

## EL TIEMPO Y LAS MODALIDADES EN LEIBNIZ

FERNANDO HAYA

Leibnizian senses of temporality are analyzed, in order to assess that Leibniz's formal and a priori notion of time is based on his own modal metaphysics. In this way, we can say that time constitutes the notion that allows the modalities articulation (Possibility-Necessity-Contingency) as well as the role of modal concepts allows to control the time.

*Keywords:* Time, Modalities, Leibniz.

### 1. PLANTEAMIENTO: LOS SENTIDOS DEL TIEMPO EN LEIBNIZ Y SU CONEXIÓN CON LAS NOCIONES MODALES

El entero conjunto del pensamiento del *autor de la armonía preestablecida* ha de poder ser abordado desde tantas vertientes como ofrezcan las nociones filosóficas de rango primordial. Necesariamente ha de ser así en el caso de una filosofía, como es la leibniziana, no sólo *sistemática* —y en cuanto tal constitutiva de una totalidad clausurada— sino también internamente articulada a través de la noción de *orden*.

Aquí nos interesa particularmente el aspecto modal de la filosofía de Leibniz. Resulta patente que las nociones modales adquieren dentro del pensamiento racionalista un peso metafísico de primera magnitud. De otra parte, a la cuestión de la temporalidad puede otorgársele también la calidad de temática *principal*, y más precisamente podrá hacerse en Leibniz si es que cabe afirmar, con Leonardo Polo que, en el pensamiento de este autor “la posibilidad

total excluye la imposibilidad al definir lo imposible como lo que no es en ningún tiempo; lo que requiere ocupar actualmente el tiempo sin resquicios”<sup>1</sup>. O también: “Posibilidad no total significa lo que puede ser y lo que puede no ser en el tiempo, lo que ‘sí y no’ según el tiempo, lo que es en algún ahora (*poté*) pero no en todo ahora. Cuando se trata de una posibilidad finita, hay más tiempo que esa posibilidad. En cambio, si se trata de la posibilidad total, no hay más tiempo que posibilidad, ni al revés, puesto que fuera de esa posibilidad no hay tiempo ni posibilidad, sino precisamente la imposibilidad. En suma, la afinidad del tiempo con la posibilidad no es solamente aceptada, sino llevada hasta sus últimas consecuencias”<sup>2</sup>.

Hemos de examinar esta propuesta de Polo: ¿Se da, en efecto, dentro del sistema leibniziano, tal identidad entre totalidad de posibilidad y tiempo? ¿Ha de ser, en ese caso, entendida tal *totalidad del tiempo* como equivalente al concepto leibniziano de *eternidad*? La propuesta de Polo concluye la identidad entre la posibilidad total y el todo del tiempo a través de la previa asimilación entre las nociones modales (operante en la demostración de la existencia de Dios más característica en Leibniz); a saber: la totalidad de lo posible se convierte con lo necesario, esto es, con aquello cuyo contrario es imposible. “Todo lo posible” no deja resquicio, por así decir, a nada más porque su contrario es lo imposible. Como tal, “todo lo posible” es necesario. Tal equivalencia puede a su vez establecerse en función de la identidad de lo posible con lo pensable. No hay *más* que “todo lo posible” porque *todo lo posible* equivale a *todo lo pensable*. Ahora bien, lo único que no cabe pensar es precisamente lo imposible. En consecuencia, la totalidad de lo posible equivale a lo necesario.

Ésta sería, pues —según Polo—, la fórmula planteada por Leibniz en orden al control del tiempo. El tiempo quedaría así *controlado* en función del *juego de las modalidades*. Determinada

---

1. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento III*, EUNSA, Pamplona, 1988, p.121.

2. *Ibid.*

posición en la funcionalidad de las nociones modales permitiría elevarse a la comprensión *formal* de la eternidad y desde ahí descender a la determinación del tiempo. Para ello se haría equivaler el ser con lo pensable, y, a su vez, a lo pensable mismo con el horizonte de lo posible. Mejor que *horizonte* habría que decir quizás la *totalidad clausurada de las determinaciones posibles en general*. Semejante totalidad de lo pensable sería correspondiente a la posibilidad clausurada en su infinitud de un pensar divino combinatorio.

No obstante, es claro, de otra parte, que el propio Leibniz se esfuerza por mantener la distinción entre el orden de lo temporal-contingente y el de lo eterno-necesario. En relación con semejante distinción se sitúa el juego entre los principios de identidad-no contradicción y el de razón suficiente. La identidad rige el dominio de la necesidad, excluyendo estrictamente la imposibilidad. Pero no todo lo posible es componible. El dominio de lo que *realmente llega a la existencia* involucra la noción de composibilidad, el principio de razón suficiente y, asimismo, el principio de perfección. Dios decide obrar de acuerdo con el principio de perfección y elige crear la mejor de las combinaciones de posibles.

A continuación hay que notar que el tiempo juega un importante papel en la determinación de la composibilidad de las esencias posibles. De una parte, aquello que no es componible —de acuerdo con el principio de perfección o de plenitud— *de modo simultáneo*, puede serlo en cambio *de modo sucesivo*: “Filósofos muy importantes han tratado esta cuestión, *utrum detur vacuum formarum*, es decir, si hay especies posibles que a pesar de dicha posibilidad no existen, a las cuales parecería que la naturaleza ha olvidado. Tengo motivos para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, por grande que sea, y eso *no sólo en relación a las cosas que existen juntas simultáneamente, sino incluso en referencia a toda la sucesión de las cosas*. Es decir, creo que necesariamente hay especies que no han sido nunca y nunca serán, por no ser compatibles *con esa sucesión de criaturas* que Dios ha escogido; pero en cambio creo que todas las cosas que

pueden ser admitidas dentro de la perfecta armonía del universo efectivamente están”<sup>3</sup>.

De otra parte, el tiempo no tiene sólo una función, por así decir, negativa, en tanto que la sucesión pueda permitir la composibilidad impedida en la simultaneidad. De acuerdo con el principio de perfección, el tiempo juega un papel positivo, aunque de signo inverso, en orden a la realización existencial de las criaturas. La fórmula de una función semejante para la temporalidad podría rezar así: a menor cantidad de tiempo para la misma perfección esencial realizada, mayor cantidad de perfección, en virtud del mayor índice de simplicidad que guiaría al decreto creador divino<sup>4</sup>. Una función tal de la temporalidad puede en efecto decirse positiva en cuanto no sólo excluye incompatibilidades sino que aporta un criterio neto para la vertebración del mundo creado. Es claro, sin embargo, que la función temporal así tomada reviste la forma matemática de la proporcionalidad inversa. La perfección del acto creatural exige la existencia del mayor número de composibles en el menor tiempo posible<sup>5</sup>. Desde semejante perspectiva, pues, el tiempo sería el *gasto*<sup>6</sup> empleado por Dios en la realización de la cantidad de la perfección existente.

Del precedente sentido del tiempo, bien atendido, se deriva también una implicación de las nociones modales. Del siguiente modo:

3. *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, libro III, cap.6, 12, ed. J. Echeverría, Alianza Editorial, p. 359. La cursiva es mía.

4. Cfr. *Discurso de metafísica*, 5 y 6.

5. Cfr. *De rerum originatione radicali* en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, G.D. Gerhardt (ed), G. Olms, Hildesheim, 1978, vol. VII, p. 303-304; cfr. J. ECHEVERRÍA, *Leibniz*, Barcanova, Barcelona, 1981, pp. 61-62; cfr. J. M. ORTIZ IBARZ, *El origen radical de las cosas*, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 224. Esta relación de proporción inversa, considerada en el límite, exigiría asimismo el cumplimiento de la *ley de la continuidad* en el universo creado, según acabamos de leer en el texto recién citado, con referencia al tiempo: en un tiempo infinitesimalmente pequeño habría de ser puesta en todo caso una cierta perfección esencial. Si los composibles pueden ser simultáneos no exigen tiempo, pero si no pueden serlo se harán realidad los composibles que reclamen una sucesión temporal menor. Por lo tanto, cualquier fracción temporal, por pequeña que sea, estará llena con una cierta perfección de esencias realizadas.

6. Cfr. *De rerum originatione radicale*, ed. cit., ibid.

*ha de ser posible la delimitación formal* del orden temporal en un sentido *previo* (o *a priori*, por utilizar la terminología específicamente kantiana) respecto del efectivo orden de la sucesión de las cosas creadas. Necesariamente ha de ser así si la menor cantidad de tiempo es criterio de simplicidad a partir del cual la mente divina calcula comparativamente la condición óptima de la sucesión que es de hecho creada. En este sentido, el significado del tiempo no sería ya el de la sucesión real según la que acontecen las cosas creadas, sino más bien el de un *marco ideal puro* —y, por lo tanto, *formal*— en el que es posible situar cualquier sucesión pensable.

Leibniz sitúa el estatuto del tiempo dentro del orden de la posibilidad en cuanto que lo dota de un cierta índole previa con respecto al dominio de lo efectivo-existente. Así: “El Espacio y el Tiempo, tomados conjuntamente, conforman el orden de las posibilidades de todo un Universo, de suerte que estos órdenes (es decir, el Espacio y el Tiempo) enmarcan no sólo lo que es actualmente, sino también lo que podría ser colocado en su lugar”<sup>7</sup>. Y en los *Nuevos Ensayos* se afirma del espacio que “no es más sustancia que el tiempo, y si tiene partes tampoco puede ser Dios. Es una relación, un orden, y no sólo entre los seres existentes sino también entre los seres posibles, considerados como si existiesen. Pero su verdad y realidad se funda en Dios, como todas las verdades eternas”<sup>8</sup>.

---

7. *Reponse aux reflexions*, en *Philosophische Schriften*, ed. cit., vol. IV, p. 568; vid. M. LUNA ALCOBA, *La Ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1996, p. 143. Dice este autor: “La extensión (y la duración) son un atributo de las sustancias que están en el espacio (y el tiempo) y que se miden gracias a la existencia de espacio y tiempo. De este modo, la extensión es al espacio lo que la duración al tiempo, propiedades de sustancias que exigen entidades ideales tales como espacio y tiempo para poder ser medidas. Esto no significa que espacio y tiempo sean meras abstracciones de extensión y duración. Espacio y tiempo van más allá de ellas al ser ideales y continuos. Por lo primero, se los vincula con las verdades eternas, por lo segundo con lo potencial, quiero decir, lo posible” (p. 143). Hemos de examinar más adelante, de acuerdo con la filosofía leibniziana, el origen y naturaleza de tal entidad *formal*, ideal y continua como parece ser el tiempo.

8. *Nuevos Ensayos*, II, 13, 17, ed. cit. p. 165.

Nos hemos acercado así a la naturaleza del tiempo, en Leibniz, según una aproximación tal que nos ha permitido entrever ya la articulación de la temporalidad con las nociones modales. Los últimos textos manifiestan particularmente la conexión del tiempo con la posibilidad, así como el que hemos denominado carácter *a priori* del tiempo leibniziano respecto de la índole de la sucesión real o contingente, dependiente de la creación efectiva de las cosas.

La noción de tiempo aparece en este sentido ella misma como una articulación entre el orden de lo eterno-necesario (la *totalidad* de lo posible) y el dominio de la sucesión de lo contingente. No se trata tanto de una noción que admita, dentro de la filosofía de Leibniz, un único significado, cuanto de un concepto en cierto modo *análogo*, integrador de una diversidad de sentidos oscilantes entre dos extremos: el más alto sería la eternidad, la cual no es, en rigor, tiempo, pero mantiene con el tiempo una relación de orden causal que más adelante analizaremos. El extremo inferior connotado por la noción de tiempo es la duración y sucesión de lo contingente, la cual podría ser considerada como la *materia* o *contenido* cuya *forma* es el tiempo.

Cabe decir, por lo tanto, que la temporalidad constituye, en Leibniz, precisamente el ámbito de la conexión entre lo necesario, lo posible y lo contingente<sup>9</sup>. A la necesidad pertenece el modo de la eternidad y, según veremos, el tiempo puede derivarse como una contracción o limitación de la eternidad. La idea misma de tiempo es eterna y, en cuanto tal, expresiva de una verdad atemporal y necesaria, cuyo *lugar* es la mente misma de Dios<sup>10</sup>. En cuanto que el tiempo es *relación u orden*, los términos relacionados son los posibles, aunque considerados precisamente en orden a su existencia<sup>11</sup>. Por último, el tiempo significa el orden de la sucesión de lo existente. En este último caso, el significado de la temporalidad se extiende hasta abajo, por así decir, hasta conformar el marco for-

---

9. “La eternidad, pertenece al estrato de las verdades eternas, a la vez, que, como tiempo real, afecta a los posibles y, en tanto que duración a los existentes” (M. LUNA ALCOBA, *op. cit.*, p. 147).

10. Cfr. *Nuevos Ensayos*, II, 13, 17, ed. cit. p. 165.

11. *Ibid.*

mal de lo contingente, e involucra el movimiento: “*Tiempo* es el orden de los existentes que no son simultáneos. Y, por lo tanto, es también el *orden general* de la mutación, en el que no se atiende a la clase de la mutación”<sup>12</sup>.

## 2. LA NATURALEZA DE LA TEMPORALIDAD Y SU CARÁCTER A PRIORI

Expuestos, pues, de modo sumario, los principales sentidos leibnizianos de la temporalidad y esbozada su conexión con las nociones modales, procede que nos detengamos en delinear más estrechamente la naturaleza del tiempo y el origen de la idea que le pertenece. De este modo calibraremos también en un sentido más preciso lo que anteriormente hemos denominado el carácter *a priori* de la temporalidad. La *aprioridad* del tiempo leibniziano, aún manteniendo importantes diferencias con la índole *a priori* del tiempo según Kant, es claramente solidaria con el estatuto de la noción dentro del marco modal de la posibilidad, en tanto que antecedente formalmente determinante con relación a lo existente.

Las notas de la temporalidad en Leibniz son, ante todo, el carácter relativo (no sustancial o absoluto), la idealidad y la condición formal. A esas características podemos añadir la simplicidad y continuidad, comprendidas todas ellas en un sentido preciso que será brevemente expuesto a continuación. La diferencia con la posterior concepción kantiana del tiempo habría de ser indagada precisamente en el concepto de la *aprioridad* mantenido por Leibniz, netamente diverso respecto del que ulteriormente explicitará Kant,

---

12. *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, en *Die mathematischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, G. D. Gerhardt (ed), G. Olms, Hildesheim, 1971, vol. VII, 18. La cursiva es mía. Ciertamente, cuando Leibniz define formalmente la noción de tiempo alude directamente a su significado más estricto, que es este último, pero en seguida se aplica a extender el sentido tomado en cuenta, por así decir, hacia arriba, abstrayendo inmediatamente de la especie del movimiento.

diversidad que llevará consigo las siguientes consecuencias : a) el tiempo leibniziano se sitúa propiamente en el orden intelectual y sólo derivadamente en el de la sensibilidad; b) el innatismo racionalista de Leibniz excluye la idea kantiana de la *síntesis a priori* y concede al tiempo el estatuto de idea clara y distinta, sin necesidad del recurso kantiano a la conformación espontánea remitente en último término al sujeto trascendental; c) si se quiere, puede decirse también que la apelación de Leibniz a la mente divina como *lugar* y fuente de la idea de tiempo —de la que participa la mente humana—, no precisa de la mención al sujeto trascendental.

El tiempo no es sustancia sino relación, carácter que evidentemente se vincula con el carácter formal de la temporalidad y, asimismo, con su condición de entidad ideal. En los textos en los que Leibniz disputa contra Clarke, la naturaleza ideal y relativa del tiempo —respecto de lo que en cambio haya de ser pensado como sustancial y absoluto— es subrayada al máximo<sup>13</sup>: “¿Cómo podrá existir eternamente una cosa que, hablando con toda exactitud, nunca existe? Porque, ¿cómo podría existir una cosa ninguna de cuyas partes jamás existe? Con respecto al tiempo, sólo existen instantes, y el instante no es una parte del tiempo. El que atienda a estas observaciones comprenderá claramente que el tiempo no puede ser más que una cosa ideal”<sup>14</sup>

El estatuto de la temporalidad, según Leibniz, no es real sino ideal. Y no es sustancial. Las sustancias leibnizianas son las mónadas, cuya relación con el tiempo no podemos, por razones de extensión, analizar aquí<sup>15</sup>. En el texto recién citado utiliza Leibniz un

---

13. Leibniz argumenta de modo dialéctico, reduciendo al absurdo la concepción del tiempo como sustancia real. El peligro de estos textos está en que puedan llegar a transmitirnos la impresión de que Leibniz subestima el estatuto ontológico de la temporalidad, cuando, por el contrario, de otros tratamientos se deriva la importancia que el tema del tiempo tiene en la filosofía del autor.

14. *Correspondencia con Clarke*, en *Obras de Leibniz*, P. de Azcárate (ed.), Madrid, 1877, IV, 49, p. 323.

15. Se trata, por cierto, de una relación con diversidad de aspectos, porque en cierto sentido puede considerarse a las mónadas intemporales —en cuanto núcleos de posibilidad que concentran el despliegue de sus predicados—, y en cierto sentido puede considerarse que ese despliegue de los predicados es cierta sucesión



argumento aporético semejante al que ya utilizara Aristóteles<sup>16</sup>. El instante, en efecto, no puede ser considerado parte del tiempo sino extremo, de un modo semejante a como el punto no es parte de la línea sino producto de su división<sup>17</sup>. Del Filósofo toma también Leibniz la noción del tiempo como número del movimiento<sup>18</sup>.

A partir de esta última condición de la temporalidad cabe comprender mejor tanto su carácter formal como su índole ideal. Y, a su vez, acercarse al origen innato de la noción, tal como es mantenido por Leibniz, a través del cual podremos esclarecer también la naturaleza de la *aprioridad* típica leibniziana, a la que anteriormente hacíamos referencia: “Una sucesión de percepciones despierta en nosotros la idea de duración, pero no la constituye. Nuestras percepciones nunca tienen una sucesión lo suficientemente constante y regular como para responder a la del tiempo, que es un continuo uniforme y simple, como una línea recta. La modificación de percepciones nos proporciona la oportunidad de pensar en el tiempo, y mediante cambios uniformes lo podemos medir: pero aun cuando en la naturaleza no existiera nada uniforme, no por ello el tiempo dejaría de estar determinado (...) Ocurre, sin embargo, que, conociendo las leyes de los movimientos disformes, siempre resulta posible reducirlos a movimientos uniformes inteligibles, y mediante ellos prever lo que sucederá con los movimientos diferentes cuando se les considere conjuntamente. En ese sentido el

---

temporal interna a la mónada. Pero si, a la vez, se tiene en cuenta la gnoseología idealista de Leibniz, el desplegarse de los predicados de la sustancia no pone realidad al tiempo, en cuanto que se trata de un ejercerse de actos de conocimiento y apetición desde el principio monádico activo. La sucesión de las representaciones de la mónada se mantendrá pues en un plano, por así decir, intencional, y el tiempo no será sino el orden de representaciones sucesivas de la mónada. Pero este asunto requeriría de por sí un trabajo específico con el que no podemos comprometernos aquí. Cfr. M. J. SOTO BRUNA, *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, EUNSA, Pamplona, 1988.

16. Cfr. ARISTÓTELES, *Physic*, IV, 217 b 30-218 a 5.

17. Cfr. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 168.

18. *Id.*, p. 170.

tiempo es la medida del movimiento, es decir, el movimiento uniforme es la medida del movimiento disforme”<sup>19</sup>.

Este último texto es de una gran riqueza temática. En él se nos informa de una multiplicidad de tesis filosóficas sobre la naturaleza del tiempo. De una parte, el tiempo es medido por los movimientos uniformes, pero al final se afirma también que el tiempo mismo es medida de los movimientos disformes, en tanto que, a través del tiempo, puede reducirseles a uniformidad. Y ello es posible porque el tiempo mismo es movimiento y uniforme, pero de tal modo que ambas condiciones no son extraídas de movimiento natural o real alguno. En efecto: podría decirse que el tiempo es la representación misma de lo uniformemente cambiante, esto es, la *forma pura* del cambio o de la sucesión en tanto que, según leíamos en un texto anterior, se prescinde completamente del tipo de cambio, y, —más aún podríamos decir— de la determinación real de la cosa misma que se considera cambiante.

En este sentido el tiempo es una entidad pura, ideal, es perfectamente “continuo, uniforme y simple”. Puede decirse que se trata de una abstracción (en tanto que entidad no real *en la naturaleza de las cosas*), pero, de otra parte, como una pureza tal no pueda extraerse de movimiento real alguno, es preciso mantener que el origen de la noción es a *a priori*. Eso significa para Leibniz que el tiempo viene dado en una idea innata, que despierta con ocasión de la percepción interna, es decir, de la conciencia de la sucesión de percepciones.

Adviértase que, con ello, Leibniz está vinculando la idea de tiempo a la imaginación —que es el movimiento interno del sentido—, pero no al modo como lo hace Tomás de Aquino ni tampoco a la manera de Kant. En el caso de Kant el tiempo pertenecerá estrictamente a la facultad imaginativa, en tanto que forma *a priori* de la sensibilidad interna<sup>20</sup>. En la doctrina de Tomás de Aquino, el

19. Cfr. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 168-169.

20. Así lo explica Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, extrayendo además las consecuencias que se derivan de la tesis kantiana: si la imaginación es la facultad que ofrece al entendimiento la *síntesis de la diversidad pura*, sin la que no puede haber pensar categorial a priori (Heidegger se esfuerza por

entendimiento objetiva la temporalidad en tanto que se vuelve al fantasma de la imaginación iluminado por el intelecto agente. Como, según Santo Tomás, sólo hay abstracto en la conversión del entendimiento hacia la fantasía, cualquier objetivación del entendimiento articula el tiempo imaginativo. Pero, como, de otra parte, la conversión a los fantasmas significa que el entendimiento conoce volviéndose hacia el intelecto agente, Santo Tomás mantiene la superioridad de la objetivación intelectual del tiempo sobre la sensible sin necesidad de recurso al innatismo<sup>21</sup>.

En Leibniz, en cambio, 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. No resulta descaminado, pues, afirmar que en la filosofía leibniziana la noción de tiempo incluye un carácter *formal puro* y, por lo tanto, *a priori*, pero que tal sentido de la *aprioridad* juega un papel distinto de aquél que se le asigna en la gnoseología kantiana.

---

demostrar que hay una pura continuidad de facultades), entonces el entendimiento queda confinado a la sensibilidad precisamente en el modo del no trascendimiento posible de la finitud, esto es, el entender queda ligado al horizonte finito del tiempo.

21. Cfr. mi libro *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 214 y ss. A mi modo de ver la tematización que Tomás de Aquino hace del carácter *a priori* es netamente superior a la leibniziana y, desde luego, a la kantiana. La superioridad se cifra en la articulación de sentidos de la *aprioridad*, que en Santo Tomás resulta mucho más matizada que en los otros autores. Kant se hace acreedor de la crítica que, especialmente Max Scheler (*Ética*, secc. 2ª) le dirige, porque confunde el contenido del *a priori* con una pretendida condición sintética de posibilidad. Los innatistas, como Leibniz —o los esencialistas, como el propio Scheler— endosan al contenido eidético todo el carácter *a priori* y no hacen justicia así al papel jugado en cada caso por las facultades de conocimiento. Sin embargo, la explicación de Santo Tomás permite distinguir entre los respectivos caracteres *a priori* de acto y contenido y, a su vez, entre las objetivaciones (en este caso de la temporalidad) en diversos niveles de objetivación.

La forma representada de modo puro en la temporalidad es, según hemos leído anteriormente, la pura consideración simple del cambio sin determinación alguna, la índole del movimiento uniforme en cuanto tal, en completa abstracción del móvil y del modo del movimiento. Ahora bien, esta formalidad representada de modo puro como una simple y uniforme sucesión lineal, se ejerce, por así decir, en la dimensión medidora del tiempo respecto de cualquier movimiento determinado. Cualquier movimiento de la naturaleza es intrínsecamente medido por el tiempo, justo en cuanto que al movimiento mismo pertenece una magnitud interior, esto es, una relación intrínseca con la forma pura del movimiento en cuanto tal. De ahí que diga Leibniz que también Aristóteles afirma que el tiempo es más bien *número* que *medida* del movimiento<sup>22</sup>.

En efecto, la medida parece designar como una denominación extrínseca que hace referencia a una instancia medidora *desde fuera* de lo medido. Pero Leibniz quiere hacer hincapié en el aspecto incluido en el tiempo, según el cual es forma intrínseca uniforme y simple vertebradora *desde dentro* de toda sucesión real. Y, aún, según vimos, toda sucesión posible<sup>23</sup>.

---

22. Cfr. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 170.

23. Hay que notar, sin embargo, que la exposición leibniziana del tiempo como número intrínseco del movimiento se sostiene, frente a la de Aristóteles, en el carácter creado del movimiento; esto es, en la dimensión medidora de la mente divina, comunicada al movimiento creado según la forma de una determinación cuantitativa intrínseca. Aristóteles, en cambio no ve que pueda despejarse del todo, en la consideración del tiempo, la acción medidora del alma. En lo cual, me parece que tiene razón Aristóteles, no Leibniz, porque el tiempo no se mide desde sí mismo, sino desde el intelecto, esto es, desde la presencia mental, sólo a la cual pertenece la índole de la simultaneidad. El recurso a Dios resulta en este caso impertinente, porque no pertenece a la mente divina la presencia mental simultánea sino el completo otorgamiento del ser del mundo. Cfr. mi trabajo "La creación, la nada y el tiempo", en *Debats*, nº 82, 2003, pp. 124-129.

## 3. TIEMPO Y ETERNIDAD

Ya estamos en condiciones de pensar la más alta de las conexiones que cabe establecer entre la temporalidad y las nociones modales, aquella que se refiere a la articulación leibniziana del tiempo con la eternidad. En los *Nuevos Ensayos* se plantea —de un modo más o menos expreso— si eternidad y tiempo constituyen una misma y única noción. Al comienzo de estas páginas aludíamos a este asunto, al hilo de la interpretación que hace Polo del *todo de la posibilidad* como *necesidad* equivalente con el *todo del tiempo*<sup>24</sup>.

En el epígrafe precedente se ha tocado la cuestión del tiempo como medida intrínseca del movimiento. Hemos visto que, en este sentido, el tiempo queda asimilado al número del movimiento, a su posibilidad intrínseca de cuantificación. Ahora bien, la posibilidad de la cuantificación —que a su vez determina al tiempo mismo en calidad de *medida intrínseca* o número del movimiento— aclara también la primera diferencia entre la eternidad y el tiempo. En efecto, necesariamente ha de haber distinción entre uno y otro, en tanto que el segundo se toma como entidad mensurante y mensurable, mientras la primera constituye un atributo de Dios, más allá de todo límite y por lo tanto de toda cuantificación. De hecho, esta misma diferencia aporta la clave para derivar el tiempo a partir de la eternidad, porque en el tiempo se han introducido los límites de que la eternidad carece: “En el fondo se puede afirmar que la *idea*

---

24. A mi modo de ver, la interpretación poliana apunta hacia la idea de una conexión originaria entre tiempo y modalidades en el pensamiento racionalista. No obstante, a la luz de los propios textos de Leibniz, no me parece que pueda tomarse, la referida interpretación *ad pedem litterae*. Ya se aludió a que Leibniz vincula las nociones de tiempo y eternidad de un modo sutil, y que en el mantenimiento de la distinción entre las nociones le va nada menos que la posible escapatoria de su sistema respecto del monismo espinoziano. En suma: la interpretación de Polo sobre la temporalidad en Leibniz deriva hacia la exposición especulativa del tiempo, más propia de Hegel que de Leibniz. Pero no se dice con ello que la interpretación poliana en cuestión sea incorrecta, sino precisamente *especulativa*: más allá de la letra de los escritos leibnizianos mira a la coherencia última del pensamiento del autor.

*de absoluto* es anterior, en la naturaleza de las cosas, a *los límites* que posteriormente se le asignan, aunque no nos demos cuenta de su existencia más que empezando por aquello que es limitado e impresiona nuestros sentidos”<sup>25</sup>.

Tenemos aquí una afirmación categórica sobre el carácter a priori de la idea de absoluto. La idea de tiempo también es *a priori*, según hemos visto, pero es noción que incluye limitación —justo en tanto que medida o *canon* de lo limitado—. De ahí, que, en el fondo de las cosas, la *aprioridad* de la eternidad tenga un carácter a su vez *a priori*, por así decir, respecto de la *aprioridad* del tiempo, y que éste haya de considerarse como derivado de aquélla en la forma de la asignación de unos límites de los que la eternidad carece.

La eternidad es un atributo de la divinidad, un cierto modo o propiedad de la infinitud, especialmente vinculado a título causal con la temporalidad, de un modo análogo a como la inmensidad de Dios es el atributo que se relaciona con el espacio. Pero, a diferencia de los newtonianos, Leibniz se preocupa en establecer las condiciones del espacio y el tiempo como idealidades de orden creado. No asimiladas, por lo tanto, a Dios, ni en modo alguno consideradas atributos de la divinidad, aunque relacionadas en sentido causal, según se ha dicho, con determinados atributos divinos: “El es la fuente de las posibilidades tanto como de las existencias, de unas por su esencia, de las otras por su voluntad. Con lo cual el espacio y el tiempo no poseen más realidad que la que Él les otorga”<sup>26</sup>.

Sin embargo, no constituyen, eternidad y tiempo, nociones desvinculadas. Por el contrario, Leibniz se esfuerza por mostrar la conexión entre tiempo y eternidad. Incluso parece haber, en los *Nuevos Ensayos*, un intento de lograr la noción de eternidad a partir de la idea de tiempo: para ello sería preciso que el espíritu prolongara la idea que tiene de la duración, pero de tal modo que se mantuviera en la consideración causal; de un modo análogo a como pue-

25. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 171.

26. *Id.*, 172-173.

de concebirse una segmento cuya longitud se multiplica, obteniéndose de este modo —si se mantiene la razón multiplicadora— una línea recta (infinita): “así es que la línea puede ser prolongada al infinito, con lo cual la consideración del infinito proviene de la semejanza o razón que se mantiene, y su origen es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Lo cual permite ver cómo aquello que da cumplimiento a la concepción propia de la idea de infinito, se encuentra en nosotros mismos, y no puede venir de experiencias sensibles, así como las verdades necesarias tampoco pueden ser probadas por medio de la inducción, ni por los sentidos. La idea de *absoluto* está en nosotros interiormente, como la de ser: esos atributos no son otra cosa que los atributos de Dios, y puede afirmarse que son la fuente de las ideas, como el propio Dios es el principio de los seres”<sup>27</sup>.

Hay que advertir que, con este argumento, Leibniz está polemizando con los empiristas —especialmente contra Locke, contra quien se dirigen los *Nuevos Ensayos*—. Leibniz pretende invertir la doctrina empirista según la cual la idea de infinitud proviene simplemente de la prolongación indefinida de las ideas correspondientes a los modos finitos. De este modo Leibniz utiliza el ejemplo matemático, para mostrar que, si ciertamente la recta se obtiene de la multiplicación del segmento, tal infinitud matemática no sería posible si el espíritu no comprendiera previamente la razón multiplicadora; ahora bien, ésta última, en cuanto mantenida de un modo por así decir absoluto, ha introducido ya a la mente en un orden matemático necesario y, por lo tanto, no deductible del ámbito sensorial. De ahí que este razonamiento leibniziano no pretenda, contra las apariencias, expresar la procedencia de la idea de infinito a partir de la idea de lo finito, sino justamente lo contrario.

Pero, a su vez, hay que tener en cuenta que Leibniz está discutiendo, al mismo tiempo que con Locke, con Newton y los newtonianos. De modo que en seguida se ve precisado a conjurar el peligro contrario al de la trivialización empirista de la idea de infinitud, que es el de su absolutización newtoniana. De ahí la complejidad

---

27. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 179.

del texto que venimos analizando, en el que Leibniz parece unas veces acercar la noción del tiempo a la correspondiente a la eternidad, para insistir a renglón seguido en las diferencias entre ambas: “Pero se equivoca quien quiera imaginarse un espacio absoluto que sea un todo infinito compuesto de partes; no hay tal, es una noción que implica contradicción, y esos todos infinitos, como sus opuestos infinitamente pequeños, no son usados más que en el cálculo de los géometras, como en el álgebra se usan las raíces imaginarias”<sup>28</sup>.

Se dice aquí que la idea de *todo infinito* constituye una contradicción, lo cual tiene, a mi modo de ver, una importancia metafísica notable<sup>29</sup>. La noción de infinitud y la noción de todo no son compatibles. O dicho de otro modo, la infinitud se convierte con el carácter de lo absoluto al que pertenece la simplicidad, mientras que, en cambio, a la noción de totalidad es inherente la consideración de las partes. Por lo tanto, el infinito actual, en cuanto simplícísimo, excluye las partes y no debe ser considerado un *todo*.

Así, mientras que el tiempo puede considerarse formado o constituido de partes ideales<sup>30</sup> (pues de otro modo no podría medir el movimiento ni ser medido por él), la eternidad excluye semejante consideración: “Yo creo que sí tenemos una idea positiva de una y otra (de la eternidad y de la inmensidad), y que dicha idea será verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la *eternidad*, encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que

---

28. *Id.*, 178-179. La importancia de este último texto es no sólo temática, sino, a mi modo de ver, también metódica. Leibniz quitaría la razón a todo posible intérprete que exagerara la dependencia de la metafísica leibniziana respecto del método matemático. Por el contrario, Leibniz parece saber bien en qué plano se mueve en cada momento. En este sentido resultaría trivial afirmar que Leibniz concibe el infinito al modo matemático. La verdad matemática, eterna en cuanto necesaria, tiene ella misma, al igual que la idea del tiempo, un estatuto propio, dependiente de la mente divina, pero, de otra parte, diverso al que corresponde a la propia naturaleza de la divinidad.

29. Porque, efectivamente, el concepto de totalidad es inadecuado para pensar la realidad divina. La noción de todo incluye la clausura de lo general (el concepto de una clase), incompatible con la condición de infinita apertura que es preciso atribuir a Dios.

30. Cfr. *Correspondencia con Clarke*, ed. cit., IV, 27, p. 313.



de ello se desprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo. Con esto se demuestra también que, como ya he dicho, el origen de la noción de infinito proviene de la misma fuente que las verdades necesarias”<sup>31</sup>.

Este texto resulta, pues, concluyente para la cuestión que veníamos examinando —la conexión entre las ideas de tiempo y eternidad— en orden a nuestro objetivo último que es la precisión de las relaciones entre el tiempo y las modalidades. Las conclusiones son las siguientes: 1– La idea de eternidad es una idea positiva cuyo origen es *a priori*. 2– La idea de eternidad no es la noción de un todo infinito. 3– La idea de eternidad no se forma por adición de tiempo, sino por el contrario (según hemos visto anteriormente): 4– Es la idea de tiempo la que contiene una cierta contracción o limitación de la idea de eternidad. Con todo, es preciso seguir manteniendo: 5– La idea de tiempo es también *a priori*.

¿Qué consecuencia general extraeremos, pues, para nuestro asunto, a saber, para la conexión entre tiempo y modalidades? A mi modo de ver, este texto aporta también la clave, al afirmar que *la eternidad* se cifra *en la necesidad* de la existencia de Dios. Se sigue entonces que, si bien el tiempo no se asimila en rigor —dentro del sistema leibniziano— a la eternidad (la letra de los textos nos prohíbe semejante identificación), en cambio, la perspectiva modal<sup>32</sup> sí resulta definitiva en la metafísica de Leibniz. Si Leibniz entiende que las nociones modales dan cuenta en su simplicidad de la noción misma de Dios y de sus atributos, entonces parece confirmarse también en este sentido la propuesta de Polo en la interpretación de Leibniz: a saber, que la metafísica modal de Leibniz pretende en definitiva *el control del tiempo*. Por control del tiempo hay que entender la subsunción, a través de diversos niveles o estratos integrados unos en otros, de *aquello que puede acaecer* (en el tiempo; en rigor, *en el futuro*), *dentro de la posibilidad misma de*

31. *Nuevos Ensayos*, II, 14, ed. cit., p. 180.

32. Desde la que también es posible la articulación de la noción de tiempo, y en diversos sentidos, como se ha intentado mostrar en las páginas precedentes.

*un pensar a priori*. Se hace necesario, por lo tanto, tratar con más detalle de esta cuestión.

#### 4. EL CONTROL DE LA TEMPORALIDAD DESDE LAS NOCIONES MODALES

Así pues: hemos de entender por *temporal* aquello que sucede en el tiempo, pero principalmente aquello que *eventualmente puede acaecer*. A esto se lo denomina también lo *contingente*. Lo contingente se refiere principalmente al futuro, porque lo pasado, en tanto que ya conocido, se hace necesario (con necesidad *de dicto*, no *de re*). Lo que puede suceder y también no suceder, lo que *puede que sí* o *puede que no*, es lo contingente, y puede denominarse también *aquello que puede traer el tiempo*. Ahora bien, esto significa que la temporalidad —sobre todo en su dimensión de futuridad— resulta ser aquello que, en cuanto tal, *escapa al control* de la filosofía. ¿O no escapa? ¿Puede arbitrarse algún método de pensamiento con arreglo al cual la *dirección misma* de lo real venidero resulte controlable para el pensar (aún renunciando a que ese control se refiera al detalle de lo porvenir)?

A mi modo de ver, no otro es el ensayo de la metafísica leibniziana. Como aquello que pudiera escapar al control del pensamiento filosófico, lo haría precisamente en virtud de su condición misma de *posible-contingente*, resulta sumamente coherente (no por ello verdadero) el intento de Leibniz; a saber: indagar *en la posibilidad misma* la instancia —el artificio lógico, por así decir— que permita conjurar el escaparse de lo venidero. Y esto es lo que hemos denominado *el control del tiempo*.

Ahora bien: si la posibilidad en cuanto tal significa *de por sí* —como ha sugerido Polo<sup>33</sup>— la *totalidad intensiva*<sup>34</sup> de la posi-

---

33. Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento III*, ed. cit., lecc. 2ª y 3ª, pp. 103 y ss.

*bilidad*, en ese caso *no queda resto* que pueda, por así decir, sorprender esencialmente a la anticipación del pensar *a priori*. Pero los textos de Leibniz, especialmente cuando habla de su demostración más propia de la existencia de Dios, ponen de relieve este planteamiento. En primer lugar, se deduce de su lectura que *lo posible* en cuanto tal *no significa* —según Leibniz— aquello que *puede que sí o puede que no*, esto es, no significa *lo contingente*. *Lo posible* dicho de por sí, en su simplicidad, es *lo posible sin límite*.

Pero lo posible sin límite, en su pura simplicidad, equivale, según Leibniz, a lo necesario. Ha de ser así, precisamente porque la posibilidad juega en Leibniz el papel de noción metafísicamente última, de modo que el absoluto mismo queda caracterizado precisamente como la infinitud de la posibilidad, que es idéntica con la *simple posibilidad* o *la posibilidad sin límites que la contraigan*. Correlativamente, la criatura, cualquier criatura, queda en la filosofía leibniziana tematizada como una determinada contracción o limitación de la posibilidad simplicísima e infinita. Fijémonos en algunos textos de la *Monadología*, con objeto de subrayar la interpretación propuesta: “Se puede juzgar también que esta Substancia Suprema, que es única, universal y necesaria, la cual no tiene nada fuera de ella que sea independiente de ella, y *siendo una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible*”<sup>35</sup>.

La necesidad de Dios, que es su mismo ser, es una *consecuencia simple* de la posibilidad dicha sin más. La posibilidad en cuanto tal incluye el darse sin límites que la contraigan y, por lo tanto, no deja fuera realidad alguna, o perfección de realidad que en general sea posible. Toda perfección de realidad que en general

---

34. Hay que añadir el adjetivo *intensiva*, con objeto de hacer justicia a los textos antes citados del propio Leibniz, en los que se rechaza la noción de totalidad referida al absoluto. No obstante, es preciso expresarse de algún modo con objeto de designar la posibilidad en aquel grado infinito *que no deja fuera posibilidad alguna*.

35. *Monadología*, 40. Sigo la traducción de M. Fuentes et al. en Ediciones Orbis, Barcelona, p. 33. La cursiva es mía.

sea pensable, esto es, que sin más quepa o pueda darse, ha de estar contenida de hecho en la realidad de Dios. Y tal perfecto acuerdo de lo posible infinito con el *estar de hecho* lleno de tal posibilidad (porque *no puede no estarlo*), es la misma necesidad o realidad de Dios. “De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo otra cosa la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita”<sup>36</sup>.

Pero insistamos preguntando: ¿por qué la posibilidad dicha sin más carece de límites? Pues, según estamos viendo, la carencia de límites en la posibilidad la pone como necesidad. La, por así decir, *auto-implementación*, el llenarse a sí misma de la posibilidad como actualidad, se da en virtud de su carencia de límites. ¿Y por qué la ausencia de límites en la simple posibilidad pura la exige como necesidad?: “Por tanto, sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no implica límite alguno ni ninguna negación, y por consecuencia ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la Existencia de Dios *a priori*”<sup>37</sup>.

El argumento que pone la posibilidad sin límites como necesidad es un razonamiento en pura lógica modal. El principio del sistema leibniziano es, por lo tanto, el siguiente razonamiento modal: la posibilidad se opone a la imposibilidad. Todo lo que no es contradictorio es posible. Ahora bien, la contradicción exige la negación, porque son contradictorias aquellas nociones que vulneran el principio de identidad. El principio de identidad es vulnerado exclusivamente por la negación de aquello que previamente ha sido puesto. Por lo tanto, sólo la limitación o la contracción negativa o limitativa puede entrar en conflicto de contradicción con lo previamente puesto. Y si no hay limitación o contracción negativa alguna, entonces *no hay*, en rigor, *posibilidad de que haya imposibilidad*. Si no puede haber imposibilidad, entonces aquello que se

---

36. *Id.*, 41.

37. *Id.*, 45.

pone como simplemente posible, o como posible sin límites, no se pone sólo como posible, sino también como necesario. Porque adviértase: *si no puede haber imposibilidad* (no sólo *si no hay imposibilidad*), entonces, *tampoco puede haber no-posibilidad*. Pero entonces, la posibilidad sin restricción, la cual *no es posible que no la haya*, es la necesidad. Lo imposible es *entonces que no se de la infinitud de la posibilidad*. Y, por eso, Dios es el Ser Necesario.

Posible es contrario a imposible. Pero lo imposible comienza a operar en cuanto hay negación. Luego en la pura positividad, hay también pura posición. La pura posición es el *ponerse sin más* de lo posible sin límites. Lo posible sin límites no encuentra obstáculo alguno para implementarse en su misma infinitud. Este ponerse sin más de lo posible es la necesidad. No hay nada, por así decir, que se oponga a este implemento, nada fuera de lo posible sin restricción. Luego lo posible se establece en su plenitud. Dios es la infinitud de lo posible, la pura positividad. Su esencia es la pura posibilidad, de modo que su existencia es consecuencia de esta pura posibilidad, porque ella —al no ser limitada por contradicción alguna— se define como aquello mismo que se pone a sí mismo.

Según se advierte, Leibniz se remonta a la noción metafísicamente última, según su modo de ver las cosas, que es la noción modal de la posibilidad. De ella, considerada sin limitación alguna, es extraída la necesidad. La necesidad afianza absolutamente el sistema y permite una doble derivación, según se tenga en cuenta el mismo orden esencial, o bien, el orden existencial, referidos ambos a lo que (al menos *objetivamente*) no es el mismo Ser Necesario. La primera derivación, la de orden esencial, es aquella que se sigue a partir de la propia perfección esencial divina: los posibles en la mente de Dios y, también el infinito conjunto de sus posibles combinaciones. En este orden se tiene ya en cuenta, según vimos, el marco formal de la idea divina del tiempo. De acuerdo con el tiempo son compositibles en sucesión las esencias que no lo serían simultáneamente. El tiempo mismo es una idea divina, una representación formal de acuerdo con la cual la inteligencia de Dios se representa todas las posibles sucesiones de seres.

La segunda derivación depende de la voluntad divina y permite *el salto* a lo contingente. Este salto es preciso —resulta *necesario* admitirlo— en orden a salvar la omnipotencia divina, incluida de otra parte en la propia necesidad de Dios. Si Dios es el Ser Necesario e Infinito, entonces es omnipotente y libre. Luego la creación es un decreto libre de Dios. Pero, de otra parte, el salto en cuestión ha de ser controlado, con objeto de que lo que pueda acaecer (en el tiempo) no escape a la propia necesidad-omnipotencia de Dios. El principio de razón suficiente aporta la articulación precisa, en tanto que de una parte pone en la existencia la mayor perfección de los posibles, pero, de otra, es libremente elegido por Dios, quien decide hacer lo mejor.

Es claro entonces que, desde este juego de las modalidades, Leibniz considera haber controlado el tiempo de lo contingente, o más propiamente, a lo contingente mismo en su acaecer temporal. Lo posible como lo que puede ser y puede también no ser, lo contingente, es subsumido en todo caso por el plexo completo de la posibilidad y se articula intrínsecamente desde esa plenitud. De este modo contesta Leibniz al nominalismo, en el que salvar la omnipotencia de Dios significaba abdicar del carácter inteligible de la realidad y entregar la primacía modal a la contingencia. Para lograrlo es claro que Leibniz ha de rechazar la perspectiva de la libertad en términos de espontaneidad o puro arbitrio. Si la libertad no es sino hacer lo mejor, entonces no hay conflicto entre la libertad divina y la creación del mejor de los mundos posibles<sup>38</sup>.

---

38. Otra cosa es que Leibniz consiga convencer a su lector de que, en efecto, su modo de explicar las cosas, salva la libertad divina. A mi modo de ver el problema está en que la metafísica modal no puede establecerse como última instancia explicativa. En este caso, según se comprueba en Leibniz, la deriva emanacionista y la explicación necesitante de la creación resultan inevitables. O de otro modo: el pensamiento de Leibniz no evita el fundamentalismo. La teoría de las modalidades pertenece a la lógica, no a la metafísica. Resulta una extrapolación de principio fundar la metafísica en la lógica modal. En definitiva: resulta erróneo considerar la índole real del acto (de ser) en dependencia de las conexiones modales. La teoría del conocimiento de Leonardo Polo, al establecer cuidadosamente el estatuto gnoseológico de las nociones modales, permite, a mi modo de ver, conjurar el peligro de la extrapolación leibniziana.

Ahora bien: ¿en virtud de qué se vertebra tal subsunción de lo contingente en lo necesario? Adviértase que, según estamos viendo, se trata también de un juego de la noción de posibilidad, que hace de conector entre la dualidad de órdenes en cuestión. De una parte, *la posibilidad dicha sin más* no tiene límites, es infinita y necesariamente colma su propia realidad. De otra parte, *la posibilidad en el sentido de lo contingente* es la máxima perfección limitada y articulada en un orden plural que se despliega. Ese orden es el tiempo. El tiempo como entidad ideal, como marco formal o idea divina es necesario a título de verdad eterna. Pero, de otra parte, tal necesidad no es última, en tanto que “fundamentada en algo existente y actual; y, por consecuencia en la Existencia del Ser necesario, en el cual la Esencia implica la Existencia, o al cual basta ser posible para ser Actual”<sup>39</sup>.

De modo que Leibniz engarza en dos planos la conexión de lo posible y lo existente (efectivo o actual), según se refiera a Dios o a la realidad creada. Y el engarce mismo remite a la *realidad intermedia* entre el Creador y lo creado: “También es verdad que en Dios radica no sólo el origen de las existencias, sino también de las esencias, *en tanto que reales*, o de *lo que hay de real en la posibilidad*. Y esto es así porque el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, y que sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada de existente sino tampoco nada de posible”<sup>40</sup>.

A esta realidad intermedia, perteneciente al estatuto de lo posible en tanto que *objetivamente* existente en la mente de Dios, corresponde la idea eterna de tiempo. Lo posible en cuanto tal contiene una realidad. No sólo es real lo existente. Esta realidad es entonces referida a la actualidad existencial de Dios. Pero, en último término, las nociones modales vuelven a operar en la consideración de Dios *en sí mismo* —aparte de la consideración del plan de su creación— de modo que la posibilidad vuelve a retomar la primacía y se autoafianza como fundamento de la existencia

39. *Monadología*, 44, ed. cit., pp. 34-35.

40. *Id.*, 43.

FERNANDO HAYA

actual misma del Ser Necesario: “Porque es necesario que, si hay una realidad en las Esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundamentada en algo existente y actual; y, por consecuencia, en la Existencia del Ser Necesario, en el cual la Esencia implica la Existencia, o al cual le basta ser posible para ser Actual”<sup>41</sup>.

Fernando Haya  
Doctor en Filosofía  
Jefe Departamento Filosofía  
IES La Paz (Sevilla)  
fernandohaya@yahoo.es

---

41. *Id.*, 44. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, “La existencia en Leibniz”, en *Thémata*, 9, 1992, pp. 183-196.