

## PRINCIPIO DE PERFECCIÓN Y COMPOSIBILIDAD EN LA METAFÍSICA LEIBNICIANA

GLORIA CASANOVA

This paper tries to approach the leibnician thesis about compossibility in its intimate relation to the principle of perfection. The main question is how to understand the relationship between the absolute divine knowledge and his perfect will in the constitution of the infinite possible worlds. Divine wisdom is the background from which divine logique can be seen as founded in a non logic instance: the fact of God's existence and his personal structure, which is necessarily related to goddness as freely chosen by his perfect will.

*Keywords:* Principle of Perfection, compossibility, Leibniz, divine will, divine goodness.

### 1. LA COMPOSIBILIDAD COMO OBJETO PROPIO DE LA CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA

La teodicea leibnicians afirma que la ciencia de simple inteligencia tiene por objeto los infinitos posibles que componen la *regio idearum*. Este país de los posibles es el propio entendimiento divino en toda su amplitud: en él Dios conoce todos los posibles y las relaciones de compossibilidad en sus respectivos grados de existenciabilidad, es decir, se extiende tanto a los posibles necesarios como a los posibles contingentes<sup>1</sup>.

---

1. Cfr. *Causa Dei*, GP VI, p. 440. Cfr. *Monadologie*, GP VI, p. 614; *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 55.

Los posibles necesarios son aquellos cuyo grado de composibilidad es máximo, componiéndose con aquel conjunto de posibles que contenga mayor carga esencial, por lo que necesariamente intervendrán en la creación; los posibles contingentes son aquellos que, en principio, pueden llegar a existir, pero ello depende de un decreto de la voluntad divina consecuente. Entre estos últimos se encuentran aquellos que en virtud de su perfección esencial constituyen el mejor mundo posible, por lo que a ellos corresponde propiamente gozar de actualidad existencial, y aquellos otros que, aun pudiendo existir, no alcanzaron la existencia por ser más pobres esencialmente y constituir mundos posibles más imperfectos. De estos últimos dirá Leibniz que “aunque Dios escoge siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo que es menos perfecto sea y subsista posible en sí mismo, aunque no se realice, porque no es su imposibilidad, sino su imperfección la que obliga a desecharlo”<sup>2</sup>.

Si bien todo posible tiende a la existencia, ninguno de ellos puede existir aisladamente, pues todos son aspectuales. El carácter real-esencial del posible implica una tendencia a la existencia proporcional a su perfección esencial o grado de inteligibilidad. Tal proporcionalidad esencia-existenciabilidad conlleva que aquellas esencias con menor grado de limitación tengan por ello mismo mayor posibilidad de existir, aunque de derecho gocen todas de la misma inclinación. Es la limitación de las esencias posibles lo que impide que todos los posibles alcancen la existencia desde el momento que la elección divina recae sobre la mejor serie de posibles<sup>3</sup>. Por ello, el ámbito de realidad abarcado por lo posible es mucho más amplio que el abarcado por lo actual, pues el primero abarca todo lo no contradictorio, mientras que el segundo sólo abarca lo posible óptimo. Así, lo meramente posible no deja de ser posible por no ser actualizado, y en este sentido, cuando se habla

---

2. *Discours de metaphysique*, n. 13, GP IV, p. 438.

3. Cfr. *Ibidem*, pp. 436-438.

de creación, hay que distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios puede: puede todo, pero sólo quiere lo mejor<sup>4</sup>.

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 con 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.

Pero antes del acto creador de Dios, todos los mundos posibles coexisten en igualdad de condiciones en el seno de la esencia divina, y Dios conoce todos esos mundos o relaciones de composibilidad mediante la *ciencia de simple inteligencia*. Esta denominación obedece al interés leibniciano de evitar cualquier interpretación nominalista y voluntarista de su teodicea. En efecto, el conocimiento por el que Dios conoce todos los posibles y sus relaciones de composibilidad es ciencia de *simple inteligencia* porque los posibles no son creados por Dios, y por tanto no dependen de su voluntad entendida como decreto creador; es decir, se denomina ciencia de simple inteligencia porque su objeto depende únicamente del entendimiento divino, en tanto que tal visión está exenta de la elección divina por la que algunos posibles alcanzarán la existencia; al menos, ésta es algo secundario en este nivel, puesto que lo que constituye el objeto de la ciencia de visión es la perfección esencial de cada mundo posible en sí misma considerada; conoce mediante ella todos los mundos posibles, tanto los más perfectos como los menos perfectos. Por ello mismo, Dios conoce mediante ella todo lo creable, pero no lo creado en tanto que tal.

---

4. Cfr. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica, Ontología*, Madrid 1961, p. 86.

## 2. LA COMPOSIBILIDAD COMO ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA COMPLETUD DE LA ESENCIA POSIBLE

Pudiera parecer que mientras los posibles son independientes entre sí en cuanto a su logicidad, no lo son en cuanto a su existencialidad, donde ya se ponderan sus realidades positivas. Pero entender así la composibilidad leibniana supone desligar las relaciones ideales interesenciales de la constitución de cada una de esas esencias posibles relacionadas. Ciertamente, determinadas expresiones leibnianas apuntan a este modo de entender la posibilidad y la composibilidad como dos momentos distintos de la esencia posible<sup>5</sup>. Pero comprender la composibilidad leibniana supone insertarla dentro de lo que él considera que es la sabiduría divina, a saber, una capacidad cognoscitiva infinita, completa y atemporal que conoce lo bueno y lo óptimo. Por ello, los posibles se coaligan entre sí en vistas de alcanzar un mayor grado de perfección esencial, es decir, se organizan estableciendo relaciones de composibilidad, pero estas relaciones o coaligaciones no son en modo alguno momentos distintos a la constitución de cada uno de los posibles, sino que constituyen a éstos; estas relaciones de composibilidad son tan eternas como la esencia posible a la que determinan, y tan inmutables como la propia completud que la esencia posible exige<sup>6</sup>.

Podría decirse entonces que el carácter completo de la esencia posible, tesis central de la metafísica leibniana, fundamenta el carácter constitutivo que las relaciones de composibilidad guardan con respecto a la posibilidad, carácter constitutivo que se mani-

---

5. *Essais de Théodicée*, n. 225, GP VI, p. 252: “la sagesse de Dieu, non contente d’embrasser tous les possibles, les penetre, les compare, les pese les uns contre les autres”.

6. Lo cual no obsta a que se pueda ensayar una separación nominal de lo que serían los tres presupuestos de la existencia, a saber, la posibilidad, la composibilidad y el decreto divino: “El criterio de la composibilidad se añade al Absoluto Existenciador y a la posibilidad en orden al traslado de las esencias a las existencias”. A. L. GONZÁLEZ, “Lo meramente posible”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p. 357.

fiesta en dos frentes principalmente, uno “existencial” y otro “pre-existencial”, los cuales son, respectivamente, la absoluta invariabilidad existente entre el mundo actual y el mejor mundo posible, y la armonía preestablecida que posibilita dicha invariabilidad.

El principio constitutivo de completud de la esencia posible o de inclusión del predicado en el sujeto se verifica tanto a nivel intraesencial como a nivel extraesencial o “intramundial”, ya que por su carácter completo, las relaciones entre las distintas esencias posibles de un mundo posible entran en la constitución *ab aeterno* de las mismas. En efecto, las esencias posibles “se relacionan” constituyendo distintos “mundos posibles” perfectamente determinados, absolutamente completos, de modo que cualquier variación introducida en cualquier esencia posible entre las que lo constituyan haría de este mundo posible algo totalmente diferente: las notas de todas las esencias posibles que configuran un mundo posible son los predicados de dicho mundo posible tomado como sujeto. Y este es, precisamente, el presupuesto metafísico de la teoría de la que Leibniz se sentía tan orgulloso por la novedad que con ella aportaba a la historia del pensamiento, a saber, la teoría de la armonía preestablecida, según la cual a toda denominación extrínseca le corresponde una intrínseca<sup>7</sup>, teniendo en cuenta que cada posible es una esencia posible, y que éstas no difieren en nada de las esencias actualizadas puesto que éstas reflejan el mundo en el que se encuentran<sup>8</sup>.

El principio de inclusión del predicado en el sujeto en tanto que expresión de las relaciones de composibilidad que configuran la esencia posible, permite también la formulación leibniziana del principio que rige las existencias. En efecto, si bien en Leibniz la primera dimensión ontológica es la divina, en la medida en que el objeto de su entendimiento es real, el principio de inclusión del predicado en el sujeto es también constitutivo del orden existencial,

7. Cfr. L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits de Leibniz*, Hildesheim, 1961, p. 520; Cfr. *Discours de métaphysique*, n. 14, GP IV, p. 439. *Leibniz-de Volder (XX)*, GP II, p. 240: “Imo nulla datur denominatio adeo extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento”.

8. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 107.

de modo que Leibniz puede deducir de él un tercer principio relativo a las sustancias creadas: “Se desprende de aquí, además, que no puede haber en la naturaleza dos cosas singulares diferentes sólo en el número; ya que, en efecto, hay que poder dar una razón de por qué son diversas, la cual debe basarse en alguna diferencia presente en las mismas”<sup>9</sup>. De este modo, el formalismo que Leibniz intenta rescatar para la filosofía, después de toda la influencia nominalista y positivista, es un formalismo radical, fuente de la propia individualidad: si no hay dos sustancias materiales iguales no es porque la materia como pura potencia sea informada por distintos actos formales, sino porque la materia no es sino la última expresión de una forma suficientemente completa.

Como corolario del carácter constitutivo que las relaciones de composibilidad guardan respecto de los posibles, resulta que cada determinada relación de composibilidad por la que un posible se inscribe en un determinado mundo posible excluye cualquier otra relación de composibilidad en el seno de cualquier otro mundo posible, pues un mismo posible no puede tener dos constituciones o relaciones de composibilidad distintas<sup>10</sup>. En otras palabras, no hay intersección entre los distintos mundos posibles en lo que se refiere a las esencias posibles que contienen nociones individuales completas, y esto es así porque pudiendo ser composibles de muy diversos modos, sólo se componen del mejor modo posible; se trata por tanto de un criterio de composibilidad de necesidad moral que impera de igual modo en la determinación del *mejor* mundo posible —en la comparación entre los infinitos mundos posibles— y

---

9. *Primae veritates*, L. COUTURAT, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, 1961, p. 519.

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

en la determinación de *cada* mundo posible —en el modo en que las esencias se componen para formar cada mundo posible—.

En definitiva, la ciencia de simple inteligencia tiene por objeto las infinitas esencias posibles organizadas siempre en mundos posibles según determinadas relaciones de composibilidad, de modo que ningún orden contiene todas las esencias posibles<sup>11</sup>. En este sentido, y retomando lo dicho anteriormente acerca de la incompatibilidad extraesencial, hay que decir que todos los mundos posibles son entre sí incompatibles, es decir, moralmente contradictorios, a pesar de tener elementos comunes —las esencias genéricas—, ya que, al ser conjuntos cerrados, o son idénticos, o son incompatibles.

Toda la metafísica monadológica leibniziana es expresión a nivel actual de su metafísica de la composibilidad, y así, cuando Leibniz habla de las sustancias actuales como espejos que se reflejan unos a otros, o distintos puntos de vista de un mismo panorama, no hace sino trasladar la noción de composibilidad al ámbito de la existencia: “puede definirse como existente aquello que es compatible con más cosas que cualquier cosa incompatible con ello”<sup>12</sup>. Por ello el problema de la actualización de un determinado mundo posible revierte en la cuestión de su razón suficiente, que a su vez conduce a la cuestión de la determinación de tal mundo en su previo estado de pura posibilidad, objeto de la elección libre divina bajo el criterio de la optimidad<sup>13</sup>.

11. Cfr. *Leibniz-Bourguet*, GP III, p. 573.

12. *Generales inquisitiones*, L. COUTURAT, *Opuscules...*, p. 360.

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

### 3. LA VOLUNTAD DIVINA EN SU FUNCIÓN CONSTITUTIVA DE LA ESENCIA POSIBLE

El carácter necesario o meramente contingente de los posibles que constituyen la *regio idearum* puede entenderse a partir de la relación que cada posible guarda con la voluntad divina. Según el cariz que esta relación adquiera, el posible se constituirá en objeto de voluntad divina *antecedente* o en objeto de voluntad divina *consecuente*. El primer modo de voluntad divina —antecedente— es aquel según el cual Dios quiere siempre el bien; el segundo modo de voluntad divina —consecuente— es aquel según el cual Dios quiere siempre lo mejor. Por ello, la razón suficiente de la constitución del posible se encuentra en una realidad existencial simple, atemporal y perfecta, que se implica toda ella en cada posible como su fuente y fundamento último. Así, el posible es constituido como tal desde una instancia de inteligibilidad, a saber, el entendimiento absoluto, y desde una instancia electiva, que es su voluntad libre. Pero siempre, en la constitución de todo posible, existe una necesaria referencia al bien. Esta bondad que se encuentra en la raíz de todo posible tiene a su vez una doble dimensión: se trata de un bien entendido como *cualidad metafísica*, es decir, como perfección entitativa, lo cual inaugura la segunda dimensión, a saber, ser *objeto de la volición de Dios*. Ahora bien, no hay que olvidar que la volición divina es necesariamente perfecta, exenta de toda coacción interna o externa, por lo que se trata de una voluntad máximamente libre.

La voluntad divina consecuente tiene la función de ser criterio de elección en el acto de crear, ya que su razón formal, a saber, el principio de lo mejor, constituye el criterio de elección del mundo posible que accederá a la existencia. Este criterio electivo es moralmente necesario, pues la perfección metafísica y moral de Dios hace imposible que Éste escoja un conjunto de cosas menos perfecto que lo más perfecto posible. Por ello, el mundo creado es el mejor mundo posible con necesidad hipotética o moral.

Por ello puede decirse que el objeto de la ciencia de visión no es absolutamente independiente de la voluntad divina, pues si bien su



#### PRINCIPIO DE PERFECCIÓN Y COMPOSIBILIDAD

voluntad no decide sobre el ser del posible, sí entra a formar parte en la determinación esencial del mismo, puesto que ésta forma parte de su constitución en calidad de voluntad antecedente. En efecto, si bien en el entendimiento divino está el origen de todo lo creado, puesto que lo creado es la actualización de lo posible, no todo lo que es conocido por Dios es creado, sino solamente aquellos posibles que llevan voluntad divina consecuente adjunta. Por ello la voluntad divina es libre, pero no arbitraria, sino transida de inteligibilidad, puesto que recae sobre unos posibles organizados según el principio de lo mejor.

##### a) *La composibilidad: matemática y sabiduría de Dios*

Cada determinada relación de composibilidad entre un conjunto de posibles constituye un mundo posible, siendo el mundo actual aquel conjunto de compositibles que ha alcanzado la existencia en virtud de su mayor carga esencial<sup>14</sup>. Esta mayor carga esencial le determinó a tener una máxima existenciabilidad, constituyéndose así en objeto adecuado de la voluntad creadora divina, que opera bajo el principio de lo mejor según el cual el ser sobrepuja al no ser. Aquí se ve con más claridad la extrapolación que supone caracterizar a la metafísica creacionista leibniziana de matematicismo, con la carga de necesidad que éste conlleva, ya que Dios puede lo que quiere, y no sólo lo que quiere, sino lo que prefiere. Dios actúa como un buen geómetra, que trata de buscar el mayor rendimiento con el menor gasto posible. Por eso, el criterio de composibilidad busca la simplicidad: “*Ens necessarium agere per simpli-*

---

14. “Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum” *De rerum originatione radicali*, GP VII, p. 303.

*cissima*<sup>15</sup> y es esta simplicidad de la mente divina la que funda la armonía tan característicamente leibniziana<sup>16</sup>.

Del mismo modo que existen infinitas combinaciones, existe una infinidad de mundos posibles<sup>17</sup> y sólo uno de ellos llegará a la existencia, aquél que contenga mayor grado de positividad esencial: “de las infinitas combinaciones posibles de las series de los posibles existe una, por la cual la mayor cantidad de esencia o posibilidad es llevada a la existencia”<sup>18</sup>.

Así pues, previamente a la creación, se da en el entendimiento divino un momento ideal, no temporal, en el que infinitos mundos posibles coexisten y compiten ante la mirada divina<sup>19</sup>. Estas relaciones de composibilidad son un avispero de problemas, porque en realidad no es sencillo entender qué es eso que Leibniz llama la lucha de posibles<sup>20</sup>; ¿son las propias esencias posibles las que, en virtud de su exigencia de existencia, determinan desde sí mismas la optimidad de un determinado mundo posible, o es éste último fruto de un cálculo divino? Y ¿este cálculo es necesario, o permite la decisión voluntaria divina de crear, y crear de un determinado modo? En principio, puede parecer que la tendencia intrínseca del posible a la existencia es incompatible con la noción de existencia como fruto de la voluntad libre de Dios. Bajo esta perspectiva, todo posible existiría si no fuese por la incompatibilidad que se produce

---

15. “Ita posito semel ens praevalere non-enti, seu rationem esse eum aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique” *De rerum originatione radicali*, GP VII, p. 304.

16. “Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine (...) Itaque Deo intelligi optimas, sive maxime harmonikas”, *De Existentia*, G. GRUA, G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, París, 1948, p. 267.

17. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, pp. 107 y 126.

18. *De rerum originatione radicali*, GP VII, p. 303.

19. “L'on peut dire qu'aussitost que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous pretendans à l'existence; et que ceux qui joints ensemble, produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent”. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 236.

20. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 353.

entre algunos de los infinitos posibles contingentes, de modo que el criterio de existenciabilidad vendría definido desde las solas esencias posibles en sus relaciones de composibilidad, sin intervención alguna de la voluntad divina, y ni siquiera del entendimiento divino, el cual aparecería como un mero testigo pasivo de una lucha por la existencia regida por una dinámica propia. Así opinan aquellos autores que ven en la filosofía de Leibniz un necessitarismo tan oculto como inevitable<sup>21</sup>. Existen diversas interpretaciones al respecto, como las que afirman que la tendencia del posible a la existencia es incompatible con una acción creadora divina, y quizá Leibniz no fuese plenamente consciente de tal incompatibilidad<sup>22</sup>; o aquellas que afirman que Leibniz era plenamente consciente de la disyuntiva y, ante la imposibilidad de armonizar ambas tesis, optó por expresar su verdadera doctrina —el necessitarismo— en los escritos esotéricos<sup>23</sup>.

Sin embargo, y frente a toda interpretación necessitarista, Leibniz mantiene la actividad directiva del pensamiento divino, de modo que éste no es ya un mero contemplador de la lucha por la existencia, sino que es su propia actividad la que compara las perfecciones de las esencias posibles para determinar el mejor mundo posible. Por tanto, la pretensión a la existencia es algo intrínseco al posible, pero no es algo ciego, es decir, no es independiente de la realidad divina, incluyendo su voluntad: las ideas no pueden acceder a la existencia por sí mismas, sino que dependen totalmente de Dios; como Leibniz afirma, “*Ideae non agunt, Mens agit*”<sup>24</sup>. La ley de composibilidad es la propia razón de ser, la naturaleza de la operatividad del entendimiento divino, y en este sentido sí es necesaria, porque configura el propio entender absoluto.

21. Cfr. A. O. LOVEJOY, *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983; B. RUSSELL, *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Londres, 1937.

22. Cfr. A. O. LOVEJOY, *op.cit.*

23. Russell critica el antiespinocismo leibniciano, señalando que los presupuestos de la metafísica de Leibniz conducen a un claro necessitarismo (Cfr. B. RUSSELL, *op. cit.*, p. VII). El antiespinocismo de Leibniz puede verse en la obra de M<sup>a</sup> S. FERNÁNDEZ-GARCÍA, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 153-162.

24. *Ad Ethicam*, GP I, p. 150.

Lo que es objeto de la voluntad divina son sólo las posibles leyes generales, pero no la existencia de ley, de orden, de composibilidad; esta exigencia de ley es un requisito del entender divino: éste es ordenado, no caótico, por eso siempre hay ley de composición en su operatividad.

Pero Leibniz admite un componente no meramente lógico en la composición de las esencias posibles por parte del entendimiento divino, pues admite que la voluntad divina configura, en tanto que posible, a dichas esencias posibles; por ello toda esencia posible contingente incluye un querer divino, querer libre que hace de lo posible algo realmente contingente que, precisamente por ser tal en su estado de pura posibilidad, puede acceder a la existencia contingentemente, y no necesariamente.

Como todo en Dios está unido y en él no se dan compartimentos estancos, ocurre que los mundos posibles objeto de la ciencia de visión incluyen en su constitución *qua* posibles, determinados decretos libres de Dios, al igual que ocurría en la constitución de la esencia posible, y así dice Leibniz que “había una infinidad de posibles formas de crear el mundo, de acuerdo con los diferentes designios que Dios podría haberse propuesto, y cada mundo posible depende de ciertos designios o fines principales de Dios, suyos propios, o sea, de ciertos decretos primitivos (concebidos *sub ratione possibilitatis*), o leyes del orden general de este universo posible, al cual pertenecen y cuya noción determinan, al igual que las nociones de todas las sustancias individuales, que deben pertenecer al mismo universo”<sup>25</sup>.

Así, las diferentes formas de composición o de leyes generales que configuran los distintos mundos posibles configuran el objeto de la voluntad divina antecedente: todos ellos tienen un determinado grado de perfección y en tanto que buenos, son queridos por Dios. Pero la voluntad divina los quiere tanto más cuanto mayor perfección contengan, por eso hay un determinado mundo posible, aquel que contiene la mayor perfección posible, que es el más querido por Dios, y sobre el que la voluntad divina vuelca todo su que-

---

25. *Leibniz-Arnauld (IX)*, GP II, p. 51.

#### PRINCIPIO DE PERFECCIÓN Y COMPOSIBILIDAD

rer, queriendo para él la existencia sobre todos los demás. Como se recordará, Leibniz denomina voluntad divina antecedente a la voluntad divina que quiere todo lo que el entendimiento le presenta como bueno, es decir, todos y cada uno de los infinitos mundos posibles; esta actividad volitiva divina admite cierta gradación, cuyo punto álgido está constituido por el querer divino del mejor mundo posible. Dios quiere más al mejor. Pretensión de existencia y voluntad divina son dos caras de una misma moneda: la posibilidad de existir, la mayor cantidad de perfección, determina el mayor querer divino en el que la potencia divina se vierte, poniendo en la existencia lo mejor, puesto que es lo más querido.

b) *La voluntad antecedente divina imposibilita la tesis necessitarista de la creación*

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

Por ello Dios, en tanto que máximamente composable, es la totalidad de lo posible, pero no lo es de modo meramente sumatorio, sino más bien fundante. Ahora bien, lo que fundamenta la posibilidad es la ausencia de contradicción, lo cual puede entenderse desde una doble perspectiva, a saber, como la no contradicción entre sus notas (posibilidad interna), y como la no contradicción con otras nociones posibles (posibilidad externa o composibilidad). Esta distinción entre posibilidad interna y posibilidad externa no pasa de ser una distinción de razón, puesto que, como ya se mencionó, las relaciones entre los posibles forman parte en la constitución de

cada posible. Así, el fundamento de la posibilidad y la composibilidad es la ausencia de contradicción; en este sentido, Dios, como posibilidad total, se resuelve en la eficacia reguladora del principio de no contradicción<sup>26</sup>.

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

Da la impresión de que los comentaristas de Leibniz se han dejado llevar generalizadamente de la tendencia a disociar el aspecto lógico de la composibilidad de su aspecto final, considerando el *qué* de la composibilidad como un momento puramente formal, de precisión matemática, que podría constituir, más adelante, la base para establecer cualquier designio divino, cualquier *para qué* de la composibilidad. Esta, así entendida, sería sobre todo compatibilidad lógica. El *qué* de la composibilidad sería necesario, mientras que el *para qué* sería contingente al depender, en un segundo momento, del designio divino<sup>27</sup>.

Este punto de vista disociador es en último término necessitarista, pues el mundo creado sería necesariamente el que más carga esencial contenga, de manera que será precisamente en virtud de la fuerza de su propensión a existir —proporcional a su carga esencial— la que determine *eo ipso* su existenciabilidad. La creación

---

26. Tal posibilidad total del Absoluto es un postulado, aunque Leibniz pretenda que sea demostrable *a priori*. Para Leibniz, la posibilidad llevada al plano de la Esencia divina constituye el punto de partida de la demostración *a priori* de la existencia de Dios: “Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune negation et par consequent aucune contradiction cela seul suffit pour connoitre l'Existence de Dieu *a priori*” (*Monadologie*, GP VI, p. 614).

27. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP. VI, p. 252.

será así la “caída”, por su propio peso específico, de las esencias posibles al plano de lo actual.

Sin embargo, es preciso mostrar que la disociación entre el *qué* y el *para qué* de la composibilidad no responde al espíritu de la filosofía leibniana. No son dos momentos diferentes que requieran la intervención de dos facultades distintas de Dios, a saber, de su entendimiento y su voluntad respectivamente, sino que, en palabras de Leibniz, la sabiduría de Dios, “va más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinidad de otras infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo (...) y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de estos sistemas posibles”<sup>28</sup>. Es decir, en las relaciones de composibilidad el *para qué* constituye al propio *qué*, de modo que la voluntad divina interviene en tales relaciones constituyéndolas. Esto debe ser así en coherencia con el planteamiento leibniano de que las esencias posibles incluyen en sus nociones los decretos libres de Dios tomados como posibles.

Para comprender mejor este planteamiento, es necesario retomar aquí lo que ya se dijo acerca del principio de completud como configurador de la esencia posible. En primer lugar, la esencia posible está totalmente determinada *ab aeterno*, por consiguiente, nada puede advenirle del exterior, todo en ella es explicitarse, lo cual vale también para las determinaciones que provienen de la realidad divina: todas ellas se condensan en el “momento” de su configuración<sup>29</sup>, es decir, todas sus determinaciones no son más que el fundamento de su ser. Por tanto las relaciones de composibilidad que permiten su coaligación para formar mundos posibles, son también fundadas por la realidad divina para siempre, lo cual quiere decir que si algún mundo posible accede alguna vez a la existencia, su acceder no irrumpe en él como una novedad, sino que el decreto

---

28. *Ibidem*.

29. Con esta expresión no se quiere decir que las esencias posibles se configuren en un momento determinado, ya que son eternas como el entendimiento divino, sino que se alude al hecho de que dependen en su constitución de la realidad divina, es decir, tienen a ésta por fundamento.

por el cual accede a la existencia estuvo siempre allí configurando tal mundo posible.

Esta visión del papel configurador que la voluntad divina juega con respecto a las esencias y mundos posibles permite cierta interpretación de la composibilidad no reduccionista ni dissociadora de ésta en dos momentos, y permite comprender el criterio divino de determinación del mundo posible más perfecto: éste no es sólo cuestión de cantidad de esencia, de “peso específico”, no es simplemente máximo grado de composibilidad o compatibilidad, sino que siendo la voluntad una facultad que se dirige al bien, su papel configurador de la esencia posible —escogido por el carácter completo de ésta— tiene como consecuencia que la razón de bien, la bondad moral, entre también en la configuración de la esencia posible *ab aeterno*. Junto a la perfección metafísica (mayor o menor ausencia de limitación esencial) o cantidad de esencia<sup>30</sup> se da en la constitución de las esencias y los mundos posibles una perfección moral puesta ahí por la acción volitiva divina tomada como posible. La composibilidad es por tanto la “búsqueda” divina de una realidad posible que se ajuste en máximo grado al criterio de perfección tanto metafísica como moral.

Así, el principio de perfección antes de ser un principio de existenciabilidad es un principio de composibilidad<sup>31</sup>, es decir, de configuración de la realidad de infinitos mundos posibles. Por ello el principio de perfección es mucho más que un principio de actualización, es el principio que permite unificar la función cognoscitiva y volitiva divina en la configuración de la posibilidad, y es además manifestación de la libertad divina en un doble sentido: en tanto que introduce la bondad moral en el mundo de la posibilidad, y en tanto que permite una infinidad de relaciones diferentes de

---

30. “Bonum metaphysice sumtum, et perfectum, idem” *Eckhard-Leibniz*, nota 10, GP I, p. 228.

31. En tanto que tal es principio de contingencia, pero antes lo es el principio de razón suficiente (Cfr. *Leibniz-des Bosses (LXXXIII)*, GP II, p. 424-425).



#### PRINCIPIO DE PERFECCIÓN Y COMPOSIBILIDAD

composibilidad que constituye un campo de ejercicio para la libertad de elección<sup>32</sup>.

#### 4. EL PRINCIPIO DE PERFECCIÓN COMO PRINCIPIO DE LO ÓPTIMO: LOS REQUISITOS DE EXISTENCIA

Dios conoce el mejor mundo posible antes de ser creado, en estado de pura posibilidad. Es en este momento en el que no media intervención alguna de la voluntad consecuente, en el que aparece la optimidad de un determinado conjunto de compositibles que será, en el instante en el que Dios decida crear, aquél sobre el que recaiga la eficacia de la voluntad divina. Ahora bien, tal mundo creado debe acomodarse plenamente al plan divino de creación, pues de lo contrario, lo existente diferiría de lo determinado por Dios como óptimamente creable, produciéndose un hiato entre el conocer y el querer divinos e introduciendo por tanto imperfección en la divinidad: “este decreto no muda en nada la constitución de las cosas (...) las deja tales como ellas eran en estado de pura posibilidad, es decir, que no muda nada, ni su esencia o naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible”<sup>33</sup>. Si no muda en nada la constitución de las cosas es porque tales cosas estaban ya constituidas al margen de su existencia, incluso en lo que se refiere al decreto creador divino tomado como posible.

Por ello, la diferencia entre la composibilidad pensada que constituye la mejor serie de posibles, y la composibilidad actualizada, constitutiva del mejor mundo posible existente, es la dife-

---

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

33. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 331.

rencia entre el *fiat* divino tomado como posible, es decir, como elemento constitutivo del mejor mundo posible, ya en su estado de pura posibilidad, y el *fiat* divino actualizado. Por ello, la eficacia existencializante de la potencia divina viene determinada por la reunión de todos los requisitos de la esencia posible, incluido el *fiat* de la voluntad consecuente.

La constitución de la esencia posible que está a punto de acceder a la existencia se explicita en sus requisitos. La noción de requisito en Leibniz hace referencia directa a la existencia, en otras palabras, es requisito para existir; pero hace referencia a ella desde un estadio anterior, no existente todavía. “Para la existencia es necesario que estén presentes todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser; el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada es sin razón, porque nada es sin el conjunto de todos los requisitos”<sup>34</sup>. Podría decirse entonces que requisito es razón o condición necesaria de existencia, porque nada puede existir sin razón<sup>35</sup>, de manera que faltando un requisito la esencia posible no puede alcanzar la existencia<sup>36</sup>. Pero requisito es condición *sine qua non* de existencia a la vez que principio de ella, es decir, no se trata sólo de una condición sobre la cual pueda efectuarse la existencialización de la esencia posible, sino que dicha existencialización es corolario del conjunto de los requisitos de la esencia posible: los requisitos no simplemente propician la existencia, sino que la causan; en efecto, el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa<sup>37</sup>; quizá quiere decir esto que la confluencia de todos los requisitos de existencia en el seno de un mundo posible no incluyen el *fiat* sino

34. *De Existentia*, GRUA, *op. cit.*, p. 267.

35. Cfr. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 414; *Leibniz-Clarke (5)*, GP VII, p. 419.

36. “*Requisitum est sine quo quid esse non potest*”. *Catena mirabilium*, GRUA, *op. cit.*, p. 263.

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

#### PRINCIPIO DE PERFECCIÓN Y COMPOSIBILIDAD

que, más aún, lo constituyen. De este modo la naturaleza del *fiat* divino es el conjunto de requisitos.

- a) *La óptima composibilidad como objeto propio de la ciencia divina de visión*

Los posibles que gozan de existencia actual aparecen ante la mirada divina de modo distinto a como aparecen los meros posibles; y por ello Dios los conoce mediante la ciencia de visión: “La ciencia de las cosas actuales, o del mundo que ha alcanzado la existencia, y de todas las cosas pasadas, presentes y futuras contenidas en él, se llama ciencia de visión”<sup>38</sup>. Sigue diciendo Leibniz que la ciencia de visión “no difiere de la ciencia de simple inteligencia de este mismo mundo considerado como posible, sino en cuanto se le añade el conocimiento reflexivo del decreto mediante el cual le ha dado Dios la existencia”<sup>39</sup>. Los presupuestos de esta afirmación son, por un lado, el carácter completo de la esencia posible y, por otro lado y consecuencia del anterior, el concepto leibniziano de existencia. De este modo, el objeto de la ciencia divina de visión es la *composibilidad óptima*, y la noción de requisito constituye el objeto formal propio de este modo de conocimiento divino.

Las esencias posibles que incluyen nociones individuales completas no son configuradas únicamente por el entendimiento divino, es decir, no son sujetos cuyos predicados devengan de modo lógicamente necesario como propiedades lógicamente analíticas de un sujeto, sino que la propia posibilidad como ausencia de contradicción lógica no explica suficientemente el contenido real de dichas esencias posibles. Estos contenidos, por tanto, deben su aparición a instancias no lógicamente necesarias, a un principio más

---

38. *Causa Dei*, GP VI, p. 441.

39. *Ibidem*; Cfr. *ibidem*, p. 330. Esta distinción sólo puede ser una distinción de razón, puesto que, como ya se ha visto más arriba, las esencias posibles incluyen en sí mismas los decretos libres de Dios tomados como posibles.

aleatorio, y este es la voluntad divina<sup>40</sup>; recordemos que esta voluntad se rige antecedentemente por el principio de perfección y consecuentemente por el principio de optimidad. De este modo, puede decirse que el principio de perfección es el complemento que introduce la contingencia en las relaciones de composibilidad y en la creación de lo existente: éste media entre la aspiración a la existencia del posible y su actualización real.

La composibilidad en Leibniz puede interpretarse como un intento de recoger ambos aspectos de la determinación del mejor mundo posible: la tendencia a la existencia según el grado de perfección y la libre determinación de la voluntad divina<sup>41</sup>; ello sólo es posible si se entiende la exigencia a la existencia como una tesis secundaria, derivada de la previa decisión divina de acogerse al principio de perfección para elegir el mejor mundo posible. De modo que los posibles no tienden a la existencia por su sola perfección esencial, sino que esa tendencia es tal porque Dios ha resuelto crear lo mejor. En este sentido, la creación no puede ser nunca un resultado de un simple cálculo divino, al menos si por cálculo se entiende la función del entendimiento divino en su uso puramente lógico.

La importancia que la noción de optimidad tiene en la determinación de lo creado ha llevado a algunos comentadores de la filosofía de Leibniz a ver en ello un “tercer principio” de la filosofía leibniziana, igualando en importancia y rango metafísico a los otros dos principios mencionados por Leibniz como los dos principios base de su filosofía, a saber, el principio de identidad o de no contradicción y el principio de razón suficiente. Rescher ha elaborado esta interpretación de un modo sistemático, exponiendo que el principio de la contingencia<sup>42</sup> es el principio de máxima per-

---

40. La noción de bien tiene una relación a la existencia como ningún otro concepto (Cfr. B. RUSSELL, *A Critical Exposition...*, *op. cit.*, p. 34).

41. Cfr. N. RESCHER, *Leibniz. An Introduction*, p. 50.

42. Es preferible la denominación leibniziana de principio de las existencias, ya que “principio de contingencia” así empleado denota que la contingencia se limita a la actualidad, lo cual dista mucho del pensamiento de Leibniz acerca de la contingencia.

fección u optimidad, y no el de razón suficiente, en contra de lo que se ha mantenido universalmente, siendo así que el principio de optimidad es lógicamente independiente de los otros dos principios, los cuales necesitaban un principio adicional para explicar la existencia del mejor mundo posible<sup>43</sup>.

En este sentido, el principio de razón suficiente explicaría la existencia de *un* mundo, pero no explica que dicho mundo sea el mejor<sup>44</sup>, la optimidad del mundo creado muestra la insuficiencia del principio de razón suficiente para dar razón de la existencia actual. En mi opinión se trata de un principio relevante en cuanto a la constitución de lo actual, pero no en cuanto a la constitución de la realidad en cuanto tal, si se tiene en cuenta que para Leibniz la verdadera realidad no estriba en la existencia o actualidad, sino en la posibilidad, en la esencia posible; y aquí, en el ámbito de lo verdaderamente real, antes incluso de la creación de un mundo posible, el principio de perfección tal y como aquí se lo entiende, es decir, como principio de lo óptimo, sólo es relevante en la constitución del mejor mundo posible, pero no en la constitución de los infinitos mundos posibles. En la constitución de éstos entra a formar parte la bondad de las esencias posibles, pero no la optimidad de las mismas.

b) *El principio de perfección como concreción del principio de razón suficiente*

Leibniz tiene en cuenta dos ámbitos diferentes de la contingencia: el ámbito de lo meramente posible y el ámbito de lo posible actual, siendo los dos ámbitos contingentes por igual derecho. En una palabra: la contingencia es mucho más amplia que la contingencia actual y, como consecuencia, el verdadero principio

---

43. Cfr. N. RESCHER, "Contingence in the Philosophy of Leibniz" en *The Philosophical Review*, LXI (1952), pp. 26-39.

44. *Ibidem*.

de la contingencia no puede encontrarse en el principio de perfección como optimidad, pues este rige la existencialización del *mejor* mundo posible, no la naturaleza contingente de *todo* mundo posible.

Allí donde se verifica el principio de optimidad, éste se verifica a instancias del principio de razón suficiente, mientras que el principio de razón suficiente no siempre requiere el complemento del principio de optimidad para verificarse, y tal es el caso de la contingencia no actual: proposiciones infinitamente analíticas que versan sobre esencias meramente posibles. Podría decirse que en este último caso también opera el principio de perfección, pues es éste el que rige las relaciones de composibilidad que constituyen los diferentes infinitos mundos posibles, pero en este caso sería el “principio de cantidad de esencia”, no el de perfección como principio de lo óptimo, porque éste se refiere al grado máximo de cantidad de esencia, y no a cualquier cantidad de esencia.

En cierto modo, el principio de perfección se subordina al principio de razón suficiente como la voluntad divina se subordina al intelecto divino. La temprana carta de Leibniz a Wedderkopf permite adoptar este punto de vista cuando afirma que el último fundamento de la voluntad divina es el entendimiento absoluto, cuya racionalidad es la armonía de las cosas, puesto que Dios es la mente más perfecta<sup>45</sup>. Y su filosofía madura corrobora esta tesis: “Dios siempre se guía infaliblemente por lo mejor, aunque no necesariamente (a no ser por una necesidad moral)”<sup>46</sup>.

Esto es lo que se ha denominado el optimismo leibniciano: el mundo existente es el mejor mundo posible porque ha sido creado con la máxima sabiduría y bondad divinas, de modo que “Dios no da su aprobación a esta serie más que después de haber entrado en todos sus detalles”<sup>47</sup>, pues “un sabio, al formar sus proyectos, no puede separar el fin de los medios; ni se propone un fin sin saber si

45. Cfr. *Leibniz-Wedderkopf*, AK II-1, pp. 117-118.

46. *Leibniz-Coste*, GP III, p. 402.

47. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 148.

tiene los medios de llevarlo a cabo”<sup>48</sup>. Existe, por tanto, una razón suficiente por la que Dios ha escogido este mundo posible y no otro de los infinitos restantes<sup>49</sup>; esta razón suficiente acoge tanto la aspiración de la esencia a la existencia como el decreto libre de la voluntad divina regida por el principio del máximo bien: “Esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia, en los grados de perfección que estos mundos contienen, teniendo cada uno de los que son posibles derecho a aspirar a la existencia en la medida de su perfección”<sup>50</sup>.

Por ello, la esencia divina no es una posibilidad matemática o geométrica, sino una posibilidad en este sentido “contingente”, porque el análisis de su noción, si se pudiera hacer, no acabaría en identidad en sentido fuerte o metafísicamente necesario, sino en identidad débil o moralmente necesaria, es decir, como máxima expresión del principio de razón suficiente. Ahora bien, para que se dé esta identidad en sentido débil no se requiere la necesidad de todos los predicados de la noción completa divina, sino que admite perfectamente que determinados predicados sean contingentes porque, metafísicamente hablando, podrían igualmente cumplirse o no, aunque a causa de la perfección divina se cumplan con certeza: tal sería el caso del predicado “creador” y “perfecto creador”.

---

48. *Ibidem*, n. 78, GP VI, p. 144. Si Dios no hubiera escogido el mejor mundo posible, no sería sabio, pues habría algo que corregir en las acciones de Dios (Cfr. *Ibidem*, n. 8, GP VI, p. 107). Y no sólo no sería sabio, sino que tampoco sería libre si formulara un decreto creador sobre un mundo posible distinto del mejor de todos, pues al no ser perfectamente sabio no podría escoger de un modo perfectamente libre.

49. “Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu’il n’en peut exister qu’un seul, il faut qu’il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l’un plutôt qu’à l’autre”. *Monadologie*, n. 53, GP VI, pp. 615-616.

50. *Ibidem*, n. 54, GP VI, p. 616.

c) *Composibilidad, optimidad y libertad divina*

El tratamiento de la libertad divina en los escritos leibnicianos se condensa en la noción de Dios creador, es decir, el Dios libre del que Leibniz habla es el Dios que crea libremente<sup>51</sup>. Esto es así porque libertad es esencialmente libertad de elección. Así, mientras la noción de composibilidad como infinitos modos de componerse los distintos mundos posibles constituye el campo abonado sobre el que Leibniz fundamenta la libertad divina por la vía de introducir la noción de posibilidad de elección<sup>52</sup>, ocurre que, como segunda cara de una misma moneda, ese momento ideal de pura capacidad de elección sólo admite una posible elección efectiva, a saber, la mejor entre todas las infinitas posibles. Es decir, el objeto o mundo posible a elegir por parte de Dios viene determinado completamente por la racionalidad de lo óptimo: “Dios mismo, aunque escoge siempre lo mejor, no obra por una necesidad absoluta”<sup>53</sup>.

El concepto de necesidad moral pretende aunar la determinación a priori del mejor mundo posible y la libertad divina en toda su espontaneidad<sup>54</sup>. Por esta “dichosa necesidad”, tal y como él la

---

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

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

53. *Essais de Théodicée*, GP VI, p. 35.

54. La contingencia excluye la necesidad absoluta o metafísica, pero no la hipotética o necesidad moral: cfr. *ibidem*, n. 302, GP VI, p. 296.



llama<sup>55</sup>, el mundo creado es contingente porque es fruto de la libérrima elección divina, que no puede menos que escoger este mundo, el mejor, en virtud de su infinita sabiduría y bondad, pues hacer lo contrario sería rebajar la naturaleza divina: “Si Él no tuviera qué elegir, y si lo que Él hace fuera sólo posible, estaría sometido a la necesidad. Cuanto más perfecto se es, más se está determinado al bien, y también más libre a la vez. Porque se tiene una facultad y conocimiento extensos y una voluntad más encerrada en los límites de la perfecta razón”<sup>56</sup>. Precisamente suponer que Dios no se ve determinado a escoger lo mejor supondría que su libertad sería imperfecta, porque no obraría del mejor modo posible pudiendo hacerlo, pero tal libertad no sería propia de un Dios: “La necesidad moral no deroga la libertad (...) al contrario, ella es la libertad más perfecta”<sup>57</sup>.

Que el decreto creador divino sea contingente quiere decir que hay una razón suficiente capaz de explicarlo. Ahora bien, tal razón suficiente explica el decreto creador ya necesitándolo, ya sólo por inclinación, en cuyo caso habría que buscar otra razón suficiente por la que, sin ser necesitada, la voluntad divina escogiera el mundo actual; pero este proceso de dar razón supone un regreso al infinito por lo que los detractores de la contingencia en Leibniz ven en

---

55. “C’est une heureuse necessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l’indifference par rapport au bien et au mal seroit la marque d’un défaut de bonté ou de sagesse”. *Ibidem*, n. 175, GP VI, p. 219. Las afirmaciones leibnicianas acerca de la determinación de la voluntad según la razón de lo mejor se apoyan en Aristóteles, Platón y San Agustín (cfr. *ibidem*, GP VI, pp. 127-128).

56. *Leibniz-Bayle (V)*, GP III, pp. 59. A propósito de la dificultad de conciliar la libertad de Dios con su determinación a actuar según el bien: Cfr. *De contingentia*, G. GRUA, *op. cit.*, p. 305; *De Affectibus*, *ibidem*, p. 523; *Discussion avec Gabriel Wagner*, *ibidem*, p. 393; y *Essais de Théodicée*, n. 191, GP VI, p. 230.

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

el concepto de necesidad moral una ilusión, por cuanto que la bondad de Dios es en último término tan necesaria como sus frutos<sup>58</sup>.

Pero Leibniz zanja el problema del regreso al infinito haciendo del decreto creador divino algo cuya razón suficiente no puede encontrarse: es la primera verdad de hecho. Así, la proposición “Dios quiere lo mejor” es un principio necesario pero indemostrable, que Leibniz compara a las proposiciones idénticas, es decir, de necesidad metafísica. Tal necesidad metafísica deriva de la propia esencia divina: Dios no puede, metafísicamente hablando, querer lo menos perfecto<sup>59</sup>.

Lo *mejor* no colapsa la capacidad electiva de Dios, sino que se presenta ante ésta como una posibilidad más de tomar partido. Mientras haya infinitos posibles habrá libertad en la elección de cualquiera de ellos, aunque sea siempre el mejor. En otras palabras, lo mejor no se impone a la voluntad divina, sino que “es querido” por ésta: “la verdadera causa por la que ciertas cosas existen más que otras debe derivarse de los decretos libres del querer divino, el primero de los cuales es hacer todas las cosas del mejor modo posible”<sup>60</sup>. Dios quiere contingentemente<sup>61</sup>, afirmar lo contrario es confundir la perfección moral con la fijación puesto que la perfección necesaria de lo libre no hace a lo libre necesario.

Así, el principio de razón suficiente de lo existente encuentra su complemento explicativo en el principio de lo mejor: la razón por la cual el mundo existente ha sido el escogido por la voluntad divina para ser creado es que el mundo actual es sin duda el mejor de los infinitos mundos posibles que constituyen el objeto de la cien-

58. Cfr. K. R. SEESKIN, *Moral necessity*, en R. WOOLHOUSE (ed.), *op. cit.*, pp. 323-333.

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

60. *Specimen*, GP VII, pp. 309-310.

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

cia divina de visión. Decir que el objeto propio de dicha ciencia son las relaciones de composibilidad equivale a afirmar que la actividad primaria de éste es el cálculo, de modo que el origen de las cosas viene determinado desde una cierta matemática divina: “Desde aquí se comprende admirablemente de qué modo se ejerce una cierta matemática divina o mecanismo metafísico en la misma originación de las cosas, y la máxima determinación tiene lugar”<sup>62</sup>. Pero tal matemática divina no implica necesidad en la creación, al menos no necesidad matemática. En efecto, la pluralidad de relaciones de composibilidad permiten la libertad de la elección divina de modo que la incompatibilidad entre mundos posibles es una circunstancia lógica que tiene profundas implicaciones teológicas<sup>63</sup>. En efecto, debe existir cierto grado de imposibilidad entre los distintos posibles, pues deben integrarse en mundos posibles distintos para que esta pluralidad de mundos permita la libertad divina de elegir uno de ellos para existencializarlo<sup>64</sup>.

Por último hay que señalar que el optimismo leibniano postula el carácter máximamente perfecto del mundo actual, lo cual quiere decir que este es el mejor de los mundos posibles, por un lado, y que la evolución del mundo es evolución de perfección: “Para que la belleza y la perfección universales de las obras divinas alcancen su culminación es preciso reconocer cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo de modo que avance siempre hacia una cultura superior”<sup>65</sup>. Esta tesis del progreso continuo del mundo actual hacia una mayor perfección es consecuencia coherente con la constitución del mundo: si el mundo se constituye por esencias posibles que acceden a la existencia, perfectamente cerradas en sí mismas y completas, todo lo que suceda en el mundo es despliegue de ellas mismas; pero si la esencia es perfección según Leibniz, todo lo que la esencia se despliegue dará lugar siempre a per-

62. *De rerum originatione radicali*, GP VII, p. 304.

63. N. RESCHER, *Leibniz. An Introduction*, p. 54.

64. Frente a este recurso de Leibniz, Lovejoy señala, como es sabido, que la composibilidad no establece ninguna diferencia entre la razón suficiente leibniana y la idea espinocista de necesidad universal.

65. *De rerum originatione*, GP VII, p. 308.

GLORIA CASANOVA

fección. Así, el mundo creado es el mejor física y moralmente, en tanto que la serie de las cosas producidas es aquella en la que hay más realidad en acto<sup>66</sup>.

Gloria Casanova  
Pontificio Instituto Juan Pablo II  
Valencia  
gcasanova@ctav.es

---

66. Cfr. *De rerum originatione*, GP VII, p. 306; aquí Leibniz confiesa que el mundo parece un caos, pero afirma que es una apreciación sólo a simple vista, y que el proceso de perfección es infinito, como infinito en acto es la naturaleza del mundo creado (Cfr. *An mundus*, G. GRUA, *op. cit.*, p. 95).