necesidad hipotética²⁷. La imposibilidad, por su parte, es vista como lo contrario a la posibilidad, y alcanza una suficiente consideración cuando Leibniz hace frente al problema de los puros posibles. Por último, la necesidad, la modalidad propia de Dios, el ente *a se* que tiene en sí la razón de su existencia, y que se caracteriza por la omniperección de su esencia.

Por lo que se refiere a nuestro conocimiento de la existencia divina, Leibniz propone en este conjunto de obras tres pruebas diversas, y las tres vinculadas a los desarrollos sobre la modalidad. Nos referimos, obviamente, a los argumentos cosmológico, ontológico, y modal. Desde el punto de vista de la contingencia, el primero de ellos es el que resulta más interesante: la razón de la existencia de las cosas no es sólo su esencia —la posibilidad que exige existir según su perfección— sino el propio Dios creador, Ser Necesario que *pone* la esencia como existente.

Pasemos a las consideraciones leibnizianas sobre la libertad en el actuar, ya humano, ya divino, correspondientes a los años finales de la década de los 70. En este tema, Leibniz repite el planteamiento de los problemas ya tratados anteriormente, y a los que en su conjunto denominó *el laberinto* de la libertad. Pero los años no

27. En mor de la brevedad hemos obviado abundar en los desarrollos sobre la contingencia que se limitan a insistir en algunos de sus hallazgos previos fundamentales: la clarificación de los meros posibles, y la distinción entre necesidad hipotética y absoluta.

han pasado en balde, y ahora Leibniz se centra directamente en la consideración de la necesidad y la contingencia. Conducido por la exigencia del principio de razón, se formula la pregunta fundamental: ¿lo que no es necesario tiene una razón de su existencia? La respuesta no podía por menos que insistir en la distinción básica entre necesidad hipotética y necesidad absoluta²⁸. Piensa Leibniz que sólo a su través evitamos tanto la indiferencia absoluta como el necessitarismo ciego. La contingencia se identifica plenamente con la necesidad hipotética: lo contingente (también y derivadamente las acciones) tiene una razón que le dota de consistencia, concretamente la elección divina de la serie más perfecta. Incluso extiende Leibniz la contingencia al terreno de lo futuro mediante la inclusión de la necesidad hipotética también en los *futuros contingentes*. Según lo dicho, Leibniz completa la caracterización de la contingencia señalando que es no sólo un tipo de necesidad, sino también un tipo de posibilidad, a saber, la que corresponde al posible elegido por Dios. Concluirá, pues, que la contingencia es una modalidad que ocupa siempre una posición medial entre la necesidad pura y la posibilidad pura: no puede definirse por sí sola. Más aún, como en último término la necesidad se define por la imposibilidad, la contingencia se explicaría básicamente a través de la posibilidad.

Dos complementos a lo dicho se observan en las obras de estos años (1675–1678). Por un lado, una lógica insistencia en el argumento cosmológico: dado que lo contingente no tiene en sí la razón de su existencia, ésta ha de ser buscada en la existencia del Ser Necesario; de otra parte, una incipiente consideración de las modalidades veritativas mediante la distinción entre las proposiciones necesarias y las contingentes.

28. “Existe *necesidad absoluta* cuando ni siquiera puede concebirse la cosa de otra manera, sino que esto implica una contradicción en los términos; v.g., que tres por tres sean diez. Se da *necesidad hipotética* cuando no puede concebirse que la cosa sea de otra manera no por sí misma, sino por accidente, es decir, porque hay un presupuesto exterior a ella que resulta inexorable; v.g., era necesario que Judas fuese pecador, suponiendo que Dios lo hubiese previsto o suponiendo que Judas lo hubiera considerado como óptimo”, Id., 270-271.

Tampoco debe olvidarse que a estos años corresponden algunos de los comentarios de Leibniz a las obras de Spinoza²⁹. En ellos no hay especiales novedades, ni metodológicas ni conceptuales. Fundamentalmente interesan por el modo en que nuestro autor muestra la abierta oposición que se da entre dos maneras de pensar tan diferentes en los presupuestos.

En torno a 1679 Leibniz retomará nuevamente las cuestiones más estrictamente metafísicas referidas a la contingencia centrándose en la creación³⁰. Existen los posibles más perfectos porque Dios los ha elegido, y tales son las realidades contingentes. Pero no se profundiza todavía en la explicación del punto central: esa misma elección divina. Únicamente se añade a lo dicho en otras obras la idea, incluso la expresión, del *combate entre los posibles*³¹.

3. EN POS DE UNA SEGUNDA SISTEMATIZACIÓN

Recapitemos. Queriendo huir del azar y de la necesidad; pretendiendo defender la dependencia de las cosas para con su creador, pero sin menoscabo de la consistencia característica de la realidad; proponiendo una racionalidad completa tanto del conocimiento como de la realidad; con tales presupuestos, diré, se entiende que nuestro autor considere la contingencia como uno de los temas fundamentales de la filosofía, aunque sólo sea por el número y gravedad de los problemas que surgen cuando esta modalidad no queda suficientemente explicada.

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

30. Cfr. fundamentalmente los siguientes escritos: *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (Grua, 7-17), *De Affectibus* (Id., 512-537), y *Dialogue entre Théophile et Polidore* (Id. 285-287).

31. “Cuando varios posibles se obstaculizan o cuando no pueden coexistir, entonces existe aquel que tiene más realidad o que es perfectísimo”, *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, id., 17. El término “combate” es utilizado en el *Dialogue*: cfr. id., 286

A lo largo del rápido recorrido seguido anteriormente, se ha podido comprobar, o al menos así lo espero, que Leibniz ha intentado por todos los medios aclarar conceptos y deslindar los problemas. Sin embargo, todavía no lo ha conseguido plenamente. Quedan muchos problemas pendientes. Ciertamente que ha asentado las bases fundamentales que serán los puntos de apoyo firmes de las propuestas, a su juicio definitivas, aportadas en la *Teodicea*. Admitamos sin duda alguna que ha terciado oportunamente en diversas controversias con autores varios. Dichas bases, y también, por tanto, sus presupuestos para las disputas filosóficas, quedan constituidas en los siguientes extremos: la consideración de los *posibles de suyo*; la definición de la posibilidad como pensabilidad; el establecimiento de la posibilidad como modo de ser fundamento de todos los restantes; la comprensión de la esencia como *exigencia de existencia*, y la correlativa de la existencia como posición; la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética (con la que se identifica la contingencia); una incipiente distinción entre las proposiciones o verdades necesarias y las contingentes; la explicación de la creación mediante el recurso a la elección de Dios en el *combate de los posibles*; en definitiva, y a modo de síntesis, la clarificación de la raíz de la contingencia acudiendo a una doble consideración: los posibles y Dios.

Cifremos en lo anterior la defensa leibniziana de la contingencia y, por ende, de la libertad, hasta 1680. Pero todavía sigue faltando algo. No olvidemos que se hace consistir la existencia contingente en un resultado de la creación, que es fruto de la elección divina. Pero todavía Leibniz no ha conseguido explicar en rigor esa elección: ¿qué sucede si Dios se ve necesitado en su elección de los mejores entre los posibles? Si tal fuera el caso, la contingencia no sería más que aparente, pues en último término se identificaría con una necesidad no ya hipotética sino absoluta. La sombra de spinozismo oscurecería los intentos leibnizianos, y la pretendida contingencia no sería más que limitación del conocimiento por parte de la inteligencia finita.

Pienso que son tres los caminos por los que, situados ahora en torno a 1680, y en el período previo al *Discurso de Metafísica*, va a

transitar la defensa leibniziana de la contingencia. Por un lado, la vía que se le abre mediante el concepto de “noción completa” y su vinculación con la sustancia (aunque esta unión sea tratada propiamente en el *Discurso*). Además, y estrechamente unido a la anterior, la explicación de las verdades contingentes mediante la resolución infinita de sus términos. En tercer lugar, una continuación de los desarrollos previos sobre el decreto electivo divino como explicación última de la creación. A lo largo de esos seis años se van asentando los conceptos, de tal manera que en 1686 Leibniz considera ya que puede formular una segunda sistematización de su pensamiento que, a la postre, tampoco será definitiva (recordemos que la primera fue la *Confessio Philosophi*). Así pues, la primera mitad de la década de los 80 constituye un interesante momento en la formación del pensamiento leibniziano. También, obviamente, lo resulta en lo referente a la contingencia.

Los títulos y temas principales de algunos de los escritos de estos años nos indican las líneas de interés seguidas por Leibniz. Básicamente se resumen en dos: el estudio de la libertad junto con sus implicaciones metafísicas³², y la profundización en la naturaleza de la verdad³³. Ambos temas quedarán unificados en su escrito *De contingentia*³⁴, fechado por Grua en 1686, y que, en lo que respecta al tema del presente trabajo cabe considerar antesala del *Discurso de Metafísica*.

32. Cfr. sobre este tema los siguientes: *Extraits de v. Baron*, (1680–1682), Grua, 291–292; *Extraits de Bellarmin*, (1680–1682), Id., 292–298; *Reflexions sur Bellarmin*, (1680–1684), Id., 298–302; *De libertate*, (1680–1682), Id., 287–291; *De Libertate Fato Gratia Dei*, (1683–1686), Id., 306–322; *De libertate creaturae et electione divina*, (1686), Id., 380–384.

33. Cfr.: *Notationes Generales*, (1683–1686), Id., 322–324; *Meditaciones de cognitione, veritate et ideis*, (nov. 1684), G. IV, 422–426; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, (1684), G. VII, 319–322; *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum* (1686), en COUTURAT, L., *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, Georg Olms, Hildesheim, 1961; *Verdades necesarias y contingentes* (1686) Id., p. 16; y *De la naturaleza de la verdad* (ca. 1686), id., p. 401–403;

34. Cfr. Grua, 302–306.

Atendamos a la libertad. El planteamiento metodológico leibniziano en las citadas obras nos es ya conocido, y no varía del utilizado en los escritos de períodos anteriores. Por un lado, la aplicación del principio básico de que nada se da sin razón³⁵, problematiza la defensa de la libertad: si hay razón de nuestro actuar, parece que esa razón impide precisamente la misma libertad. Se comienza, pues, el estudio de la libertad a partir de una primera problematización. Pero la cuestión se complica más si atendemos a las proposiciones que una explicación de la libertad debe conciliar, proposiciones que no sólo provienen de la filosofía práctica o teórica, sino también de la religión y la teología³⁶. Además, otra dificultad añadida: parecería que la explicación debería ser doble; pues se trata de dos libertades aparentemente bien diversas, la divina y la humana, dado que debe darse razón de las actuaciones libres de uno y otro.

La mayoría de los escritos citados³⁷ discurren de forma poco sistemática: manifiestan a las claras las dificultades antedichas. Es interesante notar que en ellos ocupa un espacio considerable la refutación de las objeciones que atacan la armonización de las tesis propuestas por *la religión y la piedad*. Esas refutaciones señalan también las posibles vías de solución al problema prioritario (la conciliación de libertad y razón). Pero será en las *Reflexions sur Bellarmin*, donde se desarrolla el núcleo de la respuesta leibniziana correspondiente a este período³⁸.

Aclara Leibniz, que en último término estamos ante un único problema, el general de la libertad. No hace falta explicar dos liber-

35. Cfr. *De libertate*, Id., 287.

36. Cfr. especialmente *De Libertate Fato Gratia Dei*, Id., 306 ss.; y *De libertate creaturae et electione divina*, (1686), Id., 380 ss. Entre las principales proposiciones que Leibniz cita como necesarias de armonización destacan: Dios es omnisciente, Dios preordena las cosas, Dios es el creador de todo, Dios es el conservador de todo, Dios es sumamente justo, Dios no es causa del mal o del pecado, Dios quiere que todos los hombres se salven, las sustancias racionales tienen libertad para actuar, las criaturas y sus actividades dependen de Dios, y la gracia mueve al hombre.

37. Cfr. nota 32.

38. Para las sucesivas explicaciones, véase Grua, 298–302.

tades, la humana y la divina, porque la libertad en ambos casos es lo mismo ya que en ambos estamos ante la “libertad de una mente”. Si logramos explicar el poder de autodeterminación propio de la mente divina, en virtud del cual Dios se determina (y ésta es la razón de su actuar) por sí mismo en la búsqueda de lo mejor, entonces se habrá explicado también la humana. La raíz de la libertad humana se cifra en ser “imagen de Dios”: dado que el hombre está creado a imagen de Dios, todo lo que en él suceda vendrá a ser una determinada imagen de aquello que se da sumamente en Dios. Explicando lo máximo —la libertad en Dios— explicamos lo mínimo —la libertad del hombre—.

En los *Extraits de Bellarmin*³⁹ se apoyaba Leibniz prioritariamente en la ya conocida distinción entre los dos tipos de necesidades. Además concluía de forma extraña su defensa de la elección divina de lo mejor señalando que la raíz de la libertad divina se cifra en “la posibilidad de las cosas o contingencia”. En cambio, en las *Reflexions* el planteamiento profundizará y dará un interesante giro. El tema central es el estudio del decreto creador divino y es éste el considerado como raíz de la contingencia de las cosas (no al revés, tal como sucedía anteriormente)⁴⁰.

La creación se explica por la voluntad divina originaria de crear lo más perfecto y mejor. Es éste el primer decreto libre de Dios, en virtud del cual siempre actuará de modo perfectísimo. A su vez, el decreto divino no es necesario, no es una proposición cuyo contrario implique contradicción, es, sencillamente libre. Pero también tiene una razón, una explicación, y ésta consiste lisa y llanamente no en algo externo, sino interno (y recordemos que para Leibniz en esto consiste justamente la espontaneidad identificada con la libertad, en la ausencia de razón extrínseca, pero presencia de una intrínseca): a saber, en que “Dios quiere”. La razón del decreto es la propia voluntad divina. Tanto es así que la proposición “Dios

39. Cfr. id., 292–298.

40. Lógicamente, no deja de lado aquí Leibniz sus ideas básicas sobre los *posibles de suyo* y la distinción de dos necesidades. Más aún, de ambas delimitaciones se sirve para oponerse abiertamente en este escrito a Hobbes y Wiclef.

elige lo más perfecto” no puede demostrarse a partir de la naturaleza divina. No es demostrable *a priori*, aunque afirma Leibniz que se trata de una proposición primaria o idéntica. Cabe demostrarla sólo a partir de que sea conocida. Sólo una vez que haya quedado establecida la voluntad divina podrá afirmarse que la proposición contraria, “Dios elige aquello que no es lo más perfecto”, implica contradicción. En definitiva, para explicar la libertad divina en su primer decreto, Leibniz recurre a un proceso infinito en dicha voluntad: Dios quiere elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer, y así hasta el infinito. Dios no sólo decidió hacer lo más perfecto, sino que también decidió hacerlo así. La voluntad de Dios (quiso porque quiso querer) excluye algo anterior a ella: de este modo la razón del actuar divino es intrínseca, y, por tanto, libre. La voluntad de Dios aboca a un proceso al infinito⁴¹. Remarquemos esta interesante aparición del infinito, pues será una de las vías que Leibniz desarrollará en años sucesivos hasta la formulación de su conocida tesis “la raíz de la contingencia está en el infinito”⁴².

A renglón seguido, se analiza este decreto no ya en relación a Dios mismo, sino en conexión con las criaturas. Leibniz lo califica sin ambages como “primer principio de las existencias”⁴³, y paralelo al principio de contradicción, que lo es de las esencias. Como no existen todos los posibles, debe haber algún principio que dé razón de los existentes. Este decreto se convierte así en “el origen de toda existencia contingente”, en “la primera de todas las proposiciones de hecho”, y en “el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia”⁴⁴. El principio de perfección es el principio de la contingencia. De este modo la serie de las cosas no es necesaria,

41. "Si jam quaeris a me cur decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (...) respondeo id voluisse libere, seu quia vult. Itaque voluit quia voluit velle, et ita in infinitum", Grua 301.

42. "Contingentiae radix est infinitum", Bodemann, p. 121, cit. por Cout. Op., p. 3, n. 2.

43. "Principium primum circa Existencias est propositio haec: *Deus vult eligere perfectissimum*", Grua, 301.

44. Afirmaciones casi idénticas al pie de la letra se encuentran en el *De libertate*, cfr. id. 287 ss.

sino contingente porque así ha sido elegida por Dios, mediante una elección libre y contingente.

En otros de los lugares citados se completa lo hasta aquí resumido y sigue Leibniz algunos de los cabos sueltos en su desarrollo inicial. Hasta ahora había fundamentalmente hablado de la voluntad divina, pero el proceso creador implica también al entendimiento divino. Así por ejemplo, dirá que las verdades contingentes resultan de una cierta combinación de potencia, entendimiento, y voluntad divinos⁴⁵. Los decretos de la voluntad divina posteriores al primer decreto de elegir lo más perfecto, es decir, aquellos decretos en los que de hecho se elige lo más perfecto, quedan referidos al entendimiento divino. En él se encuentra la noción completa de cada cosa. Esta noción o idea recoge las notas todas de cada realidad: Leibniz pondrá el ejemplo de la idea de Pedro, en la que también se encierra su negación del Maestro. Así pues, en la noción completa se hallan contenidos todos los aspectos esenciales o necesarios de algo, pero también todos los existenciales o contingentes. De esa manera, conociendo perfectamente tanto en cantidad como en calidad el conjunto entero de las posibilidades, puede Dios considerar cuáles de las ideas de su entendimiento son las más perfectas. Éstas serán las elegidas por su voluntad y advendrán a la existencia.

La razón última de la existencia de los contingentes se radica, así pues, en Dios, pero no sólo en algo de su naturaleza —por ejemplo, su entendimiento que posee las nociones completas—, pues en tal caso se tornarían necesarias, sino en algo libre y voluntario: el primer decreto divino⁴⁶. Este decreto dota a las cosas de una cierta necesidad a la par que las explica en su constitución y las dota de certeza: la necesidad que tiempo atrás había calificado

45. Cfr. especialmente *De Libertate Fato Gratia Dei*, Id., 306–322; y *De libertate creaturae et electione divina*, Id., 380–384.

46. Cfr. *Notationes Generales*, Grua, 324, donde además Leibniz señala que la exigencia de existir por parte de las esencias según su perfección propia, y a la que denomina *conato*, es insuficiente por sí misma para pasar a la existencia: mientras que las esencias de las cosas dependen de la naturaleza divina, concretamente de su entendimiento, las existencias lo hacen de la voluntad divina.

de hipotética. Toda existencia excepto la de Dios es contingente: la verdad de la existencia de algo no se deduce sin más de la definición, de la noción completa, sino de la comparación realizada por Dios. Existen los posibles más perfectos, aquellas esencias que incluyen un mayor grado de perfección y, por tanto, exigen su existencia en mayor medida. Pero el paso de esa exigencia a la existencia efectiva no es automático, sino que requiere de la intervención libre por parte de Dios: “no existe aquello cuya existencia no es querida por Dios”, dirá Leibniz al final del *De Libertate*⁴⁷.

Así explicada la aparición de la serie de las cosas, Leibniz pasará en las obras objeto del presente estudio, a examinar las objeciones sobre el concurso divino, la presciencia, la predestinación, los futuros contingentes, y la existencia del mal. En definitiva, la conciliación de la libertad humana con la acción divina. La clave de la solución estriba en el concepto de noción completa de las cosas: esa noción ínsita en el entendimiento divino envuelve también las acciones libres. Además, incoa su solución al problema del mal, haciéndolo consistir originariamente en la limitación o imperfección de las criaturas. El desarrollo pormenorizado de esta interesante delimitación de la contingencia (como razón del mal) deberá esperar en especial a su *Teodicea* y a los *Remarques sur livre de King*.

Tratadas ya someramente las implicaciones de la libertad, pasemos al otro grupo de escritos en los que Leibniz tematiza la naturaleza de la verdad⁴⁸. Principalmente podemos cifrar en dos los motivos que le llevan a Leibniz a ampliar su estudio de la contingencia hacia el ámbito de las modalidades veritativas⁴⁹. Primeramente, y tal como se ha puesto de manifiesto más arriba, la liber-

47. Grua, 291. Sin duda, intentando una vez más evitar toda malinterpretación añade seguidamente: “pero hay que despojar a este aserto de su carga necesitarista”.

48. Cfr. nota 33.

49. Ciertamente la división de las proposiciones o verdades en necesarias y contingentes no es nueva. Ya aparecía tempranamente en las *Demostraciones de las proposiciones primarias*, (AK., VII, 2, 479–486), donde las calificaba, respectivamente, como *proposiciones de razón* y *proposiciones de hecho*.

tad nos ha conducido a la contingencia mediante la profundización en el decreto divino. Pero Leibniz, lejos de considerar resuelto el problema, aprecia la necesidad de establecer con mayor claridad el estatuto de las verdades contingentes, entendidas como el conocimiento de lo contingente. ¿Es contingente ese mismo conocimiento? ¿Cuál es la razón explicativa de las verdades acerca de los hechos y las cosas? Si todo debe tener una razón, también nuestro conocimiento en sus diversas realizaciones, o incluso el propio conocimiento divino. ¿Conoce Dios lo contingente tal como lo conocemos nosotros? El conocimiento completo de la noción completa de cada cosa por parte del entendimiento divino, ¿no vuelve acaso necesaria esa misma cosa? En definitiva, si antes hablaba de realidades necesarias y realidades contingentes, ¿cabe establecer esa misma división entre las verdades, y no meramente para la inteligencia finita sino también para la infinita?

Como segundo motivo de esta ampliación, debemos atender a la conexión que se produce en nuestro autor entre los diversos temas a los que dedica su interés. No olvidemos que Leibniz llevaba ya varios años estudiando los problemas matemáticos relativos al cálculo diferencial e integral, de tal modo que en octubre de 1684 publica, al fin, en “Acta Eruditorum” su *Nova Methodus pro maximis et minimis*⁵⁰. Y el propio Leibniz confesará más tarde cómo sus descubrimientos sobre los infinitesimales influyeron decisivamente en algunas de sus cuestiones filosóficas: “Hay algo que me ha tenido perplejo por largo tiempo: cómo es posible que el predicado de una proposición esté contenido en el sujeto sin convertir la proposición en necesaria. Pero el conocimiento de las materias geométricas, y especialmente del análisis infinitesimal, me ilumi-

50. GM., V, 220–225 (el título completo reza así: *Nova Methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus, per G.G.L.*). También en *Acta Eruditorum* publicará en junio de 1686 otro importante escrito sobre el cálculo infinitesimal: *De Geometria recondita et Analysi indivisibilium atque infinitorum* (GM. V)

nó, de manera que yo he llegado a ver que las nociones también pueden ser resueltas *in infinitum*”⁵¹.

Pero vayamos por pasos, pues ni la naturaleza ni la filosofía de Leibniz *dan saltos*. La noción completa de una sustancia, utilizada anteriormente por Leibniz para referirse a la elección divina de lo mejor, queda definida como aquel concepto que contiene todo lo que puede decirse de esa sustancia⁵². Según tal caracterización, no debe extrañar que Leibniz la explique de acuerdo con lo que a renglón seguido afirma de la verdad de las proposiciones: son verdaderas aquellas proposiciones en cuyo sujeto inhiere el predicado. La noción completa y la verdad vienen a ser dos caras de una misma realidad: la noción completa será verdadera cuando sea realmente completa, cuando recoja en sí todos los predicados que pueden ser dichos del correspondiente sujeto y que realizará a lo largo del tiempo de su existencia. Pero, ¿puede conseguirse un conocimiento así, tan completo, de algo? Si se da, y si en mayor medida es Dios quien lo tiene, ¿no vuelve necesario a todo lo que le va a pasar a la sustancia? En tal caso, la contingencia no sería más que una característica de nuestro conocimiento limitado, y no de la realidad misma ni de su auténtico conocimiento —el divino—.

Ante tales dificultades, Leibniz profundizará en los posibles modos de conocer tanto lo existente de hecho como lo posible. O

51. Cout. Op., p. 18. Resultan también interesantes los siguientes testimonios: “Tandem nova quaedam atque inexpectata lux aborta est unde minime sperabam: ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti. Duos sunt nimirum labyrinthi humanae mentis, unus circa compositionem continui, alter circa naturam libertatis, et ex eodem fonte infiniti oriuntur”, Cout. Lógica, p. 210, n.2. Y en el mismo sentido: “Las ciencias matemáticas suponen una maravillosa ayuda para proporcionarnos conocimientos precisos y sólidos sobre el infinito mismo [...]. Hay que reconocer que es importante poseer algunas luces generales sobre matemáticas, y no ya como los obreros, debido a la indispensable precisión de sus obras, sino porque en ellas el espíritu encuentra vías abiertas para elevarse hacia pensamientos asimismo bellos y seguros. Pues sin ellas los conocimientos humanos no son sino vagos y superficiales”, *Carta a la Duquesa Sofía*, 23.X/2.XI.1691, en *Filosofía para Princesas*, ed. de J. ECHEVERRÍA, Alianza, Madrid, 1989, pp. 67 y 68.

52. Cfr. *Notationes Generales*, Grua 322.

desde otro punto de vista, en el tipo de certeza que corresponde a las verdades que consideramos contingentes⁵³. Piensa Leibniz que por lo que respecta a la existencia de algo no hace falta prueba alguna para su conocimiento: esa existencia es conocida por la experiencia, por los fenómenos apreciados perceptivamente y que son los indicios de la realidad⁵⁴. Es el tipo de conocimiento que también describe como conocimiento *a posteriori* de la posibilidad de una cosa: mediante la experiencia de que tal cosa existe en acto. Pero este conocimiento no sería el correspondiente al de la noción completa: la experiencia no da más que aspectos parciales de una sustancia. Se plantea entonces Leibniz si se puede conocer *a priori* la posibilidad de una cosa. Pienso que Leibniz no está aquí preguntándose ni simple ni fundamentalmente si podemos conocer que algo sea posible sin que tengamos experiencia de ello. Más bien, se pregunta por el conocimiento de la esencia, de la noción completa de algo, a la que identifica con la posibilidad (recordemos la continua unión entre pensabilidad y posibilidad). Él mismo aclara su intención cuando dice que caso de que conociéramos así —*a priori*— la posibilidad, entonces estaríamos descomponiendo la noción en todos sus requisitos. Más aún, sus *Meditationes* de noviembre de 1684⁵⁵ terminan con la duda abiertamente manifestada de si podemos realizar alguna vez un análisis perfecto de las nociones.

Para la solución de estas dificultades nuestro autor se verá ayudado por los ya citados descubrimientos matemáticos sobre el

53. Aquí y en lo sucesivo sigo las indicaciones sugeridas por Leibniz a lo largo de 1684: *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, G. VII, 319–322; y *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, G. IV, 422–426. En la segunda de las referencias resulta de interés la clasificación de los conocimientos que Leibniz establece (claro, oscuro, confuso, distinto, inadecuado, adecuado, simbólico, e intuitivo).

54. Más adelante añadiré que tales indicios no son demostrativos y que sólo proporcionan una certeza moral de la existencia de los cuerpos, pues éstos “no pueden ser demostrados en absoluto con ningún razonamiento”, G. VII, 321.

55. *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, G. IV, 426.

infinito⁵⁶. Leibniz dedica en 1686 dos importantes escritos a la resolución infinita de algunas verdades: las *Investigaciones Generales y Verdades necesarias y contingentes*⁵⁷. Pasemos al primero de ellos, escrito de carácter eminentemente lógico en el que Leibniz a lo largo de 200 párrafos expone mediante un proceso de círculos concéntricos su pensamiento acerca de la resolución infinita⁵⁸. Cuatro son los principales pasos de la argumentación seguida aquí por nuestro autor.

Analiza en primer lugar la división de las proposiciones más amplia posible: la distinción entre las verdaderas y las falsas⁵⁹. Las primeras quedan definidas por la identidad de sus términos, mientras que las segundas se caracterizan por incluir en sí mismas una contradicción. Dado que la prueba de una proposición es su demostración de verdad, en virtud de la cual estamos ciertos de dicha verdad, las proposiciones verdaderas pueden ser probadas, mientras que las falsas son precisamente las no susceptibles de alcanzar una demostración. La demostración de una proposición, su prueba

56. *Verdades necesarias y contingentes*, Cout. Op., p. 18. Recordemos también el interés de la conocida anotación marginal con la que se abren las *Investigaciones Generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*: “Aquí he progresado notablemente”, anotación que, sin duda, se refiere a los progresos sobre el infinito.

57. *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*, en COUTURAT, L., *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, Georg Olms, Hildesheim, 1961; *Verdades necesarias y contingentes* (1686) Id., pp. 16 ss.

58. Ciertamente no resulta fácil seguir linealmente las explicaciones de Leibniz al respecto. Sus continuos intentos de definición de modo que absolutamente todos los términos utilizados queden definidos no sólo en sí mismos considerados, sino también en relación a todos los restantes, hacen que la exhaustividad se vuelva prolija y el lector tenga que desenvolverse en medio de un marasmo de conceptos interrelacionados: términos abstractos y concretos, términos integrales primitivos simples y complejos; términos derivados; partículas; términos parciales o respectivos; proposiciones negativas, falsas, verdaderas, particulares, universales; proposiciones esenciales o existenciales de tercer o de segundo adyacente; consistencias e inconsistencias; y un largo etcétera, complican la lectura más que simplificarla. Quizá el propio Leibniz se dio cuenta de tal extremo, y no dudó de reformular de forma más directa y estrictamente relacionada con las modalidades veritativas su pensamiento sobre la resolución: a tal fin redactó su escrito ya citado *Verdades necesarias y contingentes*.

59. Cfr. *Investigaciones Generales*, par. 35–41.

de verdad, consistirá en la resolución de sus términos hasta la identidad originaria.

Es aquí, segundo paso, donde Leibniz señala el problema referente a un tipo concreto de proposiciones: las contingentes. Éstas (no son proposiciones sobre esencias, sino sobre hechos) no pueden ser probadas por nosotros debido a que no podemos alcanzar la resolución de sus términos: estando así las cosas, parecen identificarse con las falsas (aquéllas que por contener una contradicción interna tampoco alcanzan prueba), pero resulta que algunas de esas proposiciones son verdaderas (y otras falsas)⁶⁰. Se ve obligado Leibniz a pasar de los tipos de proposiciones a los tipos de verdades⁶¹: “aprender la distinción de las verdades necesarias con respecto de las otras”, dirá. Y establece las siguientes definiciones: verdades necesarias “son aquéllas que se pueden reducir a idénticas, o aquéllas cuyas opuestas se pueden reducir a contradictorias”; imposibles serán las que “se pueden reducir a contradictorias, o cuyas opuestas se pueden reducir a idénticas”; posibles, en cambio, las que “se pueden demostrar que en la resolución nunca ocurrirá contradicción”; a su vez, las contingentes “son aquéllas que requieren una resolución continuada hasta el infinito. Y son falsas contingentes aquellas cuya falsedad no se puede demostrar de otra manera que no pudiendo demostrar que son verdaderas”. La clave, pues, de las verdades contingentes estriba en esa resolución de sus términos —inclusión de los predicados en el sujeto— llevada hasta el infinito. Nosotros no podemos captar dicha resolución, pero sí su

60. “Para que estemos ciertos de la verdad, o bien se ha de continuar la resolución hasta los primariamente verdaderos, o al menos ya tratados con tal proceso, o que conste que son verdaderos, o bien se ha de demostrar por el avance mismo de la resolución, o por cierta relación general entre las resoluciones precedentes y las siguientes; nunca aparecerá tal cosa, de cualquier manera que se continúe la resolución (...). Por otra parte, se puede dudar de si es necesario que toda resolución se termine en los primariamente verdaderos o irresolubles sobre todo en las proposiciones contingentes, a saber, de modo que no pueda reducirse a las idénticas”, *Id.*, par. 56.

61. *Cfr. id.*, par. 60–63.

tendencia, a la que llama “regla de la progresión”: una vez captada ésta, habremos demostrado la verdad⁶².

Así pues, y una vez establecido que siempre se puede probar una verdad, mediante la resolución de sus términos ya finita (verdad necesaria) o ya infinita (verdad contingente), Leibniz da su tercer paso, que nos devuelve al análisis de las proposiciones no ya como verdaderas y falsas, sino como necesarias y contingentes. Define la proposición necesaria (la que en sus primeros escritos tildaba “de razón”) como “aquella cuya opuesta no es posible, o cuya opuesta, asumida por resolución lleva a contradicción. Así, la necesaria es aquella que se puede demostrar por idénticas y por definiciones, sin que se agregue ningún uso de experimentos distinto de aquél de donde conste que el término es posible”⁶³. Para caracterizar las contingentes (las por él inicialmente denominadas “de hecho”) introduce previamente qué entiende por “existente”, dado que las proposiciones contingentes son las que versan sobre los existentes. Se deduce de las palabras de Leibniz al respecto que el problema que intenta resolver con todos estos desarrollos no es sólo nuestro conocimiento de lo contingente, sino el más complejo del conocimiento divino de lo contingente: al explicar lo *existente* Leibniz hace referencia implícita al proceso creador divino. Existe lo elegido por la mente suprema, quien dota de “algo sobreañadido a la posibilidad” de la esencia por resultar ese posible “compatible con muchos”⁶⁴. Las proposiciones contingentes o existenciales son “aquéllas no necesarias que no pueden demostrarse a menos que se empleen infinitas cosas, o haciendo la resolución hasta infinitas, a saber, sólo a partir de la noción completa del individuo, que en-

62. “Y si, ya continuada la resolución del predicado y continuada la resolución del sujeto, ciertamente, nunca puede demostrarse la coincidencia, sino que, si de la continuada resolución y de la progresión nacida de ahí y de su regla (...) aparece al resolverlo que la cosa se reduce, de modo que la diferencia entre las cosas que deben coincidir es menos que cualquier otra dada, se habrá demostrado que la proposición es verdadera, y si al contrario aparece de la progresión que tal cosa nunca surgirá, se ha demostrado que es falsa”, Id., par. 66.

63. Id., par. 67.

64. Cfr. Id., par. 73.

vuelve infinitos existentes”⁶⁵. Es decir, la demostración terminada de una proposición contingente requiere del conocimiento de la noción completa.

Concluirá Leibniz, avanzadas ya las *Investigaciones*, dando por sentados los siguientes puntos: toda proposición verdadera puede probarse por una resolución hasta la identidad bien de forma finita o de manera infinita⁶⁶. De aquí su comparación matemática: “entre las verdades necesarias y las contingentes se da la misma distinción que entre las líneas convergentes y las asíntotas, o entre los números commensurables o los incommensurables”⁶⁷. Por tanto, añadirá, sólo a Dios, que abarca con su mente infinita todo el infinito, pertenece el conocer con certeza todas las verdades contingentes⁶⁸.

Vayamos a otro de los escritos importantes de 1686, el *Verdades Necesarias y Contingentes*. Aquí Leibniz parte de las conclusiones sobre la resolución infinita de las verdades, pero trasciende el plano meramente lógico para centrarse con una mayor carga metafísica en las cuestiones centrales sobre la contingencia, y en

65. Id., par. 74.

66. “Toda proposición verdadera puede probarse, pues ya que el predicado está en el sujeto, como dice Aristóteles, o que la noción del predicado se envuelve en la noción del sujeto perfectamente entendida, ciertamente conviene que la verdad pueda demostrarse por la resolución de los términos en sus valores o en los términos que contienen. La proposición verdadera necesaria puede probarse por reducción a proposiciones idénticas, o por reducción de sus opuestas a contradictorias, por lo cual la opuesta se dice imposible. La proposición verdadera contingente no puede reducirse a idénticas; sin embargo, se prueba mostrándola por una resolución cada vez más continuada; ciertamente se acerca perpetuamente a las idénticas, pero nunca se llega a ellas”, Id., par. 132–134. El párrafo 137 resulta muy ilustrativo acerca del valor que Leibniz otorgaba a estas definiciones y desarrollos: “Hemos desvelado, por tanto, muchos arcanos de gran importancia para el análisis de nuestros pensamientos y para la invención y demostración de las verdades. A saber, cómo todas las verdades pueden explicarse por números. Cómo nacen las verdades contingentes, y que de alguna manera tienen naturaleza de números incommensurables. Cómo las verdades absolutas y las hipotéticas tienen unas y las mismas leyes, y están contenidas en los mismos teoremas generales, de manera que todos los silogismos se hagan categóricos”.

67. Id., par. 135.

68. Todavía no se plantea aquí cómo conoce Dios esas verdades contingentes si llega al final (infinito) de la resolución, o sencillamente tampoco para Dios tiene final esa resolución. Problema éste al que se dedicará en escritos posteriores.

los problemas relativos a la conciliación de la libertad humana y el actuar divino. Se prepara en cierto modo el desarrollo sistemático que Leibniz realizará en el *Discurso de Metafísica*, pues aunque la doctrina sobre la sustancia no está más que incipientemente formulada, apunta ya a los desarrollos que servirán de base para la correspondencia con Arnauld.

Comienza Leibniz repitiendo la doctrina de la verdad como inhesión del predicado en el sujeto⁶⁹. Señala que no implica esto que sólo sean verdaderas las proposiciones necesarias o idénticas (que tienen una necesidad metafísica o geométrica), sino que hay también otras formas de aparecer la verdad: las verdades contingentes, las imposibles (que, a la postre, se identifican con la falsedad), y las posibles. Se centra a continuación en las contingentes: aquéllas que se prueban mediante la inclusión del predicado en el sujeto a través de un análisis infinito que sólo Dios puede comprender *a priori*, y las compara con los números irracionales.

Hasta aquí no hay especiales novedades. Aparecen éstas cuando Leibniz establece una clasificación de las proposiciones contingentes. En primer lugar lo son aquéllas que versan sobre los singulares. Es decir, las que tratan sobre los existentes singulares o sobre los acontecimientos temporales. Pero por esa misma razón entran en ellas no sólo el aquí y el ahora, sino por la composición infinita

69. COUTURAT, L., *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, Georg Olms, Hildesheim, 1961, pp. 16 y ss. Expresiones semejantes utiliza también en otro escrito fechado en esa misma época, el *De la naturaleza de la verdad*: “verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto o, más generalmente, cuyo consecuente está contenido en el antecedente, y por esto es necesario que exista una cierta conexión entre las nociones de los términos o que haya en la cosa misma un fundamento, a partir del cual pueda darse razón de la proposición (...). Pero si la proposición es contingente, la conexión no es necesaria, sino varía con el tiempo y depende de un decreto divino presupuesto y de la libertad libre; y en tal caso, claro está, puede siempre darse (al menos por aquel que todo lo sabe) una razón basada en la naturaleza de la cosa o la noción de los términos, para que lo efectuado se haya efectuado más bien que dejado de efectuarse. Pero esta razón inclina solamente, pero no impone necesidad. De esto depende el axioma de máximo uso, del cual se derivan múltiples verdades en materia física y moral: *nada sucede de lo cual no pueda darse una razón para que aconteciera así más bien que de otro modo*”, Id., p. 402.

del continuo, la serie entera de las cosas, las partes todas del universo actual entero; más aún como todo existente es el resultado de una comparación infinita con todas las series posibles, en la noción completa sujeto de una proposición contingente hay una referencia al infinito de los posibles. Se entiende que Leibniz afirme que el hombre resulta incapacitado para la demostración de una tal proposición que encierra en sí el infinito. En cambio, dirá, Dios ve en la noción completa de un singular todos sus accidentes y conexiones sin acudir a nada extrínseco, sino únicamente a esa misma noción que envuelve en sí el universo entero⁷⁰.

Además de las proposiciones contingentes sobre los singulares, añade Leibniz otra categoría: las universales. Éstas, a su vez, las divide en dos: las proposiciones verdaderas universalísimas que ni Dios mismo las infringe, porque cuando Dios eligió una determinada serie, con eso mismo decretó el observarlas. Y las que de éstas dependen: las llamadas *leyes de la naturaleza*, que son proposiciones contingentes siempre realizadas salvo en las ocasiones de milagro. Ambas, dirá, gozan de necesidad, pero de una necesidad que, por contraposición a la metafísica, denominará *física* (y que coincide con la hasta ahora llamada hipotética).

A continuación atenderá Leibniz a la libertad humana, y la explicará como espontaneidad que resulta en las sustancias racionales por imitación de Dios⁷¹. Por último, y como conclusión del escrito, analiza el problema de la predeterminación: la dependencia de la sustancia libre para con la voluntad divina. Pese a los desarrollos, se aprecia en dichas páginas la conveniencia de una mayor profundización en el decreto creador divino.

70. Cfr. Id., p. 19.

71. “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 fina, interrumpen la conexión y el curso de las causas eficiente sobre la voluntad”, Id. p. 20. Desarrollos éstos necesitados de ulteriores explicaciones y que serán recogidos suficientemente por el *Discurso de Metafísica*.

Para terminar este repaso de las obras previas al *Discurso de Metafísica* no podía faltar una referencia al *De contingentia*, también fechado por Grua en torno a 1686⁷².

Lo comienza Leibniz, al igual que los dos anteriores escritos analizados, exponiendo sucintamente la teoría de la inhesión desde el punto de vista de la resolución infinita de los términos. Quizá convenga resaltar dos matizaciones interesantes. La razón, el fundamento explicativo, de las verdades necesarias es una *razón necesitante*, mientras que la propia de las contingentes es únicamente *razón inclinante*. Además, Leibniz insistirá en que nosotros nunca tendremos una demostración plena de estas últimas verdades: sólo Dios entiende *de modo perfecto* la razón última de las mismas. Dice así, *perfecto*, sólo que no explica todavía en qué consiste tal conocimiento perfecto, todavía no ha llegado Leibniz a dilucidar totalmente si Dios alcanza a ver el fin de la resolución o no.

Pero el escrito se centra no tanto en la naturaleza de las verdades contingentes, sino en cómo es nuestro conocimiento de lo contingente, cuál es el fundamento racional de nuestra posesión de las verdades contingentes, dado que no somos capaces de llevar su análisis hasta el infinito. Aparentemente nos deberíamos limitar a “contentarnos con conocer *a posteriori* la verdad de las cosas contingentes y de un modo experimental”. Es decir, a modo de ejemplo, el conocimiento de un determinado existente singular, meramente perceptivo a través de lo sentido mediante la experiencia directa. Sin embargo, un conocimiento así sería hartamente limitado y contravendría la voluntad leibniziana de racionalidad total. Podemos conocer más si acudimos al principio básico de razón: “Sin embargo, el siguiente principio rige simultáneamente para todo el universo de una forma general: a saber, que en la medida en que nosotros podemos penetrar en las cosas apoyándonos en la razón y en la experiencia, por inspiración divina nuestra mente posee el principio según el cual nada ocurre sin razón, y que, entre posibilidades opuestas, siempre tiene lugar aquella que es más racional (...). Si no se cumpliera el principio no habría ningún principio de

72. Cfr. Grua, 302–306.

verdad en las cosas contingentes, puesto que el principio de contradicción no siempre se cumpliría en ellas⁷³. En definitiva, no debemos ni mucho menos limitarnos a la experiencia, tan fortuita y azarosa, sino que cabe trascender al ámbito de la búsqueda de racionalidad para todo lo que sucede. No obstante, esa búsqueda sólo alcanzará en ocasiones a sentar la *regla de la progresión* al infinito. Esta sola regla basta para asegurar la verdad del conocimiento humano. Y resulta suficiente porque con ella se engarza lo contingente en su raíz última, la elección por parte de Dios de esta serie de las cosas por ser la mejor y óptima. Este engarce dota de consistencia a nuestro conocimiento y simultáneamente suprime la necesidad absoluta de lo existente. Lo elegido por Dios es necesario, sí, pero con una necesidad que lejos de eliminar la contingencia, la confirma⁷⁴: la denominará ahora *necesidad de la consecuencia*.

4. CUESTIONES PENDIENTES

Hablábamos al comienzo del presente trabajo de “sanación gradual” de las tendencias necessitaristas. Pues bien, el período de 1680 a 1686, inmediatamente previo al *Discurso de Metafísica*, representa uno de esos pasos importantes en la defensa leibniziana de la contingencia⁷⁵.

73. Id. 305.

74. Así concluye Leibniz el escrito: “Es lícito conceder que es necesario que Dios elija lo mejor, que lo óptimo sea necesario, y, sin embargo, no se da ninguna demostración acerca de lo que es lo óptimo. Y, de algún modo, es aplicable aquí la distinción entre la necesidad de la consecuencia y la necesidad del consecuente, de modo que, finalmente, es necesario –por la necesidad de la consecuencia, y no del consecuente– porque es necesario en virtud de que lo óptimo es propuesto, apoyándose en la hipótesis de la infalible elección de lo que es mejor. Parece lo más seguro atribuir a Dios el mejor modo posible de actuar de acuerdo con la razón más convincente. Esta proposición no sería demostrable”, Id., 306.

75. Resulta llamativo, como siempre en el caso de nuestro autor, su inusitada capacidad de producción intelectual. No pensemos que esos años fueron *tranquilos* en el discurrir biográfico del filósofo de Leipzig. Según Aiton, durante ese

Según Leibniz la tarea del filósofo consiste prioritariamente en dar razón. Sin duda que tomó para sí dicha tarea, pues cada vez se ve obligado a dar más razones, y de más problemas, en lo relativo a la contingencia. Nótese, además, que ni siquiera se trata de que hubiera de hacer frente a objeciones de otros autores (cosa que también hizo), sino que cada nuevo desarrollo, cada nuevo aporte conceptual, le llevaba a abrir el campo de intereses y buscar nuevas razones.

Si recapitulamos brevemente las preocupaciones leibnizianas desde sus primeros años —y unas le condujeron a las otras—, destacan las siguientes: empezó intentando dar razón de la contingencia de las cosas existentes y de la libertad humana; de aquí pasó a las formulaciones varias del argumento cosmológico; a continuación se planteó el problema de la naturaleza de las verdades contingentes y el estatuto de nuestro conocimiento de lo contingente; seguidamente pasó a interesarse por la explicación del conocimiento divino de lo contingente, y por el decreto creador divino; incluso intentó razonar la necesidad de los diversos tipos de leyes existentes en el universo, haciendo especial hincapié en las denominadas *leyes de la naturaleza*.

A lo largo de este desarrollo, el joven Leibniz intentó buscar la solución a los problemas mediante el recurso a los *posibles de suyo* y a la necesidad hipotética. Ahora, en la primera mitad de los años 80, un Leibniz más maduro acude a tres principales aportaciones: la noción completa, el infinito en la resolución, y una profundización en la explicación del decreto electivo divino. Las tres, al igual que las dos iniciales, pasarán directamente al *Discurso de Metafísica*.

tiempo, y hasta que el proyecto de Harz se paraliza, Leibniz invierte en ese período unas 165 semanas en dicho trabajo (algo más de 3 años en su conjunto), por otra parte tan escasamente filosófico. Es más, no sólo realizó 30 visitas a ese lugar, con las correspondientes estancias, sino que también invierte en él su dinero personal. Ciertamente las cifras son apabullantes por sí solas, pero más aún si consideramos el número e importancia de los escritos que redactó y a los que nos hemos referido a lo largo del presente estudio. Cfr. AITON, E. J., *Leibniz. Una biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, pp. 156 y ss.

Sin embargo, hay todavía dos elementos importantes del pensamiento leibniziano que en torno a 1680 ya estaban planteados y que todavía no ha puesto nuestro autor en conexión con la contingencia. Lo hará pormenorizadamente en el *Discurso*. Me refiero a su defensa de la finalidad y a lo que llegará a denominar la hipótesis de la armonía. La finalidad había quedado ya plenamente establecida años atrás, entre otros factores por su *Dinámica* y por la traducción de dos diálogos platónicos (*Fedón* y *Teeteto*)⁷⁶. La armonía quedaba todavía pendiente de versión definitiva. Ambas, finalidad y armonía, quedan unidas con la contingencia en el *Discurso* mediante su concepto de sustancia. Todavía le quedará abierta una línea más de investigación y que la continuará en las obras posteriores al *Discurso*: el estatuto de la contingencia mediante una dilucidación más completa del decreto creador divino, siendo este problema uno de los que, referentes a la modalidad, más trató a lo largo de su vida.

Andrés Fuertes Comes
I.E.S. Basoko (Pamplona)
afuertec@pnte.cfnavarra.es

76. Recordemos la fecha de la traducción: marzo de 1676, y el momento en que la mecánica *more* cartesiano deviene dinámica finalista: el diálogo *Pacidius Philalethi* de octubre de ese mismo año (Cout. Op., 594–627). Resulta interesante a este respecto el testimonio autobiográfico del propio Leibniz, y según el cual se aprecia que no sólo la libertad y el *fatum* fueron los temas que le preocuparon ya en sus primeras reflexiones, sino también el finalismo: “Recuerdo que cuando tenía quince años me paseaba solo por un pequeño bosque cerca de Leipzig llamado Rosenthal, para deliberar si conservaría las formas sustanciales. Finalmente prevaleció el mecanicismo y me condujo a estudiar la matemática. Es verdad que sólo penetré en la matemática profunda después de conversar con Huygens en París. Pero cuando buscaba las razones últimas del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento me sorprendió que era imposible encontrarlas en la matemática y que había que volver a la metafísica. Esto me recondujo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y me hizo comprender finalmente, después de corregir mucho mis nociones y de progresar mucho en ellas, que las mónadas, o sustancias simples, son las únicas verdaderas sustancias y que las cosas materiales sólo son fenómenos pero bien fundados y bien ligados”, *Carta a Remond*, 10.I.1714, G. III, 606. Con respecto a la *Dinámica*, 1686 aparece también como año fundamental en virtud del *Brevis Demonstratio Erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa Legem naturalem* (cfr. GM., VI, 117–123)