

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA NECESIDAD
GÉNESIS Y ALCANCE DE LA NOCIÓN
EN EL PENSAMIENTO METAFÍSICO MODAL DE LEIBNIZ

Rubén Pereda

Director

Prof. Dr. Ángel Luis González

Tesis doctoral

Pamplona, 2008

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	7
A. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ.....	7
B. PRINCIPALES TEXTOS DE LEIBNIZ CITADOS	8
C. DE LA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	9
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: EL CONCEPTO DE NECESIDAD.....	39
I. FUENTES HISTÓRICAS DE LA NECESIDAD	42
a. La tradición de la modalidad: de Aristóteles a Suárez.....	43
b. Descartes, la forja del pensamiento moderno.....	55
c. El enfrentamiento con Spinoza.....	59
II. METAFÍSICA DE LA NOCIÓN DE NECESIDAD	70
a. El sistema modal.....	72
b. Los principios en la filosofía leibniziana	92
c. Las claves de la necesidad.....	100
CAPÍTULO II: NECESIDAD Y POSIBILIDAD	119
I. LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD EN LA METAFÍSICA DE LEIBNIZ.....	121
a. El posible gnoseológico.....	123
b. El posible lógico	133
c. El posible ontológico.....	139
II. EL EQUILIBRIO ENTRE NECESIDAD Y POSIBILIDAD	148
a. Posibilidad frente a necesidad	149

b.	La posibilidad de la necesidad	161
c.	El fundamento de lo posible	169
III.	CARÁCTER NECESARIO DE LA POSIBILIDAD	176
a.	Posibilidad y totalidad	177
b.	El sentido de la totalidad de la posibilidad	188
CAPÍTULO III: NECESIDAD Y EXISTENCIA		197
I.	LA EXISTENCIA COMO PERFECCIÓN	201
a.	Existencia y sensibilidad.....	202
b.	La correspondencia con Eckhard	207
c.	La realidad de la existencia.....	218
II.	LA MODALIDAD DE LA EXISTENCIA	223
a.	La duda sobre la existencia.....	224
b.	La existencia como modo de ser	231
c.	Carácter distintivo de la pretensión de existir.....	236
III.	EXISTENCIA Y NECESIDAD.....	241
a.	Necesidad, existencia y perfección	242
b.	Necesidad y <i>vis ad existentiam</i>	247
c.	La raíz de la existencia	253
CAPÍTULO IV: NECESIDAD Y CONTINGENCIA		261
I.	LA NOCIÓN DE CONTINGENCIA	262
a.	La contingencia en el sistema modal.....	263
b.	Verdades de hecho y verdades de razón.....	270
c.	El principio de razón suficiente.....	281
II.	DETERMINISMO, CREACIÓN Y LIBERTAD	292
a.	El paso de la necesidad a la contingencia.....	293
b.	Determinismo y elección	304
c.	El laberinto de la libertad.....	314
III.	LA RAÍZ DE LA CONTINGENCIA	325
a.	Necesidad absoluta y necesidad hipotética.....	328
b.	Necesidad metafísica y necesidad moral	341
c.	La armonía de la necesidad.....	353

CONCLUSIONES.....	367
BIBLIOGRAFÍA.....	385
I. FUENTES PRIMARIAS.....	385
a. Ediciones de las obras de Leibniz.....	385
b. Traducciones de las obras de Leibniz consultadas.....	386
c. Textos de Leibniz consultados.....	387
II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	393
a. Autores clásicos	393
b. Monografías y artículos.....	394

TABLA DE ABREVIATURAS

A. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ

- Ak: GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.), seguido del número de la serie en romanos, del volumen y de la página.
- C: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim (1961), seguido del número de página.
- Finster: *Der Briefweschel mit Antoine Arnauld*, herausgegeben und übersetzt von R. Finster, Hamburgo (1997), seguido del número de página.
- GP: *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim (1965), seguido del número del volumen en romanos y de la página.
- Grua: *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*, publiés et annotés par G. Grua, París (1948), seguido del número de página.
- Guhrauer: *Deutsche Schriften*, herausgegeben von G. E. Guhrauer,

Hildesheim (1966), seguido del número de página.

Robinet: *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par A. Robinet, Paris (1954), seguido del número de la página derecha.

B. PRINCIPALES TEXTOS DE LEIBNIZ CITADOS

Estos textos se citan por la abreviatura, seguida del número de página correspondiente a la edición de referencia en cada caso. Aquellos textos que están divididos en párrafos numerados incluyen esta referencia antes del número de página.

Confessio *Confessio Philosophi*, Ak, VI, 3, 115-149.

De rerum *De rerum originatione radicali*, GP, VII, 302-308.

Discours *Discours de Metaphysique*, Ak, VI, 4, 1529-1588.

Eckhard *Correspondencia de Leibniz, Eckhard y Molano*, Ak, II, 1, 478 y ss.

Essais *Essais de Théodicée*, GP, VI, 21-436.

Mon. *Monadologie*, Robinet, 67-127.

N. E. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Ak, VI, 6, 39-527.

Wedder. *Leibniz a Magnus Wedderkopf*, Ak, II, 1, 185-187.

C. DE LA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Estos textos se citan por la abreviatura, seguida del número de página correspondiente.

- Adams* ADAMS, R. M., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York (1994).
- AF* *Anuario Filosófico*, seguido del volumen, el año y la página.
- Comp.* JOLLEY, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge (1995).
- Demostr.* GONZÁLEZ, A. L., (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Pamplona (2004, 2ª ed.).
- Ortiz* ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Pamplona (1988).
- Rescher1* RESCHER, N., *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford (1979).
- Rescher2* RESCHER, N., *On Leibniz*, Pittsburgh (2003).
- Russell* RUSSELL, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres (1997).
- StL* *Studia Leibnitiana*, seguido del número, el año y la página.
- Wool.* WOOLHOUSE, R., (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz, Critical Assessments*, Londres (1994), seguido del número de volumen en romanos.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la metafísica de Leibniz, en especial cuando se relaciona con una cuestión como la necesidad, no puede emprenderse sin considerar, al menos de un modo somero, el carácter y el momento histórico del pensador de Hannover. Precisamente el contexto de esta reflexión se corresponde con uno de los mayores momentos especulativos en la historia de la filosofía, como es, sin lugar a dudas, el comienzo de la modernidad europea¹. En el siglo XVII confluyen una serie de filósofos y pensadores que elaboran los sistemas de pensamiento fundamentales para comprender la historia europea y mundial desde entonces hasta nuestros días. Nombres como Descartes, Malebranche, Spinoza, Hume, Locke o Newton son algunos de los más reconocidos de esta época. Precisamente Leibniz se encuentra incluido entre las grandes mentes que dan forma, paulatinamente, al entramado científico y filosófico de la cultura occidental². Su figura adquiere

¹ Cfr. AITON, J., *Leibniz. Una biografía*, Madrid (1992), pp. 25 y ss. En el aspecto puramente filosófico, Brown señala la confluencia de tres modos de enfren-tarse al conocimiento del mundo que tienen vigencia en la modernidad: escolás-tica, renacentista y, propiamente, pensamiento moderno. Cfr. BROWN, S., “The seventeenth-century intellectual background”, en *Comp.*, 43-66.

² El elogio de Diderot en la Enciclopedia es sumamente elocuente: “lorsqu’on revient sur soi et qu’on compare les petits talents qu’on a reçus, avec ceux d’un Léibnitz, on est tenté de jeter loin les livres, et d’aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré”. DIDEROT, D., voz “Léibnitzianisme ou Philosophie

mayor relieve si se advierte la pluralidad de cuestiones que afronta y la profundidad con que lo hace. Reconocido matemático, incluso en nuestros días³, historiador⁴ y diplomático⁵ de profesión, doctor en leyes y autor de un sistema de pedagogía del derecho⁶, nombrado precursor de la lógica contemporánea⁷... su figura podría diluirse entre tal

de Léibnitz”, en *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, IX, Stuttgart (1966), p. 370.

- ³ Además de la conocida invención leibniziana del cálculo infinitesimal —cfr. PÉREZ DE LABORDA, A., *Leibniz y Newton. I. La discusión sobre la invención del cálculo*, Salamanca (1981)—, recientemente se ha investigado en la relación de la matemática de Leibniz con el sistema binario. Cfr. TABACCO, M., *Leibniz e la numerazione binaria*, Roma (2004); PAGALLO, U., *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Turín (2005).
- ⁴ Cfr. CELADA, R., *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Nápoles (2004), pp. 249 y ss.
- ⁵ Como señala J. Echeverría, esta dedicación política es consecuencia de una necesidad económica y un interés por dar a conocer sus ideas: “así es que, provisto de su título de doctor en derecho y con múltiples ideas y proyectos a realizar, financiándose sus gastos a base de préstamos de familiares y amigos de Leipzig, Leibniz comienza a viajar por diversas ciudades alemanas (Nüremberg, Frankfurt, Maguncia...) dispuesto a trabar nuevas relaciones, a exponer sus propias ideas y a interesarse por cuanto se le pueda ofrecer de novedoso [...]. En 1668 va a encontrar una cierta estabilidad, al encontrar un protector en Christian von Boineburg, ministro de Maguncia, quien le orientará hacia la carrera jurídica y política”. ECHEVERRÍA, J., *Leibniz*, Barcelona (1981), p. 21.
- ⁶ Su tesis doctoral en derecho es *De casibus perplexis in iure*, Ak, VI, 1, 231-256; el tratado de pedagogía del derecho es *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Ak, VI, 1, 259-364.
- ⁷ Además de las conocidas investigaciones de L. Couturat —COUTURAT, L., *La Logique de Leibniz d’après des documents inédits*, Hildesheim (1961)—, ha de citarse aquí la obra de M. Sánchez-Mazas, con su intento de “conseguir materializar, en lo posible, el sueño de Leibniz: obtener una Característica numérica universal para conseguir no sólo el conocimiento, sino para eliminar, mediante el Cálculo, cualquier tipo de disculpas y alcanzar, con ello, la auténtica libertad”. DE LORENZO, J., “Introducción: Miguel Sánchez-Mazas y el Sueño de Leibniz”. en SÁNCHEZ-MAZAS, M., *Obras Escogidas, I. Concepto y número. La Característica Numérica Universal*, J. de Lorenzo, (ed.), San Sebastián (2002), p. 12.

variedad de intereses, si no fuese porque en todos ellos alcanzó un prestigio que le sitúa entre los grandes genios de la humanidad, tanto por la profundidad como por la amplitud de sus investigaciones. En este amplio espectro, la filosofía tiene un lugar destacado, apareciendo como la clave última que mueve la intensa actividad leibniziana⁸. En lo más profundo de sus intereses, siempre tiene presente una ambición metafísica de lograr una explicación holista de la realidad, y de hacerlo sirviéndose de un método que considera y define como filosófico⁹. Nobile ha identificado el modo de hacer filosofía de Leibniz como una meditación, una “práctica de atención y de concentración”¹⁰, en el que Leibniz retorna una y otra vez sobre su propio pensamiento en un permanente intento de aclarar el núcleo de su filosofía, ya sea reelaborando los temas que ya ha tratado¹¹, ya sea mediante una abundante

⁸ “The question, ‘Why is there something rather than nothing?’ is obviously the widest, deepest and most fundamental question. Widest, because it takes everything in; it is also deepest, because it does not stop before reaching the roots of being, its very ground or source. It is also fundamental, because it questions the validity of every prior explanation. The real problem is why is there being rather than non-being”. TYMIENIECKA, A. T., *Leibniz’ Cosmological Synthesis*, Assen (1964), p. 10. La exposición continúa señalando la presencia de la pregunta por el ser en cualquier otra cuestión del pensamiento leibniziano.

⁹ “Leibniz fue todo lo que cabía ser en su tiempo: fue político, embajador, se afanó en grandes cuestiones internacionales, como la unión de las iglesias cristianas; fue ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes, bibliotecario y hombre de mundo. No ha existido en la especie humana alma más capaz y multiforme. Sin embargo, sus últimas e íntimas aficiones eran la pura matemática y la pura metafísica”. ORTEGA Y GASSET, J., “La metafísica y Leibniz”, en *Obras completas*, t. III, Madrid (1966, 2ª ed.), p. 434.

¹⁰ NOBILE, M., “Meditazione ed espressione. Note al *Discorso di Metafisica di Leibniz*”, en Perelda, F. y Perissinotto, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Padua (2006), p. 32.

¹¹ En este sentido, es muy notable la correlación entre los párrafos de la *Monadología* y los apartados correspondientes de los *Ensayos de Teodicea*. Cfr. RESCHER, N., “Introduction”, en *G. W. Leibniz’s Monadology. An Edition for Stu-*

correspondencia con filósofos y científicos de su época¹². Precisamente esta presentación de la filosofía de Leibniz como una meditación introduce una cuestión que tiene cierta importancia para el estudio de su metafísica: ¿cuál es el método del autor alemán para enfrentarse a la verdad última de la realidad?

Como es bien conocido, caben numerosas interpretaciones del método y los intereses leibnizianos¹³, tal y como indica Q. Racionero: “la ‘cuestión leibniziana’ no es otra cosa que la existencia de varias lecturas contradictorias, que afectan no a problemas de detalle, sino al sentido, al alcance total del pensamiento de Leibniz. Desde la interpretación tradicional, que consideraba a la metafísica como una consecuencia de la dinámica, o desde la reacción logicista, que hizo derivar a esa misma metafísica (y aun al sistema entero) de presupuestos puramente lógicos, el núcleo básico o el origen del que se han hecho depender las demás investigaciones del filósofo se han situado, sucesivamente, en la metodología, en la historia, en la matemática, en la re-

dents, N. Rescher, edición, introducción y traducción, Pittsburgh (1991), pp. 3 y ss.

¹² Este es un aspecto del quehacer leibniziano que ha suscitado un relativamente reciente interés, y que es una condición inexcusable para comprender tesis fundamentales de su filosofía. Cfr. LODGE, P. (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge (2004), donde se recogen diferentes estudios de algunas de las cartas más importantes de la amplia correspondencia leibniziana.

¹³ El amplio espectro de posibles interpretaciones de la filosofía de Leibniz presenta, en un extremo, el estudio logicista que tiene su origen en Russell y Couturat, y que se desarrolla de diferente modo y con diversos grados de aceptación de sus tesis a lo largo del siglo XX. Frente a esta postura, y no necesariamente como reacción a ella, está el análisis ontológico de la filosofía leibniziana, que tendría su más destacado representante en Heidegger. Una exposición muy completa de las líneas de interpretación —desde la óptica del principio de razón suficiente— se encuentra en: NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Granada (1993), pp. 24-27.

ligión, etc., dentro siempre de un sentido sistemático contrapuesto, en el que no han faltado desde el más extremo espiritualismo hasta el más decidido materialismo”¹⁴. Así, una interpretación que pretenda señalar la necesidad como noción explicativa de la metafísica modal leibniziana, propósito que alienta este trabajo, tendrá que indicar, en primer lugar, qué se toma como principio de la filosofía leibniziana y, sobre todo, cómo se han de interpretar sus escritos para poder identificar el núcleo último de su pensamiento.

Las dificultades propias del pensamiento leibniziano se suman a las que conlleva el propio concepto de necesidad, de larga tradición en la historia de la filosofía¹⁵. Ya aparece con algunos de los pensadores presocráticos —como Anaxágoras o Demócrito— y en los escritos de Platón. Sin embargo, la primera precisión de su significado surge con la metafísica aristotélica, distinguiendo entre los diferentes sentidos de lo necesario. El tratamiento de esta categoría modal llega, a través de Porfirio y Boecio, a la Edad Media, donde se completa esta distinción de significados: así, se elabora tanto una doctrina de la necesidad modal en un aspecto exclusivamente lógico, como un estudio de la necesidad metafísica, que entronca en algunos puntos de su exposición con la teología natural. De este modo, la noción de necesidad aumenta a lo largo de la historia su espectro, de tal manera que se puede entender en relación con las cuestiones capitales de la filosofía, al aparecer vinculada al problema del determinismo, la actuación del Absoluto o la doctrina de la creación, por señalar únicamente alguno de los aspectos

¹⁴ RACIONERO, Q., “La cuestión leibniziana: estudio crítico bibliográfico. 1ª parte: las obras de Leibniz”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 1 (1980), pp. 263-264.

¹⁵ Cfr. MATHIEU, V, GUZZO, A. y PAGANI, P., voz “Necessità” en *Enciclopedia Filosofica VIII*, Milán (2006), pp. 7790-7801.

más destacados. En este sentido, se puede decir que la necesidad da respuesta, en sucesivas etapas a un conjunto cada vez mayor de realidades y temáticas propias de la metafísica.

En consecuencia, el decurso histórico de la necesidad conduce el concepto a un lugar destacado dentro de las nociones filosóficas. Con posterioridad a Leibniz, esta importancia no se diluye sino que, al contrario, cobra mayor relieve. Así, tanto Wolff —uno de los máximos representantes del racionalismo— como Hume intentan explicar la necesidad, ya sea por la definición del concepto, ya sea por el hábito y la costumbre. En la doctrina kantiana de la necesidad como categoría de la modalidad procedente de los juicios apodícticos se intentan aunar ambas nociones, dando pie a la característica interpretación moderna del problema de la necesidad, situándolo preferentemente en relación con la libertad.

Sin embargo, es en la época contemporánea cuando el problema ontológico de la necesidad ha cobrado nuevo auge, y, mediante la distinción *de re* y *de dicto* se abre el camino para una precisión del concepto y, sobre todo, de su alcance metafísico. Así sucede en el pensamiento de Alvin Plantinga¹⁶ y en la semántica de Saul Kripke¹⁷.

Como puede apreciarse, existe una constante histórica de la necesidad, que comienza con los primeros pasos de la metafísica y que continúa hasta nuestros días. En este recorrido, el lugar que ocupa lo necesario en el pensamiento leibniziano es una clave fundamental, ya que su metafísica aparece como una filosofía de corte modal, en la que

¹⁶ Cfr. MOROS, E. R., *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*, Pamplona (1996). En este libro se da abundante bibliografía acerca de la situación de la metafísica modal en el siglo XX.

¹⁷ Cfr. NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona (1984).

las categorías de posibilidad, existencia, contingencia y necesidad se armonizan para alcanzar el sentido último de la realidad. En este contexto se plantea la precisión del concepto de necesidad en el pensamiento ontológico modal del filósofo de Hannover.

Esta tarea, que no es fácil en ningún área del pensamiento de Leibniz, resulta especialmente complicada en la metafísica, ya que, a pesar de ser una disciplina autónoma en las investigaciones leibnizianas, se encuentra permeada de los resultados de toda la reflexión precedente¹⁸. Las distinciones que surgen en la metafísica modal, en concreto, están condicionadas por la lógica y, especialmente, por las investigaciones lógicas de corte aristotélico. Este origen histórico de la filosofía de Leibniz, de los problemas que se plantea y de las soluciones que descubre es el primer momento de la investigación acerca de la noción de necesidad. La referencia a Spinoza¹⁹, en este marco, es ineludible, como señala con bastante acierto M. Stewart: “el encuentro con Spinoza fue el acontecimiento más decisivo en la vida de Leibniz. Todo lo que había sucedido antes parece apuntar a este encuentro en

¹⁸ A este propósito, señala M. J. Soto: “la unidad metafísica o mónada se revelará entonces como el auténtico fundamento de la especulación teórica leibniziana; y ello más allá de todo intento de reducción de ésta a logicismo o fisicalismo, aún cuando tanto la lógica como la física hayan contribuido a la elaboración de esta metafísica racional”. SOTO, M. J., “Leibniz y la metafísica”, en *Thémata*, 29 (2002), p. 203.

¹⁹ Los aspectos particulares de la relación entre la metafísica modal de Spinoza y Leibniz comparecen en diversos lugares a lo largo del presente escrito. Para una síntesis de la relación entre ambos filósofos pueden darse diferentes fuentes e interpretaciones. Así, cabe una reducción de la filosofía de Leibniz a la de Spinoza, especialmente en los aspectos lógicos, presentando al filósofo de Hannover como un necesitarista de corte spinozista (cfr. STEIN, L., *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlín (1890)); otras interpretaciones, más recientes, apuntan la diferencia entre el modo y los intereses de ambos autores (cfr. FRIEDMAN, G., *Leibniz et Spinoza*, París (1962)).

busca de resolución; y todo lo que sucedió después apunta hacia el mismo en busca de una explicación”²⁰; al mismo tiempo se descubren influencias —tal vez más profundas— que son congénitas a la modernidad y que tienen en Leibniz un importante representante, a pesar de no poder considerarse un paradigma del pensamiento moderno²¹.

En este contexto se plantea la pregunta por la necesidad: ésta es una cuestión que, antes o después, surge al considerar la filosofía leibniziana; en la metafísica modal de Leibniz siempre se encuentra presente la tentación de dejarse llevar por un necesitarismo que proporcione una explicación completa y totalmente rígida de la realidad. Este dilema entre la libertad y la determinación, desde el punto de vista del estudioso del pensamiento del filósofo de Hannover, únicamente puede resolverse acertadamente si se expone el significado preciso de lo necesario dentro de la filosofía leibniziana. Esta pregunta por la necesidad tiene diferentes vías para alcanzar una solución: desde la relación histórica de las diferentes apariciones del término hasta la exposición de aquellas doctrinas en las que lo necesario parece ser la solución última. En mi opinión, sin embargo, la pregunta por aquello que

²⁰ STEWART, M., *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Barcelona (2007), p. 15.

²¹ “There is no straightforward answer, it will be argued, to the question of which kind of philosopher Leibniz was. He was a modern, a scholastic and a Renaissance philosopher, not just at various different stages, but even at the same time. In one sentence, he was an early modern in whose assumptions and procedures residually scholastic and Renaissance elements can still be identified”. BROWN, S., “Leibniz: Modern, Scholastic, or Renaissance Philosopher?”, en T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford (1993), p. 215. En relación más directa con el tema de esta investigación, resulta especialmente sugerente la referencia que hace Alejandro Llano a la tradición de la modalidad —iniciada en Aristóteles, pero alterada radicalmente por Duns Scoto y Suárez—, y que se convierte en una cuestión capital dentro de la metafísica leibniziana. Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona (1997, 2ª ed.), pp. 10 y ss.

no puede ser de otro modo está relacionada directamente con los fundamentos de la metafísica de Leibniz. En concreto, este análisis resulta especialmente fructífero si se cotejan las diferentes nociones del sistema metafísico con la noción de necesidad: es bien conocido que el sistema metafísico de Leibniz puede estudiarse como un sistema modal, en el que las nociones fundamentales son la posibilidad y la existencia, por un lado, y la contingencia, como el ámbito de lo actual, por otro.

El problema de la necesidad, por tanto, se enmarca dentro de la cuestión de la modalidad: sólo se puede acceder a lo nuclear de este concepto si se sitúa en parangón con el sistema modal como conjunto. No obstante, en la metafísica modal leibniziana se repite una vez más la metáfora del espejo²², de tal forma que la exposición de la necesidad se aclara fundamentalmente en el estudio de cada una de las nociones que conforman el sistema modal. La consecuencia inmediata es que la necesidad aparece como una noción dependiente en la medida en que para su comprensión se hace forzosa la referencia a las otras nociones modales. Así, el afán de claridad que aparece en la *Teodicea* se ha de encontrar en el conjunto: “la 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 con-

²² Sobre este tema, cfr. SOTO, M. J., *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona (1995), pp. 209 y ss.

tribuyen 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; en fin, siempre que nos desentendamos de la quimera de la mera indiferencia, que sólo existe más que en los libros de los filósofos y en el papel [...], con tal que todo esto se tenga en cuenta, saldríamos fácilmente de un laberinto que ha hecho del espíritu humano un Dédalo desdichado, y que ha causado una infinidad de desórdenes”²³. Precisamente en esta larga cita se descubre que la clave de todo el sistema está en la comprensión de la necesidad y la posibilidad: en concreto, en el carácter posible de todo objeto, es decir, en la presencia o ausencia de contradicción.

Es posible advertir que este carácter fundamental de la necesidad no ha tenido el eco que corresponde, por su lugar en la filosofía leibniziana, dentro del irregular desarrollo histórico de sus tesis. Tal vez debido a su carácter polifacético y a la ausencia de una escuela²⁴, este mismo desarrollo ha estado negativamente condicionado. En este sentido, la pluralidad de investigaciones leibnizianas han conducido en ocasiones a interpretaciones parciales y, sobre todo, a hacer del filósofo de Hannover objeto de abundantes críticas que, en muchos casos, han oscurecido el conjunto de su filosofía²⁵. Así, es inevitable la refe-

²³ *Essais* § 367, 332-333.

²⁴ Cfr. WILSON, C., “The reception of Leibniz in the eighteenth century”, en *Comp.*, 442-474, donde se recoge tanto su asimilación al pensamiento de Wolff y las consecuencias que ha tenido para la interpretación de su filosofía, como el recorrido de sus diferentes escritos en el siglo XVIII.

²⁵ Lo señala expresivamente B. Orío, al decir que “no se ‘trocea’ o ‘focaliza’ impunemente a Leibniz, como quizás puede hacerse con Descartes, Locke, Hume, Wolff o Kant. Leibniz requiere una óptica distinta; en él, cada parte es todo, cada parcela focalizada reproduce o expresa el sistema todo”. ORIO, B., “Un par

rencia a la controversia entre los seguidores de la matemática leibniziana y los defensores de Newton, controversia cuya solución ha supuesto una ingente investigación y que, pese a todo, no está resuelta completamente²⁶. Del mismo modo, el pensamiento filosófico leibniziano se ve pronto en entredicho, como muestra la influencia que tiene la crítica contenida en el retrato que elabora Voltaire²⁷.

No obstante, la influencia de Leibniz es profunda en la filosofía europea²⁸. No ha de olvidarse que el primer paso en la recepción de Leibniz es la asimilación que se hace entre su filosofía y la de Wolff²⁹. Esta identificación, expresada en la fórmula *filosofía leibniz-wolffiana*

de sugerencias en torno a la investigación leibniziana en España”, en *Thémata*, 29, (2002), p. 117.

²⁶ Cfr. DE LORENZO, J., “Estudio preliminar”, en *Análisis infinitesimal*, J. de Lorenzo, estudio preliminar, T. Martín, traducción, Madrid (1987), pp. LXXIII-LXXVII.

²⁷ Cfr. VOLTAIRE, “Candide”, en *Les oeuvres complètes de Voltaire*, 48, Oxford (1980). Como es bien sabido, en esta obra Leibniz se encuentra representado por el doctor Pangloss, maestro de Cándido. Precisamente por el enfoque que se ofrece de lo que se da en llamar *optimismo metafísico*, las nociones modales se ven especialmente afectadas, al ponerse en tela de juicio la doctrina de la creación leibniziana.

²⁸ En estas líneas hago referencia únicamente a los filósofos que se pueden relacionar más estrechamente con el pensamiento leibniziano. Sin embargo, también se pueden establecer vínculos con los más diversos asuntos y pensadores de la filosofía. Así, puede estudiarse la relación, entre otros muchos, con Kierkegaard (cfr. GRIMSLEY, R. “Kierkegaard and Leibniz”, en *Journal of the History of Ideas*, 26, (1965), pp. 383-396), o Brentano (cfr. BENEDIKT, M., “Leibniz and Brentano: Two Philosophers Concerning Catastrophes and their Solutions”, en *History of European Ideas*, 20, (1995), pp. 931-936), pasando por Peirce (cfr. VARGAS, E., “Synechism and Monadology: Charles Sanders Peirce’s Reading of Leibniz”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 181-193.).

²⁹ Cfr. WILSON, C. “The reception of Leibniz in the eighteenth century”, en *Comp.*, 444 y ss.

que en ocasiones se ha empleado, pese a lo que pueda tener de simplificación retórica³⁰, es determinante para el decurso de la historia de la filosofía, ya que supone el punto de partida de la filosofía kantiana. Efectivamente, tal y como pone de relieve Wilson en el trabajo citado, “un estudio adecuado de la reacción de Kant a Leibniz debería determinar hasta qué punto intentó Kant enfrentarse directamente con los escritos de Leibniz disponibles, que no se encontraban en su propia biblioteca, y hasta qué punto obtuvo su conocimiento de Wolff y el escritor de manuales Baumgarten”³¹. En cualquier caso, Leibniz supone un punto de partida para la filosofía de Kant: de este modo, ya a finales del siglo XIX se reconoce la relación con la filosofía de la naturaleza de Kant³², relación que se ha continuado investigando en este mismo campo³³. Igualmente, se ha expuesto esta influencia en clave gnoseológica, presentando la relación entre la teoría del conocimiento a la luz de la teodicea en ambos autores³⁴. Esta presencia de los elementos propios de la filosofía de Leibniz entre los intereses de sus su-

³⁰ Cfr. SOTO, M. J. “El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff”, en *AF*, XXIV/2, (2000), pp. 349-366.

³¹ WILSON, C. “The reception of Leibniz in the eighteenth century”, en *Comp.*, p. 457. La relación entre la filosofía de Leibniz y el pensamiento de Baumgarten, por su parte, se encuentra estudiado en SOTO, M. J., “La ‘*aesthetica*’ de Baumgarten y sus antecedentes leibnizianos”, en *AF*, XX/2, (1987), pp. 181-190.

³² CALKINS, M. W., “Kant’s Conception of the Leibniz Space and Time Doctrine”, en *The Philosophical Review*, 6, (1897), pp. 356-369.

³³ Cfr. OLESTI I VILA, J., *Kant y Leibniz: la incongruencia en el espacio*, Valencia (2004). También en la investigación de J. Arana sobre el pensamiento científico y metafísico del Kant precrítico se pone de relieve la influencia tanto de la física como de la metafísica leibnizianas en la aproximación de Kant a la ciencia. Cfr. ARANA, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla (1982), pp. 96 y ss.

³⁴ Cfr. GIANNETTO, G., *Pensiero e Disegno. Leibniz e Kant*, Nápoles (1990).

cesores también se descubre en la filosofía de Lessing, que en sus escritos y correspondencia debate ampliamente la doctrina leibniziana³⁵, y que da pie a una vía de investigación que relaciona la filosofía leibniziana directamente con el pensamiento de Hegel, precisamente a través de la modalidad.

Por lo que se refiere al enfoque propio de este trabajo, el que corresponde a la metafísica modal, hay que señalar que junto con el tratamiento característico de la existencia como posición que se encuentra en la filosofía kantiana, está el enfoque de la modalidad que hace Hegel, como señala Padial³⁶. La evolución de esta peculiar manera de afrontar la metafísica, sin embargo, alcanzará su mayor desarrollo a lo largo del siglo XX. En esta época, la modalidad se sitúa en el núcleo de diferentes ensayos filosóficos que tienen un origen fundamentalmente lógico³⁷, como es el de A. Plantinga, al que ya he hecho referencia. Igualmente, el estudio de la defensa que S. Kripke hace de la

³⁵ Cfr. ANDREU, A., “Lessing: quimera y anagnórisis”, en *G. Ephraim Lessing. Escritos filosóficos y teológicos*, A. Andreu, edición, Madrid (1982), pp. 30-32.

³⁶ “La rehabilitación del filosofar que emprendieron Leibniz y Hegel ataca al nominalismo de acuerdo con el mismo proyecto. Se trata de la alternativa no ensayada por el nominalismo: convertir la necesidad con la posibilidad. Lo absolutamente posible sería *eo ipso* lo necesario”. PADIAL, J. J., “La crítica hegeliana a las conversiones entre modos operadas por Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), p. 271. La relación de Leibniz con el idealismo también se encuentra en los escritos de Schelling. Cfr. BOOTH, E., “Leibniz and Schelling”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 86-104.

³⁷ En relación con este punto, es inexcusable no mencionar la relación y el acicate que supone el pensamiento filosófico de Leibniz para la lógica y la metafísica de B. Russell. Cfr. GOETHE, N. B., “How did Bertrand Russell make Leibniz into a ‘Fellow Spirit’?”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 195-205, y NACHTOMY, O., “Leibniz and Russell: The Number of All Numbers and the Set of All Sets”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 207-218.

lógica modal —frente a la recusación que hace Quine— lleva a considerar que por esta vía se llega a “un redescubrimiento de estas nociones metafísicas clásicas a causa del extraordinario valor que Kripke concede a la intuición prefilosófica. La clave decisiva —continúa la exposición de J. Nubiola— para la importante aportación de Kripke a la semántica de la lógica modal consiste en la incorporación a la teoría lógica de la intuición prefilosófica de que el curso de los hechos no está determinado unívoca y necesariamente”³⁸. Precisamente esta *intuición prefilosófica* es la que acompaña y marca el estudio leibniziano de la realidad, y lo que permite considerar su metafísica modal un precedente de los intentos contemporáneos de elaborar un sistema que aúne los aspectos lógicos de la filosofía y la cuestión ontológica última³⁹. Evidentemente, sobre esta *intuición* Leibniz elabora su propia doctrina modal, dotando de una profunda carga metafísica a los conceptos fundamentales y, sobre todo, acogiendo y tratando de dar una respuesta última a estas nociones básicas del completo sistema modal.

La pretensión de este trabajo, en esta misma línea, es dar respuesta a lo que se ha llamado *el gran problema de las nociones modales*⁴⁰, y señalar una posible articulación en función de la noción de necesidad. Esta combinación de las modalidades sigue un orden que res-

³⁸ NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal*, p. 313.

³⁹ En esta línea se incluye también el pensamiento lógico que se inicia en la Escuela de Lvóv-Varsovia a comienzos del pasado siglo, y que busca la vinculación entre la lógica matemática y la realidad extramental. Cfr. DOMÍNGUEZ, P., *Lógica Modal y Ontología. El compromiso ontológico de la Lógica modal en Łukasiewicz, Ślupecki y Zawirski*, Madrid (2001).

⁴⁰ “El gran problema de las nociones modales es precisamente su articulación, o si prefiere cómo se conjugan entre sí y cuál es el despliegue de cada una a partir de la primera, pues es claro que existe una jerarquización de la modalidad”. GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), p. 17.

ponde, precisamente, a la estructura de la realidad: en este esquema, la primacía que es nota de la necesidad en el plano metafísico se traduce, en mi opinión, en una presencia constante —aunque no siempre evidente— en los demás modos de ser. Esta peculiaridad implica una serie de aspectos fundamentales, relativos al modo en que se afronta esta investigación, y que detallo a continuación.

En primer lugar, hay que considerar que la necesidad no es la noción fundamental de la metafísica modal, considerada desde un punto de vista de la génesis de los conceptos y del acercamiento a la realidad. En el origen del sistema modal se encuentra, más bien, la noción de posibilidad. O, dicho de otro modo, la filosofía de Leibniz, en su fundamento teórico y en toda interpretación que se haga de ella, depende enteramente de la noción de posibilidad, verdadero eje conceptual de todo su pensamiento modal. Esta afirmación ha de matizarse, en la medida en que posibilidad puede tomarse como un concepto exclusivamente lógico, y advertir la importante carga semántica que conlleva: “la antecendencia de lo posible respecto de lo actual es una característica nuclear que define, como es sabido, al leibnizianismo; a dicha antecendencia se suma además otra característica fundamental de la metafísica de Leibniz, a saber, la de que hay una perfecta correspondencia entre posible y existente creado”⁴¹. Esta doble característica presupone la identidad entre esencia y posibilidad y, en última instancia, el esencialismo como eje en torno al cual se vertebra toda la metafísica de Leibniz. Aparece expresado en el mismo párrafo de la *Teodicea* que he citado anteriormente, al incluir una referencia a esta dependencia entre lo existente y su concepto mediante la indicación de que no existen la indiferencia más que como imaginación imposible: “no podrían ni siquiera concebir ni hacer entrar la noción de ella en la

⁴¹ GONZÁLEZ, A. L., *Ibid.*, p. 18.

cabeza, ni hacer ver la realidad de la misma en ningún ejemplo en las cosas”⁴². En consecuencia, la existencia no sólo se atribuye a la actualidad de las cosas creadas, sino que podría definirse como consecuencia de las nociones pensadas.

La relación entre la necesidad y la posibilidad, por tanto, constituye el marco último de la realidad en el que ha de resolverse toda esencia, interpretada también como noción completa de los entes dentro de la metafísica de Leibniz. Así, en el tratamiento genético de la modalidad la necesidad permanece, en cierto sentido, oculta: únicamente comparecería como sustrato en el que se dan los posibles⁴³. En consecuencia, el vínculo metafísico último que se da entre necesidad y posibilidad⁴⁴ se puede entender como el resultado de una abstracción que, en mi opinión, se encuentra en el fundamento de toda la filosofía de Leibniz. Así, esta relación entre lo necesario y lo posible sólo se alcanzaría mediante la consideración de la constitución de la realidad según la metafísica modal leibniziana: “el análisis predicativo —la

⁴² *Essais* § 367, 333.

⁴³ Son abundantes los textos en los que Leibniz fundamenta la posibilidad en la necesidad, y además supone una pluralidad de enfoques. Para una visión de conjunto se puede consultar CASANOVA, G., *El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 181, Pamplona (2005). En este trabajo se expone la relación del entendimiento del Ser necesario con las verdades presentes y futuras, necesarias y contingentes, y el modo en que proceden unas de otras.

⁴⁴ “En la formulación de Leibniz la posibilidad juega como elemento: el principio de razón suficiente se resuelve en la posibilidad. Si se considera la posibilidad en sentido irrestricto, o como posibilidad total, equivale a la noción de necesidad —lo enteramente posible es necesario, porque la contingencia es una limitación de la posibilidad—. Con este procedimiento Leibniz entiende alcanzar la formulación definitiva del argumento ontológico: Dios es el ser necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total; tomadas en absoluto la posibilidad y la necesidad son idénticas”. POLO, L. *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona (2006, 3ª ed.), p. 41.

existencia— es necesario supuesta la sustancia, es decir, a partir de la posibilidad, que es su razón suficiente; la conexión entre la posibilidad y la existencia es para Leibniz la creación: las sustancias son posibilidades fundamentales creadas en orden al ejercicio —existencial— del análisis. En rigor, lo creado es estrictamente dicho ejercicio y, en rigor también, según Leibniz en Dios la existencia se reduce a la necesidad. La existencia creada es una serie predicativa separada del término por un infinitésimo, es decir, un análisis intrínsecamente inacabado. El análisis completo es la identidad de posibilidad y necesidad”⁴⁵.

De este modo, la consideración de la necesidad puede explicarse como un ejercicio sobre la noción de posibilidad: así, aquello que está incluido en lo posible se eleva al grado sumo en la necesidad, siendo, en este caso totalidad. Esta peculiaridad de la necesidad y su inmediata dependencia de lo posible se presenta con meridiana claridad en el estudio del argumento ontológico, donde el que la omniposibilidad del Absoluto constituye, precisamente, la base de la prueba⁴⁶. Esta inclusión de toda posibilidad se identifica con la esencia omniperfecta que define al Absoluto; es decir, cada una de las perfecciones que conforman la esencia de un ente es, en ese sentido, parte de la posibilidad que se puede atribuir a dicho ente. En el Absoluto, únicamente incluyendo toda perfección se puede hablar de una posibilidad suficiente

⁴⁵ POLO, L., *Ibid.*

⁴⁶ “El punto de partida del argumento no puede ser ningún ente conocido sensiblemente, ni algo contingente o finito, sino Dios mismo. No basta con decir ‘Dios’ o ‘Ser perfectísimo’, sino que debe proponerse una definición de Dios en la que conste que es posible; es decir, que no se trata de una mera palabra, sino que significa realmente la esencia de Dios, y que ésta es posible. En definitiva, se trata de una definición real de Dios. Para que se trate de una definición totalmente *a priori*, y puesto que Dios es el Ser perfectísimo, la noción de perfección debe ser el elemento que permite fraguar esa definición del Absoluto”. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Demostr.*, 266.

para el argumento ontológico⁴⁷.

Una consecuencia secundaria, pero importante para el tratamiento sistemático de la necesidad dentro de la metafísica modal, es que lo propiamente necesario pasa a ocupar un plano en el tratamiento conceptual de lo real, ya que, con la introducción —meramente teórica— de la multiplicidad se pierde su carácter propio. Así, la consideración de la posibilidad anclada en el entendimiento divino impide la consideración de la necesidad en sentido estricto. De la misma manera, el estudio de la necesidad, en la medida en que depende conceptualmente de lo posible, no puede realizarse completamente desde esta perspectiva, apareciendo principalmente como origen de toda posibilidad ulterior⁴⁸. En consecuencia, lo necesario, pese a su innegable influencia en la esencia, no puede más que vislumbrarse a través del estudio de lo posible.

Para elaborar una completa doctrina de la necesidad es necesario el desarrollo del sistema modal en su integridad: esto supera la tríada habitual de posibilidad-contingencia-necesidad, y remite a la consideración de la existencia como un rasgo propio de la realidad que, pese a

⁴⁷ Polo también ha señalado esto, al tratar de la eternidad y el tiempo. Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo, realismo*, Pamplona (2001, 2ª ed.), p. 60.

⁴⁸ Este carácter fundamental de lo necesario no implica que toda posibilidad se reduzca directamente a la necesidad. Hay que entenderlo, más bien, como la génesis de lo posible: lo necesario, en este esquema, es tanto el lugar donde se origina la posibilidad —como verdad eterna en el entendimiento divino— como el origen de su contenido. En este sentido ha de entenderse lo que escribe Leibniz el 14 de julio de 1686: “dans les vérités éternelles la connexion du sujet et du predicat est necessaire, et depend de la possibilité ou impossibilité des essences, ou bien de l’entendement de Dieu”. *Carta a Antoine Arnauld*, Finster 110. La diferencia entre posibilidad lógica y posibilidad real y la consecuente dependencia de la necesidad como fundamento del vínculo y como origen del contenido ha sido tratada ampliamente por C. Martínez; cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, pp. 269-287.

su consideración progresivamente depreciada y su paulatina caída en la levedad, todavía se puede considerar como una noción fundamental dentro de la metafísica leibniziana. Precisamente el paso de la posibilidad a la contingencia se entiende en función de la adquisición de la existencia: es la respuesta a la famosa pregunta leibniziana por las razones del ser. Como es sabido, la existencia siempre fue un concepto problemático en la filosofía de Leibniz⁴⁹, especialmente si se considera lo imprescindible de su carácter en la distinción de los diferentes modos de ser. Efectivamente, una de las claves para el estudio de la modalidad pasa por la comprensión de la contingencia como el engranaje en el que se articulan posibilidad y existencia mediante una especial intervención de la necesidad. Este problema, precisamente, ha de advertirse como un dilema en dos aspectos: por un lado, se cuestiona el origen de la existencia de los seres contingentes. La famosa pregunta leibniziana —¿por qué el ser y no más bien la nada?— apunta a este interrogante: ¿dónde se encuentra el origen de la existencia de los entes contingentes?

⁴⁹ “Quel est au vrai le statut de l’existence? À proprement parler, elle n’est pas une perfection parmi les autres puisque c’est de la compatibilité de toutes les perfections entre elles que dépend la recevabilité de son attribution à l’être infiniment parfait. L’argument logico-ontologique tire-t-il sa nécessité existentielle d’une totalité dont les perfections compatibles rendent la perfection existentielle attribuable, ou bien l’existence est-elle autre qu’une perfection qui, de plus, rendrait les autres perfections abstraites et graduables non sans leur conférer en échange la concrétude de leur compatibilité?”. ROBINET, A., *Le Sera. Existiturientia* (G. W. Leibniz), París (2004), p. 73. La discusión acerca del estatus de la existencia no se resuelve completamente en la filosofía leibniziana, oscilando entre la consideración de la existencia como perfección o como *quidam conceptus imaginarius*, presumiblemente procedente de la sensibilidad —cfr. *Existentia. An sit perfectio*, Ak, VI, 4, 1354—; esta cuestión se encuentra estudiada detenidamente en GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz. (Una introducción)”, en *Thémata*, 9, (1992), pp. 183-196. En el apartado correspondiente expongo este debate, y las posturas existentes al respecto.

Para dar cumplida respuesta a este interrogante sólo caben dos opciones: o depende enteramente de su esencia, y el resultado es que los entes se definen “como aquello que involucra su existencia, o sea, aquello que no puede concebirse más que como existente, de tal modo que sea una absoluta posición por sí mismo”⁵⁰, caracterización que corresponde a la noción de *causa sui* que emplea Spinoza. Sin embargo, esta solución es precisamente la que quiere evitar Leibniz: le resulta inadmisibles la consideración de una creación que no se distinga de su Creador, de una realidad dotada de la misma necesidad que su origen⁵¹.

Se puede advertir, en consecuencia, que la metafísica de la necesidad es una cuestión capital en la filosofía de Leibniz: en última instancia, se encuentra incluida de un modo u otro en la respuesta a cada uno de sus intereses. Al mismo tiempo, es una cuestión que se trata en no pocas ocasiones de forma fragmentaria a lo largo los escritos leibnizianos: siendo una noción cuya principal función es sostener el sis-

⁵⁰ GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico 2, Pamplona (2000, 3ª ed.), p. 30.

⁵¹ Son numerosos los pasajes en los que manifiesta este rechazo de las doctrinas necesitaristas, que identifica con Spinoza. Tal vez uno de los más conocidos y claros es la afirmación que pone en boca de su *alter ego* Teófilo: “Vous savés que j’etois allé un peu trop loin ailleurs, et que je commençois à pencher du coté des Spinossites, qui en laissent qu’une puissance infinie à Dieu, sans reconnoître ni perfection ni sagesse à son egard, et meprisant la recherche des causes finales derivent tout d’une nécessité brute; mais ces nouvelles lumieres m’en ont gueri; et depuis ce tems là je prends quelques fois le nom de *Theophile*”. *N. E.*, 73. Las interpretaciones que se pueden dar a este alejamiento de las doctrinas de Spinoza pueden interpretarse de diversos modos, desde una cuestión política y religiosa (cfr. STEWART, M., *El hereje y el cortesano, passim*) hasta un convencimiento completamente filosófico (cfr. LATA, R., “On the Relation Between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz”, en *Mind*, 8, (1899), pp. 333-356). En cualquier caso, ambos motivos le conducen a elaborar su propia doctrina modal que permita una contingencia real.

tema modal manteniendo su cohesión última, el tratamiento de lo necesario como tal siempre se subordina a alguna otra cuestión⁵². De este modo, la necesidad aparece siempre *en uso*, tratando de dar respuesta sobre todo al *laberinto de la libertad*. En cierto sentido, la investigación de la metafísica leibniziana revela que, si algo hay indudable en la constitución del mundo, es la necesidad. Y toda concepción de la realidad puede verse, en consecuencia, como un engranaje de lo necesario, que se limita a sí mismo y da lugar a los diferentes modos de ser.

El problema que se encuentra Leibniz es el modo de armonizar la necesidad que se configura como origen de las esencias y aquella que es origen de las existencias. Tal y como señala Jalabert, los entes “en tanto que posibles, puramente lógicos, dependen de la posibilidad misma de la esencia divina”⁵³; la existencia, sin embargo, no siempre se define como una perfección⁵⁴: este problema es aún más acuciante al observar que, precisamente en aquellos textos en los cuales Leibniz trata de identificar el origen de la existencia como tal son los mismos en los que se pone en duda la caracterización de ésta como pertene-

⁵² En última instancia, la metafísica modal de Leibniz trata de dar solución al problema que expone Tymieniecka: “the problem of individual moral freedom is ultimately reducible to the problem of flexibility and freedom of the whole creative constitution of the universe. Moral problems become interchangeable with constitutive problems”. TYMIENIECKA, A. T., *Leibniz' Cosmological Synthesis*, Assen (1964), p. 171.

⁵³ JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, París (1960), pp. 188-189.

⁵⁴ Como ya he señalado, este problema lo estudia por extenso A. L. González, para concluir que la existencia hay que concebirla, en última instancia, “como teniendo parte o algo común con la esencia” —empleando la expresión leibniziana—, de tal forma que no es simplemente un predicado que depende de la posibilidad de los entes. Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 192.

ciente a la esencia⁵⁵. Es decir, si bien el hecho de que los entes existan aparece como un grado de la realidad de estos mismos entes, no se puede dar una justificación de esta actualidad únicamente desde la consideración de la posibilidad⁵⁶. El problema puede exponerse recurriendo a la identificación que Leibniz realiza entre posibilidad y potencia y existencia y actualidad, especialmente en los desarrollos del argumento ontológico elaborados en torno a su estancia en París⁵⁷: el sentido que adoptan las nociones modales, observado a la luz de los resultados metafísicos que ofrece la Teodicea leibniziana, permiten caracterizar la primera como un resultado de la mera presencia del Absoluto. La segunda, sin embargo, exigiría una intervención decisiva de su voluntad, que se decanta por determinados entes en detrimento de otros. Las razones que le llevan a realizar esta elección han sido estudiadas ampliamente⁵⁸, y únicamente haré mención aquí de la doctrina de la armonía preestablecida para reseñar que, de nuevo, lo que parecía ser una concesión a la absoluta espontaneidad —e indiferencia, según la intelección leibniziana⁵⁹— se traduce en la presencia de

⁵⁵ Cfr. *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* (Ak, VI, 3, 581-582), *De existentia* (Ak, VI, 3, 587-588), *De mundo praesenti* (Ak VI, 4, 1505-1513).

⁵⁶ Cfr. *Essais* §§ 168-175, 210-219, el lugar clásico en el que se recoge el rechazo leibniziano de la posibilidad como origen último de la existencia.

⁵⁷ Estos textos están recogidos en su mayoría en lo que dió en llamar *De Summa Rerum*, con vistas a su publicación, y que la tradición editorial ha agrupado con el mismo nombre. Cfr. Ak, VI, 3, 461-588. Gran parte de los escritos que se incluyen en esta recopilación se encuentran citados en otros lugares de este trabajo.

⁵⁸ Cfr. *Ortiz*, 280 y ss.

⁵⁹ C. Roldán cifra la espontaneidad del agente en su capacidad de automovimiento. Sin embargo, como bien señala, “todo el sistema de la armonía preestablecida es un reconocimiento implícito de la existencia de cosas exteriores a nosotros, con cuyos principios internos de actuación ‘concurrimos’ o ‘armonizamos’”. ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la

la necesidad moral, que en última instancia supone un modo de la necesidad.

En consecuencia, el estudio de la necesidad dentro del sistema modal se realiza considerando lo necesario tanto como el marco que permite la comparecencia de las restantes nociones modales como exponiendo la dependencia que, para su correcta intelección, tiene respecto de cada una de las restantes nociones modales. De esta manera, la dificultad que supone definir precisamente el concepto de necesidad —dificultad que surge, en mi opinión, por su carácter totalmente último— se disuelve al considerar su utilidad en el sistema modal. Es decir, lo necesario es, para la metafísica de Leibniz, el concepto que sostiene el sistema y, por tanto, su estudio se ha de realizar, en la medida de lo posible, atendiendo a este carácter peculiar. Los resultados que se obtienen de este análisis de la metafísica modal leibniziana alcanzan todos los ámbitos de su filosofía, tanto por encontrarse diseminados por toda ella aspectos de la solución como por condicionar enteramente el conjunto de sus tesis últimas.

El modo más apropiado para hacer esta investigación, desde mi punto de vista, pasa por una exposición de la presencia de la necesidad en cada una de las nociones modales. Así, la necesidad aparecerá no como un concepto abstracto, sino que se configura en relación con los elementos del sistema modal. El esquema general de las páginas siguientes, en consecuencia, presentará el lugar de la necesidad en el pensamiento leibniziano teniendo en cuenta tanto el origen histórico

libertad”, en LEIBNIZ, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, editado por C. Roldán, Madrid (1990), p. LIV. Así, el marco de la espontaneidad no es la indiferencia, como podría resultar de guiarse exclusivamente por sus condicionamientos internos, sino que se encuentra en un gran sistema de creación del mundo.

del concepto como el desarrollo del sistema modal, cuestión que se introduce en el primer capítulo, al presentar las principales influencias del pensamiento leibniziano —con especial referencia al escolástico Suárez y al pensamiento de Descartes y Spinoza—. Del mismo modo, se expone someramente una síntesis de los conceptos fundamentales para comprender la metafísica leibniziana, atendiendo principalmente al sistema modal y a la doctrina de los principios.

Igualmente, se recoge detenidamente la relación con cada una de las nociones modales —posibilidad, existencia y contingencia—, con la intención de mostrar a la luz de cada una de ellas aquellas características que proceden de la consideración de lo necesario. El propósito de esta investigación, en consecuencia, pretende alcanzar una comprensión global de la metafísica modal leibniziana a través del que considero que es su problema fundamental: la articulación de la necesidad con las restantes nociones modales. En este tratamiento se dan algunos puntos de especial relevancia. Así, en el capítulo dedicado a la posibilidad, da pie a la distinción entre los diferentes significados que pueden adoptar los modos de ser (gnoseológico, lógico y ontológico). Igualmente, se recoge la interpretación de lo necesario como totalidad de la posibilidad, característica del pensamiento de Leonardo Polo⁶⁰. La existencia, por su parte, plantea el problema de su comprensión como perfección o como un modo de ser, en relación con la conocida doctrina de la pretensión de existir. Coincidiendo con esta doble caracterización, cabe exponer una doble característica de la necesidad en relación con la existencia, sin perder su carácter de raíz de lo existente.

⁶⁰ Los lugares de referencia donde L. Polo expone esta interpretación de la metafísica modal leibniziana se recogen en el epígrafe correspondiente.

El problema de la necesidad, sin embargo, se torna especialmente acuciante al considerar la relación que ha de establecerse con la contingencia, que aparece así como la piedra de toque de la filosofía leibniziana. El método que seguiré para esta tarea se realiza teniendo en cuenta la comprensión profunda de las restantes nociones modales, de tal forma que lo contingente aparece como contenido y resultado último de la relación de los modos de ser. En esta exposición, lo necesario aparece como origen y fundamento de la realidad, en una traslación creadora de la doctrina de la totalidad de la posibilidad. Esto implica que la necesidad, lejos de recibir un tratamiento uniforme, se ve sometido a una constante revisión en la que incluso se pueden llegar a aparentes contradicciones. Fruto de esta revisión es la articulación de la necesidad en cuatro categorías (absoluta, hipotética, metafísica y moral), cuya expresión más propia se alcanza en parangón con la doctrina de la contingencia. Del mismo modo, se puede exponer una armonización última de los diferentes tipos de la necesidad. Al mismo tiempo, se estudia la relación del Ser necesario con la posibilidad y la existencia, alternativamente, y en la reducción última de la necesidad que se puede encontrar en el Absoluto.

Del mismo modo, el resto de conceptos que surgen en la filosofía leibniziana, y que suponen en numerosas ocasiones una innovación terminológica en la filosofía⁶¹, se estudian en su contexto, en función de la noción modal de que dependen. En este sentido, las nociones de *creación* y de *libertad*, en estrecha dependencia una de la otra, y vinculadas tanto con el tratamiento de la posibilidad como con la existencia, tienen su lugar propio en la contingencia. La *mónada*, por su par-

⁶¹ Puede afirmarse sin excesiva preocupación que uno de los rasgos de la filosofía leibniziana —en consonancia con su afán de claridad— es el empleo de un lenguaje peculiar, que pretende dotar a sus escritos de la mayor precisión posible.

te, se relaciona con la esencia, el contenido de los posibles, y así, aparece en el tratamiento ontológico de la posibilidad.

Esta tarea se ha realizado sobre una amplia base de escritos leibnizianos, repartidos por toda su amplia producción, y que he recogido en una tabla al final del texto. En la mayoría de los casos, las traducciones son mías. En los que así ha podido ser, corresponden a una selección de escritos de Leibniz sobre metafísica, que verá la luz en breve⁶². Recojo en las páginas de bibliografía, no obstante, las traducciones más relevantes de las obras leibnizianas.

Es pertinente señalar que este trabajo se enmarca dentro de una línea de investigación mantenida durante más de veinte años por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra⁶³. Especialmente es deudor de la reciente publicación de una serie de artículos sobre la ontología modal leibniziana⁶⁴, que da pie a una consideración global del lugar que ocupa la modalidad en el pensamiento del filósofo de Hannover, así como del alcance que esta puede tener.

Este trabajo no hubiese visto la luz sin la inestimable ayuda del Departamento de Filosofía y de la Facultad de Filosofía y Letras de la

⁶² Esta publicación —que tendrá el título *Obras filosóficas y científicas. 2. Escritos de metafísica*— se enmarca dentro del proyecto “Leibniz en Español”. Está editada por A. L. González, que también introduce el volumen. Cuenta con traducciones de R. Rovira, A. Echeverría, A. Fuertes, A. Navarro, M. J. Soto, M. S. Fernández y R. Pereda.

⁶³ Una exposición detallada de estas investigaciones y los frutos que han dado —hasta el año 2002— se puede encontrar en GARCÍA, J. A., “Informe sobre las investigaciones leibnizianas en la Universidad de Navarra”, en *Thémata*, 29, (2002), pp. 39-44.

⁶⁴ Ya he hecho referencia a algunos de los artículos recogidos en este volumen. Cfr. *AF*, XXXVIII/1, (2005). Está editado por el Prof. A. L. GONZÁLEZ, con el título “La metafísica modal de Leibniz”.

Universidad de Navarra, que agradezco vivamente. También quiero señalar mi gratitud por la ayuda y amable atención del Prof. Fernando Múgica, Director del Programa de Doctorado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, así como el apoyo y aliento de todos y cada uno de los que componen este Departamento, expresado de múltiples formas a lo largo del periodo de investigación. Estoy particularmente agradecido al Prof. Ángel Luis González, director de esta investigación, por sus indicaciones y sugerencias. No deseo excluir de estas líneas de agradecimiento a todos aquellos que, de todos los modos posibles, han hecho posible que esta investigación llegue a buen puerto.

CAPÍTULO I EL CONCEPTO DE NECESIDAD

La caracterización metafísica del concepto de necesidad⁶⁵ es una cuestión antigua en filosofía. Ya Aristóteles, con la definición que expone en el libro quinto de su *Metafísica*, incluye lo necesario dentro de los términos filosóficos: “se llama *necesario* aquello sin lo cual, como concausa, no es posible vivir [...]. También aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él”⁶⁶. Junto con estas dos acepciones —que podrían llamarse positivas— aparece una caracterización negativa: “además, lo forzoso y la violencia, es decir, lo que contra la tendencia y el designio, estorba e impide”⁶⁷. Por último, la definición metafísica de lo necesario: “lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así; y según este sentido de lo necesario se dicen también necesarias en cierto modo todas las demás cosas”, es decir, es el sentido principal de la necesidad, según la exposición más escueta que aparece en el libro XII: “‘necesario’, en efecto, tiene las acepciones siguientes: pri-

⁶⁵ Una excelente introducción al concepto de necesidad se encuentra en la voz “Necessitá” en *Enciclopedia Filosófica* VIII, pp. 7788-7801, a la que ya he hecho referencia.

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro V, 5. Cito según la traducción de V. García Yebra, Madrid (1982), p. 231.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 231-232.

mero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente”⁶⁸, y que concluye señalando que éste último modo es el que corresponde a los principios.

Como se desprende de las afirmaciones de Aristóteles, lo necesario es en un problema que no puede dejar de comparecer en cualquier pensamiento filosófico⁶⁹, ya que, en último término, remite a la dicotomía del ser y el devenir, vinculando la cuestión de la necesidad no sólo al problema de la libertad, sino al ámbito de lo que permanece inalterado, aquello para lo cual “no hay nada forzoso ni preternatural”⁷⁰. El recorrido histórico de la noción, así como su progresivo enriquecimiento y centralidad alcanza un momento culminante en la filosofía de Leibniz. Precisamente en este momento histórico, en el que se fragua la nueva filosofía en Europa⁷¹, la necesidad no se trata como una cuestión de erudición filosófica, que se aleja por su misma especificidad de las verdaderas preocupaciones de los filósofos. Al contrario, como se descubre tanto en los escritos leibnizianos como en las obras de sus contemporáneos, la necesidad afecta a toda discusión que se relacione con los conceptos fundamentales de cualquier pensamiento filosófico de la modernidad. J. Marías, en la introducción al *Discur-*

⁶⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro XII, 7, p. 623.

⁶⁹ Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 250 y ss. En estas páginas expone, entre otras cuestiones, la distinción entre la caracterización aristotélica de la necesidad y la que hace Kant, así como lo que supone la aceptación de lo necesario como modalidad *de re* para la interpretación de la filosofía.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁷¹ Cfr. MARÍAS, J., “Introducción a la metafísica del siglo XVII”, en *Discurso de metafísica*, J. Marías, traducción, introducción y notas, Madrid (2002), pp. 11 y ss.

so de Metafísica, señala que las cuestiones fundamentales de la modernidad son —aparte de la búsqueda del correcto método filosófico—, por un lado, la comunicación de las sustancias⁷² y, por otro, “la cuestión central del siglo, la que se debate por debajo de todos los demás problemas”⁷³: el problema de Dios⁷⁴.

En Leibniz ambas cuestiones son fundamentales, y se advierte de un modo patente su estrecha vinculación con la necesidad, concepto que adquiere importancia también por la relación que tiene con las restantes nociones modales, así como por su presencia en las diferentes áreas del saber que Leibniz trató a lo largo de su vida, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones lógicas, a la filosofía del lenguaje, o a los problemas éticos.

La exposición de la metafísica modal del filósofo de Hannover dota al estudioso de su pensamiento de una herramienta fundamental para comprender el alcance de su doctrina filosófica; sin embargo, no hay que caer en el error de pensar que los rasgos sistemáticos de la filosofía leibniziana suponen tal innovación que implican una total ruptura con todo lo anterior, e incluso un avance de posturas filosóficas posteriores⁷⁵. Como es bien sabido, Leibniz muestra un respeto since-

⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 35-43.

⁷³ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁴ Es bien conocido lo que dice Jalabert en su estudio sobre la filosofía leibniziana: “comme dans toutes les grades métaphysiques du XVII^e siècle, l'idée de Dieu joue chez Leibniz un rôle tout à fait central”. JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, Nueva York (1985), p. 7.

⁷⁵ Aún así, este carácter innovador, precursor de las grandes filosofías modernas y contemporáneas, sí que está presente en el pensamiento leibniziano. Así lo ha señalado Polo en relación con la filosofía de Hegel; cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, pp. 40 y ss.

ro por la tradición filosófica⁷⁶, considerando a todo filósofo como un interlocutor que le permitiría añadir a su propia investigación nuevos matices. En consonancia con este planteamiento, no se adscribe a una línea de pensamiento determinada, ni se considera un pensador enteramente original: al contrario, pretende entroncarse en la herencia universal de todos los filósofos anteriores. Por lo que se refiere a la cuestión de la necesidad, es pertinente una identificación de las influencias más relevantes.

Así, el capítulo que ahora comienza exige una caracterización tanto del contexto metafísico de la necesidad como del contexto histórico inmediato en el que surge la reflexión de Leibniz sobre lo necesario. Estos dos marcos de contextualización permitirán definir con mayor precisión el concepto de necesidad, e indicar los aspectos básicos del contenido metafísico de la noción y su génesis. De este modo, el contexto del empleo de la necesidad permite una primera aproximación al concepto y mostrará los fundamentos genéticos del tratamiento de la metafísica modal en la filosofía de Leibniz.

I. FUENTES HISTÓRICAS DE LA NECESIDAD

Ya se ha aludido a la importancia histórica que tiene la noción de necesidad, asentada sobre el abundante uso que de ella se hace. Junto

⁷⁶ “En Leibniz resurgen todas las tradiciones, pero no de un modo implícito y meramente fáctico, sino en forma totalmente nueva: *explícita e históricamente*. Leibniz es el primero que recoge, afirmándolas y situándolas en una persepctiva, todas sus influencias. Hay en él un claro intento de pesar y valorar el pasado filosófico, pero no renunciar a él, sino incluirlo en un punto de vista superior. Por eso rompe en absoluto con el desdén hacia la Escolástica, vigente desde el siglo XV, y se atreve a elogiarla *desde fuera* y a referirse a ella como a un bien común del que participa”. MARÍAS, J., “Introducción a la metafísica del siglo XVII”, p. 28.

con esta frecuente aparición, hay que destacar la multiplicidad de ámbitos en que se puede emplear el concepto⁷⁷. No obstante, el uso que se hace de la noción implica una aparente paradoja: pese a someter todo aquello que se encuentra bajo su denominación a cierta rigidez, el modo en que se entiende ha sido más bien elástico, adquiriendo diversos matices a lo largo de la historia. Es, por tanto, un concepto difícil de precisar y, sobre todo, complejo en su empleo, ya que supone, en cualquier pensador que decide servirse de él, una carga metafísica que en no pocos casos exige una profundización mayor que la que se puede ofrecer en estas páginas. Por eso, presento únicamente una aproximación a los momentos fundamentales, con especial incidencia en los autores inmediatamente anteriores a Leibniz, y la influencia que tuvieron en su doctrina filosófica. No hay que olvidar que el filósofo de Hannover mantiene un diálogo constante con las doctrinas fundamentales de su época⁷⁸, construyendo su propio sistema precisamente como resultado de esta discusión filosófica.

a. La tradición de la modalidad: de Aristóteles a Suárez

La aparición de la necesidad dentro de los conceptos metafísicos a la que hacía referencia líneas arriba no implica que el lugar clásico sea la ontología: más bien habría que situar su campo más propio en el

⁷⁷ Cabe señalar de un modo orientativo que sus sentidos fundamentales aparecen al tratar de lógica, ontología y ética; sin embargo, también comparece en la ciencia natural, en determinadas cuestiones teológicas o en el estudio de las tendencias humanas.

⁷⁸ La relación de la filosofía leibniziana con el pensamiento renacentista está recogido en: PARKINSON, G. H. R. (ed.), "Truth, Knowledge and Reality: Inquires into the foundations of Seventeenth century rationalism", en *StL*, IX (especial), (1981); HEINEKAMP, A. (ed.), "Leibniz et la Renaissance", *StL*, XXII (suplemento), (1981); así como en el número XIII de *StL* (1981).

ámbito de la lógica. De nuevo Aristóteles⁷⁹ es la referencia histórica, al establecer las relaciones que se pueden dar entre proposiciones necesarias, posibles, contingentes e imposibles. Esta sería la noción clásica de la modalidad, y el estudio fundamental de las nociones modales, realizado en un contexto fundamentalmente lógico. Este análisis es característico de la filosofía occidental hasta el comienzo de la modernidad⁸⁰, dotando a los pensadores de la Edad Media de las herramientas para distinguir entre diferentes modos de predicación, extrínsecos de suyo a la íntima constitución de la realidad⁸¹.

De este modo, la tradición medieval recogerá la distinción aristotélica entre tipos de posibilidad⁸²: por un lado, se distingue un posible caracterizado como contradictorio respecto de la imposibilidad⁸³; que

⁷⁹ Cfr. “De interpretatione”, en *Aristóteles. Categorías. De interpretatione / Porfirio. Isagoge*, Madrid (1999), editado por A. García, L. M. Valdés y J. Velarde, p. 176; también, VAN RIJEN, J., *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht (1989).

⁸⁰ “The major medieval systems of modal logic were developed during a period flanked by Pierre Abélard in the twelfth century and Jean Buridan in the fourteenth. [...] These thinkers were motivated by two forces. First of all, there are the interpretative puzzles posed by Aristotle’s modal logic as expounded in the *Prior Analytics* and *De Interpretatione*”. THOM, P., *Medieval Modal Systems. Problems and Concepts*, Hampshire (2003), p. xi.

⁸¹ Así lo señala M. Beuchot a propósito de la lógica de Alberto Magno. Cfr. BEUCHOT, M., *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval*, Barcelona (1994). Del mismo modo, a pesar de encontrarse diferentes tradiciones en la lógica medieval, puede distinguirse una comunidad en este punto. Cfr. EBBESEN, S., “The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages – What’s the Problem?”, en *Vivarium*, 45, (2007), p. 145.

⁸² Cfr. KNUUTTILA, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres (1993), pp. 106 y ss.; también, ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona (2005), para un tratamiento más específico de la modalidad en el pensamiento del Aquinate.

⁸³ Este se puede identificar en cierta medida con lo meramente posible, que trataré más extensamente en el segundo capítulo.

hace que la posibilidad adopte un sentido amplio que engloba cualquier aserción que respete el principio de no contradicción dentro del plano lógico, y que es recogida en el término latino *possibile*. El otro tipo de posibilidad es la que se opone tanto a lo imposible como a lo necesario, traducido como *contingens*. Si la primera es una caracterización negativa de la posibilidad, la segunda es positiva: la posibilidad adquiere una entidad diferenciada, que no se apoya en la oposición a la imposibilidad, sino que marca un estado intermedio entre lo que no puede darse y lo que existe necesariamente. El recorrido de esta distinción, a lo largo de la Edad Media, navega entre la sinonimia y la diferencia⁸⁴.

En estrecha relación con la posibilidad y la contingencia, surge en la Edad Media la noción de composibilidad⁸⁵, de la que se servirá con frecuencia Leibniz para mantener el delicado equilibrio de la realidad⁸⁶. Mondadori⁸⁷ sitúa como punto de partida la intelección de

⁸⁴ También en Leibniz aparece esta oscilación: lo posible, en su sentido más amplio, se identifica con lo no contradictorio (que sería el sentido lógico). Se caracteriza como contingente si le adviene la existencia.

⁸⁵ Burkhardt remite a Tomás de Aquino y a Duns Scoto como los primeros en servir de la noción de “composibilidad”, cfr. BURKHARDT, H., “Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius”, en *Synthese*, 75 (1988), p. 193. En el caso del Aquinate, el sentido que toma la noción es diferente del que adopta en Leibniz, ya que depende, no de la posibilidad, sino del acto de ser: lo composable sería aquello que puede ser a la vez que un ente dado en unas circunstancias concretas; cfr. *In de Coelo*, lib. 1, l. 29, n.5.

⁸⁶ Más adelante expondré, al tratar de la contingencia, el modo en que la relación entre lo composable y lo necesario se constituye como uno de los dilemas fundamentales de la metafísica modal leibniziana.

⁸⁷ Cfr. MONDADORI, F., “Leibniz on Compossibility: Some Scholastic Sources”, en FRIEDMAN, R. L. y NIELSEN, L. O. (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht (2003), pp. 309-338; BURKHARDT, H., “Modaltheorie und Modallogik in der Scholastik und bei Leibniz”, en *AF*, XVI/1 (1983), pp. 273-291.

compossibilitas como *non-repugnantia*: en este caso, la composibilidad aparece como una determinación negativa, que suprime los posibles límites que la existencia de una forma podría suponer respecto a otra. Junto con esta noción de composibilidad, se formula el concepto de oposición —*oppositio*— que remite a dos principios que se reflejan con los oportunos matices, en la doctrina leibniziana: por un lado, estaría el principio de contradicción, que Mondadori vincula con la doctrina aristotélica⁸⁸; por otro, aparece lo que llama “el principio de primacía de la *oppositio contradictoria*”⁸⁹. Este principio, que señala toda oposición como una contradicción oculta de algún modo, sirve para señalar el sentido de la imposibilidad como aquello que es en algún sentido contradictorio. El devenir histórico de la necesidad, por tanto, vincula esta noción indisolublemente con la consideración de la contingencia y de la composibilidad. Efectivamente, cualquier exposición ulterior del modo de ser necesario no puede dissociarse de la comprensión de lo componible y la fundamentación de lo contingente. Para la profundización en la doctrina modal medieval, resulta especialmente interesante detenerse en el pensamiento de Tomás de Aquino, una de las cumbres de la filosofía de la Edad Media y, uno de los pensadores escolásticos más apreciados por Leibniz⁹⁰.

El esfuerzo sintetizador del Aquinate también puede encontrarse

⁸⁸ Cfr. MONDADORI, F., “Leibniz on Compossibility: Some Scholastic Sources”, p. 312.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 313. Lo explica del siguiente modo: “according to wich each instance of *oppositio contraria*, or *privativa*, or *relativa*, is implicitly an instance of an *oppositio contradictoria*”.

⁹⁰ “Nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas, et à d’autres grands hommes de ce temps là; et qu’il y a dans les sentimens des Philosophes et Theologiens Scholastiques bien plus de solidité qu’on ne s’imag”. *Discours*, 1544.

en su tratamiento de la modalidad⁹¹. De este modo, se puede señalar dentro su pensamiento un análisis de la necesidad⁹² que distingue entre la necesidad fundada en principios intrínsecos y la que lo hace en principios extrínsecos: al primer grupo pertenece la necesidad correspondiente a la causa formal y material, y al segundo la que responde a las causas eficiente y final. La clasificación de la necesidad tiene un recorrido más amplio, al distinguir entre necesidades absolutas naturales⁹³ y necesidad condicional de actualización⁹⁴. La organización jerárquica de la realidad, al mismo tiempo, se establece atendiendo a la gradación del ser⁹⁵, que prima sobre la esencia. Es posible hablar de una distinción intrínseca de la realidad, según grados de ser, y otra extrínseca, según modos de predicarse el ser: como es patente, la mayor necesidad habrá de corresponder a un grado de ser mayor; no obstante, el proceso intelectual de determinar la relación entre los ámbitos de la

⁹¹ Cfr. JALABERT, G., *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa (1961). Como acertadamente ha expuesto S. Argüello —cfr. *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, p. 17—, no existen escritos del Aquinate en los que se trate la modalidad de modo específico; sin embargo, hay una bien fundada doctrina acerca de los modos de ser en el pensamiento tomista.

⁹² García Marqués señala que en Tomás de Aquino se da —en el caso de la contingencia— una evolución desde la resolución por la causalidad a la resolución por la estructura metafísica del ente. Cfr. GARCÍA MARQUÉS, A., *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Pamplona (1989), p. 53. Continúa su análisis señalando que “con esto estableció un conjunto de entes absolutamente necesarios, por carecer de materia, pero dependientes causalmente de Dios”.

⁹³ “The intrinsic necessities based on the metaphysical structure of beings”. KNUUTTILA, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, p. 132.

⁹⁴ “The extrinsic necessity connected with the efficient causation”. *Ibid.*

⁹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, I, q. 2, a. 3; *S. Th.*, I, q. 44, a. 1; *S. Th.*, I, q. 65, a. 1; *Super evangelium S. Ioannis lectura, prologus*. Un estudio detallado de los grados de ser se encuentra en GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona (2001).

metafísica y la lógica, aspecto específico de la modalidad⁹⁶, no llega a darse.

Con el desarrollo de la filosofía medieval⁹⁷ y la aportación, especialmente, del pensamiento de Duns Scoto⁹⁸, Ockham⁹⁹ y Buridan¹⁰⁰ se reforma la concepción de la modalidad. Estos autores configuran su metafísica enraizados en la deriva histórica de la relación entre la esencia y la existencia, que conduce a la priorización de lo esencial frente a la existencia en la concepción del ente¹⁰¹. Como una consecuencia de esta concepción, la organización jerárquica de la realidad según grados de ser —subordinada, por otra parte, a la participación— pierde sentido, ya que la existencia se vacía de contenido relevante y se reduce a una forma secundaria frente a la esencia. Lo resume Cassi-

⁹⁶ Precisamente esta es la novedad que, según A. Llano, aporta el estudio de la filosofía analítica a la metafísica. En este sentido, su obra *Metafísica y lenguaje*, trata de poner de relieve el modo en que se da esta relación y, en sus páginas finales, la forma de vincular las nociones modales con los sentidos del ser.

⁹⁷ El paso de la Edad Media a la Modernidad, en el aspecto modal, está estudiado en FRIEDMAN, R. L. y NIELSEN, L. O. (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*.

⁹⁸ La metafísica modal de Duns Scoto es especialmente compleja, y requiere un estudio más detallado; sin embargo, se puede decir que se sitúa en una línea más próxima a la que posteriormente seguirá Leibniz; cfr. NORMORE, C. G., “Duns Scotus's Modal Theory”, en *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge (2003), pp. 129-160; POLO, L., “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, en *Miscelánea Poliana*, 9, (2006).

⁹⁹ Cfr. THOM, P., *Medieval Modal Systems*, pp. 141-167.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 169-191. La influencia de Buridan se encuentra también en el célebre dilema del asno —que se le atribuye erróneamente, por otra parte—. Leibniz, en la mayor parte de sus escritos sobre la libertad tiene presente, de un modo u otro, este problema.

¹⁰¹ Cfr. BEUCHOT, M., *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, Ciudad de México (1992), pp. 67-99.

rer al señalar que “la época moderna comienza invirtiendo la concepción de la Edad Media en ambos sentidos, el subjetivo y el objetivo. El objeto al que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la *conciencia* misma y sus leyes condicionan y deslindan en objeto del conocimiento”¹⁰²; según esto, la existencia no puede ser considerada, ya que su aprensión intelectual no es factible mediante leyes, ni puede encuadrarse dentro de lo inmanente al espíritu. Por otro lado, comienza a emplearse la noción de necesidad hipotética¹⁰³ en el marco de la necesidad natural, es decir, de aquella que se refiere no a la corrección lógica, sino a la sucesión de eventos reales según un orden inmutable. Así, las sentencias acerca de fenómenos naturales se asientan sobre una suposición, y su verdad les viene dada por la imposibilidad de ser negadas en algún caso.

Este paso del ser a la esencia arrastra el paso de la metafísica a la teoría del conocimiento como contenido más propio de la filosofía. Obviamente, en los primeros compases de la nueva filosofía la división que se establece entre ambas disciplinas está muy matizada, configurándose como una omnipresente influencia de la lógica en el modo de hacer filosofía. Entre las novedades que la filosofía moderna proporcionará se incluye la preocupación por un sistema unificado del saber, que no sólo permita el trabajo académico, sino que posibilite la apertura de la filosofía al lenguaje llano¹⁰⁴. Esta pretensión lleva casi inmediatamente al estudio de la lógica como una vía para lograr la reunión de las ciencias y el rigor científico para la metafísica, de tal modo que puede aplicarse a la entera filosofía moderna lo que M. S.

¹⁰² CASSIRER, E., *El Problema del Conocimiento*, Tomo I, México (1965), p. 71.

¹⁰³ Precisamente, Leibniz atribuye el origen de esta noción a la filosofía escolástica.

¹⁰⁴ Cfr. *Wilhelm Pacidius*, Ak, VI, 2, 510-513.

Fernández señala acerca de Leibniz: “usa la lógica como instrumento de la metafísica e intenta dar a la metafísica el rigor demostrativo propio de la lógica”¹⁰⁵. La primacía de la esencia, unida al renovado interés por el conocimiento y la predicación, lleva casi directamente a una nueva interpretación de la modalidad como esquema jerárquico de la realidad: “la *ontología modal* empieza, entonces, a desempeñar el papel de *ontología fundamental*, y la consideración de las modalidades – efectividad, posibilidad, necesidad– comienza a sustituir a la investigación de los principios metafísicos”¹⁰⁶. El origen de las cosas se sitúa en la necesidad, punto de partida desde el cual es posible, mediante la articulación con lo posible y la existencia, el acceso y la constitución de la realidad contingente. Esta primacía jerárquica de lo modal se vincula con el auge de la razón —en relación directa con la verdad— como potencia básica del hombre y, en un sentido más amplio, explicación última de la realidad. A partir de este momento, las diversas trayectorias que adquiere el esquema esencialista a lo largo de la modernidad implican una intelección de la esencia como lo auténticamente real: en este proceso, Leibniz supone un importante eslabón. Sin embargo, en este último acercamiento al filósofo de Hannover se interponen diferentes pensadores que van a matizar su doctrina metafísica de una forma directa y fundamental.

El conjunto de doctrinas lógicas y metafísicas que se esbozan a finales de la Edad Media alcanza su esplendor en la segunda escolástica¹⁰⁷, tradición en la que se forma el pensamiento de Leibniz¹⁰⁸. El

¹⁰⁵ FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, en *Demostr.*, 155.

¹⁰⁶ LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 199.

¹⁰⁷ Los resultados alcanzados por la segunda escolástica, y los factores fundamentales que intervienen en su profunda influencia sobre la filosofía europea se en-

que ha sido considerado maestro por antonomasia de la segunda escolástica, en el que se centra este auge, es el jesuita Francisco Suárez, con una importancia pocas veces puesta de relieve con tanta claridad como lo hace Gilson: “la influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto”¹⁰⁹. En relación con las obras de Suárez, y aunque no pase de ser una mera anécdota, es ilustrativo recordar la familiaridad que Leibniz adquiere, ya en su juventud, con ellas: “llegué al punto de leer a Suárez con la misma facilidad con que solemos leer las fábulas milesias, que vulgarmente suelen ser llamadas novelas”¹¹⁰. Esta facilidad —que dice mucho en favor tanto de la capacidad de Leibniz como del estilo de Suárez— se traduce en una serie de ideas comunes, tal vez inconscientes, pero no por ello menos profundas e importantes.

En términos generales, podría decirse que la huella de Suárez en

cuentran recogidos en la ya clásica obra de C. Giacon, *La seconda scolastica*, 3 vols., Turín (2003, reimp.).

¹⁰⁸ En el caso de Leibniz, esta enseñanza escolástica está matizada por la enseñanza alemana del siglo XVII y, en especial, por el modo docente de Thomasius, con quien mantuvo una intensa correspondencia y a quien tuvo en gran estima durante toda su vida. Cfr. AITON, E. J., *Leibniz. Una biografía*, Madrid (1992), p. 35; BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, París (1962), p. 30 y ss.

¹⁰⁹ GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Pamplona (2005), p. 144-145.

¹¹⁰ “Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo”, traducción de ZWANCK, T. E., en DE OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, Madrid (2003), p. 75-76.

Leibniz tiene la profundidad propia de toda la modernidad. McCullough¹¹¹ cifra esta influencia en tres niveles de la doctrina suareziana que Leibniz recoge¹¹². En primer lugar, señala el nivel “del lenguaje, los elementos lingüísticos de las proposiciones”, es decir, el ámbito de la referencia a sustancias y conceptos. El segundo nivel hace referencia a los predicados, e incluye la abstracción como uno de sus rasgos más particulares. El último nivel alude al mundo, a las sustancias y sus propiedades. Este estamento es la base y el fundamento de los otros dos, que se corresponden con aquello que conforma el contenido de este tercer nivel. A esto se añade el hecho de que Suárez distingue las relaciones como un modo de ser peculiar, en el que tiene especial relevancia el término de la referencia.

La importancia de este aspecto de la doctrina suareziana para el estudio de la metafísica de Leibniz se pone de relieve al considerar con McCullough que “para Leibniz todas las propiedades de las mónadas son propiedades relacionales”, que, a la luz de lo señalado, habrá que entender como unidireccionales, en última instancia. La necesidad, por tanto, como un modo de ser, está afectada directamente por este análisis de las relaciones entre las mónadas, ya que, como se ha expuesto, junto a su carácter interno, ha de dar respuesta de lo contingente; es decir, se establece una relación entre la supuesta mónada necesaria y aquellas que sean contingentes.

Ferrater Mora¹¹³, por su parte, traduce la influencia de Suárez en

¹¹¹ MCCULLOUGH, L. B., “Leibniz and Traditional Philosophy”, en *StL*, X, (1978), pp. 254-270.

¹¹² Además de esta influencia doctrinal, Leibniz tiene a Suárez como una referencia directa en un buen número de sus escritos; cfr. ROBINET, A., “Suárez im Werk von Leibniz”, en *StL*, XIII, (1981), pp. 76-96.

¹¹³ FERRATER MORA, J., “Suarez et la philosophie moderne”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1963), p. 62.

tres dependencias temáticas: *vinculum substantiale*, *principium individuationis*¹¹⁴ y *principe des indiscernables*. Los temas comunes que se proponen aquí implican una comprensión metafísica de la realidad, ya que ponen de relieve las cuestiones fundamentales de la composición de lo real: si bien no se refieren a la estricta modalidad, sí que señalan que subyace, tanto en el planteamiento de Suárez como en el de Leibniz, una noción común de *ser*, de realidad, que puede expresarse como “la convicción de que para que algo sea real debe ser subsistente, la negación de cualquier tipo de composición real en el seno de lo creado”¹¹⁵. El tratamiento de los mismos temas supone una base filosófica común, de tal manera que puede descubrirse en la filosofía leibniziana un análisis de la realidad que, en última instancia, responde a formas de pensar escolásticas.

Una relación más próxima al problema de la modalidad y con una mayor hondura metafísica, es la que destaca Sanz Santacruz, al vincular una de las claves de la filosofía de la creación leibniziana, como es la posibilidad y la pretensión a la existencia, con la *aptitudo ad existendum* suareziana: “el carácter plenamente lógico de la posibilidad en esta doctrina leibniziana no se explica sin ese alejamiento de la esencia respecto de la posibilidad real o *potentia essendi* hacia una mera contradicción *in terminis* que se encuentra ya en la metafísica del Eximio”¹¹⁶. En Suárez se encuentra ya la posibilidad como fundamento de la realidad, por la aptitud que se da en las esencias para existir. Esta posibilidad se presenta con las características de la posibilidad

¹¹⁴ Cfr. COURTINE, J-F, “Le principe d'individuation chez Suarez et chez Leibniz”, en HEINEKAMP, A. (ed.), “Leibniz et la Renaissance”, pp. 174-190.

¹¹⁵ Ortiz, 15.

¹¹⁶ SANZ SANTACRUZ, V., *Posibilidad, realidad y existencia en Francisco Suárez*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, pp. 28-29.

lógica, a pesar de que Suárez no lo admita de un modo explícito¹¹⁷: el principal rasgo de este posible, a tenor de los escritos suarezianos, es que no repugna a otro, considerado de modo negativo. Como se puede apreciar, posibilidad y composibilidad se presentan unidas en el pensamiento del filósofo español: esta íntima conjunción aparece en la doctrina leibniziana de la creación, por un lado, y en la relación de las diferentes nociones modales en un sistema en el que recae el peso de la síntesis conceptual sobre la posibilidad, y de la existencia compartida sobre la composibilidad¹¹⁸.

Como se ve, la influencia de Suárez trasciende el mero conocimiento erudito, o la referencia a una comunidad de temas y pensamientos acerca de un conjunto de cuestiones, por más que éstas se encuentren en el núcleo de la filosofía leibniziana. En este sentido, Leibniz no sólo es un hijo de su tiempo que conoce a sus maestros con amplitud; en la medida en que no rechaza el quehacer filosófico escolástico, y procura expresar los alcances metafísicos de sus predecesores, puede ser considerado algo más que un digno heredero. En otras palabras, no sólo hay influencia, sino que confluyen tanto en los temas que tratan como en las herramientas que usarán para su resolución. El punto divergente se encuentra en el modo en que estas herramientas se utilizan: en concreto, el creciente empleo de la modalidad como medida de la realidad da lugar a una nueva filosofía, en la que el pasado es revisado y adaptado.

¹¹⁷ Cfr. SANZ SANTACRUZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Pamplona (1989), *passim*.

¹¹⁸ En relación con el tratamiento de la posibilidad, es muy notable la relación con el también jesuita Antonio Pérez. Cfr. PÉREZ, A., *Presciencia y posibilidad. La inteligencia de Dios (Comentario a la Suma Teológica, I, disp. V-VI)*, editado por J. Cruz Cruz, Pamplona (2006).

b. Descartes, la forja del pensamiento moderno

Paradójicamente, frente a esta sencilla acogida de los planteamientos clásicos —crítica, evidentemente, pero no por ello menos respetuosa—, la relación con Descartes tiene algo de impetuoso, de enfrentamiento inevitable, en el que entra en juego la completa comprensión de la realidad y que supone, en última instancia, una radical oposición entre dos filosofías que son, para el propio Leibniz, completamente antagónicas¹¹⁹. En cierto sentido, puede decirse que la relación de Leibniz con sus contemporáneos presenta siempre una carácter conflictivo, aún detrás de las formas corteses que caracterizan su correspondencia —y se puede suponer que también el trato¹²⁰—. Se puede adivinar, detrás de esta permanente actitud de confrontación dialéctica, una búsqueda apasionada de la verdad y una capacidad crítica extraordinaria que se presta a incomprensiones. Precisamente con Descartes, este afán combativo se presenta con toda su virulencia¹²¹, si bien Descartes murió cuando Leibniz apenas contaba cuatro años de edad. A pesar de esta distancia, el filósofo de Hannover mantuvo una

¹¹⁹ Este es el propósito que anima el artículo de Mendelson, aunque en su planteamiento se adopta un punto de vista referido a la juventud de Leibniz, y a las relaciones entre cuerpo y alma. Cfr. MENDELSON, M., “‘Beyond the Revolutions of Matter’. Mind, Body, and Pre-established Harmony in the Earlier Leibniz”, en *StL*, XXVII, (1995), pp. 31-66.

¹²⁰ Así lo señala Eckhart en la semblanza que hace a la muerte de Leibniz: “Er sprach von jedermann Gutes, Kehrte alles zum Besten un schonte auch sogar seine Feinde, denen er sonst bei gnädigster Herrschaft eins dersehen Können”. GUHRAUER, G. E., *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie*, II, p. 337. En el mismo fragmento, líneas después, indica cierta obstinación como un rasgo del carácter de Leibniz, cosa que puede aclarar en parte los conflictos con algunos de sus contemporáneos.

¹²¹ Es inevitable, al tratar de la relación de Leibniz con los pensadores de su época, señalar la larga —y en ocasiones bastante amarga— disputa con Newton a propósito del cálculo infinitesimal. Cfr. AITON, E. J., *Leibniz. Una biografía*, Madrid (1985), pp. 119-122.

estrecha relación con discípulos del autor francés, algunos de ellos de gran talla intelectual¹²².

Por otro lado, es bien sabido que la sensación general que Leibniz tiene acerca de la filosofía cartesiana es de una profunda contrariedad¹²³. El amplio estudio de Belaval¹²⁴ trata este enfrentamiento desde diferentes perspectivas: método, geometría y física; sin embargo, en la permanente reflexión leibniziana sobre la doctrina de Descartes no dejan de comparecer cuestiones de calado metafísico, en consonancia con toda la obra de Leibniz, en la que aparece “el intento que el filósofo de Hannover hace de iluminar las cuestiones de física o de matemáticas desde una perspectiva metafísica”¹²⁵. La crítica de Leibniz a Descartes remite, en último término, a la negación de Dios y de la religión que podría deducirse de la filosofía cartesiana. En la visión omniabarcante que busca Leibniz, la amenaza contra “un Dios no como el de Descartes y Spinoza, sino como el que enseñan los cristianos”¹²⁶ se encuentra incluso en las cuestiones de detalle de la matemá-

¹²² El caso más notable, y al que haré referencia más adelante, es el de A. Arnauld (1612-1694). Cfr. SLEIGH, R. C., *Leibniz & Arnauld. A commentary on their correspondence*, New Haven (1990).

¹²³ Son sumamente ilustrativos los títulos de algunas de las notas con las que glosa el pensamiento cartesiano: *Periculosa in Cartesio* (Ak, VI, 4, 1475-1478) o *Absurdum, falsum, difficile Cartesii* (Ak, VI, 4, 1466-1467). Para aclarar estas diferencias, puede resultar esclarecedor lo que señala L. Polo: “los sentidos y la lógica formal, junto con la memoria y las autoridades, son los objetos de la desconfianza de Descartes que normalmente se destacan”. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona (2007, 3ª ed.), p. 41; el contraste con la actitud de Leibniz es evidente.

¹²⁴ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*, París (1960).

¹²⁵ FERNÁNDEZ, M. S., *Leibniz/Bayle. Correspondencia filosófica*, Pamplona (1999), p. 10-11. Precisamente esta correspondencia tiene también un marcado carácter anticartesiano.

¹²⁶ *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*, Ak, VI, 4, 1352.

tica, o en la comprensión de la realidad física. Precisamente en este ámbito sitúa Belaval¹²⁷ el estudio de las nociones modales. Según su análisis, la noción de posible está en el origen de la lógica que sirve — tanto a Leibniz como a Descartes— para conocer la física. En el caso de Leibniz, la noción de posible le permite acceder a una lógica in-creada; Descartes, por su parte, alcanza una lógica creada. Sin embargo, el punto de partida es idéntico: posible es aquello que no implica contradicción.

Descartes prosigue este punto de partida únicamente en la línea del entendimiento creado. Así, no hay posible o imposible en el orden del ser. La razón de esto estriba en que “las leyes de un entendimiento finito y creado no sabrían ser la medida del Ser infinito, creador, y limitar su Omnipotencia”¹²⁸; el ámbito de actuación de la posibilidad y, en consecuencia, su área de resolución para el conocimiento, se circunscribe exclusivamente a lo que pertenece al entendimiento humano. En la doctrina leibniziana, aceptar que lo conocido no permite ese acceso al modo de ser del ser infinito implica una reducción del pensamiento humano.

En este punto surge la revisión leibniziana del argumento cartesiano para la demostración de la existencia de Dios, en el que se introduce la noción de posibilidad como eje de la demostración; como bien señala C. Martínez, “un estudio superficial podría concluir que se trata de un comentario trivial de Leibniz a un argumento antiguo y reiteradamente estudiado en la historia. Sin embargo, esta crítica no es un reproche accidental a la filosofía de Descartes”¹²⁹; en concreto, la re-

¹²⁷ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*, pp. 372 y ss.

¹²⁸ *Ibid.* p. 372.

¹²⁹ MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Demostr.*, 249. En este completo estudio de las diferentes formulaciones del argumento ontológico

visión que hace Leibniz está suponiendo una revisión del criterio de la claridad y la distinción. En la filosofía leibniziana, estas dos nociones elementos integrantes de una de las definiciones de la posibilidad; precisamente en los escritos que surgen a raíz de la discusión con Descartes, lo posible aparece como claro y distinto en la medida en que no presenta contradicción¹³⁰. No hay que olvidar que parte de los reproches que Leibniz plantea a Descartes vienen dados por el subjetivismo que subyace en la aceptación de lo claro y distinto como el criterio de la verdad¹³¹.

Siguiendo el apunte de Belaval al que antes hacía referencia, la modalidad adopta un carácter nuclear en la filosofía de Leibniz. Se sirve de ella como la base inamovible que le permita establecer un fundamento riguroso para evitar que las cuestiones metafísicas —y en especial los aspectos teológicos de la filosofía— se encuentren sometidas a la interioridad del sujeto cognoscente. Así, el criterio de claridad y distinción se somete a la regla de la contradicción, ajena a las percepciones individuales. Esta tesis tiene un alcance ontológico, ya que lo que pretende el filósofo de Hannover es mostrar como lo posible se asienta en la esencia de los entes, antes que en el conocimiento.

leibniziano la referencia a Descartes es constante, debido a que el contexto habitual en el que el filósofo de Hannover hace referencia a la demostración de Dios por su mera noción es el diálogo con algún filósofo cartesiano.

¹³⁰ “Cartesii ratiocinatio de Entis perfectissimi existentia supposuit Ens perfectissimum intelligi posse, sive possibile esse. Hoc enim posito quod detur ejusmodi notio, statim sequitur existere illud Ens, quoniam ipsum tale finximus ut statim existentiam contineat. Quaeritur autem an sit in nostra potestate tale Ens fingere, sive an talis notio sit a parte rei, clareque ac distincte sine contradictione intelligi possit”. *Quod Ens Perfectissimum Existit*, Ak, VI, 3, 579.

¹³¹ “Nec sufficit Cartesium provocare ad experientiam, et allegare quod idem ejusmodi in se clare distincteque sentiat, hoc enim est abrumpere non absolvere demonstrationem, nisi ostendat modum, per quem alii quoque ad ejusmodi experientiam venire possint”. *Ibid.*

La controversia con Descartes, como he señalado, es mucho más amplia y, sin lugar a dudas, origen de numerosas reflexiones del autor alemán. Sin embargo, me parece que es precisamente en la relación que tiene el entendimiento humano con la realidad —que he expuesto desde el punto de vista de la modalidad— donde se pueden encontrar las claves de su oposición: Leibniz pretende un sistema firme y acabado, que no encuentra en los escritos cartesianos. El hecho de que Descartes gozase de un amplio grupo de discípulos y partidarios con gran influencia entre los intelectuales del Renacimiento, provocó la obstinada reacción que se descubre en los escritos de Leibniz.

*c. El enfrentamiento con Spinoza*¹³²

Citar la noción de necesidad en la filosofía leibniziana remite, irremediamente, a la figura de Spinoza¹³³. El modo en que se ha interpretado esta relación ha adquirido diferentes tintes, también en función de las cuestiones que se estén tratando. Evidentemente, Leibniz toma de Spinoza no sólo materia para discutir y forjar su propio pensamiento, sino que también le sirve para precisar las definiciones de las nociones modales. Respecto de las interpretaciones posibles en relación con la modalidad, se pueden distinguir claramente dos tendencias: o bien se acepta que Leibniz sigue el pensamiento de Spinoza

¹³² Cfr. FRIEDMAN, G., *Leibniz et Spinoza*; mucho anterior es el artículo de LATA, R., “On the Relation Between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz”; CURLEY, E., HEINEKAMP, A., y WALTHER, M., (eds.), “Spinoza and Leibniz”, *Studia Spinozana*, 6 (1990). También tiene interés, por su cercanía con las cuestiones que se tratan en este trabajo, MASON, R., “Spinoza on Modality”, en *The Philosophical Quarterly*, 144 (1986), pp. 313-342.

¹³³ En no pocas ocasiones, la discusión acerca de la libertad en el pensamiento de Leibniz ha intentado mostrar cómo se trata, en última instancia, de una nueva versión de la idea de libertad que tiene el filósofo de La Haya.

—al menos por lo que se refiere a la intención¹³⁴—, o bien se señala que se opone completamente a la doctrina de la modalidad del autor afincado en La Haya¹³⁵.

De un modo y otro, ya sea por lo que de él toma, ya sea por el empeño que tuvo durante toda su vida de señalar las diferencias que se dan entre la filosofía del filósofo de La Haya y la suya propia, Leibniz está sin lugar a dudas condicionado por la filosofía de Spinoza¹³⁶. La afirmación de que la realidad está forzada por la necesidad divina a ser de un determinado modo sin que se dé contingencia alguna, no puede menos que provocar, por un lado, el rechazo de Leibniz, y, por otro, presentarle un problema que ha de solucionar. Además, el pensamiento de Spinoza, como pone de relieve Mason en su artículo¹³⁷, no es totalmente firme al tratar la necesidad y la contingencia, ya que en ocasiones permite —incluso puede decirse que necesita— la posibilidad en la mente divina, y la contingencia en la constitución actual del mundo. Aún así, intenta una caracterización de la necesidad metafísi-

¹³⁴ “Leibniz recognized —as every careful philosopher should— that all physical events have their causes, just as physical events have, and that prediction is as possible, theoretically, in the one case and in the other. To this he was committed by his whole philosophy, and especially by the pre-established harmony. He points out that the future must be determined, since any proposition about it must be already true or false. And with this, if he had not been resolved to rescue free will, he might have been content. The whole doctrine of contingency might have been dropped with advantage. But that would have led to a Spinozistic necessity, and have contradicted Christian dogma”. *Russell*, 192.

¹³⁵ “The metaphysical theses which seem to be implied by such views on modality are the ones which proved exceptionally repugnant to Leibniz”. MASON, R., “Spinoza on Modality”, p. 313.

¹³⁶ Cfr. STEWART, M., *El hereje y el cortesano*. En mi opinión, el estudio que se hace de la figura de Leibniz y su relación con la filosofía de Spinoza no alcanza la profundidad que merece, si bien destaca acertadamente la importancia que el filósofo de Hannover concedía a Spinoza.

¹³⁷ Cfr. MASON, R., “Spinoza on Modality”, pp. 314-317.

ca, distinguiendo entre aquella que recibe este nombre por esencia y la que se denomina así por la causa. Sin embargo, esta división no implica una jerarquía de la necesidad, o la reducción de una a la otra.

No hay que olvidar que para Spinoza, la posibilidad se entiende como una incorrecta formación de una idea, una imaginación. En consecuencia, lo que se considera posible, lo clara y distintamente percibido, es verdadero, precisamente por la definición metafísica de posible. Y todo aquello que es verdadero ha de proceder de la única sustancia, de aquello que es verdadero por sí mismo. Por tanto, lo posible es necesario. Lo necesario se entiende no tanto como lo que corresponde a una aserción verdadera, sino “en el hecho de que esta existencia *debe* tener una explicación, o no puede ser sin una explicación”¹³⁸. La modalidad, en el pensamiento de Spinoza, ocupa un lugar principal; sin embargo, adopta una postura rígida, como resalta especialmente en el tratamiento de la necesidad. Aún así, presenta a Leibniz la conveniencia de servirse de las nociones modales en el pensamiento metafísico.

Tiene mucho interés la correspondencia de Leibniz con G. H. Schuller, en la que trata aspectos de la doctrina spinozista con una pausa mayor que la que proporcionaron las conversaciones de La Haya de 1676¹³⁹. Con las comunicaciones que le llegan de Schuller redacta una serie de anotaciones que le servirán para poner su pensa-

¹³⁸ *Ibid.*, p. 330.

¹³⁹ Estas conversaciones tienen lugar en el viaje de vuelta de la estancia en París de Leibniz. El período que transcurre en la capital de Francia es uno de los más decisivos para la metafísica leibniziana, ya que se establecen un buen número de conceptos fundamentales para los rasgos más originales de su pensamiento filosófico. Si bien la influencia principal durante esa estancia es de corte cartesiano —en las cuestiones metafísicas—, en los últimos meses y, sobre todo, durante el viaje de vuelta, comienza a tratar detenidamente el pensamiento de Spinoza.

miento en parangón con el del autor holandés¹⁴⁰. Así, la primera de estas notas dice: “nos parece que se concibe por sí aquello cuyos términos o Voces son indefinibles, es decir, que sus ideas son irresolubles, como Existencia, Yo, percepción, lo mismo, cambio; como las cualidades sensibles; como calor, frío, luz, etc. Verdaderamente no se concibe por sí si no es aquello de lo que conocemos todos sus requisitos, sin que se conozca otra cosa, es decir, aquello que el mismo es razón de existir para sí. Por tanto decimos entender como cosa vulgar cuando conocemos su generación, es decir, el modo en que se produce. De donde se entiende por sí aquello que es *causa sui*, es decir, lo que es necesario, es decir, el Ente *a se*. Y añadido aquí que esto puede concluir que nosotros, si entendemos el Ente necesario, se entenderá por sí. Verdaderamente se puede dudar si un Ente necesario se conoce por nosotros, mejor dicho, si puede entenderse, e incluso si puede saberse, es decir, conocerse”¹⁴¹. La identificación entre necesidad y aseidad es evidente: sólo se puede entender lo necesario por sí mismo, como ya apuntaban los anteriores escritos. Únicamente ahora, al enfrentarse a las posturas spinozistas, comparece con la precisión que merece. La diferencia, por tanto, está en la consideración última de la necesidad y, sobre todo, en la relación que esta tiene con lo no necesario. Para comprender en toda su profundidad la postura leibniziana se hace pertinente señalar la defensa que hace de la posibilidad y la contingencia.

El principio de razón suficiente alcanza su más alta cota al servir para dar razón incluso del Absoluto, que encuentra en su Esencia, en la necesidad, la causa que exige para existir. El problema no es ya la existencia, dada por el principio de razón suficiente, y que se sigue de

¹⁴⁰ *Communicata ex literis Domini Schulleri*, Ak, VI, 3, 275-283.

¹⁴¹ *Ibid.*, 275.

la Esencia del Absoluto¹⁴², sino la capacidad que el hombre tiene de entender qué quiere decir que un Ente sea *causa sui*. Es importante señalar que esta observación de Leibniz anota la definición spinozista de sustancia¹⁴³, que, a tenor de lo señalado, coincide plenamente con el Absoluto del de Hannover. La cuestión que se plantea, en consecuencia, y que tan frecuentemente tuvo que explicar Leibniz, es si esta identificación es total, hasta el punto de presentar “un Dios idéntico con la Naturaleza, que se muestra como una potencia infinita, fuerza cósmica omniabarcante, necesidad absoluta”¹⁴⁴. El intento leibniziano, de momento, sólo se refiere a la posibilidad de conocer a Dios. Más adelante, profundizará en las diferencias de pensamiento con Spinoza.

Líneas después, recoge la siguiente demostración de la existencia divina: “ciertamente quisiera notar aquí de paso que los Peripatéticos, como pienso, entendieron mal las demostraciones en las que se basaban los Antiguos para demostrar la existencia de Dios. Pues encuentro la misma en cierto Judío, llamado Rabí Jaçdai, que así suena: Si se da progreso de las Causas hasta el infinito, en consecuencia todas las cosas que son, además son causadas, y a nada que es causado corresponde por la fuerza de su naturaleza existir necesariamente, y por tanto nada hay en la naturaleza que le corresponda existir necesariamente

¹⁴² Más adelante, Leibniz recoge una afirmación de Schuller: “Quae circa Substantiam considerata velim, sunt: 1.) quod ad eius Essentiam pertinet existentia [introduce aquí una nota], hoc est quod [ex] sola eius essentia et definitione sequatur, eam existere, quod ni fallor antehac viva voce absque ope aliarum propositionum tibi demonstravi”. La nota de Leibniz dice: “Ostendendum est, id sequi ex eo quod per se concipitur”. *Ibid.*, 277.

¹⁴³ “Per substantiam intelligit id quod in se est, et per se concipitur [en este punto introduce Leibniz su anotación], hoc est id cuius Idea vel conceptus ex Idea vel conceptu alterius rei non oritur”. *Ibid.*, 275.

¹⁴⁴ SANZ SANTACRUZ, V., *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*, Pamplona (2005), p. 137.

por su esencia. Pero esto es absurdo, y por tanto, aquello; la razón de esto es que la fuerza del argumento no está aquí: que es imposible que se dé un acto infinito; sino en aquello: que supone evidentemente que porque sus naturalezas no existen necesariamente, no se determinan a existir¹⁴⁵, [excepto] por algo que necesariamente existe por su naturaleza”¹⁴⁶.

La anotación de Leibniz a este resumen del argumento de Crescas esta llena de admiración, y le da pie para desarrollar su propia demostración de la existencia del Absoluto partiendo de la contingencia: “esto está correctamente observado, y coincide con lo que suelo decir, que nada existe, sino aquello de lo que se puede dar razón suficiente de existir”¹⁴⁷. Partiendo de esta premisa, elabora un discurso que le lleva a concluir con la existencia de un ser fuera de la serie de las cosas causadas, y que es la razón de existir de toda la serie. Una vez más, la clave de la existencia está en la razón suficiente de existir¹⁴⁸. Ahora bien, en el caso particular del Absoluto, hay que entender esta afirmación en el sentido más sencillo que se le puede dar; es decir, la razón suficiente, en este caso, no es la causa por la que adviene la existencia al Absoluto, inaceptable por la misma definición de Dios, sino que ha de entenderse como la explicación coherente que permite concluir que el Absoluto existe. El ser que existe necesariamente por su naturaleza escapa a las reglas lógicas de las que se quiso servir Leibniz, cuestión que, más que acusarle de incurrir en contradicción o de defender al Absoluto simplemente por mantener un estatus social,

¹⁴⁵ Aquí introduce Leibniz su anotación.

¹⁴⁶ *Communicata ex literis Domini Schulleri*, Ak, VI, 3, 282.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Trataré con más detenimiento el principio de razón suficiente y su relación con la doctrina de la modalidad en el epígrafe 1 del capítulo IV.

es una muestra de su rigor intelectual. Es decir, si Leibniz mantiene que Dios existe a pesar de la aparente contradicción, se debe a la escasa capacidad para sostenerse que tiene un sistema metafísico desarrollado según una lógica totalmente rigurosa y, por tanto, totalmente rígida. En otras palabras, cabría afirmar que este recurso al Absoluto no sólo no se opone a la recta lógica, sino que viene exigida por ella, como su fundamento.

En el mes de octubre del mismo año tiene la oportunidad de estudiar algunos escritos originales de Spinoza, al acceder a las tres cartas que el filósofo de La Haya escribe a Oldenburg¹⁴⁹ y que Leibniz anota cuidadosamente. El comienzo de la correspondencia es de indudable interés, pues Spinoza explica que pretende dar razón de su necessitarismo. Leibniz no puede pasar por alto la explicación spinozista, que dice “Dios de ningún modo yace bajo el destino, sino que entiendo que toda necesidad inevitable se sigue de la naturaleza de Dios, del mismo modo, todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo, cosa que nadie niega que se siga necesariamente de la naturaleza divina; y así nadie entendió que Dios esté coaccionado por algún destino, sino que de modo absolutamente libre, pero también necesario, se entiende a sí mismo”¹⁵⁰. A pesar de compartir las líneas generales del pensamiento aquí expuesto

¹⁴⁹ *Epistolae tres D. B. de Spinoza ad D. Oldenburgium*, Ak, VI, 3, 364-371. Cfr. MALCOLM, N., “Leibniz, Oldenburg, and Spinoza, in the Light of Leibniz’s Letter to Oldenburg of 18/28 November 1676”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 225-243.

¹⁵⁰ *Ibid.* Leibniz anota este texto: “Hoc ita explicari debet, Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optium eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis intervente sequi. Exemplum de operatione Dei qua se ipsum intelligit, non videtur appositum, quia id fit citra interventum voluntatis”. *Epistolae tres D. B. de Spinoza ad D. Oldenburgium*, Ak, VI, 3, 364.

sobre la libertad divina, entendida como ausencia de destino, la visión leibniziana de la libertad tiene siempre presente la voluntad¹⁵¹. Este será, precisamente, uno de los motivos por los que el filósofo de Hannover desarrollará el alcance del concepto de necesidad, en un intento de distinguir el planteamiento de Spinoza del suyo propio¹⁵².

Leibniz es consciente de que el uso exclusivo del entendimiento divino como solución para los problemas que la actual constitución del mundo plantea es insuficiente: el necesitarismo no queda erradicado de este modo, sino que permanece dentro del Absoluto¹⁵³. Por otro

¹⁵¹ “*Esponáneo con razón*: tal es el concepto leibniziano de libertad, del que se excluye expresamente todo lo que suene a *impulso ciego* y *percepción confusa*. La espontaneidad del agente libre es lo que permite asociarlo y aun identificar libertad y voluntad”. ARANA, J., *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid (2005), p. 51.

¹⁵² Precisamente la caracterización que Spinoza hace de la libertad de Dios remite a la necesidad como elemento clave: “*ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*”. SPINOZA, B., *Ethica Ordine geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta*, pars prima, definitio VIII.

¹⁵³ “*Quod autem homo, ut reliqua individua, suum esse, quantum in se est, conservare conetur, negare nemo potest. Nam si hic aliqua concipi posset differentia, inde oriri deberet, quod homo voluntatem haberet liberam. Sed quo homo a nobis magis liber conciperetur, eo magis cogeremur statuere, ipsum sese necessario debere conservare, et mentis compotem esse, quod facile unusquisque, qui libertatem cum contingentia non confundit, mihi concedet. Est namque libertas virtus, seu perfectio quicquid igitur hominem impotentiae arguit, id ad ipsius libertatem referri nequit. Quare homo minime potest dici liber, propterea quod potest non existere, vel quod potest non uti ratione, sed tantum quatenus potestatem habet existendi, et operandi secundum humanae naturae leges. Quo igitur hominem magis liberum esse consideramus, eo minus dicere possumus, quod possit ratione non uti, et mala prae bonis eligere; et ideo Deus, qui absolute liber existit, intelligit, et operatur, necessario etiam, nempe ex suae naturae necessitate existit, intelligit, et operatur. Nam non dubium est, quin Deus eadem, qua existit, libertate operetur: ut igitur ex ipsius naturae necessitate existit, ex ipsius etiam naturae necessitate agit, hoc est, libere absolute agit*”. Spinoza, B., *Tractatus politicus; In quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monar-*

lado, la aparición de la voluntad presenta otro tipo de problemas, ya que queda en entredicho la moralidad de las acciones divinas al descubrir el mal en el mundo creado. Esta paradoja, este *laberinto de la libertad*, exige una respuesta modulada, pues son muchos los problemas que se plantean con la irrupción de la libertad en la creación. Y, viceversa, eliminar la libertad, aunque sólo sea en un plano puramente abstracto, no está de acuerdo con la percepción que Leibniz tiene de la realidad, y que es experiencia común del hombre. Efectivamente, el ser libre se considera una perfección frente a la carencia de la libertad. La vía que intenta es, sin duda alguna, la más complicada. No puede evitar el acuerdo con Spinoza en que la necesidad de las cosas “no quita ni los derechos divinos ni los humanos”¹⁵⁴. Sin embargo, difiere en el comentario ético que expone el propio autor de la carta; la emanación necesaria de las cosas no da respuesta a los interrogantes morales. Efectivamente, Leibniz considera que en Dios hay necesidad, pero no puede admitir que todo procede de Dios de modo necesario. Este es el principal punto de fricción entre ambos autores. A pesar de tratarse como una cuestión principalmente ética, también da pie a la consideración metafísica, ya que el problema no es la moralidad de los actos, que ambos autores defienden, sino la compatibilidad entre el modo de entender la creación y la libertad humana y divina, de tal forma que la solución ha de pasar por la comprensión de la realidad en términos modales.

Se ha puesto de relieve, precisamente, que la consideración de Dios como *causa sui* en la metafísica spinozista tiene consecuencias

chicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax, Libertasque civium inviolata maneat, caput I, § VII.

¹⁵⁴ *Epistolae tres D. B. de Spinoza ad D. Oldenburgium*, Ak, VI, 3, 364.

modales: “toda contingencia es anulada, pues como señala Spinoza todas las cosas son necesarias por razón de su causa. El necesitarismo de Spinoza impide la idea de posibilidad. Tanto la contingencia como el posible están arrojados fuera del sistema; posibilidad y contingencia pertenecen solamente a nuestro defectuoso modo de entender las cosas, y en concreto es algo dependiente solamente de nuestra imaginación”¹⁵⁵. Este planteamiento de lo posible remite inevitablemente al conocido *sofisma perezoso*, una de las discusiones que más ampliamente trató el filósofo de Hannover, y que revertirá en una explicación detallada de los sentidos de la posibilidad y de la creación. En la discusión concreta con Spinoza, esta disputa llevará a Leibniz a introducir una caracterización de la necesidad, en la que la libertad, y por tanto la ética, pueda admitirse. Precisamente en esas mismas fechas, insistirá en su definición de la necesidad como aquello cuyo contrario se caracteriza por la contradicción¹⁵⁶, conservando la postura que defendió desde sus primeros escritos¹⁵⁷. La contradicción, por otro lado, ha de entenderse como la falta de razón: es decir, contradictorio es aquello que evidentemente no puede darse. Por tanto, no hay demostración de lo contradictorio¹⁵⁸, es más, lo contradictorio se opone frontalmente a cualquier intento de explicación, ya que no cabe en el entendimiento. En este sentido, tampoco puede darse una razón suficiente de existir, por lo que lo necesario se opone a aquello que de ninguna manera puede existir. Esta caracterización de la necesidad, a tenor de la discusión que mantiene con Spinoza, es lo suficientemente flexible como

¹⁵⁵ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, pp. 55-56.

¹⁵⁶ Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se*, Ak, VI, 3, 583.

¹⁵⁷ *Confessio*, 126.

¹⁵⁸ De lo necesario también puede darse el caso de que no haya demostración, pero se debe a la ausencia del fundamento.

para permitir algunos aspectos que hacen que lo necesario sea compatible con la libertad y, sobre todo, que permitan una creación que no sea necesaria en el mismo sentido en el que el Absoluto es necesario.

Este diálogo con Spinoza es, sin lugar a dudas, uno de los más fructíferos que ha provocado la filosofía. Después de la estancia en París, en el viaje a Hannover, Leibniz tuvo oportunidad de conversar con el filósofo holandés, lo que dio lugar a una serie de anotaciones de gran calado metafísico. También estudió cuidadosamente la *Ética* de Spinoza. Se puede decir, por tanto, que la influencia spinoziana es decisiva en el pensamiento de Leibniz; sin embargo, más que considerarlo un maestro, hay que pensar en el holandés como rival de Leibniz, cuya propuesta filosófica pretende evitar ante todo. Esta oposición no se debe a las profundas divergencias entre ambas formas de pensamiento, como podría ser el caso de Descartes, sino que más bien se asienta sobre la similitud de algunos planteamientos: efectivamente, la cercanía de muchas tesis hacen que Leibniz procure destacar especialmente las diferencias.

Friedman señala a este respecto que “no se puede hablar científicamente de un 'spinozismo' de Leibniz”¹⁵⁹, a pesar del profundo y amplio interés que el autor judío despertó en el filósofo de Hannover, no hay una dependencia filosófica positiva estricta: al contrario, Leibniz se enfrenta radicalmente a Spinoza. No obstante, ambos comparten la misma coyuntura histórica, con problemas similares y modos de pensar semejantes. No es de extrañar, por tanto, que las líneas de interpretación a las que he hecho referencia más arriba hayan caracterizado a Leibniz como un discípulo involuntario de Spinoza.

Es bien conocido que esta interpretación parte de las investiga-

¹⁵⁹ FRIEDMAN, G., *Leibniz et Spinoza*, p. 231.

ciones realizadas por L. Stein¹⁶⁰, que inciden especialmente en la influencia que Spinoza tiene sobre la filosofía leibniziana. Sin embargo, al destacar de manera principal los aspectos modales de la metafísica leibniziana, se relegan a un segundo plano tanto los rasgos filosóficos como el interés último de Leibniz. De este modo, la exposición que se ofrece reduce el pensamiento leibniziano a un aspecto parcial que tiene, además, un carácter en gran medida instrumental. No obstante, hay que destacar que, si bien Leibniz no es un spinozista, está innegablemente condicionado por la filosofía de Spinoza. La dependencia, como he señalado, es principalmente temática, como se pone de relieve en las cuestiones referidas a la modalidad y, sobre todo, al tratamiento de la necesidad.

II. METAFÍSICA DE LA NOCIÓN DE NECESIDAD

La exposición de la doctrina leibniziana sobre la necesidad conduce a la consideración de los fundamentos últimos de la postura metafísica del filósofo de Hannover; efectivamente, la idea de necesidad se encuentra en el centro mismo de su filosofía, ya que, por un lado, no se trata de un concepto aislado, que se explica a sí mismo; al contrario, depende estrechamente de un sistema, en el que ocupa un lugar bien definido y delimitado por las demás nociones modales. Por tanto, es posible entender la doctrina leibniziana de la modalidad como una estructura compleja, donde cualquier referencia a un concepto implica una revisión de todo el entramado que forman necesidad, posibilidad, contingencia y existencia.

Por otro lado, la filosofía leibniziana puede resumirse acertada-

¹⁶⁰ Cfr. STEIN, L., *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlín (1890).

mente como el intento de resolver dos interrogantes fundamentales: el laberinto del continuo y el de la libertad¹⁶¹. Estos dos problemas pueden verse como aspectos irreductibles de una misma cuestión y que exigen, en consecuencia, una respuesta común. La solución que se alcance, después de una larga especulación filosófica, ha de permitir tanto la entera comprensión de la realidad como la fundamentación de la vida moral y ética. Las alternativas con las que Leibniz intenta aclarar los *dos laberintos famosos* son numerosas y abundantemente tratadas¹⁶²; sin embargo, puede verse cómo la maduración de su pensamiento implica una progresiva aproximación a algún aspecto de la modalidad como vía de resolución, ya se trate de la definición de lo posible, ya de los diferentes tipos de necesidad o de la explicación de la contingencia¹⁶³. Por tanto, sin ser la única clave para entender el pensamiento de Leibniz, la modalidad acompaña en todo momento a la reflexión del filósofo de Hannover, y evoluciona con ella¹⁶⁴. Así, el

¹⁶¹ “Il y a deux Labyrinthes fameux, où nostre raison s'egare bien souvent: l'un regarde la grande Question *du Libre et du Necessaire*, sur-tout dans la production et dans l'origine du Mal; l'autre consiste dans la discussion *de la continuité, et des indivisibles*, qui en paroissent les Elémens, et où doit enter la considération de l'infini”. *Essais*, Preface, 29.

¹⁶² En última instancia, tanto los escritos leibnizianos como la investigación posterior que hace referencia a la libertad, en cualquier sentido, o al continuo son un intento de comprender ambos laberintos.

¹⁶³ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), pp. 15-28.

¹⁶⁴ “Os conceitos modais ocupam na obra filosófica de Leibniz um lugar de primeira importância; Leibniz reconhece ter-se interessado por este tema desde a juventude, e tê-lo feito com um empenho que revela uma autêntica preocupação vital [...] Este interesse é comprovável de múltiplas perspectivas. Alguma da mais significativa correspondência que Leibniz manteve com filósofos e cientistas centra-se nestas questões ou acaba por abordá-las num ou noutro momento. Este tema ocupa também o centro da crítica que Leibniz dirige a alguns dos seus grandes opositores, designadamente a Descartes, Spinoza, Hobbes, New-

estudio de los conceptos modales leibnizianos supone la aparición de innumerables cuestiones de todas las ramas del saber que trató Leibniz: derecho, moral, lógica, matemáticas, metafísica... cada una con sus matices peculiares, que no oscurecen las nociones modales, sino que enriquecen y permiten una mejor comprensión. No hay que olvidar que si algo caracteriza la labor intelectual de Leibniz es el afán de unidad, tanto en el plano político o religioso, como en cuestiones matemáticas y metafísicas, pese a la aparente divergencia de sus tesis: “al igual que el mundo que describe, la filosofía de Leibniz es un todo unificado que puede verse desde innumerables puntos de vista”¹⁶⁵.

a. El sistema modal

Leibniz recoge todo el pensamiento modal anterior en un gran esfuerzo de síntesis¹⁶⁶ que da pie a su propia explicación modal de la realidad, marcada por la distinción entre posibilidad y contingencia¹⁶⁷,

ton, Malebranche, etc”. MENDONÇA, M., *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, p. 11.

¹⁶⁵ *Rescher1*, 1.

¹⁶⁶ “He has a much more complex concept and use of modalities in his philosophy, his theory of science, and his logic than any other philosopher in the 17th and 18th century, and is, in fact, one of the most important theoreticians of modality in the history of philosophy. In the 17th and 18th centuries he is the only thinker who reaches in this aspect the level of Aristotle and of scholastics like Abelard, William of Sherwood, Thomas Aquinas, Duns Scotus and William of Ockham. Leibniz knows almost all the traditional modal theories and he uses and modifies these theories within his system, especially in the *Theodicy*, which is a sort of compendium of Leibniz's modal theories”. BURKHARDT, H., “Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius”, p. 183-184.

¹⁶⁷ “This question of contingency is a crucial issue for Leibniz' philosophy, for there is one group of occurrences in nature whose contingency is a life and death matter for his metaphysics: man's choices, decisions, and free actions”. *Rescher1*, 38. En referencia a la relación con la posibilidad, cfr. *ibid.*, 15 y ss.

no siempre expuesta de modo explícito, y la búsqueda de un fundamento necesario *per se*¹⁶⁸. En esta gran síntesis tiene cabida tanto la doctrina lógica como las cuestiones metafísicas¹⁶⁹. Según la filosofía leibniziana, el fundamento necesario implica una sucesión de necesidades que permitan la constitución del mundo¹⁷⁰. Esta postura le llevará, en consecuencia, a tener que señalar correctamente los límites de esta necesidad, pues el peligro que corre es incurrir en el necesitarismo spinozista. La filosofía de Leibniz, por tanto, permite la consideración como un sistema en la medida en que supone una articulación de conceptos que engloban toda la realidad. Así, las relaciones que se establecen entre las cuatro nociones fundamentales de la modalidad (posibilidad, existencia, contingencia y necesidad) dan pie a una exposición global de su pensamiento y, en última instancia, si bien las cuestiones de detalle no comparecen necesariamente, sí que se encuentran

¹⁶⁸ “J’accorde que l’idée des possibles suppose necessairement celle (c’est à dire l’idée) de l’existence d’un etre qui puisse produire le possible. Mais l’idée des possibles ne suppose point l’existence meme de cet etre, comme il semble que vous le prenés, Monseieur, en adjoutant: s’il n’y avait point un tel etre, rien ne serait possible. Car il suffit qu’un etre qui puisse produire la chose, soit possible, à fin que le chose soit possible. Generalement parlant, pour qu’un etre soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j’excepte la cause efficiente supreme qui doit exister effectivement. C’est parce que la réalité des possibles et des verités eternelles doit etre fondée dans quelque chose de reel et d’existant”. *Carta a Bourguet*, GP, III, 572.

¹⁶⁹ J. de Salas muestra cómo en el caso concreto de la necesidad se llega a equiparar la metafísica y la lógica; sin que esto implique la identificación de ambas ramas del saber, o la subordinación de la metafísica a la lógica. Cfr. DE SALAS, J., *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid (1994), pp. 67-91.

¹⁷⁰ “Das alles durch ein festgestelltes Verhängnisse hersür bracht werde, ist ebenso gewiss als dass drenmahl dren Reun ist, denn das Verhängnisse besteht darinn, dass alles an ein ander hengt wie eine Rette, und ebenso unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als ohnfehlbar es geschehen ist, weun es geschehen”. *Von dem Verhängnisse*, GP, VII, 117.

incluidas dentro del desarrollo de la modalidad.

Estas consideraciones me llevan a tratar el sistema modal de Leibniz como un sistema estrictamente metafísico —si bien hace uso de las definiciones lógicas y gnoseológicas—, postura que, en mi opinión conduce a un tratamiento global de su metafísica y permite una síntesis de todo su pensamiento, en la medida en que su interés primordial es filosófico, y se constituye como elemento integrador último de su producción. En este contexto, como ya he señalado, la articulación de las modalidades y, sobre todo, la fundamentación última de cada una de ellas constituye el problema nuclear de la comprensión de la metafísica leibniziana¹⁷¹.

El filósofo de Hannover era consciente del alcance que podía tener una teoría modal, y trató de explorar todas las alternativas que podrían resultar de su aplicación. No obstante, las investigaciones sobre la necesidad en el pensamiento leibniziano se han centrado en la relación que tiene con el mal y la libertad¹⁷², y que en última instancia remiten al Absoluto. Sin embargo, es posible una interpretación de la necesidad que haga referencia a la completa filosofía de Leibniz y que refleje toda la hondura del pensamiento modal leibniziano. Partiendo de su precoz interés por el lenguaje y, en especial, por el *arte combinatoria* —que se tradujo, entre otros rasgos de la filosofía leibniziana,

¹⁷¹ Uno de los estudios que afronta de una manera más global la cuestión de la modalidad es el de I. Pape, pese a no haber logrado concluir la investigación que emprendió. Cfr. PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität. Möglichkeit-Unmöglichkeit*, Hamburgo (1966).

¹⁷² Cfr. DEL BOCA, S., *Finalismo e necessità in Leibniz*, Florencia (1936); ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, en LEIBNIZ, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, editado por C. Roldán, Madrid (1990), pp. IX-LXXVI; más recientemente, SALAS, M., “Necesidad, contingencia y mundos posibles. Modalidad y libertad en Leibniz”, en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 105 (2004), pp. 75-83.

en una capacidad lógica admirable— se descubre ya en los primeros trabajos cómo las nociones modales comparecen bajo un aspecto u otro, apareciendo en 1673 la primera sistematización¹⁷³, todavía muy rudimentaria si se compara con los trabajos de madurez, pero que permite establecer los puntos básicos de la teoría leibniziana acerca de la modalidad. No es mi intención hacer en este punto una exposición exhaustiva de las claves del sistema modal leibniziano, que se irán perfilando a lo largo de la investigación, sino ofrecer una explicación del valor metafísico de la tabla de las categorías modales y, sobre todo, una interpretación de la modalidad basada en el intento leibniziano de explicar la realidad sirviéndose de los modos. Es evidente que se trata de una estructura rica, que admite numerosas inflexiones y matices muy diversos en su significado¹⁷⁴. Esta riqueza de la consideración leibniziana de la modalidad hace que sea relevante cotejar las primeras referencias al sistema modal que se encuentran en los escritos leibnizianos¹⁷⁵. En estas referencias, el lugar más destacado corresponde a

¹⁷³ Cfr. FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 126, Pamplona (2001), p. 7.; el escrito al que se hace referencia es *Confessio Philosophi*, Ak, VI, 3, 115-149.

¹⁷⁴ “Esta divêrgencia na valorização dos conceitos modais não significa habitualmente que estejamos perante teses absolutamente irreconciliáveis. Aliás, a divêrgencia nas interpretações, e a possibilidade eventual de as reconciliar, permitem destacar um outro aspecto da problemática leibniziana, que interfere directamete na questão da definição destes conceitos: a multiplicidade de planos em que a sua análise se coloca. Em muitas interpretações do pensamento leibniziano a importância concedida a algum dos conceitos modais tem o seu fundamento no plano de análise em que o intérprete se coloca e justifica-se a partir dele; em muitos casos também, isso significa, contudo, deixar de lado aspectos significativos da abordagem leibniziana, irreduzíveis provavelmente a um único plano de análise”. MENDONÇA, M., *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*, p. 31.

¹⁷⁵ Así, cuando señala que el argumento modal es “fastigium doctrinae Modalium”. *Definitio Dei seu Entis a se*, Ak, VI, 3, 582-583. También pone de relieve el interés que tiene el estudio sistemático de la modalidad para el filósofo de Hanno-

la relación entre necesidad y posibilidad.

Precisamente en la relación entre lo necesario y lo posible se sitúa el indudable fundamento del sistema modal; para su correcta comprensión, hay que completar el esquema con la inclusión de la contingencia y la imposibilidad¹⁷⁶. Como ha señalado A. L. González, “debe decirse que la realidad propiamente hablando no se constituye en la existencia sino en la esencia. Realidad = esencia, o mejor al revés, esencia = realidad. Y como resulta que la esencia es definida por la posibilidad, a la postre hay que subrayar que la verdadera realidad es la posibilidad”¹⁷⁷. La existencia y, en estrecha dependencia de ella, la contingencia, son nociones que, si bien tienen una importancia por sí mismas, no son esenciales, en un sentido estrictamente filosófico: es decir, no hacen referencia a la definición del ente. Esto lleva a que en la filosofía de Leibniz, como en todo racionalismo moderno¹⁷⁸, la existencia se sitúe en un segundo plano frente a la pura esencia.

Como he señalado, el interés de Leibniz por la modalidad es muy temprano. Combinado con el afán de rigor que caracteriza la producción leibniziana, el resultado se puede traducir en un intento de caracterizar las diferentes nociones modales ya en los primeros escritos

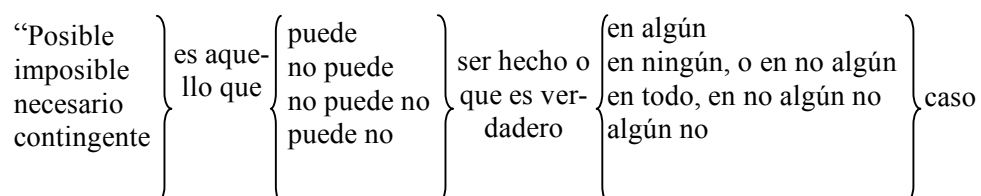
ver la exposición que hace del tratamiento histórico de las nociones de posibilidad y necesidad; cfr. *Essais* §§ 168-175, 210-219.

¹⁷⁶ Cabe plantearse cuál es el lugar que ocupa la imposibilidad realmente: mi punto de vista es que no se trata de una noción positiva, es decir, no puede predicarse de una esencia; en consecuencia, su inclusión en un sistema de metafísica modal es secundario, como se verá al tratar la posibilidad. Por otro lado, considero que la existencia tiene su lugar propio en el estudio de la modalidad. Si bien no aparece como una categoría modal, se vincula, de un modo u otro, con cada una de las nociones modales.

¹⁷⁷ GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica de las modalidades”, pp. 15-28.

¹⁷⁸ Cfr. GILSON, É., *El ser y los filósofos*, p. 143 y ss.; HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid (2003), pp. 43 y ss.

de Leibniz. Precisamente la primera aparición de las diferentes nociones modales como un sistema data de 1669-1670¹⁷⁹:



Por tanto, todas las complicaciones, transposiciones y oposiciones de los Modos demostradas por Aristóteles y otros en sus tratados Lógicos, pueden ser transcritas no sin utilidad a estos nuestros Modos del Derecho¹⁸⁰. Otras referencias anteriores son parciales, atendiendo únicamente a algunos de los términos que conforman las categorías modales¹⁸¹.

En la exposición de *Los elementos del Derecho natural* aparece la consideración ontológica de la modalidad, con la inclusión de “ser hecho” en la definición de las categorías modales; junto con esta caracterización metafísica se incluye la modalidad lógica, mediante la

¹⁷⁹ *Elementa Iuris naturalis*, Ak, VI, 1, 431-485. Leibniz escribe este tratado basándose en Grocio: presenta un análisis de las nociones básicas del derecho, atendiendo a diferentes criterios de clasificación. Para el estudio de las nociones modales, cfr. POSER, H., *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, StL, VI (suplemento), (1969), pp. 16-25.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 466. Ak, VI, 2, 528 completa con las siguientes anotaciones del propio Leibniz: “Qvod intelligitur clare distincteque; Qvod non intelligitur clare distincteque; Cuius non intelligitur oppositum clare distincteque; Cuius intelligitur oppositum clare distincteque”, que podría interpretarse como una modalidad gnoseológica.

¹⁸¹ Cfr. *i.e.*, las anotaciones que realiza al *Compendio de Metafísica* de Daniel Stahlio (Ak, VI, 1, 21-41), y, en otro contexto, *Disputatio juridica de Conditio-nibus* (Ak, VI, 1, 99-124).

referencia a la verdad¹⁸². En ambos casos se mantiene un doble criterio de análisis: por un lado, la posibilidad de ser hecho¹⁸³; por otro, el caso en el que podría darse esta posibilidad. Atendiendo a este análisis, cada uno de los modos podría entenderse en función del valor de verdad que tomen los criterios dados. Según este esquema, la posibilidad es verdadera en ambos aspectos; la imposibilidad, falsa tanto en uno como en otro. La necesidad, por su parte, supone la negación del opuesto en ambos, mientras que la contingencia implica la verdad de los opuestos.

La presencia de ambos criterios es fundamental para la exactitud del pensamiento leibniziano: este paralelismo que se da entre la posibilidad y el caso en que podría darse garantiza que cada una de las nociones se entiende en un único sentido, de tal forma que la aplicación de los modos se atribuya a los casos que efectivamente le corresponde. Por otro lado, la utilidad de estas categorías ha de estar avalada por la irreductibilidad de unas a otras, de tal forma que los elementos presentes en cada una de las definiciones no puedan incluirse en otra categoría modal. Es decir, el sistema que presenta Leibniz pretende ser completo y sustentado sobre la propia definición de los términos. Todavía carece de la profundidad metafísica que, con el paso del tiempo, ca-

¹⁸² Cfr. POSER, H., *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, p. 17. En su exposición incluye el cuadro que he recogido anteriormente. Identifica las definiciones incluidas con la modalidad epistémica. No he querido detenerme en la anotación de Leibniz ya que la divergencia de sentidos de las nociones modales comparecerá al ratar de los diferentes ámbitos de aplicación.

¹⁸³ En los párrafos que siguen suprimiré la referencia a los aspectos lógicos, ya que el tratamiento que reciben es paralelo a la definición ontológica de cada uno de los términos modales. Esto no implica que estos dos ámbitos se puedan sustituir. Hay que tener en cuenta que el contexto en el que Leibniz redacta este tratado es exclusivamente jurídico. En consecuencia, el tratamiento de los matices lógicos y ontológicos queda relegado a un segundo plano.

racteriza su tratamiento de las cuestiones modales. Así, en este contexto la referencia a la posibilidad aparece como un mero recurso expositivo: no existen, de momento, elementos de juicio para establecer que se trata de la clave de las nociones modales.

Puede adivinarse tras el establecimiento de este doble criterio una relación con la constitución de la realidad según esencia y existencia: la *posibilidad de ser hecho* se puede equiparar con la esencia, que da contenido al concepto. El *caso* equivale a la existencia, ya que refleja el darse actual. Junto con esto, la propia coherencia interna del texto exige que lo contingente y lo necesario existan en el momento en el que se pronuncia la aserción, teniendo también como un resultado secundario el hecho de que la contingencia es una categoría mutable, ya que depende de la existencia actual para mantenerse en su estado. Por tanto, sólo de este modo es posible plantearse como alternativa no dada el que no esté hecho o no sea verdadero. En consecuencia, aquellas categorías modales que se caracterizan por la referencia al opuesto son las que existen; en contraposición, posibilidad e imposibilidad, es decir, aquello que puede o no puede ser hecho, o ser verdadero, se refiere exclusivamente a lo que no existe. Es decir, las categorías modales, hablando con propiedad, son solamente la contingencia y la necesidad, ya que son las únicas que, de hecho, pueden darse¹⁸⁴. Sin embargo, la relación entre éstas no es clara, ya que la supresión de la posibilidad del ámbito de lo existente permite la consideración de lo contingente como necesario en su dependencia de otro que lo determine¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Este punto pone de relieve el esencialismo que atraviesa toda la filosofía de Leibniz: la metafísica es ciencia de las esencias, antes que de la existencia.

¹⁸⁵ Este problema reclamará más adelante gran parte de la atención del filósofo de Hannover. En el momento de redactar *Elementa Iuris naturalis* es una cuestión

La esencia, por su lado, también permite establecer una distinción entre lo que reclama la determinación extrínseca para constituir una esencia plena y, por tanto, está abierto a diferentes determinaciones, y aquello que tiene impedido este paso. Lo primero, *quicquid potest*, tiene que encontrar la razón de la determinación que actualmente adopte en alguna realidad que exceda a su propia esencia. Lo segundo, *quicquid non potest*, poseerá una esencia *a se*, cuyas determinaciones son internas a su propia definición, de tal modo que no precisa de una noción externa para darse. Según esencia y existencia, entonces, las categorías modales pueden definirse del siguiente modo: posibilidad, o no-existente *per aliud*; necesidad, existente *per se*; imposibilidad, no-existente *per se*; y contingencia, existente *per aliud*.

Cabe una tercera división, que no afecta a la definición de las categorías modales, sino al ámbito de aplicación: la modalidad del *fieri* y la del *verum*. El hecho de que la necesidad existe *per se* puede entenderse de dos modos; o bien como un modo de ser que implica la exigencia¹⁸⁶ de algo que le proporcione un modo de existir, o bien como un modo de ser que implícitamente se atribuye a sí mismo la existencia. Como es evidente, ambas alternativas sitúan al filósofo de Hannover en una postura incómoda: en el primer caso, la aseidad no es plena; en el segundo, el proceso interno por el que se adquiere la existencia otorga aquello que, por definición, no se posee.

El propósito de analizar con cierto detenimiento esta primera

que no tiene el relieve que posteriormente adquirirá, en atención a los supuestos que se están adoptando.

¹⁸⁶ La exigencia de la necesidad implica su satisfacción. No es el mismo caso que la pretensión a existir de los compositibles, y que, como se verá en el segundo capítulo, constituye un rasgo definitivo de la posibilidad. Con una intención específicamente expositiva, podría indicarse que se trata de una versión más fuerte de esta pretensión, una versión que obliga.

aproximación a las modalidades no ha sido otro que señalar los problemas fundamentales que tiene la doctrina sobre los modos de ser; de esta manera, se puede dar un contexto más preciso a la metafísica de la necesidad, que está siempre en función de las respuestas que reciban sucesivamente estos problemas. Igualmente, la comprensión de la metafísica modal como un sistema de filosofía, en el que no sólo han de contemplarse los conceptos, sino que también ha de advertirse el carácter fundamental de las relaciones que se establecen entre estas nociones, permite profundizar en la noción de necesidad, al situar ésta en relación con el sistema en su totalidad.

No obstante, el estudio completo del sistema modal en la madurez de la filosofía de Leibniz, exigencia metodológica para la resolución de estos problemas, excede las pretensiones de este trabajo; sin embargo, no puede obviarse una exposición de las claves de la modalidad ontológica en la metafísica del filósofo de Hannover. Lógicamente, las coordenadas del sistema modal se encuadran dentro de los parámetros que aparecen en la exposición de *Los elementos del Derecho natural*; sin embargo, la progresiva maduración del sistema conduce a una precisión cada vez mayor y, sobre todo, a una determinación de los conceptos fundamentales.

El análisis que Burkhardt hace de las modalidades¹⁸⁷ en la doctrina metafísica leibniziana sitúa el estudio de la contingencia como concepto central en relación con la realidad; el modo en que alcanza esta distinción viene señalado por la compenetración de posibilidad y existencia que se da en la realidad actual. Esta compenetración, en un

¹⁸⁷ Cfr. BURKHARDT, H., "Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius", pp. 185-186.

análisis puramente modal¹⁸⁸, se traduce en términos de composibilidad, es decir, como aquello que no implica contradicción si se considera en relación con otro¹⁸⁹. El papel central de la contingencia, por tanto, permite establecer un análisis de la doctrina modal en el que han de intervenir tanto el tiempo como la acción: Burkhardt señala, en relación con este carácter, la presencia de la necesidad por accidente¹⁹⁰, en relación con el tiempo. Este tipo de necesidad se entiende “relacionada con los eventos, y los eventos son contingentes. Antes de la realización de un evento habría sido posible que no fuese realizado; sin embargo, después de su realización no es posible permanecer sin realizarse”¹⁹¹; correlativamente surge la noción de imposibilidad *per accidens*, es decir, el hecho de que un evento determinado no se haya producido y no se vaya a producir en ningún caso. En relación con la acción, Burkhardt señala la presencia de la necesidad moral¹⁹², que vincula al estudio de Dios.

Como ya he señalado, el estudio de Burkhardt carece de un estricto sentido metafísico del problema de la modalidad¹⁹³ —y, por ex-

¹⁸⁸ El estudio de Burkhardt, “Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius”, presenta un enfoque similar al ya clásico trabajo de Russell sobre la filosofía de Leibniz: considera el trabajo leibniziano desde un punto de vista exclusivamente lógico, sin advertir que, ante todo, se trata de una metafísica, del estudio de lo real. El interés de Leibniz no es describir la posibilidad de los mundos posibles, sino el mundo actualmente existente.

¹⁸⁹ Cfr. *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, Ak, VI, 3, 581.

¹⁹⁰ Cfr. BURKHARDT, H., “Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius”, p. 195.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 197.

¹⁹³ Esta es una observación que puede hacerse extensiva a la mayor parte de las investigaciones acerca de la modalidad, o de cualquier noción modal, en la filosofía leibniziana. Obviamente, existen excepciones, como es el caso de los es-

tensión, de la necesidad— en la filosofía leibniziana: el análisis que presenta remite, en última instancia, a las condiciones lógicas de la modalidad en el estudio de la realidad. Sin embargo, en Leibniz se descubre una estructura metafísica previa a la contingencia, que trata de explicar ésta: el lugar propio de esta estructura es la realidad actual, y no el fundamento de lo contingente en el Ser necesario. Dicho de otro modo, la necesidad no se refiere exclusivamente al plano de la acción divina, sino que es, ante todo, una cuestión metafísica. El paso ontológico entre la posibilidad y la necesidad tiene una explicación que precede a la teodicea; es más, la exposición de este paso es prioritaria en relación con el tratamiento filosófico de Dios, ya que sitúa correctamente el marco de su obrar; se muestra muy claramente la importancia de este paso entre la necesidad y la posibilidad al estudiar la omnipotencia de Dios: en el estudio de M. S. Fernández aparece la posibilidad, en última instancia, como el ámbito y el medio de actuación del Absoluto, de tal forma que únicamente mediante su inclusión teórica en la necesidad puede darse una verdadera metafísica de lo real¹⁹⁴.

El sistema modal, por tanto, tiene que entenderse como un sistema de explicación de la realidad, en el que las nociones que aparecen se ordenan a la explicación del mundo actualmente existente. En consecuencia, el uso de las diferentes nociones modales se refiere a una explicación racional de lo existente, en la que el análisis lógico

tudios de A. FUERTES sobre la contingencia: “Leibniz y la contingencia en los años previos al Discurso de Metafísica”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), pp. 29-67, y *La contingencia en Leibniz*. Otros trabajos en torno a la necesidad cifran el problema en el aspecto ético, como es el caso de C. ROLDÁN, “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, y S. DEL BOCA, *Finalismo e necessità in Leibniz*.

¹⁹⁴ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Pamplona (2000), *passim*.

que permiten es únicamente un paso previo para la comprensión de la realidad. El modo en que se realiza este análisis está estrechamente relacionado con los grandes principios de la doctrina leibniziana y, sobre todo, con los problemas fundamentales de su metafísica. La inclusión de las nociones modales en el análisis de la realidad lleva a sostener que la existencia misma queda intrínsecamente unida a los modos de ser. Como se verá, precisamente encuentra en la necesidad su explicación última. Pero no es la fundamentación de la existencia en lo necesario la relación *a priori* más abarcante que se encuentra entre la teoría modal y la doctrina metafísica leibniziana. Tiene un peso mayor el concepto de posibilidad, que “se constituye como el elemento primordial de la metafísica”¹⁹⁵, dada su sinonimia con la esencia, verdadero núcleo de la metafísica moderna.

Aparece una curiosa paradoja en este punto: por un lado, la modalidad actúa en los dos elementos constitutivos de la realidad; sin embargo, el papel que tiene en cada uno de ellos es completamente diferente, sin dejar de ser indispensable en ambos casos. En el ámbito de la existencia, la modalidad se entiende y configura como fundamento que ha de justificar la actual constitución de la realidad. Por lo que se refiere a la esencia, es el contenido lo que adquiere características modales, de tal manera que aparece como posibilidad. Esta diferencia de funciones lleva, en definitiva, a que aquello que más relevancia tiene en cada uno de los principios quede amparado por una noción modal. Igualmente, el problema de la creación, de la existencia del mundo, está relacionado con la contingencia, categoría modal que,

¹⁹⁵ GONZÁLEZ, A. L., “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz”, en *Demotr.*, 28.

como se verá, tiene su estatuto propio en la doctrina leibniziana¹⁹⁶. Como muestran estos ejemplos, las nociones modales trascienden el sistema lógico y se insertan de lleno en la metafísica. Sin embargo, no es pertinente abandonar la consideración de la lógica, de donde surgen los conceptos modales y que, como es sabido, no era una ciencia que el filósofo de Hannover ignorase. Por otro lado, el paso de la lógica a la metafísica no es inmediato. Leibniz consideró primero el acceso al plano ontológico mediante la resolución de cuestiones jurídicas y éticas, antes de profundizar en la consideración metafísica de las modalidades. Obviamente, este proceso no sigue un esquema rígido, en el que se puedan separar los diferentes ámbitos con una precisión absoluta.

Como una de las características más relevantes de la teoría modal leibniziana se puede señalar que ofrece resultados inéditos hasta entonces, y actualmente olvidados con frecuencia. En concreto, la revisión del argumento ontológico¹⁹⁷ a la que ya he hecho referencia al tratar de la discusión con los cartesianos, que adquiere interés para el estudio de la modalidad al introducir la noción de posibilidad como un requisito fundamental para alcanzar la exactitud de la conclusión; y, también dentro de la teodicea, el argumento modal para la demostración de la existencia de Dios. Esta consideración de la modalidad lleva

¹⁹⁶ Cfr. FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz*, y “Leibniz y la contingencia en los años previos al *Discurso de Metafísica*”. Destaca el papel de la contingencia en la libertad el artículo de BLUMENFELD, D., “Freedom, Contingency and Things Possible in Themselves”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 49, (1988), pp. 81-101.

¹⁹⁷ Es llamativo en este sentido que Belaval, en la obra que dedica a señalar las diferencias entre Leibniz y Descartes, no haga referencia a esta importante discrepancia entre la doctrina cartesiana y la leibniziana que, en último término, lleva a tratar las relaciones esencia-existencia. Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*.

a descubrir que el mismo Absoluto aparece en numerosas ocasiones caracterizado como el Ser necesario¹⁹⁸, lo que da idea del alcance que tiene la teoría modal leibniziana.

Aparece, por tanto, una metafísica estrechamente unida a las nociones modales: abandona el ámbito de la predicación para convertirse en un modo de darse los principios fundamentales de la constitución del mundo creado, de tal forma que se puede afirmar que “la identificación de esencia con potencia objetiva o *posibilidad* es rigurosa, y conforme a los principios metafísicos subyacentes al giro radical de la filosofía iniciado por Escoto y Ockham”¹⁹⁹. Por otro lado, queda abierta la cuestión acerca del límite de la teoría modal: ¿cuál es el máximo hito que puede alcanzar?, ¿es únicamente una herramienta sutil para establecer distinciones entre modos de ser?, ¿o va más allá su capacidad, pudiendo incluso servir como vía de acceso a las realidades últimas?

Ya he destacado la afortunada expresión de Jalabert sobre la presencia de Dios en la metafísica de la modernidad: “al igual que en todos los grandes metafísicos del siglo XVIII, la idea de Dios juega en Leibniz un papel totalmente central”²⁰⁰; este lugar predominante también tiene su reflejo en la teoría modal, que pretende llegar al ser último, sirviéndose para ello de sus propios conceptos: el Absoluto se presentará como Ser Necesario, origen de toda la posibilidad, ya que “si no hubiera ser necesario no habría seres contingentes, pero hay se-

¹⁹⁸ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, pp. 40-52.

¹⁹⁹ GONZÁLEZ, A. L., “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz”, p. 26.

²⁰⁰ JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, p. 7. Para las cuestiones relacionadas con la teodicea y la necesidad en Leibniz, sigue vigente el estudio de DEL BOCA, S., *Finalismo e necessità in Leibniz*.

res contingentes, luego hay un ser necesario”²⁰¹. Los medios por lo que Leibniz intenta el acceso a Dios varían según la época y el interés concreto que le mueva²⁰²; sin embargo, se da una constante: la identificación entre el mundo actualmente existente y la contingencia, por un lado, y entre el Absoluto y la necesidad, por otro. Hay que considerar, por tanto, dos cuestiones en el estudio del alcance de la doctrina leibniziana: el ámbito de la necesidad y el de la posibilidad (que incluye la contingencia). Entre ambos se situarían las diferentes demostraciones de la existencia del Absoluto Necesario.

Como se ha dicho ya, la esencia, verdadero núcleo de la filosofía moderna, se identifica con la posibilidad: el binomio “posibilidad, es decir, esencia”²⁰³ comparece continuamente, ya sea explícitamente, como en los ejemplos que he señalado, ya se asuma en el uso de los conceptos. También es notable la defensa que Leibniz intenta de la contingencia, y la distinción que establece en este punto entre su doctrina y la de Spinoza. En consecuencia, cualquier aspecto de la doctrina leibniziana puede estudiarse desde la perspectiva de la referencia a la posibilidad como auténtico fundamento de la realidad²⁰⁴. En las abundantes páginas que Leibniz dedicó al problema de la creación, la posibilidad aparece vinculada no sólo a la esencia, sino que también se asocia a las verdades eternas, a las necesidades metafísicas, las ideas

²⁰¹ FUERTES, A., “El argumento cosmológico”, en *Demostr.*, 133.

²⁰² Cfr. SLEIGH, R. C., “Leibniz’s First Theodicy”, en *Noûs*, 30/10 (1996), pp. 481-499.

²⁰³ Cfr. *Quod Ens Perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 578; *Definitio Dei seu Entis a se*, Ak, VI, 3, 582.

²⁰⁴ Es fundamento, pero no origen de la realidad: el Absoluto Creador se sirve de la posibilidad como único camino viable para la constitución de este mundo. Cfr. *Ortiz, passim*.

primitivas o las formas posibles absolutamente tomadas²⁰⁵. El amplio espectro que se abre aquí ya es un indicador de las dimensiones que puede tomar la doctrina modal sobre la posibilidad. Por otro lado, estas posibilidades, tomadas como verdades eternas, constituyen el pensamiento de Dios. Como es sabido, la creación estriba en la elección entre ese conjunto de posibilidades que conforman el entendimiento divino.

Así, la posibilidad no es sólo un modo de ser que afecte exclusivamente a lo actualmente existente, sino que su origen se remonta al mismo Absoluto. Éste le otorga categoría de principio del mundo actualmente existente, tan determinante como el principio de razón suficiente. Lógicamente, la posibilidad así entendida no puede reducirse a un modo de ser: su riqueza es mucho mayor al reunir las notas de lo existente, exceptuando, obviamente, la existencia misma. En consecuencia, la modalidad nos lleva hasta la íntima constitución del mundo actualmente existente, en la que comparece hasta el último detalle. No se trata de un primer principio, o de una nota marginal a la realidad, sino que, al identificarse completamente con la esencia, pasa a ser el contenido de toda realidad. Así, para la metafísica leibniziana, la necesidad entra en el sistema modal en dependencia conceptual de lo posible, como un paso en el análisis racional de lo real. Simultáneamente, este paso conduce a advertir que lo necesario es, precisamente, fundamento último de lo posible.

Uno de los grandes temas de la filosofía leibniziana es, como se apuntaba líneas arriba, el Absoluto²⁰⁶, cuestión en la que tiene particu-

²⁰⁵ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, p. 155.

²⁰⁶ Para este apartado, cfr. GONZÁLEZ, A. L., (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Pamplona (2004, 2ª ed.). Actualmente es el traba-

lar interés exponer una doctrina clara frente a los errores que descubre y de las que dice que “están apoyadas particularmente sobre las nociones borrosas que se han formado sobre la libertad, la necesidad y el destino”²⁰⁷. Así, frente a las tentaciones de ateísmo que provoca la presencia del mal en el mundo, Leibniz va a ensayar diferentes pruebas para demostrar la existencia de Dios. Todas ellas son válidas, según su planteamiento, aunque, ciertamente, unas tienen un mayor rigor demostrativo que otras. La relación de estas vías con la modalidad presenta dos campos bien diferenciados. En primer lugar, su orientación última tiene presente los modos de ser, al remitir todas las demostraciones al Absoluto explicado como Ser necesario. El segundo ámbito en el que comparece la modalidad es con la inclusión de la posibilidad como elemento determinante en todas ellas, ya sea en función de alguno de sus sinónimos, ya sea por sí misma.

La corrección leibniziana al argumento ontológico es bien conocida, y ha sido ampliamente estudiada²⁰⁸: “así, sólo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: Es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la existencia de Dios *a priori*”²⁰⁹. Esta somera formulación de 1714 es el resultado de una reflexión que comenzó en 1668²¹⁰, y que desde su origen tiene presente a Descartes.

jo más completo sobre la teodicea existencial leibniziana, con un estudio pormenorizado de las cinco pruebas que Leibniz desarrolló.

²⁰⁷ *Essais*, Preface, 29.

²⁰⁸ Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Demostr.*, pp. 223-322.

²⁰⁹ *Mon.*, § 45, 95-97.

²¹⁰ Cfr. MARTÍNEZ, C., *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 120, Pamplona, (2000). El texto de 1668 es

La modalidad entra a formar parte del argumento ontológico en el mismo instante en que se comienza a tratar el punto de partida. Efectivamente, “no basta con decir ‘Dios’ o ‘Ser perfectísimo’, sino que debe proponerse una definición de Dios en la que conste que es posible; es decir, que no se trata de una mera palabra, sino que significa realmente la esencia de Dios, y que ésta es posible”²¹¹. Esta posibilidad del Absoluto se entiende en su sentido más amplio en el enfoque que adopta Leibniz en un primer momento. Es decir, el Absoluto tiene que ser no-contradictorio; se trata simplemente un requisito lógico que habrá de dotar de mayor rigor a la prueba. De este modo, la posibilidad se convierte en el núcleo de la demostración *a priori* por excelencia de la existencia de Dios.

Con la evolución del pensamiento leibniziano, esta consideración deriva hacia el interrogante por el problema de la verdad, o, dicho de otro modo, lo no contradictorio se convierte, en el plano ontológico, en lo que tiene razón de existir²¹². Este salto distingue los dos sentidos que, en último término, puede tomar la posibilidad que aparece en el argumento ontológico: “regido por la no-contradicción, que asume las notas de: no incompatibilidad, poder estar en un mismo sujeto, ser pensable, etc.”²¹³, y que se puede llamar lógica; frente a la posibilidad ontológica, o real, “la posibilidad como estado de la esencia,

Demonstrationum Catholicarum Conspectus, Ak, VI, 1, 494-500, en el que aparece la primera referencia al argumento cartesiano.

²¹¹ MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 266.

²¹² “En continuidad con el cierto platonismo de la filosofía de Leibniz, el ser es lo uno, lo idéntico consigo mismo, y, por ende, lo compatible *ad intra*. Por otro lado, Leibniz incluye entre las definiciones reales aquéllas en las que consta que la cosa tiene una causa; o algo es posible si su causa eficiente lo es; o si se conoce su génesis”. *Ibid.*, p. 272.

²¹³ *Ibid.*, p. 273.

o la esencia misma”²¹⁴. Como se ve, la doctrina de la modalidad se encuentra en el centro de la revisión de la prueba ontológica que Leibniz emprende. Y no sólo se trata de un recurso metodológico, sino que afecta directamente a la definición misma del Absoluto, al que se atribuye como característica cierto tipo de posibilidad, entendida como pretensión de existir, y que ha de justificarse para poder tratar su perfección.

Diferente camino intenta el argumento modal²¹⁵, que tiene como eje la posibilidad y como conclusión la existencia del Ser necesario, conclusión que se alcanza mediante un razonamiento modal. Dicho de otro modo, Leibniz intenta una demostración puramente formal, anclada exclusivamente en los conceptos modales, de la existencia del Absoluto entendido como Ser necesario. Así, la posibilidad entendida como cualidad de una esencia permite concluir que Dios necesariamente existe. La presencia de una prueba exclusivamente modal para la demostración de la existencia de Dios ilustra perfectamente el lugar que la doctrina modal tiene en el pensamiento leibniziano, y la amplitud que puede alcanzar²¹⁶.

Tanto el argumento cosmológico²¹⁷, como la prueba mediante las

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Cfr. HERNÁNDEZ, A., “El argumento modal de Leibniz”, en *Demostr.*, pp. 323-371.

²¹⁶ Esta prueba modal también aparece en el *Beweisgrund* de Kant; cfr. GONZÁLEZ, A. L., “Kant: la prueba de Dios por la posibilidad”, en *Tópicos*, 27 (2004), pp. 25-49, y, del mismo autor, “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, en *AF*, XIV/2 (1981), pp. 87-115.

²¹⁷ “Si no hubiera ser necesario, no habría seres contingentes, pero hay seres contingentes, luego hay un ser necesario”. FUERTES, A., “El argumento cosmológico”, p. 133.

verdades eternas²¹⁸ incluyen la referencia al Ser necesario en su conclusión. Esta referencia no es secundaria, sino que se relaciona con una noción fundamental sobre el Absoluto: la necesidad como atributo propio de Dios, que permite diferenciarlo no sólo del mundo contingente, sino de sus mismas ideas, posibles eternos de los que es sujeto. El Absoluto tiene razón de existencia en su propia esencia, y es, en virtud de su *aseidad*, la razón última de las existencias contingentes. Igualmente, la peculiar necesidad que se descubre en las cosas creadas tiene su explicación causal en la necesidad del Absoluto, la única que responde completamente a la definición estricta de lo necesario. Así, ésta aparece como el primer atributo de la esencia divina, a la que sigue inmediatamente la existencia.

b. Los principios en la filosofía leibniziana

Ortega y Gasset, en su aproximación a la filosofía de Leibniz, señala que una de las características más relevantes de Leibniz sería el hecho de que “aparezca destacando en un sentido especial y por excelencia como ‘el hombre de los principios’”²¹⁹. Independientemente de la exactitud que puede atribuirse al análisis que realiza a continuación²²⁰, esta afirmación recoge un aspecto fundamental de la filosofía

²¹⁸ “A través de las verdades eternas se llega a Dios como sujeto último de todas ellas, como razón última, que además de ser el conjunto de todas las verdades es el sujeto que las hace ser reales. De este modo se prueba también la posibilidad de Dios, porque si las verdades deben estar en Dios, es necesario que Dios como conjunto de todas ellas sea posible porque de lo contrario nada podría ser”. FERNÁNDEZ, M. S. “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, p. 154.

²¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, t. VIII, Madrid (1966, 2ª ed.), p. 64.

²²⁰ Es bien sabido que se trata de un estudio que no llegó a terminarse. Por tanto, toda estimación que se pueda hacer sobre la opinión de Ortega y Gasset acerca

leibniziana: el intento de encontrar una “fórmula metafísica” de la realidad, que incluya tanto los ingredientes fundamentales de ésta como los modos de combinación que puedan darse. Es un intento perenne a lo largo de toda su producción, que se concretará en diferentes formulaciones e intentos: Ortega y Gasset llega a distinguir hasta diez principios diferentes²²¹. Otros estudios, como el de Couturat, han señalado hasta doce²²².

La diversidad de principios, lejos de imposibilitar la búsqueda de una clave común para la filosofía leibniziana, tiene que llevar a la formulación de los principios que, en última instancia, pueden considerarse primeros en el pensamiento leibniziano²²³: la pluralidad de principios no excluye una jerarquía entre ellos. Incluso cabría aventurar que este orden entre los principios viene exigido, desde el mismo planteamiento leibniziano, por la estructura misma de la constitución de la realidad y del entendimiento. El análisis que Saame realiza indica un modo de aunar los diferentes principios, proporcionado una clave interpretativa para la filosofía de Leibniz²²⁴. Casanova, por su parte, interpreta la tesis de Saame en términos metafísicos, atribuyendo al

del pensamiento metafísico de Leibniz será únicamente parcial. Cfr. DE SALAS, J., *Razón y legitimidad en Leibniz, passim.*, y especialmente pp. 218 y ss.

²²¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

²²² COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, pp. 176-278.

²²³ Los esbozos de la obra de Ortega y Gasset permiten suponer que consideró fundamentales tanto el *principio de lo mejor* como el *principio de razón suficiente*. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, pp. 336-337.

²²⁴ Cfr. SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*, Barcelona (1988), p. 33. La propuesta de Saame contempla el estudio de los dos grandes principios de la filosofía leibniziana (principio de identidad o de contradicción y principio de razón suficiente), para remitir a un “principio núcleo” común.

principio de completud la clave hermenéutica del principio de razón suficiente y del principio de identidad²²⁵.

Esta primacía del principio de razón²²⁶ —o de completud esencial— se complementa en el esquema leibniziano con una variante que podría denominarse “realista”. En su afán de dar respuesta a cuestiones tales como la creación, la existencia del bien, la libertad, el continuo, la existencia de Dios... y la imposibilidad de hacerlo con las solas herramientas de la lógica, Leibniz se ve abocado a remitir al fundamento mismo de la ciencia de las proposiciones: así, habría establecido como fundamentos de su filosofía los principios que dan razón de la creación, y que la investigación ha resumido en los tres siguientes: principio de razón suficiente, principio de contradicción y principio de perfección²²⁷.

En un aspecto puramente lógico, las verdades contingentes esta-

²²⁵ “El principio máximo de completud de la esencia posible es la atalaya desde la cual debe interpretarse el principio de razón suficiente para su perfecta comprensión. Tal principio se funda en el carácter absoluto del entendimiento divino que dota de completud integral a su propio objeto.

Si dicho principio máximo se aplica al ámbito gnoseológico se tiene que no puede ser demostrado como verdadero ningún enunciado sin que haya ninguna razón para ello, mientras que si el principio de la completud esencial constituida según sujeto y predicados es aplicado al ámbito ontológico, ya sea posible o actual, se tiene que *'nihil est sine ratione'*”. CASANOVA, G., *El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, p. 24.

²²⁶ Puede encontrarse abundante bibliografía sobre el principio de razón suficiente, en NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*.

²²⁷ Cfr. *Rescher I, passim*, especialmente el capítulo III: “Three Fundamental Principles”. Algunos aspectos de la modalidad se tratan más detenidamente en RESCHER, N., “Contingence in the Philosophy of Leibniz”, *The Philosophical Review*, 61 (1952), pp. 26-39. Para Russell sólo se dan dos principios: el de razón suficiente y el de contradicción, en un análisis perfectamente coherente con su interpretación, según la cual Leibniz únicamente ha de justificar proposiciones, y no existencias reales. Cfr. *Russell, passim*.

rían delimitadas por el principio de perfección, el intento leibniziano de penetrar en la mente divina para dar razón de la creación. Por su parte, el principio de contradicción condicionaría las verdades necesarias. Igualmente, el sentido de esta aserción está en que hay que dar razón de aspectos de la realidad que permanecen inmutables y que, incluso, parecen limitar el poder del propio Dios. Como expone Rescher, ambos principios están contenidos en el de razón suficiente: “la conversión del Principio de Razón Suficiente puede ser leída, por supuesto, como *toda proposición analítica finita o infinita es verdadera* –una tesis que Leibniz también acepta. Esta puede ser separada, de todos modos, en un par de tesis, a saber, *toda proposición analítica finita es verdadera* [principio de contradicción] y *toda proposición analítica infinita es verdadera* [principio de perfección]”²²⁸. El hecho de remitir el desarrollo de cada uno de los principios al tipo de proposiciones a las que puede afectar no ha de llevar a reducir la teoría leibniziana a mera lógica, ya que “Leibniz mantiene que la verdad y falsedad de las proposiciones invariablemente tiene un fundamento no arbitrario en la ‘naturaleza de las cosas’”²²⁹. Es decir, el análisis proposicional tiene su sentido si existe un conocimiento de la realidad que le imponga un límite.

El principio de razón suficiente, objeto de permanente análisis a lo largo de los escritos de Leibniz, está vinculado a la doctrina de la modalidad ya en los primeros esbozos de la doctrina filosófica leibniziana²³⁰. Así, en la *Profesión de fe del filósofo*, la primera aparición de

²²⁸ Rescher1, 24.

²²⁹ *Ibid.*, p. 22.

²³⁰ También se descubre un vínculo entre el principio de razón suficiente y la modalidad al tratar los diferentes argumentos para la demostración de la existencia de Dios. Así lo hacen A. Fuertes, M. S. Fernández y C. Martínez en sus respec-

un concepto modal se encuentra entre las conclusiones de la consideración de la razón que hace a los entes existir²³¹: efectivamente, lo necesario sería el término último de la razón suficiente. Esta conclusión, básica para comprender el sistema filosófico leibniziano, se muestra a la vez como el paso principal para acceder desde la contingencia a la necesidad. Dicho de otro modo, los principios de la filosofía leibniziana no son únicamente lógicos, ni se organizan en exclusiva relación de razón, sino que tratan de responder a problemas ontológicos, también a través de la modalidad. La razón suficiente en términos de modalidad puede entenderse, por tanto, como la búsqueda del origen último del contenido de la contingencia. Por otro lado, la razón suficiente adquiere en Leibniz un sentido peculiar: “condición necesaria y suficiente para la existencia de lo por ella fundamentado”²³². El modo de comparecer de la metafísica no es, por tanto, dotar de un sentido añadido a los conceptos lógicos, sino que la ontología se advierte al depurar la modalidad. Si el concepto gana en riqueza, es simplemente porque excede el campo de la lógica. Los diferentes modos de entender la necesidad (metafísica, hipotética o moral, en la división que expone

tivas investigaciones, a las que ya he hecho referencia, que se recogen en *De-mostr.*

²³¹ “Et reddita ratione si vacet, aut operae pretium videatur, quaerunt rationem rationis, donec vel Philosophi incidant in rem claram, quae necessaria, seu sibi ipsi ratio est”. Ak, VI, 3, 118.

²³² FUERTES, A., “El argumento cosmológico”, p. 130. Frente a esta concepción se sitúa el intento de reducir el sentido de razón al proceso intelectual por el que se comprende el sentido de una proposición acudiendo a su origen, o, dicho de otro modo, al análisis puramente lógico de las proposiciones. Es cierto, como explica Fuertes, “que Leibniz no sólo identifica causa y razón —interpretando ambas como fundamento racional explicativo—, sino que realiza una nueva equiparación: razón-condición” (p. 131), en consecuencia, la reducción de la razón a un mero principio lógico es ilegítima, ya que su alcance es mayor de lo que a través de la lógica se puede buscar.

Russell²³³, a las que habría que añadir la necesidad absoluta²³⁴) obedecen a la constitución de la realidad, con la que se relacionan ordenadamente, de tal forma que la necesidad metafísica hace referencia a la esencia, y la hipotética, a su vez, se vincula con la existencia.

Una reflexión sobre el análisis de Rescher al que he hecho referencia permitirá asumir la referencia a la existencia como un rasgo fundamental para el estudio de la realidad, partiendo del amplio estudio del principio de perfección que presenta, y que constituiría la herramienta de la que se sirve Leibniz para subrayar esta diferencia entre los aspectos puramente lógicos y las cuestiones ontológicas: “según este principio Dios selecciona aquel universo para el cual el total de perfección es un máximo. Este principio es una formulación de la tesis que dice que, en Su decisión de la creación, Dios actuó del mejor modo posible”²³⁵. Este modo de entender el principio permite un profundo análisis metafísico, que precisamente es el que lleva a Leibniz a la consideración de la necesidad moral como piedra de toque de la decisión divina de crear. Una comprensión exclusivamente lógica del problema implica una solución que no responde convenientemente.

²³³ “There is first metaphysical or geometrical necessity, which alone is strictly called necessity [...]. There is next hypothetical necessity, where a consequence follows with metaphysical necessity from a contingent premiss. Thus the motions of matter have hypothetical necessity, since they are necessary consequences of the laws of motion, while these are themselves contingent. There is last moral necessity, which is the necessity by which God and the angels and the perfect sage choose the good”. *Russell*, 69. Resulta extraño que el filósofo inglés no resalte, al tratar de la necesidad, el paralelismo que aparece entre los dos primeros tipos de necesidad y los principios de razón suficiente y de contradicción, y más sorprendente aún que, a la luz de este paralelismo, no concluya con el paralelismo entre el principio de perfección y la necesidad moral.

²³⁴ Los diferentes tipos de necesidad y las relaciones que se establecen entre ellos se tratan más detenidamente en el epígrafe 3 del capítulo IV de este trabajo.

²³⁵ *Rescher*1, 26.

temente a las aparentes contradicciones de la realidad. Así, el principio de perfección se constituye como el principio de lo contingente actual, el principio que da razón real de lo existente. La dependencia del principio de razón suficiente es clara: la perfección es la razón suficiente del estado actual. Y la diferencia también es evidente: la perfección, siendo razón suficiente, no se elige en virtud de ésta, sino que tiene un fundamento que va más allá. Dicho de otro modo, el cálculo del Absoluto introduce una variable no necesaria de suyo.

Esta consideración remite a la diferencia entre razón y causa, y al modo que Leibniz tiene de salvar el abismo metafísico que hay entre ambas: es patente esta distinción en *Sobre el origen radical de las cosas*, donde señala la diferencia -tomando como referente las cosas eternas- entre causa y razón²³⁶, diferencia que Casanova glosa señalando diciendo que “parece que afirmar que todo lo real tiene su fundamento en una razón, lejos de apartarse del logicismo reduccionista que hace del principio de razón suficiente algo únicamente explicativo, acentuaría este supuesto panlogismo, en la medida en que acoge *razón* y *causa* bajo una misma noción. Pero ello no es así necesariamente, pues toda interpretación panlogista identifica *razón* y *causa* a fuerza de asimilar *causa* a *razón*, asimilación que en Leibniz no tiene lugar, ya que nuestro autor es muy consciente de que de lo contrario la libertad divina creadora se vería directamente atacada. Por eso es tan difícil de comprender su teoría del principio de razón suficiente: mediante este principio Leibniz hace de causa y razón un mismo y único principio, pero se trata de un principio que aúna estas dos especificaciones, la racional y la causal, sin subsumir unilateralmente la una en la otra”²³⁷.

²³⁶ Cfr. *De rerum*, 302.

²³⁷ CASANOVA, G., *El entendimiento absoluto en Leibniz*, p. 27.

La unión entre modalidades y principios también aparece claramente destacada al tratar del principio de identidad, o principio de contradicción. Efectivamente, Leibniz incluye los dos extremos en su enunciación y comprensión del principio: “todo lo que es, es, y no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo”²³⁸. La exposición del principio permite advertir, como hace Saame, que el principio de contradicción tiene vigencia tanto en los enunciados como en el plano del ser²³⁹, de tal forma que aparece una caracterización de lo necesario tanto en el ámbito del lenguaje como en el ontológico. Esta necesidad está entendida de un modo absoluto, como lo que no tiene contradicción posible: “aquí, en la necesidad ‘absoluta’, que impera en el ámbito de la ‘esencia’, se cumple plenamente el principio de identidad y de la contradicción excluida”²⁴⁰.

Desde el punto de vista de los principios, la modalidad presenta una doble faceta: por un lado, se explica gracias a ellos, afirmación esta que tiene, en la filosofía leibniziana, carácter de evidencia. Efectivamente, para el filósofo de Hannover, el conocimiento de la realidad sólo puede realizarse mediante sus constitutivos últimos, y estos únicamente pueden situarse en un ámbito principalmente intelectual. Así, las nociones modales pueden entenderse como la aparición concreta de aquello que está contenido en los principios, siendo la necesidad, en este marco, el fundamento del contenido último de los principios que dan lugar a las sustancias.

Pero cabe también una segunda interpretación en la que se hace una referencia específica a la necesidad: las nociones modales en su

²³⁸ *N. E.*, 75.

²³⁹ Cfr. SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, p. 37.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

vertiente ontológica son el ámbito de actuación de los principios, de tal forma que la actuación de estos se determina por la modalidad. Sin que se dé la contingencia —que sería tanto como decir sin posibilidad y existencia— no se puede hablar con plena propiedad de la razón suficiente, o, por lo menos, no hay un auténtico conocimiento de ella. Respecto del otro gran principio, es evidente que el único sentido que puede adoptar es el de lo necesario: si hay algún tipo de necesidad, puede haber identidad, puede excluirse la contradicción. Y, al contrario, en una situación de absoluta indeterminación, no puede darse ningún tipo de identidad.

Tanto el sistema modal como la doctrina de los principios en la filosofía leibniziana configuran los dos aspectos fundamentales de una única comprensión de la realidad: “en último término, la comprensión leibniziana del principio de razón suficiente le ha conducido a modalizar toda su ontología”²⁴¹. La necesidad, en ambos casos, aparece como cimiento último sobre el que se construye lo real. Esto no implica que Leibniz emplee a lo largo de toda su obra una noción de necesidad perfectamente definida, ni que se construya al margen del estudio de lo actualmente existente. Al contrario, el trato que recibe la necesidad tiene unos supuestos y una orientación que vinculan estrechamente lo real y lo modal. Precisamente en este punto hay que localizar lo nuclear de la necesidad, entre el mundo actualmente constituido y la modalidad que subyace y permite dar tanto contenido como fundamento.

c. Las claves de la necesidad

Como he señalado repetidamente, el desarrollo metafísico de la

²⁴¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “El juicio y la existencia: problemas metafísicos de la ontología leibniziana”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), pp. 76-77.

necesidad en el pensamiento leibniziano presenta una evolución a lo largo del tiempo, y diferentes matices según el ámbito de aplicación; este proceso de constante elaboración, sin embargo, se combina con una serie de intuiciones fundamentales que perviven a lo largo de todo su quehacer filosófico. La meta que se plantea, por tanto, es exponer un primer acercamiento a la necesidad que, partiendo de las cuestiones históricas y metafísicas recogidas hasta ahora, indique cuáles son las claves nucleares para la comprensión de la noción; esta primera aproximación ni pretende ni puede, ser exhaustiva, sino que se trata de un modo de facilitar la ulterior profundización. Obviamente, ya ha quedado puesto de relieve que la primera característica que entra en consideración es la elasticidad del concepto tanto en su ámbito de aplicación como en su significación.

Hecha esta salvedad, la primera característica que quisiera destacar, especialmente por la aparición relativamente temprana de las primeras formulaciones, es el carácter relacional de la modalidad y, en especial, de la necesidad, de tal forma que toda interpretación del sistema modal contempla el vínculo entre las diferentes nociones que lo conforman. Así, desde su juventud, Leibniz considera la necesidad vinculada a lo necesitante: “necesario para algo es el requisito, y aquello para lo que es necesario, requirente. El requisito que no requiere se llama Causa”²⁴². Es decir, la definición de algo como necesario se establece únicamente frente a aquello que lo necesita, de tal forma que el concepto se configura desde el primer momento como apoyado en dos extremos, que en último término remiten a la esencia y la existencia, verdaderos ejes del pensamiento moderno. Esta clave se asienta en la metafísica leibniziana en los primeros escritos, y acompañará su doctrina, generalmente de un modo implícito, a lo largo de toda la

²⁴² Notas al *Compendio de Metafísica* de D. Stahlio, Ak, VI, 1, 28.

evolución de su pensamiento. La principal influencia de esta idea se descubre, como he señalado, al tratar el problema de los orígenes, tanto de las existencias como de las esencias. Las relaciones que se establecen entre los entes sufren paulatinamente una depuración modal, que establece una jerarquía entre ellos y, por tanto, una gradación.

También es muy temprana la doble vinculación de la necesidad con las cuestiones gnoseológicas y la realidad —necesidad *a parte rei*—; en un tratado jurídico que escribe en 1665, *Discusión Jurídica sobre las Condiciones*²⁴³, establece la siguiente serie de distinciones en diferentes lugares:

“Definiciones [...]

10. Condición Extrínseca es aquella cuya Condicionalidad procede de la cosa misma. Sus especies son: Condición necesaria Condicionada, que depende por medio de naturaleza de las cosas; y Condición cuyo Condicionado es necesario, lo que se sigue. [...]

30. Se dice condición necesaria o Condicionada (d. 10), es decir, de disposición (t. 49), racionalmente, es decir, en sí y así, por su parte, *a parte rei*: toda condición es de inicio necesaria o imposible; pero desde nosotros, es necesaria aquella que al ser verdadera, es cierta. [...]

94. El acto de naturaleza condicional es el que no puede ser sin alguna, es decir, esta Condición. 95. Esta se llama Necesaria para el Acto. [...]

Teoremas con demostraciones [...]

49. Para la Condición lo necesario respecto del acto es deducido

²⁴³ *Disputatio Juridica de Conditionibus*, Ak, VI, 1, 99-124.

o expreso, o lo que para él sea similar de cualquier modo. Pues lo que necesariamente hacemos, lo hacemos a lo sumo contra nuestra voluntad. Por tanto si el Condicionador omitiese de buena gana toda Condición, ¿cuánto más una parte?²⁴⁴

Como se desprende del texto, la necesidad *a parte rei* es un modo de ser propio de las condiciones, opuesto a la imposibilidad y siempre vinculado a la existencia: se trataría de una relación existencial. Se enfrenta, en cierto sentido, con lo necesario para el entendimiento humano, que es aquello que hace verdadero al condicionado. En este sentido, que es el predominante en la exposición de Leibniz que he recogido, necesario siempre se dice con relación a algo: es *necesario para*. Se puede vislumbrar ya cuál va a ser el lugar de la necesidad en un aspecto puramente metodológico: Leibniz emplea una serie de distinciones desde sus primeros escritos, que muchas veces se verán alteradas, principalmente, por la elaboración continua que sufren los conceptos de que dependen. Resulta muy ilustrativa para este propósito una referencia del *Nuevo método para aprender y enseñar derecho*²⁴⁵: “de la co-sensibilidad, es decir, de la coexistencia se origina la conexión: todo, parte; orden, uno, multitud; necesario, contingente, conexo, causa, etc.”²⁴⁶; lo necesario está entendido en dependencia de la percepción sensible del ente en cuanto relacionado con otros entes²⁴⁷.

²⁴⁴ *Ibid.*, 102-115.

²⁴⁵ *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Ak, VI, 1, 259-364.

²⁴⁶ *Ibid.*, 285.

²⁴⁷ La sensibilidad no se entiende aquí únicamente como captación mediante los sentidos externos. Cabría considerar que es sensibilidad toda percepción directa, sea interna o externa, de una realidad tanto espiritual como material. Cfr. *N. E.*, 133-139.

En 1669 escribe *Sobre la Razón para mejorar y enmendar la Enciclopedia de Alsted*²⁴⁸, donde aparece claramente la distinción entre las proposiciones: “teoremas son las Propositiones universales, formadas de la razón misma. Historia son las proposiciones singulares contingentes, formadas por la composición de los sentidos, es decir, la inducción”²⁴⁹. El primer grupo de proposiciones, los teoremas, habría que considerarlos necesarios²⁵⁰, ya que su alcance trasciende las circunstancias particulares. Teniendo en cuenta que “nada hay en el intelecto que no estuviese primero en los sentidos. A no ser el mismo intelecto”²⁵¹, su validez se dará independientemente de la existencia²⁵², tal y como Leibniz lo ha entendido hasta este momento. Efectivamente, las proposiciones necesarias tienen su origen en la razón, únicamente, sin que se incluya la percepción como elemento constitutivo. La necesidad ya no puede tratarse como una relación, sino que adquiere un nuevo relieve ontológico, al situarse en el plano de las verdades primeras, independientes y previas a toda experimentación, ya se trate de

²⁴⁸ *Ratione perficiendi et enmendandi Encyclopaediam Alstedii*, Ak, VI, 2, 394-397.

²⁴⁹ *Ibid.*, 396.

²⁵⁰ “Rationes sunt Propositiones illae ex solis ideis, vel quid idem est definitionibus conjunctis orientes, sensui originem non debentes, ac proinde hypotheticae, necessariae, aeternae, ut Geometricae, Arithmeticae, Phoronomicae abstractae omnes: ita totume esse maius parti, Nihil esse sine ratione, Circulos esse tu quadrata daimetrorum, Numeros impares esse differentias quadratorum, quae omnia talia sunt, ut ex sola accurata distinctaque expositione, id est definitionibus pendeant”. *Demonstratio propositionum primarum*, Ak, VI, 2, 479.

²⁵¹ Ak, VI, 2, 393. Esta importante afirmación de la gnoseología leibniziana data de 1669, en las observaciones que Leibniz hace a *Appendix Practica*, de J. J. Becher.

²⁵² “Et Qualitates simul sumtae (seu imaginabilitas) constituunt Essentiam, *sensibilitas Existentiam*”. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Ak, VI, 1, 285. El subrayado es mío.

una prueba de la física, ya se trate de una demostración racional. El origen de estas verdades se encuentra en los mismos conceptos; en consecuencia, la única vía de acceso a estas verdades está en la correcta intelección de la realidad de las cosas.

Ha aparecido ya una de las claves más importantes de la metafísica modal leibniziana: la relación entre esencia y existencia, que se vincula, además, a otro de carácter histórico-crítico: las discusiones en torno al argumento cartesiano para la demostración de la existencia de Dios²⁵³. Esta relación se configura como una distinción radical entre ambos conceptos, dando pie, en el plano de la modalidad, a dos modos de necesidad apoyados en última instancia en el Absoluto. Esta dualidad inherente a la necesidad aparece ya desde los primeros escritos leibnizianos con la distinción entre los necesarios que dependen de un requisito y los necesarios-causa.

Antes de analizar la primera división de la necesidad, es preciso dar paso a la consideración del estudio que Leibniz hace de la verdad y su determinabilidad, que en último término remitirá al estudio de las proposiciones. Sin embargo, la primera aparición de la necesidad en este contexto es su definición como verdad determinada, es decir, que se da ineludiblemente²⁵⁴. Posteriormente, la distinción entre proposiciones universales de razón y proposiciones contingentes de los sentidos introducirá un nuevo campo de estudio, que también permitirá la delimitación de la necesidad, al identificarse las primeras, con el paso

²⁵³ Los lugares en que aparece esta discusión son prácticamente innumerables; por indicar sólo un lugar de importancia fundamental, cfr. la correspondencia con Eckhard, Ak, II, 1, 478 y ss.

²⁵⁴ “Deinde iterum ratione Qualitatis propositio dividitur in veram et falsam; determinatam et indeterminatam, et vera determinata dicitur necessaria”. *Specimina Juris*, Ak, VI, 1, 398.

del tiempo, con las verdades eternas de que se sirve el Absoluto para la correcta creación del mundo²⁵⁵. La necesidad propia de las verdades de razón radica en la composición de sus elementos: es lo que se denominará necesidad lógica, dada por la imposibilidad de su contrario. Esta definición, originada en el ámbito del lenguaje, marcará un hito en la doctrina leibniziana, ya que acompaña a la verdad en los diferentes campos en los que aparece: no sólo es una cuestión de indudable interés lógico, sino que también aparecerá en la consideración metafísica de los conceptos, es decir, al tratar de las esencias. Para el de Hannover, la verdad es una cuestión que se puede resolver únicamente mediante el estudio de las nociones implicadas en una proposición. No obstante, este estudio ha de ser metafísico, ya que excede el ámbito de la lógica.

La perspectiva metafísica del estudio de la modalidad se adquiere paulatinamente: en un primer momento, el avance viene proporcionado por la adscripción de mayor carga conceptual a las nociones modales. En el proceso leibniziano, esta carga conceptual se traduce en la inclusión del derecho y de la ética bajo la influencia de la lógica. Leibniz pronto advierte que no es éste el camino que ha de seguir, no sin antes haber sentado claramente las relaciones que se dan entre los modos de ser, y que siguen el modelo de la lógica clásica de corte aristotélico. Esta caracterización permite también intuir el problema de fondo de la necesidad, al relacionar las nociones lógicas con las morales: la libertad, que coincide con una de las claves interpretativas

²⁵⁵ Cfr. *De veritatibus necessariis seu aeternis*, Ak, VI, 4, 17; *De veritatis realitate*, Ak, VI, 4, 18-19; un estudio de las verdades eternas —desde el punto de vista de la teodicea— puede encontrarse en FERNÁNDEZ, M. S., *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 38, Pamplona (1996), aparte del ya citado “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”.

más importantes para la filosofía de Leibniz. El origen de esta cuestión aparece en los escritos de juventud, y continúa presente a lo largo de numerosos textos, en todos ellos urgiendo una respuesta definitiva. El principal obstáculo que aparece es la doctrina spinozista de la creación, que propone una concepción determinista del origen del mundo.

Por lo que se refiere al enfoque que recibe desde la doctrina de la necesidad, hay que hacer hincapié en que, en un sentido profundo, se trata de una respuesta al problema de la libertad del Absoluto²⁵⁶. Efectivamente, la teoría leibniziana acerca de la libertad depende estrechamente de la concepción de Dios como creador del mundo actualmente existente: “lo que busca en la libertad de Dios es una clave para desvelar la libertad humana”²⁵⁷. En este marco, la relación se expresa en términos de necesidad. Como se ve, los problemas se entrelazan, en una constante búsqueda de una solución única. Las diferentes respuestas que aporta la modalidad a este conjunto de problemas pasan por la jerarquía de la necesidad, fundada en la comprensión de las relaciones esencia-existencia.

La distinción entre tipos de necesidad —hipotética frente a absoluta²⁵⁸— viene precedida por un ingente trabajo de caracterización de

²⁵⁶ Esta cuestión es la que se plantea, en última instancia, en el estudio de Grúa, ya que responde al problema del modo que tiene el Absoluto para juzgar. Cfr. GRUA, G., *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Nueva York (1985, reimp.), pp. 7-9.

²⁵⁷ ARANA, J., *Los filósofos y la libertad*, p. 70.

²⁵⁸ “Die Schull-Lehrer pflegen gar recht *inter necessitatem absolutam et hypotheticam* zu distingviren”. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes un der Freiheit des Menschen*, Ak, VI, 1, 541. Recuérdese que Tomás de Aquino, uno de los representantes más autorizados de la escolástica según la interpretación leibniziana, caracterizaba así esta distinción: “duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat;

los tipos de necesidad desde los primeros escritos de Leibniz. La gran distinción que se encuentra es entre la necesidad por sí misma y la necesidad por otro, todavía dentro de un plano exclusivamente lógico. Es decir, se da una necesidad que procede de la propia definición del concepto, de tal forma que se sigue de la relación entre sujeto y predicado. Por otro lado, está la necesidad que procede de la actual constitución del mundo. Esta distinción, como he señalado, tiene un carácter preferentemente lógico, ya que se refiere ante todo a la definición del concepto y a la relación de verdad que se establece entre el sujeto y el predicado. La primera proposición, la que se refiere a la necesidad por sí misma, no ha de tener una verdad posterior sobre la que sustentarse, sino que ha de ser capaz de dar razón de su propia verdad. La proposición necesaria por otro depende de una verdad anterior, que retrocede hasta encontrar una proposición primera, necesaria por sí misma, que es su fundamento último²⁵⁹.

Esta distinción lógica, merced a la identificación entre el concepto y la esencia propia del pensamiento leibniziano, asciende hasta la metafísica²⁶⁰, permitiendo la caracterización de las esencias necesarias

quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest". *Super Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 co.

²⁵⁹ Son abundantes los estudios sobre el análisis de las proposiciones en la filosofía leibniziana. Especialmente interesantes son HACKING, I., "Infinite Analysis", en *StL*, VI, (1974), pp. 126-130. BAXTER, D. L. M., "Leibniz on Contingent Conceptual Truths in the Arnauld Correspondence", en *StL*, XXXII, (2000), pp. 191-214; y HAWTHORNE, J., y COVER, J. A., "Infinite Analysis and the Problem of the Lucky Proof", en *StL*, XXXII, (2000), pp. 151-165.

²⁶⁰ El engranaje entre la lógica y la ontología es una constante en la filosofía leibniziana, como se advierte también en la distinción entre concretos y abstractos. Cfr. ROVIRA, R., "Leibniz's Twofold Distinction Between Concrete and Abstract and Aristotle's Fourfold Division of Entities", en *StL*, XXXII, (2000), p. 78.

como aquellas que contienen en sí la totalidad de los requisitos que han de llevarlas a existir. Es decir, la necesidad absoluta es una necesidad conceptual, lógica. No ha de conducir esta denominación a engaño, incluyendo las esencias únicamente en el plano de la relación entre conceptos: para Leibniz, las relaciones entre los requisitos son racionales mientras no poseen la existencia. En el momento en que esta les adviene, pasan a ser actuales, entrando en la consideración metafísica. Así, la necesidad absoluta es la entraña de la constitución actual del mundo, pero, como se ha expuesto, lo hace como razón, y no como causa: dota a los conceptos de coherencia, pero no de existencia.

La evolución del pensamiento leibniziano, sin perder el carácter relacional de los conceptos modales, ha derivado en un planteamiento estático, en el que la necesidad se define —y se entiende, sobre todo— por sí misma, es decir, ya puede ser un rasgo propio de un ente. La influencia de la lógica en esta profundización metafísica es paulatina, y alcanza un primer grado de madurez en las definiciones modales que aparecen en la *Profesión de fe del filósofo*: “llamaré, pues, *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, lo que no se puede entender claramente. Por ejemplo, es necesario que yo hable o peque. Yo puedo, pues, entender que soy *yo* sin entender que *soy el que habla*, pero entender un tres por tres que no sea nueve es hallarse ante un tres por tres que no es tres por tres; lo que implica contradicción, y la misma *numeración* lo muestra, esto es, la reducción de los dos términos a la definición, a saber, a unidades [...] *Necesario*, aquello cuyo opuesto es imposible”²⁶¹; ambas definiciones remiten al contenido del enunciado, y en ambos casos la referencia a la imposibili-

²⁶¹ Ak, VI, 3, 125.

dad es únicamente racional²⁶². En definitiva, es el contenido de la esencia lo que permite dilucidar si un ente es necesario. Dicho de otro modo, la esencia es necesaria si se resuelve en sí misma. Su opuesto, la esencia que no se resuelve en sí misma, es posible, es decir, se puede comprender clara y distintamente sin que entrañe oposición con lo actual. Esta posibilidad, es, en último término, la única que admite Leibniz, ya que sólo puede hablarse propiamente de posibilidad en el ámbito de la intelección de los conceptos. Así pues, lo necesario como opuesto a lo posible se refiere a las realidades de razón, a las esencias.

Por otro lado, en Leibniz la esencia se identifica en numerosas ocasiones con lo posible²⁶³: para la cuestión de la necesidad, esta identificación es un referente clave, ya que proporciona, según ha expuesto Polo, el contenido de la necesidad en cuanto es considerada como la posesión de un todo; así, “si se considera la posibilidad en sentido irrestricto, o como posibilidad total, equivale a la noción de necesidad —lo enteramente posible es necesario, porque la contingencia es una limitación de la posibilidad—”²⁶⁴. Siguiendo lo recogido en este planteamiento, habría que considerar la necesidad, simultáneamente, como la totalidad de la esencia. En la corrección leibniziana al argumento de Descartes, donde la posibilidad del Absoluto se resuelve en necesidad, puede verse también como la esencia propia del Ser necesario es aquella que incluye en sí misma todos los requisitos que pueden darse. In-

²⁶² Ya he señalado que lo imposible no puede exigir otra referencia que la puramente racional.

²⁶³ Existen numerosos lugares donde se da esta identificación. El que recojo aquí incluye, además, la definición de lo posible: “demonstrationem reprisse videor, quod Ens perfectissimum, seu quod omnem Essentiam contineat, seu quod omnes habeat Qualitates, seu omnia attributa affirmativa, sit possibile, seu non implicet contradictionem”. *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, Ak, VI, 3, 572.

²⁶⁴ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, p. 41.

tentar resolver este problema desde el punto de vista únicamente lógico, como la posibilidad que ha de estar presente en todos los mundos posibles, reduce su alcance e impide la correcta intelección del intento leibniziano: únicamente es factible un análisis que adopte un sentido metafísico, de tal forma que la necesidad aparezca no sólo como un concepto lógico, sino como aquello que es fundamento de toda posibilidad y contingencia. Lo necesario, entonces, exige abandonar el plano de lo esencial y adquirir la existencia. En este sentido, únicamente Dios es necesario, ya que las verdades primeras no implican la existencia para regir la realidad: en mi opinión, esto es lo que permite que “la existencia sola no cambie la modalidad del hecho de que César cruce el Rubicón, cualquiera que sea esta modalidad”²⁶⁵. El fundamento último de esta incompatibilidad es que la posibilidad, por definición, se separa de la existencia: lo que es posible, una vez que existe, pasa a la categoría modal de la contingencia.

El salto del entendimiento divino a la realidad se hace a través de la armonía preestablecida²⁶⁶, de tal forma que mediante el conocimiento perfecto que tiene el Absoluto de la realidad y, sobre todo, de los principios que son el fundamento de su constitución, llega a la elección de lo mejor, es decir, de lo que permite la mayor realización de los posibles²⁶⁷. Este conocimiento se traduce en la necesidad hipo-

²⁶⁵ IMLAY, R. A., “Leibniz on Concepts and Ideas —*More Dialectico*— up to and Including the *Discours de métaphysique*”, en *StL*, XXXIII, (2001), p. 25.

²⁶⁶ “Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad primam, aut admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi, quo admissio, perit demonstratio existentiae Dei multorumque theorematum Philosophicorum. Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonica intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito”. *Wedder.*, 186.

²⁶⁷ Cfr. RESCHER, N., “On Some Purported Obstacles to Leibniz’s Optimism”, en *StL*, XXXVII, (2005), pp. 131-146.

tética de lo real, ya que depende para realizarse de las verdades eternas, por un lado, que constituyen mediante combinaciones la sustancia de los entes actuales. Por otro lado, tampoco obtiene su existencia de modo automático, sino que lo hace en virtud del poder divino, que sigue al entender que el Absoluto tiene de la armonía. En este punto se acerca Leibniz al necesitarismo spinozista²⁶⁸: la constitución actual del mundo parece deberse a una ordenación previa, determinada e inflexible. Este peligro, constante en el planteamiento de Leibniz, se traduce, en el plano ético, en las discusiones acerca de la gracia y el destino, y, en los escritos del filósofo de Hannover, en el llamado *sofisma perezoso*. La respuesta es urgente, y una de las vías que requiere es mostrar que la realidad no es necesaria, o, al menos, no lo es del mismo modo que lo es el Ente necesario.

Para lograr esta explicación, Leibniz ha de profundizar en la distinción esencia-existencia: la intelección de cada una de ellas puede hacerse por medio de razones, de explicaciones *a priori* fundadas, en el primer caso, en la adecuación de los predicados al sujeto que se les atribuye; en el caso de la existencia, la explicación *a priori* se encuentra diseminada en los diferentes argumentos para demostrar la existencia de Dios. El punto clave de esta demostración está en la inclusión, o no, de la existencia en la esencia. La respuesta última de Leibniz es que no se da esta inclusión²⁶⁹, es decir, que esencia y existencia son conceptos primarios de la realidad, y, en ese sentido, verdades eternas

²⁶⁸ “Comparece así lo que siempre fue para Leibniz un problema, contra el que siempre luchó de modo denodado, el presunto o real determinismo, o lo que a simple vista puede parecer un necesitarismo encubierto”. GONZÁLEZ, A. L., “La elección infalible de lo mejor. ¿Elección o determinismo?”, en *IV Jornadas Internacionales de la Sociedad Española Leibniz: “Leibniz entre la génesis y la crisis de la modernidad”*, Granada (2007), *pro manuscripto*, p. 2.

²⁶⁹ Desarrollo el problema de la existencia por extenso en el capítulo III.

que no pueden conciliarse si no es por un tercer elemento. Se ve más claramente esto si se considera que la esencia es la reunión de requisitos que configuran la posibilidad de un ente, independientemente de que se dé o no; frente a esto, la existencia no admite posibilidades, en cuanto que no admite más contenido que una afirmación o una negación. La afirmación de la existencia se hace en función de la composibilidad, esto es, de la perfección que implica la esencia de que se trate, teniendo en cuenta las relaciones que permite. Este conjunto de relaciones se reduce a aquellas que convienen a la armonía; aún así, se trata del mayor número posible que puede darse de modo absoluto. En este sentido ha de entenderse el mejor de los mundos posibles: aquel que reúne la mayor cantidad de perfecciones, aunque implique que algunas no se den. Este aspecto de la metafísica leibniziana se relaciona estrechamente con la consideración del llamado principio de ordenación jerárquica, que tiene un sentido peculiar en los escritos leibnizianos²⁷⁰.

No obstante, no es únicamente la absoluta libertad de Dios el fundamento de la ausencia de necesidad del mundo, sino que puede encontrarse también una explicación complementaria en la propia constitución de las cosas. Dicho de otro modo, un ser puede ser necesario según su esencia o según su existencia²⁷¹. En el segundo caso,

²⁷⁰ Así, señala Carlin: “where that doctrine is usually associated with emanationist philosophers, notably from the Neoplatonist tradition, who typically hold that a chain of beings is a necessary result of creation, Leibniz held that is a result of a free divine choice for a harmonic world. Where that doctrine is typically construed as a thesis merely about the gradual connection of all species, Leibniz took it further and saw it as holding on multiple ontological levels, and with respect to the possession of any of various properties of created beings”. CARLIN, L. “Leibniz’s Great Chain Of Being”, en *StL*, XXXII, (2000), p. 150.

²⁷¹ Las líneas siguientes excluyen deliberadamente la consideración específica de la peculiar metafísica de Dios que emplea Leibniz. En cierto sentido, la teodicea leibniziana es una excepción fundamental de su metafísica: excepción que se

siempre son necesarios, ya que el mero hecho de darse implica la elección divina, y esta siempre es irrevocable y, por tanto, necesaria. De este modo, las verdades primeras no son necesarias, sino posibles, ya que no se dan en acto, sino como principio rector de la realidad. El primer sentido de la necesidad que he señalado, el que compete a la esencia, es el que se puede llamar sentido lógico. Por su misma consideración no está incluido en ninguna de las realidades actualmente existentes, ya que se trata de la perfecta adecuación de los términos que componen su definición. Esta adecuación se ve adulterada al entrar la composición de tiempo y espacio, es decir, al abandonar el plano puramente ideal. La necesidad de la creación, por tanto, no es tal, sino que ha de advertirse en términos de contingencia, ya que supone la conversión en existente necesario de una esencia posible.

Puede verse una profunda ruptura entre la esencia –definida rigurosamente en el planteamiento de Leibniz– y la existencia, que no goza de tal rigor al no tener un reflejo lógico suficiente. Esta división puede traducirse como incompatibilidad, ya que no se puede dar una resolución común de los términos en el plano lógico. El traspaso de esta ruptura al plano de la modalidad se realiza con la triple división de los modos de ser²⁷² en posibles, contingentes y necesarios. Es decir, según la primacía de la esencia o la existencia, se obtiene la posibilidad o la contingencia: el modo de ser posible se refiere, ante todo, a la esencia, pudiendo ser incluso esencia necesaria. El modo de ser con-

exige por la coherencia del sistema. En mi opinión, la teodicea de Leibniz, como disciplina filosófica, es el fundamento último de toda su construcción metafísica. En ese sentido, ha de verse como síntesis última de los elementos que intervienen a lo largo del análisis de la realidad; de esta manera, el recurso al Absoluto implica un hiato especulativo en el estudio de los entes.

²⁷² Para la metafísica modal leibniziana, la imposibilidad ha de entenderse propiamente como un modo de *no ser*.

tingente hace referencia principalmente a la existencia, siempre necesaria, y sólo secundariamente a la esencia. No se da una simetría perfecta entre ambas nociones, ya que la esencia admite gradación, mientras que la existencia se reduce a afirmación o negación. Este hiato ha de resolverse en la necesidad. Otra distinción radical entre esencia y existencia es la cuestión del origen. Una esencia puede hallar su razón en sí misma, en la no contradicción interna; es más, la esencia, propiamente, se caracteriza por la no contradicción, que tiene diferentes vías para su resolución, ya sea remitiendo a otra esencia –y, por tanto, es posible– ya sea en sí misma –y, por tanto, es necesaria–; la existencia, al contrario, siempre es hipotética, siempre depende de otro, tiene causa, y no razón.

Esta dualidad profunda se ha de resolver en la necesidad. El modo de ser puramente necesario no corresponde, propiamente, ni a la esencia ni a la existencia. Como se ha expuesto, es un concepto común a ambos constitutivos. Sin embargo, esta comunidad es aparente, ya que, aunque hay una vaga semejanza, no tiene los mismos principios ni se orienta a similares resultados. La resolución de esta contradicción es lo que, en último término, ha de intentar Leibniz: dar con la síntesis de esencia y existencia. Pero no sólo eso, sino que esta síntesis ha de ser también causa de toda otra existencia y razón última de toda otra esencia. El lugar que ocupa no puede ser más complejo, ya que, como he señalado, en el planteamiento leibniziano no tiene cabida, ya que supondría incluir una contradicción como núcleo íntimo de su sistema. En cierto modo, esencia y existencia, el contenido de los entes y la actualidad de los entes, están en franca oposición. El Absoluto será el elemento que haya de conciliar ambos extremos, al configurarse como sujeto último en el que se encuentran de suyo ambos tipos de necesidad.

El argumento de Descartes es la clave para comprender el modo en que el Ente necesario une ambos modos de la necesidad, y se convierte así en el único necesario actual. Efectivamente, la inclusión de la cláusula “si es posible” conlleva la búsqueda de la esencia de Dios, del contenido de su concepto. Este contenido se presenta como la inclusión de toda perfección, y, además, como aquello a lo cual le adviene la existencia. Sólo la primera parte es, desde el punto de vista leibniziano, correcta: a la esencia únicamente se le puede exigir que proporcione la respuesta a la pregunta por las perfecciones, es decir, que sea la justificación de los atributos concretos que constituyen el ente²⁷³. La actualidad ha de mostrarse, ya que cualquier demostración implica la resolución en términos anteriores. Así, la posibilidad del Absoluto puede fundarse en su propia definición, que es, en sentido lógico, lo primero en la consideración. Esta posibilidad es, por tanto, absoluta y, en función de este carácter de absoluto, se puede identificar, como señalaba líneas arriba, con la necesidad esencial de Dios. Esta necesidad es, efectivamente, razón de todo concepto posible posterior, que, en función de la proximidad que tenga con el pensamiento del Ente necesario —donde se encuentran—, desciende en la jerarquía

²⁷³ Esta consideración de la esencia se vincula estrechamente con la noción completa de los entes, cuestión que está siendo debatida con intensidad actualmente, al plantearse si Leibniz mantiene un superesencialismo en su consideración de los entes; cfr. MONDADORI, F., “Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz’s Metaphysics”, en *StL*, V, (1973), pp. 74-101, y “On Some Disputed Questions in Leibniz’s Metaphysics”, en *StL*, XXV, (1993), pp.153-173. Puede encontrarse un planteamiento del problema en HUNTER, G., “Leibniz and the ‘Super-Essentialist’ Misunderstanding”, en *StL*, XIII, (1981), pp. 123-132. Diferentes enfoques y respuestas se encuentran en LODZINSKI, D., “Leibnizian Freedom and Superessentialism”, en *StL*, XXVI, (1994), pp. 163-186, así como en CARRIERO, J., “Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part One: Infinite Resolution”, en *StL*, XXV, (1993), pp. 1-26, y “Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part Two: Necessity, Contingency, and the Divine Faculties”, en *StL*, XXVII, (1995), pp. 1-30.

de las esencias, hasta ser, finalmente, posible.

Como ya he señalado, en este análisis la imposibilidad ni siquiera puede entrar en consideración. Esta concepción implica una falacia, ya que la esencia, sin que le advenga la existencia, no puede dar razón de nada, o, mejor dicho, la razón que da no puede ser que se encuentren las verdades últimas en el entendimiento divino, como pretende Leibniz, ya que esta afirmación implica la existencia de dicho entendimiento. Para ser causa de la existencia, el Absoluto ha de girar sobre sí mismo, y ser, en primer lugar, *causa sui*. Esta noción, en la filosofía leibniziana, adopta un sentido peculiar que es, precisamente, la característica fundamental de la necesidad, en la medida en que se entiende no como una creación del Absoluto por el Absoluto mismo, sino como una exposición de la necesidad como el concepto que se contiene a sí mismo²⁷⁴. Así, la elevación de la necesidad esencial habrá de dar como resultado la necesidad existencial. Sin embargo, este proceso no tiene justificación: no hay razón suficiente en el Absoluto para concluir su existencia, fuera de la consideración de ésta como una perfección. Pero las perfecciones admiten grados, al menos entre necesidad y posibilidad; y estos grados no se dan en la existencia. Es más, no puede darse grado alguno en la existencia. La paradoja está inscrita en el propio fundamento del Ente primero, que no puede resolver la contradicción que supone la distinción esencia-existencia, y se ve obligado a asumirla. Los constitutivos últimos del ente son en sí mismos incompatibles: el intento de unirlos mediante la necesidad absoluta ofrece como resultado la noción contradictoria de *causa sui*. Sin embargo,

²⁷⁴ La peculiar noción de *causa sui* de la filosofía leibniziana, aún siendo un concepto cuya exposición resulta problemática, se distancia de la noción de *causa sui* en la filosofía de Spinoza. Más adelante se analizará esta distinción con mayor detenimiento.

en el planteamiento leibniziano se advierte el intento por encontrar el fundamento último de la realidad. Este intento se frustra, en gran medida, por la consideración de una creación en la que el papel principal lo tiene la esencia, entendida como el concepto y, por tanto, sujeta a las reglas de la lógica. Frente a esta esencia cosificada, la existencia se entiende como un absoluto indeterminado, independiente de toda medida. La consecuencia última de este planteamiento es la aceptación de la paradoja, aceptación que, por otro lado, es ineludible una vez aceptada la realidad tal y como se presenta.

CAPÍTULO II NECESIDAD Y POSIBILIDAD

El tratamiento de la necesidad en el pensamiento leibniziano ha de pasar por la posibilidad en primer lugar²⁷⁵. Efectivamente, se trata de un concepto central, como se pone de manifiesto repetidamente en la corrección al argumento ontológico, entre otros ámbitos de la metafísica leibniziana²⁷⁶. Al mismo tiempo, no puede obviarse el hecho de que es la representación más correcta de la esencia en el pensamiento leibniziano, como ya he puesto de manifiesto. Es decir, lo posible proporciona a la realidad su contenido, de tal forma que se establece como el concepto más adecuado para la correcta intelección de los fundamentos últimos de la filosofía leibniziana. Leibniz, en relación con este problema, afirma claramente en 1714: “yo considero posible todo aquello que es perfectamente concebible, y que en consecuencia posee una esencia, una idea: sin considerar si el resto de las cosas le permite llegar a ser existente”²⁷⁷. En la glosa a este texto, A. L. González seña-

²⁷⁵ “We may think of *possible* as both defining a category under which a large number of other concepts fall (eg., *being, God, man*) and as a concept in its own right”. RUTHERFORD, D., *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Nueva York (1995), p. 106.

²⁷⁶ Así sucede al tratar la libertad, la creación o en la teoría de la sustancia; mención aparte merece el tratamiento de los mundos posibles en la metafísica leibniziana.

²⁷⁷ *Carta de Leibniz a Bourguet*, GP, III, 573-574.

la la identidad entre esencia y realidad, y, como una consecuencia inevitable de la filosofía leibniziana, la identificación que se hace entre realidad y posibilidad: “la realidad propiamente hablando no se constituye en la existencia, sino en la esencia. Realidad = esencia, o mejor al revés, esencia = realidad. Y como resulta que la esencia es definida por la posibilidad, a la postre hay que subrayar que la verdadera realidad es la posibilidad”²⁷⁸.

Para el estudio de la relación entre la posibilidad y la necesidad es pertinente, por tanto, una exposición sistemática de lo que Leibniz asume en la noción de posibilidad²⁷⁹: al aparecer como la noción básica de la metafísica modal, esta caracterización conlleva un análisis de numerosos rasgos del pensamiento del filósofo de Hannover. El primer momento del estudio hará comparecer los fundamentos de la metafísica modal leibniziana; así, proporcionará los elementos de juicio para definir la necesidad a la luz de lo posible, mostrando la tensión que provoca la relación de ambos conceptos y el difícil equilibrio en que se encuentran. Este equilibrio, de gran interés para Leibniz, hace destacar los diferentes matices que adquiere el par de conceptos, y la forma en que configuran la filosofía leibniziana. El análisis especulativo de la relación entre posibilidad y necesidad, en el que se asumirán estas diferencias al establecer las conexiones más íntimas de las nociones modales, pondrá de relieve la dependencia que se da entre am-

²⁷⁸ GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, p. 18.

²⁷⁹ M. Mendonça, en su investigación sobre la modalidad en Leibniz, señala los siguientes rasgos de los posibles: indiferencia de la existencia, eternidad, incompatibilidad, exigencia de existir, ser por otro, admisión de grados, ser ideal, inteligibilidad y determinación. Cfr. MENDONÇA, M., *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*, pp. 136 y ss. En esta investigación únicamente comparecerán estos rasgos en la medida en que respondan a la cuestión de la necesidad.

bos modos de ser, así como los supuestos que se asumen en la definición de cada uno de ellos. De este modo, se alcanza la reflexión metafísica que es el centro de la especulación de Leibniz, y que le sitúa en el origen de algunas de las ideas fundamentales de la filosofía moderna y contemporánea.

I. LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD EN LA METAFÍSICA DE LEIBNIZ

Como he señalado, uno de los lugares fundamentales para el estudio de la posibilidad es la corrección leibniziana al argumento ontológico: en torno a esta prueba para la demostración de la existencia de Dios, como es sabido, se asienta la máxima expresión de la discrepancia con la filosofía de los cartesianos²⁸⁰. Precisamente desde el punto de vista de Leibniz, esta prueba se ha de completar por la posibilidad²⁸¹. Así, la gran prueba para la demostración de la existencia de Dios que la Modernidad ha transmitido a la historia de la filosofía, configura el contexto donde surge el intento por dar con la descripción más nítida de lo posible. Los lugares en los que se encuentra esta discusión son numerosos²⁸²; sin embargo, es únicamente a partir de la

²⁸⁰ Como es sabido, la primera formulación clásica es la de San Anselmo. No obstante, tras el declinar de la filosofía de la Edad Media, y con la búsqueda de una racionalidad autofundante, el argumento ontológico se convierte en la vía por excelencia para demostrar la existencia de Dios. Cfr. HENRICH, D., *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen (1967); MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, pp. 226-234.

²⁸¹ “El verdadero interés del argumento ontológico [...], radica precisamente en el lugar que ocupan conceptos tan relevantes como los de perfección, posibilidad o existencia”. MARTÍNEZ, C., “Si es posible, existe: una aproximación a la noción de posibilidad desde el Absoluto”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 188.

²⁸² C. Martínez identifica siete momentos en el estudio diacrónico del argumento ontológico, señalando diferentes exposiciones que se encuentran separadas por

estancia de Leibniz en París²⁸³ cuando comienza a plantearse en toda su profundidad el problema de la posibilidad como parte integrante del argumento.

En consecuencia, no resulta sorprendente que en el contexto de la demostración de la existencia de Dios y de su bondad —en un primer y breve intento de componer una teodicea—, aparezca la primera definición de lo posible, estableciendo una de las constantes del pensamiento de Leibniz: “algo es posible si permite ser explicado claramente sin confusión y sin contradicción”²⁸⁴. La triple limitación que presenta el concepto se repite a lo largo de la producción de Leibniz. Así, se puede encontrar unos años más tarde —en 1677— que lo posible se define frecuentemente como aquello “que no implica contradicción”²⁸⁵. En otros pasajes de la misma época —noviembre de 1676— se encuentra otra descripción de lo posible: “el razonamiento de Descartes sobre la existencia del Ente perfectísimo supone que el Ente perfectísimo puede entenderse, es decir, que es posible. En efecto, establecido que se dé tal noción, inmediatamente se sigue que ese Ente existe, ya que nos lo figuramos de tal modo que incluye instantáneamente la existencia. Entonces, lo que se pregunta es si está en nuestra potestad figurarnos tal Ente, es decir si una noción tal se da *a parte rei*, y si puede entenderse clara y distintamente, sin contradicción”²⁸⁶.

una distancia cercana al medio siglo. Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, pp. 234-248.

²⁸³ Cfr. GOTTERBARN, D., “Leibniz’s Completion of Descartes’s Proof”, en *StL*, VIII, (1976), p. 105.

²⁸⁴ *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes un der Freiheit des Menschen*, Ak, VI, 1, 540.

²⁸⁵ En esta ocasión, lo tomo de *Eckhard*, 487.

²⁸⁶ *Quod Ens Perfectissimum Existit*, Ak, VI, 3, 579.

La dependencia del argumento ontológico es evidente, así como la jerarquía que se descubre en los elementos de la definición, resultando la claridad y la distinción un recurso secundario frente a la contradicción.

El pensamiento de Leibniz parece seguir un avance gradual, que identifica lo posible con el criterio de verdad de Descartes: lo posible es aquello que se puede entender clara y distintamente. La profundización y revisión del criterio de la posibilidad le lleva a cifrar la razón última en la ausencia de contradicción en el concepto, realizando así un análisis que surge y tiene su lugar propio en el plano lógico. La primera respuesta a la pregunta por el significado de la posibilidad, en consecuencia, se sitúa en el ámbito gnoseológico y, sin embargo, para lograr fundamentar esta aplicación de la posibilidad es necesario el recurso a las nociones lógicas. De este modo, la idea clara y distinta que toma de Descartes se identifica con aquella que no presenta contradicción. No obstante, es posible una ulterior reflexión, que ha de alcanzar el nivel ontológico. Se encuentran, en consecuencia, diversos modos de acceso racional al concepto de lo posible: estos accesos aparecen en función de la “dicotomía entre ser e idealidad”²⁸⁷, originada por el nominalismo y a la que Leibniz intenta dar una salida. Los diversos modos de acceso, siguiendo la intuición leibniziana, pueden caracterizarse desde la gnoseología, la lógica y la ontología.

a. El posible gnoseológico

Como señalé en el apartado correspondiente, el diálogo de Leibniz con Descartes es una constante a lo largo de toda su producción

²⁸⁷ FERNÁNDEZ, M. S., “La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz”, en *AF*, XXIX/2 (1996), p. 527.

filosófica. Evidentemente, la influencia del pensador francés en el quehacer filosófico de Leibniz es innegable, principalmente al tratar de los términos fundamentales de la filosofía del autor de Hannover. El empleo de la certeza y la distinción como fundamento del conocimiento de la realidad es, sin lugar a dudas, una de las más importantes huellas del cartesianismo en la filosofía de Leibniz. Sin embargo, la gnoseología de Leibniz otorga un sentido muy diferente al par de conceptos que toma de la filosofía de Descartes²⁸⁸. No hay que olvidar que la gnoseología leibniziana adquiere su expresión más rotunda en la respuesta a los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de J. Locke²⁸⁹. No es de extrañar, por tanto, que la visión que tiene sobre la actividad cognoscitiva tenga un sentido más pragmático que el que puede tener en el pensamiento cartesiano, oscilando de este modo entre el más puro racionalismo y el empirismo que presenta la filosofía del pensador británico.

Una vez puesto de manifiesto esta peculiaridad de la gnoseología leibniziana, cabe indicar que los caminos que Leibniz toma para aproximarse al núcleo de la posibilidad presentan una variedad que, lejos de ser arbitraria, responde a un intento de profundización paulatinamente mayor. Partiendo de la aproximación más lejana, la que comienza en el círculo más externo, hay que hacer referencia al primer conocimiento de la realidad: la posibilidad viene explicada por la intelección clara y distinta de lo real. La corrección a la postura cartesiana, que se muestra patente en este contexto, no se debe únicamente a una profunda reflexión que dote de nuevas interpretaciones a las ideas cartesianas, sino que está en el fundamento de una divergencia importante en el modo de acceso a la realidad. Pese a la presencia de un cri-

²⁸⁸ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*, pp. 159 y ss.

²⁸⁹ Cfr. JOLLEY, N., *Leibniz*, Londres (2005), pp. 93 y ss.

terio de posibilidad en los escritos cartesianos²⁹⁰, hay que señalar sin embargo que el sentido de esta posibilidad es únicamente derivado: para el filósofo francés, la posibilidad es una consecuencia de la certeza; frente a esta postura, Leibniz “lo que niega es que sean criterios²⁹¹ que protejan suficientemente la posibilidad, ya que hacen falta otros criterios que permitan conocer cuando una idea es clara y distinta”²⁹². En consecuencia lo que podría parecer en un primer momento una cuestión de matices, en la que el resultado sería una aparente sinonimia entre la verdad y la posibilidad, se convierte en un punto clave para caracterizar el pensamiento leibniziano.

Para Leibniz, la primera regla del método cartesiano tiene que entenderse como regla de la posibilidad²⁹³: la idea de fondo que subyace a esta nueva visión, es la conciencia de que no es posible encontrar la verdad en el concepto puro, extraído de la realidad que le rodea, y, sobre todo, sometido únicamente a la confirmación de la subjetividad particular. Se muestra especialmente tajante al tratar este punto del pensamiento cartesiano, sosteniendo que “no es suficiente que

²⁹⁰ “Per *possibilie* intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui; quo sensu manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsam supposui nisi quod clare et distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo tu conceptui repugnare non possit”. DESCARTES, R., *Responsio ad Secundas Objectiones*, en *Oeuvres de Descartes*, VII, París (1964 y ss.), p. 150.

²⁹¹ Habría que señalar que la observación de Leibniz, tal y como se desprende de sus escritos, hace referencia a la interpretación cartesiana de la certeza y la distinción.

²⁹² FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, en *Studium*, XXIII (1983), p. 386.

²⁹³ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*, pp. 138-192. El análisis de Belaval es más amplio que el que corresponde a este trabajo, centrándose especialmente en las divergencia de ambos autores. Mi propósito es exclusivamente definir la postura de Leibniz haciendo uso de la investigación sobre Descartes.

Descartes se remita a la experiencia, y alegue que siente, clara y distintamente, en sí mismo una cosa semejante, pues esto es interrumpir la demostración, no resolverla, salvo que muestre el modo por el que los demás pueden alcanzar también esa misma experiencia. Siempre que alegamos experiencias en lo que hay que demostrar, debemos también mostrar a los demás cómo hacer esa misma experiencia, salvo que queramos convencerles sólo con nuestra autoridad”²⁹⁴.

En el plano gnoseológico, el problema de la posibilidad, entonces, se resolverá mediante la precisión de la claridad y la distinción. Esta tarea de precisar la intuición cartesiana alcanzará su más profunda reflexión en el amplio tratamiento que recibe en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en el capítulo XXIX del libro II²⁹⁵. Así, la deuda de Leibniz con Descartes se traslada a su disputa con la teoría del conocimiento de Locke, tratando de lograr, como ya he señalado, un equilibrio entre la filosofía del autor inglés y el pensamiento cartesiano.

El criterio fundamental de la claridad es la utilidad, el que la idea, sea simple o compleja, sirva para reconocer y distinguir una cosa²⁹⁶. Si bien no pierde la raigambre cartesiana, al ofrecer como crite-

²⁹⁴ *Quod Ens Perfectissimum Existit*, Ak, VI, 3, 579.

²⁹⁵ Ak, VI, 6, 253-263. Otro lugar clásico en el que trata de la idea clara y distinta es *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, GP, IV, 422-426. Cfr. PICON, M., “Vers la doctrine de l’entendement en abrégé: éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 102-132.

²⁹⁶ “Je dis donc qu’une idée est claire lorsqu’elle suffit pour reconnoître la chose et pour la distinguer. Comme lorsque j’ay une idée bien claire d’une couleur, je ne prendray pas une autre pour celle que je demande; et si j’ay une idée claire d’une plante, je la discerneray parmy d’autres voisines, sans cela *l’idée est obscure*”. *N. E.*, 254. La definición de Descartes de la idea clara es la siguiente: “Clara voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut esa clare a

rio primario el sujeto que percibe la idea, rebaja el carácter inamovible que subyace en la noción de Descartes, adoptando una postura más pragmática. Así, la idea clara es aquella que, en el momento de conocer, ofrece un criterio que carece de absoluta seguridad, siendo únicamente una ayuda. En este contexto, no es extraño que, como ya he señalado, la verdad pase a un segundo plano. Leibniz parece inclinarse por la posibilidad, apoyado simplemente en la incapacidad de obtener, por la mera intuición, un conocimiento definitivo del objeto que se presenta a su conocimiento. Es más, en el ámbito de la sensibilidad es prácticamente imposible formar ideas claras: adopta, en su sentido y servicio más puro, un carácter intelectual, de tal manera que el análisis leibniziano de la realidad se asienta sobre una comprensión de lo actualmente existente en dependencia de las ideas que, partiendo del entendimiento, se forman.

En la filosofía de Leibniz, la idea clara ha de ser aquella que procede principalmente de la razón y que apunta a las realidades simples²⁹⁷. El posible gnoseológico puede entenderse como la captación intuitiva de la realidad de lo posible, a la que se atribuye un valor exclusivamente indicativo. De este modo, se puede identificar qué rasgos forman la posibilidad de lo percibido, no obstante, la profundización en el conocimiento de la realidad es muy escasa, sin que sea factible dar pasos ulteriores y que, ya sea por su referencia a la existencia, ya sea por el carácter vinculante que tienen con las verdades eternas, trasciendan lo puramente gnoseológico. La generalización que se

nobis videri dicimus, quae, oculo inuenti praesentia, fatis fortiter et aperte illum movent". DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § 45.

²⁹⁷ La preferencia por la simplicidad, presente en diferentes ámbitos de la filosofía leibniziana, no excluye que la posibilidad gnoseológica pueda referirse igualmente a realidades complejas.

expone en esta primera definición de lo posible implica la práctica imposibilidad de concretar el contenido: es una definición *a posteriori*, y, por tanto, incompleta. La definición gnoseológica de la posibilidad reclama una razón de ser que explique su aplicación concreta.

Podría parecer que la falta de contenido de la posibilidad, entendida como se está haciendo en este epígrafe, impide la precisión de su definición real. Sin embargo, se puede encontrar, en la misma noción de lo posible una concreción que es fundamental para la gnoseología leibniziana. A tenor de lo señalado hasta ahora, puede entenderse la claridad como un criterio exclusivamente externo para el reconocimiento de la idea; como se ha mostrado, Leibniz asimila la idea clara a aquella que no presenta mezclas ni da pie a confusión con otras ideas. Se puede acusar a esta concepción del conocimiento de carecer de un criterio que permita, de forma definitiva, la separación de una idea respecto de sus iguales. Es decir, la noción de posible, para ser verdaderamente útil en gnoseología, exige que se pueda tener un conocimiento interno de la idea suficiente para distinguirse de cualquier otra atendiendo únicamente a su composición. Éste es, precisamente, el grado de profundización que se alcanza mediante la distinción, cualidad de las ideas “bien distinguidas, es decir, que son distintas en ellas mismas y distinguen en el objeto las marcas que nos hacen conocer, lo cual proporciona el análisis o definición”²⁹⁸.

El añadido de la distinción no es una cuestión menor, ya que ofrece una vía para la precisión de lo posible que no quedaba suficien-

²⁹⁸ *N. E.*, 255. La definición de Descartes, por el contrario, no incide de este modo en lo interno de la idea: “Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, tu nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat”. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § 45.

temente recogida por la claridad²⁹⁹. En cierto sentido, la distinción, rasgo interno de la idea, se convierte en el fundamento de la claridad, ya que aparece como lo propio de la noción. No sólo es posible aquello que se identifica, sino que ha de darse un contenido cohesionado, susceptible de análisis y, en último término, de definición. En el plano gnoseológico, la posibilidad es puramente conceptual; por así decirlo, es una posibilidad que se sitúa en el ámbito de los términos, con dos niveles diferentes de acceso, en estrecha dependencia uno del otro. Aparece aquí, en términos estrictamente metafísicos, una formalización de la claridad mediante la distinción. Leibniz, al definir qué significa entender de modo distinto una idea, está ofreciendo la concreción última del concepto que, mediante la idea clara, ha sido formado y señalado. En este sentido, claridad y distinción —que no pueden disociarse para tratar la posibilidad— se conforman como una herramienta intelectual que abarca la totalidad de lo conocido mediante la sensibilidad. Lo posible tiene que ser claro y distinto para evitar una distorsión de la realidad al introducir el conocimiento. De otro modo, el acceso a la realidad es incorrecto, con una formación incompleta de los conceptos que, en rigor, deberán servir como fundamento para todo saber futuro acerca de la realidad concreta.

A estas notas, ha de añadirse que en la concepción de Leibniz, la verdad es un elemento que no depende únicamente del concepto: por eso mismo, se distingue entre lo posible y lo verdadero, y se identifica lo posible con la idea clara y distinta: la idea verdadera sería única-

²⁹⁹ Puede verse en Leibniz cierta tendencia a invertir el planteamiento de los problemas, de tal forma que aquello que se presenta como una consecuencia, o un rasgo secundario de la solución, acaba por presentarse como la clave de todo el entramado filosófico. Así sucede con las nociones de claridad y distinción, e igualmente con las relaciones entre los principios de la filosofía y las nociones modales.

mente otro modo de denominar lo posible³⁰⁰. El auténtico criterio de verdad, como es conocido, es propio de la proposición³⁰¹. De este modo, aparece la necesidad de un atributo fundamental para alcanzar el rango de verdades: han de darse en composición, ya se trate de un darse puramente intelectual, ya se trate de la existencia fáctica³⁰². Dicho de otro modo, la idea es verdadera en función de su posibilidad: para presentar un avance real en el conocimiento, tiene que darse la proposición, es decir, el cotejo de diferentes ideas. En consecuencia, el acceso a la realidad siempre ha de pasar por lo posible, quedando así enmarcada la vía para el posterior análisis lógico de los conceptos.

El análisis de la primera definición de lo posible lleva intrínsecamente unido un problema: a la definición de la posibilidad por la mera claridad y distinción se le puede objetar que se trata de una descripción exclusivamente fenoménica, de tal modo que, pese a constituirse como un primer acercamiento a la realidad, no permite un avance real en el conocimiento de lo posible. Esta objeción está plenamente justificada, ya que la carencia de un criterio racional, *a priori*, impide emplear la noción con el rigor científico que habría de esperarse en la filosofía de Leibniz. La primera concepción de la posibilidad, en términos sistemáticos, se emplea como una vía de acceso al modo de conocimiento auténtico, que busca la combinación de ambos criterios —claridad y distinción, uno extrínseco y el otro intrínseco— en un único concepto que reúna ambas características.

³⁰⁰ “Ainsi les idées possibles sont vraies”. *N. E.*, 269.

³⁰¹ “*Verum est affirmatum, cujus praedicatum inest subjecto*”. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1516.

³⁰² Cabe apuntar aquí que la diferencia entre un modo y otro de darse es la diferencia entre lo posible y lo contingente.

Por otro lado, el acceso a la realidad se posterga: la identificación entre la posibilidad y la realidad, que constituye una de las características fundamentales de la filosofía leibniziana, no se presenta en toda su profundidad. La caracterización de lo posible desde la gnoseología únicamente permite obtener el contenido para las ideas: el vínculo con la realidad es un paso ulterior, proposicional. Queda por ver de qué manera la línea que comienza con la modalización leibniziana de la teoría del conocimiento de Descartes alcanza su objetivo implícito de recuperar el conocimiento de la realidad externa al sujeto, estableciendo este nexo entre conocimiento y realidad. De este modo, el recurso a la posibilidad está apuntando a una caracterización del conocimiento de intención realista, en el que se permita el acceso a aquello que conforma el núcleo de los entes. No obstante, la primera instancia del conocimiento modal no garantiza la remitencia última al objeto conocido; las propiedades que, hasta este momento se han desvelado, pertenecen únicamente al ámbito de lo gnoseológico, son propiedades de ideas, no de realidades.

Entre estas propiedades adquiere especial relieve la simplicidad. Efectivamente, no sólo las ideas simples pueden ser claras y distintas: sin embargo, la claridad y distinción de una idea compleja está, en último término, en dependencia de las ideas simples en que se puede dividir³⁰³. La posibilidad gnoseológica, por tanto, se vincula con la estructura que el conocimiento de las ideas simples puede presentar. Por otro lado, no hay que olvidar los múltiples orígenes que pueden tener las ideas simples: percepción por un sentido³⁰⁴, percepción por diver-

³⁰³ “Scientiam a priori complexorum oriri ex intelligentia incomplexorum”. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 6, 4, 1515.

³⁰⁴ Cfr. *N. E.*, 121.

sos sentidos³⁰⁵, reflexión³⁰⁶ o reflexión y percepción³⁰⁷. El posible, por tanto, no es una mera construcción mental, sino que ha de considerarse como un fruto claro de un conocimiento auténtico, que encuentra, a través de la sensibilidad, una relación con el mundo actualmente existente. No obstante, lo fundamental de esta apreciación radica en el carácter último de la idea simple: para Leibniz, todo conocimiento claro y distinto tiene que ser conocimiento de lo simple. No cabe una ciencia rigurosa de ideas complejas que no proceda a su progresiva simplificación. De este modo, la teoría del conocimiento está abocada a proporcionar los criterios para obtener conceptos que gocen del mayor rigor de que sea capaz el entendimiento humano.

Sin embargo, el acceso a la necesidad mediante el exclusivo recurso al posible gnoseológico no puede realizarse, ya que lo necesario pasa por la consideración de lo abstracto, mientras que este modo de entender lo posible no puede desvincularse en manera alguna de lo concreto³⁰⁸. La posibilidad, por tanto, ha de racionalizarse para permitir el acceso y el estudio de la necesidad. Esta racionalización, en mi opinión, habrá de someterse a la consideración del posible como proposición, en la medida en que se entiende como un conjunto de requi-

³⁰⁵ Cfr. *Ibid.* 128.

³⁰⁶ Cfr. *Ibid.* 128-129.

³⁰⁷ Cfr. *Ibid.* 129.

³⁰⁸ De este modo, la distinción que establece Rovira, y a la que ya he hecho referencia, ha de entenderse en relación con la sustancia y sus accidentes. Así, lo concreto aparece aquí como lo conocido sin que se pueda acceder a su razón. Lo abstracto, en el sentido que estoy empleando en estas líneas, es aquello que ha pasado por el análisis de sus elementos. Cfr. ROVIRA, R., "Leibniz's Twofold Distinction Between Concrete and Abstract and Aristotle's Fourfold Division of Entities", pp. 72-78.

sitos³⁰⁹.

b. El posible lógico

La reflexión acerca de la posibilidad gnoseológica conduce irrevocablemente a una consideración acerca de las condiciones de posibilidad internas al propio concepto. La definición de lo posible como la idea clara y distinta concluye únicamente en un criterio de carácter identificativo, como se ha puesto de relieve, que no permite establecer las condiciones intrínsecas a la propia noción que le habiliten para adquirir la categoría de posible. El segundo paso en la doctrina de la posibilidad será, por tanto, la profundización racional en el concepto, tendente a alcanzar definiciones rigurosas de la posibilidad y, sobre todo, un criterio independiente del conocimiento coyuntural que se pueda tener del objeto.

Como se ha mostrado, la revisión leibniziana a la noción de verdad que emplea Descartes adquiere una caracterización modal que se constituye en fundamento de su entero filosofar: el primer apoyo de la ciencia filosófica no es la verdad, sino lo posible. La correcta interpretación de la gnoseología, en consecuencia, implica un paso previo a la consecución de la verdad, que es el modo de ser correspondiente a cada objeto. Es precisamente en el análisis de esta abstracción donde se encuentra el sentido más propio de la posibilidad, aquel que permite su identificación sin más asidero que el propio sujeto que conoce. En

³⁰⁹ “A basic individual concept should not be seen as a mere set or conjunction of predicates; rather, it should be seen as an ensemble of predicates which is unified and structured in a unique way according to a unique rule, i. e., its method of production”. NACHTOMY, O., “Leibniz on Possible Individuals”, en *StL*, XXXIV, (2002), p. 57; cfr. NACHTOMY, O., “The Individual’s Place in the Logical Space: Leibniz on Possible Individuals and Their Relations”, en *StL*, XXX, (1998), pp. 161-177.

la búsqueda del fundamento, Leibniz trata de encontrar una razón *a priori*, evitando de este modo el error del conocimiento. En esta línea, la definición más rigurosa va a aparecer en el ámbito de la lógica, en el que las definiciones gozan de la seguridad, por su misma autosuficiencia, que no ha sido factible encontrar en la exposición gnoseológica. Sin embargo, este proceso, por el que concluye que lo posible es aquello que carece de contradicción, se origina en la gnoseología.

Ya se ha mostrado cómo en la teoría del conocimiento leibniziana la verdad está en un segundo plano respecto de la posibilidad³¹⁰. La pregunta por el conocimiento de la posibilidad —identificada directamente con la ausencia de contradicción desde la juventud de Leibniz— se responde de dos formas, *a priori* y *a posteriori*; para la investigación presente, es más interesante la consideración de la resolución *a priori*, “cuando resolvemos la noción en sus requisitos, es decir, en otras nociones conocidas de posibilidad, y sabemos que nada incompatible hay en ellas; y esto se hace entre otras maneras, cuando entendemos el modo según el cual puede hacerse la cosa, de donde son útiles sobre todas las demás las *Definiciones causales*”³¹¹. El conocimiento experimental, *a posteriori*, no tiene el carácter fundamental del apriorístico, exigencia inevitable para obtener el rigor científico. El procedimiento para obtener la idea posible —clara y distinta— es el análisis que muestra la ausencia de contradicción, método puramente lógico, en el que la posibilidad se convierte ya en criterio manejable por el filósofo, al disponer en su mismo interior de los elementos suficientes para convencer acerca de su validez. El recurso a la lógica ha

³¹⁰ “La “verdad/falsedad” dependerá de la “posibilidad/imposibilidad” de la idea en cuestión, es decir, de que dicha idea tenga realmente un significado y no sea sólo una palabra”. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 258.

³¹¹ *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, GP, IV, 425.

convertido lo que no pasaba de ser un conocimiento aproximativo y, en cierto sentido, carente de utilidad científica, en una poderosa herramienta cognoscitiva, que permitirá avances fundamentales.

La aparición del criterio de la no contradicción en el argumento ontológico permite formular una caracterización más precisa del posible lógico. En primer lugar, la coherencia interna remite a la búsqueda de lo simple. Esta convicción subyace en las diferentes exposiciones del argumento ontológico³¹², y pone de relieve el carácter originario de la posibilidad. Evidentemente, la idea compuesta es igualmente posible, pero únicamente en la medida en que sus elementos lo son cada uno en sí mismo, y, posteriormente, entre sí. La ausencia de contradicción se vincula en su origen a la simplicidad: se mueve en el ámbito del concepto; en concreto, el ámbito de aplicación propio de la ausencia de contradicción es aquel que se refiere a los primeros conceptos, básicos y fundantes de toda idea. La lógica de los conceptos establece la dinámica de la posibilidad, otorgando la base sobre la que se tendrá que construir la verdad.

En consecuencia, el estudio lógico de la posibilidad se asienta sobre un modo peculiar de comprender el entendimiento: lo fundamental para el correcto análisis de la realidad es el contenido del concepto, no su situación en relación con otros conceptos³¹³. En relación

³¹² “Hoc patebit si ostendero omnia attributa (positiva) esse inter se compatibilia. Sunt autem attributa aut resolubilia, si resolubilia sunt erunt aggregatum eorum in quae resolvuntur, sive irresolubilium attributorum, sive quae per se concipiuntur, ita enim si singula compatibilia erunt, etiam plura erunt, adeoque et composita”. *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, Ak, VI, 3, 572.

³¹³ Cabe observar que, en este proceso, el concepto ha ido asumiendo rasgos propios de una proposición: para Leibniz la verdad sigue dependiendo de la inhesión del predicado en el sujeto. El modo en el que se puede combinar esta afirmación con la clasificación de los conceptos es estableciendo una dualidad en el interior de cada posible. Las diferentes maneras en las que aparece esta

con este punto está la doctrina de lo meramente posible, entendido como aquel peculiar sentido de la posibilidad que correspondería a aquel “posible fácticamente inexistente”³¹⁴. Es decir, entre los posibles pueden señalarse especialmente aquellos que no alcanzarán la existencia dada la constitución del mundo³¹⁵. Este contenido tiene que quedar establecido según una regla puramente intelectual, establecida *a priori*. La simplicidad que exige la resolución de la regla es únicamente comparable a la simplicidad que está supuesta en los conceptos. Dicho de otro modo, la ausencia de contradicción sólo puede deducirse *a priori* si se trata de elementos simples: introducir cualquier modo de complejidad resulta inviable, de tal forma que una respuesta correcta únicamente puede proceder del análisis de los elementos.

Podría objetarse que el *a priori* exigido por el análisis lógico también se encuentra en el estudio de lo complejo. El problema con el que se encuentra Leibniz es, en este caso, con la razón de lo complejo: ¿dónde se origina?, ¿por qué precisamente este complejo y no otro? En última instancia, la elección de una posibilidad compleja, compuesta por elementos, implica que se ha descubierto su presencia por un modo que no es puramente intelectual.

Este punto se relaciona muy estrechamente con la doctrina leibniziana de las verdades eternas. Es bien conocida la distinción que establece entre verdades de hecho y verdades de razón. Sin embargo, no

dualidad serían tanto la “pretensión a existir” como la composibilidad, como se muestra más adelante.

³¹⁴ GONZÁLEZ, A. L., “Lo meramente posible”, en *AF*, XXVII/2, (1994), p. 349.

³¹⁵ Puede observarse que este peculiar sentido de lo posible se opone directamente a la noción de composibilidad, que trataré más detenidamente junto con la contingencia. Únicamente apunto que se con este término se hace referencia a aquellos posibles que sí alcanzan la existencia.

siempre ha sido puesto de manifiesto con el suficiente relieve la noción de verdades eternas, que reúnen en cierto sentido características de ambos tipos. Ya en algunos de sus primeros escritos aparece la idea de verdad eterna, si bien no con este nombre. Se trataría de aquellas ideas que “son como los números, y contienen la misma posibilidad de los entes”³¹⁶. Retomo de nuevo la doctrina leibniziana acerca de la verdad para poder definir con mayor precisión la idea de verdad eterna: se puede denominar verdadera la proposición en la que el predicado se encuentra contenido en el sujeto. De este modo, la verdad eterna es, ante todo, una posibilidad, ya que “la posesión de certezas requiere un análisis del predicado, o del sujeto, o de ambos términos de la proposición, hasta llegar a comprender su composibilidad, esto es, la ausencia de contradicción interna”³¹⁷; se confirma el paso del concepto puro, en el cual no se puede encontrar división, a la posibilidad vista como un atributo de determinadas proposiciones. Es decir, en un nivel más profundo, el concepto está compuesto; he señalado antes en qué sentido se puede hablar de composición, asentándose en las relaciones que, fundadas en su interior, se establecen con otros posibles³¹⁸.

M. S. Fernández³¹⁹ señala como rasgos fundamentales de las verdades eternas desde el estudio lógico tres aspectos: validez objetiva en sí mismas, fundamentación en el principio de contradicción e identificación con las definiciones y las verdades idénticas. Los rasgos que

³¹⁶ *Wedder.*, 186.

³¹⁷ FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, p. 156.

³¹⁸ La consideración metafísica de la posibilidad en este punto presenta una estrecha relación con el carácter de la mónada; cfr. ROVIRA, R., “¿Qué es una mónada?”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), pp. 129-130.

³¹⁹ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, pp. 157-158.

tienen son, por la misma comprensión de las verdades eternas, perfectamente trasladables al posible lógico, dada su caracterización como lo que carece de contradicción interna. El análisis de los textos consolida esta afirmación por el hecho de mostrar la alternancia entre “verdades eternas”, “posibilidades” y otros términos de parecida significación³²⁰.

Se perfila la posibilidad lógica como una noción cargada de significado: el tener un carácter propiamente lógico le permite una flexibilidad en su aplicación —al trasladarse a otros ámbitos de la filosofía— que le obtienen sin lugar a dudas la categoría de noción fundamental de la filosofía leibniziana. Sin embargo, no es éste el mayor mérito que posee: la flexibilidad a la que he hecho referencia es únicamente una consecuencia de la extraordinaria precisión con que Leibniz pretende captar la noción de posibilidad. La conversión modal de la filosofía se logra gracias a un enorme esfuerzo de síntesis de la posibilidad, que queda así configurada como el ámbito previo de toda realidad. Efectivamente, tomando como punto de partida el carácter *a priori* que, de modo definitivo, le ha añadido el filósofo de Hannover, la posibilidad logra abarcar toda la realidad.

Este carácter omniabarcante de la posibilidad da lugar a dos preguntas que serán fundamentales en la filosofía leibniziana: en primer lugar, cabe plantearse el papel que, en consecuencia, tiene dentro de la metafísica lo posible. En segundo lugar, debido al papel nuclear que parece desempeñar, cabe preguntarse si la posibilidad se agota en la realidad actualmente existente; obviamente, el término actual, en este contexto, se refiere a este mundo, con todos los aspectos temporales y, si fuese el caso, eternos, que conlleva. Estas dos preguntas, una vez asentado el núcleo de la filosofía, van a ser las que determinen la pro-

³²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 155.

fundización metafísica de Leibniz, y las que pretendo seguir en las páginas siguientes. En primer lugar, trataré sucintamente el posible desde el punto de vista de la metafísica. Más adelante, habrá que tratar el punto nuclear de la posibilidad leibniziana: ¿se realiza totalmente? Este sentido de la posibilidad, por otra parte, al incluirse dentro de las nociones lógicas y permitir un análisis de la verdad se relaciona estrechamente con la necesidad. El sentido estrictamente lógico de la necesidad como aquella proposición cuyo opuesto es contradictorio, depende enteramente de esta consideración de lo posible. Sin embargo, su relieve metafísico únicamente puede establecerse a la luz de ulteriores avances ontológicos.

c. El posible ontológico

La maduración de la noción de posible se dirige al vínculo fundamental que pueda tener con la realidad; Leibniz es consciente de que una interpretación exclusivamente intelectual del significado de lo posible no da razón de la constitución de la realidad. El paso de la lógica a la ontología va a ser, por tanto, un empeño radical en su postura filosófica. Este paso puede hacerse de dos modos, ambos convergentes en una única solución. Por un lado, estaría la identificación puramente conceptual, es decir la búsqueda del correlato metafísico de lo posible. Ya se ha expuesto cómo en el ámbito gnoseológico, posible equivale a idea clara y distinta. Un segundo nivel de abstracción, en el que se trata de dar con la explicación de la ciencia lógica, posible se ha identificado con no-contradictorio. El tercer nivel, que supone y sostiene el significado de los otros dos, es el metafísico. Al mismo tiempo, este nivel permite la apertura a realidades que están más allá de la pura descripción racional. En este sentido podría entenderse como una explicación igualmente gnoseológica de la posibilidad, en la

que se plantea su relación conceptual con las más altas nociones filosóficas. Así, Leibniz trataría de encontrar el sinónimo metafísico de la posibilidad.

El segundo modo de acceso desde las instancias lógicas al área de la metafísica se sitúa, por el contrario, en el ámbito propiamente ontológico. En lo que Leibniz llamó “cumbre de la doctrina modal”³²¹ se encuentra la conversión de lo posible y lo real, que identificó con el paso de la potencia al acto. El tratamiento de este segundo modo de acceso afecta directamente al núcleo de la filosofía leibniziana, ya que responde a la intuición fundamental por la que intenta aunar los principios de la comprensión de la realidad. En este sentido, exige un análisis que se sitúa, más que en su caracterización ontológica, en estrecha dependencia del origen y reducción última de la realidad.

Atendiendo únicamente al concepto metafísico de posible, hay que advertir que se da un ascenso gradual, partiendo de la noción de idea clara y distinta: de este modo, se puede hablar con toda propiedad de una profundización, en la que cada uno de los conceptos se apoya en todos los anteriores. Este ascenso se produce a través de la definición real del posible: efectivamente, desde la lógica lo posible se entiende como concepto no contradictorio; sin embargo, dentro de este concepto, como se ve especialmente en el caso del Absoluto, se tienen que encontrar todas las propiedades que convienen al ente al que hace referencia. Así, en el *Discurso de Metafísica* aparece la esencia definida como “noción individual de esa sustancia”³²². En otros lugares se identifica sucesivamente la esencia con la posibilidad, la forma, la rea-

³²¹ *Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat*, Ak, IV, 4, 1636.

³²² *Discours*, 1555.

lidad o la idea³²³.

Alcanza la posibilidad, por tanto, el lugar nuclear de la filosofía leibniziana: la realidad es, ante todo, posible. No obstante, esto no implica que la realidad sea, ante todo, lógica: la noción de posible tiene una interpretación metafísica independiente de las operaciones mentales. Dicho de otro modo, para Leibniz el posible metafísico es el posible por antonomasia, si bien el acceso a su definición puede resultar tortuoso y, en cierto sentido, confuso.

Las notas que se derivan de la identificación de la esencia y la posibilidad son numerosas y dotadas de un carácter nuclear en la filosofía leibniziana. La primera de todas ellas, en el plano metafísico, es que la existencia depende de la esencia: “la esencia o posibilidad es el origen de la existencia”³²⁴. Tiene un carácter antecedente respecto de la constitución de la realidad: no sólo es el concepto explicativo clave, como ya se ha puesto de manifiesto, sino que se da una dependencia real de todo lo que existe respecto de la posibilidad cuando ésta se identifica con la esencia. Sólo existe aquello que es posible: es tanto la condición *sine qua non* para que se pueda dar la existencia como el fundamento racional en el que se puede encontrar la explicación de porqué existe aquello que existe. Esta afirmación de la filosofía leibniziana, no obstante, se encuentra mediada por la consideración de las relaciones entre modos: no cabe, en este sentido, tratar de la posibilidad como único fundamento de lo actual. Así, el problema último que aparece en este punto, es sí, al mismo tiempo, todo lo que es posible existe.

³²³ Todas estas expresiones se pueden encontrar a lo largo del *Discurso de Metafísica*, así como en otros lugares. Es una doctrina leibniziana suficientemente estudiada y reconocida.

³²⁴ *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 390.

El modo concreto de realizarse esta dependencia pasa por lo que en numerosos pasajes Leibniz llamó “una pretensión a existir”³²⁵: el deseo íntimo de todo posible metafísico es la existencia, y únicamente amparada en esta pretensión, la esencia antecede a la existencia, que sería, en consecuencia, la respuesta a dicha exigencia. Como pone de relieve Ortiz³²⁶, la tendencia a existir inscrita en todos los posibles es una verdad de hecho que se descubre *a posteriori*: únicamente al advertir que, de hecho hay existentes, es posible atribuir a las posibilidades la tendencia a existir; la posibilidad, por tanto, es la razón suficiente de la existencia actual. Así, el posible metafísico no se reduce a la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de una idea, sino que va más allá, revelando una nota que, aún siendo un conocimiento obtenido *a priori*, puede incluirse bajo las condiciones *a priori* del posible, ya que es previa a toda existencia. Es un conocimiento metafísico, por tanto, ya que da los supuestos reales del mundo perceptible.

Se puede dar también una razón subjetiva de la inclusión de la pretensión a existir dentro de las verdades de hecho: “si fuera una verdad necesaria la exigencia de existir se identificaría con la posibilidad, y quedaría cerrada esa vía para introducir la contingencia; es preciso que todos los posibles posean esa tendencia puesto que si sólo exigieran existir los posibles que pasan a formar el mundo contingente surgiría una diversificación inexplicable con base en la sola posibilidad”³²⁷. Esta razón puede llamarse subjetiva por lo que supone de motivo para negar la necesidad de la pretensión a existir, y, por tanto, negar la necesidad de su cumplimiento.

³²⁵ *De rerum*, 303.

³²⁶ Cfr. Ortiz, 176 y ss.

³²⁷ Ortiz, 178.

Esta pretensión, y, sobre todo, su habitual incumplimiento, ya que no todo posible alcanza la existencia³²⁸, remite a una noción ulterior: los grados de perfección³²⁹; efectivamente, Leibniz ha de buscar la razón de la ausencia de ciertos posibles y la presencia de otros en una condición intrínseca a los posibles mismos. Esta exigencia racional es la que tiene que solventar la noción de grado de perfección, y lo hace en función del contenido de la esencia. Es bien conocida la doctrina leibniziana sobre los grados de perfección y el modo en que estos condicionan la existencia actual³³⁰: si A permite la existencia de A1, A2, A3 y A4, es preferible a B, que sólo permite la existencia de B1 y B2.

Sin embargo, es posible ir más allá, e indicar que la existencia de A es preferible incluso a la existencia de B y C, que permiten B1, B2 y C1. En este contexto ha de situarse el empleo metafísico de la noción de armonía³³¹, que recoge así dos significados: por un lado, sería la adecuación entre las partes, traducida en la existencia del mayor número de posibles; pero también se concibe como la búsqueda de la forma más bella³³². Para lograr esto, Leibniz se sirve de una regla gno-

³²⁸ Cfr. *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*, Ak, VI, 4, 1352-1353.

³²⁹ En diversos pasajes, Leibniz identifica la expresión “grados de perfección” con la de “grados de esencia” y “grados de realidad”. Cfr. *Eckhard*, 543; *De rerum*, 303; *Existentia. An sit perfectio*, Ak, VI, 4, 1354.

³³⁰ La impronta de la matemática en este análisis de la filosofía leibniziana se haya expuesta en COOK, R. T., “Monads and Mathematics: The Logic of Leibniz’s Mereology”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 1-20.

³³¹ La noción de armonía aparece repetidamente toda la producción leibniziana, con ejemplos tan tempranos como la carta que escribe a M. Wedderkopf (Ak, II, 1, 185-187) en 1671, y otros tan maduros como la que dirige a S. Masson (GP, VI, 624-629) en 1716.

³³² La formación del sistema de la armonía universal incluye una intención teológica de liberar a Dios de la carga de ser autor del pecado, presente en el pensa-

seológica —la elección del método más sencillo— para establecer una verdad metafísica: la regulación de la pretensión a existir por la armonía universal, y, por tanto, la sumisión de los posibles al mundo que ha de crearse³³³.

Se puede ver que la posibilidad ontológica se constituye como un centro fundamental de la filosofía leibniziana, no sólo por el esencialismo que en ocasiones se ha identificado como una característica propia de la modernidad —hecho este que pone de relieve la importancia de la conversión de la esencia en posibilidad—, sino porque exige un esfuerzo de la razón para enfrentarse a toda la realidad, tanto desde el punto de vista de la constitución actual del mundo como en los fundamentos metafísicos de ésta. La posibilidad ontológica, y la capacidad que presenta de resumir todo el contenido de la filosofía, plantea los problemas fundamentales de la metafísica leibniziana. Por un lado, supone toda la reflexión gnoseológica y lógica, y al mismo

miento leibniziano desde su juventud: “Leibniz will make his first attempts to elaborate conceptually an idea of ‘permission’, which would exonerate God of being the author —that is, the willing cause— of sin. These first attempts are characterized by the centrality —under the influence of the thought of Biesterfeld— of the notion of ‘universal harmony’, and by the analogical use of the Augustinian image of the ‘consonances’ and ‘dissonances’ in chants, and lights and shadows in paintings, to explain how evils immersed in the series of things, contribute to the perfection of the universe”. ECHAVARRÍA, A., “‘Harmony’, ‘Dissonance’ and the Permission of Evil in the Early Writings of Leibniz”, en *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), p. 219.

³³³ “El sistema del mundo es la armonía preestablecida, la estricta compatibilidad de las sustancias posibles —que, en cuanto sustancias, son mónadas—. La existencia de esas mónadas es un proceso indefinido. La armonía se dice preestablecida no como una totalidad única, sino como una totalidad intrínsecamente graduable, cada uno de esos grados de posibilidad conecta directamente con la existencia como proceso. Ello es así porque la armonía preestablecida no es todas las armonías posibles, y, por tanto, no es el único mundo o un mundo totalmente necesario”. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 66.

tiempo ha de iluminar su contenido; por otro lado, presenta la flexibilidad necesaria para dar respuesta a problemas en apariencia tan dispares como la libertad del hombre y el conocimiento de las verdades de hecho.

Este carácter nuclear se acentúa más al ponerlo en parangón con una de las dos doctrinas más conocidas de Leibniz: la posibilidad-esencia se convierte con la sustancia, de tal forma que “la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida”³³⁴. Y, como es sabido, la traducción última de la sustancia, en la metafísica leibniziana, es la mónada³³⁵. A esta sinonimia hay que añadir el origen mismo del término mónada, que, según señala Rovira³³⁶, estaría en estrecha relación con la expresión más elevada de la posibilidad, como son las verdades eternas. Esta aproximación permite señalar nuevas notas de la posibilidad, en función de su traducción ontológica. Así, la posibilidad incluye individualidad, determinación, actividad, vitalidad, inmaterialidad y unidad³³⁷.

El hecho de ser una noción con tal carga de significado, y con un contenido que, en última instancia, se presenta lleno de realidad, conduce a que la posibilidad ontológica se constituya como uno de los

³³⁴ *Discours*, 1540.

³³⁵ “La SUBSTANCE est un Etre capable d’Action. Elle est simple ou composée. La SUBSTANCE SIMPLE est celle qui n’a point de parties. La COMPOSÉE est l’assemblage des substances simples, ou des MONADES. MONAS es un mot Grec, qui signifie l’unité, ou ce qui est un”. *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison* § 1, Robinet, 27.

³³⁶ Cfr. ROVIRA, R., “¿Qué es una mónada?”, pp. 143-144.

³³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 141.

problemas centrales de la filosofía leibniziana, más que como solución última. Efectivamente, la consideración de lo posible implica el riesgo de la actualización de todos los posibles; al mismo tiempo, está exigiendo una fundamentación tanto para su propio contenido como para la decisión de la existencia. Estos tres problemas apuntan a la noción de necesidad como clave para la interpretación de lo posible. Así, habrá que mostrar qué significa que algo sea necesario, y en qué sentido puede serlo, para distinguirlo de lo posible. Al mismo tiempo, el contenido de los posibles tiene que ser anterior al mismo posible, al menos por lo que se refiere a su constitución última, y esto sólo puede explicarse mediante el reconocimiento de un fundamento inamovible, necesario³³⁸. Esta consideración introduce un tercer aspecto en el problema, en relación con la existencia de los posibles: no es suficiente introducir la existencia como “pretensión”, el origen y fundamento de la existencia actual se encuentra más allá del contenido de los posibles: “las cosas actuales dependen de Dios ya sea para existir, ya sea para actuar, y no sólo de su Inteligencia, sino también de su Voluntad. Y ciertamente para existir, pues todas las cosas son creadas libremente por Dios, e igualmente por Dios conservadas”³³⁹.

³³⁸ “Il est vrai aussi qu’en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu’il y a de réel dans la possibilité. C’est parce que l’Entendement de Dieu est la region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et qui sans lui il n’y auroit de réel dans les possibilités, et non seulement rien d’existant, mais encore rien de possible.

Car il faut que, s’il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d’existant et d’Actuel; et par consequent dans l’Existence de l’Etre nécessaire, dans lequel l’Essence renferme l’Existence, ou dans lequeil il suffit d’être possible pour être Actuel”. *Mon.*, §§ 43-44, 95.

³³⁹ *Causa Dei Asserta per Justitiam Ejus, Cum caeteris ejus Perfectionibus, Cunctisque Actionibus Conciliatam*, GP, VI, 440.

Las páginas siguientes, por tanto, tendrán que mostrar cómo es factible el engranaje entre posibilidad y necesidad, en términos absolutos y en cada uno de los planos en los que se tiene que dar. Es una situación complicada, de delicado equilibrio entre dos nociones que no carecen de riesgos. Leibniz, consciente del compromiso que supone el predominio de una u otra, trató de alternar entre ambas, cubriendo las deficiencias de la necesidad con el recurso a la posibilidad, y viceversa. Como se ha mostrado, el problema es, en última instancia, ontológico: precisamente por esto, la respuesta desde la perspectiva lógica, pese a presentarse como una doctrina precisa y establecer claramente las relaciones entre conceptos, conduce irremediabilmente a un error fundamental, al implantar un excesivo rigor en la consideración de la realidad. Leibniz, que únicamente considera oportuno el rigor en el quehacer filosófico, sin extrapolarlo a la íntima constitución de lo real, presenta la interpretación lógica siempre al servicio de la metafísica, de tal forma que “usa la lógica como instrumento de la metafísica e intenta dar a la metafísica el rigor demostrativo propio de la lógica”³⁴⁰. El peligro del necesitarismo, omnipresente en la filosofía de Leibniz, tiene su mayor expresión en el tratamiento de la posibilidad como esencia³⁴¹: únicamente situando el punto medio entre ambas nociones, por un lado, y la relación jerárquica que pueda darse entre ellas es fac-

³⁴⁰ FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, p. 155.

³⁴¹ La discusión acerca del superesencialismo, a la que ya he hecho referencia, no puede eludir la consideración metafísica de la modalidad, en la medida en que las esencias han de comprenderse a la luz del análisis modal. En consecuencia, la necesidad se sitúa en el núcleo de los problemas fundamentales de la filosofía leibniziana: es al mismo tiempo el peligro que Leibniz desea evitar, y la solución para la constitución de lo real. No obstante, la respuesta última también ha de considerar lo contingente. Cfr. MATES, B., “Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz”, en *StL*, IV, (1972), pp. 81-118.

tible determinar en qué medida se encuentra determinada la realidad.

II. EL EQUILIBRIO ENTRE NECESIDAD Y POSIBILIDAD

Tal vez el problema que más preocupó a Leibniz a lo largo de toda su vida fue el de la composición de la necesidad y la posibilidad: es uno de los problemas fundamentales que aparecen en la *Teodicea*³⁴², y que se repite reiteradamente en numerosos escritos. Fuertes ha reflejado con precisión el núcleo del problema al destacar la delicada posición intelectual que adopta el autor alemán, en cierto modo abrumado por el peso de la sustancia: “no es Leibniz un necessitarista 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”³⁴³. Sin

³⁴² “L’on oppose encor des considerations metaphysiques à nostre explication de la cause morale du mal moral; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les objections tirées des raisons morales, qui frappoient davantage. Ces considerations metaphysiques regardent la nature du *possible* et du *necessaire*; elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les univers possibles”. *Essais* § 168, 210.

³⁴³ FUERTES, A., “Leibniz y la contingencia en los años previos al *Discurso de Metafísica*”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 31.

embargo, el marco teórico en el que ha de resolverse el problema es el estudio de las relaciones entre posibilidad y necesidad, ya que sólo en este ámbito puede ofrecerse una solución que recoja con exactitud la intención y la propuesta leibniziana.

La problemática de la relación entre la necesidad y la posibilidad se plantea en términos de compatibilidad, por tanto: así, hay que preguntarse si es compatible la necesidad con la posibilidad. Esta cuestión, desde otro punto de vista, puede formularse en los siguientes términos: ¿hay algún posible que no se realice? La solución que se adopte conducirá, igualmente a plantear el modo en el que la posibilidad conduce a la necesidad.

a. Posibilidad frente a necesidad

Se encuentran en Leibniz diferentes niveles de enfrentamiento entre la posibilidad y la necesidad, partiendo desde las primeras definiciones³⁴⁴ empleadas en su juventud, con un marcado carácter lógico, y llegando hasta la demostración de que no todos los posibles se realizan y, por tanto, la defensa —fundamental en la filosofía leibniziana— de que posibilidad no implica necesidad. Esta defensa se puede plantear también como un problema añadido a la consideración de la existencia de Dios: “ni la *presciencia* ni la *preordenación* de Dios *imponen necesidad*, a pesar de que sean infalibles. Dios mismo vio las cosas en la serie ideal de los posibles, como iban a ser en el futuro, y en ellas al hombre que pecaba libremente, y decretando la existencia de esa serie, cambió la naturaleza de la cosa, es decir, lo que era con-

³⁴⁴ Retomo para hacer esta exposición la tabla de definiciones de *Elementa Juris naturalis*, (Ak, VI, 1, 466), junto con el añadido de Ak, VI, 2, 528, a la que hice referencia al tratar el sistema modal de Leibniz. Cfr. el segundo epígrafe del primer capítulo de este trabajo.

tingente lo hizo necesario”³⁴⁵. Como se descubre en toda la filosofía leibniziana, el estudio de la necesidad implica una revisión del núcleo fundamental de sus tesis.

El análisis lógico proporciona una primera vía de diferenciación entre necesidad y posibilidad, que indica al mismo tiempo su — aparentemente— incompatibilidad: he señalado anteriormente cómo en la exposición de *Los elementos del Derecho natural* la distinción entre necesidad y posibilidad puede entenderse desde dos planos según el doble criterio de análisis. En consecuencia, los modos pueden identificarse según la afirmación o negación de cada uno de los dos criterios. En este sentido, la posibilidad se entiende en términos absolutamente afirmativos: *A es posible porque puede ser hecho en algún caso*. Frente a este carácter positivo, la necesidad se presenta como algo absolutamente negativo: *A es necesario porque no puede no ser hecho no en algún caso*.

El criterio 1 sería *poder ser hecho*³⁴⁶: si bien en su momento se ha identificado con la esencia, un análisis más detenido permite una mayor profundización, distinguiendo dos elementos en la formulación del contenido del concepto.

1^a. *Puede, no puede*. La referencia a la posibilidad es evidente y directa: Leibniz está atendiendo propiamente al contenido de A. ¿Qué elementos incluye que le concedan —o no— la posibilidad? Resulta sorprendente, ante todo, ver cómo la separación es absoluta: la necesi-

³⁴⁵ *Causa Dei Asserta per Justitiam Ejus, Cum caeteris ejus Perfectionibus, Cunctisque Actionibus Conciliatam*, GP, VI, 454.

³⁴⁶ Es oportuno señalar que la expresión “puede ser hecho” se intercambia en el cuadro de Leibniz al que antes he hecho referencia tanto por la frase “es verdadero” como con “se entiende”. En el análisis que ofrezco en estas páginas me centraré en el primer sentido por su mayor valor metafísico.

dad, desde ese punto de vista, está más próxima a la imposibilidad que a la posibilidad, ya que la comprensión se sitúa —de momento— exclusivamente en el plano de la posibilidad entendida del modo más intuitivo que puede concebirse.

La primera diferencia puede asimilarse a la potencia pasiva: la capacidad de recibir una influencia externa. De este modo, la posibilidad se abre a la modificación extraña a su propia constitución³⁴⁷. La necesidad, por el contrario, no resulta afectada por nada extrínseco a su configuración más íntima. Dicho de otro modo, la diferencia según *poder* remite a la *aseidad* de cada una de las nociones. Esta *aseidad* es una característica que pertenece a la esencia del ser que se trate en cada momento: el momento especulativo del *poder* o *no poder* se refiere a las condiciones internas y, por tanto, a la definición real o concepto de la cosa. La esencia indica la apertura a la posibilidad: sin embargo, la posibilidad no es únicamente la apertura.

1^b. *Ser hecho, no ser hecho*. La triple distinción —ser hecho, ser verdadero, ser entendido— que recoge esta nota tiene su cumbre metafísica en la expresión del *factum*. Ser o no ser hecho tiene resonancia existencial: es el acto de situar una esencia ya definida en un mundo concreto. La confusión surge al advertir que la necesidad se identifica bajo el *no ser hecho*, mientras que la posibilidad está expresada como *ser hecho*. La paradoja que se presenta aquí se resuelve únicamente situando la expresión en su lugar propio, en dependencia de la primera nota.

A la luz de la noción de esencia es perentorio señalar que la

³⁴⁷ Esta apertura no es incompatible con la ausencia de ventanas de la mónada —cfr. *Mon.*, § 7, 71—; se refiere, más bien, al principio interno de cambio de la mónada —cfr. *Mon.*, § 11, 75—, que, en última instancia, tiene su origen en el Absoluto —cfr. *Mon.*, §§ 36-38, 91-93—.

afirmación está indicando precisamente una potencialidad, mientras que la negación indica la cancelación de dicha potencialidad precisamente porque ya se ha realizado. El posible, por tanto, no ha sido hecho, aunque por su misma definición puede serlo: no hay un posible real que tenga una existencia, como muestra claramente la precedencia temporal de la posibilidad, expresada tanto por la elección entre los diferentes posibles³⁴⁸ como en el “gran axioma”, según el cual la razón es previa a la existencia³⁴⁹.

El criterio 2, es decir, la pregunta por el *caso*, se vincula estrechamente con la existencia del posible o el necesario. Frente a lo que se supone en 1^b, es decir, la consideración de la existencia principalmente a la luz de la esencia, la consideración que debe hacerse según el segundo criterio es puramente existencial, incluso alcanzando un nivel fenoménico, en el que existir se llega a identificar con la percepción: “sin alguien que sintiera no existiría nada”³⁵⁰.

2^a. *En algún, no en algún*. El primer rasgo del darse fáctico es la amplitud con que ha de considerarse: ¿hasta dónde llega el posible?, ¿y la necesidad? Precisamente la afirmación de que sea en *algún* implica la limitación a cualquier combinación de posibles³⁵¹, de tal manera que, si se admite *algún* como criterio distintivo es en atención a la exclusión que supone respecto de otras combinaciones. Frente a este carácter limitado de lo posible, la necesidad aparece como irrestricta: no depende de combinaciones, no hay diferentes necesidades según

³⁴⁸ Cfr. *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*, Ak, VI, 4, 1360.

³⁴⁹ Cfr. *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, Ak, VI, 4, 1395.

³⁵⁰ Cfr. *De existentia*, Ak, VI, 3, 588.

³⁵¹ Cfr. COPP, D., “Leibniz’s thesis that not all possibles are compossible”, en *StL*, V, (1973), pp. 26-42.

se escoja una serie de cosas u otra. La necesidad, en este sentido último, siempre presenta el mismo aspecto.

Evidentemente, se plantea otro problema en este punto: el posible que es necesario dada una serie concreta. Efectivamente, en la postura leibniziana está presente cierto sentido de necesidad que adviene a los entes en cuanto dependientes de otros³⁵². Leibniz aborda esta cuestión en numerosos pasajes, indicando que el ser una necesidad *segunda* supone la imposibilidad de atribuirle la necesidad en términos absolutos³⁵³; es decir, la necesidad sólo puede encontrarse en el plano de las últimas instancias de la realidad.

2^b. *Caso, no caso*. Por último, la pregunta por la existencia permite un carácter especialmente preciso en la enunciación leibniziana: ¿es posible identificar de un modo que no dé lugar a error el darse de lo necesario y lo posible? Para lo necesario no se da caso, o, mejor dicho, el caso que se da no es abstracto, en el sentido de que se tenga que definir una situación ideal para encontrarlo.

Es precisamente este carácter que desvincula la necesidad de la hipótesis lo que permite captar el núcleo de lo necesario: no se trata de un caso que se dé bajo un supuesto determinado, sino que es absoluto,

³⁵² Ha de advertirse, por tanto, que la concatenación de posibles que conforman el mundo tienen cierto carácter necesario: “possible worlds are also infinitic in their inner constitution, in the descriptive *detail* that they encompass. They are defined by maximally consistent families of substance-descriptions, within each of which the substantial-content becomes as ample as possible, extending ever onwards until the limit of the possible —the limits of logico-conceptual feasibility— are finally reached. Possible worlds are therefore existentially saturated: once a possible world is constituted in conception, there is never any possibility of adding further possible substances to its content”. RESCHER, N., “Leibniz On Possible Worlds”, en *StL*, XXVIII, (1996), p. 134.

³⁵³ Cfr. *De rerum*, 302.

dependiente únicamente de sí mismo. La posibilidad, al contrario, tiene una dependencia estrecha de, al menos, una necesidad, como intenta poner de manifiesto la prueba modal leibniziana³⁵⁴.

El análisis lógico que he tomado como referencia conlleva una profunda propuesta metafísica, al situar la relación de la necesidad y la posibilidad en función de la constitución de lo real. De este modo, se están asentando los fundamentos para lograr el “traslado de las esencias o posibilidades desde la mente divina a la realidad actual de las cosas del mundo”³⁵⁵; la distinción entre necesidad y posibilidad es una distinción conceptual, como se ha mostrado, que tiene su origen en la distinción metafísica, en un plano más profundo. La lógica a la que intenta acceder Leibniz es, como indicó Belaval³⁵⁶, una lógica increada, en la que la modalidad es previa a la constitución de los entes.

La segunda forma de distinguir entre posibilidad y necesidad surge a raíz del argumento megárico³⁵⁷, de larga tradición en la filosofía occidental, y que recoge en diversos pasajes y bajo diversos nombres³⁵⁸. Especial importancia tiene la versión que presenta en la *Teodi-*

³⁵⁴ Cfr. BLUMENFELD, D., “Leibniz’s Modal Proof of the Possibility of God”, en *StL*, IV, (1972), pp. 132-140; HERNÁNDEZ, A., “El argumento modal de Leibniz”, en *Demostr.*, 323-371.

³⁵⁵ GONZÁLEZ, A. L., “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz”, p. 24.

³⁵⁶ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Critique de Descartes*, pp. 379 y ss.

³⁵⁷ Para un estudio en profundidad de la influencia del argumento megárico en la historia de la filosofía, cfr. VUILLEMIN, J., *Nécessité ou contingence: l’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París (1984); el lugar del argumento en la filosofía leibniziana lo ha estudiado FERNÁNDEZ, M. S., “Leibniz y el argumento dominante”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), pp. 255-267.

³⁵⁸ Las expresiones más habituales que emplea son *lovgou ajrgou* y *Fatum Mahometanum*. Es muy expresivo un pasaje de *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes un der Freiheit des Menschen*, en el que recoge la opinión —crítica— que le merece el tratamiento que ha recibido este problema: “Hien haben sich

cea: “hay filósofos que han sostenido que no hay nada posible, más que aquello que ocurre efectivamente”³⁵⁹, en la que traduce la conocida exposición aristotélica: “pues hay unos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia”³⁶⁰. El paso que Leibniz da en su traducción de Aristóteles es la traslación del sentido de la potencia al de la posibilidad.

Esta afirmación supone la absoluta realización de todos los posibles —lo que Lovejoy llama principio de plenitud³⁶¹—, que encuentra su fundamento en la limitación de todo lo posible a aquello que se encuadra entre lo real. En términos de necesidad, habría que aceptar que todo posible es, dada su definición, necesario; efectivamente, lo fundamental para ser posible es el darse realmente. En consecuencia, el único modo de ser es la necesidad, la existencia por sí mismo, por su misma esencia-posibilidad o definición real. En otros términos, la noción completa de las esencias incluiría la existencia como atributo

die Menschen hauptsächlich gethleit: kein Comet, kein Erdbeben, keine Landplage hat mehr schaden gethan: hier hat die faulheit einen unterschleiff, die bosheit eine farbe gefunden, und Gott selbst hat ein deckmantel beyder seyn müßeb. Doch mit zimlicher mäßigkeit der Heyden, so solche Frage so viel möglich in den Schuhlen und Philosophischen Gallerien verschloßen; und mit nutzen der Türcken so der eingebildeten Kette einer unvermeydtlichen nothwendigkeit sich zu einer blinden tollkühnheit bey ihrer Miliz bedienet. Wir Christen allein haben weder den Torrent auffhalten, noch als er ausgebrochen, uns zu nuz machen können, sondren nach unsern gewöhnlichen bösen gebrauch alle Schulfragen auff die Canzeln zu bringen, und dem Volck zu wißen nöthig zu machen, so viele Secten erwecket, daß selten ein Riß unter uns entstanden, da die Versehung und Gnadenwahl nicht eingemenget worden”. Ak, VI, 1, 537.

³⁵⁹ *Essais* § 168, 210.

³⁶⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IX, 3. Cito según la traducción de V. García Yebra, Madrid (1982), p. 443.

³⁶¹ Cfr. LOVEJOY, A. O., *The great chain of being*, Cambridge, Massachusetts (1970), pp. 144 y ss.

propio de los posibles: así, todo concepto que se considere posible únicamente puede serlo si se tiene constancia de su actualidad. En consecuencia, la determinación es absoluta, ya que queda configurada la realidad por el contenido del posible³⁶².

Surge una doble cuestión: por un lado, el problema que plantea el argumento megárico repugna a la conciencia moral de Leibniz, haciéndole ver el peligro que implica un destino rígido en el que la libertad está sometida al designio inamovible de una necesidad ciega³⁶³; al mismo tiempo, se puede enfocar como un problema para el tratamiento que recibe la necesidad desde la metafísica modal: ¿toda esencia implica necesidad? Desde el punto de vista de la posibilidad, lo que se pone en duda es la idea misma de posible como una definición meramente *a priori*. Entra en juego la consideración de la realidad como un engranaje de diferentes modos de ser, relacionados entre sí y dependientes unos de otros: la solución que pretende Leibniz, en un intenso esfuerzo especulativo, apunta a la distinción entre necesidad y posibilidad, moviéndose constantemente en la frontera nebulosa que provoca la convergencia de diferentes instancias, tanto desde el punto de vista metódico como desde el propio sistema leibniziano.

No obstante, esta distinción ha de ser nuclear para la correcta comprensión de la metafísica leibniziana, ya que define el marco en que se desenvolverá el completo sistema modal: como es bien conocido, las definiciones modales remiten a la posibilidad, ya se trate desde

³⁶² En cierto sentido, sería la sublimación de lo que señala Cox: “everything that happens to a monad, every change that befalls it, is the realization of a predicate contained in its concept”. COX, D., “Leibniz on Divine Causation: Creation, Miracles, and the Continual Fulgurations”, en *StL*, XXXIV, (2002), p. 189.

³⁶³ Cfr. *Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme*, GP, VI, 379-381.

el punto de vista gnoseológico, lógico u ontológico. Las implicaciones últimas de la identificación entre necesidad y posibilidad suponen, en consecuencia, el núcleo en el que se deciden las cuestiones fundamentales de la filosofía de Leibniz. En mi opinión, puede identificarse en el engranaje de este par de conceptos la clave para comprender el lugar que ocupan no sólo las diferentes nociones que emplea Leibniz, sino los principios y disciplinas que estructuran su pensamiento.

Desde un punto de vista metafísico, el problema que se está planteando Leibniz³⁶⁴ es la precedencia de la posibilidad respecto de la existencia. Como se ha visto más arriba, la constitución del posible-esencia no incluye la existencia como tal, sino únicamente una pretensión a existir que se conoce por el Absoluto Creador. Este presupuesto excluye de suyo la identificación extensiva *a priori*³⁶⁵ de lo posible con lo existente. Al mismo tiempo, aparece una diferencia fundamental entre la necesidad y la posibilidad, que atraviesa tanto la existencia como el modo de actuar: todo aquello que está afectado de algún modo por la necesidad, reviste carácter necesario; por el contrario, nada hay en el posible que pueda considerarse extraño a sí mismo. En este sentido, la caracterización de la imposibilidad como negación tanto de la necesidad como de la posibilidad muestra la divergencia entre ambas nociones.

“Imposible es aquello cuya esencia es incompatible consigo

³⁶⁴ Cabe, en mi opinión, otro enfoque de la cuestión que sitúa la clave de la solución en el estudio de la libertad. Este enfoque responde más bien a la traducción de la relación entre necesidad y posibilidad al ámbito ético y de la teodicea.

³⁶⁵ Evidentemente, sería posible una identificación *a posteriori* entre la existencia y la posibilidad, según la cual existirían de hecho todos los posibles. Sin embargo, esta eventualidad no altera la doctrina leibniziana, que se sitúa en un contexto exclusivamente ontológico.

misma”³⁶⁶: el vínculo con la posibilidad surge de inmediato, al definirse lo imposible en términos esenciales. Más evidente aparece esta unión en la siguiente exposición, localizada unas líneas más atrás en el mismo texto: “*Imposibles* son las cosas que no son posibles, o, más brevemente: *posible* es lo que puede entenderse, es decir (para no poner la palabra *puede* en la definición de posible) lo que es entendido claramente por quien presta atención. *Imposible*, lo que no es posible. *Necesario*, aquello cuyo opuesto es imposible”.

Confrontando estos escritos de 1672 con los redactados catorce años después, en torno a la fecha de composición del *Discurso de metafísica*, se advierte una profundización de la reflexión sobre la imposibilidad, manteniendo el núcleo del sistema similar: “a lo que implica contradicción, es decir, cuyo opuesto es necesario, se lo llama *imposible*”³⁶⁷; más adelante precisa Leibniz su pensamiento: “las proposiciones que conciernen a las esencias son distintas de las que conciernen a las existencias de las cosas; las esenciales son, en efecto, las que pueden demostrarse a partir de la resolución de los términos; éstas ciertamente son necesarias, es decir, virtualmente idénticas; y el opuesto de ellas, por consiguiente, es imposible o virtualmente contradictorio”³⁶⁸.

El análisis de las definiciones recogidas en este punto puede inducir a situar el sistema modal de Leibniz en las coordenadas de la interpretación tradicional de las relaciones entre los modos lógicos. Sin embargo, me parece que es oportuno señalar algunas particularidades que suponen una metafísica modal de corte muy diferente a la doctrina

³⁶⁶ *Confessio*, 128, en nota al margen.

³⁶⁷ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1516.

³⁶⁸ *Ibid.*, 1517.

clásica. En cierto sentido, puede decirse que presenta una jerarquía escalonada de los conceptos, es decir, en la definición de los modos lógicos se está suponiendo una progresión: la imposibilidad niega absolutamente la posibilidad; la necesidad, a su vez, niega la imposibilidad³⁶⁹. Esta cadena de negaciones no es un círculo vicioso, en el que la negación de la negación vuelva sobre la afirmación, y la posibilidad, a través de su enfrentamiento con la imposibilidad, se convierta en necesidad.

El enfrentamiento entre posibilidad e imposibilidad está, en la estricta literalidad de los términos, erróneamente planteado: no hay una sola posibilidad, sino que se trata de las posibilidades frente a la imposibilidad. Efectivamente, todas las imposibilidades son iguales, tienen el mismo contenido esencial: nulo, ya que es inconcebible. Sin embargo, la posibilidad ofrece numerosas facetas. Por el contrario, la negación es única: una imposibilidad se enfrenta a un cúmulo de posibilidades. Es la diferencia entre lo particular y lo universal trasladado al plano ontológico: las esencias no tienen contradicción, ya que no puede pensarse nada contradictorio; por eso mismo, sólo se da una negación, que es la ausencia de idea. Esto lleva a afirmar que, en último término, las diferentes imposibilidades —círculo cuadrado, $\sqrt{9}=2\dots$ — “serían nombres sin correspondencia con las cosas, como si alguien dijera *Bilitri*, o *Vizlipulzi*”³⁷⁰.

Frente a la pluralidad que supone la posibilidad, la necesidad se enfrenta a lo imposible en términos de estricta igualdad: hay una única

³⁶⁹ Este escalonamiento se puede advertir claramente en el cuadro que aparece en *Elementa Iuris naturalis*, Ak, VI, 1, 466, al que ya he hecho referencia.

³⁷⁰ *Confessio*, 122. Esta expresión me parece que recoge perfectamente el sentido de la imposibilidad; se emplea en la discusión de la atribución de las esencias únicamente a la voluntad divina.

imposibilidad y una única necesidad. La distinción entre lo imposible y lo necesario tiene, por tanto, un carácter más primario que la división de la posibilidad y la imposibilidad, ya que implica la supervivencia de, como máximo, uno de ellos. En consecuencia, la contradicción entre necesidad e imposibilidad hay que entenderla como la ausencia de grados intermedios, ya que o bien se da la necesidad o bien la imposibilidad³⁷¹.

La revisión metafísica que aparece aquí toma la interpretación lógica y se enfrenta a su significado con una nueva comprensión: lo que en cuestiones meramente formales tiene un carácter bien definido —la posibilidad como contradicción de la imposibilidad; la necesidad contraria a la imposibilidad; y la posibilidad subalterna de la necesidad—, se transmuta en el plano metafísico. La posibilidad es contraria, respecto de la imposibilidad, ya que supone la pluralidad frente a la negación; la necesidad, por su parte, es contradictoria respecto de la imposibilidad: la inexistencia del Ser Necesario supone la imposibilidad absoluta³⁷².

La oposición entre posibilidad y necesidad, en consecuencia, puede analizarse tomando como término de comparación el valor que adoptan frente a la imposibilidad: el exceso de afirmación que presenta la necesidad, se enfrenta frontalmente a la fragmentación y pluralidad que está supuesta en la posibilidad. La diferencia de sentido que se advertía al analizar la definición de cada una de ellas se magnifica, adquiriendo un nuevo relieve al realizar el estudio desde una perspec-

³⁷¹ En este apartado no se considera la noción de composibilidad, y todo lo que de ella se deriva. En mi opinión, el lugar propio para tratar la doctrina de lo composable es la metafísica de la creación. Cfr. SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 145-161.

³⁷² Cfr. *Confessio*, I, 121.

tiva metafísica: el lugar que ocupan en el estudio de los entes está enfrentado de un modo radical, de tal manera que no es factible la reducción, en términos reales, de uno a otro. Sin embargo, esta divergencia radical que subyace a la consideración de las modalidades no supone el rechazo absoluto de una relación entre necesidad y posibilidad: al contrario, precisamente en esta diferencia puede encontrarse el fundamento de una relación que se sitúa más allá del vínculo exclusivamente lógico. Únicamente teniendo como punto de partida la diferencia entre necesidad y posibilidad, puede determinarse en qué sentido la necesidad se constituye y exige la posibilidad y cómo la posibilidad remite, en última instancia, a la consideración de la necesidad.

b. La posibilidad de la necesidad

El núcleo de la doctrina leibniziana de la modalidad puede encontrarse en la relación última que se establece entre necesidad y posibilidad: en ésta se encuentra el fundamento último de lo existente y, como he indicado, la necesidad no puede entenderse separada de la existencia en el planteamiento leibniziano. La centralidad del par de conceptos que se analizan en este capítulo implica el estudio de su relación sea el marco en el que habrán de aparecer las reflexiones de mayor envergadura metafísica. Antes de proceder al estudio de los nexos que vinculan necesidad y posibilidad, hay que considerar que se trata, evidentemente, de una unión muy estrecha. Junto con este rasgo, también ha de señalarse que tiene una doble dirección: la primacía del posible se traducirá en el estudio de la posibilidad que subyace a toda necesidad; por otro lado, en el plano ontológico, es la necesidad la que se configura como fundamento último de la posibilidad. El objeto de estudio de este epígrafe es la identificación del carácter posible de la necesidad. Más adelante se analizará el modo en que la necesidad se

constituye como fundamento de la posibilidad.

El lugar más propio para la consideración de la posibilidad del necesario lo ofrece la revisión modal que Leibniz realiza sobre el argumento ontológico³⁷³, que aparece como la aportación definitiva de la modernidad al estudio modal del Absoluto: “sólo en el discurso llevado a cabo por Leibniz se consolida definitivamente la prueba del *Ens necessarium*; constituye, por esta razón, la madurez de las versiones modernas de este razonamiento”³⁷⁴. Efectivamente, a través de la consideración del Absoluto como ser necesario, característica principal del argumento ontológico leibniziano, y el esfuerzo por mostrar la posibilidad de tal ente, se advierte la estructura interna de las relaciones entre necesidad y posibilidad.

Para comprender correctamente en qué sentido lo necesario está sometido a la posibilidad hay que señalar que en el argumento ontológico la noción de posible oscila entre el sentido lógico y el sentido ontológico: “las numerosas acepciones del término posibilidad en las formulaciones del argumento ontológico parecen poder agruparse bajo dos especies que, al menos en principio, deben considerarse distintas. Por un lado se encuentran las que miran a la demostración de la posibilidad y dependen de la demostración de la no contradictoriedad; se trata de lo posible regido por la no-contradicción, que asume las notas de: no incompatibilidad, poder estar en un mismo sujeto, ser pensable, etc. Por otro lado, mediando la doctrina leibniziana de las definiciones reales (que da entrada a la demostración de la posibilidad mostrando

³⁷³ A lo largo de este capítulo ya he hecho referencia a los escritos de C. Martínez, a los que remitiré a lo largo de las páginas siguientes. También, cfr. LAERKE, M., “Leibniz, Spinoza et la preuve ontologique de Dieu”, en *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 420-425.

³⁷⁴ MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 228.

la génesis, las causas o razones de las cosas), la posibilidad como estado de la esencia, o la esencia misma”³⁷⁵.

En este contexto, las pruebas dirigidas a demostrar la posibilidad lógica de la esencia del Ser perfectísimo ofrecen al mismo tiempo un modo de pasar del plano lógico al real. Este modo de resolver el problema de la posibilidad del Absoluto muestra hasta qué punto la relación entre posibilidad y necesidad es una cuestión primariamente ontológica, y sólo en un segundo momento lógica: la necesidad, por tanto, se relaciona con la posibilidad no sólo como elementos presentes en la Característica Universal cuya definición mutua coopera a la del lenguaje, sino sobre todo como constitutivos de la realidad actualmente existente que se combinan para su constitución. Así, la distinción de las perfecciones que constituyen la esencia del Ser perfectísimo ha de entenderse como un paso previo a su comprensión modal: la definición del Absoluto como Ser perfectísimo es un reducto de la filosofía anterior a Leibniz que debe ser sanado mediante su análisis lógico y, principalmente, por su conversión al sistema modal. El desarrollo de este primer momento dará paso a la consideración propia de la necesidad, y, sobre todo, de la forma en que viene dada por la inclusión de la existencia en el razonamiento: la necesidad es la traslación modal de aquellos entes en los cuales “la esencia envuelve la existencia”³⁷⁶. En este contexto se comprende que la posibilidad lógica exclusivamente señala si se puede concebir dicha definición real. El vínculo último se sitúa en un plano superior: es un problema, ante todo, de esencias que se confrontan. En este momento entra en juego toda la metafísica leibniziana, ya que, como se ha puesto de relieve en numerosas ocasiones, el riesgo del necesitarismo rodea constantemente la filosofía de Leib-

³⁷⁵ *Ibid.* pp. 273-274.

³⁷⁶ *Mon.*, § 44, 95.

niz.

La interpretación de la doctrina de Leibniz puede presentarse como un avance de la filosofía hegeliana³⁷⁷, de tal forma que se identifica la necesidad con la existencia que incluye todo actualmente. El propósito último de ambos autores sería “convertir la necesidad con la posibilidad. Lo absolutamente posible sería *eo ipso* lo necesario”³⁷⁸, logrando de este modo una renovación de la filosofía nominalista. En esta revisión de la filosofía, toda categoría modal se reduce a la necesidad, superando el ámbito de la mera definición; este análisis remite únicamente a la interpretación ontológica de la modalidad: la clave última, por tanto, es la realidad que subyace bajo los conceptos. Desde este punto de vista, no puede dejar de considerarse que la existencia es atributo que pertenece, ante todo, a la necesidad. La aparición del existir en las demás categorías modales —en la contingencia de modo directo, en lo posible como pretensión— es una forma derivada de su estado propio, vinculado a la esencia del Ser perfectísimo³⁷⁹. Esta vía de solución del problema de la necesidad, por tanto, convierte los términos desde la oposición inicial a una absoluta identificación de la totalidad de la realidad³⁸⁰ con la necesidad, de tal forma que nada

³⁷⁷ Puede encontrarse esta relación tratada con profundidad en el clásico trabajo de Belaval, y en la investigación, más reciente, de Zingari. Cfr. BELAVAL, Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, París (1976); ZINGARI, G., *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Milán (1991).

³⁷⁸ PADIAL, J. J., “La crítica hegeliana a las conversiones entre modos”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 271.

³⁷⁹ “Car on peut dire que d l'existence de l'estre tout-parfait suit l'existence de l'Estre nécessaire (supposé que tous les deux soient possibles) *sed non vice versa*, non à rebours, car on n'a point prouvé que de l'Existence de l'Estre nécessaire suit l'existence de l'Estre toutparfait”. *Carta a Jaquelot*, GP, III, 446.

³⁸⁰ Me gustaría destacar el uso del término “realidad”, en lugar de la expresión “posibilidad”. El empleo de esta fórmula “totalidad de la posibilidad”, empleada

queda fuera de ella. En otros términos, lo necesario es posible precisamente porque la actualización de lo posible no puede ser otra cosa que lo necesario.

Esta explicación se completa mediante la consideración de la necesidad y la posibilidad en términos exclusivamente lógicos; es decir, la necesidad tendría que entenderse como una concreción de la posibilidad. Así, lo necesario es una categoría de lo posible, cuya nota distintiva es la absoluta existencia: la necesidad, en términos lógicos, cumple las condiciones de verdad en todo momento y contexto³⁸¹, de tal forma que su existencia lógica está garantizada. Así, lo necesario es una posibilidad existente de modo ineludible. Sin embargo, al tratar de emplear estas nociones con un sentido metafísico, surge una nueva enunciación del argumento dominante: ¿cómo se puede separar la existencia de la posibilidad, si el único modo de hacer metafísica parte del análisis de lo existente? Es bien conocido el llamado fenomenismo leibniziano, que se expresa sintéticamente en *Sobre la existencia*: “sin alguien que sintiera no existiría nada”³⁸².

El sofisma perezoso, por tanto, sería la confirmación del binomio

por L. Polo, me parece que debe reservarse para otras formas de interpretación de la filosofía leibniziana.

³⁸¹ “The doctrine that necessary propositions are those truths that obtain in all possible worlds establishes an important linkage between logic and metaphysics in Leibniz’s thought”. RESCHER, N., “Leibniz On Possible Worlds”, p. 129; cfr. BLUMENFELD, D., “Perfection and happiness in the best possible world”, en *Comp.*, 382-410.

³⁸² *De existentia*, Ak, VI, 3, 588. La referencia a la posibilidad gnoseológica completa esta afirmación. La idea clara y distinta es lo posible, y éste a su vez puede entenderse como la definición real que alcanza la existencia: “ergo si rei essentia concipi tantum clare distincteque possit (Exempli causa *species animalium imparipedum, item brutum immortale*), jam possibilis habenda est”. *Confessio*, 128.

que formarían posibilidad y existencia, de realizarse. La traducción de esta identificación entre lo posible y lo existente, en consecuencia, sería la necesidad como característica que atraviesa la completa realidad. Como se ha mostrado, este binomio no puede deshacerse con el solo recurso a la lógica. Igualmente, la referencia en exclusiva a los conceptos y a la realidad por ellos expresada, tampoco permite eludir el argumento megárico. En consecuencia, parece que la consecuencia inmediata de buscar la posibilidad de la necesidad es el necesitarismo: si la necesidad es posible, todo es necesario. Al menos, a eso lleva tanto el análisis ontológico —en el que la necesidad asume toda la realidad— como el lógico —que identifica la posibilidad con lo existente y, por tanto, con la necesidad—; sin embargo, Leibniz, como ya he mostrado, no puede aceptar el necesitarismo como explicación última de la realidad, precisamente por la definición misma de posibilidad. Para la solución que propone emplea, en consecuencia, la triple comprensión de la posibilidad, de tal manera que muestra cómo la necesidad es posible sin que implique el necesitarismo.

Es necesario volver sobre el paso anterior para comprender en toda su profundidad el vínculo entre lo necesario y lo posible. Como he señalado, la posibilidad de la necesidad no es una cuestión meramente lógica ni, al contrario, se puede analizar únicamente desde la instancia ontológica. Es un proceso que oscila entre ambas ramas del saber y que se entiende como un análisis de toda la realidad. Es pertinente retomar aquí la demostración de la posibilidad del Ser Omnip perfecto³⁸³ que forma parte del argumento ontológico, y en especial el

³⁸³ “Hay que distinguir entre demostración *a priori* y demostración *a posteriori*, y además entre la noción del Ser Omnip perfecto y la del Ser Necesario, porque ocurre que la posibilidad del Ser Omnip perfecto se demuestra *a priori*, en contraste con la posibilidad del Ser Necesario que se demuestra *a posteriori*”. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”.

tratamiento que recibe en los últimos meses de 1676³⁸⁴.

La exposición que presenta Parkinson³⁸⁵ recoge de esta manera la demostración de la posibilidad del ente que posee todas las perfecciones:

“T1. Todas las perfecciones son compatibles.

Una perfección es cualquier cualidad positiva simple (D13³⁸⁶). Ahora, se considera la proposición ‘Las perfecciones A y B son incompatibles’. Esto sólo puede probarse por el análisis de A, B, o ambas; pero se ha asumido que A y B son simples, esto es, inanalizables. Por tanto, no puede probarse que A y B son incompatibles. Pero si fuese verdad que son incompatibles, podría probarse. Porque sería una verdad necesaria, y toda verdad necesaria es o bien demostrable o bien autoevidente (A3³⁸⁷); pero esta no es autoevidente. Por tanto todas las perfecciones son compatibles (578, 18-27. Cf. 577, 12-21)

gico”, p. 387. Para la exposición que se hace aquí, es especialmente relevante la primera demostración; la segunda se corresponde con la prueba modal; cfr. HERNÁNDEZ, A, “El argumento modal de Leibniz”, pp. 323 y ss.

³⁸⁴ Los escritos de estos meses forman parte del conjunto de escritos que, bajo el título *De Summa Rerum*, Leibniz se propuso editar como un único libro. Este proyecto finalmente no llegó a su fin, pero la tradición editorial ha mantenido la intención original del autor. Cfr. PARKINSON, G. H. R., “Leibniz’s *De Summa Rerum*: A Systematic Approach”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 132-151.

³⁸⁵ PARKINSON, G. H. R., “Leibniz’s *De Summa Rerum*: A Systematic Approach”, pp. 134-135. En su exposición elabora tres tablas: Definiciones (D1-D18), Axiomas (A1-A16) y Teoremas (T1-T49), con referencia a los escritos de *De Summa Rerum*, que se indica mediante el número de página y línea en el volumen correspondiente de la edición crítica (Ak, VI, 3).

³⁸⁶ La Definición 13 dice: “A *perfection* is any simple positive quality or form (577, 6; 578, 12. Cf. 392, 16-17; 514, 15)”. *Ibid.*, p. 134.

³⁸⁷ El Axioma 3 dice: “[Every necessary truth is either demonstrable or self-evident] (implied by 577, 20-21)”. *Ibid.*, p. 135.

T2. Un ser máximamente perfecto es posible.

Pues un ser máximamente perfecto (D14³⁸⁸) es el sujeto de todas las perfecciones, y se ha mostrado (T1) que todas las perfecciones son compatibles³⁸⁹. El paso posterior —la identificación del *ser máximamente perfecto* con el Ser Necesario, y, en consecuencia, la posibilidad del ser necesario— se concluye a partir de la Definición 15: “(Definición alternativa de Dios). *Dios* es un ser de cuya esencia se sigue la existencia (582, 21).

Nota. Tal ser puede llamarse también *ser a se*, o *ser necesario* (583, 7-11)³⁹⁰.

La posibilidad del Ser Necesario queda así demostrada por un recurso lógico —el análisis de la proposición *las perfecciones A y B son incompatibles*— y, sin embargo, tiene un contenido ontológico: la caracterización de la esencia del ser necesario como poseedor de toda perfección. El paso de la no contradicción a la esencia de un ente concreto muestra que la caracterización de la necesidad como una posibilidad no está dada por la composibilidad con la pluralidad de mundos posibles, sino por el mismo contenido de su esencia. Es decir, en el análisis de la posibilidad de la necesidad, el peso ontológico recae sobre la noción de necesidad; el demostrativo, sobre la posibilidad.

La posibilidad de la necesidad, por tanto, ha de entenderse como la ausencia de contradicción de una esencia que incluye toda perfección. La interpretación lógica de la posibilidad en este punto se ordena

³⁸⁸ La Definición 14 dice: “*God, or a most perfect being, is the subject of all perfections* (519, 30; cf. 577, 22; 579, 5-6)”. *Ibid.*, p. 134.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 134.

a la estructura ontológica; de tal forma que el proceso demostrativo por el que se alcanza la consideración de la necesidad no supone que la consideración metafísica está subordinada a la que se puede hacer desde la lógica. Más bien, habría que sostener lo contrario: la lógica es un instrumento que se subordina al interés metafísico. Russell, al criticar lo que denomina inconsistencias de la filosofía leibniziana³⁹¹, no advierte que estas disonancias están al servicio de la metafísica. Evidentemente, este instrumento tiene una categoría y una afinidad con las cuestiones metafísicas que supera cualquier otro intento que pueda sugerirse: así, la lógica tiene para Leibniz un carácter puramente instrumental, de tal forma que se puede remarcar que nunca aparece como el ámbito último para el análisis de la realidad³⁹². Leibniz advierte que las cuestiones últimas han de estudiarse a la luz de la ontología de las esencias; por tanto, cabe plantear un análisis de la necesidad como fundamento de lo posible, a través de la doctrina de las verdades eternas.

c. El fundamento de lo posible

La necesidad tiene un carácter último en la filosofía de Leibniz, especialmente como cualidad propia del sujeto de las esencias, ideas o posibilidades³⁹³. Dentro de las atribuciones propias de este ser último se encuentra el ser sujeto de las verdades eternas: “en Dios está la rea-

³⁹¹ Me refiero tanto a las referidas al supuesto temor de Leibniz a sostener doctrinas contrarias a la opinión dominante en su época, como a las contradicciones que Russell encuentra en los argumentos leibnizianos; cfr. *Russell*, 3-4.

³⁹² Leibniz señala que las más sublimes realidades, si bien han de tratarse con rigor, pertenecen al ámbito de lo metafísico. Cfr. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*. Ak, VI, 3, 472-477.

³⁹³ Cfr. *Wedder.*, 185-187.

lidad de esas mismas esencias o verdades eternas”³⁹⁴. Como se ha puesto de relieve, las verdades eternas se identifican con la noción de posible³⁹⁵; de este modo, “al llegar a las ideas simples de las que parte la organización enciclopédica del saber, Leibniz observa que no tienen únicamente un valor epistemológico, es decir, no se limitan a proporcionarnos la máxima claridad como proposiciones en el nivel del conocimiento, sino que también alcanzan los primeros elementos o ingredientes en la constitución de la realidad”³⁹⁶. Se establece un doble análisis de las verdades eternas, dirigido a la exposición de su valor lógico y su alcance metafísico³⁹⁷.

El tratamiento lógico de las verdades eternas conduce a su identificación con las verdades de razón: resulta especialmente interesante el análisis que se presenta en *Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación*³⁹⁸. En este escrito, partiendo de la definición de verdad como inclusión del sujeto en el predicado, se llega hasta la caracterización de las verdades eternas como verdades necesarias: “de aquí aprendemos que las proposiciones que conciernen a las esencias son distintas de las que conciernen a las existencias de las cosas; las esenciales son, en efecto, las que pueden demostrarse a partir de la resolución de los términos; éstas ciertamente son necesarias, es decir, virtualmente idén-

³⁹⁴ *De ratione cur haec existant potius quam alia*, Ak, VI, 4, 1635.

³⁹⁵ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, pp. 155 y ss.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 156.

³⁹⁷ M. S. Fernández distingue tres ámbitos para el estudio de las verdades eternas: lógico, metafísico y gnoseológico. Cada uno de ellos da lugar a diferentes notas de las verdades eternas. Cfr. *Ibid.*, pp. 157-163.

³⁹⁸ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1514-1524.

ticas; y el opuesto de ellas, por consiguiente, es imposible o virtualmente contradictorio. Y estas son las verdades eternas”³⁹⁹.

La interpretación lógica de la filosofía de Leibniz, a la que ya he hecho referencia, ha favorecido el estudio de las proposiciones necesarias: desde las investigaciones de Couturat⁴⁰⁰ es posible una precisión más rigurosa de las verdades necesarias mediante la identificación con las verdades de razón. Es precisamente Russell⁴⁰¹ quien establece uno de los momentos fundamentales de esta tarea al señalar el modo en que ha de entenderse la dependencia lógica de la necesidad respecto de la ley de contradicción⁴⁰², y, sobre todo, al indicar la subordinación en relación con el principio de razón suficiente⁴⁰³: según su interpretación, toda verdad que se refiere exclusivamente a esencias es necesaria. En otros términos, toda proposición verdadera sobre un posible tiene un carácter necesario, excepto la afirmación de su existencia⁴⁰⁴.

³⁹⁹ *Ibid.*, 1517.

⁴⁰⁰ Cfr. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, pp. 217 y ss.

⁴⁰¹ Cfr. *Russell*, 8-24.

⁴⁰² Uno de los aspectos más importantes de la lógica leibniziana está en estrecha relación con la teoría del conocimiento kantiana: “this is the question —as it has been called since Kant— of analytic and synthetic judgments and their relation to necessity. Leibniz’s position on this question determined, not only his departure from his predecessors, but also, by its obvious untenability, Kant’s great departure from him”. *Ibid.*, p. 16.

⁴⁰³ Cfr. *Ibid.*, pp. 25-30.

⁴⁰⁴ La única excepción, obviamente, es la existencia de Dios: “all true propositions not involving actual existence, but referring only to essences or possibles, are necessary; but propositions asserting existence —except in the case of God— are never necessary, and do not follow necessarily from any other existential proposition, not yet from the fact that the subject has all the qualities distinguishing existents”. *Ibid.*, p. 30.

De este modo, las verdades eternas habría que entenderlas como el conjunto de las afirmaciones acerca de la posibilidad y, en consecuencia, como el conjunto de las posibilidades; es decir, lo posible tiene un carácter eterno, que se asienta precisamente en la separación de la actualidad: en consonancia con esta tesis, las verdades eternas pueden permanecer porque son indiferentes al mundo creado en cuanto tal. La necesidad aparece en la raíz de los posibles mediante esta consideración de las verdades eternas, ya que sería el substrato sobre el que se asientan, y que les permite esa diferenciación con lo actualmente existente. No obstante, dado el omnipresente intento leibniziano de evitar la confusión entre necesidad y posibilidad, hay que retomar la distinción entre tipos de necesidad —a la que Russell no presta la atención suficiente— para entender de qué manera la necesidad es raíz de la posibilidad. En este punto, es necesario el retorno a los *Ensayos de Teodicea*, donde aparece una de las distinciones más claras entre necesidad moral y metafísica⁴⁰⁵. La importancia de relación que mantiene esta última con la metafísica leibniziana radica en su identificación con la esencia del Ser Necesario. La necesidad moral, por su parte, puede resultar especialmente difícil de aceptar; sin embargo, es “un concepto legítimo y tal vez indispensable”⁴⁰⁶ dentro de la filosofía de Leibniz.

En la propuesta de Leibniz hay que entender la necesidad como sujeto que contiene la posibilidad, de tal manera que adquiere un carácter veritativo. En este contexto, la posibilidad es una limitación de la necesidad, que obtiene su contenido de la necesidad metafísica y, eventualmente, podría llegar a expresarse como resultado de la acción de la necesidad moral. Lo que Llano señala como característica de la

⁴⁰⁵ *Essais* § 168, 211.

⁴⁰⁶ SEESKIN, K. R., “Moral Necessity”, en *Wool.*, IV, 323.

filosofía moderna tiene una vigencia especial en la doctrina modal de Leibniz: “la primacía moderna de la posibilidad sobre la realidad se revela en que la perfección se sitúa, ya no en el acto de ser, sino en la esencia. Si la perfección —la dignidad, el valor ontológico— reside en las esencias de las cosas, entonces la misma acción creadora debe, de algún modo, someterse a un *principio de conveniencia* y crear *el mejor de los mundos posibles*”⁴⁰⁷. En este proceso, la necesidad incluye la posibilidad absolutamente, siendo su fundamento precisamente porque se entiende como el sujeto último de todas las posibilidades: aparece como la verdad última de la posibilidad ya que es el sujeto en que se resuelve el contenido de lo posible⁴⁰⁸. Esta verdad última se puede entender también desde un punto de vista metafísico, como el modo de ser que hace factible la distinción de esencias y, en última instancia, el mundo actualmente existente a través de las verdades eternas.

Como principal característica de entre todas aquellas que se transmiten desde la necesidad a la posibilidad destaca el carácter de contenido último de la esencia: las verdades eternas, en la jerarquía que se da entre ellas, y mediante su combinación, constituyen cada

⁴⁰⁷ LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 248-249.

⁴⁰⁸ “Il est bien vray, que lorsque plusieurs predicats s’attribuent à un même sujet, et que ce sujet en s’attribue plus à aucun autre, on l’appelle substance individuelle. Mais cela n’est pas assez, et une telle explication n’est que nominale. Il faut donc considerer ce que c’est que d’estre attribué veritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu’une proposition n’est pas identique, c’est à dire lors que le predicat n’est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu’il y soit compris virtuellement, et c’est ce que les philosophes appellent *inesse*. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme tousjours celui du predicat, en sorte que celui qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d’une substance individuelle, ou d’un Estre complet, est d’avoir une notion si accomplie, qu’elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée”. *Discours*, 1540.

una de ellas un germen de la realidad, de tal forma que “el origen de las cosas desde Dios es como el origen de las propiedades a partir de la esencia”⁴⁰⁹. El hecho de obtener su contenido de la necesidad otorga, como corolario ineludible, la pretensión de existir, de la que ya se ha tratado. Cabe entender esta tendencia innata a toda esencia como el eco del carácter necesario que tiene el primer ente. Al mismo tiempo, y como un rasgo derivado, en cierto sentido, de la pretensión de existir, puede señalarse que la diferente reacción ante la existencia de cada uno de los modos de ser está en relación directa con los diferentes tipos de necesidad: hipotética y absoluta.

La actualización de determinada posibilidad es una cuestión que encuentra su respuesta en otras instancias: como Leibniz pone de manifiesto, la posibilidad no implica la existencia, es decir, el hecho de constituirse un posible no implica su elección para la actual realización; es lo que se expresa con el estudio de la composibilidad de las esencias: “la aspectualidad de la esencia posible respecto del mundo posible en el que se inscribe, junto con el carácter completo de la misma hace que la perfección de la esencia posible en tanto que cantidad esencial se resuelva en determinado grado de compatibilidad entre las esencias posibles. Cuanto menor sea el grado de limitación de la esencia posible, mayor será el nivel de relación que guarde respecto de las demás esencias posibles. Esta compatibilidad como expresión inmediata del grado de perfección esencial determina las relaciones constitutivas de cada uno de los infinitos mundos posibles, y por tanto determina también la respectiva perfección de cada uno de ellos”⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ *De origine rerum ex formis*, Ak, VI, 3, 518.

⁴¹⁰ CASANOVA, G., “Principio de perfección y composibilidad en la metafísica leibniziana”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 215. Más adelante trataré de forma específica la composibilidad.

En el proceso que concluye con la presencia efectiva de un posible, es la necesidad moral la que tiene que desempeñar el papel definitivo: “obrar del modo más perfecto posible llevará a Dios a seguir un principio de perfección, manifestación del principio de razón”⁴¹¹.

La reflexión sobre el fundamento último de la posibilidad pone de relieve, ante todo, su origen en dependencia directa de la necesidad absoluta. El ámbito propio de este origen no sólo se expresa en la lógica, mediante la doctrina de las verdades eternas o en la teodicea, como expresión del carácter creador del Absoluto, sino que se presenta, principalmente, como un rasgo metafísico de lo posible: no se debe olvidar que la realidad de las esencias está presente ante el Absoluto. No se trata de una ilusión, sino que tienen su propia región entre los elementos que conforman la realidad⁴¹². Como ya he señalado, en cierto sentido hay existencia siempre que la esencia se da ante un conocimiento, incluyendo como especial garante de este darse el entendimiento divino⁴¹³. Por tanto, la necesidad es fundamento de la posibilidad en el aspecto modal, como concepto previo por su carácter; también lo es en el aspecto lógico, al dotar de significado al concepto posible; igualmente, es el origen del contenido de las esencias: hace que tengan un sentido y, por tanto, puedan ser conocidas. Por último, la necesidad realizada, es decir, el Ente necesario, es el garante último

⁴¹¹ *Ortiz*, 194.

⁴¹² Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica...”, p. 19; BELAVAL, Y., *Études leibniziennes*, p. 267.

⁴¹³ “It would be mistaken to attribute to Leibniz the idea of a realm of proto-existenty subsisting possibilities. Instead, what he envisions is a manifold of thing-conceptions —of conceptual blueprints for possible things that have an independent existential or quasi-existential status—. To reemphasize: nonexistent possibilities ‘exist’ —or rather *subsist*— only in conception within the mind (or, more specifically, imagination) of God”. RESCHER, N., “Leibniz On Possible Worlds”, p. 131.

de la actualidad de lo posible, ya que ante él se presentan las esencias, alcanzando de este modo el grado mínimo de realidad.

III. CARÁCTER NECESARIO DE LA POSIBILIDAD

La reflexión sobre el fundamento de la posibilidad ha permitido un avance en la comprensión de la metafísica modal leibniziana. Sin embargo, todavía está pendiente de contestar una de las cuestiones más acuciantes de la filosofía de Leibniz, al menos en el plano teórico. La conversión entre lo necesario y lo posible, tal y como se ha mostrado, no puede hacerse mediante la adjudicación a la posibilidad de un carácter necesario inmanente a su misma constitución. Leibniz, al enfrentarse a este problema, salva el escollo presentando la diferencia entre el supuesto carácter necesario de los posibles y la necesidad real del Creador: “por el hecho de que algo existe se sigue que hay alguna necesidad de esa cosa, de tal modo que o todas las cosas son necesarias de suyo, lo cual es falso, o en todo caso lo serán sus causas últimas”⁴¹⁴. Sin embargo, esta respuesta es insuficiente: todavía tiene que dar razón de la conversión de posibilidad en necesidad que se realiza en el argumento ontológico. El nexo de unión entre lo necesario y lo posible, independientemente de la creación, tiene que aparecer en la filosofía leibniziana como un garante de la continuidad del sistema del mundo.

La respuesta que ofrece Leonardo Polo en diferentes lugares de sus escritos⁴¹⁵ constituye, a mi juicio, uno de los análisis más profun-

⁴¹⁴ *De arcanis sublimium vel de summa rerum*. Ak, VI, 3, 472, en nota de Leibniz.

⁴¹⁵ Estos lugares son: *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico 5, Pamplona (1993), *Nominalismo, idealismo y realismo* —recoge el escrito anterior—; *Hegel y el posthegelianismo*; *Curso de teoría del conocimiento, III*, Pamplona (2006, 3ª ed.). También

dos de la metafísica modal leibniziana. En su propuesta, asentada sobre el estudio del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, la idea que subyace a los diferentes intentos de convertir la posibilidad en necesidad, es la definición de la necesidad como el lugar en el que se realiza plenamente la posibilidad. Como ya señalé en su momento, cabe hablar de una realización total de la posibilidad mediante la necesidad en diferentes planos. En concreto, ya ha comparecido la apreciación de la necesidad como totalidad de la realidad, que constituye una de las características más propias de los análisis puramente lógicos de la metafísica de Leibniz. En este supuesto, como ya indiqué en su momento, la posibilidad se restringe a su sentido lógico, de tal forma que las nociones que dependen del concepto de lo posible adquieren un carácter rígido y necesitarista que parece ser ajeno al núcleo del pensamiento leibniziano.

El sentido que está presente en el análisis de Polo, sin embargo, incide en el ámbito metafísico, al partir de la posibilidad y la verdad como un acceso a la realidad⁴¹⁶. Es, ante todo, una presentación sistemática de las intuiciones recogidas en el pensamiento leibniziano y puestas en relación con la posibilidad. Se busca con esto plasmar en qué sentido lo posible se convierte con lo necesario.

a. Posibilidad y totalidad

Una de las claves fundamentales de la interpretación poliana pivota sobre la idea de totalidad: si la necesidad —como señala repeti-

resulta muy interesante el artículo de FERNÁNDEZ, M. S., “La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz”, en *AF*, XXIX/2 (1996), pp. 527-537.

⁴¹⁶ “Leibniz pretende acceder a la realidad desde la posibilidad a través de la verdad, en cuanto que la verdad es la posibilidad pensada”. FERNÁNDEZ, M. S., *ibid.*, p. 527.

damente— es la totalidad de la posibilidad, ¿en qué sentido cabe hablar de totalidad? Evidentemente, resulta tentador asimilar la noción de totalidad a la suma de las partes, al conjunto de todos tipos de posibles: Leibniz presentaría, con esta doctrina, una suerte de panteísmo en el que toda la realidad se funde en el Ser necesario⁴¹⁷. Sin embargo, esta postura haría que la totalidad de la posibilidad se entienda como totalidad de la realidad, planteamiento que, como se ha mostrado, no concuerda con el intento de Leibniz. En este contexto, hay que asumir que la totalidad supone el conjunto de los posibles precisamente en cuanto posibles y siempre comprendidos como posibles⁴¹⁸.

La clave del problema estriba en que, en última instancia, es el modo en el que se constituye la posibilidad de la necesidad lo que determina el sentido de la totalidad. En el estudio del argumento ontológico se puede descubrir a qué se hace referencia con el uso del término *totalidad*, precisamente al presentarse la exigencia de la demostración de la posibilidad del ser necesario. Esta demostración no se basa exclusivamente en una adición meramente cuantitativa, sino que se tienen en cuenta, principalmente, los aspectos cualitativos del posible: “la posibilidad total no es una generalidad inmediata, sino compuesta, o formalmente inseparable de los posibles que son su contenido. Por tanto, la generalidad del todo tiene el valor de un conectivo o media-

⁴¹⁷ “La philosophie de Leibniz apparaît comme l’expression la plus complète et la plus systématique du rationalisme intellectualiste: il y a accord parfait entre la pensée et les choses, entre la nature et l’esprit; la réalité est entièrement pénétrable à la raison, parce qu’elle est pénétrée de raison. Pour caractériser cette métaphysique d’un seul mot, c’est un *panlogisme*”. COUTURAT, L., *La Logique de Leibniz*, p. IX.

⁴¹⁸ “Decir que lo posible es necesario quiere decir que es siempre posible. Ser siempre posible quiere decir que lo posible es el todo. La equivalencia entre lo posible y lo necesario requiere la totalidad de lo posible”. FERNÁNDEZ, M. S., *ibid.*, p. 529.

ción que es inherente a la claridad tanto de cada idea como de su composición. Se trata, en suma, de establecer la evidencia de la totalidad desde la claridad que se obtiene con el análisis sin incurrir en confusión, sino al contrario: ratificando y elevando tal claridad, o negando que se dé aislada⁴¹⁹. El modo en que se logra esta composición pasa por la consideración del tiempo como elemento conectivo de la posibilidad: “el tiempo, como elemento de síntesis, es el hilo que permite la reunión de la posibilidad pensada, porque permite que el análisis de la posibilidad sea el puro variar⁴²⁰”.

En la metafísica leibniziana, como es reconocido de modo casi unánime, la definición de los términos que constituyen el núcleo *a priori* de la realidad es uno de los elementos fundamentales para la adecuada comprensión del mundo. En este sentido, debe destacarse que “Leibniz sitúa el estatuto del tiempo dentro del orden de la posibilidad en cuanto que lo dota de una cierta índole previa con respecto al dominio de lo efectivo-existente⁴²¹”. La inclusión del tiempo en las proposiciones da lugar a la imposibilidad del análisis, a la demostración de la verdad de la afirmación sin recurso a un tercero: “en todas las proposiciones en las que entran la existencia y el tiempo, entra por eso mismo toda la serie de cosas; pues el *ahora* y el *aquí* no pueden entenderse sino en relación con las demás cosas. Por consiguiente, tales proposiciones no admiten una demostración o un análisis limitado

⁴¹⁹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 103.

⁴²⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 101. Cfr. MOUREAU, J., “Introduction à la métaphysique leibnizienne”, en *StL*, VI, (1974), pp. 252-253. La interpretación del estudio de las condiciones de la física se completa con el análisis metafísico de las condiciones últimas del espacio y el tiempo, tal y como propone Polo.

⁴²¹ HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 167.

por medio del cual se haga evidente su verdad”⁴²². En cierto sentido, el tiempo sitúa las coordenadas previas de los existentes: otorga una característica peculiar del contenido de los entes que, no sólo no depende de la actual constitución, sino que configura ésta de modo único: “y si alguien sostiene que la existencia de la cosa por la que hoy existe es distinta de aquélla por la que existió ayer, y que, en consecuencia, hay tantas existencias de las cosas como momentos en el tiempo, ciertamente lo concederé. Y afirmaré que igualmente puede aplicarse a las cosas eternas, pues tampoco la existencia de Dios hoy es la existencia de Dios ayer, dado que la existencia de hoy es, por ejemplo, coexistencia con Pablo, mientras que la existencia de ayer es coexistencia con Pedro; y puesto que Pablo y Pedro no pueden coexistir juntos, sino que uno nació ayer y otro hoy, la coexistencia con Pablo es distinta de la coexistencia con Pedro”⁴²³.

Para la metafísica leibniziana, el tiempo es una verdad eterna, el “*marco ideal puro* —y, por lo tanto, *formal*— en el que es posible situar cualquier sucesión pensable”⁴²⁴; de este modo, se inserta entre los elementos que el Ser necesario toma para la constitución del mundo; incluso goza de un carácter especial, como señala el texto citado de *De probanda divina existentia*: las diferentes posibilidades que entran a formar parte de la actualidad —que culminan su pretensión a existir— están sometidas por el tiempo, que indica la prioridad y posterioridad con que ha de realizarse cada una de ellas. Retomando la reflexión leibniziana sobre la combinación de las verdades eternas que ha de hacerse para la elección del mejor de los mundos posibles, habrá

⁴²² *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1517-1518.

⁴²³ *De probanda divina existentia*, Ak, VI, 4, 1392.

⁴²⁴ HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 167,

que reconocer que la ordenación temporal configura definitivamente el grado de perfección de cada uno de los mundos que pretenden existir⁴²⁵.

Por tanto, la posibilidad según la doctrina leibniziana alcanza la totalidad con la inclusión de lo posible en la eternidad; si el tiempo es el marco en el que cabe sostener el desarrollo último de los posibles con independencia de su realización efectiva, únicamente la inclusión de todo el espectro temporal permitirá un dominio sobre la posibilidad. Lo que está fuera de todo límite temporal se configura, en consecuencia, como la realidad última que permite la realización de los posibles: cabe advertir aquí que el término “eternidad” admite una doble interpretación; por un lado, estaría la eternidad caracterizada como aquello que está fuera del tiempo⁴²⁶, por otro lado, “la eternidad que se extiende en lo dotado de inmensidad”⁴²⁷; en otras palabras, la ausencia de temporalidad frente a la abstracción de la temporalidad, que conformaría el conjunto incalculable de todo aquello que ha sucedido, que ha de suceder o que podría suceder. La primera se puede llamar *eternidad antecedente*, frente a la segunda, que sería *eternidad consecuen-*
*te*⁴²⁸.

⁴²⁵ Cfr. ANFRAY, J-P., “Réflexions leibniziennes sur le temps, le changement et l’identité dans les années 1680”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 79-101.

⁴²⁶ Esta caracterización de la eternidad se suele encontrar en asociación con la idea de Dios: “Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundamentam in divina existentia: nisi eum Deus existeret, nihil possibile foret, et possibilita ab aeterno sunt in ideis Divini Intellectus”. *Causa Dei Asserta per Justitiam Ejus, Cum caeteris ejus perfectionibus, Cunctisque Actionibus Conciliatam*, GP, VI, 440.

⁴²⁷ *De rerum*, 306.

⁴²⁸ *Antecedente*, ya que es, en cierto sentido, *previo a la consideración del tiempo*. Esto no implica que exista efectivamente antes del tiempo, sino que su idea podría elaborarse, en un plano puramente especulativo, sin el concurso de la no-

El paso de la posibilidad a la necesidad, por tanto, es la reducción de la eternidad consecuente a la antecedente, del conjunto de los posibles sometidos al tiempo a la necesidad que es por sí misma y que no depende del tiempo para su realización. El argumento que lleva de una a otra habrá de asumir la subordinación del tiempo a la eternidad: la relación que tiene que darse entre ambas eternidades es de causalidad, de tal forma que la eternidad antecedente explique y dé razón de la eternidad consecuente: “supongamos que el libro *Los Elementos de Geometría* existe desde toda la eternidad, y que siempre se ha sacado una copia a partir de un ejemplar anterior; es claro que aunque sea posible dar razón del libro presente a partir del ejemplar anterior del que se copió, jamás sin embargo se llegaría a la razón perfecta aunque fuera posible retroceder en el pasado todos los libros; en efecto, siempre podrá preguntarse con asombro por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué precisamente libros y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera”⁴²⁹.

En los *Nuevos Ensayos*⁴³⁰ presenta diferentes aspectos del análisis filosófico del tiempo, señalando especialmente la vinculación de la temporalidad —junto con el espacio— con los seres posibles: “el tiempo y el espacio sirven igual para los seres posibles que para los existentes”, y más adelante añade, “el tiempo y el espacio enmarcan seres posibles, más allá de la suposición de las existencias”. Pueden encontrarse en estas líneas parte de las notas que F. Haya señala para

ción de tiempo. *Consecuente*, ya que es el resultado de una operación que *elimina la consideración del tiempo*, una vez que ha recogido el conjunto de los posibles sometidos al marco temporal.

⁴²⁹ *De rerum*, 302.

⁴³⁰ *N. E.*, 151-154. El título de este pasaje es significativo: “De la Durée et de ses modes simples”.

la temporalidad: “el carácter relativo (no sustancial o absoluto), la idealidad y la condición formal”⁴³¹.

El tiempo está al servicio de la posibilidad; como elemento constitutivo de la realidad, la modalidad de lo posible se encuentra enmarcada por el tiempo, que le ofrece una concreción a la pretensión de existir: sería la duración como característica de lo actual. Es un aspecto únicamente relativo, “un orden de sucesiones”⁴³². Igualmente, el hecho de que el tiempo esté constituido como marco tanto de existencias como de posibilidades, unido a la consideración de que únicamente el instante es realmente existente, sin ser parte del tiempo⁴³³, da noticia de su idealidad y, en consecuencia, de su carácter formal. Estas notas permiten acercarse al *a priori* que tiene que conformar el núcleo de la temporalidad para poder establecer la reducción de la suma de los posibles a la necesidad: este carácter innato, procedente de la mente que considera las verdades eternas —como ya se ha señalado— se descubre en relación con la imaginación: para Leibniz, “el movimiento de la imaginación es sólo una condición para que despierte la intuición de la idea distinta de la temporalidad. No hay, por lo tanto, abstracción, en un sentido riguroso, sino idea innata de tiempo. El innatismo en cuestión conjuga un sentido de la *aprioridad* que se carga completamente en la cuenta del contenido de la noción y remite al origen de ésta en la mente divina”⁴³⁴.

⁴³¹ HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 169.

⁴³² *Tercera carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 363. La defensa del carácter relativo del tiempo se hace mediante una reducción al absurdo (cfr. *ibid.*, 364), sin que esto implique una minusvaloración de su valor metafísico (cfr. HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 170).

⁴³³ Cfr. *Quinta carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 402-403.

⁴³⁴ HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 173.

La abstracción que reclama la eternidad consecuente queda superada por la consideración del tiempo como forma pura. De este modo, eternidad antecedente y consecuente se reducen a un único significado: la eternidad es tanto lo que se sitúa fuera del tiempo como el conjunto de todo lo que está sometido al dominio de la temporalidad. Volviendo al ejemplo que presentaba Leibniz, las razones de *Las Leyes de la Geometría* “están ocultas en un ser extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas”⁴³⁵. La inclusión de la temporalidad en el análisis de lo posible conduce, por tanto, a situar la eternidad en la entraña de la metafísica modal leibniziana. Sin embargo, no es una identificación absoluta, que reduzca la eternidad a la suma de la temporalidad, como se ha indicado. Al contrario, cabe señalar una distinción entre ambas nociones, distinción que se vincula con la relación entre el absoluto y el límite: “la *idea de absoluto* es anterior, en la naturaleza de las cosas, a *los límites* que posteriormente se le asignan”⁴³⁶. No obstante, estos límites que se asignan a la idea de absoluto no pertenecen en última instancia a la índole íntima de las cosas, es decir, no constituyen materia suficiente para dar razón completa de su realidad, ya que se establecen únicamente como elementos radicados en la existencia. La posibilidad del ser concreto, previa a su aparición en el mundo, se tiene que encontrar plenamente desarrollada fuera de los límites que surgen a raíz de la composición con otros posibles⁴³⁷. El modo en que este análisis puede explicar la comprensión de la eternidad tiene su sentido en la afirmación de que ambos modos de conocimiento —el que parte del análisis interno y el que se hace desde lo externo— alcanzan las mismas verdades, aunque sea de una

⁴³⁵ *De rerum*, 303.

⁴³⁶ *N. E.*, 154.

⁴³⁷ Cfr. *Mon.*, §§ 36-37, 90-93.

forma diferente.

Dicho de otro modo, el conocimiento de las esencias de los entes que el hombre puede alcanzar tiene que ser conmensurable con el conocimiento que el propio Dios tiene de estas esencias. Por tanto, hay que preguntarse si la posibilidad puede ser conocida como eterna, o siempre ha de medirse por el tiempo: no sólo sirve el conocimiento desde la eternidad, ya que este modo de conocer puede incluir la temporalidad como una característica del posible, sino que habría que superar este punto y plantear la posibilidad abstracta hasta el punto de que la distinción que pueda surgir no dependa del momento de realización. Afortunadamente, Leibniz presenta numerosas referencias en las que confronta los diferentes atributos que dan lugar a las posibilidades, y concluye señalando que los posibles son compositibles sin necesidad de introducir en ellos la temporalidad.

El argumento de que se sirve es bien conocido, y puede resumirse del siguiente modo⁴³⁸:

- 1) La perfección es la cualidad simple y positiva.
 - a) Es simple, no se puede componer de otras cualidades.
 - b) Es positiva, no se pueden negar determinaciones.
- 2) La oposición entre dos perfecciones se muestra por la descomposición de al menos una de ellas⁴³⁹.
- 3) Por definición, no se puede descomponer una perfección.

⁴³⁸ Cfr. *Ens perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 574-577; *Quod Ens perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 578-579.

⁴³⁹ “Alioqui enim natura eorum non ingrederetur ratiocinationem ac posset incompatibilitas aequae de quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari”. *Quod Ens perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 579.

La consecuencia que surge de forma inmediata es la absoluta compatibilidad de todas las perfecciones entendidas de modo absoluto. El siguiente paso, un nuevo razonamiento, tendrá que ser la distinción entre diferentes perfecciones que estén constituidas de modo absoluto: cabe el peligro, todavía no enfrentado directamente, de que el conjunto de las posibilidades se reduzca a una sola noción; el necesitarismo que subyace en esta alternativa es evidente y, como ha quedado claro a lo largo de toda su producción, Leibniz tratará de rechazarlo de todos los modos posibles. Para lograrlo, el primer paso es identificar los lugares donde se puede encontrar alguna de estas posibilidades primeras, “verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, los números, la geometría, que producen la conexión indudable de las ideas y las consecuencias infalibles”⁴⁴⁰. El espectro, como se ve, es amplio y hace referencia a las nociones más abstractas del conocimiento.

El estudio más completo, no obstante es el que ofrecen las ideas de tiempo —que ya se ha analizado— y la de espacio⁴⁴¹. Acerca del tiempo únicamente he de señalar que es efecto de la eternidad, y, a su vez, *a priori* de lo existente: “éste [el tiempo] ha de considerarse derivado de aquélla [la eternidad] en la forma de la asignación de unos límites de los que la eternidad carece”⁴⁴². Al mismo tiempo, “la eternidad es un atributo de la divinidad, un cierto modo o propiedad de la infinitud, especialmente vinculado a título causal con la temporalidad

⁴⁴⁰ *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, § 5, ROBINET, 39.

⁴⁴¹ Cfr. URBANIAK, A., “Leibniz’s theory of space in correspondence with Clarke”, en *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 1081-1083; PARELLADA, R., “Leibniz, Kant, the Transcendental Ideality of Space and Modern Geometry”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 244-254.

⁴⁴² HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 176.

dad”⁴⁴³. El análisis del espacio es análogo: partiendo de su definición como el “orden de coexistencias”⁴⁴⁴ se puede llegar a su causa: la inmensidad de Dios. Efectivamente, del mismo modo que el tiempo “sin las cosas” se define como “una simple posibilidad ideal”⁴⁴⁵, el espacio puede entenderse como una verdad eterna que, en el plano puramente fenoménico, sólo acaece con el mundo creado⁴⁴⁶.

Desde el punto de vista metafísico, sin embargo, el espacio no está suficientemente explicado por la relatividad de los cuerpos: hace falta una investigación que remita a la razón última. Los opositores de Leibniz indican⁴⁴⁷ que el espacio puede entenderse como propiedad de Dios, que necesariamente habría de dar lugar a algún espacio. El pensador de Hannover, que, por principio, no admite ninguna acción necesaria en el Ser necesario, se ve forzado a señalar la distinción radical entre el Absoluto y el espacio. La reflexión filosófica, sin embargo, conduce a la relación causal entre el espacio y Dios. El término de comparación es la inmensidad⁴⁴⁸, en referencia al Ser necesario, y la extensión, si se toma el punto de vista de los cuerpos. Ambas nociones son las que permiten configurar el espacio, que encuentra, de este modo, su razón última fuera de la cadena de las cosas creadas. En la medida en que hay una inmensidad distinta del espacio infinito —logrado

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Tercera carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 363.

⁴⁴⁵ *Quinta carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 404.

⁴⁴⁶ Son numerosos los estudios que atienden a este aspecto. Cfr. *Rescher*2, 92-105; HARTZ, G. A., y COVER, J. A., “Space and Time in Leibniz Metaphysic”, en *Wool.*, III, 76-103; y WINTERBOURNE, A. T., “On the Metaphysics of Leibnizian Space and Time”, en *Wool.*, 62-75.

⁴⁴⁷ Cfr. *Cuarta carta de Clarke a Leibniz*, GP, VII, 383.

⁴⁴⁸ Cfr. *Quinta carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 398-399.

únicamente por la coexistencia de infinitos cuerpos—, hay una razón para el espacio, *a priori*, dada su idealidad, de la extensión.

La reducción última es similar a la que se ha puesto de relieve con el tiempo: la extensión tomada absolutamente constituye la inmensidad consecuente, la inmensidad de Dios es antecedente. Y, nuevamente, hay una identificación entre ambas mediante el espacio, que se presenta así como una posibilidad primera, actualizada de un modo muy concreto y, siempre, en relación con el tiempo⁴⁴⁹. Del mismo modo, el conjunto de las posibilidades puede reducirse a totalidad a través tanto del espacio —por su coexistencia— como del tiempo —por su sucesión— y, de este modo, conformar la necesidad. También ha quedado mostrado cómo la constitución de la realidad no se hace a través de una única posibilidad —que daría lugar a un necesitarismo— sino que en el origen mismo de lo constituido aparecen un par de nociones fundamentales: espacio y tiempo. En este contexto, ha quedado manifiesto que la necesidad aparece como el marco en el que se inscriben tanto el tiempo como el espacio: así, la consideración metafísica de las condiciones fundamentales de lo real se relaciona directamente con los vínculos entre necesidad y posibilidad⁴⁵⁰.

b. El sentido de la totalidad de la posibilidad

La reducción de las posibilidades a totalidad mediante el espacio y el tiempo permite el paso a la reflexión metafísica sobre el significado último de la necesidad en relación con los posibles: ¿qué implica la

⁴⁴⁹ Cfr. *Rescher*2, 103-104.

⁴⁵⁰ En mi opinión, es posible una interpretación metafísica de la teoría física de Leibniz atendiendo al carácter relacional de las sustancias y a su dependencia de las verdades eternas. Cfr. *Double infinié chez Pascal et monade*, Grua, 553-555.

consideración de la necesidad como totalidad de la posibilidad? Como acertadamente señala Haya, la interpretación poliana es principalmente “*especulativa*: más allá de la letra de los escritos leibnizianos mira a la coherencia última del pensamiento del autor”⁴⁵¹, de tal forma que las claves que ofrece para el estudio de la necesidad atienden en primer lugar al acceso a la realidad que permite la noción de posibilidad y, precisamente por la estrecha relación que tiene con ella, la de necesidad.

El primer rasgo que destaca en la reflexión sobre la posibilidad es la comprensión de lo posible como aquello que impide la presencia de la imposibilidad⁴⁵²: “relativamente a sí misma la posibilidad es la pura exclusión de la imposibilidad. Sólo por ello cabe identificarla con la necesidad, pero esta identificación es ulterior e incluye composición”⁴⁵³. Así, la necesidad es totalidad de la posibilidad únicamente en cuanto que ésta se agrega para la exclusión total de aquello que de ningún modo puede darse, de lo que es de suyo completamente contradictorio: es decir, la necesidad a la que se llega en la revisión modal del argumento ontológico es, principalmente, el resultado de un proceso argumentativo, antes que una traducción metafísica de un elemento real. Esto está en estrecha relación con la consideración de la posibilidad y la necesidad a la luz de la imposibilidad, ya que atiende a la consideración lógica de los modos de ser, y se define en función de ellos.

La intelección de la posibilidad como ausencia de contradicción,

⁴⁵¹ HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, p. 175, en nota al pie.

⁴⁵² FERNÁNDEZ, M. S., “Leibniz y Polo”, en *Studia Poliana*, 7, (2005), pp. 182 y ss.

⁴⁵³ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, p. 43.

pese a no ser el significado de mayor contenido especulativo en la filosofía de Leibniz, da lugar a una explicación de las nociones fundamentales de la metafísica en la que la totalidad se entiende como la máxima pensabilidad⁴⁵⁴. Por tanto, en la noción de necesidad se supone todo aquello que se puede pensar: efectivamente, si el único límite de la necesidad es la contradicción, en su seno tiene que incluirse cualquier idea. No obstante, esta explicación de los conceptos fundamentales de la filosofía leibniziana no dota de un contenido positivo suficiente a la necesidad: toda definición que puede hacerse así tiene un carácter negativo.

Este carácter de limitación que está presente en la metafísica de la necesidad también aparece con la inclusión de la existencia entre las nociones modales: el argumento ontológico trata de vincular posibilidad, necesidad y existencia. Sin embargo, esta última únicamente puede comparecer como una limitación de lo posible: “un exceso de los grados de realidad de una cosa por encima del grado de realidad de la cosa opuesta”⁴⁵⁵; lo propio de la existencia es concretar lo posible, dar una posición a una esencia tomada abstractamente. Como señala Leibniz en el texto que acabo de citar, la existencia es una relación, más que un grado de realidad: y esta relación básica en la ontología leibniziana tiene un aspecto fundamentalmente espacio-temporal. Efectivamente, en la existencia hay sucesión y hay coexistencia. De este modo aparece la segunda característica de la necesidad: la dependencia de un espacio y un tiempo para existir⁴⁵⁶; en este sentido, la totalidad de la posibilidad implica la totalidad del tiempo y del espacio,

⁴⁵⁴ FERNÁNDEZ, M. S., *ibid.*, pp. 182 y ss.

⁴⁵⁵ *Existentia. An sit perfectio*, Ak, VI, 4, 1354.

⁴⁵⁶ Este aspecto lo trataré con detenimiento más adelante. Únicamente lo señalo aquí en función de la totalidad de la posibilidad.

que conformarían, de este modo, la posibilidad de la existencia de la necesidad. Si la necesidad es posible es, precisamente, por la inclusión del espacio y el tiempo en su comprensión. Como noción metafísica, la necesidad exige un sistema filosófico completo, en el que la subordinación de las nociones fundamentales se pueda constituir de un modo riguroso. En Leibniz, la posibilidad aparece como explicación última de la necesidad, en función de la totalidad supuesta en el argumento ontológico. De este modo, la posibilidad, cuando se analiza lo más íntimo de su estructura y, sobre todo, se presenta en su sentido último, se convierte en necesidad.

La conversión de necesidad y posibilidad no se puede tomar en el sentido inverso: desde la óptica del Ser Necesario, es inconcebible algo como una necesidad limitada. Este sentido de necesidad es, precisamente, la caracterización que mejor se corresponde con la noción de posibilidad. Como ya se ha señalado, en la filosofía de Leibniz se convierten esencia y posibilidad: el núcleo de la realidad, por tanto, remite en última instancia a la necesidad que lo sostiene. De este modo, tanto el argumento cosmológico como la prueba modal para la demostración de la existencia de Dios son consecuencias lógicas de la postura leibniziana: si lo posible se fundamenta en la necesidad y lleva a ella de forma irrefutable, es inevitable un argumento que parta, bien de lo posible actualmente existente⁴⁵⁷, bien de lo posible tomado en sí mismo, y concluya con la existencia de la necesidad.

Esta consideración de la posibilidad presenta un claro contraste con la doctrina medieval, que se puede resumir en las claves que se encuentran detrás de la filosofía de la modalidad de Tomás de Aquino: para el autor medieval, el carácter la posibilidad está abierta a su no

⁴⁵⁷ Cfr. *De contingentia*, Ak, VI, 4, 1649-1652.

realización, tal y como la potencia implica, en cierto sentido, la ausencia del acto⁴⁵⁸. Así, cabe considerar que “la posibilidad es la composición que existe entre cualquier potencia y su correspondiente acto; la cual ciertamente, no puede verse sólo como un ser enteléquico *simpliciter*, sino que, al mismo tiempo, ha de verse necesariamente y siempre como una entelequia dinámica, esto es, como un acto potencial, perfeccionable mediante la operación en sentido general. Y por esto, si alguien preguntase al Aquinate si es correcto o incorrecto, terminológicamente considerado, decir ‘la posibilidad real es la potencia’, sería de esperar, ciertamente, que Santo Tomás responda: ‘la posibilidad real, fundamentalmente, es, en un sentido, el-acto-*de-una-*

⁴⁵⁸ “Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile: uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant”. *De potentia*, q. 5 a. 3 co.

determinada-potencia; y en otro, el-acto-*para-una-determinada*— potencia”⁴⁵⁹.

Para Leibniz, la posibilidad está tomada exclusivamente como poder-ser; así lo muestra una de sus notas fundamentales: la pretensión de existir que tiene en su interior todo posible. Exclusivamente mediante esta definición puramente afirmativa es factible la identificación con la necesidad absoluta que constituye la esencia de Dios. Para el Aquinate la conversión entre modos de ser que exige la metafísica leibniziana está construida sobre una contradicción, ya que la índole última de la posibilidad es incompatible con la noción de Ser Necesario, que, como es bien conocido, se identifica con la pura actualidad⁴⁶⁰. Por otro lado, las nociones modales, tanto en la filosofía leibniziana como en la tomista, pretenden asentarse sobre una metafísica del ser: sin embargo, la existencia leibniziana no consigue captar el contenido último del acto de ser. En consecuencia, al considerar únicamente una posición espacio-temporal, como será habitual en la filosofía a partir de la modernidad, no puede alcanzar la modalidad como

⁴⁵⁹ ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, p. 139.

⁴⁶⁰ “Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum”. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, co.

un grado de ser, sino como una posición en la realidad.

Así, la relación entre necesidad y posibilidad queda constituida en el núcleo de la filosofía de Leibniz: esta posición de privilegio ofrece, por un lado, un excelente prisma para comprender toda su especulación metafísica y las claves que ofrece para la comprensión de la realidad. Junto con este rasgo, el delicado equilibrio en el que permanecen ambas nociones, con una clara propensión a dotar de un carácter puramente necesario a toda la realidad, da noticia de la ausencia de una comprensión del papel nuclear que la existencia ha de tener en toda consideración metafísica. Dicho de otro modo, la centralidad de la posibilidad y su conversión —cuando se toma en su totalidad— con la necesidad dota a la metafísica de un esquema excesivamente ideal, en el que la realidad queda excluida en beneficio de una explicación completa de todo lo existente. En este ámbito, la existencia es la noción que queda relegada a un tercer plano y, con ella, el acceso a la realidad a través de las nociones modales se presenta como un imposible.

La necesidad, en este contexto, se subordina a la comprensión de lo posible y adquiere un carácter primariamente esencial, en el que se encuentra limitada por la consideración leibniziana de la sustancia. Así, la totalidad de la posibilidad aparece como una visión limitada de lo necesario, si bien supone el mayor alcance de la metafísica modal, tanto por permitir la fundamentación de la posibilidad en la necesidad sin que se dé identificación entre ambos conceptos, como por suponer una síntesis del análisis de la realidad. Es una limitación en la medida en que subordina lo necesario a su contenido: el Ser necesario, trasunto de la necesidad en última instancia, lo es por ser el sujeto último de los posibles, ya sea tomados como verdades, ya sea tomados como esencias.

Ha comparecido en estas páginas la relación fundamental que se establece entre lo necesario y lo posible. Como se puede apreciar, es una relación ambigua, en la que los conceptos se relacionan de una forma que supera la mera definición para exigir una interpretación metafísica. De esta manera, la necesidad aparece como un concepto principalmente ontológico, al entenderse como el fundamento último de la posibilidad-esencia de los entes, y, a través de ella, como el origen del contenido de toda la realidad.

Así, la necesidad es concepto último de lo real en cuanto dotado de un contenido. En este contexto, la totalidad de la posibilidad ha de entenderse, por un lado, como el marco en el que se desenvuelve lo posible como constituido realmente. Por otro, lo necesario es el lugar en el que se originan los contenidos particulares de lo posible. Así, lo necesario a la luz de lo posible puede entenderse como verdad última y fundamental, que contiene en sí el origen de la realidad. Este carácter primordial, sin embargo, no ha de confundirse con una reducción de la posibilidad actualmente existente a la necesidad: al contrario, en el proceso de diferenciación de los posibles a partir de lo necesario está el garante de su pluralidad y distinción. En consecuencia, la necesidad aparece como la reducción última de lo posible, reducción que supone la multiplicidad y, sobre todo, el carácter permanentemente posible de la posibilidad.

Dicho de otro modo, la necesidad está más allá de la posibilidad, transmitiendo alguna de sus notas —como sería la inclusión del sujeto en el predicado—, y permaneciendo, al mismo tiempo, la distinción entre modos de ser: lo necesario no cabe concebirse como incompatible con cualquier otra posibilidad. Además, aparece como el entendimiento en el que se encuentran las verdades eternas, y, por tanto, es el origen mediado de los posibles. Únicamente advirtiendo la distinción

entre la verdad que corresponde a la existencia del entendimiento y la que corresponde a las proposiciones que se encuentran en él puede concebirse una necesidad que sea, al mismo tiempo, fundamento y origen de toda la posibilidad. Sin embargo, no es éste el tratamiento último de la necesidad: se hace pertinente un estudio de la relación con la existencia que, en consecuencia, habrá de permitir una comprensión de la necesidad vinculada a la actualidad de los entes.

CAPÍTULO III NECESIDAD Y EXISTENCIA

Una de las cuestiones que dan idea del auténtico carácter de una filosofía es la pregunta por la existencia. Como se ha señalado, “se trata del concepto metafísico fundamental, la noción que los pensadores esenciales —por decirlo con una expresión de Heidegger— han tenido, tienen y tendrán siempre como único verdadero objeto de reflexión”⁴⁶¹. Por otro lado, es bien conocido que para los grandes pensadores de la modernidad “la existencia no es sino la actualidad completa de la esencia y nada más”⁴⁶². También para Leibniz, como se ha visto en su momento, la posibilidad-esencia es previa y fundamento de la existencia. No obstante, el estudio de las nociones modales exige una profundización en la existencia que atienda tanto a su descripción en la metafísica leibniziana como a su relación con las restantes nociones modales. Precisamente el lugar que ocupa la existencia dentro del sistema de la modalidad es una de las claves para comprender la relación entre el Ser necesario y la realidad contingente.

Este estudio se dificulta, en mi opinión, por dos motivos: en primer lugar, la existencia como concepto filosófico se devalúa en bene-

⁴⁶¹ GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz. (Una introducción)”, *Thémata*, 9 (1992), p. 183.

⁴⁶² GILSON, É., *El ser y los filósofos*, p. 150.

ficio de la esencia, de tal manera que podría tratarse de un esencialismo en el sentido que define T. Alvira: “no es que la existencia caiga en el olvido. Lo que sucede es que ya no está ahí, enfrente del sujeto, como ‘lo dado’. Ahora ‘lo dado’ es la esencia, para quien existir no pasa de ser un puro *acontecimiento*”⁴⁶³. Esta postura, que se hace extensiva al entero racionalismo, también es paradigmática del pensamiento leibniziano. En concreto, considero que este esencialismo radica en la subordinación de lo existente a lo posible. Así, la identificación de lo contingente con aquello que existe⁴⁶⁴ conduce a la posterior reducción de lo existente a lo esencial. Esta consideración hace una excepción con el caso de la necesidad; es decir, no se sitúa en el plano de la definición de los modos de ser sino en el análisis primero de la realidad: como ya he señalado, la existencia es igualmente atributo de lo necesario. En este planeamiento, el estudio de lo existente se realiza, en consecuencia como una nota que es el resultado primero de la traslación, en términos reales, de aquello que está contenido en “la noción de compossibilidad al ámbito de la existencia”⁴⁶⁵, permaneciendo esta última como un marco en el que se constituye la realidad que ha

⁴⁶³ ALVIRA, T., “Esencialismo y verdad”, en *AF*, XV/2, (1982), p. 149. Cabe otro sentido de esencialismo, que es el que señala Mondadori: “a view roughly to the effect that there is a basic distinction to be drawn between essential and accidental properties of individuals”. MONDADORI, F., “Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz’s Metaphysics”, en *StL*, V, (1973), p. 83.

⁴⁶⁴ “The difference between the necessary and the contingent has an essential reference to our human limitations, and does not subsist for God. This view, I think, rests upon a confusion, and does quite undue damage to Leibniz’s system. The confusion is between the general character of all contingents, actual as well as possible—for possible worlds involve the same infinite complexity, which indeed is a necessary result of time—and the meaning of contingency itself. It is metaphysically necessary that the contingent should be thus complex; but what makes contingency is not complexity, but existence”. *Russell*, 61-62.

⁴⁶⁵ CASANOVA, G., *El entendimiento absoluto en Leibniz*, pp. 78-79.

sido previamente dada.

El otro problema, derivado en parte de este primer escollo, es la ambigüedad de la noción en los escritos leibnizianos: como se verá a lo largo de las siguientes páginas, aún cuando la percepción de la existencia se mantiene siempre en función de la esencia, su definición última oscila entre diversos enfoques que pueden resultar incluso contradictorios. Como es sabido, la duda de Leibniz estriba entre la caracterización de la existencia como perfección —incluida por tanto en la esencia— o como una realidad aparte, como un modo de ser propio.

Por otro lado, la relación entre necesidad y existencia es uno de los fundamentos de la filosofía de Leibniz: aquello que es necesario, existe precisamente en función de esa misma necesidad⁴⁶⁶. Y, del mismo modo, la existencia de cualquier ente se debe, en última instancia, a la necesidad⁴⁶⁷. En consecuencia, el eje necesidad-existencia puede exponerse como el resumen de los dos extremos del marco ontológico en el que se desenvuelve la realidad. Como se ha señalado, el contenido de la posibilidad se obtiene mediante su relación con la necesidad: en la estructura de necesidad y existencia, habrá que ver el

⁴⁶⁶ “*A se esse vulgo sic definiunt, cujus existentia sequitur ex ejus [essentia], seu quod suae naturae necessitate existit*”. *Eckhard*, 518. Las cartas se encuentran en las siguientes páginas: 478-484 (Leibniz a G. W. Molano para Arnold Eckhard), 484-485 (Arnold Eckhard a G. W. Molano para Leibniz), 485-489 (Resumen de Leibniz de la conversación que mantuvo con Arnold Eckhard), 493-497 (Arnold Eckhard a Leibniz), 498-502 (Leibniz a Arnold Eckhard), 505-541 (Arnold Eckhard a Leibniz), 541-542 (Arnold Eckhard a Leibniz), 542-547 (Leibniz a Arnold Eckhard) y 548 (Arnold Eckhard a G. W. Molano para Leibniz). Esta correspondencia incluye las anotaciones a los diferentes escritos.

⁴⁶⁷ “*Dici potest res omnes hypotheticam quandam necessitatem habere, non essentiae sed existentiae seu actus secundi, sive non ex essentia earum sed ex voluntate Dei oriri rerum necessitatem, nam exposito decreto Dei omnia necessaria sunt*”. *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

grado de dependencia que tienen la una de la otra y, sobre todo, la jerarquía que, como resultado de esta combinación, se establece en la realidad.

Una de las primeras cuestiones que surge al tratar el problema de la existencia es su carácter modal: ¿en qué sentido es la existencia un modo de ser? No es posible la identificación entre el hecho de existir y el hecho de ser contingente, o de ser posible: los dos últimos conceptos, pese a las eventuales diferencias que se encuentran entre ellos, presentan una similitud fundamental, como es la presencia de un contenido esencial en ambos. Por el contrario, el lugar de la existencia exige una primera aproximación que justifique de un modo mínimo su inclusión entre las nociones modales. En concreto, el carácter modal de la existencia ha de estar subordinado a la independencia que puede tener respecto de los otros modos de ser.

La existencia, efectivamente, ha tenido una trayectoria azarosa dentro de los conceptos filosóficos: como acertadamente señaló Russell, “una gran cantidad de falsa filosofía se ha construido por no darse cuenta de qué significa *existencia*”⁴⁶⁸. Esta afirmación también puede encontrarse en la raíz de la filosofía leibniziana: el núcleo de un gran número de escritos e investigaciones está en el análisis de la noción de existencia. Y, al mismo tiempo, gran parte de los problemas que se descubren en la filosofía leibniziana pueden atribuirse a su intelección de la existencia, especialmente si se atiende a las dos dificultades que he destacado anteriormente.

En las páginas siguientes se presenta una división del problema de la existencia, presentando las diferentes alternativas que ensayó Leibniz a lo largo de su producción filosófica. Así, en primer lugar

⁴⁶⁸ RUSSELL, B., *Logic and Knowledge*, Londres (1966), p. 234.

comparecerá la comprensión de la existencia como predicado, es decir, como nota perteneciente al ámbito propio de la esencia. En segundo lugar, trataré de la existencia como corolario exigido por toda esencia. Uno de los textos fundamentales para comprender el tratamiento de la existencia en los escritos leibnizianos se encuentra entre las anotaciones que realiza a finales de la década de 1670. La breve reflexión que recoge en esas páginas presenta claramente la perplejidad de Leibniz frente a la cuestión de la existencia: “se puede dudar mucho sobre si la existencia sea una perfección, es decir, un grado de la realidad: porque se puede dudar si acaso la existencia pertenece al número de las cosas que se pueden concebir, es decir, que son partes de la esencia: o si, en realidad, es sólo un cierto concepto imaginario como lo es el de *calor* y el de *frío*, que no son más que una denominación de nuestra percepción, no de la naturaleza de las cosas”⁴⁶⁹. Este es el marco en el que se sitúa la consideración de la actualidad de los entes: ¿en qué forma adviene la condición de existente a la esencia? El problema de fondo es la diferencia que supone la existencia respecto de la mera posibilidad.

I. LA EXISTENCIA COMO PERFECCIÓN

Una de las posturas más comentadas y conocidas de la filosofía leibniziana en relación con la existencia es su definición como una perfección. Como se ha puesto de manifiesto, dilucidar si, efectivamente, se trata o no de una perfección es uno de los problemas fundamentales en la metafísica de Leibniz, y, de hecho, constituirá el núcleo de sus reflexiones, especialmente en relación con el argumento ontológico y la crítica a la versión cartesiana de la demostración de la exis-

⁴⁶⁹ *Existentia. An sit perfectio*, Ak, VI, 4, 1354.

tencia de Dios. A pesar de que, históricamente, el momento en que Leibniz se plantea el argumento ontológico se sitúa en torno a 1676⁴⁷⁰, y, consecuentemente, el problema de la existencia como perfección no se trata en profundidad antes de esa fecha, existe un tratamiento previo que merece ser analizado detenidamente. La consideración de la existencia como fenómeno es un paso previo para su análisis como perfección. Efectivamente, no se trata de una de las posturas de Leibniz más populares, ni es enteramente metafísica, tanto porque aparece en relación con el estudio de los cuerpos, como por su valoración última⁴⁷¹.

a. Existencia y sensibilidad

Los primeros escritos leibnizianos que se conservan ofrecen una amplia base para estudiar el enfoque fenoménico de su filosofía. Así, con el escrito *Disertación metafísica sobre el principio de individuación*⁴⁷² —que le permite obtener el grado de bachiller en 1663— presenta diferentes rasgos que con el paso del tiempo serán fundamentales. Por un lado, en el plano metodológico es un claro exponente del modo de proceder característico de Leibniz, y que intentará mantener durante toda su vida: teniendo presentes a sus predecesores en la his-

⁴⁷⁰ Cfr. MARTÍNEZ, C., *Las formulaciones del argumento ontológico en Leibniz*. En este trabajo se recoge y comenta “el elenco entero de las formulaciones que he encontrado sobre la prueba ontológica en la amplia obra leibniziana” (p. 9). En el comentario a estas formulaciones, si bien aparecen textos tanto de 1669 como de 1675, se señala que el principal hito en la revisión que Leibniz hace de la prueba *a priori* comienza en el mes de noviembre de 1676.

⁴⁷¹ “Leibniz’s preference for the aggregate thesis over phenomenalism is probably best explained by his desire to provide a metaphysical foundation for his physical theory of force”. JOLLEY, N., *Leibniz*, Austin (2005), p. 91.

⁴⁷² Ak, VI, 1, 9-19. Cfr. SOTO, M. J., *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Pamplona (1988), pp. 30-45.

toria del pensamiento, emprende un análisis minucioso de los elementos que intervienen en el problema, tratando tanto de juzgar correctamente las posibles soluciones, como de salvaguardar las afirmaciones correctas de sus predecesores. En el plano conceptual trata de mostrar cómo toda la entidad es principio de individuación, lo que se traduce en la caracterización de la negación real como incapaz de producir accidentes individuales⁴⁷³, y la defensa del carácter entitativo de la materia⁴⁷⁴. La traducción onto-gnoseológica de esta postura es la defensa de algún tipo de corporeidad en lo existente. En otros términos, habría que identificar lo que existe con lo que es sentido. Esta apreciación, que parece en un primer momento excesivamente radical, deriva hacia una gnoseología en la que la clave está en la noción de percepción. Por otro lado, no hay que olvidar que en su juventud Leibniz es partidario de una explicación mecanicista de los fenómenos corporales, interpretación que posteriormente abandonará⁴⁷⁵.

Cuando apenas contaba con veinte años, Leibniz emprendió un ambicioso proyecto docente —*Nuevo método de cómo se debe aprender y enseñar Jurisprudencia*⁴⁷⁶— con la elaboración de un completo

⁴⁷³ “Negatio non potest producere accidentia individualia, denide: omnis negatio est alicujus positivi, alioqui erit solum verbotenus negatio”. *Ibid.*, p. 14

⁴⁷⁴ “Sequitur quod sola materia sit pars essentialis”, y más adelante “Materia habet de se actum Entitativum”. *Ibid.*, p. 15 y 19.

⁴⁷⁵ “Ac principio hodiernes philosophis, *Democriti et Epicuri* resuscitatoribus, quos *Robertus de Boyle* corpusculares non inepte appellat, ut *Galilaeo, Bacono, Gasendo, Cartesio, Hobbesio, Digbaeo* facile condescendendo assensus sum, in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus neque ad Deum, neque alima quamcumque rem, formamque aut qualitatem incorporalem sin necessitate confugiendum esse”. *Confessio Naturae contra Atheistas*, Ak, VI, 1, 489-490.

⁴⁷⁶ *Nova Methodus discendae docendaeque Iurisprudentiae*, Ak, VI, 1, 259-364. “Al redactar en 1667 su *Nuevo método de cómo se debe aprender y enseñar Jurisprudencia (Nova Methodus discendae docendaeque Iurisprudentiae)*, mostraba una atención tan profunda a los contenidos sociales y personales, así como

método de enseñanza del derecho, en el que contemplaba no sólo los aspectos propios de esta disciplina, sino toda la preparación previa del alumno. En este escrito afirma, en un pasaje al que ya he hecho referencia, “de la cosensibilidad, es decir, de la coexistencia se origina la conexión”⁴⁷⁷. Aparte de las implicaciones que puedan extraerse para el estudio de las relaciones, y hecha abstracción del contexto favorable a la interpretación puramente materialista de la realidad física, en esta identificación entre existencia y sensibilidad está implícito el germen de la aceptación de la existencia como perfección.

Esta última cuestión presenta una curiosa evolución dentro del pensamiento leibniziano: como se ha recogido más arriba, existencia y sensibilidad aparecen estrechamente relacionadas, de tal forma que se puede entender que “la existencia consiste en esto: en sentir observando ciertas leyes”⁴⁷⁸. Sin embargo, esta caracterización de la existencia no excluye su carácter reflexivo y *a priori*: la corrección incluye y supone una completa teoría del conocimiento, en la que la sensación incide especialmente en el aspecto interno, es decir, en la percepción realizada desde las condiciones previas del sujeto. De esta forma, lo que se está exponiendo no es tanto el aspecto fenoménico de la realidad, que se depura paulatinamente dentro de la postura leibniziana, sino principalmente su carácter fáctico. La existencia se advierte como una cuestión de hecho, un dato concreto, de los seres, sin la exclusión

a la manera de establecer los mecanismos adecuados para la convivencia y el progreso colectivos, que con razón podía escribir posteriormente Christian Wolff (en 1748, al prologar la edición de este libro), que era su estudio más importante, cuya materia estaría siendo continuamente reconsiderada y desarrollada cuando la ocasión lo permitiera”. SÁNCHEZ DE LA TORRE, Á., “Gottfried Wilhelm Leibniz”, en *Juristas Universales*, vol. 2, Madrid (2004), pp. 452-453.

⁴⁷⁷ *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, Ak, VI, 1, 285.

⁴⁷⁸ *De veritatibus, de mente, de Deo, de Universo*, Ak, VI, 3, 511.

de la captación racional de su significado. Es decir, la existencia también se halla sometida, en cierta medida, al principio de razón: no puede explicarse únicamente por la captación sensible, aunque de hecho el acceso a ella se realice de modo casi exclusivo mediante la percepción.

Lo distintivo de la sensación⁴⁷⁹ en los primeros escritos leibnizianos es, precisamente, su presencia ante un sujeto⁴⁸⁰. La existencia, en consonancia, ha de verse como la capacidad de ser percibido, de poder encontrarse en la presencia de un sujeto: “existir no es otra cosa que Ser sentido; es decir, ser sentido si no es por nosotros, por el Autor de las cosas”⁴⁸¹. Evidentemente, el modo como se entiende *sentiri* difiere de la concepción materialista que cabría sospechar ante afirmaciones como ésta, por lo que hay que buscar una interpretación metafísica de la sensación⁴⁸²: “ser sentido no es otra cosa que agrardarle, o ser Armónico”⁴⁸³. La evolución de la existencia inscrita en el ámbito de lo sensible hasta su identificación con lo armónico permite una apertura ontológica de la entera filosofía natural leibniziana: efectivamente, lo fundamental de los entes no es su constitución autónoma, sino su presencia en relación con el entendimiento que los conoce, ya

⁴⁷⁹ En esta primera época Leibniz no ha aquilatado los términos filosóficos más característicos de su doctrina. En este sentido, la noción de sensibilidad ha de estudiarse en paralelo con las nociones más conocidas de percepción, expresión o fenómeno.

⁴⁸⁰ Cfr. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, Ak, VI, 4, 1500-1501. Más adelante esta apreciación evolucionará hacia un estado propio del cuerpo: el fenómeno como agregado de substancias; cfr. *Adams*, 220-221.

⁴⁸¹ *Propositiones quaedam physicae*, Ak, VI, 3, 56.

⁴⁸² Cfr. JOLLEY, N., “Leibniz and Phenomenalism”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 38-51; RUTHERFORD, D. P., “Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz’s Later Philosophy”, en *StL*, XXII, (1990), pp. 11-28.

⁴⁸³ *Ibid.*

sea el humano, ya sea el divino.

La existencia, por tanto, no pasa de ser una cualidad sensible, un rasgo que sitúa a los entes finitos en la realidad, permitiendo su conocimiento. Y, sin embargo, esta apreciación es insuficiente: el propio Leibniz advierte, como señala Adams⁴⁸⁴, que su proposición admite como un dato la existencia de Dios. La definición de los existentes como aquello que puede ser sentido permite una primera aproximación al problema de la existencia: en el planteamiento que subyace a esta tesis, el filósofo de Hannover tiene presente que la existencia tiene que ser un elemento de unión de la realidad. No en vano, la realidad se definirá como *quiddam actu existens*⁴⁸⁵, como algo existente en acto; y, en consecuencia, la concepción de la existencia está al servicio de lo real, ya sea como su posición dentro de lo existente, ya sea en un sentido más profundo.

El aspecto más material de la filosofía de Leibniz remite —como es usual en cualquier área de su planteamiento— al estudio del Absoluto como origen último de la verdad que intenta reflejar la doctrina leibniziana. En este caso peculiar, además, ha de combinarse la definición de la existencia como sensibilidad-armonía con la índole propia del Ser necesario y absoluto, apuntando a la constitución íntima de éste. Evidentemente, no puede simplificarse la respuesta, “desde el momento en que Leibniz nunca ha sugerido que la existencia divina misma ha de explicarse por Dios que ha elegido y actualizado ésta como una parte de el mejor agregado posible de las cosas. Esta afirmación es no sólo implausible, sino inconsistente con la firme insis-

⁴⁸⁴ Cfr. Adams, 168-169. Cfr. HOFFMAN, P., “The Being of Leibnizian Phenomena”, en *StL*, XXVIII, (1996), pp. 108-118.

⁴⁸⁵ *De veritatis realitate*, Ak, VI, 4, 18.

tencia de Leibniz en que la existencia de Dios es una verdad necesaria, y que las verdades necesarias no dependen de la voluntad de Dios”⁴⁸⁶.

b. La correspondencia con Eckhard

El tratamiento más conocido —el que mantienen tanto Russell como Couturat o Jalabert— de la existencia en Leibniz es aquel que hace hincapié en que la existencia “produce actualidad, o si se quiere, más realidad, porque cuando se piensa A como existente, se piensa *mayor* realidad que cuando se piensa A como no existente, es decir, como simplemente posible”⁴⁸⁷. Esta apreciación se encuentra refrendada por numerosos textos: la existencia se presenta tanto como una noción simple e irresoluble, ya sea de un modo directo⁴⁸⁸, ya sea mediante la precisión del significado de perfección: “llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, aquella que expresa todo lo que expresa sin límite alguno”⁴⁸⁹. Esta caracterización se completa señalando su irresolubilidad: “tal tipo de cualidad por ser simple es irresoluble, esto es, indefinible; en efecto, de lo contrario o bien no sería una cualidad simple, sino un agregado de muchas, o bien, si lo fuese, estaría circunscrita por límites, y por consiguiente se entendería mediante las negaciones de un progreso ulterior, en contra

⁴⁸⁶ Adams, 169.

⁴⁸⁷ GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 184. “Nam et existentia ex perfectionum sive qualitatum absolutarum positivarum numero est”. *Ens perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 57.

⁴⁸⁸ “Existencia ergo est notio incomposita, sive irresolubilis”. *De iis quae per se concipiuntur*, Ak, VI, 4, 25.

⁴⁸⁹ *Quod Ens perfectissimum existit*, Ak, VI, 3, 578.

de la hipótesis, pues se había tomado como puramente positiva”⁴⁹⁰. La última nota, que se halla supuesta en lo anterior, es el aspecto reflexivo que constituye el núcleo del conocimiento de la existencia: de este modo, se pone de relieve que el descubrimiento de la existencia no radica en la percepción, sino que exige la intervención, decisiva, del entendimiento⁴⁹¹.

También el contexto en que se sitúa la explicación de la existencia como perfección hace que sea especialmente digno de mención: como es bien conocido, el lugar tradicional para el estudio de la existencia como predicado se encuentra en las diferentes exposiciones del argumento ontológico, aunque puedan encontrarse otros lugares e intereses en el conjunto de la obra leibniziana que reclamen el tratamiento de la existencia como perfección⁴⁹². Las numerosas referencias que pueden encontrarse en las diferentes versiones del argumento ontológico, no obstante, se encuentran especialmente resumidas y tratadas en la correspondencia con Eckhard, a la que ya he hecho referencia en otros epígrafes. Precisamente en esta larga conversación la noción de existencia ocupa uno de los lugares centrales del debate que ha

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ “Il semble que les sens en sauroient nous convaincre de l’existence des choses sensibles sans le secours de la raison”. *N. E.*, 129.

⁴⁹² “It is not just the ontological argument that pushes Leibniz in the direction of regarding existence as a predicate, but also his theory of truth, which he takes to hold for assertions of existence just as much as for other propositions”. WILKINS, A., “A Leibnizian Dilemma Concerning Existence”, en *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), p. 1149. Esta pluralidad de “impulsos”, lejos de desacreditar la centralidad del argumento ontológico, o hacerlo pasar por una prueba puramente lógica, destacan tanto la unidad de la filosofía leibniziana como la importancia que tiene la metafísica para mantener esta unidad.

de dictaminar la validez del argumento de Descartes⁴⁹³. La profundidad de esa discusión, el esmero con que Leibniz procuró anotar tanto las cuestiones polémicas como el hilo de la conversación, y la solícitud de Eckhard para responder a las dudas de su oponente hacen que constituyan una referencia única para el tratamiento de la existencia como predicado, pese a no formar parte de las *opiniones maduras* de Leibniz, en expresión de Russell.

Esta correspondencia se inicia entre marzo y abril de 1677, a través de G. Molano, quién habló a Leibniz de Eckhard como “hombre versado en matemáticas, filosofía y teología, Profesor en Rinteln, e interesado en tratar acerca de estas materias”⁴⁹⁴. La conversación se inicia precisamente con una cuestión de interés matemático; sin embargo, pronto se convierte el argumento ontológico en la clave del debate, especialmente en el encuentro que mantienen ambos filósofos en presencia del hermano de G. Molano. Este diálogo filosófico se mantiene por correspondencia durante unos meses, hasta el verano de ese mismo año.

El contenido de la primera conversación fue resumido por Leibniz⁴⁹⁵ en la primera quincena de abril de 1677. Además de la diferente actitud con que ambos pensadores se posicionan en relación con Descartes, también aparecen las principales divergencias respecto de la existencia, que se concreta en una cuestión nuclear: “si la existencia pertenece al conjunto de las perfecciones. Pues al parecer las perfec-

⁴⁹³ Cfr. NAVARRO, A., *Leibniz/Eckhard. Correspondencia filosófica*, Pamplona (1994), pp. 16-25; BAUSOLA, A., “A proposito del perfezionamiento leibniziano dell’argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard”, en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 53 (1961), pp. 281-297.

⁴⁹⁴ NAVARRO, A., *Leibniz/Eckhard*, pp. 5-6.

⁴⁹⁵ Cfr. *Eckhard*, 485-489.

ciones son unas ciertas cualidades, cosa que no es la existencia”⁴⁹⁶. La actitud inicial de Leibniz es de rechazo: no está dispuesto a admitir el carácter predicativo de la existencia.

La duda leibniziana se refiere, en primer lugar, a la dificultad para explicar correctamente la noción de perfección: frente a la propuesta de Eckhard de entender la perfección como la totalidad de los atributos⁴⁹⁷, Leibniz expone el contraejemplo del dolor⁴⁹⁸. Según la crítica que plantea, la identificación de la perfección con la realidad supone que el dolor actualmente existente ha de entenderse como más perfecto que el dolor únicamente pensado⁴⁹⁹. Hay que advertir que la consideración que presenta Leibniz es exclusivamente metafísica: no se trata del placer como perfección moral —y, por tanto, el dolor como imperfección—, sino de la definición en el plano del ser⁵⁰⁰. La conversación a partir de este punto derivará —en las sucesivas cartas— hacia la consideración de las perfecciones en el contexto del argumento on-

⁴⁹⁶ *Eckhard*, 488.

⁴⁹⁷ “Perfectionem esse omne attributum, seu omne realitatem”. *Ibid.*

⁴⁹⁸ Cfr. NAVARRO, A., *Leibniz/Eckhard*, pp. 26-29.

⁴⁹⁹ La respuesta clásica a la cuestión del mal, es decir, entenderlo como privación de bien —en el caso del dolor como privación de placer— es rechazada por Leibniz: “videri mihi dolorem non magis dici posse privationem [voluptatis], quam voluptatem privationem doloris. Sed tam voluptatem quam dolorem esse positivum quiddam. Et longe aliter se habere dolorem ad voluptatem, quam tenebras ad lucem. Nam tenebras non posse intendi et remitti, exclusa semel luce, neque tenebras alias aliis esse majores, ubi omnis lux absit. Sed dolorem non existere sublata tantum voluptate, et unum dolorem alio esse fortiolem”. *Eckhard*, 488.

⁵⁰⁰ Se puede plantear aquí una crítica a la objeción leibniziana: ¿en qué sentido, entonces, no puede ser el dolor una perfección? Efectivamente, si se elimina la distinción clásica, y se renuncia a la diferencia moral entre placer y dolor, ambas nociones han de situarse en planos paralelos. La aguda crítica de Leibniz es un arma de doble filo, ya que, junto con la crítica a la definición metafísica de perfección se está criticando toda alternativa metafísica posible.

tológico.

La postura de Eckhard, resumida por él mismo en carta a Leibniz, merece recogerse a pesar de su extensión, ya que es determinante para la consideración de la existencia en la filosofía de Leibniz: “se trata ahora de averiguar si la existencia es una perfección. Yo opinaba que esto está totalmente fuera de duda. Pues si el ente, lo positivo y lo real no difieren entre sí, ¿quién negará que existir sea una perfección? Pues ser ente, ser real, ser positivo y existir no difieren entre sí. Y no puedo estar de acuerdo contigo en lo que dices de que ‘parece que la esencia y la existencia difieren entre sí abiertamente y no tienen nada en común, como la potencia y el acto, y por tanto se puede poner en duda que la existencia misma pueda concebirse como una porción o especie de la esencia’. Todos los filósofos enseñan lo contrario, y es algo muy evidente. La esencia y la existencia no difieren entre sí más que lo extenso y lo divisible, incluso menos aún. Pues la divisibilidad se deriva de la extensión como el concepto posterior fluye del anterior. Pero quien concibe la esencia no puede, en el mismo acto, no concebir la existencia; y a la inversa. Pues ser y existir son enteramente una y la misma cosa”⁵⁰¹.

El siguiente paso que da Eckhard es constatar la incongruencia que parece advertir en la filosofía de Leibniz: “y tú pareces entender esto, a saber, que la esencia posible difiere de la existencia actual, cosa que nadie niega. Pero de ahí no se puede inferir que la esencia y la existencia se distinguen realmente. Pues la esencia posible también difiere realmente de la esencia actual. Sin embargo, de ahí no se sigue que la esencia difiere de la existencia, más que lo que difiere un hombre de sí mismo. En una palabra: la esencia posible y la existencia po-

⁵⁰¹ *Eckhard*, 494.

sible, la esencia actual y la existencia actual, de ningún modo difieren entre sí; no difieren más que la esencia posible de la esencia posible, es decir, de sí misma, y la esencia actual de la esencia actual, es decir, de sí misma”⁵⁰².

Leibniz, en su réplica, remite a la raíz última del problema: ¿radica la distinción entre las perfecciones y aquello que no son perfecciones en una cualidad moral o psicológica?⁵⁰³; evidentemente, de ser una distinción de este tipo Leibniz se verá obligado a realizar una nueva interpretación de su metafísica, en la que se contemple, por un lado, la visión humana de la realidad y, por otro, las cualidades propias de lo real, independientes de este punto de vista. En otros términos, la consideración de la perfección como un rasgo valorativo de la realidad supone un juicio previo a la aparición de lo real. La negación pertinaz de Leibniz, por tanto, puede entenderse como una defensa de la autonomía de la metafísica respecto de las cuestiones morales⁵⁰⁴. De este modo, la doctrina que se recoge en estas páginas acerca de la existencia está apuntando a la constitución íntima de la realidad.

⁵⁰² *Eckhard*, 494-495.

⁵⁰³ “Ad probandum, existentiam esse perfectionem, definiendum erat quid sit perfectio, quod ni fallor ne nunc quidem praestitisti. Ais perfectum ab Ente non differre nisi ratione, dicendum ergo erat quanam ratione differret: nisi id velis ex tua ratiocinatione colligi hoc modo: Quod praestat id est perfectius: praestat autem esse quam non esse, ergo esse est perfectius. Sed vellem scire quid hoc sit dicere: *praestat*: An? melius sive gratius est?”. *Eckhard*, 499.

⁵⁰⁴ La autonomía a la que hago referencia en este punto ha de entenderse como una valoración de los rasgos científicos de cada una de las ramas del saber. No hay que olvidar que “metaphysics for Leibniz is concerned not only with the doctrine of God, and of substances, but also with the widest and most general concepts, and again with the most general principles which condition what exists”. RUSSELL, L. J., “Leibniz on the Metaphysical Foundations of Science”, en *Wool*, III, 240. A esta consideración habría que añadir que la ética y la moral también se encuentran entre las ciencias dependientes de esos “principios generales que condicionan lo que existen”, al menos en la intención leibniziana.

Las dudas de Leibniz comienzan a disiparse en el momento en el que acepta que la existencia, en el caso de ser una perfección, habrá de tener una consideración especial frente al resto de perfecciones: “se ha de juzgar que es más perfecto o mejor aquello que es mejor y más perfecto por sí mismo y permaneciendo igual todo lo demás. Y ciertamente, la existencia parece ser algo de esa clase”⁵⁰⁵. Es interesante observar que, en este punto, la cuestión del dolor pasa a un segundo plano: efectivamente, si la existencia es una perfección singular, habrá de serlo con independencia de la interpretación que se haga de la perfección como cualidad moral. La clave última de la existencia está en el carácter autónomo de su valor⁵⁰⁶.

Leibniz parece haber aceptado, con reservas, la solución de su antagonista; no obstante, es consciente del problema que se está debatiendo, y plantea sus objeciones a Eckhard. Éste responde en una larga carta que pretende ser su respuesta última al problema; el cuerpo de esta carta se completa con las anotaciones del filósofo de Hannover, en las que se descubren tanto las discrepancias entre ambos pensadores y, de un modo muy particular, la forma en que Leibniz adopta alguna de las posturas del profesor de Rinteln, insertándolas dentro de su propio sistema. El primer punto que se trata es precisamente la cuestión de la existencia: *an et qua ratione existentia sit perfectio?*

⁵⁰⁵ Eckhard, 499.

⁵⁰⁶ Por vía negativa, puede verse aquí la relación entre la existencia y la composibilidad; la primera no añade nada al contenido del mejor mundo y los compositibles que lo conforman, fuera del darse actualmente, si se considera exclusivamente el mundo en sí mismo: “the relationship between the ‘quantity of essence’ or ‘perfection’ of substance on the one hand and, on the other, their claim to existence is accordingly *not* a logical linkage at all [...] Instead, it is a connection mediated by a free act of will on the part of God. Perfection is related to existence not directly but only mediately, through establishing a claim on God for actualization”. Rescher², 40.

El primer paso, volviendo de nuevo sobre lo anterior, es definir qué sea perfección: en este punto Leibniz es más preciso que su antagonista, y señala claramente que “*Perfección* es para mí la cantidad o el grado de realidad”⁵⁰⁷, anotando la definición de Eckhard⁵⁰⁸. Esta noción, el *gradus realitatis*, ocupa un lugar central en la filosofía leibniziana, reflejado tanto en la consideración de la armonía preestablecida como en la pretensión a existir de los posibles. En este punto, más que una consideración global de la perfección de un mundo posible como la que ofrece Blumenfeld⁵⁰⁹, hay que fijar la atención en los rasgos propios de cada ente: no se trata aquí de la perfección cualitativa, sino de una cuantificación de lo mejor. La interpretación de la perfección como grado de realidad, en última instancia, se vincula con la consideración de la sustancia monádica; de este modo, la armonía universal se aparece como radicada precisamente en el grado de perfección interior; esto se demuestra mediante el análisis de la compatibilidad de las perfecciones simples, a la que ya he hecho referencia. En el contexto de la mónada, la armonía universal se entiende como una ordenación de la realidad que depende fundamentalmente de la organización interna de los posibles⁵¹⁰. Sólo en segunda instancia se provoca la comparación de las diferentes posibilidades para establecer

⁵⁰⁷ Eckhard, 507.

⁵⁰⁸ “*Perfecti vocabulum me non aliter accipere dicebam (haec verba mea sunt) ac omnes in universum Philosophi, qui perfectum ab ente non distinguunt nisi sola ratione. Ens enim et positivum opponitur non enti. Et quoniam ens verum et realem conceptum involvit, quem non ens non habet, praestatque aliquid esse, quam nihil esse, ideo omne ens dicitur perfectum*”. Eckhard, 507.

⁵⁰⁹ Cfr. BLUMENFELD, D., “Perfection and happiness in the best possible world”, donde sigue la interpretación de N. Rescher.

⁵¹⁰ “Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l’obligent à y accomoder l’autre”. *Mon.*, § 52, 101.

aquellos que merecen la existencia⁵¹¹.

La existencia, por tanto, se configura como un rasgo de los entes: “una cierta realidad”⁵¹² que implica, por tanto, un aumento en la perfección de los entes. La consideración predicativa del hecho de existir se puede traducir, en consecuencia, en la comprensión de “la existencia como actualización del contenido esencial”⁵¹³, de tal forma que permite la inclusión *a posteriori* en el sujeto, no sólo de este predicado, sino de cualquier otro. En este sentido, la existencia es la perfección de las perfecciones: es decir, se trataría de la primera perfección que cabe concebir en un ente. Como anota Leibniz en la misma carta, “mientras ‘ente’ o ‘cosa’ es una noción absoluta, la noción de ‘perfecto’ es comparativa con el no ente, o con un ente menor, que se acerca más al no ente”⁵¹⁴.

La definición de existencia como perfección, por tanto, ha de hacerse con algunas salvedades: es una perfección que tiene un lugar privilegiado en la metafísica modal leibniziana, ya que indica el grado de actualidad de los entes⁵¹⁵. Este lugar privilegiado no supone que la existencia reúna características peculiares dentro de los entes: su consideración es la de una perfección entre las otras perfecciones. En consecuencia, las notas de la existencia tendrán que incluirse entre las

⁵¹¹ Esta cuestión se tratará por extenso en las páginas dedicadas a la contingencia. Si he querido hacer mención a la elección de entre los posibles, es únicamente en función del concepto “perfección”, y del significado que aporta a la noción de existencia.

⁵¹² *Eckhard*, 508.

⁵¹³ GARCÍA, J. A., “El juicio y la existencia”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 85.

⁵¹⁴ *Eckhard*, 509.

⁵¹⁵ “Quando de existentia loquor, loquor de actuali, opponitur enim essentiae, seu possibilitati existendi”. *Eckhard*, 510.

más generales que tienen las perfecciones, y a las que he hecho referencia más arriba.

Así, la simplicidad de la existencia se muestra por su carácter primario: no se puede descomponer en ningún conjunto de perfecciones. Es la postura más clara que puede mantener Leibniz: la irresolubilidad de la existencia es precisamente el problema principal que se le plantea, hasta tal punto que Leibniz llega a entender “que la existencia no se incluye en la misma [esencia]”⁵¹⁶.

La segunda nota sería el carácter positivo inherente a toda perfección: ha de añadir algo a la esencia posible. Este es un punto controvertido, ya que cabe concebir la actualización que supone la existencia como un mero dato, sin que añada realidad a la posibilidad del ente; es precisamente éste el principal problema de la metafísica de la existencia en la filosofía de Leibniz; la raíz de este problema, como se ha señalado anteriormente, se encuentra en el carácter moral que pueda tener la perfección⁵¹⁷. La pregunta que se plantea, en consecuencia, habrá de ser la siguiente: ¿hay una raíz metafísica para la perfección? Leibniz es consciente de que no se puede desvincular el carácter positivo de la perfección de una valoración moral: “concederé que la existencia es una perfección si, sin considerar las demás circunstancias de la vida, es mejor existir que no existir”⁵¹⁸; esta afirmación es inmedia-

⁵¹⁶ *De existentia*, Ak, VI, 3, 587.

⁵¹⁷ “Let us begin by considering a stock objection to the claim that existence is a perfection. The existence of hunger, cruelty, sickness, and injustice is not preferable to their nonexistence. Therefore it is false that existence is always preferable to nonexistence. It follows that existence cannot be a perfection because there are numerous cases in which the absence of something would be a greater boon to humanity than its presence”. SEESKIN, K. R., “Is Existence a Perfection? A Case Study in the Philosophy of Leibniz”, en *Idealistic Studies*, 8 (1978), p. 124.

⁵¹⁸ *Eckhard*, 500.

tamente matizada por el carácter racional de la perfección: “interpreto ‘mejor’ como más deseable racionalmente”⁵¹⁹. La clave última del carácter positivo de la existencia, por tanto, está en su mayor valor para la constitución actual del mundo.

El aspecto gnoseológico y veritativo del problema de la perfección ofrece luces para entender la solución de Leibniz al problema, al definir el “principio de las cosas contingentes” como aquel que sostiene que “todas las verdades acerca de las cosas contingentes, es decir, sobre las existencias de las cosas, se apoyan en el principio de perfección”⁵²⁰. El problema que se plantea remite, en última instancia, a la contingencia como modo de ser de lo creado. Así, para la consideración de la existencia al margen de los posibles existentes *de facto*, la valoración positiva ha de aceptarse como un principio.

La última nota a la que haré referencia es el carácter absoluto de la existencia: acertadamente se ha señalado la fuente de duda que surge al considerar este aspecto, ya que Leibniz “aceptaría que es una propiedad recíproca cuando se aplica a Dios”⁵²¹. Lo que la existencia añade a cada uno de los entes, en sí mismos considerados, reúne las características propias de un rasgo absoluto, de cierta *aseidad* del individuo en cuestión. Efectivamente, es cada uno de los existentes el que se valora, el que recibe en sí mismo la existencia: ya se ha visto que la pretensión a existir se encuentra en cada uno de los posibles, sin que se pueda descubrir relación ninguna con los demás. No obstante, en la actualización de esta pretensión, es donde surge el problema:

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1445.

⁵²¹ HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Existencia, propiedad, cualidad, accidente y atributo en Leibniz”, en *Revista de Filosofía*, 57 (1986), p. 436.

¿por qué este posible, y no cualquier otro? La respuesta es bien conocida: por la composibilidad; la conjunción de los posibles da lugar a la razón de la existencia concreta. Pero, en este caso, el carácter absoluto de la existencia, su independencia, queda en entredicho.

c. La realidad de la existencia

El estudio del argumento ontológico ha llevado la reflexión leibniziana a la aceptación de la existencia dentro del conjunto de las perfecciones. Sin embargo, tanto la forma de admitir esto como afirmaciones posteriores hacen pensar que se trata más bien de una solución de compromiso. Como se aprecia al estudiar detenidamente qué pueda ser una perfección, y el modo en que la existencia se incluye bajo esta noción, aparece un problema fundamental en la filosofía leibniziana. La existencia como predicado, lejos de ser una solución, da pie a diferentes críticas, que no sólo proceden de la revisión kantiana o de las que se puedan hacer desde la filosofía tomista: desde su elaboración, la postura leibniziana es compleja y da pie a confusiones. Por un lado, descubre y expone un comportamiento similar al de cualquier otro predicado que pueda atribuirse a un sujeto. Sin embargo, el problema del mal —es decir, la imperfección presentada con un carácter positivo— se opone como un obstáculo que parece insalvable, a lo que ha de añadirse la carencia de razones para la comprensión de la existencia como perfección. Efectivamente, aún asumiendo que su relación con la esencia tiene un carácter perfectivo, su génesis no puede asimilarse a la de las demás perfecciones que conforman la posibilidad del ente. El propio Leibniz es consciente del carácter controvertido de la noción de existencia que emplea al elaborar su filosofía, como ya se ha expuesto en las páginas precedentes. En los párrafos que siguen, trataré de exponer los indicios que despiertan las sospechas de Leib-

niz, y que convierten la pregunta por la existencia en una permanente duda⁵²².

La correspondencia con Eckhard a la que he hecho referencia anteriormente parece dar una versión definitiva del pensamiento leibniziano sobre la necesidad, alcanzada a mediados de 1677. Sin embargo, esta postura es revisada en diferentes escritos, tanto mediante la adopción de un enfoque lingüístico⁵²³, como incidiendo en el problema del origen último de la existencia: “la razón de una cosa existente únicamente puede provenir de otra cosa existente”⁵²⁴. Es precisamente esta última cuestión la que da pie a las dudas más fundadas de la filosofía leibniziana; en efecto, la sospecha acerca del grado de realidad que corresponde a la existencia no desaparece, sino que se transforma en una apreciación más profunda⁵²⁵: “ciertamente es verdadero que lo que existe es más perfecto que lo que no existe, pero no es cierto que la existencia misma sea una perfección”⁵²⁶.

La clave para estudiar esta aparente contradicción está en el es-

⁵²² La referencia para la investigación que se desarrollará en estas páginas es el estudio que hace C. Martínez de la existencia en el marco del argumento ontológico. Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, pp. 298-366.

⁵²³ “Alias esse propositiones quae pertinent ad Essentias, alias vero quae ad Existentias rerum”. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1517.

⁵²⁴ *De rerum*, 303.

⁵²⁵ “Por así decirlo, hasta ahora se ha abordado la temática de tejas abajo, punto de vista que puede ser por ejemplo el de los *Nuevos Ensayos*. Pero ésta no es la visión única ni la preferida por Leibniz; más comprensible y dilucidatoria de su doctrina es la de la *Teodicea* y de todas aquellas obras menores y cartas en las que antes y después explicitó su postura, en las que todo se mira desde el punto de vista del Absoluto”. GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 186.

⁵²⁶ *Existentia. An sit perfectio*, Ak, VI, 4, 1354.

tudio de la Característica Universal⁵²⁷ y en la consideración del cálculo de Dios en la creación. Si cabe entender la existencia como una perfección, podría decir Leibniz, es porque se da un sujeto que usa de ésta como un predicado⁵²⁸, como algo subordinado a sí mismo que puede combinar y ordenar⁵²⁹: la imagen de un Dios que calcula como un jugador —más que como un matemático— tan del gusto de Deleuze⁵³⁰, ilustra perfectamente el papel de las perfecciones en la creación. Sin embargo, no debe olvidarse que este Absoluto que calcula lo hace distinguiendo dos órdenes: el matemático que considera las combinaciones de posibles por un lado, y el de las existencias por otro, de tal manera que no hay confusión entre ellos⁵³¹. Esta duplicidad de ámbitos, fundamental para comprender la cuestión de la esencia, se encuentra recogida tanto en la *Teodicea*⁵³² como en el pasaje paralelo de la *Monadología*, tal vez de una forma más clara y expresiva: “la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como

⁵²⁷ Una interesante aproximación a la Característica Universal se puede encontrar en SÁNCHEZ-MAZAS, M., *Obras Escogidas*, v. 1, San Sebastián (2002).

⁵²⁸ “Principium meum circa Existencias est propositio haec: *Deus vult eligere perfectissimum*. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositio-num facti prima, seu origo omnis existenciae contingentes”. *Réflexions sur Bellarmin*, Grua, 301.

⁵²⁹ “Car les pensées simples sont les elemens de la caracteristique, et les formes simples sont la source des choses. Or je sôtiens que toutes les formes simples sont compatibles entre elles. C’est une proposition dont je ne sçauois bien donner la demonstration sans expliquer au long les fondemens de la caracteristique. Mais si elle est accordée, il s’ensuit que la nature de Dieu, qui enferme toutes les formes simples absolument prises, est possible”. *Leibniz an die Pfalzgrägin Elisabeth*, Ak, II, 1, 666.

⁵³⁰ Cfr. DELEUZE, G., *Le pli. Leibniz et le Barroque*, París (1988)

⁵³¹ Cfr. *Je Vous suis obligé*, GP, VI, 629.

⁵³² Cfr. *Essais* § 7, 106-107.

en su origen; y esto es lo que llamamos Dios”⁵³³.

La Característica Universal aparece en este contexto como “señal inequívoca de la posibilidad de un Ser que posee los mismos elementos posibles, aunque situados en otro plano ontológico”⁵³⁴. Esta capacidad del entendimiento divino es lo que Leibniz identifica con la llamada *ciencia de simple inteligencia*, y “tiene por objeto los infinitos posibles que componen la *regio idearum*. Este país de los posibles es el propio entendimiento divino en toda su amplitud: en él Dios conoce todos los posibles y las relaciones de composibilidad en sus respectivos grados de existenciabilidad”⁵³⁵. La clave de la cuestión estriba en que Leibniz está planteando la relación entre este entendimiento divino que observa y combina las esencias, y su constitución en la elección del mundo real no como una perfecta continuidad⁵³⁶, sino que, al contrario, estaría sosteniendo un hiato que únicamente puede salvar la voluntad de Dios. De este modo, se establece una doble Característica, atribuida con toda propiedad tanto a la mente divina como al entendimiento humano, aunque con diferente función y origen en cada una de ellos⁵³⁷.

La pluralidad de entendimientos, por otra parte, no implica que se dé falsedad en las verdades conocidas como tales por el hombre,

⁵³³ *Mon.*, § 38, 93.

⁵³⁴ MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 304.

⁵³⁵ CASANOVA, G., *El entendimiento absoluto en Leibniz*, p. 75.

⁵³⁶ Esta es la interpretación que ofrece Jalabert; cfr. JALABERT, J., “Les Notions d’Essence et d’Existence dans la Philosophie de Leibniz”, en *Akten des Internationalen Leibniz-Kongress, Hannover, 14.-19. November 1966*, publicado por *StL*. I (suplemento), (1968), pp. 13-21.

⁵³⁷ Cabe ver aquí una aplicación —a mi entender la más genuina— de la conocida expresión leibniziana de las sustancias como espejos de Dios. Cfr. *Discours*, 1542.

pues “cuando Dios nos manifiesta una verdad, aprendemos aquella que está en su entendimiento, pues aun cuando exista una infinita diferencia entre sus ideas y las nuestras en cuando a la perfección y a la extensión, siempre resultará cierto que concuerdan en una misma relación”⁵³⁸. La Característica Universal conformará precisamente esta relación y, al mismo tiempo, señalará la diferencia entre el mundo existente y la *regio idearum*: el primero depende de la existencia para poder dar lugar a algo como el entendimiento humano que lo conoce. El segundo, hace total abstracción de toda existencia —excepto de la divina— y se configura como un mundo real, que se sitúa aparte del contingente.

La existencia, por tanto, es propiedad únicamente en la medida en que se integra en el cálculo divino sobre las posibilidades y, por tanto, aparece en el resultado. Pero, de suyo, no es propiedad, ya que su añadido no afecta a la esencia de los entes. En numerosos escritos de Leibniz, la pregunta por la existencia se traduce en la búsqueda de su razón, y ésta tiene “una doble respuesta; por un lado, la posibilidad de la esencia, su pensabilidad y su cantidad de perfección, y por otro el concurso externo de Dios”⁵³⁹. Y, en ninguno de estos dos supuestos se remite a lo que, en definitiva, sitúa y enmarca totalmente a las perfecciones, como es su darse en el entendimiento divino. La existencia, para Leibniz, no es una perfección de suyo, aunque puede admitirse que en el caso del Absoluto ha de verse como tal, por las peculiaridades propias del Ser necesario. La interpretación de Leibniz va más allá, apuntando a una consideración de la existencia acorde con la voluntad divina: se tiene que presentar como algo que atraiga, que, en cierta medida, ofrezca una valoración para su constitución en la reali-

⁵³⁸ *N. E.*, 397.

⁵³⁹ MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 307.

dad. Más allá del grado de realidad autónomo, propio de cada existente, lo que se busca es la existencia como una alerta, como una llamada al Creador para detenerse sobre la esencia concreta y darle un lugar en el mejor de los mundos posibles⁵⁴⁰.

II. LA MODALIDAD DE LA EXISTENCIA

Ya he señalado anteriormente que la exigencia de existir aparece como uno de los atributos de las esencias. Al mismo tiempo, es la propuesta de Leibniz para enfrentarse a los problemas que surgen con la consideración de la existencia. Como se ha puesto de relieve en el anterior epígrafe, una de las principales intuiciones de Leibniz pasa por advertir que la existencia puede asumir un doble aspecto dentro de la consideración del ente actual. Este doble papel se puede resumir, en mi opinión, en la valoración de la existencia como una nota que pertenece a la esencia: si la pretensión a existir se da en todos los posibles, su culminación —el hecho de existir— tendrá que ser una característica del posible; no obstante, al mismo tiempo se está afirmando la diferencia de origen entre la existencia y cualquier otra perfección, es decir, surge una distinción entre el modo en que se entiende la existencia frente al conjunto que supone la esencia. La pretensión a existir no da una razón última: ésta se encuentra, como se ha señalado líneas atrás, en un tercer existente, no en la propia esencia. A. L. González glosa esta idea señalando que “si resulta, como vemos, que la existencia es una exigencia de la esencia, entonces la existencia no es un predicado, o mejor dicho, no podrá ser, según la concepción leibniziana, un pre-

⁵⁴⁰ C. Martínez, en el trabajo citado, relaciona la doctrina de Leibniz con la postura de Kant y de Hegel. No es mi intención profundizar en estos aspectos de la crítica, sino analizar el paso metafísico entre la existencia como perfección y otros modos de entender la existencia.

dicado”⁵⁴¹.

a. La duda sobre la existencia

La discusión con Eckhard, lejos de cerrar definitivamente la reflexión leibniziana acerca de la existencia, señala un punto de inflexión, en el que se advierte el carácter fundamental de esta noción. Así, no cabe hablar de una doctrina definitiva alcanzada a finales de la década de 1670, sino que, al contrario, hay que distinguir las etapas y los argumentos que, desde ese momento, conducen a la revisión de la noción de existencia. Hay, por tanto, una evolución en el pensamiento leibniziano, que pasa desde el primer rechazo de la existencia como perfección —rechazo que parece ser más bien intuitivo— a una aceptación de la postura de Eckhard. Leibniz todavía va más allá y, retomando la duda inicial, se vuelve a plantear la inclusión de la existencia entre las notas esenciales, dando lugar así a una de las posturas más características de su metafísica.

Un rasgo del carácter filosófico de Eckhard permite comprender con más claridad la preocupación de Leibniz y, sobre todo, el modo en que evoluciona el pensamiento del filósofo de Hannover. Efectivamente, Eckhard, “desde su postura cartesiana, y por tanto enfrentado a Leibniz, se manifiesta no obstante abierto al diálogo y dispuesto a aceptar las críticas a la filosofía cartesiana”⁵⁴². Es decir, el profesor de Rinteln “reconoció la validez de algunas importantes observaciones y llevó a cabo un notable trabajo con objeto de subsanar las deficiencias del argumento ontológico señaladas por Leibniz —la parte más exten-

⁵⁴¹ GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 188.

⁵⁴² NAVARRO, A., *Leibniz/Eckhard*, p. 7.

sa de sus cartas y, al mismo tiempo, la menos acertada—⁵⁴³. En consecuencia, el auténtico diálogo intelectual que surge entre ambos autores propicia la primera evolución del pensamiento de Leibniz, que parte de que “las perfecciones son unas ciertas cualidades, cosa que no es la existencia”⁵⁴⁴, y concluye afirmando que “es patente que la existencia es perfección”⁵⁴⁵. Esta oscilación de la doctrina leibniziana es todavía más sorprendente si se tiene en cuenta que se da en apenas seis meses, entre la primavera y el verano de 1677.

No hay que olvidar que el marco de la discusión es el argumento ontológico y, por tanto, las explicaciones y soluciones que se presentan están orientadas a la consideración de la existencia de Dios y, por tanto, al modo en que puede predicarse una existencia de una esencia. La primera respuesta de Eckhard a la pregunta de Leibniz⁵⁴⁶, pasa por advertir que los seres existentes son más perfectos que los no existentes. Acuciado por la búsqueda leibniziana de un mayor rigor, terminará por decir que “perfección es todo atributo o toda realidad”⁵⁴⁷.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Eckhard*, 488.

⁵⁴⁵ *Eckhard*, 543.

⁵⁴⁶ “Itaque petere me ut declaretur quidnam veniat nomine perfectiones”. *Eckhard*, 488.

⁵⁴⁷ *Ibid.* Esta tesis, que será la que finalmente adopte Leibniz, da lugar a la pregunta por el problema del dolor, que excede el contenido de este epígrafe. Sin embargo, en la visión holística de la filosofía leibniziana no pueden separarse tajantemente estas dos cuestiones. Más adelante habrá ocasión de analizar el problema del mal y, sobre todo, las consecuencias metafísicas que implica para la existencia y su relación con la necesidad. El resumen que presenta Eckhard de esta conversación es más conciso en este punto: “Perfecti vocabulum me non aliter accipere dicebam, ac omnes in universum Philosophi, qui perfectum ab ente non distinguunt, nisi sola ratione. Ens enim et positivum opponitur non enti. Et quoniam ens verum et realem conceptum involvit, quem non ens non

En su nivel más profundo, la postura de Eckhard respecto de la existencia tiene presente la consideración tanto de la esencia como de la posibilidad y el acto: “la esencia posible es la misma existencia posible, no una cierta porción y especie suya. Lo mismo ocurre con la esencia actual, que es la misma existencia actual, no una porción o especie suya”⁵⁴⁸. Leibniz, en la respuesta a la carta de Eckhard, expone el problema de fondo de la existencia como perfección, en una cita larga y densa en contenido: “para probar que la existencia es una perfección, había que definir qué es perfección: cosa que, si no me equivoco, no haces en tu carta. Dices que lo perfecto no difiere del ente sino sólo según la razón; por tanto, había que decir bajo qué razón difiere: a no ser que pretendas que ello sea deducido de tu razonamiento, de este modo:

Lo que es más, es más perfecto; ahora bien, ser es más que no ser, luego ser es más perfecto”.

Esta introducción da pie a que Leibniz presente el núcleo del problema: “pero yo querría saber qué significa ese ‘es más’. ¿Tal vez mejor o agradable? Pero en ese caso concedo lo que dijiste sólo con respecto a aquellas cosas a cuya existencia acompañan otros bienes, pues algunos sufren tantos males que preferirían no ser antes que ser de ese modo. Por tanto, en este sentido, la perfección no será ser, sino ser bien, precisamente en ese sentido. A no ser que expliques ese ‘es más’ de otro modo. Cuando, durante nuestra conversación, parecías decir que ‘perfecto’ es lo que es puramente positivo, objeté el ejemplo

habet, praestatque aliquid esse, quam nihil esse, ideo omne ens dicitur perfectum. In quo omnes conveniunt.

Regerebat T. C. Ergo et dolorem esse perfectionem, quia est aliquid reale ac positivum”. *Eckhard*, 494.

⁵⁴⁸ *Eckhard*, 495.

del dolor, que no es privación de placer más que el placer lo es del dolor. En tu carta respondes: el dolor es perfección en cuanto contiene una sensación y un pensamiento, pues es mejor y más perfecto pensar que no pensar; pero es imperfección en cuanto contiene la negación de alguna cosa que, si la tuviéramos, sería para nosotros mejor que cuando sufrimos el dolor. ¿Por qué mejor sino porque es más agradable? Muy bien. Concedo entonces que en este sentido el dolor no es una perfección, pero no veo por qué la existencia es una perfección. No obstante, parece que se puede responder en tu favor una sola cosa, a saber: se ha de juzgar que es más perfecto o mejor aquello que es mejor y más perfecto por sí mismo y permaneciendo igual todo lo demás. Y ciertamente, la existencia parece ser algo de esa clase. Pues, aunque es dudoso si no es tal vez mejor no existir que existir en la suprema desgracia, no obstante hay que reconocer que es mejor existir en un estado indiferente, carente de felicidad y de infelicidad, que no existir (si es que tal estado se puede suponer en un ser capaz de elegir)”.

El corolario de esta exposición —que ya está recogido en el epígrafe correspondiente— abre la posibilidad de considerar, dentro de la doctrina leibniziana, la existencia como perfección: “y así, concederé que la existencia es una perfección si, sin considerar las demás circunstancias de la vida, es mejor existir que no existir. E interpreto ‘mejor’ como más deseable racionalmente”⁵⁴⁹. El punto decisivo, sobre el que tendrá que pivotar la réplica de Eckhard, es la consideración de la existencia como algo capaz de perfección *per se et caeteris extra ipsum paribus*. El segundo paso es la demostración de su valor ontológico: es decir, la existencia es perfección si añade algo a la realidad considerada sin su presencia. Esta es, precisamente, la clave de la existencia en la filosofía leibniziana, e, igualmente, una de las cues-

⁵⁴⁹ Eckhard, 499-500.

tiones nucleares para el análisis de la necesidad: efectivamente, si la existencia se considera una propiedad esencial —es decir, atribuida al posible *qua* posible—, la índole de la necesidad se ve comprometida por la falta de una diferencia realmente específica con lo posible.

Leibniz vuelve sobre este mismo problema unas líneas más adelante: “alguien podría dudar de que la existencia pueda seguirse de la esencia, es decir, que se pueda concebir la existencia (entendiendo siempre: existencia actual) como una porción y especie de la esencia, o como una cualidad esencial”⁵⁵⁰; la raíz del problema se encuentra en la diferente consideración de la esencia y la existencia como posibilidad y como acto, respectivamente⁵⁵¹. Este último aspecto resume el problema radical de la existencia: ¿cómo se puede dar el paso racional de lo posible a lo actual? No hay que olvidar que para la filosofía leibniziana, como ya he señalado, la posibilidad no incluye, de suyo, la consideración de la existencia. Es decir, el paso del posible al acto es externo al posible.

Precisamente por este carácter externo, Leibniz se ve obligado a buscar la originación última de lo existente en el carácter antecedente que tienen las esencias. Como se ha visto en su momento, ambas soluciones propuestas —perfección y pretensión— se subordinan a la consideración de la esencia posible. De este modo, Leibniz está planteando, a través del argumento ontológico, una cuestión radical para toda la filosofía moderna: ¿se puede mantener la distinción esencia-existencia? En otras palabras, la pregunta que tiene en mente se orienta más bien a la unidad de la realidad. Esta preocupación, por otra parte, le predispone a aceptar una solución como la que expone Eckhard:

⁵⁵⁰ Eckhard, 501.

⁵⁵¹ Cfr. Eckhard, 502.

así, en las anotaciones que realiza a la extensa carta que el filósofo cartesiano le envía, se puede ver la lucha que mantiene consigo mismo para armonizar la comprensión de la existencia como algo externo a la esencia y su anclaje en el interior de la posibilidad.

El primer aspecto que admite es la identificación entre perfección y grado de realidad, por un lado, y existencia y realidad por otro. De este modo, se acercan las posturas, pero sin llegar al núcleo: ¿lo existente tiene mayor realidad que lo no existente? Para dar mayor fuerza a la radicalidad y profundidad de su duda, Leibniz emplea un ejemplo extremo: “se trata de saber si hay más realidad en la idea o concepto de piedra existente que en el concepto de hombre no existente”⁵⁵². En relación con la esencia, la perfección comienza a verse como su grado: es decir, se identifica en cierto sentido la realidad con la esencia. La reflexión leibniziana que se refleja en las anotaciones al texto de Eckhard se complica sucesivamente, y de nuevo parece que no puede haber conciliación entre ambas posturas.

Esta conciliación entre la distinción esencia-existencia y la inclusión de ésta en el posible comienza a vislumbrarse en el momento en que Eckhard indica que “hay una regla infalible para conocer que algún atributo no pertenece a una determinada sustancia, a saber: que ese atributo, percibido clara y distintamente, pueda ser negado sin negar, no obstante, el atributo principal de esa sustancia, percibido también clara y distintamente”⁵⁵³. Esta afirmación es inmediatamente aceptada por Leibniz. Y el reconocimiento definitivo a la postura cartesiana se recoge en la última carta que, con temática exclusivamente filosófica, remite el filósofo de Hannover a su corresponsal: “una vez

⁵⁵² *Eckhard*, 508.

⁵⁵³ *Eckhard*, 522.

que has explicado que para ti la perfección es la entidad, en cuanto se considera que se aparta de la no entidad, o como yo prefiero definirla, la ‘perfección’ es el grado o cantidad de realidad o esencia, [...] desaparecen algunas de de mis objeciones”⁵⁵⁴. El enfoque que adopta Eckhard y que Leibniz asume, trata las perfecciones no simplemente como rasgos aislados que se podrían considerar de modo independiente y, sobre todo, que pueden añadirse o restarse del ente. El espectro que abarca la noción se sitúa en un plano más profundo, en el que aparecen como rasgos inherentes del ente en consideración. La primera consecuencia, que constituiría la definición esencial de la perfección, es que constituyen la entidad de una esencia al situarla en el conjunto de la jerarquía de los entes.

De este modo, la existencia se incluye dentro de las perfecciones, dando una solución a la duda leibniziana y permitiendo así la demostración de la existencia de Dios a través de la consideración del Ser perfectísimo. Al mismo tiempo, se establece una doctrina sobre la existencia que supone su identificación con la esencia. Dicho de otro modo, toda esencia estaría, en cierto modo, existiendo, con una simetría perfecta entre su grado de posibilidad y su existencia. Para completar la postura leibniziana, habría que admitir que la existencia es acto, efectivamente, pero subordinado siempre a una esencia, que puede, a su vez, ser pura posibilidad —y en ese caso la existencia es el acto de la posibilidad— o bien estar constituida actualmente en la realidad —y en ese caso, la existencia es actual. La implicación metafísica es evidente, al dotar a la existencia de un modo de ser articulado, de tal manera que se convierte en un concepto omniabarcante: en un sentido u otro, todo posible es existente. Y, al mismo tiempo, hay paso de posibilidad a acto, no por la aparición de la existencia, sino por la ele-

⁵⁵⁴ *Eckhard*, 543.

vación de la esencia.

Sin embargo, esta metafísica de la existencia no responde a los problemas últimos de la filosofía de Leibniz. Ha sido necesario forzar el sentido de la perfección, haciendo que pueda adoptar tanto un carácter positivo como rasgos negativos, al entenderse como una separación de la no entidad. Igualmente, la existencia como perfección no tiene un carácter absoluto, ya que se está asumiendo que su valor —actualidad o posibilidad— es mutable, en función de la esencia. El hecho de incluir la existencia entre los rasgos de la esencia, evidentemente, no permite mantener la distinción esencia-existencia, y, al mismo tiempo, dificulta la consideración de la perfección, ya que presenta aspectos que, sin una ulterior explicación, son incompatibles con la esencia. La noción de *pretensión de existir*, en consecuencia, se presenta como el concepto que ha de completar las lagunas que permanecen con una consideración que reduce la existencia a un predicado. La postura de Leibniz, como ha puesto de relieve Parkinson, apunta más bien a que la existencia “tiene algo en común con la esencia. No dice que afirmar que una cosa contingente existe es hablar exclusivamente de su esencia; todo lo que significa es que para explicar por qué Dios elige crear una cosa es necesario referirse a su esencia, es decir, a su concepto”⁵⁵⁵.

b. La existencia como modo de ser

He señalado más arriba la doble consideración de la existencia en la filosofía leibniziana: por un lado, el análisis que surge de la consideración de las relaciones esencia-existencia, y que tienen su más

⁵⁵⁵ PARKINSON, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford (1969), p. 121.

alta expresión en el estudio de la existencia de Dios. Si se toma este sentido, la existencia no es un modo de ser, como ya he señalado, puesto que únicamente explicita lo que ya se halla incluido en la posibilidad del sujeto. El estudio del origen de la existencia, por el contrario, ofrece luces más claras sobre el carácter absoluto de la existencia —es decir, desligado de condiciones puramente posibles—, de tal modo que puede encontrarse un fundamento para la modalidad de lo existente como distinto de lo posible, lo necesario y lo contingente.

Esta consideración de la existencia depende de la doctrina leibniziana de la creación⁵⁵⁶, es decir, de la relación que Dios tiene con el mundo actualmente constituido. Consecuentemente, la doctrina leibniziana mantiene que esta relación es creadora⁵⁵⁷: por tanto, la existencia ha de entenderse como un rasgo de la creación. De esta manera, la distinción entre actualidad y posibilidad que surgía al analizar las relaciones entre esencia y existencia, tiene que entenderse de un modo diferente.

En el epígrafe anterior ya habían comparecido dos modos de entender la existencia, ya sea vinculada a una esencia posible, ya sea en relación con una esencia en acto. Esta explicación se completa con la consideración de la tendencia a existir: como ya se ha visto, exigir la existencia es una característica del posible como posible. El punto nuclear de la cuestión, y el modo de armonizar esta noción de existencia con la definición de existencia como perfección pasa por analizar si la existencia posible puede reducirse a la tendencia, de tal forma que en la esencia posible únicamente aparezca un tipo de existencia. Así, las

⁵⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 186.

⁵⁵⁷ “La creación une a Dios con el mundo creado, pero no llega a confundirlos; ello exige que Dios actúe en el universo [...], [Dios] está unido al mundo sobre todo por su conocimiento”. *Ortiz*, 55.

afirmaciones contenidas en diferentes escritos leibnizianos vendrían a completar la exposición recogida en la correspondencia con Eckhard, y, lejos de contradecir las conclusiones a las que llega Leibniz, ofrecen una nueva luz para comprender el carácter del problema. Con esto, también habrá que entender de forma diferente el paso de la posibilidad al acto, una de las cuestiones fundamentales de la filosofía leibniziana.

La vía para contrastar la identidad de ambos modos de existencia pasa por el modo en que se realiza su inclusión en el sujeto, es decir, si en ambos casos se trata de una perfección que convenga al posible. De este modo, cabrá sostener que subyace una coherencia última en la filosofía leibniziana y que, por tanto, se puede dar una visión global sin abandonar los presupuestos de Leibniz. Este estudio es el que facilitará la comprensión de las relaciones existencia-necesidad y su articulación. Como ya he señalado, el estudio de la exigencia de existir — fundamento de la existencia en el posible— se sitúa en el contexto de la doctrina de la creación, de tal forma que el punto de partida es que “aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir insita en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia”⁵⁵⁸. Tal y como sostiene Leibniz en este texto de 1689 —muy posterior, por tanto, a la correspondencia con Eckhard—, permite introducir dos ideas fundamentales para comprender el significado último de la exigencia de

⁵⁵⁸ *De ratione cur haec existant potius quam alia*, Ak, VI, 4, 1634.

existir.

En primer lugar hay que considerar el modo en que se descubre esta pretensión: siempre se hace *a posteriori*⁵⁵⁹, de tal forma que depende de la existencia actual para su comprensión, a pesar de ser una nota que afecta a todo posible; en consecuencia, “esta validez universal no puede convertir en necesaria la exigencia de existir; no es una verdad necesaria porque su contrario no implica contradicción: podría ocurrir que ningún posible exigiera existir”⁵⁶⁰; sin embargo, la presencia de un mundo existente permite advertir, en función del principio de razón, que ha de darse una pretensión a existir en todos los posibles⁵⁶¹.

Como ya se ha señalado en el estudio de la posibilidad, la consideración de la exigencia de existencia como una verdad de hecho — que es lo que subyace en su conocimiento *a posteriori*— se vincula con la defensa de la misma posibilidad. Desde el punto de vista de la existencia, tiene más relevancia advertir que su inclusión en la esencia posible, si bien se encuentra subordinada a la posibilidad, no depende necesariamente de ella en su realización. Es decir, la tendencia a existir es una perfección de la esencia posible “diferente de la no-

⁵⁵⁹ “Haec propositio: omne possibile exigit existere, probari potest a posteriori,posito aliquid existere; nam vel omnia existunt, et tunc omnia possibile adeo exiget existere, ut etiam existat, vel quaedam non existunt, tunc ratio reddi debet, cur quaedam prae aliis existant”. *De Veritatibus Primis*, Ak, VI, 4, 1442.

⁵⁶⁰ *Ortiz*, 170.

⁵⁶¹ “No todos los posibles son compatibles entre sí. Ello genera diversas series de compositibles a su vez fácticamente excluyentes entre sí. Sólo una de ellas puede pasar a la existencia. El principio de razón suficiente establece en esta versión [*Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione*] una primera exigencia lógica referida a los existentes”. NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada (1993), p. 127.

contradictoria de las esencias”⁵⁶². El problema de la autonomía de la existencia, y, por tanto, de su carácter propiamente modal, queda en parte resuelto mediante la definición de la pretensión de existir como una verdad de hecho. En consecuencia, la existencia propia de las esencias posibles puede entenderse como existencia posible —pues tiene el mismo carácter que la existencia— siempre que se advierta que, ante todo, su definición ha de plantearse como pretensión de existencia.

Por otro lado, hay que destacar el ordenamiento jerárquico que adquieren las esencias posibles en función de la existencia. Desde el primer momento se distingue entre aquellas existencias que alcanzan la actualidad y las que permanecen entre los posibles, sin que puedan hacer nada por salir de esta situación. Esto da como resultado que el orden de la esencia se impone al de la existencia: las esencias son perfectamente comparables entre sí, haciendo abstracción de la existencia que les compete. Las existencias, sin embargo, suponen toda una carga esencial para poder medirse con otras existencias. Esta aparente debilidad de la existencia puede verse también como un rasgo definitorio, ya que, al establecerse una distinción racional con relación a la esencia se está asegurando su carácter peculiar: es decir, pese a tener los mismos atributos que una perfección —con sus rasgos característicos, como ya he señalado—, se distingue de éstas por la duplicidad de su ser, por necesitar un paso entre la posibilidad y la actualidad. Y la apertura a este paso es el privilegio exclusivo de la existencia, de tal manera que puede encontrarse en Leibniz tanto la defensa de una necesidad radical en la constitución última del plano de las esencias, como la postulación de una arbitrariedad igualmente radical en el de

⁵⁶² *Ortiz*, 171.

las existencias⁵⁶³.

c. Carácter distintivo de la pretensión de existir

La definición de la existencia como pretensión de existir es uno de los rasgos más característicos de la filosofía leibniziana, vinculado con algunas de las doctrinas que le han reportado más críticas a lo largo de la historia: así, la exigencia de existir entronca con la doctrina de la armonía preestablecida y con la defensa del mundo actualmente constituido como el mejor de los mundos posibles⁵⁶⁴. Glosa A. L. González esta idea señalando que esta consideración peculiar de la existencia se realiza principalmente en los escritos y obras “en las que todo se mira desde el punto de vista del Absoluto”⁵⁶⁵. Así, el paso ulterior en el estudio de la existencia lleva a superar las consideraciones exclusivamente ontológicas y adoptar un enfoque más cercano a la teodicea.

En consonancia con esta consideración de la existencia como pretensión, realizada desde la más alta metafísica, hay que destacar una reflexión que permite establecer el marco último del problema: “que la existencia es un intrínseca exigencia del posible no quiere decir que esa inclinación, pretensión, tendencia o exigencia sea una perfección del posible. El correlato de lo actualmente existente es el posible, y en el primero no hay más que en el segundo; no hay diferencias de contenido entre el posible y el existente, la conformidad entre am-

⁵⁶³ “Ex his patet Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt”. *Notationes Generales*, Ak, VI, 4, 557.

⁵⁶⁴ Cfr. HOSTLER, J., “Some Remarks on ‘omne possibile exigit existere’”, en *StL*, V, (1973), pp. 281-285.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

bos es completa”⁵⁶⁶. De este análisis se desprende un problema doble: por un lado, la existencia aparece como vacía de contenido. Por otro, se implica un tercero en las relaciones entre posibilidad y existencia. Así, una distinción que, en apariencia es menor y que de hecho ha sido ignorada por gran parte de los estudios de Leibniz —o, al menos, considerada como una cuestión de carácter secundario, con apenas ningún peso ontológico— revierte en una modificación fundamental de las tesis metafísicas del filósofo de Hannover.

El primer aspecto que he señalado —la vacuidad de contenido que se descubre en la existencia como tal— se asienta sobre la percepción de que esta actualización de la pretensión a existir, realizada desde una instancia externa, no añade nada a la consideración del contenido de la esencia⁵⁶⁷: al contrario, cabe verlo más bien como una confirmación del peso ontológico específico de la esencia. Como se desprende de la tesis de la elección del mejor mundo posible, la carga de realidad se encuentra, en última instancia, en los posibles. De este modo, se confirma lo que sostiene Mathieu: “si se piensa en el posible como un antecedente de lo real, antecedente que se corresponde en todo y por todo, totalmente, con lo actual, es inevitable hacer de la existencia una posición: si ésta fuese otra cosa, lo actual no correspondería a su posible, sino más bien a un posible diverso, dotado de otra esencia, contra la hipótesis”⁵⁶⁸. El corolario de esta consideración es que el término perfección, en propiedad, no se puede aplicar a la

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ “Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset an haec essentia existat, an non existat et cur ista potius quam alia”. *De Veritatibus Primis*, Ak, VI, 4, 1443, en nota de Leibniz.

⁵⁶⁸ MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Roma (1976), p. 68.

existencia, sino a la inclinación que se encuentra en el posible como previa y antecedente de todo darse actual.

La presencia de un tercero como elemento fundamental para poder llevar a buen término la actualización del posible se puede desarrollar más al considerar que este tercer elemento, totalmente externo a la esencia, no depende en modo alguno de las condiciones internas del posible, de tal manera que la posición de la existencia no se puede reducir de forma exclusiva a la posibilidad. Aparte de la consecuencia inmediata que surge —la existencia es, ante todo, el fruto de una elección realizada por un tercero—, se pueden señalar otros aspectos que son fundamentales para comprender el contenido último de la existencia. En primer lugar, la índole de este tercero, que aparece caracterizado como independiente respecto de los posibles, permite a su vez mantener el carácter específico de la existencia como categoría modal diferenciada. La evidente identificación entre este tercero y el Ser necesario por sí⁵⁶⁹ —reiterada en numerosos escritos de Leibniz— permite a su vez señalar nuevos lazos entre existencia y necesidad, y, al mismo tiempo, captar el sentido último de la aceptación de la existencia como perfección.

Es importante recalcar nuevamente la principal consecuencia que se deriva de esta doble reflexión sobre la existencia: la consideración de su origen hace que se conciba como posición, de tal forma que “en

⁵⁶⁹ “La *vis ad existentiam* peut être comprise comme l’existentiabilité elle-même, liée à la prise en considération de Dieu: Dieu, considérant certains possibles, les voit comme existentiabiles ou comme se proposant à l’existence, en tant qu’il se les représente comme déjà créés, membres d’un univers qui mérite la création. La *force*, ou la puissance au sens aristotélicien du terme, de ces possibles n’est alors que leur valeur objective pour l’existence, au regard d’un Dieu qui pèse les mérites respectifs des divers univers possibles”. DE GAUDEMAR, M., *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris (1994), pp. 46-47.

la ontología de Leibniz, el *status* de la existencia es similar al del espacio⁵⁷⁰; la reducción de la existencia a la posición en la realidad supone un importante avance de lo que más adelante será uno de los elementos fundamentales de la filosofía kantiana sobre este punto. Precisamente la descripción de la doctrina kantiana sobre la existencia como predicado puede aplicarse a la postura de Leibniz: “está dispuesto a conceder que hablando sin rigor puede incluso decirse que la existencia es un predicado; ahora bien, si se desea hablar con propiedad [...], no puede de ninguna manera argüirse que la existencia de una cosa se deduzca de su posibilidad”⁵⁷¹. Hay una contradicción en la filosofía leibniziana, tan evidente que las dudas a las que da pie superan lo meramente filosófico y recaen sobre el mismo modo de afrontar los problemas que tiene el filósofo de Hannover: ¿a qué se debe esta oscilación?, ¿se da en Leibniz una filosofía esotérica frente a otra exotérica?

La sospecha de una duplicidad en la filosofía leibniziana, que ha acompañado la investigación sobre la filosofía de Leibniz desde comienzos del siglo pasado⁵⁷², surge con especial relieve en el momento en que se advierte la doble interpretación de la existencia. Sin embargo, también es posible —e incluso más acorde con el método filosófi-

⁵⁷⁰ HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Existencia, propiedad, cualidad, accidente y atributo en Leibniz”, p. 430. En este mismo artículo se cifra esta similitud en el carácter externo que, en determinadas ocasiones, Leibniz atribuye a la existencia. Cfr. *Ibid.*, p. 425.

⁵⁷¹ GONZÁLEZ, A. L., “Kant: la prueba de Dios por la posibilidad”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, 27 (2004), p. 32. No hay que olvidar que para Kant “las esencias están completas —no les falta ninguno de los predicados que enteramente las constituyen— en el Absoluto, y sin embargo si Dios no proporciona su decreto creador jamás estarán dotadas de existencia”. *Ibid.*

⁵⁷² Como es bien sabido, y he puesto ya de manifiesto, la sospecha está fundamentada por las investigaciones de L. Stein, L. Couturat y B. Russell.

co de Leibniz— encontrar una armonía entre ambos modos de tratar la existencia. La divergencia que presenta la filosofía leibniziana de la existencia, nunca plenamente resuelta en los escritos leibnizianos, puede entenderse como consecuencia de un interés espurio a la propia filosofía, como la conocida postura russelliana, o como una consecuencia de la progresiva profundización del pensamiento del filósofo de Hannover. Precisamente la vinculación de la existencia a la necesidad que se descubre en la noción de la exigencia de existir pone de relieve esta progresiva profundización, que puede entenderse también como un modo de depuración, limitando la descripción del posible a aquellos rasgos que cumplen rigurosamente los criterios que Leibniz atribuye a la perfección⁵⁷³ y, al mismo tiempo, acercándose a la clave última de la realidad actualmente constituida.

Esta consideración de la existencia en relación con la esencia y, en última instancia, con la totalidad de la realidad creada, exige una revisión ulterior de la doctrina de los existentes, en la que se dé respuesta a la pregunta por su origen. Precisamente en el estudio de la trascendencia que se encuentra implícita en el modo de ser de la existencia aparecen las claves para comprender su relación con la necesidad. Sin embargo, antes de acceder a este estudio de la necesidad como fuente de la existencia, es preciso señalar la distinción fundamental que puede advertirse entre ambos modos de concebir la existencia, y que únicamente se advierten mediante la consideración del Absoluto. El primer sentido, la existencia como perfección, sería la índole de lo existente en consonancia con la posibilidad o esencia que ha de

⁵⁷³ En las diferentes definiciones de perfección que recoge R. Rovira aparece tanto la necesidad de tener algún contenido como el carácter absoluto e ilimitado de este contenido, así como su vínculo con la armonía. Cfr. ROVIRA, R., *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Madrid (2006), pp. 79-80.

acompañar, de tal forma que puede señalarse como una característica de toda la realidad. Dicho de otro modo, en todo ser actualmente existente, su existencia se advierte únicamente como un rasgo más dentro de sus cualidades esenciales.

Por el contrario, la existencia como exigencia de existir inscrita en todos los posibles destaca precisamente la distinción que se da entre esencia y existencia: la primera es fundamental para el conocimiento —y, en consecuencia, la constitución— de los seres. La segunda tiene un papel en apariencia más modesto, pero definitivo a la postre: constituye su actual presencia en la realidad.

El caso más llamativo, como se señalará con detenimiento en el desarrollo de esta investigación, es el de Dios, del que no se puede señalar con propiedad una pretensión a existir ya que, en cuanto se constituye su posibilidad, está dada su existencia. De este modo, el primer sentido —la existencia como perfección— se puede atribuir con propiedad a todo existente actual, y, de modo impropio, a las puras posibilidades. La pretensión de existir se extiende propiamente a todo existente creado o creable; si se admite un sentido impropio, podría aplicarse incluso al Absoluto creador. De este modo, la necesidad es especialmente compatible con esta comprensión de la existencia, ya que estaría supuesta en su mismo concepto la capacidad de alcanzar la existencia por sí mismo⁵⁷⁴.

III. EXISTENCIA Y NECESIDAD

Como ya se ha puesto de relieve en las líneas anteriores, no cabe

⁵⁷⁴ La necesidad que se ve impelida por la exigencia de existir, a alcanzar la existencia no es *causa sui* en la estricta literalidad de la expresión.

un estudio de la existencia en la filosofía leibniziana sin hacer una mención explícita de la necesidad. Esta relación se basa en la peculiar elección que Dios hace de los posibles y que, en último término, se traduce en el hecho de que es quien otorga la existencia⁵⁷⁵. Esta afirmación —la existencia depende de la necesidad— admite, sin embargo, diversos matices en función del sentido que adopte la existencia. Efectivamente, la consideración de la existencia como perfección remite más bien a la necesidad como fuente de los posibles. Por el contrario, entender la existencia como pretensión supone acceder a la voluntad creadora del Absoluto⁵⁷⁶. Cada uno de estos casos peculiares, por tanto, dará lugar a una vía de estudio, que expondré a lo largo de este epígrafe. Por último, se señala la relación que existe entre ambos modos de concebir la existencia y el sentido que tiene la necesidad en la filosofía leibniziana en relación con la consideración de los existentes. De este modo, aparecerá el modo en que la necesidad constituye el marco en el que ha de comprenderse la existencia y, simultáneamente, la apreciación de lo existente en función de la dependencia que tiene de lo necesario.

a. Necesidad, existencia y perfección

El modo de vincularse la perfección entendida como posibilidad con la necesidad —y, en último término, con el Ser necesario— ya ha sido expuesto. Sin embargo, el caso particular de la existencia plantea un interesante problema, ya que su índole propia permite del mismo modo hacer un estudio exclusivamente como perfección, o bien enfo-

⁵⁷⁵ “*Ens necessarium est Existenticans*”. *Résumé de Métaphysique*, GP, VII, 289.

⁵⁷⁶ Es muy conocido el pasaje de la *Teodicea* en que sostiene esta doctrina: “son entendement es la source des essences, et sa volonté est l’origine des existences”. *Essais* § 7, 107.

car la misma cuestión desde el punto de vista del grado de la realidad que transfiere.

Un breve texto de 1689 es especialmente ilustrativo, al señalar que “la proposición *si el ser necesario es posible, se sigue que existe* es la cima de la doctrina modal, y la que en mayor medida permite el paso del poder ser al ser, o de las esencias de las cosas a sus existencias”, de manera que la unión entre necesidad y existencia aparece dentro del marco de la creación como su fundamento. Esto se advierte con mayor claridad con el progreso del razonamiento: “y puesto que este paso es necesario, pues de lo contrario no existiría nada, también se sigue de aquí que el ser necesario es posible, y por tanto existe. Así pues y en rigor, si no existiera el Ser necesario no se podría dar razón alguna de la existencia de las cosas, ni tampoco habría causa de por qué exista algo. O con mayor brevedad: es necesario que algo exista, y por esto mismo se da el Ser necesario. Hay que ver si esa consecuencia queda suficientemente establecida. Porque parece que de aquí al menos se sigue que algunos entes son necesarios alternativamente. Pero la necesidad alternativa debe quedar fundada en alguna necesidad absoluta”⁵⁷⁷. La postura leibniziana, por tanto, se asienta en la existencia como perfección que adviene *a priori* al ente, como dada en su propia constitución. Evidentemente, la antecendencia de la existencia respecto de la actual constitución —lo que en otros lugares llama *paso del acto a la potencia*⁵⁷⁸— únicamente se entiende a la luz de la peculiar consideración leibniziana de la esencia como el conjunto de todas

⁵⁷⁷ *Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat*, Ak, VI, 4, 1636.

⁵⁷⁸ “Hinc habebums praeclarum Theorema, quod est fastigium doctrinae Modalium, et quo transitur mirabili ratione, a potentia ad actum:

Si Ens necessarium est possibile, sequitur quod existat actu seu quod tale Ens actu reperiatur in Universo”. *Definitio Dei seu Entis a se*, Ak, VI, 3, 583.

las perfecciones propias de un sujeto⁵⁷⁹.

Un lugar fundamental para considerar la evolución del pensamiento leibniziano acerca de la perfección y la existencia son los párrafos 41-43 de la *Monadología*, que comienzan señalando qué es la perfección: “la magnitud de realidad positiva tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen”⁵⁸⁰; de esta definición se extrae la consecuencia de la infinitud de la perfección en Dios y, como corolario, el hecho de que “las criaturas obtienen sus perfecciones del influjo de Dios”. La existencia se incluye igualmente entre estas perfecciones recibidas mediante el actuar divino, aunque lo haga con una índole peculiar. Para Leibniz, el dato más evidente es la dependencia existencial de la criatura respecto del Absoluto; lo que en otros términos habría que expresar como la razón de la existencia en la necesidad. Ahora bien, “si alguna realidad hay en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad se funde en algo existente y actual, y, por consiguiente, en la existencia del Ser Necesario, en el cual la esencia encierra la existencia, o en el cual ser posible basta para ser actual”⁵⁸¹. Es interesante observar la relación que se establece entre realidad, posibilidad y existencia, distinguiendo tres ámbitos que exigen una explicación.

Precisamente unas líneas más arriba, Leibniz ha señalado la alternancia que se puede descubrir entre estos conceptos, lo que al mis-

⁵⁷⁹ La posibilidad de este conjunto de perfecciones se asienta en gran medida sobre la consideración del principio de identidad de los indiscernibles, y reviste, en cierto sentido, las características de un “idealismo”: “that is, his view that all substances, including those which we call material objects, are strictly speaking souls, or at any rate soul-like”. PARKINSON, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, p. 190; cfr. *Ibid.*, pp. 123-181.

⁵⁸⁰ *Mon.*, § 41, 93.

⁵⁸¹ *Mon.*, § 44, 95.

mo tiempo sirve como base para encontrar el punto de unión entre necesidad y existencia: “es, asimismo, cierto que en Dios está el origen no sólo de las existencias, sino también de las esencias, en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real”⁵⁸². De este modo se están distinguiendo tres aspectos en la consideración de las criaturas. Por un lado, su posibilidad —que, como se recuerda en el mismo párrafo 43 de la *Monadología*, depende del entendimiento divino—; por otro lado, la realidad, entendida como una cierta actualidad de todo concepto o esencia. En último lugar estaría la existencia, que aparece aquí como una concreción última de la realidad.

Esta triple división, no obstante, ha de entenderse a la luz de las investigaciones previas: así, la noción de realidad como un rasgo propio tanto de los posibles como de los existentes remite a la distinción entre posibilidad y actualidad. En este sentido, la noción de grado de realidad —fundamental para entender la existencia como perfección— adquiere un matiz que completa lo que se había señalado a raíz de la correspondencia con Eckhard: la realidad puede entenderse también como un trasunto de la existencia que, a partir de determinado grado, alcanza la categoría de lo actual.

La unión con la necesidad aparece en función de la demostración de la existencia de Dios: para Leibniz, es prácticamente indudable que la existencia de los seres contingentes está proporcionada por el obrar del Absoluto⁵⁸³, sin embargo, este obrar no se puede dar respecto de la propia existencia del Ser necesario, ya que estaría exigiendo que se preceda a sí mismo. Precisamente por esto, la existencia ha de conce-

⁵⁸² *Mon.*, § 43, 95.

⁵⁸³ La existencia como exigencia de existir se vincula precisamente con este carácter creado. En el epígrafe siguiente expondré cómo se entiende desde la metafísica leibniziana esta relación.

birse como una perfección⁵⁸⁴. El carácter de la existencia así alcanzada, sin embargo, no admite grado de ningún tipo: efectivamente, entre las notas de la perfección, como es bien sabido, está incluido el valor absoluto; resulta complicada, por tanto, la adecuación con la definición de existencia como un grado de realidad, asumiendo el sentido que he señalado más arriba. Es decir, si la realidad permite la distinción entre posibilidad y actualidad, la existencia ha de limitarse únicamente a uno de estos dos campos, o bien no ha de considerarse propiamente una perfección. Efectivamente, en el caso del Ser necesario, su posibilidad es pura actualidad, sin que se den imperfecciones que, en el caso de las criaturas “proviene de su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites”⁵⁸⁵, frente al carácter ilimitado que Leibniz reconoce en el Absoluto⁵⁸⁶.

La existencia como perfección, por tanto, es un rasgo que conviene a la necesidad, a aquel ser que existe por sí mismo. Sin embargo, hay que advertir que, no se puede hablar con propiedad de una categoría modal: efectivamente, la existencia así considerada no consiste más que en una posición, de tal manera que “la concepción leibniziana caería de lleno bajo la crítica que podría hacerle Kant (la existencia no es un predicado, porque la existencia no añade nada; la existencia es la posición absoluta de una cosa)”⁵⁸⁷. De este modo, la existencia es un

⁵⁸⁴ Cfr. *Adams*, 148-151. El estudio que se hace en estas páginas concluye señalando: “for the existence that he regarded as a perfection is surely not the limited, contingent sort of existence that we possess, but the unlimited, necessary existence that God possesses”.

⁵⁸⁵ *Mon.*, § 42, 95.

⁵⁸⁶ “On peut juger aussi que cette Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire, n’ayant rien hors d’elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l’être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu’il es possible”. *Mon.*, § 40, 93.

⁵⁸⁷ GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, p. 186.

mero dato, un hecho que —ya sea por una deducción racional, ya sea por la apreciación directa— puede constatarse, y su valor metafísico se desdibuja frente al peso de la posibilidad y la necesidad. En consecuencia, la comprensión de la existencia como perfección es un mero trasunto de la posibilidad, de tal forma que no se puede presentar como la solución última para el problema metafísico que plantea la existencia. En la relación con la necesidad se advierte que no ofrece una base suficiente para definir el equilibrio de las nociones modales, ya que al anularse su valor metafísico, también se elimina su presencia modal, apareciendo exclusivamente como un rasgo secundario, derivado de la esencia necesaria.

b. Necesidad y vis ad existentiam

Las afirmaciones de Leibniz sobre la existencia siempre presentan un rasgo que pone de relieve de modo inequívoco su distinción respecto de la posibilidad. Del mismo modo, la consideración del existente en dependencia de la voluntad divina⁵⁸⁸ permite advertir el carácter peculiar de la existencia y, como se verá, su marcada distinción con la necesidad. La relación de la pretensión de existir con el carácter creador del Ser necesario, “un ser extramundano, que se configura como la última razón de las cosas, ya que la razón suficiente de la existencia no puede estar en una cosa particular ni en el conjunto último de todas ellas”⁵⁸⁹, determina totalmente la consideración de la pre-

⁵⁸⁸ “El estatuto de las esencias como principios reguladores de las existencias presenta una peculiaridad en relación a su dependencia de la voluntad de Dios, ya que, si bien son independientes en cuanto posibles, dependen de la voluntad divina, en cuanto que han sido elegidas por Dios para dar lugar a las existencias concretas de las que ellas son sus principios reguladores”. FERNÁNDEZ, M. S., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, p. 127.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

tensión de existir, ya que configura el sentido que, dentro de la realidad actualmente constituida, establece el ámbito último en el que ha de englobarse⁵⁹⁰. De esta manera, se pone de relieve lo nuclear del paso de la posibilidad, o esencia eterna, concebida por el Ser necesario, y la existencia actual. Leibniz lo resume así: “para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia”⁵⁹¹.

En este marco, la perfección también tiene cabida y, de hecho, se establece la relación que mantienen esencia y existencia, permitiendo una revisión de la metafísica leibniziana: “de aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia”⁵⁹². La pretensión de existir se constituye, en consecuencia, como la presencia de la posibilidad ante la necesidad. Se recoge aquí el sentido de existencia como sensibilidad — percepción en las obras más maduras del pensamiento leibniziano—, en la medida en que se identifica con la presencia de los posibles ante

⁵⁹⁰ Cfr. BLUMENFELD, D., “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, en *StL*, V, (1973), pp. 176-177.

⁵⁹¹ *De rerum*, 303.

⁵⁹² *Ibid.*

un entendimiento⁵⁹³.

Son muy notables las líneas finales del opúsculo *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia*⁵⁹⁴, publicado originariamente en *Acta Eruditorum* en 1694; la reforma que propone Leibniz en ese escrito pasa por una interpretación de la sustancia en la que se presenta como su atributo principal la fuerza activa: “la fuerza activa [...] contiene un cierto acto o *entelequia*, que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar, y de ese modo es impelida por sí misma a actuar, y para esto no precisa ayudas sino la sola supresión de obstáculos”⁵⁹⁵. Aquello que define a la sustancia aparece, por tanto, como un principio de movimiento interno, y, sin embargo, insuficiente para garantizar la propia constitución. La pretensión de existir, en relación con el núcleo último de la sustancia, aparece como el primer nivel de esta tendencia a actuar propia de la sustancia.

Cabe ilustrar, a tenor de lo aquí expuesto, la doble comprensión de la existencia en paralelo con la doble definición que se puede dar de sustancia⁵⁹⁶, ya sea como aquel ente que tiene una noción completa⁵⁹⁷ ya sea, tal y como acabo de indicar, mediante la identificación de su atributo principal. Así, la perfección pertenece al ámbito de la sus-

⁵⁹³ “Tous les Possibles pretendans à l’existence dans l’entendement de Dieu à proportion de leurs perfections”. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 10, ROBINET, 49.

⁵⁹⁴ *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, GP, IV, 468-470.

⁵⁹⁵ *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, GP, IV, 469.

⁵⁹⁶ Cfr. ROVIRA, R., “¿Qué es una mónada?”, p. 136.

⁵⁹⁷ “La nature d’une substance individuelle, ou d’un Estre complet, est d’avoir une notion si accomplie, qu’elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée”. *Discours*, 1540.

tancia entendida como noción completa —postura que, por otra parte, es considerada por Leibniz únicamente nominal⁵⁹⁸ y, por tanto, insuficiente—, mientras que la pretensión de existir se incluiría en lo más propio de la sustancia como una concreción de su atributo fundamental.

Este carácter central de la pretensión permite profundizar en la relación que pueda tener con la necesidad, ya que el problema se plantea en toda su profundidad: la existencia no es una nota de los posibles, sino que aparece como la clave última para entender la posición del posible en la actualidad. De este modo, podría decirse que el posible es posible porque tiende a la existencia, porque tiene una fuerza activa que no se limita únicamente a obrar, sino que exige la actualización total y absoluta. Así, la pretensión de existir es el modo en que cada una de las posibilidades reclama sobre sí el privilegio de ser llevado a la existencia por la necesidad o, dicho de otro modo y retomando las primeras distinciones entre posibilidad y necesidad⁵⁹⁹, el punto más cercano que se puede encontrar entre la posibilidad y la necesidad pasa por la consideración de la pretensión de existir: es la actualidad de la posibilidad en cuanto posibilidad y, al mismo tiempo, es el garante de la distinción entre lo posible y lo necesario⁶⁰⁰.

En consecuencia, desde el punto de vista de la metafísica modal, la *vis ad existentiam* es el garante del carácter independiente de la

⁵⁹⁸ Se puede encontrar esta crítica en el mismo párrafo del *Discurso de metafísica* que acabo de citar. Rovira, en el artículo citado “¿Qué es una mónada?” expone brillantemente el proceso que parte de la definición nominal de sustancia —aristotélica— hasta alcanzar la propia postura leibniziana.

⁵⁹⁹ Cfr. el epígrafe segundo del capítulo I de este libro.

⁶⁰⁰ Nunca es superfluo recordar que esta distinción es una de las cuestiones más acuciantes de la filosofía leibniziana, como se advierte mediante el análisis del *sofisma perezoso*.

existencia, mantenido casi como un residuo cuya irresolubilidad se presenta como un problema nuclear para la metafísica modal de Leibniz, ya que no puede situarse exclusivamente en el campo de actuación de las esencias. La existencia, por tanto, ni es posibilidad ni es necesidad, aunque tiene que ver con ambas y exige, tal vez con más fuerza que ninguna otra noción modal, la actuación de todo el sistema: “sin Dios y sin posibles no hay existencia actual”⁶⁰¹; al mismo tiempo, su relación con la necesidad es tortuosa: “lo que llega a la existencia es necesario; ahora bien, esa necesidad —afirma Leibniz— no es la necesidad del consecuente, sino la necesidad de la consecuencia”⁶⁰². Esta postura incoa el estudio de la contingencia como el modo concreto de darse la existencia actual en combinación con la posibilidad.

La existencia, como modo de ser autónomo, tiene un carácter siempre precario —no hay que olvidar que se trata de un sobreañadido a la esencia⁶⁰³— que, además, nunca recibe un tratamiento definitivo en la filosofía de Leibniz. Esta dependencia propia de lo existente tiene su contrapartida en su omnipresencia: tanto en el ámbito de los posibles como en el de la necesidad, la pregunta por la existencia es fundamental, ya que otorga la actualidad del ente. En consecuencia, toda modalidad apunta, de una forma u otra, a la existencia. Este sentido permite una caracterización de lo existente como necesario —fuera del origen, que analizaré con más detalle en el epígrafe siguiente— en función de su aparición constante.

⁶⁰¹ GONZÁLEZ, A. L., “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, p. 24.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 25.

⁶⁰³ “Nos autem Existentiam intelligimus actualem seu aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae”. *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, Ak, VI, 4, 762.

Dicho de otro modo, la existencia es un trasunto de la posibilidad en la medida en que se constituye —y esa es una de las constantes de la filosofía leibniziana— como *grado de la esencia*. La pretensión de existir, por tanto, implica el carácter de hecho necesario de la existencia: la noción misma de esencia reclama la presencia ante un sujeto y, correlativamente, esta presencia se configura como la impronta de la existencia. Con esta noción, Leibniz refleja el carácter dinámico que busca en su noción de existencia —que tiene que permitir el paso de la potencia al acto— y, al mismo tiempo, ofrece una armonización entre la libertad del Ser necesario y la elección de lo mejor⁶⁰⁴.

El tratamiento que hace Leibniz de la existencia, con la doble caracterización que emplea y que ha estado presente a lo largo de todo este capítulo, da pie a enunciar algunos problemas en la relación con la necesidad, especialmente si se enfrenta con la noción de Ser necesario. Estas paradojas que acompañan a la necesidad adquieren especial relevancia al considerar a este Absoluto en el lugar que ocupa como origen de toda la realidad. Mediante los diferentes argumentos para la demostración de la existencia de Dios se constata que es origen por sí mismo de la realidad. Igualmente, la *pretensión de existir* muestra el modo en que se constituye como origen de las esencias que conforman el mundo actual, siendo elector de aquellas cuya mayor composibilidad les hace dignas de intervenir en el mejor de los mundos posibles. No obstante, esta multiplicidad que se encuentra en la relación de la existencia y la necesidad plantea una duda que atiende a la coherencia última del sistema modal: ¿son compatibles entre sí las dos concepciones de la existencia?; en otros términos, lo que se plantea es si Leibniz se ve forzado a convertir su postura en una herramienta tan

⁶⁰⁴ La consideración última de la existencia y de la intervención del Absoluto se realizan de un modo más completo en el tratamiento de la contingencia.

elástica que no puede dominarla, y que le lleva a incorporar en el núcleo de la realidad una paradoja insalvable.

c. La raíz de la existencia

En un breve opúsculo de finales de 1676, *Sobre la existencia*⁶⁰⁵, al que ya he hecho referencia, Leibniz trata sobre el origen de la existencia. Es precisamente en este marco en el que se sitúa, la relación de la necesidad con la existencia actual. Efectivamente, ya se tome ésta como perfección, ya se tome como resultado de la tendencia a existir propia de los posibles, la necesidad aparecerá como su raíz.

Dicho de otro modo, la existencia procede de la necesidad en la medida en que “es necesario que esté presente el agregado de todos los requisitos”⁶⁰⁶. Según el razonamiento de Leibniz, en esta definición han de considerarse dos cuestiones: por un lado, “requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser”⁶⁰⁷; por otro, “el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa”⁶⁰⁸. La existencia, por tanto, ocupa el último lugar en la consideración de los entes: pese a su importancia capital, aparece como consecuencia de la actuación conjunta de necesidad y posibilidad; lo paradójico del pensamiento leibniziano es que no puede reducirse a ninguna de ellas, siendo como es una consecuencia, está llamada a tener una relevancia metafísica fundamental.

Esta importancia de la existencia viene dada por el principio de

⁶⁰⁵ *De existentia*, Ak, VI, 3, 587-588.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 587.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*

razón —enunciado en el texto citado arriba como “nada existe sin razón”⁶⁰⁹—, que se concreta, en el plano ontológico, como “nada existe sin el agregado de todos los requisitos”⁶¹⁰. Esta última afirmación se puede poner en relación con la definición del principio de razón como principio de la contingencia⁶¹¹: la existencia, por tanto, es el modo de ser que distingue contingentes y posibles. La corroboración más patente se encuentra en la irresolubilidad de la serie de las cosas: “en los cuerpos no está la razón de su existencia. Esto puede demostrarse con facilidad: ciertamente, si se retrocede hasta el infinito, se multiplican los cuerpos; no se entiende la razón por la que es de este modo mejor que de otro”⁶¹². A diferencia de la posibilidad, que tiende a unificarse, a buscar verdades cada vez más nucleares —más verdaderas, se podría decir, y más comprensivas—, la existencia no permite el mismo proceso de reducción: su origen está fuera de las verdades eternas, ya que estas tampoco tienen en sí su existencia.

Así, Leibniz advierte que ha de darse un único origen para la existencia de los diversos entes que componen el mundo actualmente existente. Este único origen ha de poseer por sí mismo la existencia: “el agregado de todos los requisitos de un cuerpo y el agregado de todos los requisitos de otro están en uno y el mismo. Este único, dondequiera que esté, es la última razón de las cosas. Pues bien, esto es verdadero de los cuerpos y también de otras cosas cualquiera que no exis-

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Cfr. NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, pp. 50-52.

⁶¹² “In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priori fingeretur, foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant”. *De rerum*, 302.

tan necesariamente, es decir, que no tienen en sí mismas la razón de su existencia. Solamente el Ente necesario es único. El Ente necesario contiene en sí todos los requisitos de las cosas”⁶¹³. La relación entre existencia y necesidad es fundamental, en el sentido de que lo necesario es el fundamento de lo existente, como algo externo a los entes.

¿Cómo se establece, en el plano ontológico, la relación entre el ser necesario y la existencia? Es en este punto donde entra en juego la noción de posibilidad, al configurarse como lo que “atrae la atención” del Ente necesario, precisamente por ser lo que ofrece la mejor solución a la búsqueda de la simplicidad propia del obrar del Absoluto⁶¹⁴. Es decir, “que la cosa exista es idéntico a que Dios entienda que es lo mejor, es decir, lo máximamente armónico”⁶¹⁵, donde lo armónico se entiende como “cierta simplicidad en la multiplicidad”⁶¹⁶: la existencia aparece, por tanto, como medida y resultado de la armonía, es decir, de la actividad interna del Ente necesario, cuyo pensamiento es, en última instancia, el marco donde se genera la existencia. El punto de partida de este razonamiento es la definición de lo propio del ser necesario. “El Ente necesario actúa hacia sí mismo, es decir, piensa”⁶¹⁷,

⁶¹³ *De existentia*, Ak, VI, 3, 587.

⁶¹⁴ Rescher ha destacado la inspiración matemática de este obrar divino: “in taking as measure of perfection the functional combination in principle separable and potentially divergent factors, Leibniz unquestionably drew his inspiration once again from mathematics —as he so often did—. Determining the maximum or minimum a multiparametric function requires those problem-solving devices for which the mechanisms of the calculus were specifically devised. Unlike the relative mathematical naiveté of the old-line, monolithic single-factor criterion the Leibnizian standard of a plurality of factors in nonlinear combination demands the sort of mathematical sophistication that was second nature to him”. *Rescher*2, 61.

⁶¹⁵ *De existentia*, Ak, VI, 3, 588.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

que se justifica porque “pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo”⁶¹⁸. La existencia, por su parte, se relaciona directamente con la sensación: “no tenemos ninguna idea de la existencia salvo que entendamos que las cosas son sentidas”⁶¹⁹; ser sentidas ha de entenderse a la luz de la incipiente teoría del conocimiento leibniziana y, sobre todo, como un avance de la percepción, tal y como se describe en el tratamiento de las mónadas.

La reflexión de Leibniz concluye señalando que el primero que piensa es, al mismo tiempo, la causa de las cosas: “en él existen las ideas de aquellos que sienten y necesitan, como en Dios, si no es que existen completa y simultáneamente en Dios”⁶²⁰. De esta presencia de las ideas —que se pueden identificar, como se vio en su momento, con las esencias o posibilidades de las cosas— se extraen los posibles que se presentan a la elección de la voluntad divina: es el obrar hacia fuera del ser que obra por sí mismo. Lo propio de este obrar hacia fuera —“hacia el cuerpo”, en expresión de Leibniz— es su carácter libre, a diferencia del obrar interno. Mientras “la acción hacia sí mismo, necesariamente continúa”⁶²¹, el “que realiza hacia sí mismo una acción hacia el cuerpo no veo sin embargo que tenga continuación”⁶²².

Si se da esta continuación, no es por el pensamiento, por el actuar autónomo de la mente sobre sí mismo, ya que se aleja de su función propia, sino porque hay un deleite, un recrearse en esta acción hacia fuera: “lo que continúa se origina por la armonía de las cosas;

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² *Ibid.*

esto es, por la voluntad de Dios”⁶²³. La existencia es fruto de la voluntad de Dios —es decir, de un ejercicio libre del Ente necesario—, en la medida en que resella aquello que ha sido elaborado por el entendimiento. Al mismo tiempo, deriva de la posibilidad como lo que permite esta elección. En este punto se acerca Leibniz peligrosamente al necessitarismo spinozista: la constitución actual del mundo parece deberse a una ordenación previa, determinada e inflexible⁶²⁴.

Para lograr una explicación satisfactoria, Leibniz ha de profundizar en la distinción esencia-existencia: el punto clave se encuentra en dilucidar si hay inclusión de la existencia en la esencia. La respuesta última de Leibniz, como se ha visto, es que no se da esta inclusión: es decir, esencia y existencia son conceptos primarios de la realidad, y, en ese sentido, verdades eternas que no pueden conciliarse si no es por un tercer elemento. Se ve más claramente esto si se considera que la esencia es la reunión de requisitos que configuran la posibilidad de un ente, independientemente de que se dé o no; frente a esto, la existencia no admite posibilidades en cuanto que no admite más contenido que una afirmación o una negación. La afirmación de la existencia se hace en función de la composibilidad, esto es, de la perfección que implica la esencia de que se trate, teniendo en cuenta las relaciones que permite. Este conjunto de relaciones se reduce a aquéllas que convienen a la armonía; aún así, se trata del mayor número posible que puede darse de modo absoluto. En este sentido ha de entenderse el mejor de los mundos posibles: aquel que reúne la mayor cantidad de perfecciones,

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ Este peligro, constante en el planteamiento de Leibniz, se traduce, en el plano ético, en las discusiones acerca de la gracia y el destino, y, en los escritos del filósofo de Hannover, en el “sofisma perezoso”. Estas cuestiones aparecen al tratar la contingencia como categoría modal.

aunque implique que algunas no se den.

La noción del mejor de los mundos posibles ha dado lugar a una interesante controversia sobre el sentido del llamado principio de perfección en la filosofía leibniziana. En la síntesis que presenta Lovejoy⁶²⁵ no se tiene en cuenta, precisamente, la referencia a la actualidad, que aparece en términos de existencia. Esta referencia a lo existente es aquello que resuelve el problema de la *gran cadena del ser*, y, al mismo tiempo, la clave para incluir el principio de plenitud en la metafísica modal leibniziana. Así, mediante la consideración del Absoluto como aquél que opta por extraer todas las consecuencias de la serie de las cosas que finalmente acepta puede asimilarse a la tesis fundamental del principio de plenitud, según la cual la realidad al completo está incluida en los primeros principios. Pero esto no supone que la realidad actual —o que alcanzará la actualidad— agote las posibilidades de estos primeros principios: no se realiza todo lo que se puede realizar, sino sólo aquello que resulta ser más conveniente. Y esta afirmación es necesaria, en el sentido de que viene determinada por la primera elección que hace el Absoluto. Es preciso insistir en la imposibilidad, a ojos de Leibniz, de una elección puramente indeterminada. El entendimiento divino siempre descubre lo mejor entre las posibilidades que se le plantean al entendimiento: por eso escoge una de ellas.

En este sentido, la actualidad, trasunto de la existencia, ha de mostrarse —y eso sería la armonía—, ya que cualquier demostración implica la resolución en términos anteriores. El caso problemático es, como se ha visto, el del propio Ente necesario: efectivamente, no pue-

⁶²⁵ Cfr. LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, pp. 144-182. Cfr. CARLIN, L. "Leibniz's Great Chain Of Being", *passim*.

de entenderse que su existencia sea resultado de su elección, ya que esta tendría que ser, en sentido ontológico, previa. El principio de razón suficiente, en este caso, no resuelve correctamente el problema, ya que se encuentra con un límite que, al mismo tiempo, es su justificación: no hay razón suficiente para la existencia si no hay una existencia sin razón suficiente. La consideración de la existencia como una perfección en el caso del Absoluto resulta ser una concesión a la lógica que sustenta el principio de razón suficiente, y que lleva a Leibniz a un dilema que no puede resolver, en la medida en que sigue el principio de razón suficiente, llega a un primer ente que no tiene razón de ser. Las diferentes maneras de emprender una argumentación *a priori* son, al mismo tiempo, la solución a este problema.

Así, a la luz del argumento cartesiano, la posibilidad del Absoluto puede fundarse en su propia definición, que es, en sentido lógico, lo primero en la consideración. Esta posibilidad es, por tanto, absoluta. En función de este carácter absoluto se puede identificar, como señalaba líneas arriba, con la necesidad esencial de Dios. Esta necesidad es, efectivamente, razón de todo concepto posible posterior, que, en función de la proximidad que tenga con el pensamiento del Ente necesario, donde se encuentran, desciende en la jerarquía de las esencias, hasta ser, finalmente, posible. No hay que olvidar que la imposibilidad ni siquiera puede entrar en consideración. Esta concepción implica una falacia, ya que la esencia, sin que le advenga la existencia, no puede dar razón de nada, o, mejor dicho, la razón que da no puede ser, como pretende Leibniz, que se encuentren las verdades últimas en el entendimiento divino, ya que esta afirmación implica la existencia de dicho entendimiento.

Para ser causa de la existencia, el Absoluto ha de girar sobre sí mismo: a esto responde la peculiar noción de *causa sui* que aparece en

la filosofía leibniziana, como una matización más del planteamiento de Spinoza, según el cual la *causa sui* lleva a una consideración de las cosas como enteramente consecuentes con la actividad autocausante del Absoluto: “no hay dependencia de las cosas a Dios, sino pertenencia, que lleva consigo la unidad del Absoluto”⁶²⁶. Este sentido es el que Leibniz no admite: en su postura, el Ser necesario encuentra la razón de su existencia exclusivamente en su esencia. La razón de la realidad creada, sin embargo, ha de localizarse en su pensamiento y en su voluntad. Así, la *causa sui* aparecerá como consecuencia de la necesidad esencial propia del Absoluto. Y, como su primer resultado, se encuentra la necesidad existencial y, por tanto, la existencia del Ser necesario. Sin embargo, el problema fundamental de la consideración de la existencia permanece incluso en las más altas materias metafísicas: efectivamente, la conversión de la necesidad de la esencia en necesidad de existir sólo puede encontrar su razón suficiente en la consideración de la existencia como perfección. El problema que acompaña a esta consideración en relación con el Absoluto afecta a su carácter creador, ya que con la reducción de la existencia al ámbito de las perfecciones se supone la supresión de la voluntad divina en la elección de las existencias. Sólo tendría relieve metafísico la relación entre la esencia posible y la exigencia de existir que le corresponda, con independencia de los decretos que aplique la sabiduría de Dios y el ejercicio de su voluntad.

⁶²⁶ GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, p. 51.

CAPÍTULO IV NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Caben numerosos estudios de los escritos leibnizianos, cada uno de ellos dando la primacía a una rama del saber u otra: no obstante, todo enfoque de la filosofía de Leibniz tiene que hacer referencia siempre a la noción de contingencia. Esto es evidente en cuanto se considera que “las proposiciones contingentes, en el sistema de Leibniz, son, hablando en general, aquellas que afirman la existencia actual”⁶²⁷: es decir, el estudio de la contingencia se traduce en la consideración del mundo que existe. La famosa pregunta leibniziana —“por qué hay algo más bien que nada”⁶²⁸— es, precisamente, una pregunta por la contingencia: ¿qué razón hay, no ya para este mundo, sino para que se dé un mundo, en general? Como Leibniz advierte, es más sencillo mantener la nada. Al mismo tiempo, trata de dar respuesta a un problema fundamental, como es “conciliar la contingencia con sus postulados racionalistas, los cuales comportan el riesgo del necesidadismo”⁶²⁹.

El segundo paso es averiguar “por qué tienen que existir así y no

⁶²⁷ Russell, 25.

⁶²⁸ *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison* § 7, Robinet, p. 45.

⁶²⁹ TORRA, F., *Necesidad y contingencia en la filosofía leibniziana*, Roma (1996), p. 391.

de otro modo”⁶³⁰: dar la razón de este mundo concreto, de su constitución última y, sobre todo, de su contenido. La entera filosofía de Leibniz está empeñada en esta pregunta: Fuertes señala, en una relación que no pretende abarcar todos los intereses leibnizianos, ámbitos como “la libertad del hombre, la libertad divina en la creación, la predestinación y la 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 el conocimiento de la verdad, etc.”⁶³¹. El enfoque de este epígrafe considera la contingencia específicamente en su relación con la necesidad, compareciendo la variedad de cuestiones relacionadas únicamente en la medida en la que puedan servir como aclaración del carácter ontológico-modal de la contingencia.

I. LA NOCIÓN DE CONTINGENCIA

Existen diversas maneras de enfocar la inclusión de la contingencia en la filosofía leibniziana, según el punto de vista que se adopte; en cualquier caso, todas ellas se dirigen a una comprensión más profunda de la constitución última de la realidad. En la selección que hace Rovira⁶³², se recogen cuatro definiciones, todas ellas pertenecientes a la época de madurez del pensamiento leibniziano: “Contingente es aquello que no ser no implica contradicción⁶³³; Contingente es no

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ FUERTES, A., “Leibniz y la contingencia en los años previos al *Discurso de Metafísica*”, p. 31.

⁶³² ROVIRA, R., *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, p. 41.

⁶³³ *De illatione et veritate atque de terminis*, Ak, VI, 4, 865.

necesario⁶³⁴; Contingente es lo que puede no ser⁶³⁵; El suceso cuyo opuesto es posible, es contingente⁶³⁶. Estas definiciones, tendentes todas ellas hacia la consideración de lo contingente como la existencia actual del posible, por exponerlo en términos modales, están ancladas sobre la larga maduración que comienza con los primeros escritos leibnizianos, tal y como ha puesto de manifiesto Fuertes⁶³⁷. Esta maduración atraviesa sucesivamente los diferentes intereses del pensamiento de Leibniz, hasta alcanzar una definición metafísica que conviene a su entera filosofía.

a. La contingencia en el sistema modal

Es bien conocida, y ya se ha puesto de manifiesto en estas páginas, la importancia que Leibniz atribuye al orden y a la necesidad de unas definiciones claras para la constitución de su filosofía: el tratamiento de la contingencia, lejos de ser una excepción, confirma esta postura, y es objeto de numerosas precisiones. Líneas más arriba he recogido las que Rovira considera fundamentales en la etapa de madurez de la filosofía leibniziana; no obstante, es posible hacer una aproximación más amplia a la tarea de contextualización de la contingencia, atendiendo a las diferentes tablas de definiciones que elabora Leibniz.

Es especialmente importante el caso de la contingencia, ya que

⁶³⁴ *Definitiones: ens, possibile, existens*, Ak, VI, 4, 867.

⁶³⁵ *Conversation sur la liberté et le destin*, Grua, 478.

⁶³⁶ *Essais* § 282, 284.

⁶³⁷ Cfr. FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz*; “Leibniz y la contingencia en los años previos al *Discurso de Metafísica*”. Presenta un recorrido exhaustivo por las referencias fundamentales a la contingencia que se contienen en los escritos anteriores a 1686.

“se salva con la distinción entre lo posible y lo actual”⁶³⁸, de tal forma que su definición depende estrechamente de la exposición de la posibilidad y de la actualidad. La contingencia, según esta interpretación, tiene un carácter secundario, pudiendo entenderse como un corolario al estudio de lo posible⁶³⁹. Sin embargo, también cabe entender, precisamente por esta doble dependencia, que lo contingente incluye matices que escapan tanto a la posibilidad como a la existencia y, por tanto, supone un modo de ser que, en rigor, no se puede reducir a ninguno de los otros dos.

Así, una de las primeras consideraciones estrictamente metafísica de la contingencia⁶⁴⁰ es la que aparece en la ya citada *Profesión de fe del filósofo*. El problema que subyace a esta obra, como es bien sabido, es “la cuestión de la consistencia de la existencia del mal en el mundo creado con las características atribuidas por los teístas a su creador: específicamente, su perfección moral, santidad, justicia, sabiduría y poder”⁶⁴¹. Las soluciones que surjan en este texto, si bien serán revisadas más adelante —y, al parecer, descartadas a los pocos meses de su redacción⁶⁴²— ofrecen una exposición de la modalidad que se

⁶³⁸ ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, p. LII.

⁶³⁹ Es la postura que subyace tanto en la descripción del “sofisma perezoso” como en las interpretaciones logicistas de la filosofía leibniziana. Cfr. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, pp. 217-221.

⁶⁴⁰ Incido especialmente en el carácter exclusivamente metafísico que adoptaré en el estudio de la contingencia con la intención de evitar las numerosas apariciones del sistema modal en otros ámbitos.

⁶⁴¹ SLEIGH, R. C., “Introduction”, en LEIBNIZ, G. W., *Confessio Philosophi. Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, editado por R. C. Sleigh, New Haven (2005), p. XIX.

⁶⁴² Cfr. DE OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, Madrid (2003), p. 94.

mantendrá vigente a lo largo de la filosofía leibniziana, al menos en sus líneas generales.

Precisamente en este primer esbozo de un sistema completo de filosofía aparece el problema del necesitarismo expuesto a la luz del problema del pecado y la omnisciencia divina: en este contexto, resalta especialmente que “la defensa de la existencia contingente en Leibniz como doctrina metafísica que explica adecuadamente su concepción del universo no ha nacido de una serie de reflexiones tomadas de la lógica formal. Antes bien, su explicación desde la que se denomina ontología modal se orienta [...] alrededor del tema central de su Teodicea: la libertad creadora de Dios frente al mundo”⁶⁴³.

En el estudio que presenta Sleigh⁶⁴⁴ sobre la modalidad en la *Profesión de fe del filósofo* sorprende la ausencia de lo contingente, explicable únicamente por la reducción que hace el autor a lo que llama *per se modalities*, y que cabría identificar con la consideración primariamente lógica de las modalidades, como se muestra en la distinción que se hace entre la imposibilidad *per se*, que sería aquella cuya esencia es contradictoria, y la imposibilidad metafísica, es decir, la que no puede alcanzar la existencia al no estar incluida entre los posibles elegidos para constituir el mundo actual.

No obstante, el problema en el que se sitúa el estudio de la modalidad⁶⁴⁵ ha de resolverse en un plano metafísico, precisamente porque la consideración del pecado responde a una constitución actual de

⁶⁴³ SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, p. 149.

⁶⁴⁴ SLEIGH, R. C., “Introduction”, p. XXIV-XXV.

⁶⁴⁵ “Cum enim existentia Dei sit necessaria, et peccata existentiam Dei, seu Ideas rerum consequantur, necessaria et peccata erunt. Quicquid enim ex necessario sequitur, necessarium est”. *Confessio*, 125.

la realidad. Dicho de otro modo, la solución que se desprende de la noción de *per se modalities* no responde al pensamiento último de Leibniz sobre la realidad, sino a las herramientas que empleará para comprender metafísicamente la existencia actual. Señala Fuertes que “la contingencia es explicada precisamente porque constituye la clave para salir del laberinto al que nos ha conducido el problema acerca de la justicia divina y su compatibilización con la existencia del pecado —el mal—”⁶⁴⁶; la tarea que se impone, por tanto, es dilucidar qué espacio ocupa la contingencia en el conjunto de las definiciones modales y, sobre todo, qué características metafísicas cabe atribuirle en función del sistema modal.

La definición que Leibniz presenta —“contingentes son las cosas que no son necesarias”⁶⁴⁷— está apoyada sobre la necesidad, completándose con la relación entre contingencia y posibilidad: “aquello cuyo opuesto es posible”⁶⁴⁸. Esta última afirmación, sustituyendo el término *posible* por su equivalente en función de la necesidad, ha de entenderse como *aquello cuyo opuesto no es necesario que no sea*⁶⁴⁹. En el sistema modal, por tanto, la contingencia aparece como limitación de la necesidad: desde la perspectiva de la metafísica modal, esta parece ser su definición más propia. Igualmente, aparece como opuesto a lo posible. Sin embargo, la profundización en la definición de lo posible permite captar que sólo aparecen dos diferencias entre ambas definiciones: la relación de oposición y la añadidura *que no sea*, como un matiz de la definición del posible por la necesidad.

⁶⁴⁶ FUERTES, A., *La contingencia en Leibniz*, p. 34.

⁶⁴⁷ *Confessio*, 127.

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ “*Possibilia sunt, quae non est necessarium non esse*”. *Ibid.*

Precisamente el hecho de que la única diferencia entre contingente y posible sea el añadido *que no sea* permite captar cuál es la diferencia última entre ambas nociones, presente en este texto, pero todavía sin explicitar por Leibniz. La existencia, precisamente, es la diferencia entre posible y contingente: la contingencia, por tanto, cabe entenderse como la posibilidad existente, en función del completo sistema modal. Sin embargo, Leibniz no desarrolla esta vía, sino que se centra en la relación con la necesidad, que es la que ha impulsado la investigación y la que, en última instancia, plantea un problema intelectual al filósofo de Hannover.

Más adelante, reformula la definición de la contingencia: “las demás cosas que se siguen a partir de la posición de esta serie de cosas, es decir, de la armonía de las cosas o de la existencia de Dios, son *contingentes por sí mismas*, y son necesarias sólo hipotéticamente, aún cuando nada sea fortuito, porque todas las cosas fluyen del destino, esto es, de cierta razón determinada de la providencia”⁶⁵⁰. La negación de la necesidad, en realidad, es una matización: es, como he señalado antes, un límite a lo necesario. El modo en que se concreta esta limitación es, precisamente, el núcleo de las relaciones entre necesidad y contingencia. Dentro del sistema modal, sitúa la contingencia en el plano inmediatamente inferior a la necesidad, de tal forma que las relaciones entre modos de ser, tal y como aparecen en *Profesión de fe del filósofo*, se organizan del siguiente modo:

a) en primer lugar, la necesidad, que incluye en su definición posibilidad y existencia;

b) la contingencia ocuparía el segundo lugar, al constituirse como la primera negación de la necesidad;

⁶⁵⁰ *Disputatio juridica de Conditionibus*, Ak, VI, 1, 128.

c) la posibilidad se sitúa en el otro lado del espectro, al constituirse como doble negación de la necesidad.

Esta exposición de la contingencia entronca con la presentación que aparece en *Demostraciones de Derecho*⁶⁵¹. Este texto, de contenido jurídico, está redactado entre 1667 y 1669. En él, Leibniz recoge una división de las proposiciones de cualidad: “por tanto, según razón se divide de nuevo⁶⁵² la proposición de Cualidad en verdadera y falsa; determinada e indeterminada, y la verdadera determinada se llama necesaria”⁶⁵³. La proposición falsa determinada se llamará *imposible*, aquella que sea verdadera indeterminada, *contingente*, y *posibles* a las proposiciones falsas indeterminadas. Es importante señalar que en este tratamiento que hace de las proposiciones, sólo la imposibilidad y la posibilidad reciben un trato extenso, mientras que proposiciones necesarias y contingentes apenas se encuentran definidas. Sin embargo, estas someras definiciones permiten plantear cuestiones pendientes — en ese momento histórico— de recibir respuesta⁶⁵⁴.

Más adelante, en este mismo texto, identificará el derecho con las proposiciones condicionales, de la siguiente manera: “El derecho es o bien nulo, o bien Condicional, o bien puro. Estos difieren como

⁶⁵¹ *Specimina Juris*, Ak, VI, 1, 365-430.

⁶⁵² Líneas atrás, Leibniz ha distinguido las proposiciones en afirmativas y negativas.

⁶⁵³ *Specimina Juris*, Ak, VI, 1, 398.

⁶⁵⁴ Hay que destacar, entre estas cuestiones, que la verdad no ha sido examinada con detenimiento y, por tanto, Leibniz no ha formulado todavía una respuesta definitiva. Sin embargo, es posible advertir que en este punto subyace la conocida tesis leibniziana que define la verdad de una proposición por la inclusión del predicado en el sujeto; sólo así el *ars combinatoria* cobra sentido. Cfr. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, pp. 208-210; PARKINSON, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, pp. 56-75.

en los números el cero, la fracción y el íntegro. Y varían por las causas, que son: Condición imposible, contingente y necesaria. He aquí el esquema:

Condición imposible = 0 = Derecho nulo

Contingente = $\frac{1}{2}$ = Condicionado

Necesaria = 1 = puro⁶⁵⁵.

El tratamiento de la contingencia como término medio entre la imposibilidad y la necesidad da pie a un paralelismo entre lo contingente y lo posible, que resulta más llamativo si cabe por la ausencia de la posibilidad en el esquema de las condiciones. Dentro del sistema modal, puede advertirse que tanto la posibilidad como la contingencia cumplen la función de un término medio entre la imposibilidad y la necesidad. Sin embargo, este papel lo desempeñan de diferente modo. La contingencia, como ya he señalado, es negación de la necesidad. Respecto de la imposibilidad también aparece como su negación. En este caso, ha de considerarse que lo hace por un exceso de posibilidad. En consecuencia, el carácter propio de la contingencia, entendido a la luz de las diferentes nociones modales, es, por un lado, que es posible —y por tanto, niega la imposibilidad—; por otro lado, existe —y se enfrenta, así, a la posibilidad—; a esto ha de añadirse que, por definición, es negación de la necesidad al no tener en sí misma su justificación. Al mismo tiempo, la variedad de problemas diferentes que pueden enfocarse desde la contingencia permite un estudio más amplio de la cuestión, que añade nuevas luces a la definición de lo contingente.

La explicación de la contingencia, sin embargo, no se completa sin la referencia a la composibilidad, a esa “forma más alta de la posi-

⁶⁵⁵ *Specimina Juris*, Ak, VI, 1, 420.

bilidad”⁶⁵⁶ que resalta la diferencia entre lo meramente posible y aquellos posibles que han alcanzado la efectiva actualidad. Así, “lo que diferencia al existente del posible es su compatibilidad con un mayor número de cosas”⁶⁵⁷, compatibilidad que está expresada en el principio de lo mejor. En la reflexión sobre la composibilidad se incluye, igualmente, la consideración de la armonía que impera sobre la serie de las cosas⁶⁵⁸, de tal forma que puede señalarse que la contingencia como composibilidad remite a la acción propia del Absoluto en la creación. Con relación al problema del necesitarismo, señala Soto que “el cálculo divino sobre la mayor composibilidad no obliga de un modo necesario y absoluto a la creación divina”⁶⁵⁹.

b. Verdades de hecho y verdades de razón

Tal vez una de las más conocidas aportaciones de Leibniz a la historia de la filosofía haya sido la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón⁶⁶⁰: esta doctrina, que continúa planteando problemas⁶⁶¹ al estudioso del pensamiento leibniziano, supone un elemen-

⁶⁵⁶ SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, p. 147. Cfr. PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, p. 112.

⁶⁵⁷ SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, p. 159.

⁶⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 160.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁶⁰ Cfr. FRIED, D., “Necessity and Contingency in Leibniz”, en *The Philosophical Review*, 87, (1978), pp. 575-584, en el que se expone una interpretación de la lógica leibniziana en estrecha dependencia de su metafísica.

⁶⁶¹ “Leibniz’ famous distinction between truths of reason (*vérités de raison*) and truths of fact (*vérités de fait*) represents a problem of historical as well as of general significance, if its treated not as piece of Leibniz-philology, but as a problem concerning the foundations of a theory of knowledge”. HEINEMANN, F. H., “Truths of Reason and Truths of Fact”, en *The Philosophical Review*, 57, (1948), p. 458. Continúa su contextualización del problema señalando dos tipos de problemas: históricos —“the distinction goes traditionally under Leibniz’

to clave para comprender importantes matices de su filosofía.

El origen de la distinción entre los dos tipos de verdad no es original de la reflexión metafísica de Leibniz; en 1651, Hobbes había escrito en *Leviathan*: “hay dos tipos de conocimiento: donde uno es el conocimiento de hecho; el otro conocimiento de la consecuencia de una afirmación a otra. El primero no es otra cosa que el sentido y la memoria, y es el conocimiento absoluto; como cuando vemos realizarse un hecho, o recordamos que se ha realizado; y éste es el conocimiento requerido en un testigo. El otro se llama ciencia, y es condicional; como cuando sabemos que: si la figura mostrada es un círculo, entonces cualquier recta que pase por el centro lo dividirá en dos partes iguales. Y este es el conocimiento requerido en un filósofo; es decir, en aquél que pretende razonar”⁶⁶².

Leibniz conoce y aprecia la obra de Hobbes⁶⁶³, como consta por las dos cartas que escribe al pensador inglés en 1670⁶⁶⁴ y 1674⁶⁶⁵. Esta influencia parece ser la que da pie a que Leibniz formule su propia distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Sin embargo, el enfoque que adopta es muy diferente, pudiendo distinguirse cinco

name; but it his own invention, or has he merely picked it up from one of his predecessors?”— y generales: “is this distinction sufficient as a basis for a theory of knowledge?”. De todas las dificultades que surgen, tiene especial interés para este trabajo la última: “where do we find a clue for the solution of these problems”.

⁶⁶² HOBBS, T., *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, Hamilton (1999), p. 51.

⁶⁶³ Cfr. McDONALD ROSS, G., “Leibniz’s Debt to Hobbes”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 19-33.

⁶⁶⁴ *Leibniz an Thomas Hobbes*, Ak, II, 1, 90-94.

⁶⁶⁵ *Leibniz an Thomas Hobbes*, Ak, II, 1, 383-386.

objeciones: 1) Leibniz defiende dos tipos de verdad, frente a los dos tipos de conocimiento de Hobbes; 2) acentúa el carácter lógico de la diferencia; 3) señala la primacía de las verdades de razón sobre las de hecho; 4) reconoce un valor meramente hipotético a las verdades de hecho, y resalta el carácter necesario de las verdades de razón; y 5) considera las implicaciones metafísicas de la distinción⁶⁶⁶. Las críticas que, según el análisis de Heinemann, Leibniz presenta a Hobbes pueden verse como una revisión de la postura del filósofo inglés en la que se adoptan los términos y métodos propios de la metafísica modal.

Esta peculiaridad del enfoque leibniziano se advierte con mayor evidencia al considerar el modo en que se resume en la *Monadología* la caracterización de los tipos de verdad: “hay también dos clases de verdades: las de razón y las de hecho. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas”⁶⁶⁷. En este breve párrafo están presentes numerosos implícitos que contienen la clave para comprender el alcance metafísico de la exposición⁶⁶⁸.

En primer lugar, hay que advertir el carácter propio de la noción de verdad que emplea Leibniz: se identifica con la posibilidad de las

⁶⁶⁶ Cfr. HEINEMANN, F. H., “Truths of Reason and Truths of Fact”, p. 465.

⁶⁶⁷ *Mon.*, § 33, 89.

⁶⁶⁸ No deja de ser ilustrativo que, en la edición de Gerhardt, los párrafos de la *Teodicea* que se relacionan con éste de la *Monadología* sean algunos de los que tratan de forma más metafísica el problema de la indeterminación en la creación. Cfr. *Mon.*, § 33, 89 (GP, VI, 612, nota); *Essais* §§ 170 (212-215), 174 (217-218), 189 (229), 280-282 (283-285), 367 (332-333); *Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme*, GP, VI, 379-381.

proposiciones⁶⁶⁹ de tal forma que es verdadera aquella proposición que puede darse en la realidad. La conclusión que se extrae de esta afirmación le lleva a formular de nuevo un argumento para la demostración de la existencia de Dios: para que se dé la posibilidad de estas verdades, han de estar presentes en un intelecto, que es “el Ente necesario e ideal”⁶⁷⁰. El paso de la posibilidad a la necesidad, en el marco de las proposiciones, presenta una profundización respecto de la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, asentada sobre la identificación de la verdad con la posibilidad entendida en sentido metafísico, es decir, como aquello que puede recibir la existencia.

Estas verdades posibles son las que en un primer momento Leibniz identificó como necesarias. Sin embargo, en este momento la necesidad no es un atributo que se les pueda adscribir con plena propiedad, ya que pertenece en sentido propio únicamente al Absoluto. Su validez sigue siendo universal, pero condicionada a su dependencia de la mente de Dios, de tal forma que las verdades necesarias son en sí mismas posibles, a lo que se añade un matiz, por su inclusión en el entendimiento divino, de tal forma que adquieren carácter de necesidad: “el objeto sobre el que versan las verdades necesarias es por tanto el conjunto de los posibles necesarios definidos como aquellos posibles cuyo opuesto es imposible”⁶⁷¹. Es decir, las verdades, antes de distinguir entre “de hecho” y “de razón”, son posibles.

En los textos sobre la verdad que redactó en torno a su estancia

⁶⁶⁹ “Aliis sublatis quia maneret veritas seu possibilitas propositionum (quas sine existentia subjectorum existere manifestum est et in singulis doceri potest), hinc impossibile est nihil existere”. *De veritatibus necessariis seu aeternis*, Ak, VI, 4, 17.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ CASANOVA, G., *El entendimiento absoluto en Leibniz*, p. 41.

en París —el ya citado *Sobre las verdades necesarias o eternas*⁶⁷² y *Sobre la realidad de la verdad*⁶⁷³— la cuestión de fondo que se plantea es la relación entre la verdad que se descubre en el mundo actualmente existente y su presumible valor perenne: “es verdad, es decir, es necesario, que el círculo es la figura más capaz de aquellas que tienen el mismo perímetro. E incluso si no existiese realmente ningún círculo. Y lo mismo si ni yo, ni tú, ni cualquier otro de nosotros existiera. Igual si nada de estas realidades existiese, ya que son contingentes, es decir que no se encuentra ninguna necesidad en ellas, como es el mundo sensible y otras similares. Por tanto, dado que esta verdad no depende de nuestro entendimiento, necesariamente hay algo real en ella. Y puesto que esta verdad es eterna, es decir, necesaria, esta que está en la misma realidad, independiente de nuestro entendimiento, será desde la eternidad”⁶⁷⁴.

La exposición de este problema también puede hacerse mediante la búsqueda de la relación entre la verdad que se encuentra presente en las cosas y la que se descubre por el entendimiento. De este modo, cabe plantearse por la aceptación del conocimiento de unas verdades que son idénticas a las que se encuentran en la realidad: este problema se destaca con especial gravedad al considerar la índole cerrada de las mónadas. Si “las mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo”⁶⁷⁵, ¿qué medio permite esta sintonía entre la realidad y el conocimiento que el hombre tiene de ella? Tanto en los escritos de finales de la década de 1670 como en la *Monadología*, casi cuarenta años posterior, la solución que propone es la misma: se iden-

⁶⁷² *De veritatibus necessariis seu aeternis*, Ak, VI, 4, 17.

⁶⁷³ *De veritatis realitate*, Ak, VI, 4, 18-19.

⁶⁷⁴ *De veritatis realitate*, Ak, VI, 4, 18.

⁶⁷⁵ *Mon.*, § 7, 71.

tifican los *lugares* de la verdad, resolviendo la dificultad mediante la relación entre la esencia, el concepto de la cosa y su posición en la mente del Absoluto⁶⁷⁶. La reflexión de Leibniz sobre este punto puede resumirse en que “toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien la contempla”⁶⁷⁷.

Para Leibniz, la verdad puede darse porque las esencias, en cierto sentido, son reales con independencia de que se dé actualmente un ejemplo fáctico del enunciado. Es decir, hay una mente que conoce estas verdades en todo momento: de este modo, la existencia del Ente necesario, por tanto, se separa de la realidad concreta y limitada que conforma el mundo actualmente existente⁶⁷⁸. Es necesario porque lo exige —como se muestra por la prueba de las verdades eternas⁶⁷⁹— la existencia de estas verdades de valor perenne. Además de estas verdades inamovibles, existen otras, derivadas y contingentes, que no radican en la mente del Absoluto, sino que proceden de la combinación de los primeros principios.

La necesidad del Absoluto, sin embargo, no se identifica con las

⁶⁷⁶ Esta relación puede llevarse incluso al plano del lenguaje. Cfr. *Dialogus*, Ak, VI, 4, 20-25.

⁶⁷⁷ *Discours*, 1542.

⁶⁷⁸ Esta consideración abre la posibilidad de concebir un modo de existir propio, que se delimita por la noción de “Ente necesario e ideal”.

⁶⁷⁹ Cfr. FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”. *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz*. Los textos que comento no aparecen en ninguno de los dos estudios, ya que se han publicado posteriormente a los trabajos citados; sin embargo, es perfectamente aplicable el estudio que Fernández hace de otros pasajes paralelos.

verdades perennes, ya que es el sujeto que las conoce. Esta explicación de las verdades y la razón que tienen para existir conduce a una aparente paradoja, ya que la necesidad de una proposición como *el círculo es la forma más capaz de aquellas que tienen mayor perímetro*—tomando el ejemplo leibniziano— radica en su validez universal; ahora bien, esta validez universal, que se acepta como un axioma, procede en último término de su cognición por parte del Ente necesario. Por tanto, las verdades necesarias son necesarias sólo si están en la mente de Dios; pero para demostrar que están en la mente de Dios, es preciso afirmar su necesidad.

Por otro lado, el modo en que la verdad se presenta al entendimiento divino es, en última instancia, mediante los conceptos, esencias o naturalezas de las cosas. Es decir, Dios no conoce componiendo, sino que capta las definiciones últimas de la realidad⁶⁸⁰. Este modo de conocer es una nota del Ente necesario que no ha de ser obviada, ya que se vincula a lo que Leibniz identifica como la idealidad del Absoluto. La esencia necesaria, que se da la existencia a sí misma, es también una esencia ideal, lo que se identifica con la posesión de las verdades últimas sin empleo de una capacidad de relación con la exterioridad. De hecho, esta posesión se da independientemente de la existencia de un “mundo visible”. Esta vinculación que se da entre el Ente necesario y las verdades establece una diferencia entre modos de necesidad, a la que ya aludía antes. La necesidad propia del Absoluto es una necesidad puramente metafísica, es decir, es un atributo positivo que le convierte en la existencia primordial, que tiene su razón última en su propia esencia⁶⁸¹ y que crea en función de esta misma esencia.

⁶⁸⁰ Cfr. CASANOVA, G., *El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, pp. 75-76.

⁶⁸¹ Insisto de nuevo en el carácter peculiar que tiene esta razón: no se debe confundir con la *causa sui* spinozista.

Frente a esta necesidad está la de las verdades conocidas por Dios *a priori*, que son las que en último término constituyen la realidad. Es una necesidad relativa al Ente necesario; es decir, se construye sobre una base metafísica. Al mismo tiempo, su valor es principalmente modal, ya que no afecta al acto de la existencia, sino al modo en que las cosas reales pueden existir.

En estrecha relación con la cuestión de la verdad está la cuestión del conocimiento: en dos escritos de esta época –*Sobre aquello que se concibe por sí mismo*⁶⁸² y *Axioma: nada hay en el intelecto que no estuviese en el sentido*⁶⁸³– expone cuestiones fundamentales para entender cómo es la relación de la necesidad con el entendimiento. En el primero de ellos, mediante el estudio de la captación de la existencia a la que hace referencia el título, llega de nuevo a la conclusión de que la existencia “es una noción no compuesta, es decir, irresoluble”⁶⁸⁴. Igualmente, “la esencia, o realidad en género, es decir la posibilidad (o inteligibilidad)”⁶⁸⁵ se conoce por sí misma. El argumento que lleva a sostener esta tesis comienza por la consideración de que “todas las cosas tienen algo en común, lo mismo que se llama Esencia o realidad”⁶⁸⁶. Las consecuencias se suceden con rapidez: “todas las cosas homogéneas son cierta esencia o realidad, como todos los cuerpos son cierta mole homogénea. Ha de discernirse la realidad y la esencia. Lo mismo hay en todas la realidades, pero ciertamente no hay la misma esencia en todas las realidades”⁶⁸⁷.

⁶⁸² *De iis quae per se concipiuntur*, Ak, VI, 4, 25-26.

⁶⁸³ *Axioma: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, Ak, VI, 4, 57.

⁶⁸⁴ *De iis quae per se concipiuntur*, Ak, VI, 4, 25.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, 26.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*

El argumento conduce, finalmente, a considerar que “por tanto la realidad es una en todos, la esencia diversa, aquello en lo que se ha de distinguir no debe contener la realidad, si es algo positivo. Pues la diferencia de los mismos *A* y *B* contendrá otra realidad, es decir, no será una mera diferencia. Por tanto la diferencia pura o mera de dos cosas de las cuales se dice no será nada común más amplio, no contendrá la realidad absoluta”⁶⁸⁸. Es decir, los existentes concretos se conocen de dos formas: por un lado, se conoce su existencia, por otro, su esencia, y ambas verdades se pueden alcanzar por sí mismas.

El nexo entre estas dos verdades, es decir, aquello que dota a una esencia de su correspondiente existencia, sin embargo, permanece inasequible a un conocimiento directo. Es la diferencia radical entre las verdades de razón y las verdades de hecho: el análisis que permite conocer las primeras salvaguarda esta diferencia⁶⁸⁹, mostrando así la relación entre la teoría del conocimiento y la estructura metafísica de la realidad. El esfuerzo racional que exige la necesidad de las verdades de razón se relaciona directamente con el estatus superior que lo necesario tiene respecto de lo contingente. Es más, esta limitación, que radica en la propia constitución de la realidad, se configura como el enclave propio de la diferencia entre lo necesario y lo contingente: la unión entre la esencia y la existencia se conoce como tal mediante el análisis.

La postura de Leibniz respecto de los tipos de verdad ha de con-

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ “La differenza tra verità necessarie e contingenti è data dalla loro perfetta dimostrabilità o meno. Le proposizioni necessarie sono quelle dimostrabili perfettamente, e cioè in un numero finito di passi”. PERELDA, F., “Verità, identità e ragion sufficiente”, en PERELDA, F. y PERISSINOTTO, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Padua (2006), p. 54.

siderar la corrección al axioma clásico de la gnoseología que sostiene que todo conocimiento presente en el intelecto procede de los sentidos⁶⁹⁰. Esta corrección se apoya en la idea de percepción, “el estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple”⁶⁹¹, que constituye la base del conocimiento al despertar la facultad de reflexionar⁶⁹². El entendimiento del hombre, en consecuencia, tiene un doble origen: por un lado, la captación de la realidad sensible despierta la reflexión; por otro, esta misma capacidad de reflexionar gira sobre el propio entendimiento, dando lugar a nuevas verdades⁶⁹³.

La relación de la teoría del conocimiento de Leibniz con la doctrina de las verdades de hecho y las verdades de razón, pone de relieve la importancia de los principios en la filosofía leibniziana, que se presentan al entendimiento únicamente por el estudio de la propia facultad de conocer. Estas ideas, presentes en cualquier mente capaz de conocimiento, son por esto mismo necesarias, ya que su ámbito de aplicación es universal, independiente de las condiciones de espacio y tiempo, que pertenecen al ámbito de lo visible, de la percepción externa.

La otra gran consecuencia metafísica de la doctrina leibniziana

⁶⁹⁰ “On m’opposera cet axiome receu parmy les philosophes, *que rien n’est dans l’ame quie ne vienne des sens*. Mais il faut excepter l’ame même et ses affections. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipsi intellectus*”. *N. E.*, 110-111.

⁶⁹¹ *Mon.*, § 14, 77.

⁶⁹² “Mais quant à l’homme ses perceptions son accompagnées de la puissance de réfléchir, qui passe à l’acte, lors qu’il y a de quoy”. *N. E.*, 139.

⁶⁹³ “Toutes les verités qu’on peut tirer des connoissances innées primitives, se peuvent encore apeller innées, parce que l’esprit les peut tirer de son propre fonds”. *N. E.*, 78.

de los tipos de verdad es la “presunción, casi nunca establecida explícitamente pero siempre visible en el trasfondo, de que una verdad necesaria [de razón] es una proposición verdadera en todos los mundos posibles, y una verdad contingente [de hecho] será una proposición verdadera en el mundo actual pero falsa en al menos uno de los otros mundos posibles”⁶⁹⁴. En el plano del análisis, la verdad de razón se iguala con la identidad⁶⁹⁵: son indudablemente necesarias y racionales aquellas proposiciones en las que no sólo el predicado está incluido en el sujeto —ya que éstas son simplemente verdaderas— sino que el predicado equivale al sujeto por la índole propia del sujeto. Dicho de otro modo, el análisis de las verdades de razón se completa sin la aparición de un tercero. Las verdades contingentes, por el contrario, se remontan al infinito⁶⁹⁶, de tal forma que han de encontrar su resolución última en Dios⁶⁹⁷.

El proceso por el que se alcanza esta resolución retoma la teoría del conocimiento leibniziana y aumenta su impronta metafísica: se ha mostrado cómo la verdad tiene un doble origen, y, sobre todo, cómo lo nuclear de ese conocimiento es innato al propio entendimiento que juzga. ¿Cómo se da ese innatismo?, es decir, ¿qué se encuentra en el propio entendimiento que hace posible el conocimiento de la realidad? Esta es la pregunta fundamental para penetrar en el núcleo de la verdad contingente y en su diferencia con la verdad de razón. Afortuna-

⁶⁹⁴ MATES, B., *The Philosophy of Leibniz*, Nueva York (1986), p. 107.

⁶⁹⁵ “In omni veritate universali affirmativa praedicatum inest subjecto, expresse quidem in veritatibus primitivis sive identicis, quae solae sunt per se notae”. *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, Ak, VI, 4, 1616.

⁶⁹⁶ “In veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis. Resolutio procedit in infinitum, nec unquam terminatur”. *Ibid.*

⁶⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

damente, los escritos leibnizianos sobre esta cuestión presentan su pensamiento con total claridad: “todas las verdades acerca de las cosas posibles o esencias, y acerca de la imposibilidad y necesidad de una cosa o la imposibilidad de lo contrario, se apoyan sobre el principio de contradicción; en cambio, todas las verdades acerca de las cosas contingentes, es decir, sobre las existencias de las cosas, se apoyan en el principio de perfección”⁶⁹⁸. La clave de la verdad, y por tanto del conocimiento, remite a los grandes principios de la filosofía leibniziana.

c. El principio de razón suficiente

Schopenhauer, en la que habría de ser su tesis doctoral, y, como él mismo señala, la base de todo su sistema filosófico, se refiere a Leibniz como “el primero que propuso formalmente el principio de razón suficiente como un principio fundamental de todo conocimiento y ciencia”⁶⁹⁹. Partiendo del tratamiento que Leibniz presenta en sus escritos más maduros, en los que reduce los principios del conocimiento a dos, siendo uno de ellos el de razón⁷⁰⁰, gran parte de la investigación en torno a la filosofía de Leibniz a lo largo del siglo XX ha tenido como punto de referencia precisamente el principio de razón. Así, desde los primeros desarrollos lógicos de L. Couturat, en los que la razón suficiente es el reconocimiento de que toda verdad es analítica⁷⁰¹ y, sobre todo, la herramienta fundamental para su demostra-

⁶⁹⁸ *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1445.

⁶⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, en *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke*, 7, Darmstadt (1966), p. 11.

⁷⁰⁰ Cfr. *Mon.*, §§ 31 y 32, 89; *Essais* § 44, 127.

⁷⁰¹ “En résumé, toute vérité est formellement ou virtuellement identique ou, comme dira Kant, *analytique*, et par conséquent doit pouvoir se démontrer *a priori* au moyen des définitions et du principe d’identité”. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, p. 210.

ción⁷⁰², hasta la investigación más reciente⁷⁰³, pasando por la postura de E. Cassirer⁷⁰⁴, o la referencia inevitable de Martin Heidegger⁷⁰⁵, la investigación sobre la filosofía leibniziana no puede ignorar la cuestión del “gran principio”⁷⁰⁶.

Heidegger⁷⁰⁷, a diferencia de Schopenhauer, señala la impronta leibniziana en la constitución del principio por ser “el pensador que ha descubierto el principio de razón como principio [...], ha conferido al *principium rationis* la dignidad de un *principium grande*, de un principio de gran potencia”⁷⁰⁸. Es conocida la postura crítica de Heidegger respecto del principio de razón, al entenderlo como un radical tanto del conocimiento como de la realidad. Así, el *principium reddendae rationis sufficientis* —expresión que es más ilustrativa para Heidegger⁷⁰⁹— es, sobre todo, principio que da la razón, que distingue el ente de aquello que no lo es. La fatal consecuencia de este principio es

⁷⁰² “C’est en cela que consiste proprement le *principe de raison*, car il en signifie rien de plus que ce qui vient d’être dit, à savoir qu’on doit pouvoir ‘rendre raison’ de toute vérité, même contingente, c’est-à-dire la démontrer para la simple analyse de ses termes”. *Ibid.*, p. 214.

⁷⁰³ Cfr. BERTACCO, D., “Principio di ragione e creazione delle verità eterne”, en PERELDA, F. y PERISSINOTTO, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, pp. 97-109.

⁷⁰⁴ Cfr. CASSIRER, E., *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hamburgo (1998), donde el principio de razón suficiente aparece como fundamento tanto de la ontología como de la teodicea o la dinámica.

⁷⁰⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Frankfurt (1997).

⁷⁰⁶ Cfr. NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada (1993).

⁷⁰⁷ Cfr. RUIN, H., “Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason”, en *StL*, XXX, (1998), pp. 49-67.

⁷⁰⁸ HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, p. 39.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 173.

“que se ha llegado a identificar racionalidad con manipulabilidad científica matemáticamente calculable”⁷¹⁰.

Frente a la interpretación gnoseo-ontológica de Heidegger⁷¹¹ se sitúa el pensamiento logicista de Couturat, al que ya he hecho referencia, cuya influencia es un condicionante ineludible de cualquier estudio sobre los fundamentos de la filosofía leibniziana. Este es el caso, por ejemplo, de B. Russell, que en el prólogo a la segunda edición de su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* se ve obligado a reconocer lo irrefutable —desde su punto de vista— del análisis que lleva a cabo Couturat⁷¹². Precisamente esta refutación es la que pretende G. H. R. Parkinson, siguiendo no sólo un método lógico, al modo de Couturat, sino presentando también una colección de traducciones que complementan las ofrecidas por el filósofo francés⁷¹³.

Las conclusiones a las que llega Parkinson⁷¹⁴ apuntan, precisamente, hacia una interpretación metafísica como fundamento de la filosofía de Leibniz, en la que, más allá de un número cerrado de premisas, el filósofo de Hannover emplea un espectro amplio de definiciones, axiomas y teoremas, estableciendo una distinción entre la lógica, reducida al ámbito de las proposiciones, y la metafísica, con un área

⁷¹⁰ NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, p. 24.

⁷¹¹ Para profundizar en la relación entre el pensamiento de Heidegger y Leibniz, cfr. CRISTIN, R., *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milán (1990).

⁷¹² “Couturat carried inorthodoxy further than I had done, and where his interpretation differed from mine, he was able to cite passages wich seemed conclusive. The Principle of Sufficient Reason, he mantains, asserts simply that every true proposition is analytic, and is the exact converse of the Law of Contradiction, wich asserts that every analytic proposition is true”. *Russell*, IX.

⁷¹³ PARKINSON, G. H. R., (ed.), *Leibniz Logical Papers*, Oxford (1966).

⁷¹⁴ Cfr. PARKINSON, G. H. R., *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, pp. 182 y ss.

de aplicación más amplio y, sobre todo, abierto a la realidad recogida por las definiciones.

En el estudio de la lógica leibniziana señala Parkinson precisamente que “su postura sobre la verdad contingente no es meramente ingenua, ya que el uso del concepto de necesidad hipotética puede contribuir a la solución del problema, o los problemas, de la voluntad libre y el determinismo”⁷¹⁵. El principio de razón suficiente, para Parkinson, se reduce a la lógica: “toda proposición verdadera puede ser probada”⁷¹⁶, sin que pueda descubrirse un sentido metafísico: en la tabla de teoremas que elabora, precisamente son los grandes principios de identidad y de razón suficiente los que no intervienen en ninguna de las conclusiones que hacen referencia a la constitución de la realidad.

El valor del principio de razón suficiente, si bien no tiene el carácter radical que le atribuye Heidegger, tampoco puede reducirse únicamente al ámbito lógico. Cabe una tercera línea interpretativa que distinga los diferentes ámbitos de aplicación del principio, tanto en su vertiente lógica como en su empleo metafísico. Es el caso de Benson Mates, cuyo trabajo *The Philosophy of Leibniz* —que ya ha sido citado— recoge una interpretación del principio de razón suficiente que distingue un principio puramente lógico que responde perfectamente al análisis de Couturat, es decir, a la asimilación del gran principio a la inhesión del predicado en el sujeto, siempre y cuando esté “interpreta-

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 185. Este teorema depende del axioma 6: “every true proposition is, or is reducible to, an identical proposition, and conversely” (p. 184) y de la definición 11: “by a ‘proof’ of a proposition is meant the reduction to an identical proposition of the proposition to be proved” (p. 184).

do como una afirmación sobre razones”⁷¹⁷. Sin embargo, también cabe entender el principio en función de la causalidad. En este caso, Mates identifica razón suficiente con causación universal⁷¹⁸. La clave de esta identificación es la sinonimia que, de hecho, establece Leibniz⁷¹⁹ entre *causa* y *razón*. En términos generales, Mates advierte en la filosofía de Leibniz un trasvase constante entre las consideraciones propiamente lógicas y la valoración ontológica de la realidad, consecuencia de la ausencia de un cuerpo de axiomas. Para Mates, Leibniz “considera su doctrina simplemente como una red de verdades importantes que tienen muchas e interesantes interrelaciones lógicas. Deduce los diversos principios unos de otros en diferentes órdenes y combinaciones”⁷²⁰.

Otto Saame, en su importante trabajo *El principio de razón en Leibniz*, al que ya he hecho referencia, intenta una síntesis de la filosofía leibniziana por otros medios; si el planteamiento de Mates propone la pluralidad de principios y enfoques como clave de la filosofía leibniziana, Saame defiende un sistema leibniziano, en el que “el principio de razón es el elemento constituyente de toda la filosofía de Leibniz”⁷²¹. Como es bien sabido, Saame considera que los dos grandes principios leibnizianos —el de razón suficiente y el de contradicción— se reducen a lo que llama un *principio núcleo*. Este análisis ofrece una mayor claridad, desde mi punto de vista, para comprender

⁷¹⁷ MATES, B., *The Philosophy of Leibniz*, Nueva York (1986), p. 162.

⁷¹⁸ Cfr. *Ibid.*

⁷¹⁹ “This tendency on Leibniz’s part to confuse reasons and causes can be explained, if not justified. It is not peculiar to him, an in fact it goes back through the history of philosophy to Plato and Aristotle and their use of the Greek word *aitia*, which was later translated into Latin as *causa*”. *Ibid.*, p. 158.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁷²¹ SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, p. 33.

las claves últimas de la metafísica leibniziana. En este sentido, el análisis histórico de Juan Antonio Nicolás —*Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*— completa el estudio de Saame, mediante el estudio de la evolución de las formulaciones y —a tenor de estas formulaciones— el pensamiento de Leibniz.

Uno de los textos que ofrecen una versión más sintética de los grandes principios aparece en *Acerca de la libertad y la necesidad*. A pesar de su extensión, lo transcribo aquí: “*nada existe sin razón, es decir, no hay ninguna proposición en la cual no haya alguna conexión del predicado con el sujeto, es decir, que no pueda ser probada a priori*”.

Este primer principio es el que da pie a que Leibniz señale la consecuencia inmediata: “dos son las proposiciones primeras; una —el *principio de las cosas necesarias*—: *lo que implica contradicción es falso*; la otra —el *principio de las cosas contingentes*—, *lo que es más perfecto, es decir, tiene más razón, es verdadero*. Sobre la primera se apoyan todas las verdades metafísicas o absolutamente necesarias, como son las de la lógica, la aritmética, la geometría, y similares, pues a quien las niega siempre se le puede mostrar que lo contrario implica contradicción. Sobre la segunda, por su parte, se apoyan todas las verdades que por su propia naturaleza son contingentes, pero son necesarias sólo a partir de la hipótesis de la voluntad divina o de otro”.

El significado último de cada uno de los principios se esboza en las líneas siguientes: “por consiguiente, todas las verdades acerca de las cosas posibles o esencias, y acerca de la imposibilidad y necesidad de una cosa o la imposibilidad de lo contrario, se apoyan sobre el principio de contradicción; en cambio, todas las verdades acerca de las cosas contingentes, es decir, sobre las existencias de las cosas, se apo-

yan en el principio de perfección”⁷²².

A pesar de encontrarse entre las formulaciones lógicas del principio de razón suficiente⁷²³, la estructura que presenta responde con propiedad a la interpretación de Saame. El principio núcleo de razón, que se resume como “todo predicado está contenido fundamentalmente en su sujeto; todo tiene una razón, y en esa medida está fundamentado”⁷²⁴. Pese al análisis de los predicados que presenta la exposición de *Acerca de la libertad y la necesidad*, se descubre la búsqueda de una razón última en las primeras líneas de los párrafos seleccionados. En el mismo texto, unas líneas después, se identifican *causa* y *razón*⁷²⁵. Lo propio de este principio ha de ser que se pueda aplicar a toda las realidades y, como se desprende del texto leibniziano, éstas han de dividirse entre contingentes y necesarias. Así, el principio núcleo del que habla Saame, el principio de razón de alcance universal, es aquél que no sólo justifica toda existencia y actualidad —entendida esta justificación como una cuestión meramente gnoseológica— sino que también se convierte en fundamento de lo existente.

⁷²² *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1445. Robinet ha destacado la importancia de los escritos que rodean la redacción de *Discours de Métaphysique*, y que se recogen en el volumen VI, 4 de GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Cfr. ROBINET, A., “Du nouveau sur le principe de raison suffisante (G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften* VI, 4)”, en *Studia Leibnitiana*, XXXIII, (2001), pp. 86-97.

⁷²³ Cfr. NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, pp. 119 y ss.

⁷²⁴ SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, p. 44.

⁷²⁵ “Causa autem cur res aliqua contingens prae alia existat, non petitur ex sola ipsius definitione, sed comparatione cum aliis rebus, cum enim infinita sint possibilita, quae tamen non existunt; ideo cur haec potius quam illa existant, ratio peti debet non ex definitione, alioqui non-existere implicaret contradictionem, et alia non essent possibilita, contra hypothesin; sed ex principio extrinseco, quod scilicet ista sunt aliis perfectiora”. *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1445.

El principio de razón suficiente, propio de los predicados contingentes, por su parte, es otra forma de transcribir el principio de lo mejor que he recogido más arriba: “*lo que es más perfecto, es decir, tiene más razón, es verdadero*”. Supone una limitación del principio núcleo de razón, que añade al carácter *a priori* de éste la concreción de la actualidad: en cierto sentido, es el principio de las causas, en cuanto origen real de un modo de existencia contingente. En las últimas formulaciones del principio de razón suficiente se recoge precisamente este sentido: así aparece en los *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón*, al indicar que “nada sucede sin que le fuera posible a quien conociera suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo”⁷²⁶. Este gran principio de la realidad presenta una limitación respecto de las formulaciones más tempranas que permiten advertir la búsqueda de un equilibrio dentro de los entes sometidos a la consideración del filósofo. Así, Leibniz advierte que la razón que se busca, la respuesta a “por qué es así y no de otro modo” —que líneas más abajo se traduce en “por qué hay algo en vez de nada”— no puede exceder la capacidad del conocimiento que se acerca a esta realidad.

En el principio de razón suficiente, por tanto, están presentes consideraciones gnoseológicas y ontológicas: “se sintetiza [...] la perspectiva ontológica determinada por el objeto (las cosas), con la gnoseológica que implica el reconocimiento de un sujeto”⁷²⁷. Este sujeto es, precisamente, quien conoce las cosas de un modo suficiente y puede, por tanto, dar razón del mundo. Otros textos de la madurez leibniziana permiten advertir el modo en que se obtiene esta razón del

⁷²⁶ *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison* § 7, Robinet, 45.

⁷²⁷ NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, p. 242.

mundo, atendiendo a la serie de las cosas como un todo originado⁷²⁸: “no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ninguno de los seres particulares, sino que tampoco lo es hallarla en el conjunto entero ni en la serie de las cosas”⁷²⁹. Es decir, el principio de razón suficiente, aplicado al interior de la serie de las cosas permite un avance menor en el conocimiento de la realidad, restringido exclusivamente a las condiciones inmediatas de un suceso particular. El ejemplo del libro que se copia eternamente es iluminador a este respecto⁷³⁰. El hombre se ve forzado a salir de la serie de la contingencia para comprender su existencia: el principio de razón suficiente, por tanto, tiene una doble utilidad; por un lado, permite captar el orden del mundo actualmente existente desde su interior⁷³¹; por otro, es la clave para superar este orden y acceder al fundamento de la contingencia, es decir, para la existencia de Dios: “este principio se torna imprescindible para la demostración de la existencia de Dios, de manera que sin su utilización todos los intentos que en este sentido realicemos resultan baldíos, entonces, necesariamente debe aparecer, ya implícita, ya explícitamente, en todas las vías argumentativas que prosigamos para demostrar esta existencia”⁷³².

⁷²⁸ No me refiero aquí a la gnoseología leibniziana, que llevaría el estudio aquí planteado por otros derroteros: mi intención es recoger someramente los argumentos que muestran el uso de los principios y su sentido en el conocimiento de lo contingente.

⁷²⁹ *De rerum*, 302.

⁷³⁰ “Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quocunque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales existiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti”. *Ibid.*

⁷³¹ Cfr. *Quinta carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 420.

⁷³² FUERTES, A., “El argumento cosmológico”, p. 124.

El principio de razón suficiente, en consecuencia, muestra la estructura de lo contingente, y, al mismo tiempo, sirve para poner de relieve su relación con lo necesario. Esto se puede hacer de dos modos: centrando la atención en el otro gran principio, al que hasta ahora no he hecho más que una breve referencia, o bien acudiendo al principio núcleo de razón. A mi parecer, este principio —del que dependerían los otros dos— permite un acercamiento más amplio a la necesidad que subyace tanto en el principio de contradicción como en el de razón suficiente, y que, en rigor, es el objeto último al que ha de tender la metafísica modal.

El principio de contradicción, definido en la *Monadología* como aquel “en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso”⁷³³, se vincula directamente con las verdades necesarias, ya desde la *Profesión de fe del filósofo*⁷³⁴. Precisamente en el estudio de este principio puede advertirse la mayor coincidencia entre la gnoseología, la lógica y la ontología de Leibniz. Si se tiene presente la dependencia que, a tenor de lo expuesto más arriba, tienen las verdades eternas respecto del principio de contradicción, la consideración de que “las verdades eternas constituyen el fundamento de la racionalidad de todas las cosas, porque su fundamento es Dios, que es la región de las verdades, donde éstas se realizan y permiten, a su vez, la realización de todo lo existente”⁷³⁵ lleva a comprender que la necesidad definida por el principio de contradicción es elemento constitutivo de la realidad.

⁷³³ *Mon.*, § 31, 89.

⁷³⁴ “*Necessarium* ergo illud vocabo, cuius oppositum implicat contradictionem”. *Confessio*, 126.

⁷³⁵ FERNÁNDEZ, M. S., “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, p. 140; cfr. *N. E.*, 447; *De rerum*, 305.

En concreto, puede verse esta necesidad como el contenido último, o, mejor dicho, el origen del contenido actual de lo contingente: en la metafísica modal leibniziana, lo contingente explica su presencia por el principio de razón suficiente, como se ha expuesto más arriba. Su contenido, sin embargo, viene dado por las verdades eternas.

El principio núcleo de razón, es decir, la reducción de ambos principios —contradicción y razón suficiente— a una única ley que permita captar todo el contenido de la realidad, adquiere su verdadero relieve cuando se considera metafísicamente; efectivamente, “es *exclusivamente* el diferente *grado* de necesidad según el cual cada predicado (P) se relaciona con su fundamento (S), lo que diferencia a las ‘verdades de razón’ junto con el principio de identidad o contradicción de las ‘verdades de hecho’ junto con el principio de razón suficiente”⁷³⁶. Por el contrario, el principio núcleo, por su alcance universal, puede verse como una expresión de la necesidad absoluta: todo atributo se relaciona necesariamente con su fundamento, ya sea de modo necesario —como indica el principio de contradicción— ya sea de modo contingente, tal y como dice el principio de razón suficiente.

Esta ley general, por tanto, resume la necesidad última de la realidad, que está en su constitución originaria y que se lleva a cabo de diversas maneras: es la aplicación modal de su carácter de “elemento unificador del sistema leibniziano”⁷³⁷, lo que unido al hecho del recurso frecuente que Leibniz hace de él, ya sea meramente cuantitativo, ya sea porque contiene sus tesis fundamentales⁷³⁸. Llevando más allá la unión entre los principios y la necesidad, cabe atribuir a esta los ras-

⁷³⁶ SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, p. 42.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁷³⁸ *Ibid.*

gos últimos del principio de razón: “su filosofía posee un medio del que proceden a modo de radiaciones todos sus pensamientos y al cual siempre se retorna”⁷³⁹. Este medio, origen y final de todos los pensamientos, es, también, la traducción de la necesidad propia de la metafísica modal.

II. DETERMINISMO, CREACIÓN Y LIBERTAD

El tratamiento de la contingencia en la filosofía leibniziana está indisolublemente unido al tratamiento de la creación y del acto creador⁷⁴⁰. Hay que tener en cuenta, como ya he señalado, que el presunto necesitarismo de Leibniz, que estaría mitigado en sus manifestaciones públicas por las exigencias de la religión, no es tal, sino que se encuentra en el filósofo de Hannover una preocupación real por identificar totalmente la densidad de la sustancia. Este afán de precisión es el que le lleva a tener que distinguir entre la contingencia propia de la creación y la necesidad que podría descubrirse en una primera aproximación a su doctrina metafísica. El lugar propio de la contingencia es la realidad actualmente constituida, que es precisamente aquella que goza de esos rasgos tan marcados que exigen una diferenciación respecto de la necesidad. Así, el tratamiento de la creación, por un lado, y de la libertad, por otro, proporcionan los elementos suficientes para comprender el contexto de la contingencia y, en consecuencia, la precisión de su relación con la necesidad.

Precisamente en este marco se plantea el problema del determinismo en la filosofía leibniziana: “es sabido que pueden construirse un

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁴⁰ Cfr. IMLAY, R. A., “Contingency, Reason and Necessary Goodness in Leibniz”, en *StL*, XXX, (1998), pp. 194-203.

buen número de argumentos muy plausibles contra la libertad usando lo que parecen ser premisas leibnizianas. Leibniz era consciente de la mayoría de estos argumentos y elaboró una rica variedad de respuestas⁷⁴¹. Estas respuestas son el medio para mantener a salvo la contingencia, precisamente a través de un caso particular, como es la libertad⁷⁴². En consecuencia, determinismo, creación y libertad forman el eje en el que se mueve la contingencia, y las variables en las que ha de resolverse, en última instancia, la relación entre lo actualmente existente y lo necesario por sí. Por tanto, la metafísica leibniziana modal recoge y trata de dar respuesta a una cuestión que, en su planteamiento esencial, corresponde al ámbito de la ética y la teodicea. Las nociones modales, por tanto, se sitúan en la raíz de la solución de las más acuciantes preocupaciones de Leibniz. De esta manera, los resultados que se obtengan de su uso habrán de tener constantemente como referente los intereses últimos de la filosofía del autor de Hannover.

a. El paso de la necesidad a la contingencia

Entre los intereses leibnizianos, el problema de la creación ocupa un lugar destacado: en numerosas ocasiones aparece tratado de diversas maneras, ya sea mediante la referencia al pecado, ya sea por la necesidad de explicar el problema de la libertad. Esta concurrencia del problema de la creación se hace especialmente notable en sus obras más importantes. Sin embargo, el escrito más relevante es *Sobre la*

⁷⁴¹ BLUMENFELD, D., “Freedom, Contingency and Things Possible in Themselves”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIX, 1 (1988), p. 81.

⁷⁴² Cfr. MEIJERING, T., “On Contingency in Leibniz’s Philosophy”, en *StL*, X, (1978), p. 22.

*originación radical de las cosas*⁷⁴³, de 1697, en el que se presentan todas las cuestiones relacionadas con el problema de la creación⁷⁴⁴. Así, la exposición parte de la consideración de “cierta Unidad Dominante”⁷⁴⁵ que, situada más allá del mundo, lo “construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas”⁷⁴⁶. La clave de la cuestión es dilucidar cómo se da el paso de esa *Unidad Dominante* a la realidad plural que se advierte en la experiencia ordinaria. Ya he hecho referencia al ejemplo del libro que se multiplica constantemente, siendo copia de copia, en la búsqueda de la razón última. El estudio de la creación se realiza a la inversa, “para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas”⁷⁴⁷.

En cierto sentido, la creación es la prueba de fuego de la filosofía leibniziana: no sólo tomando la noción como el contenido último de la realidad y, en consecuencia, el lugar donde han de resolverse los problemas. Sobre todo, es clave al plantear una integración total de las

⁷⁴³ *De rerum*, 302-308. Para el estudio de esta cuestión es inevitable la referencia a Ortiz.

⁷⁴⁴ Puede compararse este texto con otra de las más importantes metafísicas de la creación, como es la del Aquinate, cuya respuesta difiere radicalmente en su planteamiento último de la leibniziana. Para una introducción al pensamiento tomista sobre la creación, cfr. TORRE, G., “Il concetto di creazione nella ‘*Quaestio tertia de Potentia Dei*’ di San Tommaso”, en *Aquinas*, XLII (1999), fascículos 1 y 2; GUIU, I., “Metafísica de la creación, según Santo Tomás”, en *e-aquinas*, 8 (2003), pp. 28-43. También pueden encontrarse referencias más amplias en GONZÁLEZ, A. L., “Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations”, en *AF*, XXXIX/2, (2006), pp. 401-437.

⁷⁴⁵ *De rerum*, 302.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *De rerum*, 303.

nociones fundamentales de la metafísica de Leibniz. Así, comparecen tanto la posibilidad como la existencia, la consideración del Absoluto o el problema de la libertad. En este epígrafe me centraré exclusivamente en los aspectos que atañen a la metafísica modal: el paso de una necesidad a múltiples contingencias, o, desde otro punto de vista, la solución al dilema que he recogido en el título de este apartado: ¿por qué hay algo?

En el paso de la nada a la existencia que supone la creación hay que considerar, en primer lugar, el origen. Leibniz se plantea la opción de una regresión al infinito, es decir, la consideración de un mundo eterno que se causa y da razón a sí mismo. Esta alternativa es descartada inmediatamente, apoyándose en que “cualesquiera sean los estados anteriores a que uno se remonte, jamás se hallará en dichos estados una razón adecuada de por qué es preferible que exista un mundo en vez de nada, y por qué uno que sea tal como es”⁷⁴⁸, de tal forma que la consideración del mundo eterno, es decir, independiente de la acción de un creador, lleva a un resultado que no puede asumir sin admitir también la ausencia de coherencia en la realidad. En consecuencia, hay que aceptar que “soslayar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios”⁷⁴⁹ es un absurdo⁷⁵⁰. La conclusión, en términos modales, es que “en las cosas eternas, aunque no exista causa alguna, debe concebirse sin embargo una razón, la cual en las cosas inmutables es la necesidad misma, es decir, la esencia; en cambio, en

⁷⁴⁸ *De rerum*, 302.

⁷⁴⁹ *De rerum*, 303.

⁷⁵⁰ Como es bien sabido, a lo largo de su vida Leibniz propuso numerosas versiones de un argumento para la demostración de la existencia de Dios que tuviese su origen en la contingencia. Cfr. FUERTES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Pamplona (1997).

la serie de las cosas mutables, aunque esta serie se suponga eterna desde siempre, la razón estribaría en el predominio mismo de inclinaciones, como se podrá comprender en breve; en este caso, en efecto, las razones no obligan de modo necesario (con necesidad absoluta, es decir, metafísica, de modo tal que su contrario implique contradicción), sino que solamente inclinan⁷⁵¹. Así, la necesidad se perfila como un concepto último, que admite cierta graduación.

El proceso de la creación exige una aclaración fundamental, teniendo en cuenta el carácter monádico tanto de lo creado⁷⁵² como de Dios⁷⁵³, y la imposibilidad de que se dé un trasvase de perfecciones entre mónadas⁷⁵⁴. ¿Qué factores son los que permiten la constitución de la realidad por parte del Absoluto? Leibniz mantiene que “las mónadas no pueden comenzar ni acabar, más que de golpe, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación”⁷⁵⁵. Esta actuación peculiar “resultará ser la posesión de las perfecciones, de las razones”⁷⁵⁶. Ya he recogido cómo la explicación de lo contingente ha de hacerse mediante el recurso a las verdades eternas, que proporcionan el contenido de la realidad concreta. Y esta verdad eterna previa al mundo contingente “sería una ficción si no se fundase en algo real-

⁷⁵¹ *De rerum*, 302.

⁷⁵² “Monas seu substantia est ens agens”. *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 389.

⁷⁵³ “Nostrae perfectiones non sun partes, sed emanationes divinae perfectiones, cum nulla sit pars Dei... Nos non esse substantias experientiae contrarium est, cum revera nullam substantiae notitiam habeamus, nisi ex intima nostri ipsius experientia, cum percipimus to Ego, eoque exemplo ipsi Deo et aliis Monadibus substantiae appellationem tribuamus”. *Nos esse substantias*, Grua, 558.

⁷⁵⁴ Cfr. *Mon.*, § 7, 71.

⁷⁵⁵ *Mon.*, § 6, 69.

⁷⁵⁶ *Ortiz*, 60.

mente existente, a saber, en la sustancia o mónada primera⁷⁵⁷. La acción creadora, por tanto, es la posesión de las perfecciones en el Absoluto. Esta posesión, además, ha de ser real: en la primera mónada tienen que encontrarse las perfecciones activamente. De este modo, se constata que “hay una ley eterna que gobierna el universo mundo: que no es otra cosa que la naturaleza de la sustancia perfecta o necesaria⁷⁵⁸”.

El punto de partida, en consecuencia, está claro: la mónada primera, aquella en la que se encuentran todas las perfecciones, que “por su poder comprende el universo⁷⁵⁹”, en la que “la esencia y la existencia necesariamente se coimplican⁷⁶⁰”. El problema surge al tratar de definir la acción del ser absoluto: si lo activo es aquello que “lo que en él se conoce distintamente sirve para dar razón de lo que acontece en otro⁷⁶¹”, al estar impedido un conocimiento que sea progresivamente distintivo en el Absoluto —por contener toda perfección— no es concebible su actuación⁷⁶². El caso peculiar que constituye el Ser necesario dentro de la metafísica leibniziana exige también una revisión en este punto, de tal forma que resuelva el problema de “una actividad de Dios, fruto de un querer diferente de su poder, y que produce a su vez un efecto que a la vez es una pasión y una sustancia; y como lo creado es también simple, en cierta medida exige sustancializar la acción en que consiste —el movimiento— lo cual no dista mucho de convertir el

⁷⁵⁷ *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 392-393.

⁷⁵⁸ *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 397.

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ *Mon.*, § 52, 101.

⁷⁶² Cfr. *Ortiz*, 66.

mundo en un accidente”⁷⁶³.

La solución de Leibniz pasa por considerar el conocimiento creador como la posesión de las razones en sí mismo⁷⁶⁴: “así pues, las razones del mundo están ocultas en un ser extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo”⁷⁶⁵. El paso de la necesidad absoluta a la necesidad hipotética del mundo creado⁷⁶⁶ se realiza precisamente en función de estas razones ocultas, señalándose así el proceso de la creación. El segundo paso, por tanto, es encontrar en las razones que posee el ser necesario el motivo por el cual existen: “por lo mismo que existe algo más bien que nada hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia”⁷⁶⁷. El empleo del principio de razón suficiente muestra cómo es la existencia del Absoluto, y su propia constitución, el fundamento de toda existencia posterior, e incluso de toda exigencia de existir⁷⁶⁸.

Sobre esta base tiene que actuar el *mecanismo metafísico* cuyo resultado es el mundo contingente. La explicación que ofrece Rescher de este ejercicio de cálculo —Leibniz también emplea la expresión *matemática divina*— es bien conocida: se resuelve en una función en la que se combina orden y variedad, de tal forma que se da el mayor número posible de existentes y su funcionamiento es comprensible⁷⁶⁹,

⁷⁶³ Ortiz, 67.

⁷⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 72.

⁷⁶⁵ *De rerum*, 303.

⁷⁶⁶ Cfr. *Ibid.*

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ Cfr. *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison* § 8, Robinet, 45-46.

⁷⁶⁹ Cfr. *Rescher*2, 58.

así, “lo que llega a existir es el máximo posible respecto de la capacidad de tiempo y lugar (o sea, del posible orden de existencia)”⁷⁷⁰. Los ejemplos que presenta Leibniz a continuación redundan en este ejemplo, partiendo del puramente imaginativo de las baldosas dispuestas en un área, hasta las explicaciones de la geometría.

Este cálculo divino también está presente en la *Monadología*⁷⁷¹, añadiendo el carácter electivo que se ha de suponer. Es decir, el Ser necesario no sólo posee las razones, sino que determina cuáles han de emplearse y, en definitiva, cómo ha de ser el mundo que finalmente se constituya. El problema que se introduce aquí es bien conocido: ¿de qué manera se puede concebir un ser necesario que actúe sin necesidad? Es decir, ¿puede ser cierta la afirmación leibniziana: “aunque el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción, es decir, un absurdo lógico, sin embargo es físicamente necesario”⁷⁷²? Para poder resolver esta cuestión es pertinente detenerse en la repercusión metafísica que tiene la elección de Dios.

Los párrafos de *Sobre la originación radical de las cosas* que se refieren a la elección de Dios ponen de relieve, por un lado, la realidad de las esencias, que “existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás seres”⁷⁷³, de tal manera que se garantiza así la continuidad entre las verdades eternas y los seres contingentes, clave última para entender la creación en la metafísica leibniziana. Según la

⁷⁷⁰ *De rerum*, 304.

⁷⁷¹ Cfr. *Mon.*, § 48, 99, y §§ 53-55, 103.

⁷⁷² *De rerum*, 304.

⁷⁷³ *Ibid.*, 305.

exposición de Leibniz, estas verdades han de entenderse como leyes “no sólo geométricas sino también metafísicas”⁷⁷⁴. Por su parte, el principio que rige para la adopción de unas leyes u otras es la búsqueda de la perfección: “para el coronamiento, pues, de la belleza y la perfección universales de las obras divinas, hay que reconocer que existe un cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo, de modo que avance siempre hacia un cultivo superior”⁷⁷⁵. Es decir, la armonía universal es la última razón que permite explicar la consistencia del mundo: “Dios, en efecto, quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles”⁷⁷⁶.

Esta *conveniencia*⁷⁷⁷, que es conocida principalmente por su interpretación moral, no es, sin embargo, una realidad dada, cerrada: la perfección del mundo, desde el punto de vista de la creación, es una meta que ha de alcanzarse. Leibniz, consciente de este problema, advierte y contrarresta las críticas que la mera observación empírica puede hacerle: “aunque muchas substancias hayan llegado ya a una gran perfección, sin embargo por causa de la división al infinito del continuo, quedan aún siempre en el abismo de las cosas partes mortecinas que deben ser estimuladas y promovidas a un nivel mayor y mejor, y para decirlo en una palabra, a un mejor desarrollo. Por tanto, el progreso jamás podrá llegar a su término”⁷⁷⁸.

La metafísica de la creación leibniziana, por tanto, es la preten-

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ *Ibid.*, 308.

⁷⁷⁶ *Wedder.*, 186.

⁷⁷⁷ Esta es la expresión que utiliza Leibniz en *Mon.*, § 54,103.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, 308.

sión de introducir razón donde a duras penas puede encontrarse: al tratarse del encuentro entre el Absoluto y el mundo, no es fácil reducir el problema a una única clave última, ya que “su estudio muestra lo que une al ser necesario con el mundo contingente, y manifiesta también por qué están separados”⁷⁷⁹. El nexo de unión es la posibilidad, que en el Absoluto se da como posesión, en las cosas como principio y, en cualquier caso, se mantiene como posible. La existencia, por su parte, es lo propio del acto creador: el Absoluto, regido por el principio de la armonía, señala a algunas de estas posibilidades para realizar el privilegio de existir. De este modo, la contingencia es composibilidad, ya que lo mejor es “aquello que, siendo posible, es componible con un mayor número de cosas. En este sentido, el principio de la composibilidad es el que rige la existencia del mundo actual”⁷⁸⁰. Analizadas en términos modales, por tanto, las esencias se rigen por los principios de identidad y de contradicción. El principio de lo mejor —equivalente al de composibilidad⁷⁸¹— es la aplicación de la razón suficiente a este mundo⁷⁸².

El modo de ser necesario no corresponde de modo exclusivo ni a la esencia ni a la existencia, y, sin embargo, es el único camino para encontrar una comunidad entre ambos constitutivos del ente. Las diferentes maneras que tiene lo necesario de intervenir en la creación de los seres contingentes, por tanto, están orientadas a la resolución de este problema: por un lado, es el fundamento de su contenido, al incluir en sí el conjunto de las verdades eternas, como se vio en su mo-

⁷⁷⁹ *Ortiz*, 365.

⁷⁸⁰ SOTO, M. J., “La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz”, p. 157.

⁷⁸¹ *Cfr. Ibid.*

⁷⁸² *Cfr. Ibid.* 159-161.

mento⁷⁸³. Por otro lado, es —mediante el principio de lo mejor— la razón suficiente de la existencia, al encontrarse en el Ser necesario como atributo intrínseco y transmitirlo a los compositibles que dan lugar al mundo contingente.

En este contexto surge la noción de necesidad hipotética, “que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros”⁷⁸⁴, como una de las claves de la contingencia y la creación. Efectivamente, tal y como se ha expuesto, el acto creador puede verse como el ejercicio del Absoluto sobre las verdades contenidas en su definición. Leibniz desarrolla la intuición de su juventud: “sólo las proposiciones hipotéticas son necesarias; en cuanto a las absolutas, sólo ésta: Dios existe, es decir, la razón de las cosas existe. Y a partir de aquí es evidente que las cosas cuya existencia se sigue de otra no son necesarias”⁷⁸⁵. En la creación no hay necesidad propiamente dicha, por que no se cumple la condición fundamental de los entes necesarios: “cosas de cuya esencia se sigue su existencia”⁷⁸⁶, condición que sólo se realiza en el absoluto. Para los seres contingentes, hay que añadir una modificación fundamental: cosas de cuya esencia se sigue su existencia, *una vez dada la existencia del Absoluto*.

La doctrina de la creación, por tanto, no puede entenderse exclusivamente a la luz de las relaciones entre predicados, entre verdades de razón y verdades de hecho, sino que ha de recibir una iluminación más profunda desde la metafísica, al entenderse como una relación de modos de ser. Está expresado con claridad en *Acerca de la libertad de*

⁷⁸³ Vid. el epígrafe segundo del capítulo II.

⁷⁸⁴ *De rerum*, 303.

⁷⁸⁵ *Confessio*, 127, nota al margen de Leibniz.

⁷⁸⁶ *Ibid.*

necesidad en la elección, escrito entre 1680 y 1684: “todas las cosas tienen una cierta necesidad hipotética, no de la esencia sino de la existencia, o sea, del acto segundo, es decir, que la necesidad de las cosas no brota de su esencia, sino de la voluntad de Dios, pues una vez puesto el decreto de Dios todas las cosas son necesarias”⁷⁸⁷. La creación, por tanto, es el acto por el que el Absoluto dota de necesidad a una serie de posibilidades. Leibniz, por tanto, podría suscribir la sintética frase de Gómez Dávila: “todo lo que acontece asume deliciosamente la forma de la necesidad”⁷⁸⁸. Al mismo tiempo, hay que considerar que cualquier existencia, en su núcleo más íntimo, ha de convertirse con algún tipo de necesidad. De esta forma, la necesidad, a través del problema de la creación, podría verse como un trascendental de la entidad: todo ser es necesario, en cuanto que es. Y, sin embargo, no toda la realidad cabe bajo el amplio manto de la necesidad: la posibilidad es tan real como la contingencia, ya que “todas las series posibles están en la idea de Dios”⁷⁸⁹, y, en consonancia con el espíritu piadoso que anima la entera filosofía de Leibniz, no puede negarse la realidad del pensamiento divino.

No obstante, también existen razones metafísicas para aceptar esta realidad de lo posible en el entendimiento del absoluto, mediante la aplicación de la doctrina acerca de la ciencia de simple inteligencia en el pensamiento de Leibniz⁷⁹⁰. Es decir, el conocimiento de Dios de

⁷⁸⁷ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

⁷⁸⁸ GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios escogidos*, Sevilla (2007), p. 148.

⁷⁸⁹ *Confessio*, 123, nota de Leibniz, en respuesta a Stensen.

⁷⁹⁰ Cfr. CASANOVA, G., *El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, pp. 75 y ss. Un claro antecedente de la filosofía leibniziana es la doctrina de la posibilidad de Antonio Pérez, cfr. CRUZ CRUZ, J., (ed.), *Antonio Pérez. Presciencia y posibilidad*, Pamplona (2006).

la posibilidad *qua* posibilidad equivale a otorgar patente de realidad a lo meramente posible, a la idea del objeto independientemente de su realización efectiva, siempre posterior al pensamiento que el Ser necesario tiene de él. Así, la posibilidad es anterior a la existencia, pero no a la realidad de las cosas, con lo que se abre paso un interrogante fundamental en la filosofía de Leibniz: ¿está determinada la realidad?, es decir, ¿la presencia de los posibles en el entendimiento divino obliga al Absoluto a tomar una decisión unidireccional? A tenor de lo señalado hasta ahora, la existencia siempre es necesaria, aunque de un modo graduado. La duda siempre latente gira en torno a la posibilidad: ¿también es necesaria, o meramente posible?

b. Determinismo y elección

Uno de los ejemplos más clásicos sobre la indeterminación de la voluntad se atribuye a Buridan⁷⁹¹: como es sabido, en él se presenta el dilema de un asno que, situado a una distancia equidistante de dos montones de paja, no se decanta por ninguno de ellos al no haber nada que le incline en su elección. Este sencillo ejemplo ilustra uno de los problemas que pretende solucionar Leibniz: la ausencia de razón en las cosas, ya sea en la elección del hombre, ya sea en la voluntad divina⁷⁹². La solución de este dilema, al mismo tiempo, tiene que evitar el escollo del puro determinismo y la negación de una elección en la creación: “encrucijada difícil, pues o bien Dios no proporciona su decreto sobre todas las cosas, o si lo hace, es el autor de absolutamente

⁷⁹¹ Este ejemplo no aparece en los escritos de Buridan, quien ni siquiera mantuvo plenamente la tesis que pretende ilustrarse con el famoso dilema. Cfr. ZUPKO, J., *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame (2003), p. 400, nota 71.

⁷⁹² Cfr. GONZÁLEZ, A. L., “La elección infalible de lo mejor. ¿Elección o determinismo?”.

todo. Si, en efecto, decide sobre todo y las cosas están en contradicción con su mandato, entonces no será omnipotente. Y si, en cambio, no decide sobre todo, parece seguirse que no es omnisciente”⁷⁹³.

Es patente que Leibniz se decanta por la elección del Absoluto en la creación: así lo indica al escribir que “Dios eligió aquella que se determinaría por las razones de lo bueno”⁷⁹⁴. De hecho, este rasgo del actuar divino constituye “aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo”⁷⁹⁵. La elección divina es un dato para la constitución del mundo actualmente, una vez probada la existencia del Absoluto⁷⁹⁶. No deja de ser significativo que el *Discurso de Metafísica*, comience tratando del obrar divino, y que la *Teodicea* haga referencia en sus primeros pasajes al problema del determinismo.

Sin embargo, cabe preguntarse cómo se da esa elección y, sobre todo, de acuerdo con qué razones el Absoluto escoge determinada serie de posibles para darles la existencia. En el epígrafe anterior se ha visto cómo los posibles forman el núcleo de la contingencia, conformando su contenido de acuerdo con las infinitas variables que se pueden dar en su combinación. Este es, precisamente, el primer momento de la elección: la presentación del conjunto de elementos entre los cuales hay que elegir. Así, de la necesidad se extraen las ideas de las cosas, lo que con el tiempo se llamará noción completa, es decir,

⁷⁹³ Wedder., 186. Cfr. BEGBY, E., “Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge”, en *StL*, XXXVII, (2005), pp. 83-98.

⁷⁹⁴ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1451.

⁷⁹⁵ *De ratione cur haec existant potius quam alia*, Ak, VI, 4, 1634.

⁷⁹⁶ Cfr. PEÑA, L., “Le choix de Dieu et le principe du meilleur”, en *Dialectica*, 47, (1993), pp. 220-221.

aquella idea que “encierra ya todos los predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo”⁷⁹⁷.

En la carta a Magnus Wedderkopf, a la que ya he hecho referencia, Leibniz intenta dar respuesta al problema del destino, probablemente en respuesta a una pregunta del profesor de Kiel. Esa carta de juventud —está escrita a mediados de 1671— recoge de modo muy claro tanto el planteamiento del problema, que he expuesto más arriba, como el fundamento último de la solución que, a lo largo de los años, será completado y ampliado, sin separarse de la vía señalada en este documento. Como ha señalado G. Mormino, la carta es “el primer intento leibniziano de afrontar el problema de la justicia de Dios con espíritu estrictamente metafísico”⁷⁹⁸, con la peculiaridad de que en este texto la defensa del acto creador del Absoluto y su bondad moral se plantea tomando como término de referencia la índole del individuo. En los escritos de madurez este mismo problema se traslada a la serie de las cosas.

Una vez planteado el problema —*bivium difficile*, lo llamará Leibniz— se ofrece un análisis que en un solo gesto incluye la principal dificultad y abre la puerta de la solución: “parece imposible que el omnisciente suspenda su juicio sobre cosa alguna”⁷⁹⁹. Para Leibniz, suspender el juicio es únicamente una consecuencia de la ignorancia: el Absoluto, que conoce todo, no puede ignorar un caso particular, dejando de lado las consecuencias que puede traer. En otras palabras, la creación no es algo inconsciente, cuyo resultado resulta imprevisible

⁷⁹⁷ *Discours*, 1551.

⁷⁹⁸ MORMINO, G., *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, Milán (2005) p. 58.

⁷⁹⁹ *Wedder.*, 186.

incluso para el agente primero. Por tanto, el modo de actuar de Dios, lejos de ser “puramente permisivo”, está revestido de absoluta conciencia de lo que está en juego. Así, la noción de “decreto de Dios” también ha de plantearse, ya que supone, en última instancia —y teniendo en cuenta la formación jurídica de Leibniz— la manera de sintetizar las decisiones de Dios. Como monarca absoluto que es, no se encuentra propiamente sometido a leyes, sino que instauro con sus decretos las leyes que han de servirle para el buen gobierno de la realidad. La pregunta que surge inmediatamente es la misma que se planteó casi dos décadas después en *Sobre la contingencia*: “podría preguntarse si esta proposición: *Dios elige lo mejor* es necesaria, o si más bien es uno de sus decretos libres, concretamente el primero”⁸⁰⁰. El principio de lo mejor, que determina la elección del Ser necesario, o bien es un decreto y, por tanto, la elección es libre, o bien es una ley que se impone al mismo Absoluto, y su elección está determinada.

Leibniz se muestra especialmente cauto en este paso. En primer lugar, expone someramente el principio de razón, herramienta fundamental para continuar con su exposición: “es necesario, pues, que todo se resuelva en alguna razón, y no se puede parar hasta llegar a la primera razón”⁸⁰¹, y lo mantiene mediante una reducción al absurdo: “o habrá de admitirse que algo puede existir sin razón suficiente de existir, admitido lo cual, parece la demostración de la existencia de Dios y de muchos teoremas filosóficos”⁸⁰². No hay que olvidar que se trata de una correspondencia, en la que la búsqueda se dirige a otra cuestión: así, no tiene inconveniente en dar por supuestas las demostraciones de sus principios, allá donde serían necesarias en otras circunstancias, lo

⁸⁰⁰ *De contingentia*, Ak, VI, 4, 1650.

⁸⁰¹ *Wedder.*, 186.

⁸⁰² *Ibid.*

mismo que su utilidad en la práctica. De este modo, la razón de la elección de Dios, de su querer, está en su entendimiento: “quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles”.

La voluntad de Dios en la elección se ordena a dos objetos: por un lado está la ley que le hace inclinarse hacia un lado u otro. Por otro, se define el espectro en el que ha de hacerse esta elección. Como he señalado páginas atrás, este ámbito se delimita y ordena por el modo en que se combinan estos posibles, presentando a la voluntad que ha de decantarse por uno de ellos un resultado final, una valoración en términos de grado de esencia. La carta a Wedderkopf continúa por esta línea: “¿cuál es la última razón del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y de la armonía de las cosas? Nada. [...] Esto depende de la misma esencia o idea de las cosas. Pues las esencias de las cosas son como los números, y contienen la misma posibilidad de los entes, que Dios no produce, sino que lo que produce es la existencia: especialmente porque estas mismas posibilidades o ideas de las cosas coinciden con Dios mismo”⁸⁰³.

En la elección, sin embargo, no se encuentra la respuesta —y, por tanto, el rechazo— para la acusación de determinismo mediante el recurso al amplio espectro sobre el que el Absoluto puede ejercer su voluntad: como Leibniz señala, este ámbito es inseparable de Dios

⁸⁰³ *Ibid.* Muchos años después, desarrolla esta idea y profundiza, señalando su relación con la pretensión de existir: “or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul; il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre.

Et cette raison en peut se trouver que dans >la convenance ou dans< les degrés de perfection que ces mondes continnent; chaque possible aiant droit de pretendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe”. *Mon.*, §§ 53-54, 103.

mismo y, por tanto, ha de darse completo en cualquier circunstancia. Es más, cabría sostener todo lo contrario, precisamente por encontrarse limitado a aquellas posibilidades que cumplen el primer principio de la creación: “que cualquier cosa que pueda existir, y sea compatible con otras, existe. Porque la razón para que algo exista de entre todos los posibles no debe limitarse por ninguna otra razón que no sea el hecho de que no todos son compatibles”⁸⁰⁴. La limitación a un ámbito, aun siendo de extensión infinita, como parece considerar Leibniz, se traduce en una determinación de la elección.

Esta determinación es todavía mayor si se observa el principio de lo mejor desde el punto de vista de la gnoseología divina: “siendo Dios la mente perfectísima, es imposible que Él mismo no se vea afectado por la armonía perfectísima, y en consecuencia, que sea llevado necesariamente a lo mejor por la misma idealidad de las cosas”⁸⁰⁵. Y, sin embargo, Leibniz continúa manteniendo la libertad de Dios en la elección. Esta ausencia de necesidad en el actuar se debe, principalmente, a la diferencia entre el decreto con el que el Ser necesario se gobierna a sí mismo y la ley que dicta hacia el mundo. Así, está cumpliendo con “la mayor libertad”: es decir, “obligarse por la recta razón a lo mejor”⁸⁰⁶. Leibniz, por tanto, se opone totalmente a la necesidad en el obrar divino cuando esta necesidad se toma como motivo para renunciar a la libertad.

Existe un motivo fundamental para mantener esta postura, en función de la definición de libertad. Se puede tomar como paradigmá-

⁸⁰⁴ *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, Ak, VI, 3, 582.

⁸⁰⁵ *Wedder.*, 186.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

tica la exposición de la *Teodicea*: “la libertad, tal como exigen las Escuelas Teológicas, consiste en la *inteligencia*, que envuelve una conciencia distinta del objeto de la deliberación, en la *espontaneidad*, con la que nos determinamos, y en la *contingencia*, es decir en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base”⁸⁰⁷. Casi cuarenta años antes, ya había defendido que el principio de lo mejor no elimina esta libertad, “ya que tampoco quita nada ni a la voluntad ni al uso de la razón”⁸⁰⁸. Efectivamente, la inteligencia es lo nuclear de la libertad⁸⁰⁹, especialmente en el caso del Absoluto, para el que no hay nada que no sea espontáneo⁸¹⁰ ni realidad contingente que tenga que dominar. Para que el principio de lo mejor no convierta la realidad en necesaria, por tanto, basta con su conocimiento por parte del Ser necesario. La enérgica pregunta de Leibniz en la carta a Wedderkopf es un magnífico resumen de lo que tiene que responder: “nadie elige para sí esta libertad de querer lo que ya quiso, sino más bien la de preferir lo mejor. ¿Por qué entonces atribuimos a Dios lo que ni para nosotros mismos queremos?”⁸¹¹. Si el Absoluto es sabio, habrá elegido el principio de lo mejor, no el de verse determinado con arreglo a algo que ignora. Y, sin embargo, todavía está pendiente de contestar la pre-

⁸⁰⁷ *Essais* § 288, 288. Cfr. ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, p. XLV-LXII.

⁸⁰⁸ *Wedder.*, 187.

⁸⁰⁹ “Etiam Aristotelis *spontaneum* definivit cum principium agendi in agente est, et *Liberum*, spontaneum cum electione. Unde unumquodque eo magis suae spontis est, quo magis eius actus ex eius natura fluunt, et quo minus ab externis immutantur; et eo magis liberum, quo magis capax electionis, id est quo plura intelligit pura et quieta mente. Spontaneum ergo a potentia, libertas a scientia”. *Confessio*, 133.

⁸¹⁰ “Omnia in Deo spontanea sunt”. *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1444.

⁸¹¹ *Wedder.*, 187.

gunta última: ¿es el principio de lo mejor un decreto emanado de la voluntad de Dios, o una ley a la que únicamente puede someterse? Esta duda aparece en los escritos previos a la redacción del *Discurso de metafísica*: “¿acaso puedes, a partir de la naturaleza de Dios, demostrar esta proposición: que Dios elige lo más perfecto?”⁸¹².

Para Leibniz, el principio de lo mejor no es una ley eterna, como puede serlo el principio de razón suficiente: “niego que se trate de una proposición demostrable *a priori*, sino que se trata de una proposición primera o idéntica”⁸¹³. De hecho, Leibniz llamará a esta proposición *origo omnis existentiae contingentis*, con un sentido totalmente metafísico: la creación es el resultado de la aplicación de esta proposición. Así, con el principio de lo mejor se expone como actividad una característica inalienable del Absoluto⁸¹⁴.

A su vez, el origen de este principio es la propia voluntad divina: “Dios, en efecto, quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así al infinito, porque estas reflexiones infinitas tienen lugar en Dios, pero no tienen lugar en la criatura. Por consiguiente, en eso consiste todo el arcano, en que Dios no sólo ha decretado hacer lo más perfecto, sino también ha decretado decretar”⁸¹⁵. La postura de Leibniz, en este punto, es indudable: la elección de lo mejor es fruto de la voluntad consciente del Ser necesario. Es decir, Dios no está obligado a querer en un sentido o en otro, principalmente si se considera que no hay contradicción en *elegir lo no mejor*. Para Leib-

⁸¹² *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1454.

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ “Ut enim ista *A est A*, seu *res sibi ipsi aequalis est* demonstrari non potest, ita ista: *Deus vult perfectissimum*”. *Ibid.*

⁸¹⁵ *Ibid.*

niz, con la doctrina de la inclinación⁸¹⁶, este principio es, simplemente, la decisión de Dios de seguir el mayor bien presente.

Es patente el delicado equilibrio con el que el filósofo de Hannover ha de mantener la contingencia de lo creado desde su origen, con una alusión constante al problema de la libertad de Dios y, sobre todo, en referencia a la influencia de los posibles en el Absoluto. Sin embargo, no ha de olvidarse que todo posible depende, en última instancia, del Absoluto, y que la exigencia de existir que implican no se impone a éste como una necesidad, sino como un criterio valorativo. En este sentido, la alusión final a la inclinación abre nuevas posibilidades de explicación, que terminen de configurar una visión global de la necesidad. Tal y como ha señalado J. M. Torralba, “Leibniz necesita demostrar que la idea de ‘inclinación sin necesidad’ es consistente con su filosofía y, en concreto, con su teoría de la modalidad”⁸¹⁷.

La necesidad de la elección divina es una necesidad secundaria, condicionada únicamente por una inclinación que —considera Leibniz— es inevitable seguir en la medida en que se trata de un Ser perfecto y, en consecuencia, omnisciente⁸¹⁸. Así, a través de la elección de lo mejor se advierte una distinción fundamental en la filosofía leibniziana, entre la necesidad propia del Absoluto y la necesidad propia de lo contingente, derivada la segunda de la primera. Este es el marco

⁸¹⁶ “Etsi semper inclinet in partem ubi majus bonum impraesens apparet, inclinatur tamen libere, ita ut posset aliud eligere; quia sponte agit”. *Ibid.*, 1455.

⁸¹⁷ TORRALBA, J. M., “La libertad posible. Acerca de la noción Leibniziana de ‘inclinación sin necesidad’”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 282.

⁸¹⁸ “Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la Sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire”. *Mon.*, § 55, 103.

en el que se desenvuelve la inclinación no necesaria⁸¹⁹, y el parámetro último de la realidad. Desde la libertad, la contingencia aparece como necesidad moral, ya que se impone la elección de lo mejor, pero únicamente como un deber consecuente con la búsqueda del bien.

Existen diversas formas de interpretar la noción de necesidad moral en la filosofía de Leibniz, pudiendo hacerse como un rasgo puramente ético, en el mismo sentido que adopta Russell al describir la necesidad moral como aquella por la cual “Dios y los ángeles y la sabiduría perfecta eligen el bien”⁸²⁰. También se ha puesto de manifiesto la relación que se establece entre la necesidad moral y la contingencia⁸²¹. Mates, por su parte, se sitúa igualmente en una interpretación más cercana a la metafísica, ya que sitúa la necesidad moral en estrecha relación con la necesidad hipotética. Aún así, no define precisamente una línea divisoria entre ambos tipos de la necesidad, ni una caracterización homogénea de la primera⁸²².

Desde mi punto de vista, la necesidad moral es la traducción en términos modales de la combinación de la exigencia de existir y del principio de lo mejor. Un apunte de Leibniz, datado en 1677, ofrece un resumen suficientemente ilustrativo de lo que supone la necesidad moral: “si la necesidad que hay en el que es sabio de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que tampoco Dios obraría libremente cuando elige lo mejor de entre muchos. Las esencias de las cosas son como números. Dos números no son iguales entre sí; del mismo

⁸¹⁹ “El preciso sentido de ese ‘inclinación sin necesidad’ presupone las importantes distinciones en la modalidad de la necesidad que Leibniz comienza a perfilar en el período comprendido entre 1680 y 1686”. *Ibid.*

⁸²⁰ *Russell*, 69.

⁸²¹ Cfr. *Adams*, 36-39.

⁸²² Cfr. MATES, B., *The Philosophy of Leibniz*, p. 121.

modo, dos esencias no son igualmente perfectas”⁸²³. Es decir, la necesidad moral es la que adquieren las esencias escogidas por su mayor perfección y composibilidad al ser puestas en parangón con la necesidad del absoluto. Esta necesidad moral se debe, por tanto, a una elección real, que tiene al Ser necesario como agente y que es libre; se llama moral precisamente por este doble carácter creado y electivo: no obtiene su carácter necesario de la relación entre su esencia y su existencia, sino que se debe a una intervención voluntaria, inteligente y espontánea de un tercero.

c. *El laberinto de la libertad*

Para Leibniz el gran problema del género humano es el problema de la libertad y lo necesario⁸²⁴: a él dedica, en gran medida, su *Teodicea*, así como gran parte de sus anotaciones, que tratan de responder a este interés ético. Resulta especialmente sugerente el planteamiento de la cuestión en la *Profesión de fe del filósofo*, “uno de los documentos capitales de la filosofía de Leibniz, tal vez la obra más importante de su fecunda juventud”⁸²⁵, donde la pregunta adquiere un enfoque que, si no fuese por lo acuciante de su respuesta, resultaría excesivamente teatral: “¿qué importa conciliar los pecados con la bondad divina, si no se los puede conciliar con nuestra libertad? [...] ¿qué es la libertad humana si dependemos de las cosas externas, si son éstas las que nos hacen querer, si cierta conexión fatal rige nuestros pensamientos, no menos que la inclinación y el choque de los átomos?”⁸²⁶. Estas pre-

⁸²³ *De necessitate eligendi optimum*, Ak, VI, 4, 1352.

⁸²⁴ Cfr. *Essais*, Preface, 29.

⁸²⁵ OLASO, E. DE, en OLASO, E. DE (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, p. 93.

⁸²⁶ *Confessio*, 132.

guntas se encuentran detrás de numerosos escritos posteriores, en una búsqueda permanente de una filosofía que pueda afirmar con total certeza lo mismo que Leibniz aseguraba a Fardella en las conversaciones que mantuvieron en los primeros meses de 1690: “se debe saber que la mente no se determina por otra cosa sino por sí misma, y que no existe ninguna hipótesis que sea más favorable a la libertad humana que la nuestra”⁸²⁷. Esta certeza de Leibniz se asienta principalmente sobre una consideración metafísica, antes que en una valoración antropológica, pues parte de que “la raíz de la libertad humana reside en la imagen de Dios”⁸²⁸; en consecuencia, el hombre es libre en la misma medida en que asume rasgos propios del Ser divino, identificables mediante el ejercicio de la *teodicea* como disciplina metafísica.

“La libertad proviene del uso de la razón; en la medida en que esta sea pura, andaremos rectamente por el regio camino de los deberes, si, por el contrario, está corrompida, titubearemos por sendas perdidas”⁸²⁹. Este convencimiento de juventud se mantiene y profundiza a lo largo del tiempo, de tal forma que todo análisis de la libertad ha de tener presentes dos cuestiones: en primer lugar, se ilumina siempre desde la consideración de la categoría más alta de libertad —es decir, desde aquella que procede del uso puro de la razón—; en segundo lugar, está indisolublemente unida al ejercicio de la razón. La libertad, para Leibniz, procede del conocimiento⁸³⁰. Así, un análisis gnoseológico permite advertir que lo propio de la libertad en Leibniz es un

⁸²⁷ *Communicata ex disputationibus cum Fardella, de serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1667.

⁸²⁸ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

⁸²⁹ *Confessio*, 135.

⁸³⁰ Cfr. IMLAY, R. A., “Leibniz on Freedom of the Will: a Vindication”, en *StL*, XXXIV, (2002), pp. 81-82.

ejercicio por conocer los principios del obrar del sujeto: “para proteger el privilegio del libre arbitrio es suficiente que nosotros hayamos sido colocados de tal modo en la encrucijada de la vida, que no hagamos sino lo que queremos, que no queramos sino las cosas que estimamos buenas; que podamos indagar, por medio del más amplio uso de la razón, qué cosas deben ser consideradas buenas”⁸³¹.

Ahora bien, el conocimiento de las razones del propio obrar se traduce en el conocimiento de la noción completa: efectivamente, el hombre será libre en la medida en que tenga conciencia de las razones que se encuentran incluidas en su substancia individual. El ejemplo de Alejandro Magno resulta especialmente expresivo: “la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, si se hace abstracción del sujeto no está suficientemente determinada a un individuo, y no encierra el resto de las cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que comprende la noción de ese príncipe; Dios, en cambio, viendo la noción individual o hecceidad de Alejandro, ve en ella simultáneamente el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como por ejemplo que vencería a Darío y a Poro, hasta incluso conocer *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural, o envenenado, lo cual nosotros sólo podemos saberlo por la historia”⁸³²; de esta manera, el conocimiento de Alejandro Magno que se pueda tener implica el conocimiento de todo su obrar. La clave para comprender la libertad, en consecuencia, será advertir si este conocimiento es posible para el hombre. Así lo considera Leibniz: “también cuando se considera adecuadamente la conexión de las cosas, se puede decir que hay desde siempre en el alma de Alejandro huellas de todo lo que le ha sucedido, y señales de todo lo que le sucederá, e incluso indicios

⁸³¹ *Confessio*, 133.

⁸³² *Discours*, 1540-1541.

de todo lo que sucede en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios reconocerlos todos”⁸³³.

Desde la teoría del conocimiento, por tanto, la libertad puede entenderse como el dominio sobre las razones del obrar, dominio que constituye una de las cuestiones centrales de la doctrina de la mónada, establecida mediante la distinción entre percepción y apercepción⁸³⁴. Efectivamente, la mónada, como espejo sin ventanas de la realidad, sólo puede captar su interioridad, en la que, simultáneamente, está advirtiendo todo lo real. Esta percepción se realiza desde una situación privilegiada, en la que se conoce igualmente la propia configuración: “las mónadas ‘espirituales’ son a las otras mónadas como el que ve al espejo”⁸³⁵, de tal forma que ofrecen una perspectiva inigualable para el conocimiento de los fundamentos últimos de lo real.

El dominio de estas percepciones y razones permite al hombre orientar su propio obrar: “el entendimiento puede determinar a la voluntad mediante la prevalencia de las percepciones y razones de una manera tal que lejos de ser a su vez segura e infalible, inclina sin hacer necesario”⁸³⁶. El papel del entendimiento en la libertad es fundamental para la filosofía de Leibniz: se encuentra en la base de lo que R. Cranston Paull ha llamado “libertad milagrosa” del hombre, al proporcionar la distinción⁸³⁷ que permite dotar de la peculiaridad necesaria

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ *Mon.*, § 14, 77. Por otro lado, Leibniz señala la razón inversa: “at cum in bestiis non sit reflexio seu actio in se ipsum adeoque nec decretum liberum de actionibus suis”. *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1453.

⁸³⁵ ESCANDELL, J. J., “Espontaneidad de la mónada y metafísica de lo posible en Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1 (2005), p. 249.

⁸³⁶ *N. E.*, 175.

⁸³⁷ “The theory rest on a distinction between intelligent minds and other created substances. Truths about the future of non-intelligent things like stones are said

para escapar de las leyes de la naturaleza.

Sin embargo, la libertad trasciende el aspecto meramente gnosológico, y se inserta en un plano ontológico, al identificarse la acción libre con aquella que, partiendo del conocimiento de lo bueno, sigue en su obrar esa bondad. La pregunta, entonces, para comprender la auténtica libertad, tendrá que ser ¿qué es lo bueno? La respuesta de Leibniz, en este punto, es inequívoca: para el hombre, lo bueno viene dado por la elección de Dios. La exposición de *Acerca de la libertad de necesidad en la elección* se inspira en este punto en su análisis de la doctrina tomista de la libertad: “santo Tomás situó muy bien la libertad en la potencia de determinarse, es decir, de actuar sobre sí mismo. A partir de lo cual es evidente también cómo Dios conoce previamente los futuros contingentes libres, porque conoce previamente qué aparecerá como máximamente bueno a cada mente”⁸³⁸. Este conocimiento que Dios tiene de lo que elegirá cada mente, o, por expresarlo con mayor precisión, de aquello que habría de elegir cada criatura si no se nubla su percepción, es la clave de la libertad: en la decisión de crear a los hombres, Dios está asumiendo una criatura que se guía por lo bueno, de tal forma que “de entre diversas criaturas libres posibles, Dios eligió aquella que se determinaría por las razones de lo bueno”⁸³⁹

De esta tesis se extrae una concepción de la libertad que comple-

to be knowable by created minds on the basis of their knowledge of laws of nature, provided these laws are not suspended by God. But the future thoughts of intelligent minds are said to be unknowable by any created mind because only that which is natural is governed by the subordinate, nearly universal propositions knowable by created minds, and intelligent created minds, in a kind of imitation of God, contain something supernatural in them”. CRANSTON PAULL, R., “Leibniz and the Miracle of Freedom”, en *Noûs*, 26 (1992), p. 221.

⁸³⁸ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

⁸³⁹ *Ibid.*

ta el carácter gnoseológico que se ha señalado antes: “la naturaleza de la libertad consiste en esta potencia de determinarse a sí misma a actuar”⁸⁴⁰: es decir, no sólo se trata de conocer las razones de su propio obrar, sino que tiene que haber un paso posterior, como se muestra en el famoso ejemplo del molino⁸⁴¹. Este paso se puede estudiar como una cuestión metafísica, al advertir que se trata de una consecuencia del acto creador del Absoluto. En otras palabras, Leibniz presenta la armonía de las cosas como la clave última de la libertad humana. En el mismo querer de Dios acerca de las razones de la realidad está incluido el deseo —eficaz, por ser divino— de la libertad del hombre, es decir, de la posibilidad de que el hombre conozca las razones de su obrar y se determine por ellas. Leibniz es consciente de estar dando un paso que trasciende la disposición del hombre: “la armonía de las cosas es aquel abismo de Pablo⁸⁴², que excede la capacidad de comprensión de la mente humana, aunque nuestra mente sepa que ella existe”⁸⁴³.

El ámbito idóneo para resolver el laberinto de la libertad, en consecuencia, es aquel que considera tanto las razones de la sustancia individual como el acto por el que comienzan a ejercer su actividad: “las modalidades entroncan con la teoría de la acción en el análisis de la deliberación y la elección, puesto que la deliberación acerca de la ac-

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ “Et feignant, qu’il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu’on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on en trouvera en la visitant au dedans que des pieces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoy expliquer une perception”. *Mon.*, § 17, 79.

⁸⁴² Romanos, 11, 33: “O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!”.

⁸⁴³ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

ción sólo tiene sentido cuando ésta es contingente, es decir, cuando puede elegirse o no”⁸⁴⁴. En otras palabras, si se mantiene la contingencia de lo creado se conserva la libertad de la acción. Leibniz advierte esto claramente y, lejos de limitarse a una libertad de coacción, se ubica en el ámbito de la metafísica modal: “lo mejor es decir que en las mentes existe no sólo la libertad respecto de la coacción, sino también de la necesidad, y aunque sea cierto e inevitable que Dios elige siempre lo más perfecto, es decir, lo realmente mejor o lo que más conduce a su gloria, y que los hombres eligen siempre lo que aparece como mejor, sin embargo no por eso es necesario, pues de otro modo se seguiría que nada es posible sino lo que en realidad es creado, cuando sin embargo hay infinitas cosas posibles que no son elegidas por Dios, las cuales, sin duda, no implican contradicción”⁸⁴⁵. En la exposición leibniziana, el ámbito de lo propiamente necesario y el que responde a la libertad se distinguen en su propio fundamento, pese a estar estrechamente relacionados por la índole del Absoluto.

En este punto Leibniz sitúa la cuestión del estudio de la elección libre de Dios,⁸⁴⁶ que ya se ha analizado al tratar del determinismo. Las consecuencias que tiene esta elección de lo mejor para el obrar humano, sin embargo, merecen una reflexión más pausada, partiendo de una intuición fundamental, que es, en última instancia, la única vía posible de solución dentro de la metafísica leibniziana: “como Dios está libre de la necesidad al elegir el verdadero bien, también el hombre, sin duda creado a imagen de Dios, estará libre de necesidad al elegir el bien aparente, aunque con seguridad elija siempre lo que parece me-

⁸⁴⁴ TORRALBA, J. M., “La libertad posible”, p. 286.

⁸⁴⁵ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452.

⁸⁴⁶ Cfr. GALE, G., “On What God Chose: Perfection and God’s Freedom”, en *StL*, VIII, (1976), pp. 69-87.

jor”⁸⁴⁷. La elección del bien —que implica rechazar el mal como una alternativa de igual valor— está suponiendo una diferencia entre la valoración exclusivamente lógica de las razones para obrar y la necesidad, que se entiende como una categoría metafísica. En este contexto, el rigor propio de lo lógico se denomina cierto e infalible. La diferencia radica en la consideración de las posibilidades no actualizadas⁸⁴⁸. Es la posibilidad pura, por tanto, la garantía *pasiva* de la libertad: de darse una situación en la que se pueda considerar que hay posibilidades no realizadas, entonces se puede dar la libertad. Sin embargo, no es suficiente con la ausencia de contradicción: en última instancia “la raíz de la libertad humana reside en la imagen de Dios”⁸⁴⁹ y su acción es reflejo de la acción divina. Por tanto, en la misma medida en que el Absoluto se determina por su propia voluntad a lo mejor, el hombre participa de esta determinación y persigue lo mejor. Ahora bien, ¿hasta qué punto es lo mejor para cada individuo? ¿Admite la doctrina de la libertad y de la necesidad moral las peculiaridades de cada mónada para la determinación del bien?

La libertad se entiende, efectivamente, como una búsqueda del bien. Sin embargo, este bien ha de ser el bien propio: es decir, no se puede subsumir lo individual, en el caso del hombre, dentro de la generalidad de la creación. Este es el problema último de la filosofía de Leibniz: el bien del individuo concreto. En este sentido, la respuesta que ofrece remite a la armonía universal y, en ese sentido, a la profundidad insoldable del Absoluto. Así sucede en el caso de la condena del

⁸⁴⁷ *De libertate a necessitate in eligendo, Ak, VI, 4, 1452.*

⁸⁴⁸ “Occurrendum ergo sententiae Hobbii et Wiclefi, dicentium nihil esse possibile, nisi quod actu fiat seu omnia esse necessaria. Si dixissent omnia esse certa et infallibilia, recte dixissent. Nam infinita sunt possible quae non fiunt”. *Ibid.*

⁸⁴⁹ *Ibid.*

pecador, paradigmático de las reflexiones leibnizianas⁸⁵⁰, y en el que se juzga toda su teoría de la libertad al plantear el problema de la culpa del hombre que comete un pecado. Una de las exposiciones leibnizianas más completas es la siguiente: “la condenación de un inocente es ciertamente posible en sí misma, es decir, no implica contradicción, pero no es posible para Dios. Es más, parece que la condenación eterna de un inocente pertenece al número de esas cosas de las cuales no su esencia, ciertamente, porque pueden entenderse perfectamente, pero sí su existencia implica contradicción. Y, efectivamente, no es necesario examinar toda la armonía de las cosas para saber si Dios condenará eternamente a un inocente”⁸⁵¹. No deja de llamar la atención que la clave última de este problema se encuentre en la noción de existencia. En el pensamiento leibniziano, las posibilidades por sí mismas no pueden conducir a la condena, es decir, son buenas en sí mismas consideradas. Sin embargo, de la existencia de estas mismas posibilidades se sigue el mal. La contingencia, por tanto, es el ámbito del bien y el mal, mientras que las posibilidades y razones eternas sólo permiten la entrada del bien. Por su parte, la necesidad se puede entender igualmente como el mayor bien, al ser la posibilidad que por su

⁸⁵⁰ Señala J. de Salas algunos rasgos de la religiosidad de Leibniz que resultan muy iluminadores acerca de este problema: “su experiencia religiosa encierra dos notas esenciales: primera, el sentimiento de humildad, dependencia y religación ante un ser superior al creyente y, segunda, un amor y sentimiento de poder producidos por la posibilidad de comunicarse con él o bien reproducir uno o varios de sus atributos de alguna manera”. SALAS, J. DE, *Razón y legitimidad en Leibniz*, p. 125.

⁸⁵¹ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1452. El problema de la condena justa por parte de Dios ya aparecía en la carta a Wedderkpopf: “Sed dura haec? fateor. Quid ergo? Ecce Pilatus damnatur. Cur? quia caret fide. Cur caret, quia caruit voluntate attentionis. Cur hac, quia non intellexit rei necessitatem, attendendi utilitatem. Cur non intellexit, quia causae intellectionis defuere”. *Wedder.*, 186. Ha de notarse que la solución apuntada incoa la línea que se sigue en *De libertate a necessitate in eligendo*.

misma posibilidad alcanza la existencia: no cabría en ella ninguna de las consecuencias no deseadas que provienen del hecho de hallarse en acto.

El tortuoso laberinto de la libertad, en mi opinión, encuentra su salida en la combinación de los posibles: no únicamente en el hecho de encontrar razón o no para la justificación de los actos, ya que esto puede interpretarse igualmente como un necesitarismo o como una profundización en la realidad. La interpretación de Leibniz, como es bien conocido, es que las razones de la elección no obligan: “una cosa es, efectivamente, que siempre se pueda dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección sea necesaria. Las razones inclinan, no imponen necesidad, aunque se siga con seguridad aquello hacia lo que inclinan”⁸⁵². Se imponen al entendimiento, evidentemente, ya que son las razones ciertas e infalibles y, en ese sentido, necesarias, y, sin embargo, no son la razón última del obrar. Más bien, habría que entender estas verdades últimas como la razón propia de una actuación concreta.

Para Leibniz, la libertad se encuentra en un ámbito diferente: no depende exclusivamente de la razón, sino que ha de atenderse de modo especial a su relación con la voluntad. Deliberadamente he omitido la referencia a la espontaneidad propia de la libertad, ya que así se muestra con mayor eficacia el alcance que puede tener el uso de la razón como fundamento de la libertad, en un camino paralelo al que — probablemente de manera involuntaria— sigue Leibniz. No obstante, finalmente tiene que recurrir al empleo de la voluntad: “defino, en efecto, lo libre como aquello de lo cual no puede darse otra razón que la voluntad; y, por consiguiente, no se da algo sin razón; y esa razón

⁸⁵² *Ibid.*

es intrínseca a la voluntad. Y en esto consiste la verdadera naturaleza de lo espontáneo, en que ello mismo sea el principio, y no algo externo”⁸⁵³. Aparece aquí la voluntad como el motor del obrar: el entendimiento presenta únicamente los motivos para decantarse por una opción u otra. Es a la voluntad a quien corresponde decidirse por una de ellas. Definitivamente, el paralelismo con el acto creador de Dios llega a su culmen.

No obstante, este paralelismo no es perfecto, por dos razones: por un lado, “nuestra mente se muestra indiferente respecto a las razones; es decir, que no hay ninguna razón tan fuerte en esta vida que penetre suficientemente a la mente de tal modo que no pueda fácilmente sustraerse de considerarla, y que, una vez supuesta esa aversión, siempre podría dudar, porque no tiene perfectamente presente la demostración”⁸⁵⁴, es decir, la libertad del hombre no sólo depende de la contingencia de su objeto, o de los múltiples mundos posibles. La insuficiencia del conocimiento⁸⁵⁵ humano hace que incluso aquello a lo que debería verse inclinado por el conocimiento de las razones últimas de las cosas aparezca limitado.

Igualmente, la espontaneidad del obrar del hombre se distingue de la que tiene el Absoluto, no por el modo de realizarse, sino por su origen: es el propio hombre quien se da —aunque sea de modo imperfecto— sus propias razones para actuar; así, “Dios concurre a la ac-

⁸⁵³ *Ibid.* 1453.

⁸⁵⁴ *Ibid.* 1452-1453.

⁸⁵⁵ “Chaque âme connoît l’infini, connoît tout, mais confusement; comme en me promenant sur le rivage de la mer et entendant le grand bruit qu’elle fait, j’entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner”. *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison* § 13, Robinet, p. 55.

ción de la mente, no para constituir el primer acto de la mente, pues de otro modo la mente no actuaría, sino sólo Él mismo”⁸⁵⁶. La espontaneidad, es decir, el principio interno que hace a cada mónada “una especie de microcosmos autárquico”⁸⁵⁷ se conjuga con la libertad de elección, permitiendo no sólo que la voluntad siga por sí misma su inclinación, sino que también se sitúa en el origen del conocimiento. De este modo, el obrar del hombre reúne en sí mismo las características del actuar libre, al dirigirse a un objeto contingente, poder actuar por razones, y tener un movimiento espontáneo. La necesidad que podía descubrirse en la presencia del Absoluto y en su conocimiento del desarrollo de cada una de las mónadas retrocede, desde el punto de vista del hombre, ante su propia espontaneidad, que no acepta injerencias en el obrar concreto por parte de ningún tercero. Del mismo modo, al no poder acceder plenamente a las razones del Omnisciente, no puede hablarse de una necesidad siquiera moral: Leibniz es consciente, desde su juventud, de que sólo Dios puede llevar el análisis hasta el infinito y, por tanto, la inclinación que pueda imponerse al hombre nunca completa el razonamiento. Así, para el propio hombre, sus acciones están revestidas de libertad, pues no puede encontrar la razón suficiente para su obrar.

III. LA RAÍZ DE LA CONTINGENCIA

El papel de la contingencia en la filosofía de Leibniz es, a mi juicio, el lugar donde ha de corroborarse la consistencia de su planteamiento. Además, este interés por lo contingente responde a un em-

⁸⁵⁶ *De libertate a necessitate in eligendo*, Ak, VI, 4, 1453.

⁸⁵⁷ ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, p. LIII.

peño que se mantiene a lo largo de toda su producción filosófica: “desde la juventud de su filosofía Leibniz insistió en la contingencia del mundo. Evitar el necesitarismo spinozista era uno de sus objetivos primordiales, y consideró la contingencia de los elementos y procesos del mundo como un requisito indispensable para este fin, en el cual la ausencia de la idea de la benevolencia divina podría resultar inaplicable”⁸⁵⁸.

La cuestión de la contingencia, por tanto, puede verse como la cuestión de la necesidad, al presentarse como alternativa a la interpretación de la realidad en la que todo ente es necesario; Russell ha planteado esto como una cuestión lógica, de relación entre proposiciones analíticas y sintéticas⁸⁵⁹. En este engranaje de proposiciones, independientemente de la forma en que se accede al conocimiento, o el modo en el que se cada una de las proposiciones, la necesidad es el núcleo de todas ellas, al poder resolverse, en última instancia, sus elementos según el principio de razón suficiente.

No obstante, la filosofía de Leibniz intenta un análisis de la contingencia a partir de la necesidad o, mejor dicho, como un tipo de necesidad. No hay que olvidar que su noción de necesidad parece ser más amplia y, sobre todo, incluir diferentes enfoques simultáneamente. En este sentido, lo necesario adquiere una profundidad que desborda su comprensión meramente lógica y se sitúa en un plano principalmente metafísico. Las sucesivas distinciones entre tipos de necesidad responden, según mi modo de ver, a estos enfoques diferentes y a la carga de sentido que el filósofo de Hannover tiene presente en cada caso. Así, un estudio de la necesidad tiene que advertir las diferencias

⁸⁵⁸ Rescher², 45.

⁸⁵⁹ Cfr. Russell, 25.

de sentido que se dan entre cada una de las nociones y buscar, finalmente, el punto de unión entre todas ellas.

La tipología de la necesidad ha sido recogida por C. Roldán: “según la expresión leibniziana podemos distinguir cuatro tipos de necesidad: *a)* absoluta, *b)* hipotética, *c)* lógica, metafísica o matemática, y *d)* moral. En rigor, denominamos necesidad absoluta a aquella que lo es por sí misma; hipotética a la que corresponde un riguroso encañamiento causal condicionado por un supuesto dado; lógica, metafísica o matemática a la que lo es porque lo contrario implica contradicción; y moral a la que se deriva del previo establecimiento de fines”⁸⁶⁰. Esta distinción en cuatro categorías puede agruparse en parejas, según una relación de oposición o reduciendo unas a otras. Así, es posible tratar de la necesidad hipotética y absoluta por un lado, y necesidad metafísica y moral por otro⁸⁶¹.

Por otro lado, es evidente la estrecha relación que existe entre necesidad absoluta y necesidad metafísica, pudiendo reducir la segunda a la primera; del mismo modo se puede hacer con la necesidad hipotética y la moral⁸⁶². El resultado final es la distinción entre dos ámbitos: el propio de la necesidad en sentido estricto, y el que corresponde a una necesidad puramente derivada. En este marco ha de bus-

⁸⁶⁰ ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, p. XXI.

⁸⁶¹ “Il y a des nécessités qu’il faut admettre. Car il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique. Il faut distinguer aussi entre une nécessité qui a lieu, parce que l’opposé implique contradiction, et laquelle est appelée logique, métaphysique ou mathématique; et entre une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l’inclination la plus grande”. *Quinta carta de Leibniz a Clarke*, GP, VII, 389.

⁸⁶² Cfr. ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana al laberinto de la libertad”, p. XXI.

carse el origen de la contingencia⁸⁶³.

a. Necesidad absoluta y necesidad hipotética

Las consideraciones metafísicas que “tocan a la naturaleza de lo posible y lo necesario”⁸⁶⁴ poniendo en duda la diferencia entre el modo de ser necesario y el modo de ser contingente constituyen el lugar en el que se desarrolla la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta. Así sucede en la juventud de Leibniz, cuando afirma que “es verdad que todo lo que va a suceder *verdaderamente* sucederá, pero no es *necesario* con necesidad absoluta, es decir, *cualquiera sea el modo en que actúes o no actúes*. Pues el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa”⁸⁶⁵. En esta primera exposición, sin llegar a la precisión de los escritos de madurez, ya se encuentra el germen del fundamento *a priori* que caracteriza la necesidad absoluta, y que acompaña a toda la reflexión leibniziana. La unión entre la necesidad absoluta y la condición *a priori* se hace patente en el estudio del argumento ontológico, donde se descubre que la necesidad que ca-

⁸⁶³ “Itaque Veritates contingentes ad necessarias quodammodo se habent ut rationes surdae, numerorum scilicet incommensurabilium, ad rationes effabiles numerorum commensurabilium. Ut enim ostendi potest Numerum minorem alteri majori inesse, resolvendo utrumque usque ad maximam communem mensuram, ita et propositiones essentielles seu veritates demonstrantur, resolutione instituta donec perveniatur ad terminos quos utrique termino communes esse, ex definitionibus constat. At quemadmodum Numerus major alterum incommensurabilem continet quidem, licet resolutione utcunque in infinitum continuata, nunquam ad communem mensuram perveniatur, ita in contingente veritate, nunquam pervenitur ad demonstrationem quantumcunque notiones resolvat”. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Ak, VI, 4, 1514-1524.

⁸⁶⁴ *Essais* § 168, 210.

⁸⁶⁵ *Confessio*, 129.

racteriza al Absoluto es consecuencia de la perfección de Dios⁸⁶⁶.

Efectivamente, en relación con la necesidad hipotética, la absoluta aparece como aquella que sólo depende de sí misma para existir⁸⁶⁷. La identificación entre la necesidad absoluta y la que corresponde de modo directo al Ser absoluto, existente por sí mismo, es inmediata: “quedará así respondido más clara y distintamente si decimos que se entiende comúnmente que son necesarias las cosas de cuya esencia se sigue su existencia. Y sólo de este modo las proposiciones hipotéticas son necesarias; en cuanto a las absolutas, sólo esta es necesaria: Dios existe, es decir, la razón de las cosas existe. Y a partir de aquí es evidente que las cosas cuya existencia se sigue de otra no son necesarias”⁸⁶⁸.

En la juventud de Leibniz, aparece la distinción entre necesidad absoluta e hipotética en torno al problema de “cómo cabe conciliar la libre voluntad del ser humano, los castigos y las recompensas, con la omnipotencia y la omnisciencia de ese Dios que lo rige todo”⁸⁶⁹. El interés de esta cuestión no es únicamente teórico, ya que ve cómo

⁸⁶⁶ Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, p. 231.

⁸⁶⁷ “Necessitas incomplex[a] absoluta vel ex hypothesi, ex causis externis vel internis. Necessitas infallibilitatis, sufficientiae (causis sufficientibus positis), violentiae; dispositionis seu praeparationis, meriti, ordinationis seu praecepti, obligationis ut promissa cadunt in debitum, indigentiae, expedientiae. – Contingens absolutum quod raro, mixtum ut plurimum, vel aequaliter, naturale voluntarium”. *De distinctionibus seu fundamentis divisionum. Alstedii Encyclopaediae Excerptum annotatum*, Ak, VI, 4, 1149.

⁸⁶⁸ *Confessio*, 127, nota al margen de Leibniz.

⁸⁶⁹ *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, Ak, VI, 1, 537.

provoca división entre los cristianos, y, por tanto, ha de remediarse⁸⁷⁰. Realiza, a raíz de este problema, una defensa implícita de la filosofía escolástica, señalando que la solución propuesta se puede concluir tomando la distinción escolástica entre *necessitas absoluta et hypothetica*⁸⁷¹. Así, la caracterización clásica indica que se trata de una distinción cuyo fundamento se encuentra en el origen de la necesidad: es decir, hay entes que poseen la necesidad por su misma constitución real, mientras que otros la poseen en función de su dependencia a otro ente. Por otro lado, hay que advertir que la cuestión que da pie al recurso a la distinción entre necesidades es la misma que tratará de responder con sus escritos posteriores, especialmente con la *Teodicea*⁸⁷².

La doctrina de la necesidad hipotética y absoluta se ha de enmarcar en la consideración de la existencia: es decir, es un tipo de necesidad que se dice de modo primario del modo de darse los entes. Resultan muy reveladoras las distinciones que elabora Leibniz en su juventud. Precisamente en los trabajos que rodean el desarrollo de la *característica universal*⁸⁷³ se encuentra un resumen de las definiciones que emplea en esta primera etapa, a comienzos de la década de 1670. Ent-

⁸⁷⁰ Otros escritos de esta misma época dan noticia de la preocupación de Leibniz por la unidad de los cristianos, p. ej. *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (Ak, VI, 1, 494-500), *De Unitate Ecclesiae Romanae* (Ak, VI, 1, 547-548).

⁸⁷¹ La expresión aparece en *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, Ak, VI, 1, 541. Tomás de Aquino caracteriza así esta distinción: “duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat; quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest”. *Super Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 3 co.

⁸⁷² “C’est ce que j’ai entrepris dans les *Essais* que je donne ici, *sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme, et l’origine du mal*”. *Essais*, Preface, 29.

⁸⁷³ *Vorarbeiten zur Characteristica Universalis*, Ak, VI, 2, 487-510.

re ellas se encuentran diferentes nociones modales y, curiosamente, dos modos de entender la necesidad. Así aparece una exposición que vincula la necesidad con el fin de la acción: “necesario es aquello que es requisito para el bien, es decir, lo que si no se pone, se quita el bien”⁸⁷⁴. Frente a otras nociones modales, como es la posibilidad⁸⁷⁵, se recoge como distintivo de lo necesario la relación con el bien: de este modo, el papel que juega la categoría modal de necesidad no afecta únicamente a la cognoscibilidad de su contenido, sino que implica una exigencia de bien.

La segunda definición que recoge Leibniz hace referencia a los medios: “necesario es aquello sin lo cual algo no puede existir”⁸⁷⁶; e indica a renglón seguido: “contingente, lo contrario”. En el estudio detenido de lo que se encuentra implícito en esta definición, ha de verse el modo en que se pueden armonizar con lo que se ha recogido líneas arriba, máxime si se trata de un texto que busca la mayor precisión en los términos, como es el que se está analizando aquí. Si líneas atrás la necesidad se relacionaba con la bondad, con relación a los medios, necesario remite a la existencia. En ambos casos, se presenta como el requisito fundamental. Dicho de otro modo, lo necesario es necesario con relación a otro en la mayor parte de los casos. A la luz del carácter absoluto-hipotético de la necesidad, parece ser que numéricamente tiene un mayor peso la segunda. Y, al mismo tiempo, el carácter principalmente existencial de esta distinción parece imponerse.

A finales del año 1671, en el comienzo de la correspondencia que mantiene con Arnauld, le envía un resumen de sus principales te-

⁸⁷⁴ *Ibid.*, Ak, VI, 2, 495.

⁸⁷⁵ “Possibile est quicquid clare distincteque cogitabile est”. *Ibid.*, Ak, VI, 2, 495.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, Ak, VI, 2, 499.

sis. No hay que olvidar que el viaje a París es inminente y Leibniz, además de sus ocupaciones diplomáticas tiene en mente profundizar en cuestiones científicas. Entre estas, las relaciones que establecerá con el pensamiento de los discípulos de Descartes son fundamentales, tanto en el campo científico como en el filosófico. Fruto de este diálogo es la correspondencia con Arnauld, que se prolonga durante varios años, con un notable interés para la evolución del pensamiento de Leibniz⁸⁷⁷. La necesidad se define en este resumen como lo debido, es decir, “aquello que es necesario para el hombre bueno”⁸⁷⁸. Es una necesidad que no se puede imponer si no es por la definición de hombre bueno. De este modo, aparece tanto como auténtica necesidad que no procede de la experiencia, sino de la relación entre los conceptos; y, sin embargo, adquiere un matiz diferente al considerar que se relaciona con el *vir bonus*: es necesario, pero libre, es decir, existe una necesidad que obliga precisamente por la virtud añadida a la definición de hombre. Y esta virtud, al menos en el caso del hombre, no forma parte de su esencia⁸⁷⁹.

En esta misma época abunda en los diferentes tipos de proposiciones⁸⁸⁰, distinguiendo cuatro tipos, según el contenido: así, aparecen las proposiciones singulares, las universales, “singulares de lo univer-

⁸⁷⁷ Cfr. SLEIGH, R. C., *Leibniz & Arnauld. A commentary on their correspondence*, New Haven (1990); SOTNAK, E., “Primary and Secondary Divine Decrees in the Leibniz-Arnauld Correspondence”, en *StL*, XXVII, (1995), pp. 85-103. Por otro lado, es el comienzo de una abundante serie de cartas que tienen como referente a Descartes.

⁸⁷⁸ *Carta a Antoine Arnauld*, Ak, II, 1, 280.

⁸⁷⁹ Como ya se ha visto, en el caso de Dios la bondad sí que pertenece a su esencia. Esto implica que Dios se obliga por una necesidad “moral” a elegir lo mejor.

⁸⁸⁰ *Carta a Magnus Hesenthaler*, Ak, II, 1, 189.

sal”⁸⁸¹, y “universales que acceden a singulares”⁸⁸². Las universales, a su vez, se dividen en demostradas e inducidas (que son las que acceden a singulares). Leibniz trata las primeras como aquellas que “dependen de las definiciones de los términos, es decir, de las ideas claras y distintas de las cosas”⁸⁸³, y, después de añadir una serie de ejemplos, resume: “todas las cuales contienen la clave en las definiciones”⁸⁸⁴. Se pueden señalar, a la luz de esta carta, dos niveles de necesidad: la que es autosuficiente, basada únicamente en las ideas claras y sencillas, es decir, en la esencia de las cosas, y cognoscible únicamente mediante la razón. Esta necesidad, lógica desde el punto de vista de las definiciones, metafísica, si se analiza desde las esencias, se complementa con la necesidad inducida, procedente de los datos de los sentidos, que, en el plano lógico, da lugar a “proposiciones mixtas deducidas desde los teoremas y las observaciones combinadas entre sí”⁸⁸⁵. En el plano metafísico, es una necesidad hipotética, que da fundamento racional a los datos de los sentidos. La caracterización gnoseológica que emplea en esta ocasión abre el nexo de unión entre los dos planos en los que tiene más influencia el concepto de necesidad: por un lado, plantea la cuestión desde la lógica, aplicando las definiciones a proposiciones e ideas, y, por otro, da pie a la identificación entre posible-idea-esencia, que es, en último término, el eje de la filosofía leibniziana.

Las investigaciones físicas de Leibniz ofrecen una definición peculiar de la noción de hipótesis, que completa el matiz exacto que ad-

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*

quiere en la expresión *necesidad hipotética*. No hay que olvidar que la metafísica y la física de Leibniz se encuentran estrechamente relacionadas⁸⁸⁶. En uno de sus escritos físicos el término *hipótesis* aparece definido como “causa posible de los Fenómenos. Y como la causa es algo que puesto otro algo (el Efecto, evidentemente) existe, la Hipótesis será aquello que puesto, se sigue el fenómeno. Sin embargo, los Fenómenos son lo que es cierto a los sentidos. Así, si esta causa existe no tanto por la concordancia con los fenómenos, sino que procederá de otro lugar, bien de la razón, bien de que la Experiencia de la Hipótesis sea demostrativa, es decir, cierta”⁸⁸⁷. La necesidad hipotética, por tanto, será aquella que depende de otra para su constitución, en la medida en que ha de encontrar el fundamento para su esencia en la *gran cadena del ser* que le sostiene.

Es importante advertir que en esta caracterización de la hipótesis está anclada en la existencia: es hipotético aquello que alcanza la existencia merced a un ente previo. En esta línea, la descripción que hace Couturat de la teoría de la hipótesis leibniziana⁸⁸⁸, en la que se insiste en la incertidumbre inherente a toda consideración hipotética, hasta llegar al punto de decir que “el mundo de los fenómenos es un inmenso criptograma, en el que las *claves* son las leyes de la naturaleza”⁸⁸⁹, permite advertir lo que pretende expresar Leibniz con la noción de necesidad hipotética. Por un lado, estaría presente la indetermina-

⁸⁸⁶ “Leibniz’s physics and metaphysics are interrelated to a high degree; that is, using his terms, his physics is well-founded upon his metaphysics. However, in elucidating Leibniz’s purely *physical* theory, we must always remember that this physical theory is *distinct* from his metaphysics, even if well-founded upon it”. GALE, G., “The Physical Theory of Leibniz”, en *Wool.*, III, 227.

⁸⁸⁷ *Specimen Hypotheseos demonstrative*, Ak, VI, 3, 3.

⁸⁸⁸ Cfr. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, pp. 266-269.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 269.

ción que subyace a toda existencia, recogida con acierto en la famosa pregunta leibniziana: *¿porqué el ser y no más bien la nada?* Al mismo tiempo, se asegura el garante último de esta necesidad. No debe pasarse por alto que en esta misma época de preparación del viaje a París aparece una sucinta defensa de su postura metafísica en las notas que hace a la *Monición a la sabiduría cristiana* de Jakob Merlo: “piensan en no evitar los peligros ni las ocasiones de buscar los bienes, pues todo es necesario. Así es: todo lo futuro es tan necesario que sea futuro, es decir, que vaya a ser, como todo presente es necesario que sea presente, es decir, que es. Pero esta consecuencia no vale para que nadie busque esa ignorancia, ni nadie evite esta estupidez. Pues tú que desconoces que habrá de ser, que quiera DIOS, que está de acuerdo con la armonía universal, debes presumir en la duda, por tanto, que [la relación de] tus bienes con el trabajo precedente, [la relación de] la desviación de los males con el cuidado precedente, están de acuerdo con la armonía de DIOS, y lo mismo los futuros. Por tanto debes trabajar para el bien y contra el mal”⁸⁹⁰.

El carácter peculiar de la necesidad hipotética, que se puede traducir como ser necesario por otro, parece adscribirse, en este contexto, a la existencia de las cosas contingentes: es decir, el hecho de darse actualmente es lo que se determina por un tercero. De este modo, la diferencia entre ambos tipos de necesidad puede resumirse en la diferencia que se da entre el ente existente por sí y el ente existente por otro. Es precisamente la existencia, como ya se ha visto, la cualidad que, de una forma u otra, se transmite de un modo más directo entre el ser necesario y el ser contingente. En consecuencia, se trataría de la

⁸⁹⁰ *Notas a la Monición a la sabiduría cristiana de Jakob Merlo*, Ak, VI, 2, 153. Es llamativo observar cómo en estas notas, de carácter totalmente privado, se recoge el interés leibniziano por evitar caer en el necesitarismo.

misma realidad —la existencia— pero recibida en el ente de diferente modo.

Los argumentos para la demostración de la existencia de Dios que implican una mayor modalización de la metafísica permiten una reflexión ulterior sobre esta distinción. Así sucede en el breve escrito *Si el ser necesario es posible, existe*: “la proposición *si el ser necesario es posible, se sigue que existe* es la cima de la doctrina modal, y la que en mayor medida permite el paso del poder ser al ser, o de las esencias de las cosas a sus existencias. Y puesto que este paso es necesario, pues de lo contrario no existiría nada, también se sigue de aquí que el ser necesario es posible, y por tanto existe”. La consecuencia se expone planeando el absurdo que implica el rechazo del Absoluto: “así pues y en rigor, si no existiera el Ser necesario no se podría dar razón alguna de la existencia de las cosas, ni tampoco habría causa de por qué exista algo. O con mayor brevedad: es necesario que algo exista, y por esto mismo se da el Ser necesario. Hay que ver si esa consecuencia queda suficientemente establecida. Porque parece que de aquí al menos se sigue que algunos entes son necesarios alternativamente. Pero la necesidad alternativa debe quedar fundada en alguna necesidad absoluta”⁸⁹¹.

Los pasos del argumento que se presenta aquí, aparte de la discusión acerca del carácter *a priori* que pueda tener⁸⁹², implican una escisión en la modalidad de lo necesario. Esta división se asienta en la certeza de que todo conocimiento verdadero de la existencia implica la necesidad de dicha existencia: “la distinción entre verdades necesarias

⁸⁹¹ *Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat*, Ak, VI, 4, 1636.

⁸⁹² Cfr. BLUMENFELD, D., “Leibniz’s modal proof of the possibility of God”, pp. 136-140.

y contingentes desvela el misterio, pero de una manera tal que sólo la comprenderán con facilidad quienes gocen de una cierta formación matemática. Ciertamente, en las proposiciones necesarias el análisis llevado hasta el extremo deriva en una ecuación idéntica, lo cual supone demostrar la verdad con rigor geométrico. En cambio, en las proposiciones contingentes, el análisis se vuelve infinito, y procede de razón en razón de tal manera que nunca se alcanza una completa demostración; esto no significa sin embargo que no haya en la base una razón de verdad, aunque sólo sea comprendida perfectamente por Dios, dado que es el único que con una sola mirada de su mente penetra la serie infinita de razones”⁸⁹³. Efectivamente, alcanzar esta verdad de los existentes implica la capacidad de dar una razón última y, por tanto, obtener un conocimiento que goza de cierta necesidad. Es, por tanto, un problema tanto gnoseológico como metafísico, que se puede asociar a lo que señala Mason acerca de la doctrina de la necesidad de Spinoza: “esta existencia *debe* tener una explicación, o no puede ser sin una explicación”⁸⁹⁴.

Esta línea de argumentación llevaría a Leibniz a verse abocado a sostener una necesidad uniforme, en la línea spinozista que no está dispuesto a aceptar. Sin embargo, también cabe asumir una necesidad que oscila entre diferentes significados: la modalización de su metafísica implica una gradación de lo necesario, de tal forma que admite diversos modos de darse los entes. Esta flexibilidad de la necesidad, lejos de implicar una quiebra en su pensamiento, es la forma de armonizar la concepción gnoseológica con la postura metafísica que adopta: no hay necesidad más que en el comienzo, ya sea del razonamiento, ya sea de la realidad, y toda consecuencia es necesaria en la medi-

⁸⁹³ *De contingentia*, Ak, VI, 4, 1650

⁸⁹⁴ MASON, R., “Spinoza on Modality”, p. 330.

da en que depende de este comienzo. Ahora bien, el matiz de la dependencia es, precisamente, el grado de la necesidad: los seres cuya necesidad se alcanza de un modo alternativo, tal y como señala Leibniz son precisamente aquellos cuya necesidad se constituye en función de otro ser.

No está de más retomar en este lugar, para matizar y completar la precisión de la necesidad hipotética, las consideraciones que se recogen en la *Profesión de fe del filósofo*: “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 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”. Esta exposición lleva a las siguientes consecuencias: “si la esencia de la cosa sólo se puede concebir clara y distintamente (por ejemplo *la especie de los animales que poseen un número impar de patas*, también *el animal inmortal*), ya debe tenérsela por posible, pero su idea contraria no será necesaria: acaso ella sea adversa a la armonía de las cosas existentes y a la existencia de Dios, por tanto, nunca habrá de tener lugar en el mundo, sino que seguirá siendo imposible por accidente”⁸⁹⁵.

En este fragmento la distinción entre los dos tipos de necesidad —absoluta e hipotética— se concreta en dos categorías de entes: la primera corresponde propiamente a Dios, único ser que tiene su razón en sí mismo, y que, en consecuencia, puede dar razón de su existencia.

⁸⁹⁵ *Confessio*, 127-128.

La consecuencia inmediata es que, en rigor, es el único existente. La necesidad hipotética, por su parte, es la de lo contingente, la de aquello cuya existencia se deriva de la del Absoluto. Esta contingencia no supone que la existencia sea puramente azarosa, independiente de la omnisciencia divina, sino que únicamente indica abstracción de la voluntad del Creador⁸⁹⁶. Así, la necesidad hipotética, es decir, la creación en su integridad, tiene su causa en Dios, excluyendo en un primer momento la intervención de su voluntad. Dicho de otro modo, la diferencia entre necesidad por sí mismo y necesidad hipotética estriba en la apreciación del papel que desempeña la voluntad divina.

Esta caracterización mantiene un doble eje para entender los modos de ser, radicado en los conceptos clave de esencia y existencia, entendida la primera como el contenido de los entes y la segunda como el darse actual. Si bien cabe una interpretación de la necesidad absoluta e hipotética en términos de esencia, me parece que la interpretación más propia ha de atenerse a la consideración de la existencia. En este sentido, afirmaciones como la que se recogen en la conversación con Stenon⁸⁹⁷, pese a referirse a la inteligibilidad de los entes,

⁸⁹⁶ “Th. Adamantina fateor demonstratio est, nec a quoquam mortalium cum ratione oppugnanda, non magis quam demonstratio existentiae Dei, sed vide an non sequatur tum *caetera quoque omnia*, etiam bona, perinde ac peccata, *non Voluntati Dei, sed naturae eius* seu, quod eodem recidit, harmoniae rerum esse ascribenda, tum *peccata esse necessaria*”. *Confessio*, 124. Más adelante, el filósofo amplía este último punto: “Consequens est, posito Deo existere peccata, peccatorumque poenas. Sed hoc necessarium, hoc volente, hoc autore Deo fieri, imprudenter, inepte, falso, pro dicentis, audientis, intelligentis ratione dicitur”. *Ibid.*, 126.

⁸⁹⁷ “Necessitas absoluta est, cum res [aliter] ne intelligi quidem potest, sed in terminis contradictionem implicat, v.g. ter tria esse decem.

Necessitas hypothetica est cum res quidem *aliter* esse intelligi potest per se, sed per accidens ob alias res extra ipsam jam praesuppositas, *talis* necessario est, v.g. necesse erat Judam esse peccatum, supponendo quod Deus id praeviderit. Vel supponendo quod id Judas putaverit esse optimum. Series rerum non *est* ne-

apunta más bien a su constitución actual, como se advierte especialmente al tratar de la necesidad hipotética⁸⁹⁸.

Así, el análisis de la necesidad pone de relieve que la esencia *per se* o *per aliud* se matiza al considerar el modo en que interviene Dios en su constitución. Así, si es conocida por Dios como dada, existirá necesariamente con una necesidad hipotética, es decir, dependiente exclusivamente de la propia existencia divina. Si, además, Dios quiere positivamente que dicha esencia exista, es decir, se da un acto de voluntad, confiere a esta necesidad hipotética un carácter superior, ya que Dios es autor, es decir, su entendimiento, su voluntad y su existencia coinciden en la elección de un posible para el privilegio de la existencia. De este modo, desde el punto de vista de la existencia se distinguen tres tipos de entes necesarios. El primer grupo lo forman las esencias cuya necesidad es propiamente absoluta, que en su mismo concepto tienen implícita la necesidad. El segundo está compuesto por las esencias necesarias hipotéticas, que existen necesariamente únicamente por la existencia de otro. A su vez, éstas se dividen en dos categorías: con voluntad divina o sin voluntad divina. La primera categoría contendría todas aquellas cosas y sucesos buenos del mundo contingente. La segunda, los que simplemente son tolerados por la armo-

cessaria necessitate absoluta. Sunt enim plures aliae series posibles, id est intelligibiles, etsi actu non sequatur earum executio”. *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, Ak, VI, 4, 1377.

⁸⁹⁸ “Necessitas consequentiae est quae fundatur in principio contradictionis, seu in Hypothesi, quae id ipsum de quo quaeritur jam involvit. Hinc sequitur in rebus facti nullam dari posse necessitatem consequentis, seu ut ipsae jam involvant necessitatem sine ulla Hypothesi, nam necessitas non potest demonstrari nisi per principium contradictionis, id est ex eo quod res jam supponitur. At in propositionibus aeternae veritatis res secus habet, quia ibi non agitur de existentia, sed tantum de Hypotheticis propositionibus”. *De libertate et gratia*, Ak, VI, 4, 1457.

nía, como es el caso del pecado. Sin embargo, Leibniz considera que todos ellos son tipos de necesidad, en estrecha relación, además, unos con otros. Evidentemente, alguna de estas cuestiones se puede entender como un aspecto peculiar de la contingencia, e incluso de lo posible. Pero la remisión última al Absoluto, substrato de toda noción — ya esté actualizada o no— implica cierto grado de necesidad, que únicamente puede entenderse como predeterminación física en algunos casos muy restringidos, ya que se entiende como “la forma accidental que promueve la voluntad para determinada operación y que es o bien necesitante o bien infalible según nosotros”⁸⁹⁹. En la resolución de esta remisión se encuentra la clave última de la metafísica modal leibniziana y, en consecuencia, de todo su sistema filosófico.

b. Necesidad metafísica y necesidad moral

Russell, en su conocida caracterización de los tipos de necesidad en la filosofía de Leibniz⁹⁰⁰ sólo reconoce tres de los cuatro que se tratan en este capítulo: metafísica —o geométrica—, hipotética, y moral. La primera se entiende como necesidad estricta, “donde el opuesto es autocontradictorio”. La tercera es aquella por la cual “Dios y los ángeles y los perfectamente sabios eligen el bien”. Este resumen, si bien en mi opinión no refleja con total exactitud el núcleo de la metafísica modal leibniziana, sí que pone de relieve con claridad que la necesidad metafísica se vincula directamente con el contenido de la realidad: es decir, se trata ante todo de un rasgo que pertenece al ámbito de los posibles. Igualmente, la necesidad moral está estrechamente relacionada con la elección de lo real. Estas consideraciones ya han apareci-

⁸⁹⁹ *Notas al Leptopatos de Caramuel de Lobkowitz*, Ak, VI, 4, 1342.

⁹⁰⁰ Cfr. *Russell*, 69.

do con otros matices al tratar la posibilidad y la creación. En este epígrafe, por tanto, se recoge la exposición de la metafísica leibniziana de estos dos tipos de necesidad.

Como es sabido, una de las constantes del pensamiento leibniziano es su afán por entrar en diálogo con los diferentes pensadores que tiene oportunidad de conocer. Este diálogo se manifiesta en una extensísima correspondencia, especialmente tras el viaje a París, o en la reacción a la lectura de diferentes obras, como es el caso de *Los elementos del Derecho natural*, escrito fundamental de la primera época leibniziana, en el que hace un detenido análisis de las nociones básicas del derecho apoyándose en Grocio. La primera parte del escrito de Leibniz se compone de una serie de observaciones y anotaciones críticas mediante las cuales va forjando su propio pensamiento, entre las cuales se encuentra una definición de la necesidad. En este contexto, se relaciona con una cuestión ética, entendiéndose como la situación en que el total de bien supera al total de mal⁹⁰¹. Esta caracterización tan peculiar de la necesidad refleja de un modo muy claro la intuición leibniziana de que la necesidad está estrechamente vinculada con el bien, especialmente con la resolución del problema del bien y el mal, que se concebirá en términos de composición. Aparece, por tanto, un nuevo sentido de la necesidad, una necesidad moral⁹⁰² en la que la suma de bien ha de ser mayor que la suma de mal. En otros lugares se profundiza en la caracterización ética de la necesidad: ya he recogido

⁹⁰¹ “Necessitatem miseriae evitacionem. Miseriam statum illum, in quo aggregatum malorum praeponderat aggregato bonorum. Quam praeponderationem saepe unius magni mali accessio dare potest”. *Elementa Iuris naturalis*, Ak, VI, 1, 433.

⁹⁰² Este sentido de necesidad moral, si bien está relacionado con lo que más adelante se va a decir, no es el que corresponde con la caracterización propia de la madurez de la filosofía leibniziana.

en su momento la exposición sistemática que se encuentra, precisamente, en el tratado *Los elementos del Derecho natural*, y la inclusión del *vir bonus* en la caracterización de los modos de ser⁹⁰³. El hombre bueno es, precisamente, la clave para entender la vertiente metafísica que adquiere, con el paso del tiempo, la necesidad moral.

Esta progresiva incorporación a la metafísica de los rasgos exclusivamente morales de la necesidad es propia del tratamiento de la creación. Esto es, en un primer momento, evidente, ya que toda elección está determinada por la presencia de un bien, lo que se traduce en la aparente necesidad que se descubre tras el obrar divino, pues elige siempre lo mejor, sin que parezca tener oportunidad de hacerlo de otro modo. No obstante, a la luz de la necesidad metafísica, la necesidad moral adquiere un nuevo carácter, al identificarse como aquella que es propia de lo contingente. Para exponer este tratamiento de lo necesario, es pertinente el recurso a las verdades de razón, expresión más propia de la necesidad tal y como ha de entenderse en este epígrafe.

Parte de la correspondencia de la juventud de Leibniz está relacionada con el pensamiento de Spinoza. Es el caso, por ejemplo, de las comunicaciones que le llegan de Schuller. Se sirve de ellas para realizar una serie de anotaciones con las cuales pone su pensamiento en parangón con el del autor afincado en La Haya⁹⁰⁴. Así, la primera de estas notas dice: “nos parece que se concibe por sí aquello cuyos términos o Voces son indefinibles, es decir, que sus ideas son irresolubles, como Existencia, Yo, percepción, lo mismo, cambio; como las cualidades sensibles; como calor, frío, luz, etc. Verdaderamente no se concibe por sí si no es aquello de lo que conocemos todos sus requisi-

⁹⁰³ Cfr. *Elementa Iuris naturalis*, Ak, VI, 1, 466.

⁹⁰⁴ *Communicata ex literis Domini Schulleri*, Ak, VI, 3, 275-283.

tos, sin que se conozca otra cosa, es decir, aquello que el mismo es razón de existir para sí”. Leibniz da el paso de la teoría del conocimiento a la metafísica, señalando que “decimos entender como cosa vulgar cuando conocemos su generación, es decir, el modo en que se produce. De donde se entiende por sí aquello que es *causa sui*, es decir, lo que es necesario, es decir, el Ente *a se*. Y añado aquí que esto puede concluir que nosotros, si entendemos el Ente necesario, se entenderá por sí. Verdaderamente se puede dudar si un Ente necesario se conoce por nosotros, mejor dicho, si puede entenderse, e incluso si puede saberse, es decir, conocerse”⁹⁰⁵. Se plantea una explicación de la necesidad de los entes que pasa por su intelección completa: si en el epígrafe anterior la necesidad se vincula con el origen, es decir, con el modo en que adviene a la existencia, aquí aparece una necesidad relacionada con el contenido de los entes.

El carácter primariamente esencial de la necesidad metafísica resalta especialmente en párrafos como el precedente, o como este otro, de 1671⁹⁰⁶: “proposiciones de razón son las que surgen únicamente de las ideas, o, lo que es igual, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que, por tanto, son hipotéticas, necesarias, eternas”⁹⁰⁷. Así, la cualidad de necesario que pueda tener una idea se vincula, en primer lugar, a su independencia de los sentidos, y, por tanto, de la existencia⁹⁰⁸. De este modo, la necesidad meta-

⁹⁰⁵ *Ibid.*, 275.

⁹⁰⁶ *Demonstratio propositionum primarum*, Ak, VI, 2, 479.

⁹⁰⁷ Ak, VI, 2, 479.

⁹⁰⁸ “Existencia est alicuius sensibilitas distincta”, y en nota al pie añade: “seu Existens est, quod distincte sentiri sive percipi potest, distincte est adhibitis distinctis conceptibus quemadmodum Ens est quod distincte concipi potest”. Por su parte, “essentia est alicuius cogitabilis distincta”. *Vorarbeiten zur Characteristica Universalis*, Ak, VI, 2, 487.

física, a través de la lógica, tiene como primera característica su abstracción, entendida como la separación de aquello que podría hacerla dependiente de cualquier otra realidad.

Este mismo planteamiento es el que subyace en una carta dirigida a S. Foucher⁹⁰⁹: se plantea el conocimiento de las verdades hipotéticas y, en última instancia, su radicación en las verdades idénticas, en las que se sostienen a sí mismas. Es interesante la observación de que los atributos modales se reconocen en las proposiciones⁹¹⁰, es decir, que se trata de un atributo propio de éstas que la razón humana únicamente descubre. En el discurso que desarrolla a lo largo de la carta se provoca una traslación de significado entre *necesidad* y *posibilidad de ser*, causado por la oposición que ambos conceptos tienen con el término *imposibilidad*. En este texto se expone igualmente una característica fundamental de la necesidad: no es tanto la primera en el orden de la naturaleza como en el conocimiento⁹¹¹. La explicación de esto se encuentra en la primacía que, como posibilidad de ser, ocupa entre las “cosas que son”, es decir, las existencias. Una consecuencia lógica de esta importancia de la necesidad frente a otras determinaciones de la existencia es el papel que tiene en la formación de las esen-

⁹⁰⁹ *Carta a Simon Foucher*, Ak, VI, 3, 245-249.

⁹¹⁰ “Car toutes les propositions hypothetiques asseurent ce qvi seroit ou ne seroit pas, qvelqve chose ou son de contraire estant posé, et par consequent qe la supposition on même temps de deux choses qui s'accordent, ou qu'une chose est possible ou impossible; necessaire ou indifferente; et cette possibilité, impossibilité ou necessité (car necessité d'une chose est une impossibilité du contraire) n'est pas une chimere que nous fassions, puisqve nous ne faisons qe la reconnoistre et malgrez nous, et d'une maniere constante”. Ak, VI, 3, 246.

⁹¹¹ “Mais qvovqve l'existence des necessitez soit la premiere de toutes en elle même, et dans l'ordre de la nature, je demeure pourtant d'accord qu'elle n'est pas la premiere dans l'ordre de nostre connoissance. Car vous voyez qe pour en prouver l'existence, j'ay pris pour accordé qe nous pensons, et que nous avons des sentimens”. *Ibid.*

cias: “esta cierta posibilidad y cierta necesidad forma, es decir, compone aquello que llamamos las esencias, esto es, naturalezas, y las verdades que acostumbramos a nombrar eternas: y hacemos bien en llamarlas así, pues nada hay más eterno que lo que es necesario”⁹¹². Aparece un nuevo atributo de la necesidad, como es su lugar fuera del tiempo, que vincula lo necesario directamente con el Absoluto, sujeto de esas verdades eternas⁹¹³.

Este es precisamente el rasgo propio de la necesidad metafísica: la abstracción que se hace de toda contingencia. Hay necesidad metafísica donde se da un ente que “no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción”⁹¹⁴; las numerosas exposiciones de las diferentes pruebas para la demostración de la existencia de Dios hacen especialmente presente este tipo de necesidad, al considerarlo bajo un aspecto principalmente metafísico. En consecuencia, la necesidad lógica, la propia del ser necesario, se da en cualquier circunstancia; se trata del mismo caso que se da en las proposiciones de razón: “aún si nadie lo pensara, existiría sin embargo la imposibilidad de un cuadrado y un círculo, ambos con el mismo perímetro e igualmente capaces. Y como es así, es necesario que exista su sujeto”⁹¹⁵. La diferencia entre estos imposibles —anclados en realidades contingentes— y el Ser necesario encuentra su explicación en la raíz última de su constitución: “la causa por la que es verdadera una proposición necesaria —sin que nadie lo piense— debe estar, procedente de las cosas, en algún sujeto. La causa por la que es verdadera la pro-

⁹¹² *Ibid.*

⁹¹³ “Illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo”. *Wedder.*, 117.

⁹¹⁴ *Mon.*, § 45, 97.

⁹¹⁵ *De veritatibus necessariis seu aeternis*, Ak, VI, 4, 17.

posición dicha sobre el cuadrado y el círculo no está ni en la naturaleza del círculo ni en la del cuadrado, sino en otras naturalezas, también incluidos, como la igualdad, el perímetro, etc. La causa próxima de una cosa es única. Y su causa debe estar en alguno. Por tanto aquello en lo cual está la naturaleza del círculo, del cuadrado y de otros es el sujeto de las ideas, es decir, Dios”⁹¹⁶.

La necesidad metafísica es, por tanto, la esencia que se explica a sí misma, que no toma ningún contenido de alguna realidad alternativa. Por tanto, en su misma definición está su posición absoluta. La situación de la necesidad moral, sin embargo, resulta más confusa, ya que para continuar en una línea convergente con la de la necesidad metafísica, tendría que atenerse al plano puramente esencial. Sin embargo, tal y como se ha mostrado en su momento, lo peculiar de la necesidad moral es su aplicación a la creación y, en consecuencia, a la elección que hace el Absoluto para dar la existencia a determinados posibles. En este contexto es fundamental advertir que la necesidad moral no se refiere directamente a la elección del Absoluto: es decir, la decisión de crear, en la postura leibniziana, no es necesaria ni siquiera desde el punto de vista moral⁹¹⁷. Esta noción ha de comprenderse más bien en referencia a la formación de los posibles.

En consecuencia, la necesidad moral se impone a los posibles: en las diferentes combinaciones que se pueden dar siempre habrá una que

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ Cfr. *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, Ak, VI, 4, 1379-1383. Así lo señala G. Mormino: “Se il decreto con cui Dio decide di scegliere l’ottimo tragga la sua origine dalla semplice volontà, oppure derivi dall’essenza stessa dell’essere perfettissimo, è questione sulla quale, si è visto, il giudizio di Leibniz non è del tutto stabile [...]. Un punto, però, è chiaro: in entrambi casi, la creazione è scelta operata da un essere perfettamente libero”. MORMINO, G., *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, p. 126.

sea la mejor por el conjunto de esencias que forman parte de ella⁹¹⁸. Esta necesidad, por tanto, se desprende de la composibilidad, no de la esencia del Absoluto. Efectivamente, incluso mientras se considera a estos posibles como posibles se mantiene su grado de perfección: “sean dos cosas posibles, *A* y *B*, de las cuales es necesario que deba existir una u otra; supuesto que haya más perfección en *A* que en *B*, entonces seguramente puede darse razón de por qué existe *A* más bien que *B*, y puede preverse cuál de ellas habrá de existir, sin que, por el contrario, eso pueda ser demostrado, es decir, volverse cierto a partir de la naturaleza de la cosa”⁹¹⁹. La existencia —el paso a la contingencia— es posterior.

El equívoco surge al confundir la forma por la que se conoce el hecho de la elección divina, es decir, su resultado —la experiencia de lo existente, en último término— con lo propio de los contingentes, que es, como en toda sustancia, su esencia: “sustancia es el Ente que envuelve todos los predicados necesarios de su mismo sujeto, como *aire*”⁹²⁰. Evidentemente, se trata del plano intelectual: es decir, la sustancia es la noción perfecta de un ente. Se expresa con un único término, que resume todos los atributos que le corresponden, que, en el ejemplo precedente, serían “*transparente, líquido, sutil, elástico*”. Así, la afirmación leibniziana que identifica la existencia con la percepción puede comprenderse también como la aceptación de que el ámbito propio de la existencia es el de lo contingente, el de la pura ac-

⁹¹⁸ “But just what is this criterion which in a God intent on actualizing *the best* of possible worlds employs in identifying it? By what criterion of merits does God determine whether one possible world is more or less perfect than another? This standard, Leibniz maintains, is the combination of *variety* and *order*”. *Rescher*2, 23.

⁹¹⁹ *De libertate et necessitate*, Ak, VI, 4, 1446.

⁹²⁰ *De perfecta notione substantiarum*, Ak, VI, 4, 1350.

tualidad.

La necesidad moral, por tanto, es aquella que surge de la constitución de los posibles entendidos como un conjunto. Dicho de otro modo: aquellas esencias que se explican a sí mismas tienen una necesidad metafísica. Las que se apoyan en otras esencias únicamente poseen una necesidad moral graduada, en la medida en que se ofrecen como una alternativa a la elección del Absoluto. Esta diferencia se refleja en la carta a Conring⁹²¹, fechada el 19 de marzo de 1678. Al tratar cuestiones científicas considera oportuno señalar que la tautología es la primera entre las proposiciones necesarias; además de ser una proposición idéntica, es indemostrable, ya que “las demostrables lo son por su resolución, esto es, por su definición”⁹²². En el caso de la necesidad metafísica, esto es, de aquella que constituye el núcleo del Absoluto, toda perfección está incluida de tal manera que su resolución se realiza por la exposición de lo contenido en su esencia. Es un posible que no tiene razón alguna en un tercero. Lo contingente, por el contrario, encuentra su razón en primer lugar en la composición: no cabe concebir una esencia, fuera del Absoluto, que no esté relacionada con un conjunto: “que las propiedades relacionales se encuentran incluidas en los conceptos individuales no se trata sólo de una tesis literal de Leibniz —cosa que podría ser únicamente una cuestión terminológica—. Sobre todo, el holismo conceptual de Leibniz es relevante para la individuación [...]. Más aún, parece que los conceptos individuales no implican simplemente unas propiedades relacionales generales, sino que tienen una referencia precisa a determinados individuos”⁹²³. El

⁹²¹ *Carta a Conring*, Ak, II, 1, 597-607.

⁹²² *Ibid.*, 602.

⁹²³ DI BELLA, S., *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht (2005), p. 386.

sentido de la armonía preestablecida cobra un nuevo matiz, al convertirse en el resultado —entendido como fin, tanto en sentido literal como en sentido causal⁹²⁴— de la combinación de los posibles.

Necesidad metafísica y necesidad moral, por tanto, tienen una referencia primaria a la posibilidad, de tal forma que puede entenderse como la necesidad que resulta de la combinación de las perfecciones que conforman un ente. La carga ontológica que Leibniz atribuye al posible —su realidad independiente de la existencia actual— permite que se pueda tratar de necesidad sin consideración directa de la existencia. Efectivamente, en último término la referencia a lo existente ha de comparecer: en la filosofía de Leibniz la mención última de la necesidad es existencial. Precisamente como se muestra en los argumentos *a priori* para la existencia de Dios, toda necesidad conduce de forma ineludible a la actualidad. No en vano repetidas veces señala Leibniz “*que si el ser necesario es posible, existe*” es la “proposición que es sin duda la más bella y la más importante de la doctrina de los modales”, ya que “proporciona un paso de la potencia al acto”⁹²⁵. Martínez vincula esta afirmación con el peligro de panteísmo en la filosofía leibniziana, poniendo en relación la especificidad de la prueba con la doctrina de la *causa sui* propia del filósofo de Hannover, y, sobre todo, en relación con las tesis de Spinoza⁹²⁶.

Esta última consideración da pie a situar completamente el contexto de la necesidad metafísica y moral: partiendo de su referencia principalmente esencial, cabe advertir el fundamento que —en paran-

⁹²⁴ Cfr. CARLIN, L., “Leibniz on Final Causes”, en *Journal of the History of Philosophy*, 44, (2006), pp. 217-233.

⁹²⁵ *Je n’ay pas encor...*, GP, IV, 402; Cfr. *Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat*, Ak, VI, 4, 1636; *Definitio Dei seu Entis a se*, Ak, VI, 3, 583.

⁹²⁶ Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, pp. 319 y ss.

gón con la necesidad absoluta e hipotética— tiene la segunda en la primera. La larga serie de razonamientos que se recogen en *Sobre el origen radical de las cosas* permite entender el modo en que se da este vínculo: partiendo del mecanismo metafísico y de la determinación al máximo que es el eje de la creación, se alcanza “la necesidad física a partir de la necesidad metafísica; en efecto, aunque el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción, es decir, un absurdo lógico, sin embargo es físicamente necesario o está determinado de manera tal que lo contrario implica imperfección o un absurdo moral”⁹²⁷.

No obstante, el interrogante de fondo es el modo en que confluyen las esencias posibles y la esencia necesaria. En el epígrafe correspondiente se ha señalado la identificación entre posibilidad y esencia. El punto que ha de reforzarse en este caso es la actualidad de los posibles: como Leibniz advierte, la reducción de la necesidad moral — llamada física en este momento— pierde toda su capacidad demostrativa si no se tiene en cuenta la actualidad de los posibles⁹²⁸. La vía para salvar esta dificultad se encuentra en las verdades eternas: “las verdades que encontramos en el mundo creado son, por tanto, temporales; su origen último se encuentra en verdades eternas, que no han sido creadas por Dios [...]. Si la creación es, entonces, el nacimiento de las verdades temporales a partir de las verdades eternas, ello obliga a considerar hasta qué punto estas verdades eternas son el mismo Dios”⁹²⁹.

⁹²⁷ *De rerum*, 304.

⁹²⁸ “At (inquires) comparatio haec Mechanismi cujusdam determinantis Metaphysici cum physico gravium corporum, etsi elegans videatur, in eo tamen deficit quod gravia nitentia vere existunt, at possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginariae seu fictitiae, nulla ergo in ipsis quaeri potest ratio existendi”. *Ibid.*, 304-305.

⁹²⁹ *Ortiz*, 127-128.

Para completar la exposición de Leibniz resulta de especial interés las notas con que resume la conversación con G. Wagner: en ellas señala que “las esencias son anteriores a las existencias. Pues las verdades eternas o necesarias, tales como las de la metafísica y de la geometría, no se alcanzan a partir de la observación de las cosas o de los experimentos, ya que en tal caso se probarían por inducción y no por demostración, sino que dependen únicamente de las ideas, ciertamente de las definiciones y axiomas idénticos. Y dondequiera que haya cosas existentes se siguen esas leyes. El estado de las cosas cambia continuamente, pero las leyes del cambio son eternas y dependen de lo inmutable”⁹³⁰. Precisamente esta independencia del entendimiento humano es el garante de su certeza, siempre que se asuma que “la posibilidad metafísica, es decir de las esencias, sería una ficción si no se fundase en algo realmente existente, a saber, en la sustancia o mónada primera, o sea, Dios”⁹³¹.

La exposición de *Sobre el origen radical de las cosas* añade ciertos matices, con los que he de concluir este epígrafe: “ni estas esencias ni las que referidas a ellas se llaman verdades eternas son ficticias, sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás entes”⁹³². La consideración de Dios como región de las ideas, añade la prioridad de las esencias posibles sobre la existencia: “son por su naturaleza anteriores al mundo, tal como el arte del artista es anterior a su obra”⁹³³. El Ser necesario es tanto el origen de la necesidad moral, al encontrarse en él las posibilidades que son principio

⁹³⁰ *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 392.

⁹³¹ *Ibid.*, 392-393.

⁹³² *De rerum*, 305.

⁹³³ *Discussion avec Gabriel Wagner*, Grua, 396.

esencial de la realidad, como sujeto de la necesidad metafísica. Retomando la reflexión sobre el argumento ontológico, no hay que olvidar que el Absoluto es necesario metafísicamente en la medida en que es sujeto último de toda perfección. En consecuencia, ambos tipos de necesidad tienen su razón última en la perfecta posibilidad de Dios, que permite así la reducción de la necesidad moral a la metafísica.

El problema de la necesidad no queda suficientemente resuelto si no se considera la unión entre la necesidad que proviene de la esencia y la que procede de la existencia: ¿cabría hablar de una única necesidad, fundamento último de la realidad? El sentido de esta pregunta, y el primer paso para su solución se encuentra en la siguiente afirmación de los escritos de Leibniz: “las posibilidades no son abstraídas por la mente a partir de un mundo ya constituido, sino más bien lanzadas desde la mente hacia un mundo en proceso de constitución”⁹³⁴.

c. La armonía de la necesidad

He señalado anteriormente que no cabe necesidad sin existencia. Igualmente, no es posible concebir una existencia sin una necesidad previa que sea su fundamento. Al mismo tiempo, aparecen en la filosofía leibniziana dos pares de sentidos de la necesidad: el sentido existencial (absoluta e hipotética) y el sentido esencial (metafísica y modal). La interpretación de Roldán apunta a la reducción de la segunda a la primera, apoyada en “la equiparación que hace Leibniz en otros textos entre necesidad absoluta, lógica, metafísica y matemática, por una parte, y necesidad hipotética y moral, a la que también denomina física, por otra”. Esta explicación se amplía: “podría decirse, para mayor precisión, que la necesidad absoluta es su propio fundamento y

⁹³⁴ *Ibid.*, Grua, 397.

resultado, mientras que la necesidad física o hipotética es el resultado de una necesidad moral que la fundamenta, haciéndola condicional porque supone la voluntad y la elección de lo mejor”⁹³⁵.

Cabría aducir una razón de mayor relieve metafísico, como es la exigencia de la existencia implícita como condición indispensable para la necesidad, y que subyace como convicción íntima en la exposición leibniziana del argumento ontológico. Así, del hecho de que el ente necesario se defina como aquel al que adviene de modo ineludible la existencia tiene su traslación en la consideración de la necesidad de este ser como un modo que se atribuye primariamente a la existencia. Esto conduciría, atendiendo a la relación que se establece entre los diferentes modos de ser —principalmente a la dependencia que tienen todos ellos de la necesidad como su origen—, a que se pueda sostener que el concepto fundamental en el nivel metafísico, sobre el que se asienta la filosofía y el completo sistema de Leibniz, es la existencia.

Esta afirmación contrasta con la importancia de la posibilidad en la filosofía leibniziana, como se expuso en su momento, y especialmente con el tratamiento de la esencia. Se hace necesario, por tanto, encontrar el modo de armonizar ambas posturas. Para lograr este propósito, algunas de las exposiciones que se hacen del argumento ontológico resultan muy esclarecedoras: así, tanto en la carta de Leibniz a Huthman de enero de 1678 como en las anotaciones que le acompañan,⁹³⁶ se presenta la relación entre posibilidad y existencia: “existencia posible, es decir posibilidad de alguna cosa, y la esencia de esa misma cosa son inseparables”⁹³⁷. Al mismo tiempo, ha de considerarse

⁹³⁵ ROLDÁN, C, “Estudio preliminar”, p. XXI.

⁹³⁶ *Carta de Leibniz a Henning Huthman*, Ak, II, 1, 585-591.

⁹³⁷ *Ibid.*, Ak, II, 1, 588.

que el argumento ontológico, en sentido exclusivamente metafísico, ha de entenderse como la “afirmación de la existencia de Dios basándose en la demostración del carácter inmediatamente evidente de la verdad de la proposición ‘Dios existe’”⁹³⁸. Correlativamente, posibilidad y existencia —como notas características del tratamiento leibniziano del argumento— tienen este mismo carácter inmediato, de tal forma que no puede desligarse una de otra, hasta tal punto que “si una de ellas se da en la región de las ideas, es decir, de las verdades, o de las realidades, la otra también se da en ella”⁹³⁹.

Sin embargo, sólo en el caso del Ente necesario se sigue la existencia de la esencia: únicamente el Absoluto tiene como rasgo definitorio que su posibilidad se encuentre actualizada por su propio poder, inscrito en su definición. La diferencia que se da entre la posibilidad y la necesidad en el plano metafísico-modal atiende a una cuestión causal, no únicamente a la derivación lógica que pueda tener la consideración del concepto, ya que cualquier esencia, si está rectamente constituida, implica la existencia, al menos posible. La existencia necesaria no viene dada por la relación lógica que pueda establecerse entre un concepto y su posible existencia, sino que se sitúa en un plano metafísico. Tampoco se trata de la elevación de la existencia posible, ya que ésta —en su peculiar consideración como una cuestión meramente ideal— constituye un requisito para la existencia necesaria. La peculiaridad de este modo de ser radica en la relación ontológica que establece con la esencia que le compete. Esta relación se determina por la

⁹³⁸ ROVIRA, R., *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid (1991), p. 29. Cfr. BARNES, J., *The Ontological Argument*, Edimburgo (1972), que se centra precisamente en los aspectos más lógicos del argumento.

⁹³⁹ *Carta de Leibniz a Henning Huthman*, Ak, II, 1, 588.

causalidad que toda existencia exige: efectivamente, para Leibniz la creación se refiere únicamente a la existencia, y viceversa. Sólo existe aquello que ha sido creado de un modo u otro. Por tanto, para poder decir que existe un ser primero, creador de todo, ha de incluirse en este todo la propia existencia. En el plano metafísico, la necesidad es aseidad, mientras que en el plano lógico permanece como verdad última.

La vinculación que se da entre la esencia y la existencia de Dios se encuentra, en último término, en el plano de las verdades eternas, de aquellas proposiciones que, por afectar al mundo en todo momento y en toda posible configuración, son igualmente necesarias. Una de estas verdades eternas es la identificación del ser necesario con su existencia. Toda esta exposición de la relación entre la esencia y su existencia cobra especial interés al caer en la cuenta de que en esta carta a Huthman, Leibniz insiste especialmente en que la existencia es lo necesario en el Absoluto⁹⁴⁰. Por tanto, la denominación Ente necesario está suponiendo el reconocimiento de una esencia tal que su existencia es necesaria, en oposición a los entes cuya esencia corresponde a una existencia meramente posible, en la medida en que no pasa de ser más que una mera exigencia de existir. La cuestión de la necesidad por esencia y la necesidad por existencia parece decantarse hacia la reducción de la necesidad absoluta en la necesidad metafísica: una existencia es necesaria porque la esencia que existe es necesaria.

La recepción de Spinoza constituye un hito fundamental para la consideración de la necesidad, tanto en los aspectos más generales y éticos que pueda tener, como en el sentido preciso que adopta al enfocar lo necesario desde un punto de vista metafísico. En otra carta de la

⁹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 588, nota al margen.

misma época, dirigida a Justel⁹⁴¹ Leibniz toma en consideración la publicación de las obras póstumas de Spinoza, haciendo especial mención a la *Ética*, y señalando una serie de puntos en los que discrepa de las posturas del pensador de La Haya⁹⁴². Entre ellos, está la cuestión de la necesidad en el Absoluto, sobre la que vuelve unos días después en carta a Placcius⁹⁴³. Se trasluce en la oposición a Spinoza la relevancia que en la filosofía leibniziana tiene la diferencia entre el peso de la propia posibilidad en el Absoluto y en cualquier otra realidad. Esto se puede afirmar tomando como punto de partida el hecho de que la mónada presenta un rasgo común a toda entidad, como señala Rovira, al entenderse como un ser capaz de acción⁹⁴⁴. Esta descripción, como es fácil de advertir, conviene tanto a Dios como a cada uno de los entes, y lleva precisamente a establecer esta distinción profunda. Hay que considerar, además, que, a diferencia de la filosofía de Spinoza⁹⁴⁵, en la metafísica leibniziana es idéntico el núcleo de la esencia de las sus-

⁹⁴¹ *Carta a Henri Justel*, Ak, II, 1, 592. Se trata de un fragmento de una carta anterior, que Leibniz anota y conserva.

⁹⁴² “Mais il y a aussi des paradoxes que je ne trouue ny veritables ny même plausibles. Comme par exemple *non nisi unicum esse substantiam, nempe Deum, creaturas esse Modos seu accidentia Dei. Mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam. Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle. Omnia fieri fatali quadam necessitate. Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate. Qvod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem*”. *Ibid.*

⁹⁴³ *Carta a Vincent Placcius*, Ak, II, 1, 593.

⁹⁴⁴ Cfr. ROVIRA, R., “¿Qué es una mónada?”, pp. 135-137.

⁹⁴⁵ “Esta interpretación de la sustancia marca nítidamente desde el inicio la diferencia que separa las concepciones ontológicas de Malebranche y de Espinoza. Ambos filósofos, en efecto, a pesar de sus muy radicales diferencias, coinciden en atribuir únicamente a Dios el poder efectivo de obrar. Por lo demás, Leibniz consideró que este modo suyo de entender la sustancia como ser capaz de obrar constituye el fundamento primero de la metafísica”. ROVIRA, R., “¿Qué es una mónada?”, pp. 135-137.

tancias, mientras que el modo en que esta capacidad se realiza es diferente: únicamente el Ser necesario actúa completamente por sí mismo, sin tener que anclar las razones de su actuar y, a tenor de lo señalado, de su esencia, en otro.

La profundización en esta distinción facilita una consideración posterior: siendo la esencia capacidad de actuar, ¿cómo ha de entenderse la existencia? Esta pregunta puede afrontarse tomando como punto de partida la cuestión de la verdad y el conocimiento: entre los escritos leibnizianos sobre gnoseología aparece la necesidad en relación con el entendimiento. Así, en *Sobre aquello que se entiende por sí mismo*⁹⁴⁶, mediante el estudio de la percepción de la existencia llega a la conclusión de que la existencia “es una noción no compuesta, es decir, irresoluble”⁹⁴⁷, de tal forma que sólo cabe el conocimiento de lo existente como tal por sí mismo. Igualmente, “la esencia, o realidad en género, es decir la posibilidad (o inteligibilidad)”⁹⁴⁸ se conoce por sí misma⁹⁴⁹. Es decir, la realidad se puede conocer por sí misma tanto a

⁹⁴⁶ *De iis quae per se concipiuntur*, Ak, VI, 4, 25-26.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, 25.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, 26.

⁹⁴⁹ Copio, por el interés que tiene, el argumento que demuestra la cognoscibilidad *per se* de la esencia: “Omnes res habent aliquid commune, ipsam scilicet Essentiam seu realitatem.

Omnes res homogeneae sunt quoad essentiam seu realitatem, uti omnia corpora sunt homogenea quoad molem.

Discrimen realitatis et essentiae. Eadem est in omnibus realitas, non vero eadem in omnibus rebus essentia.

Quoniam realitas in omnibus una, essentia diversa, ideo id in quo distinguuntur non debet continere realitatem, si quidem positivum est. Nam differentia ipsorum *A* et *B* contineat, iterum realitatem, ideo non erit differentia mera. Ergo pura seu mera duarum rerum differentia in qua scilicet nihil sit amplius commune, nullam continebit realitatem absolutam”. *Ibid.*, 26.

través de su esencia como de su existencia. El nexo que dota a una esencia de su correspondiente existencia, sin embargo, no se puede conocer por sí mismo⁹⁵⁰. Es precisamente este el punto que ha de marcar la diferencia entre contingencia y necesidad, por un lado; por otro, establece la referencia para unir los dos tipos de necesidad.

Dentro de la teoría del conocimiento de Leibniz ocupa un lugar principal la corrección al axioma de la gnoseología que sostiene que todo conocimiento presente en el intelecto procede de los sentidos. Esta corrección se apoya en la idea de percepción⁹⁵¹, que incluye tanto la sensibilidad externa como el conocimiento de lo que se halla en el propio entendimiento. Por tanto, el entendimiento tiene un doble origen, que se sitúa por un lado, en la captación de la realidad sensible, que en la mayor parte de los casos es mera conjetura⁹⁵². Por otro lado, puede hablarse de un entendimiento que alcanza nuevas verdades por el conocimiento de sí mismo.

El paso a la doctrina de las verdades eternas, corolario ineludible de la teoría del conocimiento de Leibniz⁹⁵³, permite asentar el sentido y la prioridad de los principios dentro de la filosofía leibniziana. Efectivamente, desde la visión platónica que tiene Leibniz, el origen últi-

⁹⁵⁰ “Circa subjectum et adjunctum etiam magna est subtilitas. Nos subjectum seu substantiam cogitamus dum dicimus: *Ego, ille, hoc*, in his enim aliquid commune cogitamus, id est subjectum in corporibus ipsis quoque quasi per prosopopoeiam. Omnis qualitas cogitabilis componitur ex cogitabilitate et subjecto cogitabilitatis. Huic subjecto inest cogitabilitas, sed aliud est cogitabilitas aliud subjectio. Ergo haec subjectio cogitari non potest”. *Ibid.*, 26.

⁹⁵¹ Cfr. *Axioma: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, Ak, VI, 4, 57.

⁹⁵² Cfr. *De propositionibus probabilibus in physicis adhibendis*, Ak, VI, 4, 62.

⁹⁵³ La teoría del conocimiento de Leibniz, a pesar de tener una orientación empírica fundamental, remite en cualquier caso a los principios de contradicción y razón suficiente, que son innatos. Cfr. MCRAE, R., “The theory of knowledge”, en *Comp.*, 192 y ss.

mo de estos principios en el plano gnoseológico, únicamente se puede localizar en el estudio del propio entendimiento⁹⁵⁴. De este modo, estas ideas que constituyen el núcleo de toda operación del entendimiento, han de atribuirse a todo modo de conocer: son, en este sentido, necesarias por su extensión, ya que su ámbito de aplicación es universal. Al mismo tiempo, son independientes de las condiciones de espacio y tiempo, que pertenecen al ámbito de lo sensible, es decir, de la percepción externa. Precisamente en este ámbito se sitúa la existencia, como ya se ha visto: desde un punto de vista metafísico, sin embargo, cabe una lectura posterior, según la cual esencia y existencia tienen ambas un origen anterior, fundado en la posibilidad del ser necesario. La existencia fenomenológica sería, en este caso, una consecuencia que no describe lo nuclear del ente actual. De este modo, la actualidad ha de entenderse como perceptibilidad, en un sentido que se acerca al expuesto en la *Monadología* al tratar de los diferentes tipos de existentes: el hecho de que no toda percepción esté acompañada por una apercepción correlativa⁹⁵⁵ indica, aparte de la limitación propia del conocimiento humano, la posibilidad de una perceptibilidad no percibida, con lo que esto implica para la doctrina de la existencia.

Así, la armonía de esencia y existencia ofrece dos vías de resolu-

⁹⁵⁴ Es lo que Mercer llama supuesto epistemológico: “the *Epistemological Assumption* claims (1) that the mind is the object of knowledge in the sense that it contains the eternal truths or Ideas, (2) that the mind, which is mutable and finite, will become aware of those objects only if both turns away from the material world and is aided by the divine light, and (3) that is the intellect or understanding that is capable of grasping those truths”. MERCER, C., *Leibniz’s Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge (2001), p. 480.

⁹⁵⁵ “L’état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple n’est autre chose que ce qu’on appelle la *Perception*, qu’on doit bien distinguer de l’apperception ou de la conscience, comme il paroitra dans la suite. Et c’est en quoy les Cartesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s’apperçoit pas”. *Mon.*, § 14, 77.

ción: por un lado, la contingencia, que se define precisamente por poseer una esencia posible y una existencia actual. La otra vía pasa por la relación que se establece entre necesidad metafísica y necesidad absoluta: siendo correlativamente el origen de la posibilidad-esencia y de la existencia, la racionalidad de la realidad se mantendrá en la misma medida en que se mantenga tanto su diferencia específica como su unión intrínseca. Por tanto, la realidad se resuelve en necesidad, no porque ella misma sea necesaria, sino porque es la clave última del origen de la contingencia.

En consecuencia, los diferentes tipos de necesidad se unen tanto en la contingencia —como necesidad hipotética y necesidad moral— como en el Ser necesario —en cuanto necesidad absoluta y necesidad metafísica—. Precisamente respecto de la relación entre necesidad moral e hipotética se ha dicho que “la necesidad física o hipotética es el resultado de una necesidad moral que la fundamenta”⁹⁵⁶. En relación con lo que señalo aquí, habría que decir que la necesidad hipotética se fundamenta en la necesidad moral en la misma medida en que se trata de la existencia que corresponde a determinada esencia. El Ser necesario sería, en este contexto, la demostración más patente de la relación entre los dos grandes tipos de necesidad —esencial y existencial—. Así se reconoce en la *Monadología*, donde el Ser necesario es aquél “en el cual la esencia encierra la existencia”⁹⁵⁷.

La consideración del Ser necesario es, precisamente, la última cuestión que se alcanza en el estudio de la necesidad, en función de la síntesis que supone. En relación con la necesidad del Absoluto es inmediata la referencia a la *causa sui*, noción de impronta netamente

⁹⁵⁶ ROLDÁN, C., “Estudio preliminar”, p. XXI.

⁹⁵⁷ *Mon.*, § 44, 95.

spinozista, que sin embargo no es aceptada con agrado por Leibniz, que acusa al filósofo de La Haya de hacer un uso arbitrario y poco medido de la causalidad⁹⁵⁸. La definición de *causa sui* en la *Ética* de Spinoza es la siguiente: “por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”⁹⁵⁹. Es importante destacar que esta noción es, en la filosofía spinozista, un punto de partida, no sólo por el lugar que ocupa en la *Ética* —es la primera definición del tratado— sino por su relieve dentro del sistema⁹⁶⁰.

Las notas que acompañan a esta noción, y que son la clave para comprender la diferencia que se da entre la filosofía de Leibniz y la de Spinoza —y, en último término, para exponer el alcance de la necesidad— están señaladas en el estudio de A. L. González al que he hecho referencia. En primer lugar, es una noción positiva —a diferencia de la interpretación negativa de la tradición escolástica⁹⁶¹—; de este modo, el Absoluto “desde sí proporciona justificación a su existencia, produciéndola en cierto modo o de alguna determinada manera, aunque no en el sentido como Él produce las demás cosas”⁹⁶². El matiz propio de la autocausación —estrechamente relacionado con la necesidad de todas las cosas— es la inmanencia⁹⁶³. De este modo, el Ser

⁹⁵⁸ Cfr. *Causa sui*, Ak, VI, 4, 1372.

⁹⁵⁹ SPINOZA, B., *Ethica Ordine geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta*, pars prima, definitio I.

⁹⁶⁰ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, p. 31.

⁹⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 36.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 37.

⁹⁶³ “El Absoluto se causa a sí mismo, y en sí mismo causa todo lo que no es él. La causalidad del Absoluto con respecto a sus efectos es una causalidad que no puede ser transitiva sino inmanente. Lo que Dios produce es consustancial a sí mismo”. *Ibid.*, p. 44.

necesario impregna de su propia necesidad toda la realidad: en su constitución se implica todo lo creado, que se configura así como un modo de Dios. Para Leibniz, esta inmanencia del Ser necesario no se traslada a la creación, ya que ésta tiene su propio modo de necesidad. Es precisamente la caracterización de la esencia posible lo que permite esta divergencia: en la metafísica leibniziana pueden encontrarse dos modos de combinarse posibilidad y existencia; de este modo, aún manteniendo una relación de total dependencia, la necesidad del Absoluto se diferencia claramente de la necesidad matizada que acompaña su acción externa.

El segundo rasgo de la *causa sui* es la identificación de toda potencia divina con su esencia, de tal forma que el actuar del Ser necesario es ineludible, tanto en relación con la existencia como con la creación. Así, “la autocausalidad absoluta es la expresión de la infinitud, ya que desarrolla dentro de sí su infinito contenido por un esencial y necesario autodespliegue”⁹⁶⁴. Es precisamente el modo de realizarse este despliegue lo que constituye una diferencia fundamental en la postura de Spinoza y Leibniz. La causalidad inmanente que puede suponerse en la necesidad absoluta, es decir, en la inmediata atribución de la existencia al Ser metafísicamente necesario, no coincide con la *causa sui* spinozista: Leibniz considera la presencia de una doble acción en el Absoluto, tanto en su interior como en la creación. Y, sin embargo, la primera, que habría de concluir con la causación de la existencia divina, está más próxima a una razón en sentido exclusivo.

No hay que olvidar que, para Leibniz, la consideración general de la existencia pasa por “que esté presente el agregado de todos los

⁹⁶⁴ *Ibid*, p. 59.

requisitos”⁹⁶⁵, al mismo tiempo que se plantea la duda de que esté de suyo incluido entre las perfecciones. De este modo, lo existente está sometido a la posibilidad, a la “causa plena de la cosa”⁹⁶⁶, incluso en el Absoluto. Pero esto no quiere decir que esté incluido en ella, o que sea su resultado. En la consideración de la necesidad de la filosofía de Leibniz se da la misma pluralidad de perspectivas que apunta en la *Monadología*: “así como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra, y se halla como multiplicada *según la perspectiva*, ocurre también que, debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que perspectivas de uno sólo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada”⁹⁶⁷. La acción del Ser necesario, que en Spinoza es su propia creación, en Leibniz es un pensamiento, según el cual “el Ente necesario actúa hacia sí mismo, es decir, piensa. Pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo”⁹⁶⁸.

En consecuencia, existencia y esencia, ambas realmente necesarias, aparecen en el Ser necesario como los dos elementos que intervienen en su autoconocimiento: lo que en la metafísica de Spinoza era *causa sui*, en la leibniziana puede entenderse como *ratio sui*. Dicho de otro modo: la idea que Dios tiene de sí mismo —el conocimiento perfecto de la esencia perfecta— se traduce en conocimiento de su existencia. Sería, por tanto, la expresión más perfecta del argumento ontológico: la consideración de la esencia necesaria realizada según el entendimiento divino arroja como resultado inevitable la certeza de la existencia de Dios.

⁹⁶⁵ *De existentia*, Ak, VI, 3, 587.

⁹⁶⁶ *Ibid.*

⁹⁶⁷ *Mon.*, § 57, 105.

⁹⁶⁸ *De existentia*, Ak, VI, 3, 587.

Así, la potencia que constituye el núcleo de todo lo que se contiene en Ser necesario⁹⁶⁹ es el compendio de necesidad metafísica y necesidad absoluta, según el punto de vista que se adopte: resulta muy iluminadora la distinción entre las vías que tienden directamente a la existencia de Dios y aquellas que se apoyan en la posibilidad. O, dicho de otro modo, entre las vías *a posteriori* y las vías *a priori*. Así, tanto la prueba cosmológica como la que parte de la armonía preestablecida concluyen encontrando al Absoluto como razón última de las existencias, sin detenerse en la consideración de su esencia. Por el contrario, tanto el argumento ontológico como el argumento modal y el de las verdades eternas, han de concluir su existencia pasando por la esencia del Absoluto, por la posibilidad de que se den en un único ente todas las perfecciones, ya sea por sí mismo, ya sea porque ha de servirse de ellas en la creación. El Ser necesario lo es, en consecuencia, tanto por encontrarse en el origen de las existencias —contingentes y armónicas— como por presentar un contenido para cualquier esencia —sea el mismo Absoluto, sea la realidad contingente—.

Sin embargo, la armonía interna que debería encontrarse en el Absoluto no se alcanza completamente: según la metafísica modal leibniziana, no se puede concebir simultáneamente el Ser necesario que se alcanza por el conocimiento de la realidad contingente y aquel que aparece como conclusión del argumento ontológico que tiene como objeto al más perfecto de los seres. La raíz del problema, a mi juicio, está en la necesidad de convertir la esencia, entendida como posi-

⁹⁶⁹ “Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connoissance*, qui cotient le detail des Idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur”. *Mon.*, § 48, 99.

bilidad, en actualidad⁹⁷⁰. Este salto especulativo no encuentra apoyo en la consideración del Absoluto que es origen de la realidad. El proceso por el que se ha alcanzado a concebir como posible la existencia del Ser necesario está suponiendo, al mismo tiempo, la imposibilidad de hacerlo compatible con la actualización de las existencias posibles que conforman la creación. En este sentido, Leibniz logra justificar la posibilidad mediante la necesidad. Igualmente, la existencia —tanto del Ser necesario como de los entes contingentes— encuentra su razón última en el Absoluto⁹⁷¹. Sin embargo, es precisamente la armonización de las nociones modales implicadas, que habría de hacerse en función de la necesidad, el escollo que resulta, en última instancia, insuperable. Efectivamente, la metafísica de Leibniz logra diferentes acercamientos al núcleo de la realidad, y, sin embargo, no consigue unificar todas estas posturas en una única tesis. En mi opinión, es la consecuencia de carecer de una doctrina que permita integrar la actualidad y posibilidad, y en la que se pueda comprender la existencia como acto primigenio. Esta noción de una actualidad previa a toda esencia sería, en cierto sentido, la contrapartida de la esencia necesaria que, para la metafísica de Leibniz, está inserta en el origen de toda la realidad.

⁹⁷⁰ Una excelente introducción al problema de la armonización de la esencia y la existencia, así como sus implicaciones antropológicas y éticas se encuentra en JALABERT, J., “Etre et Valeur”, en *StL*, X, (1981), pp. 87-91.

⁹⁷¹ Valiati relaciona el vínculo de necesidad y contingencia con el platonismo característico de la filosofía leibniziana. Cfr. VALIATI, E., “Leibniz on Necessary and Contingent Predication”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 208-210.

CONCLUSIONES

La investigación sobre el *concepto de necesidad* propio de la metafísica modal leibniziana desvela el lugar que ocupa esta noción dentro de su sistema filosófico. Este estudio tiene especial importancia por la relación que se establece con el conjunto de las nociones modales y, mediante ellas, con la completa realidad. De esta forma, se puede alcanzar una caracterización de la necesidad que parte del aspecto más externo. Así, lo necesario aparece como un concepto transversal que se configura como la clave para la solución de numerosos problemas referidos a los ámbitos más diversos: desde el estudio de los conceptos clave del derecho, pasando por los análisis lógicos, la ética y, sobre todo, el estudio de la metafísica y de la teodicea. Esta pluralidad de ramas no implica que se trate de un concepto fragmentado, con múltiples interpretaciones condicionadas cada una de ellas por el contexto. Al contrario, se advierte una unidad que, desde la juventud de Leibniz, experimenta una profundización progresiva hasta alcanzar las concepciones más maduras, recogidas en los últimos escritos. En relación con este punto, una de las constantes más relevantes es el carácter relacional que tiene la necesidad, ya sea por su referencia a la existencia, ya sea por su referencia a la posibilidad. Esta relatividad se decanta paulatinamente hacia una exposición de lo necesario como fundamento último de todos los aspectos —esenciales o existenciales— de la realidad contingente o, lo que es lo mismo, la posibilidad actual-

mente constituida.

En segundo lugar, la necesidad tiene una importancia indiscutible en la consideración sistemática de la filosofía de Leibniz: es el concepto último de la realidad, al que se enfrenta en numerosos escritos y, sobre todo, el que plantea los problemas más acuciantes para la doctrina metafísica del filósofo de Hannover. En esta situación se pueden encontrar diferentes motivos y temas. Por un lado, en el aspecto histórico, Leibniz se opone en su interpretación de la necesidad, a la metafísica modal de Spinoza, ofreciendo una concepción de lo necesario que intenta una descripción de la realidad que resulte más flexible que el rígido sistema spinozista: la búsqueda de una comprensión de la necesidad que permita el ejercicio de la libertad es el marco en el que se desenvuelve gran parte de la metafísica modal leibniziana. En esta búsqueda, la solución está en la articulación entre las diferentes modalidades y, sobre todo, en la relación que se establecen entre éstas y los diferentes tipos de la necesidad. Estos tipos de la necesidad, precisamente, recogen los esquemas de la tradición escolástica. De esta manera, la filosofía de Leibniz aparece con un enfoque claramente metafísico que se ancla en su conocimiento de la tradición filosófica occidental.

Lo necesario, en consecuencia, pasa a ocupar un lugar predominante dentro del sistema leibniziano por su identificación con el origen de todo lo real. Esta primacía del concepto de necesidad, no obstante, ha de combinarse con el lugar básico que, en la filosofía leibniziana, corresponde a la posibilidad. A su vez, este concepto, clave para toda la filosofía de Leibniz, ha de armonizarse con la necesidad. Para alcanzar este difícil equilibrio han de emplearse las diversas nociones que se resumen en el empleo de lo *posible*: desde la esencia a la verdad eterna, pasando por la idea del ente. En cualquiera de estos casos,

la intención de Leibniz parece ser otorgar al contenido de los entes una primacía fundamental en la metafísica modal, en la que la necesidad es aquello que proporciona el fundamento de todo ente. La posibilidad, por tanto, en su identificación con la esencia, no sólo es la muestra más patente del carácter netamente modal de la ontología leibniziana, sino que también ha de comprenderse como el recurso para lograr esta modalización: es decir, la filosofía de Leibniz depende de la noción de posibilidad. El estudio de la necesidad, en consecuencia, también ha de elaborarse tomando como primer término de comparación la noción de posible.

Una correcta comprensión de lo necesario en la filosofía de Leibniz, por tanto, ha de hacerse en función de la posibilidad: ¿cómo puede asimilarse lo posible a lo necesario, sin perder sus características propias? En torno al eje posibilidad-necesidad se forman y distribuyen los conceptos fundamentales de la metafísica leibniziana, y en su articulación está supuesta la interpretación radical de la realidad. Así sucede, por ejemplo, con la noción de *mónada* o *sustancia completa*, con la idea de las verdades eternas, o los principios de razón suficiente y de perfección. En este contexto, la posibilidad se configura como el marco en el que se resuelve cualquier entidad. En una muestra de la relación de la ciencia física con la metafísica, puede asimilarse a las condiciones de espacio y tiempo, de tal manera que se entiende lo posible como aquello que da respuesta a los entes en función de su integración con las coordenadas de la existencia, ya sea pasada, presente o futura, y que facilita la coexistencia de una pluralidad de entes.

El modo de permitir esta pluralidad pasa por la integración de las coordenadas de espacio y tiempo. En la filosofía natural de Leibniz, el eje espacio-temporal reviste características que influyen en su metafí-

sica, al constituirse como marco de lo existente. De esta manera, la necesidad aparece como *totalidad de la posibilidad* en la medida en que puede englobar toda propiedad que puede darse en una distribución que tiene en cuenta las condiciones de espacio y tiempo: en esta exposición, lo necesario ha de comprenderse indistintamente como espacio y tiempo total. Se concibe, en consecuencia, como el aglutinante de toda propiedad, ya corresponda al ámbito de la contingencia, ya se reduzca a la mera posibilidad, sin que alcance jamás la existencia. Así, se puede entender también como la totalidad de la posibilidad: es el resultado de la reducción de lo posible a sus condiciones fundamentales, que reúne en sí todo contenido que se desarrolla en la posibilidad.

Necesidad y posibilidad, sin identificarse completamente, como reiteradamente señala Leibniz, se ordenan como el todo y la parte: lo necesario engloba en su interior el comienzo de todo ente, que se desenvuelve gradualmente mediante la constitución y posterior combinación de los posibles. La presencia de la posibilidad en la necesidad, por su parte, ha de entenderse como una relación del Absoluto con las verdades eternas presentes en su entendimiento, origen último del conocimiento y de la constitución ontológica de la realidad. El anclaje de lo posible en lo necesario es el fundamento que necesita la metafísica leibniziana para salvaguardar la libertad del Ser necesario como origen de todas las cosas.

El estudio de la posibilidad en relación con la creación plantea un importante dilema a la filosofía de Leibniz, incluso antes de alcanzar el momento creador propiamente dicho: ¿por qué determinados entes son dignos de existir, y otros no? En el pensamiento leibniziano, la solución ha de encontrarse en la propia consideración de la posibilidad, antes que en la voluntad arbitraria del Absoluto necesario. El

concepto básico, que surge de la consideración del entendimiento divino en relación con la constitución última del mundo, es la *exigencia de existir* de los posibles. En este problema, el Ser necesario, más que como una solución última, aparece como testigo ante el cual los posibles establecen una serie de relaciones, dirigidas todas ellas a la perfección contingente. Las expresiones de Leibniz en este contexto presentan el entendimiento del Absoluto con un aspecto en apariencia pasivo, al ser el lugar donde se encuentran los posibles, tanto en un sentido únicamente locativo como dinámico: no sólo el pensamiento de Dios es el contenido de las verdades eternas, sino que ya en la consideración del Ser necesario, estas verdades se combinan en lo que Leibniz llegó a identificar como una contienda entre posibles.

En este contexto, hay que detenerse en la razón última de lo actual, que se encuentra, en parte, en la posibilidad: en concreto, en lo que Leibniz llama exigencia de existir de las esencias. En otros términos, la clave para alcanzar la contingencia, anhelo de todo posible, es el grado de perfección con que cuenta cada una de ellas: en la entraña de lo posible se encuentran las razones para su posterior elección por parte del absoluto. Este anclaje en la esencia de los entes pretende dar respuesta a las preguntas por la racionalidad del mundo, que tomada con sentido ontológico ha de entenderse como el origen radical de las cosas. La posibilidad, en consecuencia, completa su carácter principalmente lógico y adquiere un matiz indudablemente metafísico, al presentarse como posibilidad de existir. La esencia no es sólo el concepto de las cosas, sino que lleva en su interior el germen de la actualidad.

No obstante, esta semilla no alcanza de suyo su realidad actual. Para lograr esto depende de la acción de la necesidad: a pesar de que los posibles incluyen en sí el grado de realidad que, en última instan-

cia, les conduce a la actualidad, no pueden otorgarse a sí mismos la contingencia. Así, la necesidad, cuya realidad es tan plena que existe independientemente de cualquier otro ente, puede otorgar la existencia como característica propia. Efectivamente, la actualidad de los entes radica en su posibilidad, pero únicamente puede constituirse ontológicamente mediante el obrar de un ente que exista por sí mismo, cuya posibilidad dé razón de su existencia, de tal forma que su contenido no supera, en ningún caso, lo recogido por su esencia; en consecuencia, la existencia de este ente se ha de asentar en esta misma posibilidad. Si por un lado la existencia se apoya en la posibilidad, el otro punto de anclaje que tiene es la necesidad. En este equilibrio entre modos de ser la exigencia de existir, la composibilidad de las esencias, aparece como un complejo cálculo matemático de innumerables variables, en el que se pone en relación toda la realidad. De este modo, la lucha entre los posibles aparece más bien como una combinatoria que entrelaza todos los elementos del entendimiento divino y le permite advertir cuál de ellos es el que reúne el mayor número de perfecciones y en un grado más alto. La clave última de la realidad se explica gracias a la matemática, sin dejar de ser, por ello, una cuestión metafísica: no se trata únicamente de la relación entre posibilidades puramente especulativas, sino que se trata de la relación última entre los diferentes modos de ser, clave de la constitución de la realidad.

El problema de la creación por parte del Ser necesario es, para Leibniz, una consecuencia del *laberinto de la libertad*, una de sus expresiones más conocidas y que ha dado lugar a una abundante literatura científica. En este mismo contexto se enmarca una de las doctrinas más características de la filosofía de Leibniz como es el optimismo metafísico, es decir, la defensa de que el actual es el mejor de los mundos posibles. Este carácter del mundo actual no se reduce a una

postura ética, sino que se asienta en un profundo análisis metafísico y, en última instancia, remite a las relaciones entre lo necesario y lo posible.

Ya se ha señalado como de la combinación de los posibles surge la idea del mejor de los mundos posibles, como aquel que reúne mayor grado de perfección. En esta doctrina ha de tenerse en cuenta, para la metafísica modal, que cualquier otro mundo posible conserva su posibilidad intacta, aunque la exigencia de existir sea menor dado su grado de perfección. Esta idea es clave para comprender el modo en que Leibniz entiende la libertad del Absoluto. La decisión creadora, que se traduce en la elección del conjunto de posibles que ha de alcanzar la existencia, es en rigor una valoración de los méritos que tienen los diferentes mundos posibles. El criterio que sigue el Ser necesario es la elección del mundo que sea más armónico con su propia esencia, armonía que está dada como un principio inalienable de la realidad. No hay, por tanto, mayor necesidad que la proveniente de la perfección del Creador, tomada no como grado de realidad, sino como superioridad de la esencia del Absoluto frente al resto de los entes. Establecido este principio, su correlato para la actuación de Dios es una elección determinada por lo mejor: en consecuencia, si se puede hablar de necesidad en la creación, es únicamente la necesidad que se impone el Creador a sí mismo, eligiendo lo que más conviene.

En este contexto, la indeterminación de la realidad creada es precaria, ya que se ve limitada por la determinación libre que sigue Dios. No obstante, Leibniz mantiene esta libertad, al considerar que, en rigor, ninguno de los mundos posibles contiene en su propia esencia el impulso que necesita para alcanzar la actualidad. El recurso a la necesidad moral, tomada como un rasgo del Ser necesario, más que como característica de la realidad creada, ha de verse como una defensa de

la sabiduría divina. El delicado equilibrio que intenta mantener el filósofo de Hannover es un intento de conservar tanto la libertad del Absoluto como su omnisciencia. Al mismo tiempo, la libertad del hombre se mantiene como un resultado de la elección del Ser necesario, que decide crear al ser humano libre: puede hablarse, de esta manera, de una reducción del obrar humano a la decisión que Dios toma sobre él.

Las notas de la necesidad, a la luz de las nociones modales de posibilidad, existencia y contingencia, se configuran de diferente manera según se considere la relación de lo necesario con los demás conceptos modales, lo que da lugar a una división de la necesidad, o según se profundice en el carácter peculiar y distintivo de la necesidad, que aparece así como un concepto último. Este segundo aspecto, que trataré más adelante, resulta especialmente problemático ya que la necesidad, ante todo, se caracteriza por su carácter relacional. Dicho de otro modo, la comprensión de lo necesario, en la mayor parte de los casos, no se puede plantear si no es a la luz de las relaciones que se establecen con la realidad, ya sea tomada en su conjunto, ya sea mediante el análisis de los elementos que conforman el mundo actualmente existente. Así, una definición de lo necesario ha de realizarse con posterioridad a su división.

En consecuencia, la metafísica modal de Leibniz exige una delicada *caracterización de la necesidad* en la que se muestre que, lejos de ser un concepto unívoco que constriña la realidad, se pliega en una diversidad de sentidos en un permanente intento de dar respuesta a la constitución actual de la realidad. Estos diferentes modos de la necesidad, más allá de los diversos nombres que reciben a lo largo de la producción filosófica leibniziana (necesidad lógica, metafísica, matemática, geométrica, absoluta, hipotética, física o moral, por referir

únicamente los que aparecen en la etapa más tardía y que han sido más estudiados), pueden reducirse a cuatro categorías, emparejadas entre sí. Por un lado estaría la necesidad absoluta junto con la necesidad hipotética. El otro par de conceptos es el que forma necesidad metafísica y necesidad moral.

Necesidad absoluta e hipotética hacen referencia a la presencia o ausencia de condiciones para la existencia del ente que se trate en cada caso. Así, el ser necesario absolutamente no depende de ningún otro ente, mientras que el que se caracteriza por su necesidad hipotética está condicionado por otra realidad, externa a sí mismo. Lógicamente, este segundo tipo de necesidad permite, por su misma definición, una sucesión de seres que se encadenan unos a otros, formando una serie. Del mismo modo, la cadena del ser ha de anclarse en el necesario absoluto, ente que tiene como característica exclusiva su resolución por su mismo concepto. El vínculo entre ambos modos de la necesidad está claro: tanto en un plano gnoseológico como en el aspecto ontológico, la necesidad hipotética depende en su actualidad de la necesidad absoluta.

La unión con los diferentes modos de ser pasa por la identificación de la necesidad hipotética y lo contingente, en la medida en que encuentra la razón última de su actualidad en otro ente. La pregunta leibniziana —¿por qué el ser y no más bien la nada?— tiene una interpretación ascendente a través de la necesidad hipotética: este ser en concreto tiene su razón en el precedente, es decir, es necesario por que se da este conjunto de entes que implican su presencia. De este modo, la realidad se puede ir reduciendo a un cada vez menor grupo de entes, que dan razón de todo lo anterior. El último término de esta reducción, el fundamento de todo ente en cuanto existente, es aquel ente que es necesario absolutamente. Las diferentes redacciones de la prueba

cosmológica para la demostración de la existencia de Dios se apoyan precisamente en esta consideración de la cadena de los seres, pendiente del Absoluto. En estos pasajes, la demostración más clara es aquella que llega a admitir la existencia del ser necesario por una reducción al absurdo, que se asienta a su vez en la exigencia de una razón que explique todo ente que no encuentra en sí sus razones.

De esta manera, la contingencia aparece como un modo de la necesidad cuando se considera que cada ente está relacionado con toda la creación. Así, desde este punto de vista, necesidad hipotética es la que tienen los entes contingentes en cuanto existentes, y, correlativamente, necesidad absoluta es la que tiene el Ser necesario en cuanto independiente de la existencia de cualquier otro ente. Por su parte, la posibilidad —en la misma línea que se abre al tratar de la libertad en la creación— no está relacionada con ninguno de estos modos de necesidad. Esto remarca especialmente la diferencia entre la realidad —atributo que, como se ha visto, sí que corresponde a la posibilidad— y la existencia, que únicamente es propiedad de lo contingente y lo necesario. No es de extrañar, por tanto, que en ocasiones sea la distinción entre estos tipos de necesidad la que se emplee como solución al problema de la necesidad en la creación —lo que Leibniz llamó “sofisma perezoso”—, ya que señala no sólo las diferencias entre los diferentes modos de ser, sino la articulación entre estas modalidades.

La división entre *necesidad metafísica* y *necesidad moral* es una de las más importantes de la filosofía de Leibniz, ya que establece una diferencia en el modo de constituirse los entes que es clave última para comprender la constitución de la realidad contingente. El ámbito habitual para el tratamiento de estos modos de la necesidad es el que se refiere a la creación, especialmente cuando se hace referencia a la necesidad moral. La necesidad metafísica se relaciona estrechamente

con las condiciones del entendimiento, y puede identificarse con la lógica, en la medida en que se considera que un ente es necesario metafísicamente cuando su noción es suficiente para, por sí misma, fundamentar su existencia. Por su parte, la necesidad moral, en un sentido metafísico, es aquella que poseen los entes cuya noción posee tal grado de perfección que son elegidos para la existencia.

Puede advertirse en el uso de esta distinción entre necesidades una implícita referencia a lo existente, ya que se consideran ambos tipos de necesidad como una explicación de las razones que conducen a la existencia de los entes. Sin embargo, aparece una diferencia fundamental con la necesidad absoluta y la necesidad hipotética: en este caso se trata del contenido de los entes y su relación con la existencia. En los párrafos dedicados a necesidad hipotética y absoluta, más bien se hacía referencia al modo en que adviene la existencia, sin considerar la esencia que alcanza la actualidad. Necesidad metafísica y moral, por tanto, se encuentran en el plano de las esencias, de tal forma que ha de considerarse toda la doctrina leibniziana acerca de la posibilidad. Así, la necesidad moral es el resultado de la combinación de las verdades eternas que forman el entendimiento del Absoluto.

Los dos modos de necesidad que se consideran en estas líneas tienen como rasgo fundamental el hecho de que todo ente actual ha de poseer alguno de ambos modos, de tal forma que no puede haber un ente existente sin necesidad metafísica o moral. Así, la combinación de los posibles y la consiguiente elección por parte del Absoluto —únicamente en referencia a la necesidad moral— es el origen de la contingencia, en la medida en que los entes tienen un contenido. En los escritos leibnizianos, esta necesidad aparece también como la que determina al sabio a elegir lo mejor: en cualquier caso, se trata de una ponderación de posibilidades que exigen una elección última que ac-

tualice lo que, hasta ese momento, no era poseedor de nada más que una realidad meramente posible. La necesidad moral, por tanto, es la que tienen las nociones completas de las cosas y que ha propiciado su existencia. Las mónadas, elementos últimos de la actualidad, tienen en consecuencia cierto grado de necesidad, subordinado a su ubicación en un sistema total, en el que únicamente han de responder a su propia esencia.

La necesidad metafísica, sin embargo, presenta ciertas características que hacen que sea, en última instancia, el núcleo de la doctrina leibniziana de la necesidad, ya que se distingue precisamente por tener en sí misma las razones no para una elección por parte de otro, sino para existir por su propio concepto. Es decir, se trata de una sustancia de tal realidad que le adviene la actualidad intrínsecamente a su constitución. No hay en tal mónada dos momentos para alcanzar la existencia: es decir, no cabe una consideración de su posibilidad, que obtenga como resultado la atribución de la existencia. Al contrario, este ente que tiene necesidad metafísica no puede tener nada previo a sí mismo, ya que en su concepto ha de incluirse su fundamento. Si hubiese algún tipo de paso entre el conjunto de perfecciones que conforman su esencia y el grado de realidad que da pie a su existencia, no cabría hablar de necesidad metafísica. El sentido más rígido de la necesidad es precisamente el que se resume en esta noción, ya que es aquí donde aparece todo el rigor lógico que Leibniz busca para su filosofía. Es patente la relación que tiene con el argumento ontológico, y las consecuencias que esta vinculación tan estrecha implica para la consideración de la necesidad. Así, este tipo de necesidad es el que conviene al ser que posee todas las perfecciones; y cabría decir que esta razón, en el planteamiento leibniziano, ha de conservarse independientemente de que la existencia sea una perfección o no.

La distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral, por tanto, es una distinción que atiende a los diferentes modos de constituirse las esencias de los entes contingentes: en el caso de la necesidad moral, se han constituido en una búsqueda de la perfección. Desde otro punto de vista, puede señalarse que tratan de responder a la armonía preestablecida. Por su parte, la necesidad metafísica es precisamente el marco de la armonía preestablecida, la perfección que la realidad contingente pretende alcanzar. Hasta tal punto posee esta perfección, cabría decir, que no puede más que existir.

La solución última de la necesidad, en consecuencia, conduce a distinguir entre dos ámbitos propios de lo necesario. Por un lado estaría la necesidad que se refiere a la *esencia*, y por otro, aquella que se define por la *existencia*. La primera es aquella que se articula en necesidad metafísica y moral. La segunda, a su vez, se divide en necesidad hipotética y absoluta. Teniendo presente el tratamiento que han recibido por separado cada uno de los tipos de necesidad, se puede hacer también una exposición de lo necesario en relación con la estructura íntima del ente.

El comienzo de esta distinción habrá de estar marcado por la jerarquía entre esencia y existencia. Es bien conocida, y así se ha puesto de manifiesto, que en la metafísica moderna la prioridad corresponde a la esencia. Lo mismo sucede en la filosofía de Leibniz: a pesar de las dudas con que se enfrenta a la noción de existencia, su modo de entender las mónadas, sustancias completas que conforman la realidad, tienen como rasgo fundamental su concepto. La existencia sería, en este esquema, un corolario del silogismo que se puede trazar con la esencia, la armonía preestablecida y la voluntad del Creador. El esencialismo presente en la filosofía leibniziana lleva, por tanto, a subordinar la necesidad hipotética a la moral, y la absoluta a la metafísica.

Esta subordinación se constituye en paralelo con la que se da entre los diferentes tipos de necesidad, es decir, la que hay entre necesidad hipotética y absoluta o entre necesidad moral y metafísica.

El par esencia-existencia, por tanto, se presenta como la clave de la interpretación de la filosofía leibniziana: todos los términos que emplea para dar razón de la realidad se encuentran, de un modo u otro, vinculados y condicionados por uno de estos. Este es también el caso de la necesidad, que puede darse en los entes de dos modos: o bien un ente es necesario por su existencia, de tal forma que no podría no existir, o bien lo es por su esencia, es decir, del conjunto de sus propiedades se concluye la imposibilidad de su opuesto. Es precisamente en la combinación de estos modos de necesidad donde la filosofía de Leibniz muestra su profundización mayor, ya que se ve obligado a considerar todos los elementos de su metafísica modal. De este modo, la identificación posibilidad-esencia se convierte en un modo de acceso a lo necesario. Igualmente, lo contingente puede entenderse como la combinación entre tipos de necesidad en las que se pierde, precisamente, el carácter esencial de esta misma posibilidad.

La necesidad se resuelve en un único sujeto, ya sea por la esencia, ya sea por la existencia. Sin embargo, no es del todo evidente la unión última entre ambas nociones: ha de hacerse, efectivamente, pero conservando en todo momento la distinción entre los diferentes modos de ser. Dicho de otro modo, el problema de la filosofía leibniziana es la identificación entre posibilidad-esencia y existencia. El modo de evitar este escollo es presentar una *armonía de la necesidad en el Ser necesario*. Esta armonía no es sencilla de establecer, ya que, por un lado, tiene que resolver la inclusión de la existencia en la esencia, y, por otro, ha de conservar el carácter libre de la realidad contingente, pese a tener su origen, tanto en el orden de la esencia como en el de la

existencia, en el Absoluto.

La solución leibniziana es la que se encuentra en el argumento ontológico: un ente que, por su misma esencia, tiene la existencia. Dicho de otro modo: la posibilidad del Absoluto es tal, que incluye toda condición para cualquier otra posibilidad, de tal forma que ha de ser necesario. La negación de la posibilidad que supone el Ser necesario es, en realidad, un exceso de esta misma posibilidad. Este grado superlativo ha de convertirse inmediatamente en existencia. Así, la metafísica modal tiene su cima en la consideración del Ser necesario, que reúne tanto la razón suficiente para cualquier posibilidad como para cualquier existencia. Como se desprende de lo señalado, esta principalidad se realiza, en última instancia, por la misma esencia del Ser necesario, es decir, por lo que tiene de posible.

Leibniz, gracias a los diferentes argumentos para la demostración de la existencia de Dios, ha logrado conducir posibilidad y existencia a la necesidad y, en un último esfuerzo intelectual, unir ambas en el Ser necesario. Esta unión es el resultado de presentar la necesidad de la existencia como el primer corolario que surge al considerar la necesidad de la esencia. No obstante, la consideración de la existencia sigue en una situación precaria, ya que no se puede incluir, según este esquema, dentro de las perfecciones. Simultáneamente, señalar que se trata de una consecuencia ineludible de la esencia necesaria implica que, en alguna medida, está incluida dentro de los rasgos esenciales del Absoluto. El filósofo de Hannover, en su intento de lograr una armonía de todas las nociones de su metafísica, señala únicamente el modo en que podrían combinarse ambas nociones, más desde un punto de vista lógico que como principios de la realidad.

El paso a la contingencia revela, en este contexto, el problema

fundamental de las relaciones entre la esencia y la existencia: ¿cómo otorgar un contenido esencial a los entes, al mismo tiempo que se les da la existencia, y sin que haya un vínculo entre ambos? La doctrina de la creación ha de estar, en el planteamiento de Leibniz, totalmente exenta de cualquier necesidad en el sentido antes empleado. Por tanto, ha de usarse un sentido mitigado, que permita revelar la dependencia del Ser necesario y mantener el carácter autónomo del acto de crear. La explicación de Leibniz mediante la atribución de la necesidad hipotética y moral a los entes contingentes, es la respuesta a este dilema. Sin embargo, esta solución es engañosa, ya que traslada el núcleo del problema a la relación entre la esencia y existencia del Absoluto. Dicho de otro modo, de encontrarse una respuesta satisfactoria al carácter a priori del Ser necesario, puede justificarse toda la realidad. En este sentido, la relación de la necesidad y la contingencia con la existencia, presente en los primeros escritos de Leibniz, muestra —sin ser definitiva— la vía más apropiada para alcanzar esta solución, que tendría que estar apoyada en una correcta descripción de la existencia, descripción que Leibniz no logra articular completamente.

La necesidad mitigada de la creación, de este modo, se asienta en la necesidad sin límites del Absoluto. Pero esta necesidad ilimitada no se puede explicar correcta y completamente si se toma la posibilidad como elemento fundamental para la comprensión de la realidad: esto habría de hacerse matizando la doctrina de los modos de ser mediante una adecuada explicación de la existencia. Sin embargo, en la metafísica leibniziana esta explicación de la existencia, como se ha mostrado, atiende más bien a su relación con la esencia-posibilidad, que se sitúa en un lugar preferencial y, por tanto, se imposibilita desde el comienzo del sistema modal la apertura a una consideración del ser como anterior a los modos.

La necesidad, en esta situación, aparece como el mayor resultado que se puede obtener mediante la comprensión esencialista de los seres. Así, el último ente será aquel que, de suyo, sea necesario. Al tener este carácter último se identifica, en un sentido exclusivamente lógico y gnoseológico, aquello que resulta ser característico de los *maxima communia* de la filosofía escolástica: la definición de lo necesario no es, de suyo, factible, ya que no se puede englobar bajo una razón anterior y superior. En consecuencia, el único modo es la explicación de lo necesario en términos de posibilidad, modo de ser que, a su vez, tiene su razón y su causa en la necesidad. Así, una caracterización última de lo necesario atiende a este carácter primero y, en cierta medida, inasequible.

La necesidad, por tanto, es el modo de ser correspondiente a aquellas esencias que se sitúan más allá de la completa realidad, siendo al mismo tiempo el fundamento último de todo lo real. Esta relación puede expresarse de numerosas formas y, de hecho, en la metafísica leibniziana comparece tanto la explicación mediante la contingencia como la exposición puramente modal —mediante la posibilidad— o a través de la interpretación gnoseológica de los modos de ser. En todas estas caracterizaciones, sin embargo, subyace idéntica comprensión de los modos de ser como elementos últimos y constitutivos de la realidad precisamente en función de esta modalidad. Y, simultáneamente, jerárquicamente dependientes de la necesidad como razón suficiente de todo lo real, ya sea por su carácter esencial, ya sea por su carácter existencial.

Esta necesidad, por tanto, permanece por su propia constitución como razón y causa de lo real, pudiendo servir como explicación radical de la totalidad de lo existente. Sin embargo, en esta radicalidad no ha de sobreentenderse un necesitarismo encubierto. Precisamente la

explicación de la necesidad según la cuádruple división característica de la filosofía de Leibniz está dirigida, más que a la explicación de lo necesario, a la conservación de la libertad en la creación. Puede decirse, por tanto, que la relación jerárquica que se establece entre la necesidad y cada uno de los entes contingentes está doblemente mitigada por su relación inmediata con la necesidad hipotética y la necesidad moral. Efectivamente, únicamente mediante estos dos tipos de lo necesario, la realidad contingente alcanza la necesidad propia de lo necesario de suyo, como es la absoluta y la metafísica.

Así, la necesidad es, en su definición última, absoluta y metafísica: es decir, no se haya condicionada por nada para darse, y tiene en sí misma los principios de su esencia. Necesario será, con propiedad, únicamente aquel ente que sea capaz no sólo de dar razón suficiente de sí mismo, sino de encontrar en su constitución la *vis ad existentiam* que le permita alcanzar la actualidad. Nuevamente se presenta la dicotomía fundamental del pensamiento leibniziano, al aparecer la incongruencia entre una esencia última y una existencia que únicamente puede explicarse mediante la posibilidad correspondiente y, al mismo tiempo, tiene que encontrar —para salvar la libertad— sus razones fuera de ella. Lo necesario, con la duplicidad que acoge en su interior, y que se resuelve, en última instancia, mediante la comprensión de lo necesario como una unidad anterior y, sobre todo, superior a la comprensión que de ella pueda tener el hombre, es la solución a este problema. En última instancia, por tanto, aquí se puede encontrar la clave del sistema leibniziano, en la medida en que la completa metafísica de Leibniz depende de la capacidad de este concepto para soportar el peso de la explicación de la realidad actual que concibe el filósofo de Hannover.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

a. Ediciones de las obras de Leibniz

Der Briefweschel mit Antoine Arnauld, herausgegeben und übersetzt von R. Finster, Hamburgo (1997).

Deutsche Schriften, herausgegeben von G. E. Guhrauer, Hildesheim (1966).

Die Philosophischen Schriften, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim (1965).

Die Werke von Leibniz, O. Klopp, Hannover (1864-1884).

Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, par L. Couturat, Hildesheim (1961).

Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par A. Robient, Paris (1954).

Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (1970 y ss.).

Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover, publiés et annotés par G. Grua, Paris (1948).

b. Traducciones de las obras de Leibniz consultadas

Análisis infinitesimal, J. de Lorenzo, estudio preliminar, y T. Martín, traducción, Madrid (1987).

Confessio Philosophi. Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678, R. C. Sleight, edición, traducción e introducción, New Haven (2005).

Conversación de Filareto y Aristo, M. de Paz, traducción y notas, Madrid (2005).

Compendio de la controversia de la teodicea, R. Rovira, traducción, Madrid (2001).

Correspondencia con Arnauld, V. P. Quintero, edición y traducción, Buenos Aires (1946).

Descartes y Leibniz: sobre los principios de la filosofía, E. López y M. Graña, traducción y notas, Madrid (1989).

Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio, L. Frayle Delgado, estudio preliminar y traducción, Madrid (1993).

Discurso de metafísica, J. Marías, traducción e introducción, Madrid (2002).

Discurso de metafísica, A. Castaño, traducción, prólogo y notas, Buenos Aires (1982).

Escritos de dinámica, J. Arana, edición e introducción, J. Arana y M. Rodríguez, traducción, Madrid (1991).

Escritos de filosofía política y jurídica, J. de Salas, edición, J. M. Atencia, traducción, Madrid (2001).

Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino, C. Roldán, edición e introducción, C. Roldán y R. Rodríguez, traducción, Madrid (1990).

Escritos filosóficos, E. de Olaso, edición e introducción, E. de Olaso, T. E. Zwanck y R. Torretti, traducción, Madrid (2003).

Filosofía para princesas, J. Echeverría, edición y traducción, Madrid (1989).

G. W. Leibniz's Monadology. An Edition for Students, N. Rescher, edición, introducción y traducción, Pittsburgh (1991).

Leibniz Logical Papers, G. H. R. Parkinson, edición, traducción e introducción, Oxford (1966).

Leibniz/Bayle. Correspondencia filosófica, M. S. Fernández, traducción e introducción, Cuadernos de Anuario Filosófico 77, Pamplona (1999).

Leibniz/Eckhard. Correspondencia Filosófica, A. Navarro, traducción e introducción, Cuadernos de Anuario Filosófico 17, Pamplona (1994).

Los elementos del Derecho natural, T. Guillén Vera, traducción e introducción, Madrid (1991).

Methodus Vitae (Escritos de Leibniz), A. Andreu, edición, traducción e introducción, Valencia (1999 y ss.).

Monadología, J. M. Velarde, traducción, G. Bueno Martínez, introducción, Oviedo (1981).

Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia, M. García Morente, traducción, Madrid (1994).

Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, J. Echeverría, traducción e introducción, Madrid (1997).

La polémica Leibniz-Clarke, E. Rada, edición y traducción, Madrid (1980).

Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como también de la unión entre el alma y el cuerpo, E. Pareja, traducción y prólogo, Madrid (1969).

Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I, J. A. Nicolás y M. R. Cubells, edición, traducción e introducción, Granada (2007).

Tratados fundamentales, V. P. Quintero, traducción, Buenos Aires (1946 y ss.).

c. Textos de Leibniz consultados

Se señala en la siguiente tabla la edición empleada en cada caso:

para la investigación ha primado el texto fijado por Ak. He de advertir que la última versión —datada en 2006— del volumen II, 1 de esta edición está disponible en soporte electrónico para su descarga en www.uni-muenster.de/Leibniz/. En el caso de la *Monadología* y de los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* me he decantado por seguir la edición de Robinet, más reciente que GP. Únicamente ha resultado inaccesible la versión original de *Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo*, que cito según la traducción de T. E. Zwanck, en *Escritos filosóficos*. Esta traducción da como referencia *Die Werke von Leibniz*, ed. de O. Klopp, vol. 1, Hannover (1864), pp. XXXII-XL.

<i>Abregé de la Controverse reduite à des Arguments en forme</i>	GP, VI, 379-381.
<i>Absurdum, falsum, difficile Cartesii</i>	Ak, VI, 4, 1466-1467.
<i>Actu infinitae sunt creaturae</i>	Ak, VI, 4, 1392-1393.
<i>Axioma: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu</i>	Ak, VI, 4, 57.
<i>Carta a Antoine Arnauld</i>	Finster, 106-119.
<i>Carta a Antoine Arnauld</i>	Ak, II, 1, 274-287.
<i>Carta a Bourguet</i>	GP, III, 572-576.
<i>Carta a Clarke</i>	GP, VII, 389-420.
<i>Carta a Clarke</i>	GP, VII, 363-367.
<i>Carta a Henning Huthman</i>	Ak, II, 1, 585-591.
<i>Carta a Henri Justel</i>	Ak, II, 1, 592.
<i>Carta a Hermann Conring</i>	Ak, II, 1, 502-503.
<i>Carta a Hermann Conring</i>	Ak, II, 1, 597-607.
<i>Carta a Jaquelot</i>	GP, III, 442-447.
<i>Carta a Jean Berthet</i>	Ak, II, 1, 571-574.
<i>Carta a la princesa Elisabeth</i>	Ak, II, 1, 659-666.

<i>Carta a Magnus Hesenthaler</i>	Ak, II, 1, 188-190.
<i>Carta a Magnus Wedderkopf</i>	Ak, II, 1, 185-187.
<i>Carta a Nicolas Malebranche</i>	Ak, II, 1, 716-727.
<i>Carta a S. Mason</i>	GP, VI, 624-629.
<i>Carta a Simon Foucher</i>	Ak, VI, 3, 245-249.
<i>Carta a T. Hobbes</i>	Ak, II, 1, 383-386.
<i>Carta a T. Hobbes</i>	Ak, II, 1, 90-94.
<i>Carta a Vincent Placcius</i>	Ak, II, 1, 593.
<i>Carta de Clarke</i>	GP, VII, 381-388.
<i>Carta sin destinatario conocido</i>	Ak, II, 1, 775-782.
<i>Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum</i>	Ak, VI, 3, 583-585.
<i>Causa Dei Asserta per Justitiam Ejus, Cum caeteris ejus Perfectionibus, Cunctisque Actionibus Conciliatam</i>	GP, VI, 437-462.
<i>Causa sui</i>	Ak, VI, 4, 1372.
<i>Communicata ex disputationibus cum Farde-lla</i>	Ak, VI, 4, 1666-1674.
<i>Communicata ex literis Domini Schulleri</i>	Ak, VI, 3, 275-283.
<i>Confessio Naturae contra Atheistas</i>	Ak, VI, 1, 489-493.
<i>Confessio Philosophi</i>	Ak, VI, 3, 115-149.
<i>Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate</i>	Ak, VI, 4, 1375-1383.
<i>Conversation sur la liberté et le destin</i>	Grua, 478-486.
<i>Correspondencia de Leibniz, Eckhard y Molano</i>	Ak, II, 1, 478 y ss.
<i>De Abstracto et Concreto</i>	Ak, VI, 4, 987-994.
<i>De arcanis sublimium vel de summa rerum</i>	Ak, VI, 3, 472-477.
<i>De casibus perplexis in iure</i>	Ak, VI, 1, 231-256.
<i>De contingentia</i>	Ak, VI, 4, 1649-1652.
<i>De demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae</i>	Ak, VI, 1, 515-517.

<i>De distinctionibus seu fundamentis divisionum. Alstedii Encyclopaediae Excerptum annotatum</i>	Ak, VI, 4, 1134-1150.
<i>De existentia</i>	Ak, VI, 3, 587-588.
<i>De formis seu attributis Dei</i>	Ak, VI, 3, 513-515.
<i>De iis quae per se concipiuntur</i>	Ak, VI, 4, 25-26.
<i>De illatione et veritate atque de terminis</i>	Ak, VI, 4, 861-867.
<i>De la nature des vérités nécessaires et continues</i>	C, 401-403.
<i>De libertate a necessitate in eligendo</i>	Ak, VI, 4, 1450-1455.
<i>De libertate et gratia</i>	Ak, VI, 4, 1455-1460.
<i>De libertate et necessitate</i>	Ak, VI, 4, 1444-1449.
<i>De materia, de motu, de minimis, de continuo</i>	Ak, VI, 3, 465-470.
<i>De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis</i>	Ak, VI, 4, 1500-1501.
<i>De mundo praesenti</i>	Ak, VI, 4, 1505-1513.
<i>De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione</i>	Ak, VI, 4, 1514-1524.
<i>De necessitate eligendi optimum</i>	Ak, VI, 4, 1351-1352.
<i>De necessitate et contingentia</i>	Ak, VI, 4, 1449-1450.
<i>De origine rerum ex formis</i>	Ak, VI, 3, 517-522.
<i>De perfecta notione substantiarum</i>	Ak, VI, 4, 1350-1351.
<i>De primae philosophiae Enmendatione, et de Notione Substantiae</i>	GP, IV, 468-470.
<i>De probanda divina existentia</i>	Ak, VI, 4, 1390-1392.
<i>De propositionibus probabilibus in physicis adhibendis</i>	Ak, VI, 4, 62.
<i>De ratione cur haec existant potius quam alia</i>	Ak, VI, 4, 1634-1635.
<i>De Ratione perficiendi est enmendandi Encyclopaediam Astedii</i>	Ak, VI, 2, 394-397.
<i>De realitate accidentium</i>	Ak, VI, 4, 994-996.

<i>De rerum originatione radicali</i>	GP, VII, 302-308.
<i>De serie rerum corporibus et substantiis et de praedeterminatione</i>	Ak, VI, 4, 1666-1671.
<i>De unione animae et corporis</i>	Ak, VI, 3, 479-480.
<i>De Unitate Ecclesiae Romanae</i>	Ak, VI, 1, 547-548.
<i>De veritatibus necesariis seu aeternis</i>	Ak, VI, 4, 17.
<i>De Veritatibus Primis</i>	Ak, VI, 4, 1442-1443.
<i>De veritatibus, de mente, de Deo, de Universo</i>	Ak, VI, 3, 507-513
<i>De veritatis realitate</i>	Ak, VI, 4, 18-19.
<i>De vita beata</i>	Ak, VI, 3, 635-673.
<i>Definitio Dei seu Entis a se</i>	Ak, VI, 3, 582-583.
<i>Definitiones cogitationesque metaphysicae</i>	Ak, VI, 4, 1395.
<i>Definitiones: ens, possibile, existens</i>	Ak, VI, 4, 867-870.
<i>Definitionum juris specimen</i>	Ak, VI, 3, 591-632.
<i>Demonstratio propositionum primarum</i>	Ak, VI, 2, 479-486.
<i>Demonstrationum Catholicarum Conspectus</i>	Ak, VI, 1, 494-500.
<i>Dialogous</i>	Ak, VI, 4, 20-25.
<i>Discours de Metaphysique</i>	Ak, VI, 4, 1529-1588.
<i>Discussion avec Gabriel Wagner</i>	Grua, 389-399.
<i>Disputatio de Casibus perplexis in Iure</i>	Ak, VI, 1, 231-256.
<i>Disputatio juridica de Conditionibus</i>	Ak, VI, 1, 99-124.
<i>Disputatio Metaphysica de Principio Individui</i>	Ak, VI, 1, 3-19.
<i>Double infinite chez Pascal et monade</i>	Grua, 553-555.
<i>Elementa Iuris naturalis</i>	Ak, VI, 1, 431-485.
<i>Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia</i>	Ak, VI, 4, 1360.
<i>Ens perfectissimum existit</i>	Ak, VI, 3, 574-577.
<i>Epistolae tres D. B. de Spinoza ad D. Oldenburgium</i>	Ak, VI, 3, 364-371.
<i>Essais de Théodicée</i>	GP, VI, 21-436.
<i>Essence et existence chez E. Weigel</i>	Grua, 329-332.

<i>Existentia. An sit perfectio</i>	Ak, VI, 4, 1354.
<i>Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum</i>	Ak, VI, 4, 739-788.
<i>Inquirenda logico-metaphysica</i>	Ak, VI, 4, 997-1000.
<i>Je n'ay pas encor...</i>	GP, IV, 401-404.
<i>Je Vous suis obligé</i>	GP, VI, 624-629.
<i>Les principes de la nature et de la grace fondés en raison</i>	Robinet, 25-65.
<i>Meditationes de Cognitiones, Veritate et Ideis</i>	GP, IV, 422-426.
<i>Monadologie</i>	Robinet, 67-127.
<i>Nos esse substantias</i>	Grua, 557-558.
<i>Notae plerumque metaphysicae</i>	Ak, VI, 4, 1347-1350.
<i>Notas a la Monición a la sabiduría cristiana de Jakob Merlo</i>	Ak, VI, 2, 148-154.
<i>Notas a las cartas de Spinoza a Oldenburg</i>	Ak, VI, 3, 364-371.
<i>Notas al Appendix Practica de J. J. Becher</i>	Ak, VI, 2, 390-394.
<i>Notas al Compendio de Metafisica de D. Stahlio</i>	Ak, VI, 1, 21-41.
<i>Notas al Leptotatos de Caramuel de Lobkowitz</i>	Ak, VI, 4, 1334-1343.
<i>Notationes Generales</i>	Ak, VI, 4, 550-557.
<i>Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain</i>	Ak, VI, 6, 39-527.
<i>Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae</i>	Ak, VI, 1, 259-364.
<i>Periculosa in Cartesio</i>	Ak, VI, 4, 1475-1478.
<i>Persona</i>	Grua, 558-559.
<i>Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere</i>	Ak, VI, 3, 581-582.
<i>Propositiones quaedam physicae</i>	Ak, VI, 3, 69-72.
<i>Quod Ens Perfectissimum Existit</i>	Ak, VI, 3, 578-579.
<i>Quod Ens perfectissimum sit possibile</i>	Ak, VI, 3, 571-574.
<i>Quod non omnia possibilia ad existentiam</i>	Ak, VI, 4, 1352-1353.

<i>perveniant</i>	
<i>Réflexions sur Bellarmin</i>	Grua, 298-302
<i>Résumé de Métaphysique</i>	GP, VII, 289-291.
<i>Semblanza de Leibniz, por Eckhart</i>	Guhrauer, II, 337.
<i>Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat</i>	Ak, VI, 4, 1636.
<i>Specimen Demonstrationum De Natura Rerum Corporearum ex phaenomenis</i>	Ak, VI, 2, 299-309.
<i>Specimen Hypotheseos demonstrative</i>	Ak, VI, 3, 3.
<i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i>	Ak, VI, 4, 1615-1630.
<i>Specimina Juris</i>	Ak, VI, 1, 365-430.
<i>Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communicatine entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps</i>	GP, IV, 471-503.
<i>Vida de Leibniz trazada brevemente por el mismo</i>	Olaso, 71-81.
<i>Von dem Verhängnisse</i>	GP, VII, 117-123.
<i>Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen</i>	Ak, VI, 1, 537-546.
<i>Vorarbeiten zur Characteristica Universalis Wilhelm Pacidius</i>	Ak, VI, 2, 487-510. Ak, VI, 2, 510-513.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

a. Autores clásicos

ARISTÓTELES, “De interpretatione”, en *Aristóteles. Categorías. De interpretatione / Porfirio. Isagoge*, editado por A. García, L. M. Valdés y J. Velarde, Madrid (1999).

— *Metafísica*, traducción de V. García Yebra, Madrid (1982).

- DESCARTES, R., “Responsio ad Secundas Objectiones”, en *Oeuvres de Descartes*, VII, París (1964 y ss.), pp.
- *Principia philosophiae*,
 — *Discours de la Méthode*, París (1960).
- DIDEROT, D., voz “Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz”, en *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, IX, Stuttgart (1966), p. 369-379.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid (2003).
 — *Der Satz vom Grund*, Frankfurt (1997).
- HOBBS, T., *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, Hammilton (1999).
- SCHOPENHAUER, A., “Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”, en *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke*, 7 Darmstadt (1966), pp.
- SPINOZA, B., Van Vloten, J. y Land, J. P. N. (compiladores), *Benedicti de Spinoza. Opera quotquot reperta sunt*, La Haya (1914).
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, Madrid (1960).
- TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Roma (1888-1889).
 — *Super evangelium s. Ioannis lectura*, Turín, Roma (1972).
 — *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*. Turín, Roma (1965) pp. 1-276.
- VOLTAIRE, “Candide”, en *Les oeuvres completes de Voltaire*, 48, Oxford (1980).

b. Monografías y artículos

- ADAMS, R. M., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York (1994).
- AGUILAR, J. M., “El argumento leibniciano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios”, en *Demostr.*, pp. 175-221.
- AITON, E. J., *Leibniz. Una biografía*, Madrid (1992).

- ALVIRA, T., “Esencialismo y verdad”, en *AF*, XV/2, (1982), pp. 149-158.
- ANDREU, A., “Lessing: quimera y anagnórisis”, en *G. Ephraim Lessing. Escritos filosóficos y teológicos*, A. Andreu, edición, Madrid (1982).
- ANFRAY, J-P., “Réflexions leibniziennes sur le temps, le changement et l’identité dans les années 1680”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 79-101.
- ARANA, J., *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid (2005).
- *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla (1982).
- ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona (2005).
- ARIEW, R., “G. W. Leibniz, life and works”, en *Comp.*, 18-42.
- AULETTA, G., *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Nápoles (1994).
- BARNES, J., *The Ontological Argument*, Edimburgo (1972).
- BAUSOLA, A., “A proposito del perfezionamiento leibniziano dell’argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard”, en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 53, (1961), pp. 281-297.
- BAXTER, D. L. M., “Leibniz on Contingent Conceptual Truths in the Arnauld Correspondence”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 191-214.
- BEALER, G., “The Origins of Modal Error”, en *Dialectica*, 58, (2004), pp. 11-42.
- BEGBY, E., “Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge”, en *StL*, XXXVII, (2005), pp. 83-98.
- BELAVAL, Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, París (1976).
- *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, París (1962).
- *Leibniz. Critique de Descartes*, París (1960).
- BENEDIKT, M., “Leibniz and Brentano: Two Philosophers Concerning Catastrophes and their Solutions”, en *History of European Ideas*, 20, (1995), pp. 931-936.

- BERTACCO, D., "Principio di ragione e creazione della verità eterne", en Perelda, F. y Perissinotto, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Padua (2006), pp. 97-109.
- BEUCHOT, M., *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval*, Barcelona (1994).
- *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, Ciudad de México (1992).
- BLUMENFELD, D., "Perfection and happiness in the best possible world", en *Comp.*, 382-410.
- "Leibniz's ontological and cosmological arguments", en *Comp.*, 353-381.
- "Freedom, Contingency and Things Possible in Themselves", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 49, (1988), pp. 81-101.
- "Leibniz on Contingency and Infinite Analysis", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 41, (1985), pp. 483-514.
- "Leibniz's Theory of the Striving Possibles", en *StL*, V, (1973), pp. 163-177.
- "Leibniz's Modal Proof of the Possibility of God", en *StL*, IV, (1972), pp. 132-140.
- BOOTH, E., "Leibniz and Schelling", en *StL*, XXXII, (2000), pp. 86-104.
- BROWN, G., "Leibniz's moral philosophy", en *Comp.*, 411-441.
- "Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz", en *The Philosophical Review*, 96, (1987), pp. 173-203.
- BROWN, S., "The seventeenth-century intellectual background", en *Comp.*, 43-66.
- "Leibniz: Modern, Scholastic, or Renaissance Philosopher?", en T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford (1993), pp. 213-230.

- BURKHARDT, H., “Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius”, en *Synthese*, 75, (1988), pp. 183-215.
- “Modaltheorie und Modallogik in der Scholastik und bei Leibniz”, en *AF*, XVI/1, (1983), pp. 273-291.
- CALKINS, M. W., “Kant’s Conception of the Leibniz Space and Time Doctrine”, en *The Philosophical Review*, 6, (1897), pp. 356-369.
- CARLIN, L., “Leibniz on Final Causes”, en *Journal of the History of Philosophy*, 44, (2006), pp. 217-233.
- “Leibniz on *Conatus*, Causation, and Freedom”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, 85, (2004), pp. 365-379.
- “Leibniz’s Great Chain Of Being”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 131-150.
- CARRIERO, J., “Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part Two: Necessity, Contingency, and the Divine Faculties”, en *StL*, XXVII, (1995), pp. 1-30.
- “Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part One: Infinite Resolution”, en *StL*, XXV, (1993), pp. 1-26.
- CARVIN, W. P., “Leibniz on Motion and Creation”, en *Journal of the History of Ideas*, 33, (1972), pp. 425-438.
- CASANOVA, G., “Principio de perfección y composibilidad en la metafísica leibniziana”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 213-240.
- El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 181, Pamplona (2005).
- CASSIRER, E., *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hamburgo (1998).
- El Problema del Conocimiento*, I, Ciudad de México (1965).
- CELADA, R., *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Nápoles (2004).
- CHERNOFF, F., “Leibniz’s Principle of the Identity of Indiscernibles”, en *The Philosophical Quarterly*, 31, (1981), pp. 126-138.
- COOK, R. T., “Monads and Mathematics: The Logic of Leibniz’s Mereology”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 1-20.

- COPP, D., “Leibniz’s thesis that not all possibles are compossible”, en *StL*, V, (1973), pp. 26-42.
- COURTINE, J-F., “Le principe de’individuation chez Suarez et chez Leibniz”, en *StL*, 22 (suplemento), (1981).
- COUTURAT, L., *La logique de Leibniz d’après des documents inédits*, Hildesheim (1961).
- COX, D., “Leibniz on Divine Causation: Creation, Miracles, and the Continual Fulgurations”, en *StL*, XXXIV, (2002), pp. 185-207.
- CRANSTON PAULL, R., “Leibniz and the Miracle of Freedom”, en *Noûs*, 26, (1992), pp. 218-235.
- CRISTIN, R., *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milán (1990).
- CURLEY, E. M., “The Root of Contingency”, en *Wool.*, I, 187-207.
- CURLEY, E., HEINEKAMP, A., Y WALTHER, M., (eds.), “Spinoza and Leibniz”, *Studia Spinozana*, 6 (1990).
- D’AGOSTINO, F. B., “Leibniz on Compossibility and Relational Predicates”, en *The Philosophical Quarterly*, 26, (1976), pp. 125-138.
- DE GAUDEMAR, M., *Leibniz. De la puissance au sujet*, París (1994).
- “Quelques questions autour de la notion leibnizienne de puissance”, en *StL*, XXIV, (1992), pp. 216-220.
- DEL BOCA, S., *Finalismo e necessità in Leibniz*, Florencia (1936).
- DELEUZE, G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París (1988).
- DE LORENZO, J., “Estudio preliminar”, en *Análisis infinitesimal*, J. de Lorenzo, estudio preliminar, y T. Martín, traducción, Madrid (1987), pp. IX-LXXVII.
- DE SALAS, J., “Perspectiva y contingencia en Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 87-112.
- *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid (1994).
- DI BELLA, S., *The Science of the Individual: Leibniz’s Ontology of Individual Substance*, Dordrecht (2005).
- DOMÍNGUEZ, P., *Lógica Modal y Ontología. El compromiso ontológico de la Lógica modal en Łukasiewicz, Shupecki y Zawirski*, Madrid (2001).

- EBBESEN, S., “The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages – What’s the Problem?”, en *Vivarium*, 45, (2007), pp. 136-152.
- ECHAVARRÍA, A., “‘Harmony’, ‘Dissonance’ and the Permission of Evil in the Early Writings of Leibniz”, en *VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 218-225.
- ECHEVERRÍA, J., *Leibniz*, Barcelona (1981).
- ESCANDELL, J. J., “Espontaneidad de la mónada y metafísica de lo posible en Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 241-253.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, en *Studium*, XXIII, (1983), pp. 379-391.
- FERNÁNDEZ, M. S., “Leibniz y Polo”, en *Studia Poliana*, 7, (2005), pp. 173-184.
- “Leibniz y el argumento dominante”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005).
- “La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas”, en *Demostr.*, pp. 137-174.
- *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Pamplona (2000).
- *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 38, Pamplona (1997).
- “La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz”, en *AF*, XXIX/2, (1996), pp. 527-537.
- FERRATER-MORA, J., “Suárez et la philosophie moderne”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (1963), pp. 57-69.
- FICHANT, M., “L’origine de la négation”, en *Les études philosophiques* 1, (1971), pp. 29-55.
- FRIED, D., “Necessity and Contingency in Leibniz”, en *The Philosophical Review*, 87, (1978), pp. 575-584.
- FRIEDMAN, G., *Leibniz et Spinoza*, París (1962).
- FUERTES, A., “Leibniz y la contingencia en los años previos al Discurso de Metafísica”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 29-67.
- “El argumento cosmológico”, en *Demostr.*, 43-135.

- *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 126, Pamplona (2001).
- *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 39, Pamplona (1997).
- GALE, G., “The Physical Theory of Leibniz”, en *Wool.*, III, 227-239.
- “On What God Chose: Perfection and God’s Freedom”, en *StL*, VIII, (1976), pp. 69-87.
- GARBER, D., “Leibniz: physics and philosophy”, en *Comp.*, 270-352.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “El juicio y la existencia: problemas metafísicos de la ontología leibniziana”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 69-86.
- “Informe sobre las investigaciones leibnizianas en la Universidad de Navarra”, en *Thémata*, 29, (2002), pp. 39-44.
- GARCÍA MARQUÉS, A., *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Pamplona (1989).
- GIACON, C., *La seconda scolastica*, 3 vols., Turín (2003, reimp.).
- GIANNETTO, G., *Pensiero e Disegno. Leibniz e Kant*, Nápoles (1990).
- GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Pamplona (2005).
- GOETHE, N. B., “How did Bertrand Russell make Leibniz into a ‘Fellow Spirit’?”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 195-205.
- GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios escogidos*, Sevilla (2007).
- GONZÁLEZ, A. L., “La elección infalible de lo mejor. ¿Elección o determinismo?”, en *IV Jornadas Internacionales de la Sociedad Española Leibniz: “Leibniz entre la génesis y la crisis de la modernidad”*, Granada (2007), *pro manuscripto*.
- “Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations”, en *AF*, XXXIX/2, (2006), pp. 401-437.
- “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 15-28.
- “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz”, en *Demostr.*, pp. 17-41.

- (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Pamplona (2004, 2ª ed.).
- “Kant: la prueba de Dios por la posibilidad”, en *Tópicos*, 27, (2004), pp. 25-49.
- Ser y participación*, Pamplona (2001, 3ª ed.).
- El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico 2, Pamplona (2000, 3ª ed.).
- “Lo meramente posible”, en *AF*, XXVII/2, (1994), pp. 345-364.
- “La existencia en Leibniz. (Una introducción)”, en *Thémata*, 9, (1992), pp. 183-196.
- “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, en *AF*, XIV/2, (1981), pp. 87-115.
- GOTTERBARN, D., “Leibniz’s Completion of Descartes’s Proof”, en *StL*, VIII, (1976), pp. 105-112.
- GRIMSLEY, R., “Kierkegaard and Leibniz”, en *Journal of the History of Ideas*, 26, (1965), pp. 383-396.
- GRUA, G., *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Nueva York (1985, reimp.).
- GUIU, I., “Metafísica de la creación, según Santo Tomás”, en *e-aquinas*, 8 (2003), pp. 28-43.
- HACKING, I., “Infinite Analysis”, en *StL*, VI, (1974), pp. 126-130.
- HARTSHONE, C., “Leibniz’s Greatest Discovery”, en *Journal of the History of Ideas*, 7, (1946), pp. 411-421.
- HARTZ, G. A., y COVER, J. A., “Space and Time in Leibniz Metaphysics”, en *Wool.*, IV, 76-103.
- HAWTHORNE, J., y COVER, J. A., “Infinite Analysis and the Problem of the Lucky Proof”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 151-165.
- HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 163-186.
- HEINEKAMP, A., (ed.), “Leibniz et la Renaissance”, *StL*, XXII (suplemento), (1981).
- HEINEMANN, F. H., “Truths of Reason and Truths of Fact”, en *The Philosophical Review*, 57, (1948), pp. 458-480.

- HENRICH, D., *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübinga (1967).
- HERNÁNDEZ, A., “El argumento modal de Leibniz”, en *Demostr.*, 323-371.
- HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Existencia, propiedad, cualidad, accidente y atributo en Leibniz”, en *Revista de Filosofía*, 57, (1986), pp. 421-440.
- HOFFMAN, P., “The Being of Leibnizian Phenomena”, en *StL*, XXVIII, (1996), pp. 108-118.
- HOLLANDS, E. H., “Possibility and Reality”, en *The Philosophical Review*, 16, (1907), pp. 604-615.
- HOSTLER, J., “Some Remarks on ‘omne possibile exigit existere’”, en *StL*, V, (1973), pp. 281-285.
- HUNTER, G., “Leibniz and the ‘Super-Essentialist’ Misunderstanding”, en *StL*, XIII, (1981), pp. 123-132.
- IMLAY, R. A., “Leibniz on Freedom of the Will: a Vindication”, en *StL*, XXXIV, (2002), pp. 81-90.
- “Leibniz on Concepts and Ideas —*More Dialectico*— up to and Including the *Discours de métaphysique*”, en *StL*, XXXIII, (2001), pp. 19-35.
- “Leibniz’s Cosmological Argument and the Alleged Reflexivity of Sufficient Reason”, en *StL*, XXXI, (1999), pp. 73-81.
- “Contingency, Reason and Necessary Goodness in Leibniz”, en *StL*, XXX, (1998), pp. 194-203.
- JALABERT, G., *Nécessite et Contingence chez saint Thomas d’Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa (1961).
- JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, Nueva York (1985).
- “Etre et Valeur”, en *StL*, X, (1981), pp. 87-91.
- “Les Notions d’Essence et d’Existence dans la Philosophie de Leibniz”, en *StL*, I (suplemento), (1968), pp. 13-21.
- JOLLEY, N., *Leibniz*, Londres (2005).
- “Leibniz and Phenomenalism”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 38-51.

- KLÖTZIG, W., *Das Modalitätenproblem als ein Erkenntnis-und Handlungsproblem: Eine Untersuchung zur Entwicklung der Modalkategorien und deren Zusammenhang mit dem Problemverhältnis von Theorie und Praxis*, Frankfurt (1991).
- KNUUTTILA, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres (1993).
- KOISTINEN, O., y REPO, A., “Compossibility and Being in the Same World in Leibniz’s Metaphysics”, en *StL*, XXXI, (1999), pp. 196-214.
- LAERKE, M., “Leibniz, Spinoza et la preuve ontologique de Dieu”, en *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 420-425.
- LAPORTE, J., *Études d’histoire de la philosophie française en “dix-septieme siecle”*, Paris (1951).
- LATTA, R., “On the Relation Between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz”, en *Mind*, 8, (1899), pp. 333-356.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona (1997, 2^a ed.).
- LODGE, P., (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge (2004).
- LODZINSKI, D., “Leibnizian Freedom and Superessentialism”, en *StL*, XXVI, (1994), pp. 163-186.
- LOEMKER, L. E., “A Note on the Origin and Problem of Leibniz’s Discourse of 1686”, en *Journal of History of Ideas*, 8, (1947), pp. 449-466.
- LOMASKI, L. E., “Leibniz and the modal argument for God’s existence”, en *The Monist*, 54, (1970), pp. 250-269.
- LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts (1970).
- MALCOLM, N., “Leibniz , Oldenburg, and Spinoza, in the Light of Leibniz’s Letter to Oldenburg of 18/28 November 1676”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 225-243.
- MARÍAS, J., “Introducción a la metafísica del siglo XVII”, en *Discurso de metafísica*, J. Marías, traducción, introducción y notas, Madrid (2002), pp. 7-50.

- MARTÍNEZ, C., “Si es posible, existe: una aproximación a la noción de posibilidad desde el Absoluto”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 187-212.
- “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Demotr.*, 223-322.
- Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 120, Pamplona (2000).
- MASON, R., “Spinoza on Modality”, en *The Philosophical Quarterly*, 144, (1986), pp. 313-342.
- MATES, B., *The Philosophy of Leibniz*, Nueva York (1986).
- “Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz”, en *StL*, IV, (1972), pp. 81-118.
- MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Roma (1976).
- “L’equivoco dell’impossibilità e il problema del virtuale”, en *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, 84, (1949-1950), pp. 206-229.
- MATHIEU, V., GUZZO, A., y PAGANI, P., voz “Necessità” en *Enciclopedia Filosofica VIII*, Milán (2006), pp. 7788-7801.
- MCCULLOUGH, L. B., “Leibniz and Traditional Philosophy”, en *StL*, X, (1978), pp. 254-270.
- MCDONALD ROSS, G., “Leibniz’s Debt to Hobbes”, en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 19-33.
- MCGINN, C., *Logical Properties*, Oxford (2000).
- MCNAMARA, P., “Leibniz on Creation, Contingency and Per-Se Modality”, en *StL*, XXII, (1990), pp. 27-47.
- MCRAE, R., “The theory of knowledge”, en *Comp.*, 176-198.
- MEIJERING, T., “On Contingency in Leibniz’s Philosophy”, en *StL*, X, (1978), pp. 22-59.
- MENDELSON, M., “‘Beyond the Revolutions of Matter’. Mind, Body, and Pre-established Harmony in the Earlier Leibniz”, en *StL*, XXVII, (1995), pp. 31-66.
- MENDONÇA, M., *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*, tesis doctoral, *pro manuscripto*.

- MERCER, C., *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge (2001).
- MERCER, C. y SLEIGH, R. C., "Metaphysics: The early period to the Discourse of Metaphysics", en *Comp.*, 67-123.
- MONDADORI, F., "Leibniz on Compossibility: Some Scholastic Sources", en Friedman, R. L. y Nielsen, L. O. (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht (2003), pp. 309-338.
- "On Some Disputed Questions in Leibniz's Metaphysics", en *StL*, XXV, (1993), pp.153-173.
- "Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics", en *StL*, V, (1973), pp. 74-101.
- MORENA, L., "Comments on Mugnai", en *Dialectica*, 59, (2005), pp. 517-520.
- MORMINO, G., *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, Milán (2005).
- MOROS, E. R., *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*, Pamplona (1996).
- MOUREAU, J., "Introduction à la métaphysique leibnizienne", en *StL*, VI, (1974), pp. 248-261.
- MUGNAI, M., "Leibniz on Substance and Changing Properties", en *Dialectica*, 59, (2005), pp. 503-516.
- NACHTOMY, O., "Leibniz and Russell: The Number of All Numbers and the Set of All Sets", en Phemister, P. y Brown, S., (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 207-218.
- "Leibniz on Possible Individuals", en *StL*, XXXIV, (2002), pp. 31-58.
- "The Individual's Place in the Logical Space: Leibniz on Possible Individuals and Their Relations", en *StL*, XXX, (1998), pp. 161-177.
- NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz. Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Granada (1993).

- NOBILE, M., “Meditazione ed espressione. Note al *Discorso di Metafisica* di Leibniz”, en Perelda, F. y Perissinotto, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Padua (2006), pp. 25-47.
- NORMORE, C. G., “Duns Scotus’s Modal Theory”, en *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge (2003), pp. 129-160.
- NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona (1984).
- OLESTI I VILA, J., *Kant y Leibniz: la incongruencia en el espacio*, Valencia (2004).
- ORIO, B., “Un par de sugerencias en torno a la investigación leibniziana en España”, en *Thémata*, 29, (2002), pp. 117-120.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, t. VIII, Madrid (1966, 2ª ed.), pp. 59-356.
- “La metafísica y Leibniz”, en *Obras completas*, t. III, Madrid (1966, 2ª ed.), pp. 431-434.
- ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Pamplona (1988).
- PADIAL, J. J., “La crítica hegeliana a las conversiones entre modos”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 269-277.
- PAGALLO, U., *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Turín (2005).
- PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität. Möglichkeit-Unmöglichkeit*, Hamburgo (1966).
- PARELLADA, R., “Leibniz, Kant, the Transcendental Ideality of Space and Modern Geometry”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 244-254.
- PARKINSON, G. H. R., “Philosophy and logic”, en *Comp.*, 199-223.
- “Leibniz’s *De Summa Rerum*: A Systematic Approach”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 132-151.
- (ed.), “Truth, Knowledge and Reality: Inquires into the foundations of Seventeenth century rationalism”, en *StL*, IX (especial), (1981).
- Logic and Reality in Leibniz’s Metaphysics*, Oxford (1969).
- PEÑA, L., “Le choix de Dieu et le principe du meilleur”, en *Dialectica*, 47, (1993), pp. 217-254.

- PERELDA, F., “Verità, identità e ragion sufficiente. Intorno alla metafisica di Leibniz”, en Perelda, F. y Perissinotto, L. (eds.), *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Padua (2006), pp. 49-94.
- PÉREZ, A., *Presciencia y posibilidad. La inteligencia de Dios (Comentario a la Suma Teológica, I, disp. V-VI), 1656*, editado por J. Cruz Cruz, Pamplona (2006).
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Leibniz y Newton*, Salamanca (1981).
- PHEMISTER, P., “Leibniz, Freedom of Will and Rationality”, en *StL*, XXIII, (1991), pp. 25-39. *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona (1995), pp. 209 y ss.
- PICON, M., “Vers la doctrine de l’entendement en abrégé: éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*”, en *StL*, XXXV, (2003), pp. 102-132.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, Pamplona (2006, 3ª ed.).
- “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, en *Miscelánea Polania*, 9, (2006).
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona (2001, 2ª ed.).
- *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona (2006, 3ª ed.).
- *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona (2007, 3ª ed.).
- *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico 5, Pamplona (1993).
- POSER, H., “Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz”, en *StL*, IV (suplemento), (1969), pp. 16-25.
- RACIONERO, Q., “La cuestión leibniziana: estudio crítico bibliográfico. 1ª parte: las obras de Leibniz”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, I, (1980), pp. 263-312.
- RESCHER, N., “On Some Purported Obstacles to Leibniz’s Optimism”, en *StL*, XXXVII, (2005), pp. 131-146.
- *On Leibniz*, Pittsburgh (2003).
- “Leibniz on God’s Free Will and The World’s Contingency”, en *StL*, XXXIV, (2002), pp. 208-220.

- “Leibniz On Possible Worlds”, en *StL*, XXVIII, (1996), pp. 129-162.
- “Introduction”, en *G. W. Leibniz's Monadology. An Edition for Students*, N. Rescher, edición, introducción y traducción, Pittsburgh (1991), pp. 3-16.
- Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford (1979).
- “Contingence in the Philosophy of Leibniz”, en *The Philosophical Review*, 61, (1952), pp. 26-39.
- ROBINET, A., *Le Sera. Existiturientia (G. W. Leibniz)*, París (2004).
- “Du nouveau sur le principe de raison suffisante (G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften* VI, 4)”, en *Studia Leibnitiana*, XXXIII, (2001), pp. 86-97.
- “Suárez mi Werk von Leibniz”, en *StL*, XIII, (1981), pp. 76-96.
- ROLDÁN, C., “Estudio preliminar: la salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, C. Roldán, edición e introducción, C. Roldán y R. Rodríguez, traducción, Madrid (1990), pp. IX-LXVII.
- RONCAGLIA, G., *Palestra rationis. Discussioni su natura della copula e modalità nella filosofia "scolastica" tedesca del XVII secolo*, Florencia (1996).
- ROSSI, J-G., “Contingence et nécessité chez Leibniz”, en *Les études philosophiques*, 2, (1989), pp. 233-241.
- ROVIRA, R., *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Madrid (2006).
- “¿Qué es una mónada?”, en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 113-144.
- “Leibniz's Twofold Distinction Between Concrete and Abstract and Aristotle's Fourfold Division of Entities”, en *StL*, XXXII, (2000), pp. 68-85.
- La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid (1991).
- RUIN, H., “Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason”, en *StL*, XXX, (1998), pp. 49-67.
- RUSSELL, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres (1997).

- *Logic and Knowledge*, Londres (1966).
- RUSSELL, J. L., “Leibniz on the Metaphysical Foundations of Science”, en *Wool.*, III, 240-249.
- “Possible Worlds in Leibniz”, en *Wool.*, I, 385-397.
- RUTHERFORD, D., “Metaphysics: The late period”, en *Comp.*, 124-175.
- “Philosophy and language in Leibniz”, en *Comp.*, 224-269.
- *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Nueva York (1995).
- “Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz’s Later Philosophy”, en *StL*, XXII, (1990), pp. 11-28.
- SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*, Barcelona (1988).
- SALAS, M., “Necesidad, contingencia y mundos posibles. Modalidad y libertad en Leibniz”, en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 105, (2004), pp. 75-83.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Á., voz “Gottfried Wilhelm Leibniz”, en *Juristas Universales*, 2, Madrid (2004), pp. 451-462.
- SÁNCHEZ-MAZAS, M., *Obras escogidas*, San Sebastián (2002).
- SANZ SANTACRUZ, V., *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*, Pamplona (2005).
- *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Pamplona (1989).
- *Posibilidad, realidad y existencia en Francisco Suárez*, tesis doctoral, *pro manuscripto*.
- SCOTT, D., “Leibniz and the Two Clocks”, en *Journal of the History of Ideas*, 58, (1997), pp. 445-463.
- SEESKIN, K. R., “Moral Necessity”, en *Wool.*, IV, 323-333.
- “Is Existence a Perfection? A Case Study in the Philosophy of Leibniz”, en *Idealistic Studies*, 8, (1978), pp.
- SLEIGH, R. C., “Leibniz’s First Theodicy”, en *Noûs*, 30/10 (suplemento), (1996), pp. 481-499.
- *Leibniz & Arnauld. A commentary on their correspondence*, New Haven (1990).

- SMITH, J. E., "On the Fate of Composite Substances After 1704", en *StL*, XXX, (1998), pp. 204-210.
- SOTNAK, E., "Primary and Secondary Divine Decrees in the Leibniz-Arnauld Correspondence", en *StL*, XXVII, (1995), pp. 85-103.
- SOTO, M. J., "La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz", en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 145-161.
- "Leibniz y la metafísica", en *Thémata*, 29, (2002), pp. 203-215.
- "El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff", en *AF*, XXIV/2, (2000), pp. 349-366.
- *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona (1995).
- *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Pamplona (1988).
- "La 'aesthetica' de Baumgarten y sus antecedentes leibnizianos", en *AF*, XX/2, (1987), pp. 181-190.
- STEIN, L., *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlín (1890).
- STEINBERG, J. R., "Leibniz, creation and the best of all possible worlds", en *International Journal for Philosophy of Religion*, 62, (2007), pp. 123-133.
- STEWART, M., *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Barcelona (2007).
- STRICKLAND, L., "Leibniz on Whether the World Increases in Perfection", en *British Journal for the History of Philosophy*, 14, (2006), pp. 51-68.
- TABACCO, M., *Leibniz e la numerazione binaria*, Roma (2004).
- THOM, P., *Medieval Modal Systems. Problems and Concepts*, Hampshire (2003).
- TORRA, F., *Necesidad y contingencia en la filosofía leibniziana*, Roma (1996).
- TORRALBA, J. M., "La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de 'inclinación sin necesidad'", en *AF*, XXXVIII/1, (2005), pp. 279-290.

- TORRE, G., “Il concetto di creazione nella ‘*Quaestio tertia de Potentia Dei*’ di San Tommaso”, en *Aquinas*, XLII (1999), fascículos 1 y 2.
- TYMIENIECKA, A. T., *Leibniz’ Cosmological Synthesis*, Assen (1964).
- URBANIAK, A., “Leibniz’s theory of space in correspondence with Clarke”, en *VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 1081-1083.
- VALIATI, E., “Leibniz on Necessary and Contingent Predication”, en *StL*, XVIII, (1986), pp. 195-210.
- VAN CLEVE, J., “Time, Idealism, and the Identity of Indiscernibles”, en *Philosophical Perspectives*, 16, (2002), pp. 379-393.
- VAN RIJEN, J., *Aspects of Aristotle’s Logic of Modalities*, Dordrecht (1989).
- VARGAS, E., “Synechism and Monadology: Charles Sanders Pierce’s Reading of Leibniz”, en Phemister, P. y Brown, S. (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht (2007), pp. 181-193.
- VUILLEMIN, J., *Nécessité ou contingence: l’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris (1984).
- WILKINS, A., “A Leibnizian Dilemma Concerning Existence”, en *VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover (2006), pp. 1149-1156.
- WILSON, C., “The reception of Leibniz in the eighteenth century”, en *Comp.*, 442-474.
- WINTERBOURNE, A. T., “On the Metaphysics of Leibnizian Space and Time”, en *Wool.*, IV, 62-75.
- ZALTA, E. N., “Essence and Modality”, en *Mind*, 115, (2006), pp. 659-693.
- ZINGARI, G., *Leibniz, Hegel e l’idealismo tedesco*, Milán (1991).
- ZUPKO, J., *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame (2003).