



Universidad de Valladolid



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

Facultad de Filosofía y Letras

Máster Universitario de Estudios Avanzados en Filosofía

Trabajo de Fin de Máster:

Siguiendo el mejor plan posible, siguiendo el plan de Dios: Un
acercamiento hacia el dominio de lo contingente

Miguel Arias Román

Tutor: Sergio Roderó Cilleros

Cotutor: Sixto José Castro Rodríguez

Departamento de Filosofía

Curso 2024-2025

Índice

Introducción.....	4
0.1 Justificación	4
0.2 Objetivo del trabajo	5
0.3 Metodología	5
Capítulo I: La sustancia y la mónada en Leibniz	7
1.1 La sustancia en Leibniz.....	9
1.2 El atributo principal de la sustancia.....	12
1.3 La sustancia individual como <i>notio completa</i>.....	14
1.4 La sustancia corpórea	17
1.5 El concepto de mónada	19
1.6 El vínculo sustancial.....	26
Capítulo II: La construcción de lo real: necesidad, contingencia y posibilidad	31
2.1 Los tipos de necesidad.....	31
2.2 El paso a la contingencia.....	35
2.3 La posibilidad: Puerta de entrada a la existencia	39
2.3.1 Posibilidad necesaria y posibilidad contingente	40
2.3.2 La exigencia de existencia.....	43
2.3.3 Las verdades	48
Capítulo III: Llegando al mejor de los mundos posibles	54
3.1 Los mundos posibles	54
3.2 La fundamentación de los principios que rigen el mundo: El principio de razón suficiente, la armonía y el principio de perfección	61
3.2.1 La armonía.....	62
3.2.2 Dios y el principio de razón suficiente	66
3.2.3 Principio de perfección	70
Epílogo.....	74
Conclusión.....	82
Bibliografía	87
Fuentes principales.....	87
Fuentes secundarias	88

Introducción

El presente trabajo trata de ilustrar cómo Leibniz propone y defiende en su obra filosófica la idea de que el mundo es el mejor de los mundos posibles, a la vez que se acepta un libre albedrío en el hombre: ¿cómo es posible que el mundo sea providente si la historia es contingente? Para poder mostrar esto, primero será necesario pasar por ciertas concepciones sobre las que reposa esta idea del mejor mundo posible.

Esta investigación se estructura mediante tres capítulos. El primero de ellos es una revisión de los fundamentos y conceptos filosóficos que el filósofo de Hannover utiliza para sostener su pensamiento filosófico. En el segundo capítulo se busca tratar en profundidad la forma en que las cosas existen, en cómo se llega a la existencia mediante la posibilidad. En el tercer capítulo se tratarán los principios que fundamentan y hacen posible el mejor de los mundos posibles. Por último, el trabajo expone la forma en la que Leibniz afronta el problema del mal y la existencia del pecado si este mundo es el mejor posible.

0.1 Justificación

La motivación para la realización del trabajo nace en un interés particular por el estudio de la metafísica y el estudio de la religión. Ambos intereses me han llevado a buscar de qué forma es posible la demostración de la existencia de Dios y sus potencias. A lo largo de esta búsqueda me encontré con la filosofía leibniziana, la cual fue para mí una suerte de iluminación. Es por todo esto que he decidido hacer este Trabajo Final de Máster (TFM) sobre Leibniz y como se concibe la coexistencia de lo contingente con lo providente. Este proyecto de Máster trata de mostrar la importancia del pensamiento de Leibniz dentro de la metafísica y la teología filosófica, especialmente a través de su concepción de los conceptos de contingencia, armonía y la idea del mejor de los mundos posibles. El presente proyecto trata de mostrar como el filósofo de Hannover concilia la libertad del hombre con la providencia divina.

0.2 Objetivo del trabajo

Los objetivos de la investigación son los siguientes:

- A) Objetivo general: Mostrar cómo Leibniz hace que sea posible vivir en el mejor de los mundos posibles a pesar del libre albedrío del hombre y la contingencia de la historia.
- B) Objetivos particulares:
 - 1. Mostrar cómo se interrelaciona los diferentes conceptos e ideas en Leibniz para dar lugar a una filosofía unificada y coherente.
 - 2. Explicar cómo es posible que haya perfección en un mundo que es creado contingentemente.
 - 3. Demostrar como como es plausible la justicia y la bondad divina en un mundo en el que existe el mal y el pecado.

0.3 Metodología

Para el desarrollo de este proyecto se ha seguido una línea de investigación propia de un trabajo filosófico; la lectura y el posterior estudio de la bibliografía primaria –las obras de Leibniz–, y la bibliografía secundaria formada por publicaciones que giran en torno a la comprensión y esclarecimiento del pensamiento leibniziano. Para que la exposición de los contenidos sea lo más ordenada y estructurada posible se ha optado por realizar tres capítulos, comenzando por una exposición y explicación de los conceptos e ideas más relevantes del autor, y sobre las cuales se sustenta su filosofía, continuando con una explicación sobre el tema central del trabajo, y finalizando con la respuesta de Leibniz a las críticas a su hipótesis.

Finalmente, para ofrecer un resumen de lo que el lector hallará en las siguientes páginas, presentaremos el esquema del Trabajo Final de Máster. El primer capítulo introduce el concepto de *sustancia*, como ésta se vincula con el mundo y su importancia en la teoría monadológica, seguiremos tratando esta teoría a través de la descripción de la mónada y cuáles son sus propiedades. En el segundo capítulo comenzaremos haciendo referencia a los diferentes tipos de necesidad, luego veremos cómo se da el salto a la

contingencia. A continuación, veremos cómo se da la existencia de los posibles y terminaremos con un análisis sobre las verdades. El tercer y último capítulo trata de mostrar cómo fundamenta Leibniz su idea del mejor mundo posible en base al principio de razón suficiente, la armonía y el principio de lo mejor. Por último, se presentará un epílogo en el que se expondrá una justificación del mal existente en el mundo, y se finalizará con unas conclusiones que se han extraído a raíz de la realización del presente Trabajo de Fin de Máster.

Capítulo I: La sustancia y la mónada en Leibniz

Antes de comenzar a explicar que es aquello que Leibniz comprende como sustancia trataré qué entendieron por dicha noción otros antes que él. Este interés por dar una definición de sustancia es fruto de la confusión y dificultad que se encuentra en autores como Spinoza y Locke en lo que se refiere a la comprensión de dicho término¹.

El término *sustancia* comienza con Aristóteles, el filósofo de Estagira la denominó *ousia* y que posteriormente se tradujo por *substancia*. La definición que le da en las *Categorías* es la siguiente: “Sustancia es lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto, o sea, el sujeto de atribución de predicados que no cabe atribuir a otro sujeto”². En esta descripción se puede ver una distinción ontológica, donde de un lado queda ‘lo que no es en un sujeto’ de ‘lo que es en un sujeto’, es decir, Aristóteles está distinguiendo el modo de ser de lo subsistente de aquello que es en sí, y el modo de ser de lo que es en otro. Por el otro lado divide ‘lo que no se dice de un sujeto’ de ‘lo que se dice de un sujeto’, separando así lo individual de lo universal, lo que se predica de uno mismo de aquello que puede atribuírsele a muchos. La búsqueda por conocer ‘lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto’ es lo que se denomina sustancia individual o primera (*próte ousía*). Para el estagirita era importante denominarla como sustancia en sentido propio, por lo que termina diciendo que sustancia en este sentido es: “aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual”³. Esta postura aristotélica fue la que más plausible le resultó a Leibniz y sobre la que establecería una definición nominal en el *Discurso de metafísica* como veremos más adelante. Sin embargo, ahora mostraré otras nociones de sustancia con las que no estuvo tan de acuerdo.

Para Descartes la sustancia tiene la característica ontológica de ser independiente de las causas, no necesita de otro para existir, es el ser que existe *a se* (por sí) frente a los seres que existen *ab alio* (por otro); lo define de la siguiente manera: “Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no

¹ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. *Correspondencia Leibniz-Des Bosses*, 22 de marzo de 1714

² *Categorías*, 2, 1 a 20-1 b 10

³ *Categorías*, 5, 2 a 11-14

tiene necesidad sino de sí misma para existir”⁴. Para Leibniz esta definición solo es válida de forma rigurosa con Dios, ya que es el único que se define como existente por su propia esencia. En este punto Descartes se terminó viendo forzado a admitir que su término de sustancia era equívoco si se trataba en término absoluto, o propio. Sin embargo, en el sentido relativo entendemos sustancia como “lo que no precisa de ninguna otra cosa salvo de Dios para existir, y por ello puede también aplicarse a sustancias que no sean la divina”⁵. Al extender su noción de sustancia termina haciéndola indistinguible del accidente. Para el filósofo de Hannover parece obvio e innegable que las sustancias creadas del mundo necesitan de otras sustancias para existir y a su vez cada sustancia necesita de sus accidentes para poder ser y ser nombradas.

Este mismo error cartesiano es el que hereda Spinoza, que lo define así: “No puede darse ni ser concebida fuera de Dios sustancia alguna”⁶, aunque introduce una novedad: “Entiendo por sustancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”⁷. La independencia de la sustancia es también una cosa propia del ente que es concebido por su propia noción. Para Leibniz esta forma de presentar la sustancia no resulta loable puesto que no permite establecer una distinción entre sustancia y accidentes universales —si comprendemos estos últimos a través de la abstracción—.

Por último, la distinción de Locke muestra:

“Si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura sustancia en general, verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes. [...] el supuesto, pero desconocido soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin alguna cosa que las sostenga”⁸.

Aquí vemos como la distinción entre ‘estar en un sujeto’ y ‘no estar en un sujeto’ no supone la incognoscibilidad de la sustancia. Encontramos una distinción ontológica

⁴ Descartes, R., Quintás, G. (2002). *Los Principios de la filosofía*. España: RBA Coleccionables. Pág. 52

⁵ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 118

⁶ Spinoza, B. d., Larroyo, F. (2007). *Ética: Tratado teológico - político*. México: Porrúa. Pág. 59

⁷ *Ibíd.* Pág. 49

⁸ Locke, J. (2000) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica. Pág. 276

entre lo que no está en un sujeto y lo que sí lo está, llevándonos así a un carácter problemático de la noción de sustancia. La primera consecuencia tiene un carácter ontológico donde la sustancia sería independiente de sus accidentes. Y la segunda de índole gnoseológica, aquí la sustancia es lo que no está en el sujeto, por lo que para conocer la sustancia es necesario conocerla de forma independiente a sus accidentes, sin embargo, la sustancia sin accidentes es incognoscible. Como así señala Leibniz en su obra *Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos* al afirmar que “la sustancia y el accidente se necesitan mutuamente”⁹.

1.1 La sustancia en Leibniz

Como bien he mencionado en la introducción el filósofo de Hannover hereda o rescata la postura aristotélica, aunque no la caracteriza de la misma forma. En el *Discurso de metafísica* establece una definición nominal: “Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se lo llama sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal”¹⁰. Mantiene las relaciones de predicación e inherencia y hace una distinción entre sujeto de atribución y predicado, no para diferenciar individual de universal sino para distinguir entre sustancia y accidente. De forma que, para Leibniz, la distinción entre individual y universal se entiende como “«sujeto de atribución que no se atribuye a otro sujeto» y «sujeto de atribución que se atribuye a otro sujeto»”¹¹. La sustancia por ser el sujeto sobre el que se predica algo nos enseña que hay una conexión de lo único con lo lógico.

Vemos esta definición ampliada cuando unas pocas secciones después añade: “es rigurosamente necesario concebir la sustancia, dada como sujeto, como un algo dotado de capacidad de expresión y de fuerza”¹². Un algo que no permite que nada lo pase por encima porque ya siempre lo tiene contenido todo en su noción, todo se fundamenta en la sustancia y se desarrolla a partir de ella misma. Cuando el filósofo alemán establece que la sustancia individual es el sujeto al que se le atribuye a diversos predicados, está dejando

⁹ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 122

¹⁰ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 72

¹¹ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 116

¹² Currás, Á. (1979). Dios, sustancia y razón en Leibniz. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 11. Pág. 15

fuera de la noción de sustancia todo lo que está en un sujeto –todos sus accidentes, tanto los individuales como los universales– ya que los atributos del sujeto están incorporados en él mismo como accidentes propios. De esta forma se ve como recoge las dos relaciones que utiliza Aristóteles para definir sustancia individual¹³ y las sintetiza en una única fórmula: “la relación lógica entre el sujeto y los predicados que le convienen”¹⁴. El sujeto es un principio activo que crea sus determinaciones, el sujeto lógico se transforma en sustancia metafísica.

La relación de predicación del atributo al sujeto que hemos podido ver en la sección ocho del *Discurso de metafísica*, nos enseña que el predicado funciona como un requisito inmediato de la noción de sujeto, ya que el predicado está ya contenido en la noción del sujeto. Los términos ‘predicado’ y ‘atributo’ no deben ser entendidos únicamente como conceptos genéricos o específicos que se dicen de un sujeto, para Leibniz los predicados que se le atribuyen al sujeto pueden ser de dos clases. La primera clase refiere a los predicados que convienen al sujeto necesariamente, son los que se atribuyen al sujeto por razón de su esencia. La segunda clase son aquellos predicados que convienen contingentemente, son los que le corresponden al sujeto por razón de su individualidad o existencia, le dan al sujeto su carácter individual. Por lo tanto, podemos concluir que los predicados que convienen necesariamente al sujeto permiten la existencia del sujeto, el sujeto pertenece a una especie porque en él se encuentran estos predicados. Mientras que los predicados que convienen al sujeto de forma contingente son los que se atribuyen a un único sujeto, son los que le diferencian de la especie.

Para Leibniz que el predicado esté contenido en el sujeto es una expresión de la verdad misma. Todo predicado atribuido con verdad a un sujeto es igual al sujeto o está ya contenido en el sujeto: “toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse* diciendo que el predicado está en el sujeto”¹⁵. El ser se articula en el lenguaje, la proposición es verdadera cuando tiene *fundamentum in re*. El *es* del juicio no es solo una función lógica sino también

¹³ Son las relaciones de no estar en un sujeto, y no decirse de un sujeto.

¹⁴ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 123

¹⁵ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 72

ontológica. El sujeto no es un X neutro al que se le otorga o se le quita algo por voluntad, sino que éste es un auténtico fundamento sustancial al que todo predicado que se le atribuye debe tener un fundamento que lo justifique. Toda predicación que pretenda ser verdad describe un contenido que está siempre ya dado previamente y fundamentado en la sustancia, este predicado se explicita de forma lógica en el juicio y ontológicamente en la forma de acontecer. Toda determinación que aparezca en la sustancia e influya en su desarrollo debe ser comprendida como fundamentada en ella, es una huella que nos enseña que “el pensar discursivo intenta representarse, en la forma del juicio, un movimiento en el que la sustancia, que aparece como sujeto, desarrolla desde sí misma en una determinada secuencia las expresiones que, en forma de predicados, le son asignadas”¹⁶. Un movimiento que unifica la sustancia y sus expresiones, donde se explica la sustancia en la totalidad de sus expresiones, donde se vislumbra la unidad óptica de sujeto y predicado. La sustancia se percibe a sí misma y se fundamenta por medio de lo fundamentado en ella dándose así una mediación consigo misma; renunciar a esa determinación sería como si la sustancia se estuviera negando a sí misma. De esta forma una predicación es válida únicamente si: el predicado está ya comprendido en la sustancia –el sujeto–; la sustancia incluye dicho predicado; se puede deducir del sujeto; si el alma se lo puede representar en una *animadversio*. Esto se fundamenta en la sección catorce del *Discurso de metafísica*: “nada puede acontecernos más que pensamientos percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones”¹⁷. Podríamos concluir aquí que todo predicado verdadero está fundamentado en el sujeto de la siguiente forma: “un predicado puede determinar a un sujeto sólo si él mismo está determinado «a priori» como atributo de la sustancia denotada por el sujeto”¹⁸.

El paso de ésta definición nominal de sustancia a la definición real es el paso del juicio sintético al analítico. El juicio sintético le otorga al sujeto unos predicados que no necesariamente surgen de la sustancia. La sustancia leibniziana se determina al expresarse, muestra lo que es siempre y únicamente en la serie de expresiones que puede

¹⁶ Currás, Á. (1979). Dios, sustancia y razón en Leibniz. Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 11. Pág. 15

¹⁷ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 84

¹⁸ Currás, Á. (1979). Dios, sustancia y razón en Leibniz. Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 11. Pág. 15

decirse de esa sustancia. La predicación es “mediación de una unidad consigo misma a través de la explicitación de sus momentos, concreción de una unidad en la multiplicidad”¹⁹. Se conforma una unidad primitiva viviente que al explicarse en la multitud de sus expresiones se experimenta ella misma como una unidad.

1.2 El atributo principal de la sustancia

La sustancia necesita de los accidentes para existir y solo nos es cognoscible mediante estos mismos ya que son inherentes a la propia sustancia. El accidente que nos permite conocerla se denomina ‘atributo principal’ y constituye la esencia de la sustancia, además de ser también sustrato del resto de accidentes –que no son tan relevantes para la sustancia–. Así pues, ¿Cuál es el accidente que representa a la sustancia, cual es este atributo principal? En este punto Leibniz sigue una tesis cartesiana –que solo empleará como punto de partida–, según la cual toda sustancia tiene un accidente principal donde se distinguen dos tipos de géneros: el material y la espiritual. Para encontrar este atributo principal es necesario cribar cuales no pueden ser.

La extensión del cuerpo que propuso Descartes es rechazada por ser una noción derivada que se puede resolver en otras nociones. Lo extenso es una noción relativa e incompleta para Leibniz puesto que exige que algo se extienda, “se resuelve en la continuidad y en la coexistencia o existencia de las partes en un mismo tiempo. La pluralidad está contenida también en el número; la continuidad, también en el tiempo y el movimiento, pero la coexistencia se da en lo solo extenso”²⁰. La extensión por sí misma no puede explicar las leyes del movimiento y el choque de los cuerpos, como así deja demostrado en la sección diecisiete del *Discurso de metafísica*. Esta propiedad no puede ser la esencia del accidente que estamos tratando de encontrar.

Así sigue Leibniz considerando la otra noción cartesiana, el pensamiento. Para descartes la esencia del alma es el pensar y cosas como la imaginación, la voluntad o la sensación no son más que modos en los que se expresa el pensamiento. El problema de

¹⁹ Currás, Á. (1979). Dios, sustancia y razón en Leibniz. Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 11. Pág. 16

²⁰ Leibniz, G. W. (2011). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 16A, Correspondencia III*. Ed. Bernardino Orio de Miguel. Granada: Comares.

esta propiedad es la oscuridad con la que se explica, no es clara. Malebranche ya había tumbado esta idea en sus *Aclaraciones sobre la Investigación de la verdad*, con anterioridad al filósofo de Hannover. Sin embargo, el alemán también rechaza esta propiedad por ser incompleta, puesto que según él “el pensamiento es una acción, y puesto que un pensamiento sucede a otro, es menester que lo que permanezca durante este cambio sea más bien la esencia del alma, puesto que permanece siempre la misma”²¹.

Para Leibniz, el gran problema de Descartes con respecto a la sustancia es que la extensión y el pensamiento que propone el francés como atributos principales no están debidamente justificados. Estos son atributos relativos que están sujetos al cambio, son afecciones que deben pertenecer a un atributo más absoluto, un atributo que persista en el cambio. Este atributo es para el alemán la fuerza o poder ya que ésta es inherente a la sustancia y a través de ella la sustancia puede actuar, “la esencia de las sustancias consiste en la fuerza primitiva de obrar, o en la ley de la serie de los cambios”²². Esta fuerza o potencia es la entelequia –rescata el concepto usado con anterioridad por Aristóteles–, es algo intermedio entre el actuar y la acción misma, debe entenderse como: “que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide. Y en esto consiste propiamente la *ἐντελέχεια* (entelequia)”²³. Al ser la fuerza o poder de obrar el atributo principal de la sustancia esto le conviene con necesidad absoluta. Es decir, es una necesidad metafísica que permite que las cosas se constituyan, y de la multiplicidad de resultados solo se termina logrando el que mayor razón tiene. Cabe aquí entonces añadir que: “la sustancia es un ser capaz de acción”²⁴, de forma que todo aquello que no tiene la capacidad de obrar no podrá ser nunca considerado sustancia²⁵. Se trata de una capacidad de acción que rompe por completo con la idea spinoziana puesto que aquí “las acciones son de los sujetos individuales (*actiones esse suppositorum*) [...], que no sólo todo lo que actúa es sustancia singular, sino también que toda sustancia singular actúa ininterrumpidamente sin exceptuar al cuerpo mismo, en el que jamás se encuentra

²¹ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 134

²² *Ibíd.* Pág. 134

²³ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 463

²⁴ *Ibíd.* Pág. 626

²⁵ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. § 354

reposo absoluto”²⁶. En Leibniz la sustancia es un ser capaz de obrar cosa que es el primer fundamento metafísico, y de dicha sustancia se siguen las verdades primeras²⁷.

1.3 La sustancia individual como *notio completa*

Como hemos podido ver la sustancia en Leibniz es una construcción completa que no admite ninguna determinación nueva. Es aquí donde encontramos la llamada *notio completa* o *concretum*. Este carácter completo de la sustancia no implica la negación de una pluralidad de sustancias. Cada sustancia tiene la capacidad de expresar el universo entero con un punto de vista distinto, en este sentido la pluralidad de sustancias es una pluralidad de objetivos con los que ver el universo; “una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo”²⁸. Si la noción completa del sujeto no encerrara todo lo que se le puede atribuir estaríamos hablando de un accidente, “el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción”²⁹.

Esta sustancia individual, cuya noción es completa, invoca el principio *Omne praedicatum inest subjecto* que pone de manifiesto que la sustancia es “es un ser tal cuya noción da cuenta y razón de todos sus predicados”³⁰. Aquí decimos que una proposición verdadera es un sujeto al que se le atribuye a un predicado, y que no puede a la vez ser el predicado del sujeto. Sin embargo, lo que encontramos como fungiendo en una proposición verdadera como predicado es un ente que en su propia noción ya tiene incluidos el resto de atributos que se pueden decir del sujeto. Leibniz subraya que el carácter subsistente y fundante de la sustancia es ser un ente cuya noción contiene y fundamenta la totalidad de predicados que se le atribuyen a un sujeto. La sustancia individual tiene pues una equivalencia perfecta con la idea de la *notio completa*: “La

²⁶ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 513

²⁷ *Ibíd.* Pág. 481

²⁸ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 84

²⁹ *Ibíd.* Pág. 73

³⁰ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 129

sustancia individual es un sujeto que no inhiera en otro sujeto, mientras otros inhieren en él, de suerte que todos los predicados de un mismo sujeto son todos los predicados de la misma sustancia individual; de ellos, por tanto, puede darse razón a partir de la noción de la sustancia individual y sólo a partir de ella”³¹. Aquí entonces el único requisito para obtener la definición real de sustancia individual es que la noción no encierre en sí una contradicción. La sustancia individual muestra su posibilidad lógica de existir cuando entre los predicados que la conforman no hay contradicción.

Una sustancia no puede actuar nunca sobre otra –físicamente, puesto que se puede dar un intercambio sustancial– ya que “una sustancia particular no tiene influencia física sobre otra, lo que sería inútil, ya que cada sustancia es un ser completo, que se basta a sí mismo para determinar, en virtud de su propia naturaleza, todo lo que le debe suceder”³². Sin embargo, Dios sí que puede actuar de esta forma –solo remite a Él como fuente de razón que conserva dicha espontaneidad–, “el alma debe pensar muchas veces como si nada hubiese en el mundo, excepto Dios y ella [...], puesto que ella sola forma su mundo y se basta con Dios”³³. Todo lo que le sucede o se predica de una sustancia simple esta ya contenido en su idea o *notio completa*; *el predicado inhiera en el sujeto de las proposiciones verdaderas*. De forma que si fuéramos capaces de conocer todos los predicados que se dicen de una sustancia podríamos conocer no solo su presente y su pasado, sino también su futuro. Toda sustancia desde que comienza a existir, incluyéndome yo, ya tiene la totalidad de predicados dentro del sujeto. Ese yo³⁴ del que habla Leibniz es el sujeto o *notio completa* al que Dios ha creado y conoce de forma perfecta. Dios ha elegido el universo –uno de los muchos posibles– y todo lo que contiene con libertad, y esta elección es, a todas luces para el de Hannover, el mejor de los posibles ya que está determinado por la voluntad divina. Para Leibniz que el predicado esté contenido en el sujeto es solo posible mediante la influencia divina, es por eso que Dios sabe que ocurrirá –solo Él tiene un conocimiento completo de la sustancia–. Sabe todo lo

³¹ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 371

³² Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 75

³³ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 112-113

³⁴ Esta idea del “yo” se menciona en la *Correspondencia Leibniz-Arnauld*, 14 de julio de 1686 “forma lo que se llama “yo”, que es el fundamento de la conexión de todos mis estados diferentes y que Dios conocía perfectamente desde toda la eternidad”

que pasará puesto que el orden del universo lo ha determinado Él, y al provenir todo de Él este mundo debe ser el mejor de los posibles.

Lo que caracteriza a las sustancias individuales es que “son completas y capaces de distinguir enteramente su sujeto; y comprenden así las verdades contingentes o de hecho”³⁵, mientras que las especies por otro lado solo contienen verdades necesarias o eternas –no dependen de una resolución de Dios–. Esta forma de ser de las sustancias individuales las permite comprender los decretos libres divinos. Esta sustancia leibniziana sigue siendo la misma con independencia al cambio o la extensión, cosa que no sucede en la sustancia cartesiana. Así y de este modo cada sustancia individual es una y enteramente distinta a cualquier otra, no puede haber dos sustancias iguales o enteramente semejantes. Aunque todas las sustancias contienen en ellas la totalidad del universo, la forma en que la expresan es totalmente diferente: “Así cada sustancia individual o ser completo [*notio completa*], es como un mundo aparte, independiente de cualquier otra cosa menos de Dios”³⁶.

Para Leibniz solo existe la sustancia o ser completo y su estado presente. Solo Dios y la sustancia están en el mundo y por ello la sustancia debe tener una unidad indivisible e indestructible. El estado presente de la sustancia es el que permite expresar la facticidad pasada o futura de la sustancia. Esto genera un problema ya que Leibniz no tiene opción de demostrar que tal sustancia sea unidad verdaderamente fuera de los espíritus. Sin embargo, le parece que esto debe ser así puesto que Dios obra de la mejor forma posible. Si Dios no obrara de tal forma entonces no sería Dios, y entonces sí que podríamos pensar que los cuerpos sean fenómenos ordenados. Finalmente, esta *notio completa* es abandonada en 1695 en su escrito *Nuevo sistema de la naturaleza*, donde se centrará en la noción de *fuerza* como rasgo fundamental y distintivo de la sustancia. Afirmando que esta sustancia que es verdadera unidad no puede estar en la materia –pues sería caer en el error cartesiano de la extensión– por lo que recupera la noción aristotélica *entelequia* que Leibniz renombrara como *fuerza primitiva*.

³⁵ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 291

³⁶ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 62

1.4 La sustancia corpórea

En el texto *Nuevo sistema de la naturaleza*, abandona como acabo de mencionar la teoría de la *notio completa* de la sustancia. Ahora se centra en la noción de *fuerza* como rasgo fundamental y distintivo de la sustancia. Esta sustancia que es verdadera unidad no puede estar en la materia –pues sería caer en el error cartesiano de la extensión– por lo que recupera la noción aristotélica *entelequia* que Leibniz renombrara como *fuerza primitiva*. Esta *fuerza primitiva* tiene la capacidad de ser no solo acto sino también actividad, es decir, puede actuar de por sí misma siempre y cuando nada se lo impida. Para él las sustancias corpóreas son la base de las auténticas unidades del mundo, estatus del que ya no gozan las almas y las formas: “Pues el alma, hablando propia y adecuadamente, no es sustancia, sino que es forma sustancial, es decir, la forma primitiva que existe en la sustancia, el acto primero, la primera facultad activa”³⁷. La forma o el alma es esencial para todo ente real, sin embargo, sin ello no puede el ente ser una entidad real completa, de forma que las unidades reales ontológicas son las sustancias corpóreas.

Esta sustancia queda entonces constituida por la materia y la forma: “Mi opinión es, pues, que la materia no es más que una cosa esencialmente pasiva; el pensamiento y asimismo la acción no pueden ser modificaciones de ella, sino de la sustancia corpórea completa, que recibe su acabamiento de dos constituyentes: el principio activo y el principio pasivo; el primero de éstos llamado forma, alma, entelequia, fuerza primitiva; y el segundo llamado materia prima, solidez o resistencia”³⁸. Hay una distinción entre materia prima y materia segunda que se aplica a la distinción entre sustancia simple y compuesta frente a los agregados. De esta forma el alemán consigue diseñar “un mundo de sustancias corpóreas, organismos, seres vivientes, como las únicas entidades reales”³⁹. La fuerza se atribuye a las sustancias corpóreas no a las simples, las mónadas, remplazando así la teoría de la *notio completa* por la teoría serial o ley de la serie con la que trata de ligar la dinámica con la metafísica.

El cuerpo orgánico para Leibniz se sostiene como sustancia compuesta gracias a las características funcionales de la unidad como así muestra en *Principios de la*

³⁷ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 221

³⁸ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 515

³⁹ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. 298

naturaleza y de la gracia “Cada mónada, con un cuerpo particular, constituye una sustancia viva. De ese modo no sólo por todas partes hay vida, presente en miembros u órganos, sino que incluso se da una infinidad de grados entre las mónadas y unas dominan más o menos sobre las otras. Pero cuando la mónada tiene órganos tan adaptados que merced a ellos las impresiones que recibe poseen relieve y distinción y por consiguiente hay relieve y distinción en las percepciones que las representan –como, por ejemplo, cuando mediante la configuración de los humores de los ojos se concentran los rayos de la luz y actúan con mayor fuerza–, entonces puede llegarse hasta el sentimiento, es decir, hasta una percepción acompañada de memoria. Esto es, una percepción cuyo eco perdura mucho tiempo para hacerse oír en el momento preciso. A ese viviente se lo llama animal y a su mónada se la llama alma”⁴⁰. Las plantas y animales nacen o advienen mediante *vivientes preexistentes o semillas preformadas* que sufren una metamorfosis en su concepción. Por lo que aquí la muerte es el paso a la fase embrionaria anterior a esa metamorfosis. Leibniz sostiene así que tanto la concepción como la muerte no es más que una mutación de especie del cuerpo orgánico; “no sólo las almas sino también los animales son ingenerables e imperecederos: sólo llegan a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse. Las almas nunca abandonan todo su cuerpo y no pasan de un cuerpo a otro que les resulte enteramente nuevo. Los animales cambian, toman y abandonan sólo partes”⁴¹. El de Hannover trata de mostrar con esto que hay una perfecta conexión entre los razonamientos que hacemos a posteriori que surgen de las experiencias y los principios deducidos a priori⁴². De esta forma, el alemán logra justificar que en una semilla haya ya unos rudimentos de la planta que se hará manifiesta por metamorfosis. Esto nos deja en claro que para que haya cuerpo orgánico es necesario que haya una mónada previa y que la disolución de sus partes orgánicas no es más que algo parcial. El cuerpo cambia, varía, pero la entelequia –dominante– permanece siempre que la máquina subsista. Cuando la máquina deja de subsistir, deja de ser cuerpo orgánico, la mónada o entelequia desaparece para nosotros, pero no deja de ser, puesto que las mónadas solo desaparecen si Dios las aniquila.

⁴⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 627-628

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 629

⁴² Ver § 76 *Monadología* y § 90 *Teodicea*

1.5 El concepto de mónada

Leibniz se sirve de diversas denominaciones para hablar de la sustancia simple; desde entelequia, forma sustancia, fuerza primitiva –influencias aristotélicas– hasta átomo de sustancia, unidad verdadera o unidad de sustancia entre otras. Pero ha sido en sus últimos escritos donde ha usado el término mónada preferentemente. Dejó atrás la denominación aristotélica de ‘forma sustancial’ debido al uso abusivo empleado por los escolásticos, “es cierto que los escolásticos, a la hora de explicar fenómenos particulares, empleaban mal, intencionadamente, esta noción general, pero tal abuso no destruye la cosa que subyace bajo este término”⁴³. De igual forma erraron los mecanicistas al usar el término ‘átomo’⁴⁴, utilizando esta misma terminología el de Hannover dice lo siguiente: “La sustancia es un *átomon autopleroun*, un átomo completo en sí mismo o que se completa a sí mismo. De donde se sigue que es un átomo vital o un átomo que tiene *enteléjeia*. Átomo es lo mismo que verdadera mente uno”⁴⁵. Es por esto que para Leibniz el término mónada traía varias ventajas. Para empezar, era un término que significaba por sí solo, no necesita de ningún calificativo para evadir las ambigüedades. Además, su significado es adecuado para representar aquello que quiere significar puesto que ‘monas’ significa unidad o lo que es uno. El término *mónada* es utilizado por primera vez en una carta a De l’Hôpital en 1695, y la invención del mismo se debe a Van Helmont⁴⁶. La conceptualización de la mónada es un giro hacia la simplificación de la sustancia. La culminación de la noción de sustancia individual como mónada llega con la doctrinita de la monadología, que quedará fundamentada en la obra *Monadología*.

A través de la teoría de las mónadas Leibniz pretende solucionar algunos de los problemas de la teoría dinámica de la sustancia como lo era la conexión cuerpo-alma. Además de generar un reduccionismo metafísico en el que la realidad está enteramente constituida por mónadas. El mundo que aquí idea Leibniz concuerda con satisfacción con los principios de conveniencia y continuidad metafísicas. Éstas –las mónadas– se explican a través de las causas eficientes (reino del poder), aunque la explicación completa requiere

⁴³ Leibniz, G. W. (2017). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. España: Ediciones Akal. Pág. 383

⁴⁴ “los átomos de materia son contrarios a la razón”. Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 488

⁴⁵ Leibniz, G. W. (2011). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 16B, Correspondencia III*. Ed. Bernardino Orio de Miguel. Granada: Comares.

⁴⁶ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 327

de la apelación a las causas finales o ‘reino de la gracia’. En este mundo, en este vitalismo sustancial, todo tiene vida y percepciones; “el presupuesto esencial del vitalismo es que todo lo que hay en el mundo tiene vida”⁴⁷. Todo está lleno de almas o entelequias porque donde hay ser hay vida, hay alma. Las mónadas son entelequias autosuficientes, verdadera unidad e indivisibles, son en definitiva el origen de todos los seres, constituyen el cosmos en su totalidad.

Para el de Hannover, la mónada funciona como un átomo ontológico, este átomo es verdadera unidad, la sustancia simple, un elemento indivisible como muestra al inicio de su monadología: “La mónada de que hablaremos aquí no es sino una sustancia simple [...]. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas”⁴⁸. En 1698 define la mónada como “Ente constitutivo sustancial permanente, que yo suelo llamar *mónada*, en la que hay como una percepción y apetito”⁴⁹. En su texto *Que somos sustancias* de 1705 enuncia que sustancia no solo es el propio Dios sino también las mónadas restantes, donde dice que “de la experiencia íntima de nosotros mismos cuando percibimos el yo, y en consonancia con ese paradigma atribuimos la denominación de sustancia al mismo Dios y a las restantes mónadas”⁵⁰. Seguidamente en 1706 concluye con que las mónadas (principios de unidad sustancial) se hayan en la materia y es de ahí de donde podemos derivar la existencia del infinito puesto que no existe parte que no contenga mónadas. Por lo que, el compuesto no es más que lo que resulta de la suma de varias sustancias simples, la agregación de mónadas da lugar a los cuerpos. De esta forma, nosotros somos una mónada que se ‘adueña’ de un cuerpo, y la perfección que poseemos no está en el cuerpo sino en la propia mónada. La mónada es una sustancia acabada ya que contiene en sí todas sus modificaciones, “se podrá ver todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, igual que nosotros podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de él”⁵¹. Como nosotros también somos una mónada, toda persona encierra en sí todo lo que le ocurrirá, hasta un punto tal que “se pueden ver ahí las pruebas a priori o razones de la

⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 328

⁴⁸ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 636

⁴⁹ Leibniz, G. W. (2009). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 8, Metafísica*. Ed. Juan Arana. Granada: Comares. Pág. 456

⁵⁰ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. 201. Pág. 305

⁵¹ *Ibíd.* Pág. 173

verdad de cada acontecimiento, o porque ha sucedido uno en de otro”⁵². Toda mónada tiene provista en ella la percepción, de forma que ninguna carece de entelequia propia, y estas mónadas primitivas son indivisibles. Estos indivisibles metafísicos carecen de partes y se dan a sí el análisis de las sustancias.

La potencia pasiva primitiva –materia prima– se concreta con la entelequia, la completa, de forma tal que constituye la mónada. Aquí se habla de la unión del alma, de la mónada con otras mónadas o con la masa. La mónada es una creación entera, no necesita de otro para completarse. La masa es un fenómeno real y solo muda algo en ella por movimiento interno de la mónada o por un milagro; “Dios –concede Leibniz– podría crear infinitud de mónadas, sin tener por qué aumentar la masa, si al cuerpo orgánico de la nueva mónada no aplicara más que las ya existentes”⁵³. Dios es quien ordenó las primeras mónadas de forma que todos sus fenómenos respondieran a todo lo que la mónada podía dar lugar, es decir, todo lo que el movimiento interno de dicha mónada podía hacer que aconteciese. Si bien es claro que Dios puede dar lugar a que surja la existencia de una nueva mónada lo más plausible es que la existencia de la mónada ya existiera, lo que no ha existido es nuestro conocimiento de esta mónada. Es decir, es más plausible que existan ya todas las mónadas y que nosotros las descubramos poco a poco, a que Dios vaya creando mónadas nuevas según crea conveniente.

La mónada ya había sido entendida por el alemán como algo dinámico y con fuerza antes de la monadología⁵⁴, esta acción es lo que se entiende como *apetito* o *conatus*. Este movimiento es una vis interna que cambia el sentido interior de la propia mónada, no es un movimiento como el que tiene un cuerpo con extensión. Las mónadas están expuestas al cambio y este es continuo debido al movimiento interno propio de cada mónada, cambios que vienen dados por un *principio interno*. Aunque hay una distinción entre las mónadas pues todas tienen percepción pero no apetito, solo aquellas que la poseen pueden denominarse *almas*; “Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos [...], acepto que el nombre general de mónadas y de entelequias baste para las sustancias simples que sólo tengan percepción y que se llame almas sólo a

⁵² *Ibíd.* Pág. 173

⁵³ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 333

⁵⁴ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 288

aquellas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria”⁵⁵. Estas mónadas o entelequias tienen una cierta perfección y suficiencia que las hace ser fuente de sus acciones internas. Cada mónada junto a su cuerpo conforma una sustancia viva, donde se distingue el nivel de percepción y el nivel de apercepción, es decir, entre “el estado interno de la mónada que representa las cosas externas, y la conciencia o el conocimiento reflexivo de ese estado interior, que no está dada a todas las almas ni siempre a la misma”⁵⁶. Para que las mónadas sean compatibles entre sí deben tener un orden de sus percepciones y apetitos. La acción en la mónada se relaciona con las percepciones distintas y la pasión con las confusas. La influencia de una mónada sobre otra como sustancias simples es meramente ideal.

Las mónadas, que son sustancias simples, gozan de la percepción y la apercepción que las permiten reconocer y evaluar los fenómenos, por ello son unidades verdaderas. Dentro de las mónadas existe una jerarquía monadológica donde influye el tener o no tener espíritu –alma–. En la relación de la mónada con su cuerpo esta se expresa “por las cualidades y acciones internas, que sólo pueden ser sus percepciones –es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está afuera, en lo simple– y sus apeticiones –es decir, sus tendencias de una a otra percepción–, que son los principios del cambio”⁵⁷. Las variaciones dentro de la mónada dependen de la variedad de relaciones que la vinculan con otros compuestos, las mónadas utilizan los compuestos para simbolizar. La variación del contenido interno que representa la mónada se da por la correspondencia entre el cuerpo orgánico de la mónada y el contenido representativo. Si esto no fuera así no conoceríamos a la mónada. Las sustancias compuestas son un agregado de mónadas en las que hay una que es la dominante, esa mónada funciona como el centro de la sustancia compuesta y la que le da unicidad al resto de mónadas que son agregados⁵⁸. En esta relación monádica podemos ver “las acciones propias correlativas de estas diversas mónadas en perpetuo cambio las unas en relación con las otras –las unas reaccionando sobre las otras y cada una constituyendo un «espejo viviente o dotado de acción interna» –determinan los estados del cuerpo orgánico, donde el principio de organización y

⁵⁵ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 639

⁵⁶ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 346

⁵⁷ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 626

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 627

vitalidad reside en la mónada central”⁵⁹. Aquí descansa la fundamentación de la tesis según la cual el cuerpo orgánico de un ser vivo es una máquina divina cuyas partes –hasta la más mínima– es una máquina por sí sola, mientras que las máquinas artificiales –las hechas por el hombre– son siempre divisibles hasta el infinito y sus partes no pueden ser nunca máquinas por sí solas. Es decir, aquí es donde se constituye que “detrás de toda parte aparentemente inerte de materia se halla un mundo de vivientes, [...] que para nosotros resultan imperceptibles”⁶⁰.

La mónada originaria, la sustancia primera, la unidad primitiva, es Dios. En Él se funda la posibilidad metafísica, por Él se dan las esencias y el resto de mónadas, “Dios es la Mónada o indivisible a partir del cual salen no sólo los existentes en acto, sino también las posibilidades”⁶¹. La perfección en estas mónadas creadas no es sino por Él: “la fuente de las determinaciones de las mónadas es la mónada máximamente perfecta, la cual es expresada por cada una de las mónadas según su peculiar modo y manera”⁶². Las mónadas solo pueden comenzar por creación y terminar por aniquilación, en contraposición a lo compuesto que comienza y termina por partes. Dios es esa mónada que creó el resto de mónadas que son perpetuas siempre y cuando Él –Dios– no las aniquile. Ni el accidente ni la sustancia pueden entrar a las mónadas puesto que éstas “no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir”⁶³. Esto no niega que tengan cualidades, puesto que de no tenerlas no serían. Y no solo eso sino que de ser serían repetidas y no puede ser que haya dos seres absolutamente semejantes o iguales; “jamás hay en la naturaleza dos seres que sean completamente iguales uno al otro y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca”⁶⁴. Esta multitud infinita de sustancias simples es solo una multitud infinita y diferente de formas de reflejar el universo. Dios perfecto creador tiene todo esto en cuenta y por ello: “Las mónadas son limitadas no en el objeto sino en la modificación del

⁵⁹ Rodero, S. (2011). El vínculo sustancial Y las mónadas en Leibniz. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, 19(37), 73-83. Pág. 74

⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 75

⁶¹ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 331

⁶² Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 300

⁶³ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 637

⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 637

conocimiento del objeto. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas”⁶⁵.

Cada mónada representa el universo de una forma general y el cuerpo en tanto que particular. El cuerpo es un viviente conformado por la mónada como entelequia –alma– donde se encuentra una perfección en el orden de las percepciones del alma, en el alma se representa el universo. Las mónadas duran tanto como el universo puesto que no pueden empezar y tampoco terminar, son verdadera unidad que no posee partes, pues de tenerlas serían divisibles. Las mónadas se distinguen por sus percepciones y apeticiones; “cada sustancia simple o mónada distinta, que constituye el centro de una sustancia compuesta (por ejemplo, de un animal) y el principio de su unicidad, está rodeada por una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas. Éstas constituyen el cuerpo propio de esta mónada central”⁶⁶. Cada mónada es un espejo viviente con una acción interna. En este punto hay una armonía perfecta entre las percepciones y los movimientos, entre la mónada y el cuerpo, a esto Leibniz lo denomino armonía preestablecida a priori entre las causas eficientes y las causas finales.

Las mónadas por sí solas no son capaces descomponer el continuo porque no tienen nexos entre sí, es Dios quien las conecta. Puesto que cada mónada como sustancia individual ya contiene todo el universo, cada mónada es como un mundo separado. Dios es el único capaz de ver todo en ellas, como ellas representan todo. Todas las mónadas están entrelazadas porque todas representan el universo –aunque lo hagan desde un punto de vista distinto–, y es esta unicidad individual por la que se sintetiza la universalidad del cosmos. Esta comunicación interna enseña que el *otro* –el universo– se encuentra dentro de cada mónada, el otro está ya reflejado en cada mónada. Solo Dios puede comprender la sucesión armónica del cosmos que se compone de mónada. Cada mónada es conocedora del estado interno de las demás porque todas remiten a lo mismo, aunque no sean conscientes de ello, “cada mónada muestra un aspecto de ese universo, a través de su punto de vista, y así se comunica con las restantes mónadas”⁶⁷.

Para el de Hannover, en el sistema monádico no hay lugar para que unas mónadas actúen sobre otras, puesto que no podrían añadir nada que la otra necesite –todas reflejan

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 646

⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 627

⁶⁷ Ackerley, M.I. (2007). “J.L. Borges y G.W. Leibniz”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, II, 8. Pág. 47

el universo—, es solo Dios quien puede y hace esto; “Si todas las mónadas sacan sus percepciones de su propio fondo —por así decir— y sin ningún influjo físico de una sobre la otra; si además las percepciones de cualquier mónada responden y se acomodan exactamente a todas las otras mónadas creadas por Dios y a sus representaciones, entonces Dios no pudo crear ninguna mónada de las que existen ahora, sin crear también todas las otras que igualmente existen, ya que Dios de ninguna manera puede hacer que la percepción y representación natural de las mónadas sea falsa”⁶⁸. Al sacar la mónada todo de su fondo, Leibniz consigue explicar la forma en que una cosa se deriva de otra. Aunque el alemán dirá que la modificación en las mónadas no es sustancialmente fuerte⁶⁹.

La mónada y el alma solo tienen dependencia de Dios, son como un mundo aparte, Dios gracias a sus capacidades es capaz de ver todas las mónadas, sus cambios y las uniones que éstas tienen. El vínculo que tienen las mónadas no se da aleatoriamente, sino que esta unión monádica tiene lugar bajo una mónada o entelequia dominante que termina por configurar el cuerpo orgánico. Las mónadas pueden ser inteligibles, a las que denominamos espíritus —pueden ser o no creados—, o irracionales. Estos espíritus creados o mónadas inteligibles cuando son creados son almas —humanos— o ángeles, dando a su vez otra subdivisión entre almas irracionales y racionales. Las mónadas no tienen un sitio que pueda traspasar el orden fenoménico, sino que cada una de ellas es un mundo separado que se ven ligadas cuando sus fenómenos conciertan. Es decir, la unión entre mónadas no se da por conexión o nexo sino por concierto de sus fenómenos. Para Leibniz las mónadas no están ni juntas ni esparcidas espacialmente, establecer esto es caer en una ficción del espíritu, esto es y puede ser porque las mónadas son requisitos de la materia. Es decir, las mónadas son aquello sin lo cual la materia no subsiste. En ningún caso son materiales, al no ser materiales carecen de cualquier tipo de extensión o magnitud, por lo que no pueden estar ni más juntas ni más separadas. Esto no implica que la existencia de las mónadas —que existen siempre de forma plena— que la mónada dominante o hegemónica domine restrictivamente a las demás, sino que, más que un dominio de una sobre las otras, hay una relación de consenso entre éstas. “La dominación y subordinación

⁶⁸ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 433

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 454

de las mónadas, considerada en las mismas mónadas, no consiste más que en los grados de perfección”⁷⁰.

En conclusión podemos decir que la mónada se caracteriza por lo siguiente: su individualidad, puesto que “es el individuo propiamente real”⁷¹; su determinación, ya que como ente completo y absolutamente determinado su noción incluye la totalidad de sus predicados; su actividad, es el atributo principal que toda sustancia muestra, las mónadas obran gracias a la *enteléjia* o fuerza activa; su vitalidad, por ser un ser vivo dotado de un principio interno de acción –alma–; su inmaterialidad, no puede poseer materialidad alguna aquello que es simple e inextenso; su unidad, es auténtica y real unidad debido a su simplicidad.

1.6 El vínculo sustancial

Des Bosses en su correspondencia con Leibniz y hablando sobre la transustanciación se pregunta “¿Por qué no podría construir la mónada la entelequia sola? ¿Por qué habrá necesidad de infinitas mónadas en acto?”⁷². Para el de Hannover esta transustanciación puede explicarse según su modelo monadológico a través del vínculo sustancial. En lo relativo a la materia primera el alemán entiende que las mónadas solo pueden darse con sus percepciones, por lo que la potencia pasiva de la mónada sería la materia primera y la potencia activa la entelequia. En lo que respecta a la segunda pregunta, la respuesta está en la suficiencia de su posibilidad ya que de esta forma se deja ver la potencia de la acción divina. Aunque el vínculo sustancial para Leibniz solo es necesario para explicar lo sobrenatural: “Me temo que si no añadimos los vínculos o las uniones reales no podremos explicar el misterio de la Encarnación y otros puntos”. En su filosofía todo puede explicarse mediante las mónadas y sus cambios internos.

La teoría del vínculo sustancial trata de sostener una unión real en las infinitas mónadas que construyen la sustancia compuesta. Esto supone entrar en un nivel de

⁷⁰ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 339

⁷¹ Rovira, R. (2005). ¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz. *Anuario filosófico*, 113-144. Pág. 141

⁷² Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 385

realidad metafísica por encima del de las mónadas. Este es el territorio más problemático y difícil de la filosofía leibniziana. Este *vinculum substantiale* tiene un carácter paradójico donde cabe preguntarse “¿juega el vínculo sustancial un papel central en la filosofía de Leibniz?; ¿cuál es su naturaleza y función?; ¿es una simple relación o bien algo sustancial?; ¿qué capacidad tiene como vínculo para unir una pluralidad de mónadas en una sustancia compuesta, un todo orgánico, y de qué manera lo hace?; finalmente, ¿creía realmente Leibniz en tal doctrina?”⁷³. La idea del vínculo sustancial en Leibniz busca sistematizar y darle coherencia a la monadología, al proyecto leibniziano de racionalidad. Lo que el alemán quiere es conciliar su filosofía con la transustanciación, este modelo – el del vínculo sustancial– quiere preservar la monadología. Este orden depende de la voluntad divina que mediante la determinación del entendimiento supremo presenta las mónadas –sujetos reales– y las relaciones que éstas tienen y que dependen del entendimiento divino. Solo aquel que posee el entendimiento divino puede comprender las relaciones entre mónadas, “Todo pasa como si la intención transcendental sostenga e inscriba un orden orgánico “sustancial” en el curso mismo de los fenómenos”⁷⁴.

René-Joseph de Tournemine inicio un debate con el alemán porque para él la armonía preestablecida no resolvía la unión mente-cuerpo, sino que establecía una unión simple. La metáfora de los relojes⁷⁵ no es suficiente, porque la simetría del movimiento entre los relojes no supone que ambos estén unidos. Para el jesuita, Leibniz cae en un error semejante al de Descartes. El ser humano tiene que tener para Tournemine una unión metafísica cuerpo-alma, una unión que sea algo más que la que aporta el sujeto que percibe. La armonía preestablecida era un acuerdo no una unión real alma-cuerpo, necesitaba algo más sólido que la dominancia monádica por la cual se “explica las sustancias corpóreas por relaciones de dominio y subordinación existentes entre las mónadas”⁷⁶. El problema está en que la unidad relacional de las mónadas que forman el cuerpo orgánico no tienen una unidad intrínseca que dé lugar a la sustancialidad, tenemos una “unidad meramente relacional y no la unidad real per se, intrínseca, la realitas

⁷³ Leticia, C. (2021). *LA SUSTANCIA COMPUESTA Y EL VÍNCULO SUSTANCIAL EN LEIBNIZ*. Pág. 1

⁷⁴ Rodero, S. (2011). El vínculo sustancial Y las mónadas en Leibniz. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, 19(37), 73-83. Pág. 81

⁷⁵ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares.

⁷⁶ Leticia, C. (2021). *LA SUSTANCIA COMPUESTA Y EL VÍNCULO SUSTANCIAL EN LEIBNIZ*. Pág. 4

unionalis requerida para la sustancialidad”⁷⁷. La sustancialidad se define por el grado de unidad –aristotélicamente– para que así podamos lograr decir que un organismo conforma una unidad real, una *unum per se*. Esta unidad *per se* no se podía lograr con la idea de cuerpo como conjunto de mónadas subordinadas a la entelequia dominante. Esto obligó a Leibniz a acudir al *vinculum* para explicar la realidad de otra forma, unidad que se logra solo si existe una sustancia unificante con superioridad ontológica frente a las mónadas. Solo puede darse si hay “un principio de organización se añade a las mónadas como inseparable de ellas”⁷⁸.

Es en la correspondencia con Des Bosses con quien introduce la noción del vínculo sustancial (*vinculum substantiale*) que no era desconocido para la metafísica jesuita. ¿Cómo puede una sustancia compuesta tener verdadera unidad? La importancia de la cuestión reside en que solo podemos concebir la sustancia corpórea si existe una unión auténtica entre las mónadas bajo el amparo del vínculo sustancial. A pesar de sus intentos sigue siendo enigmático como se puede dar lugar a la sustancia compuesta a través del *vinculum*. Des Bosses no termina de aceptar su teoría, no ve por qué sería necesario aplicar la teoría del vínculo sustancial a las mónadas, debido a que “resulta una paradoja ontológica que el vínculo sea considerado como algo sustancial, cuando es también una relación”⁷⁹. En la filosofía de Leibniz las relaciones son intrínsecas a las mónadas a los contenidos de las percepciones, “toda relación está fundada en la interioridad de la sustancia y ninguna le puede ser exterior”⁸⁰. Por lo que el *vinculum* aquí sería intramonádico y no intermonádico para el jesuita, motivo por el que se muestra reticente a aceptar la teoría. El de Hannover insiste en que es algo absoluto, sustancial, que es añadido a un conjunto de mónadas, aunque sin formar parte de este conjunto. El alemán lo denomina un *superadditum*⁸¹. De ser una relación no podría funcionar como principio de acción, y la acción del vínculo es lo que garantiza la unión sustancial en las mónadas, es lo que fundamenta la unidad *per se* en la sustancia corpórea. La realización de esta unión es la que le da la acción al vínculo, aunque le priva de percepción. De no

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 4

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 4

⁷⁹ *Ibíd.* Pág. 6

⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 6

⁸¹ “elemento adicional que compone una sustancia compuesta a partir de muchas mónadas” *Ibíd.* Pág. 6

ser así no hablaríamos del vinculum sino de una mónada., “el vínculo, aun teniendo un carácter sustancial no es una sustancia, sino que es lo que sustancializa”⁸².

La unidad de las mónadas es siempre igual en tanto que unidad simple y diferente en tanto que unidad compuesta. El vínculo sustancial son esos modos sustanciales en los que cada uno está en cada una de las mónadas⁸³. Un compuesto es una mónada que subordina al resto sustancialmente y su unidad es “el hecho de que todas esas mónadas se subordinen por los modos sustanciales propios de cada una a una mónada sola dominante”⁸⁴. De esto se puede deducir, como ya hizo Des Bosses, que solo existen las mónadas y los seres son fenómenos bien fundados puesto que responden a unas modificaciones concordantes: “El vínculo substancial añadido a las Mónadas, según mi opinión, es algo absoluto, aunque en el proceso de la naturaleza responda perfectamente a las afecciones de las mónadas, o sea a las percepciones y apeticiones, de tal manera que en la mónada se pueda leer en qué cuerpo está su cuerpo”⁸⁵. Para que pueda haber una sustancia corpórea es necesario que una mónada domine un cuerpo orgánico, en el vínculo sustancial ninguna mónada –con excepción de la dominante– se integra de forma natural en el vínculo sustancial. El vínculo sustancial aquí es vínculo natural y no esencial porque “exige las mónadas, pero no las implica esencialmente, porque puede existir sin mónadas, y las mónadas sin él”⁸⁶. Lo que ocurre fuera de las mónadas es el resultado de los fenómenos. Cuando una mónada impide a otra, estamos hablando de la representación que imprime una en la otra.

En la correspondencia con Des Bosses de 1715 el alemán reconoce que la sustancia compuesta no puede cumplir los requisitos de existencia sustancial: “Sostenemos rectamente que los cuerpos son cosas, ya que los fenómenos son reales. Pero si alguien quiere sostener que los cuerpos son sustancias, pienso que necesitará de un

⁸² *Ibíd.* Pág. 7

⁸³ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I.* Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 395

⁸⁴ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz.* Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 341

⁸⁵ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I.* Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares, 2017. Pág. 404-405

⁸⁶ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz.* Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 348

nuevo principio de acción real”⁸⁷. El de Hannover termina decantándose por que lo único real son las mónadas y por ende los cuerpos son meros fenómenos. Pasamos de sostener la realidad mediante las sustancias extensas, a que las mónadas inextensas sean quienes ocupan el lugar de la sustancia. Solo las mónadas tienen el *unum per se* y por lo tanto son las sustancias auténticas⁸⁸. La realidad está compuesta por sustancias simples que no son materiales o corporales, no hay lugar para las sustancias compuestas⁸⁹, “el mundo se resuelve en una ontología de sustancias simples”⁹⁰. Los cuerpos físicos serían entonces meras percepciones, es decir, ilusorios e irreales, la actividad solo se da si hay pasividad, hay bien porque hay mal, etc.

Leibniz propone tratar el cuerpo como una sustancia compuesta, como un conjunto de fenómenos “una realidad de unión, que añade algo de absoluto (y por tanto sustancial), aunque sea efímero, a los elementos que se han de unir”⁹¹. La transustanciación cambia el absoluto por voluntad divina, además de suponer que las afecciones de la mónada son requisito formal de la sustancia compuesta para generar las apariencias del fenómeno congruente. De esta forma “se concebiría la transformación de los fenómenos bien fundados en realidades sui generis”⁹². A pesar de todo esto Leibniz no dejó una conclusión final y clara sobre esta teoría del vínculo sustancial —como así muestra en la correspondencia con Des Bosses⁹³—, no quiso retomar esta discusión ni en la *Monadología* ni en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*.

⁸⁷ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 431

⁸⁸ Leibniz, G. W. (2011). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 16B, Correspondencia I*. Ed. Bernardino Orio de Miguel. Granada: Comares.

⁸⁹ Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 10, Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Ed. Tomás Guillén Vera. Granada: Comares.

⁹⁰ Leticia, C. (2021). *LA SUSTANCIA COMPUESTA Y EL VÍNCULO SUSTANCIAL EN LEIBNIZ*. Pág. 10

⁹¹ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares, 2017. Pág. 358

⁹² Rodero, S. (2011). El vínculo sustancial Y las mónadas en Leibniz. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, 19(37), 73-83. Pág. 79

⁹³ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 440

Capítulo II: La construcción de lo real: necesidad, contingencia y posibilidad

El problema de la necesidad está en el cómo “cabe conciliar la libre voluntad del ser humano, los castigos y las recompensas, con la omnipotencia y la omnisciencia de ese Dios que lo rige todo”⁹⁴. Es decir, cómo ligar el mundo y las acciones humanas con la divinidad, como es posible lo divino dentro de lo que podría ser de otra forma, de lo contingente. Leibniz busca compatibilizar la contingencia con la perfección absoluta que solo Dios puede tener. Para llevar a cabo esta empresa el alemán se apoya en los conceptos modales. En la lógica modal moderna de Schepers –en la que se basa Leibniz– ‘posible’ y ‘contingente’ ya no son sinónimos –como lo eran en la Edad Media–, la ‘contingencia’ encuentra contradicción en lo ‘necesario’ y lo ‘posible’ en lo ‘imposible’. Donde lo contingente es una noción que refiere “a aquellas cosas que suceden efectivamente, pero no necesariamente”⁹⁵. De esta forma para el de Hannover los hechos contingentes son aquellos que: son verdaderos, pero podrían no haberlo sido, y a su vez podrían dejar de ser efectivamente verdaderos. Es decir, aquellos sucesos que suceden de forma efectiva pero necesaria. Por esto mismo la defensa de Dios por parte del filósofo de Hannover descansa sobre la defensa de esta noción de ‘contingencia’. Así pues, es también crucial conocer que entiende Leibniz por necesidad y que distinciones realiza sobre la misma. En este punto nos hallamos ante dos tipos de necesidad, la ‘necesidad absoluta’ y la ‘necesidad hipotética’.

2.1 Los tipos de necesidad

Leibniz trata la necesidad de forma gradual y la clasifica de tres formas: lógica o metafísica, física, moral. La necesidad metafísica solo muestra posibilidad, nos enseña que algo es posible, mientras que la moral es determinante, nos obliga a elegir lo mejor.

⁹⁴ Fuertes, A. (2001). La contingencia en Leibniz (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 126. Pág. 30

⁹⁵ Escobar, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Rev. latinoam. filos.* [online]. vol.37, n.1 [citado 2025-05-08], pp.97-125. Disponible en: <https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1852-7353. Pág. 101

Estas tres distinciones de necesidad son grados diferentes de determinación de la misma. La determinación es para Leibniz una noción importante pero no equivalente a la necesidad, la determinación se siga con el principio de razón suficiente al constituirlo desde lo que el principio explica⁹⁶. Pero aquí nos interesa la distinción de tipos, aquí existen cuatro tipos de necesidad: absoluta, hipotética, moral, y metafísica, lógica o matemática. La necesidad absoluta es aquella que lo es por sí misma, la hipotética lo es por causa de un supuesto dado, la moral es la que se deriva de los fines previamente establecidos, y la metafísica, lógica o matemática es la que su contrario implica contradicción. Sin embargo, en la distinción por tipos, Leibniz hace una reducción según la cual la necesidad absoluta es del mismo tipo que la necesidad metafísica, aunque no pasa así con la necesidad hipotética y la necesidad moral. Ésta última añade algo que la necesidad hipotética no tiene; “esta necesidad moral fundamenta no sólo la necesidad física o hipotética, sino también otro tipo de necesidad moral subsidiario y finito”⁹⁷. De forma que necesidad absoluta es la que configura las verdades necesarias, no hay lugar a contradicción en ella. Por otro lado, la necesidad hipotética es la que surge como consecuencia de los decretos voluntarios divinos y es origen de las sustancias que hay – con excepción de la sustancia que es Dios–. Y por último, la necesidad moral que se encuentra determinada por las sustancias que son del orden de espíritus libres. Es por esto por lo que nos centraremos en el análisis de la necesidad absoluta e hipotética. De esta forma podemos decir como bien se apunta ya en la obra *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* de Concha Roldán, que: “la necesidad absoluta es su propio fundamento y resultado, mientras que la necesidad física o hipotética es el resultado de una necesidad moral que la fundamenta, haciéndola condicional porque supone la voluntad y la elección de lo mejor”⁹⁸.

Leibniz en su obra *La profesión de fe del filósofo* habla muy claramente sobre lo necesario diciendo “llamamos necesario sólo a aquello que es necesario por sí mismo, esto es, a lo que tiene dentro de sí la razón de su existencia y de su verdad, [...]. De las cosas existentes sólo existe Dios, todo lo que se sigue una vez supuesta esta serie de las cosas, a saber, la armonía de las cosas, o sea, la existencia de Dios, es por sí contingente,

⁹⁶ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 29

⁹⁷ *Ibid.* Pág. 29-30

⁹⁸ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. XXI

y es necesario sólo hipotéticamente, aunque nada sea fortuito puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia”⁹⁹. Dejando claro así que Dios es el único ser que es realmente existente puesto que solo Él tiene la existencia en su esencia, y la creación tiene su existencia como dependiendo de Él. La diferencia entre la necesidad absoluta y la hipotética pende así de la voluntad divina. Todo aquello que existe como dado por Dios es necesario con carácter hipotético por ser dependiente, que puede adquirir un carácter superior si Dios mediante su voluntad quiere su existencia. De esta forma se pueden señalar tres tipos de entes necesarios: en primer lugar las esencias con necesidad absoluta, que tienen en su mismo concepto implícita la necesidad; en segundo lugar, las esencias de necesidad hipotética que existen por otro y pueden depender de la voluntad divina o no; y por último, la predeterminación física que promueve la voluntad para una operación necesitante o infalible¹⁰⁰.

Las diferencias entre la necesidad hipotética y la absoluta son diferencias en los modos de ser necesario y contingente¹⁰¹. La necesidad absoluta se encuentra vinculada con lo a priori en lo ontológico, puesto que la necesidad del Absoluto es una consecuencia de la perfección de Dios. La necesidad absoluta, a diferencia de la hipotética, solo depende de sí misma para existir, dicho de otra forma: “sólo las proposiciones hipotéticas son necesarias; en cuanto a las absolutas, sólo está: Dios existe, es decir, la razón de las cosas existe. Y a partir de aquí es evidente que las cosas cuya existencia se sigue de otra no son necesarias”¹⁰². Aquellas cosas cuya existencia se sigue de la esencia decimos que son necesarias. En este punto podemos afirmar que: “existe un ser necesario que es el que da razón del ser contingente. [...]: si algo existe, Dios también existe como razón de ese algo y razón de todos los seres”¹⁰³. Hablar de necesidad absoluta es hablar de entes cuya necesidad se da en su propia constitución. Por ello podemos decir que ésta depende de la esencia de la cosa, esa esencia que al modificarse lleva a la contradicción, esa esencia se hace entonces necesaria absolutamente; sin esa esencia la cosa sería de otro modo. Se podría llegar a definir esta necesidad de la siguiente manera: “una necesidad absoluta la que debe exigirse, para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente,

⁹⁹ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 120

¹⁰⁰ Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 340-341

¹⁰¹ *Ibid.* Pág. 328

¹⁰² *Ibid.* Pág. 302

¹⁰³ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479-495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 15

que no es efecto de una elección libre”¹⁰⁴. Mientras que la necesidad hipotética se depende de un supuesto exterior a la esencia de la cosa. Todo lo que es necesario hipotéticamente lo es por estar dependiendo de lo absoluto, y así lo muestra Leibniz cuando dice: “Pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética”¹⁰⁵.

De esta manera lo único absolutamente necesario es Dios, ya que solo en él la esencia envuelve a la existencia, dejando ver así que el resto de cosas no son más que accidentes cuya razón última es Dios. Se llega así pues a afirmar que todo lo que no sea necesario de forma absoluta, es decir, necesario por sí mismo, lo será por accidente, “la segunda no es necesaria, sino ex hypothesi y, por así decirlo, por accidente, pero en sí misma es contingente”¹⁰⁶. Con esto Leibniz busca hacer compatible la necesidad con la contingencia, hecho que le costó —ya en su tiempo— el que su filosofía fuera vista como fatalista pues el accidente es imperfección. En este sentido se entiende que la perfección se asocia a la necesidad, dando lugar a que cuanto más absolutamente necesario es algo más perfecto resulta. Esto tiene como conclusión que para que podamos estar en el mejor mundo posible este debe ser lo más absolutamente necesario posible, dejando así un mundo en el que no hay hueco para la libertad. Sin embargo, y a mi parecer, la investigación leibniziana busca demostrar la necesidad de las cosas y no tanto la libertad.

La necesidad hipotética llega cuando “su existencia no depende de ellas mismas, sino del supuesto de la existencia de Dios, y tal supuesto es una verdad necesaria (en sentido absoluto)”¹⁰⁷. La necesidad hipotética resulta vital para el esquema leibniziano de la creación, pues es gracias a esta que se puede decir que Dios es libre creador, en este sentido la necesidad hipotética se entiende como contingente por su relación con la posibilidad. Y esto lleva a Leibniz a afirmar: “Pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una

¹⁰⁴ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 148

¹⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 148

¹⁰⁶ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 312

¹⁰⁷ Escobar, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Rev. latinoam. filos.* [online]. vol.37, n.1 [citado 2025-05-08], pp.97-125. Disponible en: <https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1852-7353. Pág. 103

necesidad hipotética”¹⁰⁸. Ambas nociones –necesidad hipotética y contingencia– escapan a la necesidad absolutas puesto que su contrario no resulta contradictorio, en ambos casos se puede pensar en una variedad de posibles –aunque estos posibles no lleguen a actualizarse–. Así bien Leibniz consigue estar en un cierto punto medio entre el determinismo absoluto y el azar, salvando así la libertad. Que las acciones sean contingentes no implica que estas carezcan de un orden y una determinación¹⁰⁹.

La definición más completa de necesidad hipotética es la que la comprende como “aquella que necesita de otro para su constitución, en la medida en que ha de encontrar fundamento para su esencia en la gran cadena del ser que le sostiene”¹¹⁰. Y es por la adscripción que tiene la necesidad hipotética con un tercero que se puede conectar con las cosas contingentes. Y de igual forma también se puede relacionar con el bien: “necesario es aquello que es requisito para el bien, es decir, lo que si no se pone, se quita el bien”¹¹¹. Así pues vemos que lo necesario mayormente lo es en relación a otro, inclusive llegando a decir que lo necesario es lo que se debe, “deber es lo necesario para el hombre bueno”¹¹². Esta necesidad del hombre es una necesidad que obliga por la virtud, que a diferencia de Dios no está en su esencia –la esencia del hombre, es una necesidad que no se encuentra en la experiencia–. En conclusión, de igual manera que la distinción entre necesario y contingente se da en el modo de existencia, así pasa también con la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta. Esta distinción en la necesidad queda más clara en la distinción de las verdades necesarias y las verdades contingentes –cómo se verá más adelante–. Dejando ver así que donde la esencia se puede modificar sin que haya contradicción hay una contingencia absoluta que refleja la necesidad hipotética.

2.2 El paso a la contingencia

La contingencia en Leibniz tiene su raíz en el orden de la esencia, y no en el acto de ser o la existencia, como así se muestra en §310 y §408 de la *Teodicea*. La necesidad y la

¹⁰⁸ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 148

¹⁰⁹ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. XXII

¹¹⁰ Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 334

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 331

¹¹² Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 102

contingencia son los modos en que la esencia se relaciona con la no contradicción. Si tenemos en cuenta metafísicamente ambas nociones veremos que dependen de si el objeto y su opuesto entran en contradicción¹¹³. La necesidad y la contingencia son modalidades diferentes de una misma definición, puesto que “el ser necesario y los seres contingentes tienen en común la posibilidad, una realidad que en Dios aparece totalmente y en lo creado parcialmente”¹¹⁴. Lo contingente se opone a lo absolutamente necesario, es aquello cuyo posible no implica contradicción o imposibilidad, y lo distingue de la necesidad de la siguiente forma: “el suceso cuyo opuesto es posible, es contingente; como aquel cuyo opuesto es imposible, es necesario”¹¹⁵. Son modos distintos de relación con la posibilidad lógica, con la ausencia de contradicción. Lo necesario deja las puertas cerradas a la posibilidad de oposición mientras que lo contingente queda abierto a su contrario. La contingencia de lo real es otra realidad, la necesidad al contrario no da lugar a otra necesidad, se opone a ella. Lo contingente no tiene nada de real fuera del entendimiento y la voluntad de Dios, pues su existencia se da y se pierde en su actualización.

Se puede aceptar que todo aquello que es contingente es hasta cierto punto necesario, debido a que ambas modalidades están en el principio de razón suficiente, puesto que “La razón –o causa– que explica lo contingente es aquello que en último término le confiere su necesidad”¹¹⁶. Hay una determinación para todo, en este mundo –creado por Dios– no hay hueco para el azar, de forma que todo lo que nos pueda parecer indiferente no es más que la ignorancia de las causas y/o razones. En este punto en el que afirmamos que todo está ya bien determinado pareciera no haber lugar para la libertad, para la contingencia como pura contingencia. Por ello Leibniz explica que cuando hablamos de lo contingente hablamos de lo que existe actualmente, ahora, es necesario para el mundo –que pudiendo ser de muchas formas es de ésta en concreto– actual, pero puede no serlo en un futuro. La creación se explica por la elección divina y los posibles.

¹¹³ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 340

¹¹⁴ Ortiz, J.M. (1988). *El origen radical de las cosas: metafísica leibniziana de la creación: Metafísica Leibniziana de La Creación*. Eunsal. Pág. 22.

¹¹⁵ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 296

¹¹⁶ Fuertes, A. (2001). La contingencia en Leibniz (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 126. Pág. 70-71

La fundamentación de la contingencia está en la posibilidad, no en la contradicción, motivo por el que el principio de razón suficiente no opera en este plano, sino que opera el principio de lo mejor. Los decretos libres de la voluntad divina son la verdadera causa de que exista algo en lugar de nada, el primer decreto de la voluntad de Dios es hacer las cosas del mejor modo posible. La contingencia es una forma de demostrar la existencia de Dios por referirse a aquellas cosas que tienen su razón suficiente en un ser necesario y no en sí mismos. Lo contingente es lo que es de una forma pudiendo haber sido de otra manera distinta. Se defiende así que las cosas contingentes no son azarosas, sino racionales y creadas por un ser superior –en este caso la divinidad que es Dios– conforme a su voluntad –que un ser limitado no puede comprender–. Si entendemos como contingente aquello cuyo opuesto no tiene contradicción estamos en el plano lógico, estamos hablando de una posibilidad lógica. Aquí se “atribuye lo necesario a la Monas monadum, al Creador y lo contingente a la mónada común, a la criatura”¹¹⁷, la existencia de la criatura no deviene de su propia esencia –cosa que sí se da en Dios– y eso es lo que le hace ser contingente y dependiente del ser necesario. En este punto la posibilidad lógica nos termina por llevar a la conclusión metafísica.

Los futuros contingentes son los que tienen su explicación en el ámbito temporal de las esencias posibles, el tiempo actualiza las esencias y les da existencia. Pero es solo Dios quien conoce de forma certera e inefable el pasado, el presente y el futuro de las esencias posibles puesto que estas son objeto de la ciencia divina. Aunque este futuro contingente del que hablamos tenga un acceso necesario, pues Dios accede a ello mediante el entendimiento divino, no por ello es un futuro necesario ya que “la certidumbre objetiva o la determinación no constituye la necesidad de la verdad determinada”¹¹⁸. Esto es así puesto que el conocimiento divino del futuro contingente no anula ni agota la posibilidad del opuesto. En este punto hay que admitir que toda contingencia tiene una determinada necesidad no absoluta que no niega su contrario –por eso podemos decir que la contingencia es efectivamente, contingente–. No hay necesidad absoluta puesto que hay tanta realidad posible en lo expresado que en la negación de lo expresado, lo contingente no es azaroso, así pues y como dijo Einstein: “Dios no juega a

¹¹⁷ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621>. Pág. 13

¹¹⁸ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 151

los dados”¹¹⁹. En la contingencia se manifiesta una cierta necesidad como su razón suficiente. Los principios que fundan las verdades, tanto necesarias como contingentes son de carácter ontológico puesto que “tanto las verdades necesarias como contingentes constituyen la noción individual completa, [...], y la constituyen en su realidad, [...] posible o factual”¹²⁰.

En lo que refiere a las acciones estas son todas contingentes –lo cual no implica que sean indiferentes–. Dios actúa con razón a lo mejor, mientras que el hombre lo hace según lo que le parece mejor. Las acciones son contingentes cuando se actúa sin coacción tanto externa –no estar retenidos, enfermos, etc– ni interna –que el espíritu actúe por su propia iniciativa–, además de que no haya una relación de necesidad entre la acción y la deliberación¹²¹. En lo que respecta a la coacción interna, es importante no actuar dominados por las pasiones puesto que pueden confundir al espíritu y esclavizarlo. Esta libertad del espíritu es una libertad de querer que se opone a la necesidad, es una libertad pura que denominamos como ‘libre arbitrio’, que no es más que “la pretensión de que el acto de la voluntad es contingente”¹²². La contingencia de las acciones queda pues en la libertad de la voluntad ¿Depende con carácter necesario la voluntad del entendimiento al momento de realizar la acción? Leibniz dice que el hombre no sigue siempre un juicio claro del entendimiento ya que “Nosotros queremos obrar, hablando con exactitud, pero no queremos querer; [...] queremos tener la voluntad de querer, y así iríamos hasta el infinito. No seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico, al determinarnos a querer; pero seguimos siempre, al querer”¹²³.

Para poner mayor claridad en el asunto Leibniz expone que es solo Dios el único cuya voluntad es fruto siempre del juicio del entendimiento¹²⁴, mientras que el resto de criaturas inteligentes pueden verse afectadas por las pasiones. Esto nos afecta y nos obstaculiza el entendimiento práctico ya que nuestro juicio del entendimiento se ve

¹¹⁹ Einstein, A., Born, H. (1999). Correspondencia (1916-1955). México: Siglo XXI de España Editores, S.A..

¹²⁰ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 113

¹²¹ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. XLVIII

¹²² *Ibid.* Pág. XLIX

¹²³ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 155

¹²⁴ *Ibid.* Pág. 310

afectado por la percepción confusa de nuestros sentidos¹²⁵. A pesar de todo esto el filósofo alemán remarca que “el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como podría creerse”¹²⁶. Dios pese a estar determinado a elegir lo mejor a causa del entendimiento divino, elige sin verse obligado a ello puesto que hay una infinidad de posibles entre los que elegir, como así lo defiende al afirmar “Dios no deja de escoger lo mejor, pero no se ve precisado a hacerlo, y ni siquiera hay necesidad respecto al objeto de la elección de Dios, porque es igualmente posible cualquier otro orden de cosas. [...], la elección es libre e independiente de la necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles, y la voluntad no es determinada sino por la bondad preferente del objeto”¹²⁷. Decir que no puede elegir otra cosa que no sea lo mejor no es correcto puesto que de dicha afirmación se infiere que lo que no elige es imposible, cosa que ya hemos visto que no es así. Dado que Dios elige cosas cuyo opuesto es posible, Dios no elige necesariamente, es decir, “Dios puede producir todo lo posible, [...], pero quiere producir lo mejor entre los posibles”¹²⁸.

2.3 La posibilidad: Puerta de entrada a la existencia

La tendencia a existir por parte de todo posible se configura como una razón necesaria pero no suficiente para existir. Es razón necesaria puesto que la pretensión de existencia es una cualidad del posible, pero no resulta suficiente ya que la existencia se fundamenta en el Absoluto. Gracias al Absoluto podemos decir que hay algo en lugar de nada. Éste Absoluto del que hablamos cuando crea lo hace regido por el principio de composibilidad, de forma que los posibles que alcanzan la existencia son los que tienen una mayor esencia o perfección y no resultan contradictorios. En el pensamiento leibniziano, la existencia y la necesidad son modalidades diferentes y están jerarquizadas, siendo que la necesidad es superior a la existencia¹²⁹. La relación de la posibilidad con la existencia no es entonces, obviamente, equivalente a la relación de la posibilidad con la necesidad. De esta manera Leibniz logra evitar caer en panteísmos. La creación, es para el filósofo alemán, la

¹²⁵ *Ibíd.* Pág. 311

¹²⁶ *Ibíd.* Pág. 311

¹²⁷ *Ibíd.* Pág. 152

¹²⁸ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. L

¹²⁹ Fernández, M. S. (1996). La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz. *Anuario Filosófico*, 29(2), 527-537. <https://doi.org/10.15581/009.29.29751>. Pág. 529

conexión entre la posibilidad y la existencia, puesto que “las sustancias son posibilidades fundamentales creadas en orden al ejercicio –existencial– del análisis. [...]. La existencia creada es [...], un análisis intrínsecamente inacabado. El análisis completo es la identidad de posibilidad y necesidad”¹³⁰.

2.3.1 Posibilidad necesaria y posibilidad contingente

No todos los posibles se realizan y es por eso que la necesidad no implica necesidad. La posibilidad se da cuando hay una compatibilidad entre la realidad del sujeto y una serie de predicados determinados diferentes. Estos predicados son metafísicamente necesarios, es decir necesarios absolutos, ya que son determinantes para la esencia del sujeto –sin predicado no puede haber sujeto–. A su vez estos predicados no son metafísicamente necesarios puesto que no son la esencia del sujeto, los predicados así pues están incluidos ya en el sujeto que podría ser de otra forma. Dependiendo de cómo se encuentre incluido el predicado en la posibilidad de entendimiento divino estaremos ante: una posibilidad necesaria o una posibilidad contingente.

El problema en el ámbito metafísico se da entre la posibilidad y la existencia, aquí todo lo que es atravesado por la necesidad adquiere un carácter necesario. Aquí se categoriza de imposible a la cosa que no es compatible consigo misma¹³¹. La posibilidad se vincula aquí con la necesidad al definir lo imposible en términos de esencialidad, como Leibniz muestra en su *La profesión de fe del filósofo*: “es posible lo que puede ser entendido, o sea (para no poner la palabra puede en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención. Imposible es lo que no es posible. Necesario, aquello cuyo opuesto es imposible. Contingente, aquello cuyo opuesto es posible”¹³². Más tarde en su *Discurso de metafísica* terminaría diciendo que lo imposible es aquello que implica contradicción. Cuando hablamos de posibilidad e imposibilidad no debe entenderse como que aquello que no es posible es porque es imposible, puesto que la posibilidad tiene muchas facetas. Como la posibilidad es en el fondo esencia – metafísicamente–, y ésta no puede ser contradictoria la única imposibilidad existente aquí

¹³⁰ *Ibíd.* 529

¹³¹ Leibniz, G. W. (2009). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 8, Metafísica*. Ed. Juan Arana. Granada: Comares. Pág. 279

¹³² Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 120

serían los nombres sin correspondencia. Una esencia no puede ser contradictoria porque no puede pensarse nada contradictorio a la esencia, la contradicción aquí sería la ausencia de idea.

La esencia posible tiene una estructura sujeto-predicamental donde el sujeto queda explicitado en el predicado, en el entendimiento absoluto se dan las esencias posibles que se rigen por el principio de no contradicción. Esto implica que son necesarias absolutas puesto que no permiten variación en su esencia ante el entendimiento divino, es decir, “su necesidad metafísica, basada en el principio de identidad o contradicción, es su razón suficiente”¹³³. Aquí, en las esencias posibles necesarias, la esencia posible tiene predicados que explicitan el sujeto, el conjunto de predicados adscritos a un sujeto explican al mismo, la esencia posible necesaria está fundada en el entendimiento divino. Los posibles necesarios reciben su nombre por expresar que no hay otro modo, es decir, que de ser posible de otra u otras formas sería imposible o absurdo. Los posibles necesarios se dan en el entendimiento divino por ser necesarios, por ser enteramente lógicas; “su realidad esencial expresa un contenido necesario; pues bien, estas esencias, en tanto que puramente lógicas, convienen con todas las demás, constituyendo el armazón de posibilidad, condición de posibilidad de todo mundo posible”¹³⁴. Estas esencias posibles al ser compatibles y estar en armonía entre sí dan necesariamente lugar a la existencia del mundo creado.

El concepto que presenta una cierta igualdad con la imposibilidad es la necesidad debido a que si se da uno no se puede dar el otro; “la contradicción entre necesidad e imposibilidad hay que entenderla como la ausencia de grados intermedios, ya que o bien se da la necesidad o bien la imposibilidad”¹³⁵. Así pues, la posibilidad es opuesta a la imposibilidad porque enfrenta la pluralidad a la negación, y la necesidad es opuesta a la imposibilidad porque enfrenta la existencia del Ser Necesario a la nada más absoluta. En el caso de la necesidad la implicación de la existencia del Ser Necesario nos lleva a la imposibilidad absoluta¹³⁶. De esta forma podemos ver el enfrentamiento entre posibilidad

¹³³ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 31

¹³⁴ *Ibid.* Pág. 31

¹³⁵ Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 160

¹³⁶ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 278-279

y necesidad como el enfrentamiento de la fragmentación contra la afirmación, aunque este enfrentamiento no supone la exclusión. Hay entre ambos conceptos una relación por la que “la necesidad se constituye y exige la posibilidad cómo la posibilidad remite, en última instancia, a la consideración de la necesidad”¹³⁷.

El otro tipo de esencia posible es aquel que tiene en su esencia contenidos no lógicos que no están fundados enteramente en el entendimiento divino, sino que se fundan en unos determinados decretos de la voluntad divina. El lugar que ocupan los posibles es el entendimiento divino, pero se fundamentan en la realidad divina, es decir, “Dios, al contemplarse a sí mismo, se contempla bajo la razón formal de su entendimiento, es decir, bajo la razón formal de posibilidad. Por ello Dios contempla los designios de su voluntad bajo la razón de posibilidad, y así se constituye las esencias posibles no estrictamente lógicas”¹³⁸. Al contemplarse Dios a sí mismo, a su propio ser, ve en sí los infinitos modos posibles que tiene el ser finito –y de entre ellos elige el mejor posible dentro de la posibilidad de despliegue espacial y temporal–. Aquí no hablamos de necesidad metafísica porque al configurarse a partir de un decreto voluntario –divino– hay lugar para otros posibles modos de ser. Estamos en las esencias posibles contingentes, las esencias posibles que podrían ser de otro modo, se trata de la capacidad divina para contemplarse como creador. Al poder contemplarse como creador, se pueden contemplar diferentes posibles modos de ser, dando así lugar a una esencia posible contingente o hipotética, el principio de identidad es más amplio que en la esencia posible necesaria –donde este principio de identidad solo puede ser de una forma–.

La esencia posible necesaria tiene un carácter necesario en la conexión entre sujeto y predicado que hace que la esencia sea ajena al tiempo –inclusive en las esencias posibles de existencia, ya que su identidad lógica constituye realidades evidentes–. Sin embargo, en las esencias posibles contingentes no es necesaria esta conexión entre sujeto y predicado, la conexión depende de una actualización para que se pueda explicitar espacio-temporalmente. La posibilidad, tanto necesaria como contingente, referencia la

¹³⁷ Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 161

¹³⁸ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 32

compatibilidad del predicado que constituye un sujeto. La incompatibilidad es la muestra de aquello que es lógicamente imposible o contradictorio.

2.3.2 La exigencia de existencia

Los posibles construyen las esencias de las cosas al expresar el conocimiento divino de sus modos de ser, la mayor realidad es la divina, y por ello este es el mejor mundo posible. Las cosas que hay son gracias a las esencias posibles, y estas últimas son fruto del entendimiento divino, por lo que los posibles expresan lo divino, y lo divino solo puede ser lo mejor posible –no hay lugar para un posible mejor que el que hay, a pesar de la infinidad de posibilidades. “lo existente es veraz si y solo si se acomoda plenamente al conocimiento que Dios tiene de ello”¹³⁹. Para que la esencia posible sea el punto que conecta lo actual con lo posible debe tener una cierta relación con la existencia; “hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia”¹⁴⁰. El posible en su exigencia de existencia es determinante para constituir un carácter universal de la esencia posible, sin que la exigencia de existir sea igual para todas las esencias posibles. Cuanto mayor sea el grado de perfección de la esencia posible más existencia habrá.

Leibniz señala la necesidad de la existencia divina a la vez que explica en que consiste esta necesidad, explica “que el Ser Divino es un ser *a se*, en el que la esencia encierra a la existencia o en el cual es suficiente ser posible para ser actual”¹⁴¹. Lo que es perfecto en forma máxima es la divinidad, y lo es por ser infinita, y es a partir de ella de donde salen el resto de realidades. Esta posibilidad que no admite limitación ni defecto es la que hace necesaria su existencia. Se trata de una totalidad de la posibilidad perfecta que le es necesaria al ser total –que es Dios–. Las cosas que existen lo hacen porque gozan de la posibilidad necesaria mayor, es decir, no hay una posibilidad mayor de existencia de otra cosa, pues si hubiera una posibilidad mayor la cosa no existiría para dar lugar a existir a esa cosa que tiene una posibilidad necesaria de existencia mayor. Solo

¹³⁹ *Ibíd.* Pág. 33

¹⁴⁰ Echavarría, A. (2013). Creación, nada y participación de Leibniz. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 69(261), 897-918. Pág. 901

¹⁴¹ Fernández, M. S. (2002). Leibniz, la teodicea y la religión. *Thémata*, 29, 27-37. Pág. 32

demostrando que es posible el ser perfecto demostramos su existencia, es por esto que es tan fuerte el argumento modal «si el Ser Necesario es posible existe» puesto que “si el Ser Necesario no es en absoluto, no hay en absoluto ser posible”¹⁴². El peso de la necesidad de la existencia de Dios confirma la posibilidad su existencia misma. Solo si probamos la existencia de este Ser soberanamente perfecto y que comprende todas las perfecciones, podemos admitir que es la esencia del mismo la que comprende la existencia.

El filósofo alemán describe a Dios como existente por su propia esencia, que tiene todas las perfecciones sin defecto ni límite y al que todos los atributos le pertenecen y que no necesitan justificación. De forma que podemos dejar en claro que según Leibniz: “Dios es lo primero; sin Él no habría nada y todo lo que existe depende de su entendimiento y su voluntad. Dios, que es la fuente de todos los bienes, es también el principio de todos los conocimientos, ya que como los pensamientos simples son los elementos de la Característica, las formas simples son la fuente de las cosas y la naturaleza de Dios encierra todas las formas simples absolutamente tomadas”¹⁴³. En la *Teodicea* nos muestra la relación de los atributos cuando dice:

“Dios es la primera razón de las cosas, porque las que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada hay en ellas que haga necesaria su existencia; siendo muy claro que el tiempo, el espacio y la materia, homogéneos y uniformes en sí mismos e indiferentes a todo, podían muy bien recibir cualesquiera otros movimientos y figuras y en un orden distinto”¹⁴⁴.

Por consiguiente, es preciso buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto todo de las cosas contingentes y es necesario buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razón de su propia existencia y que sea por lo mismo necesaria y eterna. Estas realidades que surgen de la divinidad poseen una limitación, una finitud, que no tiene por qué ser en todas las realidades del mismo grado. De esta forma podemos decir que lo imperfecto lo es por ser una limitación de lo real. La perfección está en la esencia que no poseen límites, Leibniz dirá: “la perfección es positiva, es una realidad absoluta; el defecto es privativo, nace de la limitación”¹⁴⁵. La imperfección de la sustancia o mal

¹⁴² *Ibíd.* Pág. 33

¹⁴³ *Ibíd.* Pág. 34

¹⁴⁴ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 130-131

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 147 (§ 33)

metafísico nace en la naturaleza ideal de la criatura y esta habitará hasta en el mejor de los mundos posibles¹⁴⁶. De esta forma se puede afirmar que la perfección es proporcional de manera directa a la realidad esencial.

Si seguimos la perfección de la esencia posible veremos que esta existe en mayor grado cuan más máximamente perfecta sea y que por tanto debe existir necesariamente; Dios existe necesariamente porque es una necesidad absoluta que haya una esencia perfecta de grado máximo. De aquí se sigue la definición real de Dios que establece su posibilidad total de esencia, es decir, Dios es el ser que tiene la posibilidad de esencia máxima; por eso mismo debe existir, ya que si un ser así no existiera un hombre tampoco lo haría. La existencia tanto de los hombres como del mundo es contingente, lo que hay es solo uno de los infinitos posibles que tenían una aspiración de existencia. Sin embargo, Dios como causa inteligente decide crear este mundo entre todos los posibles porque éste mundo es el mejor de la serie de posibles. Antes de determinar cuál existirá, Dios ha considerado en su entendimiento todos los mundos. Leibniz lo pone de manifiesto al decir:

“Esta consideración o relación de una sustancia existente respecto a las simples posibilidades, no puede ser otra cosa que el entendimiento en que se dan las ideas de todas ellas, y el determinar la existencia de una, no significa otra cosa que el acto de la voluntad que escoge; y el poder de esta sustancia es el que hace que esa voluntad sea eficaz. El poder se encamina al ser, la sabiduría o el entendimiento a lo verdadero, y la voluntad al bien. Y esta causa inteligente debe ser infinita en todos conceptos, y absolutamente perfecta en poder, en sabiduría y en bondad, puesto que alcanza a todo lo que es posible. Y como todo se liga, no da lugar a admitir más que una. Su entendimiento es el origen de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas”¹⁴⁷.

Solo se puede amar a Dios si se conocen sus perfecciones puesto que al no haber nada más perfecto que Dios para amarle es suficiente con conocer su perfección. Dentro de este amar se encierran los principios de la verdadera piedad, y esto nos es asequible porque tenemos dentro de nosotros sus ideas, aunque en Él las posee sin límite.

La esencia posible tiene en su naturaleza la búsqueda de la existencia, y esta tiene su efectividad en función de su realidad posible. Es decir, cuanto más perfecta y más

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 140 (§20 y 21)

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 130-131

compatible sea con el resto de lo real y según la mirada divina más posible efectiva será la esencia. La tendencia a la existencia de la esencia no depende de la voluntad divina sino más bien de su naturaleza propia a existir. Para Leibniz estas esencias tienen un carácter real y son lo verdaderamente real, ya que al ser independientes de la existencia concreta reducen la dicha existencia a un estado diferente del que les es propio por posibilidad, son a fin de cuentas una explicación espacio-temporal de la propia esencia¹⁴⁸. La esencia de la existencia de Dios se encuentra en que su esencia es existir, hay una identidad absoluta entre identidad y esencia¹⁴⁹. Esta identidad absoluta que hallamos en Dios es la que hace que haya cierta identidad entre esencia y existencia fuera de él. Esta identidad de la esencia es una consecuencia de la exigencia lógica de la misma, es por esto por lo que la existencia tiene un ser equivalente —como identidad— al de la esencia que actualiza. Dejando así ver como la lógica leibniziana influencia a la metafísica puesto que “definir el ser en términos de lógica obliga a conferir una cierta forma de existencia a la esencia. El posible lógico es un existente virtual”¹⁵⁰.

Si la existencia fuera una cosa diferente a lo que la esencia exige tendría en sí una esencia, la existencia por sí misma añadiría una esencia nueva a las cosas, dando así lugar a un círculo vicioso. Así pues, llegamos a la idea de que la existencia no se puede definir ya que no tiene un *quid* propio. Cualquier posible existe no solo por su grado de perfección sino por su cantidad de esencia, donde “la perfección de las esencias posibles concretan limitadamente las perfecciones simples que configuran la esencia divina”¹⁵¹. Cabe realizar aquí una distinción entre la dimensión material y la dimensión formal de la idea divina. La dimensión material esencialmente encierra la expresión real y concreta de la esencia divina desde un punto de vista concreto, constituye así una esencia particular y limitada. Mientras que la dimensión formal de la idea divina es la no contradicción, es la expresión directa de esa perfección absoluta que la fundamenta, lleva dentro de sí la lógica eterna divina. Hay que tener en cuenta que tanto la dimensión de la posibilidad como la de la esencialidad son modos diferentes de consideración de una misma realidad, es por esto que los posibles son infinitos. Los posibles son infinitos por expresar desde muchos

¹⁴⁸ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n° 181. Pág. 38

¹⁴⁹ Jalabert, J. (1968). “Les notions d’essence et d’existence dans la philosophie de Leibniz”. *Studia Leibnitiana*, suppl. I, Metaphysik-Monadenlehre. Pág. 13

¹⁵⁰ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n° 181. Pág. 39

¹⁵¹ *Ibid.* Pág. 39

puntos de vista la infinitud de la esencia divina. En estos posibles es donde encontramos a las esencias individuales que llegan a la realidad, las que se hacen efectivas porque su “perfección esencial se adjunta a la voluntad creadora divina”¹⁵².

Para que la noción de Dios no sea contradictoria es necesario afirmar que “su esencia es fundamento de su existencia por su infinita pretensión a la existencia, lo cual hace de él una existencia necesaria”¹⁵³. Dios es lo único que posee el grado máximo de existencia, por lo que el resto de cosas que son –incluidos nosotros– no son necesarias. Las esencias genéricas son necesarias en su posibilidad, pero no en su existencia. Estas existirían en cualquiera de los mundos posibles y siempre bajo la acción creadora divina, acción que resulta contingente y libre para Leibniz, puesto que Dios podría decidir no crear nada. La creación de un mundo posible por parte de Dios es absolutamente libre, como así muestra Leibniz en su teodicea: “nada hay actual sin que Dios por su decreto le haya dado la existencia”¹⁵⁴. Así pues, solo existe lo más perfecto de la esencia posible, de lo que es contingente siempre existe lo más perfecto posible, lo absolutamente perfecto existe por ser necesario. La perfección se resuelve en el ámbito de la esencia, así pues, la existencia tiene origen en las esencias posibles. A la vez el principio de la esencia es la posibilidad de la misma forma que la perfección es el principio de la existencia¹⁵⁵.

Es por todo esto que para el filósofo de Hannover la fuente de las cosas debe buscarse en las verdades eternas, ya que es ahí donde habitan las esencias de las mismas. La esencia antes de ser en acto se identifica con la idea divina que se fundamenta y encuentra en el entendimiento divino. La esencia es más real y posible cuanto más inteligible sea, por lo que cuanto más pensable sea la esencia por el entendimiento absoluto más aspirará a existir. Dios como ente existente y necesario es el camino para que los posibles lleguen a ser en acto, es decir, “si la esencia tiende por sí misma a la existencia, y si la esencia divina es máximamente posible porque incluye todas las

¹⁵² *Ibíd.* Pág. 39

¹⁵³ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 35

¹⁵⁴ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 323 (§335)

¹⁵⁵ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 87

perfecciones positivas sin grado de limitación, tal esencia divina se identificara con su existencia”¹⁵⁶.

2.3.3 Las verdades

La verdad es posibilidad y la posibilidad es lo que se puede pensar sin incurrir en contradicción, por lo tanto, la verdad es la ausencia de contradicción entre el sujeto y sus predicados. La esencia posible que tiende a la existencia cuando es necesaria se le denomina esencia genérica y es un elemento necesario para cualquiera de los mundos posibles. Mientras que la esencia posible contingente es aquella que Dios ha elegido para actualizar el existencial de un mundo posible.

El entendimiento absoluto, el que pertenece únicamente a Dios, es atemporal, infinito, perfecto en grado sumo, instantáneo y no discursivo, mientras que el entendimiento limitado, el de los hombres, es limitado, finito, falible y discursivo –lo que distingue y define ambos modos de conocimiento es su carácter de infinitud o finitud–. En este punto se relaciona el entendimiento divino con la razón absoluta. El objeto de la razón es la verdad y dentro de la verdad encontramos dos tipos la necesaria y la contingente. En ambos ámbitos de verdad es necesario que no haya contradicción entre el sujeto y el predicado, sin embargo, es en función de cómo sea la conexión entre sujeto y predicado donde se averigua si una verdad es necesaria o contingente. Aquí la noción de verdad tiene un carácter lógico-proposicional, donde la verdad de una proposición es la verdad propiamente dicha. La verdad de lo real depende de la inclusión que tiene el predicado en el sujeto dentro de una proposición verdadera, en palabras del filósofo alemán:

“Verdadera es una afirmación cuyo predicado está incluido en el sujeto, y así en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado de algún modo está contenida en la noción del sujeto; de manera que quien comprendiese perfectamente ambas nociones del modo como las comprende Dios vería con ello claramente que el predicado está incluido en el sujeto”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 37

¹⁵⁷ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 351

En la *regio idearum* encontramos dos ámbitos de la verdad, la necesidad en sentido estricto y la necesidad absoluta que son las verdades que nos hablan de las esencias posibles necesarias –que no podrían ser de otro modo–. Las verdades necesarias absolutas no son verdades eternas en tanto que las verdades contingentes también son eternas, esto es así puesto que “toda verdad es eterna porque se halla en el entendimiento divino desde siempre, tanto si es ‘necesaria’ como ‘contingente’”¹⁵⁸. El campo de despliegue de las verdades necesarias es el de los posibles necesarios entendiendo como posibles aquellos cuyo opuesto es imposible, como así menciona Leibniz en el *Discurso de metafísica*: “nada cuyo opuesto sea posible es necesario”¹⁵⁹. Se trata de verdades que tienen una necesidad metafísica, una necesidad que es dependiente de la perfección de la esencia posible. Su perfección esencial se encuentra en el rigor lógico, se fundamenta en el principio de contradicción. La voluntad divina de querer una verdad como existente por encima de otros posibles se hace una necesidad imperativa de existencia.

Este tipo de verdad necesaria nos lleva a la imposibilidad de una verdad contraria por contradicción, mostrando así que “Cuando una verdad es necesaria se puede encontrar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples hasta que se llega a las primitivas”¹⁶⁰. Son unas verdades que se pueden demostrar mediante el rigor geométrico, son verdades que pueden verse reducidas a identidades lógicas, como puede ser x es x ; o x no es $\neg x$. podríamos concluir aquí diciendo que “si la verdad necesaria se fundamenta en el principio de no contradicción, toda verdad necesaria es implícita o explícitamente una identidad”¹⁶¹

Las verdades contingentes se denominan así porque las existencias de las esencias posibles que conforman sus objetos son contingentes, en este sentido es un apelativo ‘heredado’ en cierta forma. Son verdades que no impiden que su opuesto sea posible, es decir, son susceptibles de ser negadas sin que esto aniquile su posibilidad. No son metafísicamente necesarias puesto que en su sintaxis no hay una razón suficiente para su veracidad, son verdades que no encuentran dentro de sí mismas la razón suficiente de su posibilidad. Si la verdad y su opuesto fueran ambas posibles ninguna podría dar más razón

¹⁵⁸ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 45

¹⁵⁹ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 81

¹⁶⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 642

¹⁶¹ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 47

de su posibilidad que la otra. Al no encontrar –las verdades contingentes– la razón suficiente en su estructura lógica esta debe estar en otra instancia y de ella dependerá su constitución. Esta instancia solo puede ser Dios, pero no puede serlo en tanto que entendimiento divino, porque si lo fuera daría razón a una verdad contingente y a su opuesta también.

Las verdades contingentes tratan sobre las esencias posibles que tienen una exigencia de existir, son esencias que no son universales ya que estas esencias posibles se expresan en individuales que se completan –son sustancias individuales que con solo esa verdad ya están completadas–. Toda esencia posible tiende, intrínsecamente, a la existencia, están en una relación con lo divino que es su actualización existencial pudiendo así existir. La instancia divina a la que hacemos referencia aquí es la voluntad divina, puesto que son verdades que se dan como fruto de la libertad creadora de Dios. Pero esto no se da solo en tanto que existenciales, sino también en tanto que posibles, la voluntad de Dios afecta tanto a los existenciales como a los posibles.

La voluntad divina está regida por el entendimiento absoluto, sin embargo, éste último actúa de forma independiente a los decretos libres divinos. El decreto divino esta ya incluido en la verdad contingente desde el principio puesto que el entendimiento divino la conoce desde siempre. En las verdades eternas no ocurre lo mismo puesto que son independientes del querer divino. Con esto se quiere dejar claro que “el entendimiento absoluto penetra los decretos libres divinos, conociéndolos al modo en que tal entendimiento conoce: bajo la razón formal de posibilidad”¹⁶². La voluntad divina es así la razón suficiente de las verdades contingentes; “las posibilidades de los individuos, o de las verdades contingentes, encierran en su noción la posibilidad de sus causas, a saber, los decretos libres de Dios, en lo que ellas son diferentes de las posibilidades de las especies o verdades eternas, que dependen sólo del entendimiento de Dios, sin suponer con ello la voluntad”¹⁶³.

Las esencias posibles contingentes tienen la razón suficiente de existencia en los decretos libres de Dios que no son posibles, sino que operan sobre las esencias posibles contingentes. Este decreto de existencia divina constituye así la voluntad divina que se

¹⁶² *Ibíd.* Pág. 49

¹⁶³ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I.* Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 56.

guía por el principio de perfección. Es por esto que lo que existe lo hace porque sus esencias posibles contingentes poseen una mayor perfección –una mayor esencia– que los otros posibles contingentes. Con respecto a la voluntad divina decimos que es voluntad antecedente a aquella por la que Dios elige el posible por la perfección esencial que tiene, y voluntad consecuente a la que Dios elige por tener mayor perfección esencial.

Las verdades necesarias son universales y se rigen por el principio de no contradicción –su razón suficiente es el entendimiento divino–, las verdades contingentes son individuales y completas que se rigen por el principio de perfección –su razón suficiente es la voluntad divina–. En las verdades necesarias hay un carácter acabado en su análisis por reducirse a una identidad lógica, mientras que las verdades contingentes son inacabadas, éstas no tienen una demostración completa en su análisis, siempre hay razones de razones. Este carácter incompleto del análisis en las verdades contingentes es fruto del principio de perfección que se mueve conforme a lo mejor y es libre, al ser libre no es necesario, es querido –por Dios y en virtud a su infinita bondad–. De esta forma podemos concluir que “mientras las verdades necesarias son finitamente analíticas, las verdades contingentes son infinitamente analíticas”¹⁶⁴, la posibilidad lógica del sujeto no puede agotar la esencia posible que se explicita en el predicado.

La verdad contingente tiene una doble fundación: por un lado, está el principio de contradicción por la ausencia de contradicción entre la esencia posible que expresa y su explicitación predicativa, y por el otro lado su cimentación sobre el principio de perfección como voluntad divina que la constituye. Es por esto que la negación de una verdad contingente no ataca al principio de contradicción como ocurre con las verdades necesarias, sino que “atacaría el principio de contradicción entendido como la total asimilación del predicado al sujeto”¹⁶⁵.

Russell quiere diferenciar entre las verdades necesarias y las contingentes, para él las verdades en su mayoría son contingentes ya que las verdades contingentes son las que hablan de lo que existe actualmente, solo Dios es atemporal y por tanto es una verdad necesaria. Toda proposición contingente es una proposición existencial, con la excepción de Dios, como así muestra en su obra –Russell–: “The assertion of existence, alone among

¹⁶⁴ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n° 181. Pág. 50

¹⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 51

predicates, is synthetic, and therefore, in Leibniz's view, contingent. [...]. The existence of each separate predicate at each separate instant is a contingent truth, for each is presupposed in the assertion that just such a subject exist"¹⁶⁶. En este sentido es el tiempo el que ejerce como criterio distintivo entre el tipo de proposiciones, lo necesario refiere a un tiempo total mientras que lo contingente a instantes o partes temporales. De esta forma queda visto que Dios es una proposición existencial necesaria ya que en él se afirma la existencia en todo el tiempo pasado, presente y futuro hasta el infinito. Desde esta perspectiva en la que lo contingente es lo actual se deja de lado la analiticidad como criterio diferenciador. Es decir, tanto las verdades necesarias como las contingentes son analíticas por naturaleza, su diferencia está en el grado de infinitud o finitud en el que los predicados quedan resueltos en el sujeto.

Lo contingente aquí no es oposición de lo necesario, sino que lo verifica en el tiempo actual, es decir, lo contingente demuestra que lo necesario es ahora pero no puede demostrar que vaya a ser después. Solo los sujetos que no estén en una relación dependiente temporal, que no dependan del tiempo, tienen adscritos a ellos verdades necesarias. Sin embargo, el mayor inconveniente de esta visión es considerar "que toda proposición que verse sobre lo meramente posible, es decir, lo que podría ser pero de hecho no es, resulta necesaria, pues carece de la referencia al tiempo actual"¹⁶⁷. Esto no termina de encajar con lo que Leibniz defiende puesto que para el alemán el ámbito de lo posible es más grande que el de lo actual, puesto que lo actual es siempre una parte de la posibilidad, lo actual solo es un mundo entre los infinitos posibles. Hay que tener en cuenta que la noción de existencia tiene una doble significación, puesto que tiene un ámbito de sustancia creada y otro de posibilidad y exigencia de existencia.

De esta forma, y a mi parecer, la distinción entre verdad necesaria y contingente tiene que ver con el grado de posibilidad –o exigencia de existencia–. Es en el grado de exigencia de existencia que encontramos en la esencia posible donde se resuelve la diferencia entre necesario y contingente. La verdad contingente no es una identidad

¹⁶⁶ Russell, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*. Reino Unido: University Press. Pág. 27-28. Traducción propia: "La afirmación de la existencia, únicamente entre los predicados, es sintética y, por lo tanto, en opinión de Leibniz, contingente. [...]. La existencia de cada predicado separado en cada instante separado es una verdad contingente, pues cada una se presupone en la afirmación de que existe precisamente tal sujeto"

¹⁶⁷ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 59

lógica, sino que es coherente semánticamente con la esencia posible. La verdad contingente encuentra su verificación en que el predicado está precontenido en el sujeto, sin embargo, su razón suficiente no es tal, no basta con que el predicado sea lógico para el sujeto al que se le aplica. La razón suficiente de las verdades contingentes está en la conjunción del entendimiento y la voluntad divinas.

Por otro lado, en la verdad necesaria el sujeto incluye ya los predicados que se le pueden adscribir, hay una identidad metafísica que es su razón suficiente. La razón suficiente del sujeto de la verdad necesaria está en el entendimiento divino. La diferencia entre verdades contingentes y necesarias está en sus razones suficientes y en la fundamentación. De esta forma se puede afirmar sin lugar a dudas que “el conocimiento divino no reduce las verdades contingentes a necesarias, ni puede contemplar las primeras como identidades lógicas, porque no lo son; por tanto Dios no ve el final del análisis, porque no lo hay en el sentido de que tal análisis desemboca en una instancia no lógicamente demostrable”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 69

Capítulo III: Llegando al mejor de los mundos posibles

El término ‘mundos posibles’ lo encontramos vinculado al término ‘composibilidad’, donde para que algo existe tiene que ser posible y compatible con el resto de cosas que componen el mundo. Es a través de la existencia de infinitos mundos posibles como se salva la bondad, la omnipotencia y la libertad de Dios, y de esta forma consigue Leibniz no caer en los problemas de Descartes y Spinoza.

La infinitud de mundos posibles como ideas, se encuentran en la mente de Dios en el plano lógico, y en términos metafísicos él podría elegir uno cualquiera, pero es la moral divina la que le empuja a elegir el mejor de los posibles¹⁶⁹. No debemos confundir aquí la determinación con el determinismo, pues la determinación de la acción es el cómo mediante la sabiduría se llega a la voluntad de actuar. Mientras que el determinismo de una acción es la necesidad absoluta que se da cuando solo hay una posibilidad de actuar.

La creación es un punto clave del pensamiento leibniziano puesto que es el lugar donde se resuelven todos los problemas, es el lugar donde se condensa su metafísica. Para conocer el mundo contingente es importante conocer cómo se da el paso de la necesidad a la contingencia, de lo único a lo múltiple. Es decir, el como del Ser Necesario llegamos a la contingencia de lo real, ¿por qué hay algo en lugar de nada?

3.1 Los mundos posibles

La creación es el paso de la nada a la existencia. En la búsqueda del origen del mundo Leibniz descarta la posibilidad de un universo infinito puesto que

“aunque se imagine un mundo eterno, sin embargo, como sólo se supone una sucesión de estados y como en ninguno de ellos se descubre una razón suficiente, y además como admitir todos los estados que se quiera no sirve en lo más mínimo para llegar a dar razón, resulta evidente que es preciso buscar la razón en otra parte”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 269

¹⁷⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 497

Es por esto que el filósofo de Hannover se ve obligado a buscar y encontrar un agente externo que sea el creador del universo, en este caso Dios. La razón que hay detrás de las cosas inmutables es la necesidad misma, la propia esencia, que no puede ser otro que no sea Dios, es decir, “aun suponiendo la eternidad del mundo no es posible evitar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios”¹⁷¹. Pero ¿cómo construye la realidad el Absoluto si no hay un traspaso de la perfección entre las mónadas? Dado que hay algo que tiene que dotar de realidad a las cosas que podrían ser de otra manera, a lo contingente, ese algo –que aquí es Dios– debe poseer todas las perfecciones activamente y no potencialmente. Así pues, este algo absolutamente perfecto actúa como una ley eterna que domina y gobierna el mundo, por lo que se puede decir que “la acción creadora, por tanto, es la posesión de las perfecciones en el Absoluto”¹⁷².

La creación no resulta algo necesario por definición, no tiene una necesidad absoluta, sino que ésta es hipotética ya que su esencia no se sigue de su existencia¹⁷³. Todo lo que no es Dios tiene la razón de su existencia en Él o en algo que en último término depende de él, así pues, los seres contingentes tienen la esencia de su existencia con posterioridad a la existencia del Absoluto. De esta forma se puede concluir diciendo que en la creación “todas las cosas tienen una cierta necesidad hipotética, no de la esencia sino de la existencia, o sea, del acto segundo, es decir, que la necesidad de las cosas no brota de su esencia, sino de la voluntad de Dios, pues una vez puesto el decreto de Dios todas las cosas son necesarias”¹⁷⁴. Se entiende así que todos los seres resultan en cierta manera necesarios solo por el hecho de ser, debido a que la posibilidad es anterior a la existencia, pero no a la realidad de las cosas.

Todo esto nos enseña que Dios ha elegido entre un infinito de posibilidades. La posibilidad es una disposición a existir pero que no es de un carácter necesario absoluto, en la posibilidad hay una tensión sobre la existencia. La existencia se da cuando una causa o razón externa la hacen pasar de potencia a acto. Sin embargo, no todos los posibles tienen la misma tendencia a existir, hay posibles que tienen una mayor esencia que son

¹⁷¹ *Ibíd.* 497

¹⁷² Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 297

¹⁷³ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 279

¹⁷⁴ Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Pág. 303

los que terminan por existir. Y dado que Dios es bueno y su mundo debe serlo, lo que existe será siempre lo mejor –entre los posibles–. Una forma de ejemplificar esto es:

“supongamos que existen los siguientes seres posibles: A, B, C, D, E, F, G, igualmente perfectos y pretendientes a la existencia; de entre ellos son incompatibles A con B, y B con D, y D con G, y G con C, y C con F, y F con E; yo digo que se podrá hacer existir conjuntos de dos de quince maneras: AC, AD, AE, AF, AG, BC, BE, BF, BG, CD, CE, DE, DF, EG, FG; o bien conjuntos de tres de las maneras siguientes: ACD, ACE, ADE, ADF, AEG, AFG, BCE, BFG; o bien el siguiente conjunto de cuatro: ACDE, el cual será el elegido entre todos los otros, porque así se obtiene el máximo de lo que se puede, y, en consecuencia, estos cuatro: ACDE existirá preferiblemente a los otros, que serán excluidos”¹⁷⁵.

En el entendimiento divino que solo Dios posee, se conocen los infinitos posibles y sus relaciones de composibilidad, conoce tanto los posibles necesarios como los contingentes. Los posibles necesarios son aquellos que tienen un grado máximo de composibilidad, donde el conjunto existente de entre los posibles es el que tiene mayor grado de esencia, y esto hace que intervengan necesariamente en la creación. Mientras que los posibles contingentes son los que pueden existir, pero dependen del decreto de la voluntad divina. Es en éstos últimos donde se conforma el mejor de los mundos posibles, ya que es en ellos donde se conforma la actualidad existencial, donde si los que pudiendo existir no lo hacen es porque tienen menos esencia y el mundo posible que formaría sería más imperfecto. Aquello que no llega a ser no deja de ser un posible que subsista como el propio Leibniz muestra en su *Discurso de metafísica*: “aunque Dios escoja siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto sea y siga siendo posible en sí mismo, aunque no ocurra, pues no es su imposibilidad, sino su imperfección, quien hace rechazarlo”¹⁷⁶. Al conocimiento de esto se le conoce como ciencia de simple inteligencia por depender únicamente del entendimiento divino, aquí la voluntad divina cuando aparece está en un segundo lugar.

Esto es así puesto que mediante la voluntad divina conoce todo lo que puede ser creado, pero es bajo el entendimiento divino mediante el que surge la creación; “no todo lo que es conocido por Dios es creado, solamente aquellos posibles que llevan voluntad

¹⁷⁵ Fuertes, A. (2001). La contingencia en Leibniz (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 126. Pág. 73

¹⁷⁶ Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial. Pág. 81

divina consecuentemente adjunta”¹⁷⁷. Así pues, se deja en claro que la voluntad divina es libre y no arbitraria que organiza según el principio de lo mejor. La metafísica es para Leibniz ciencia divina ya que es la ciencia que trata el principio de razón suficiente que tiene como fin último y como primera expresión a Dios¹⁷⁸.

Los posibles no pueden existir aisladamente, la existencia de estos tiene un carácter real-esencial donde su tendencia a existir se basa en su perfección esencial –su grado de inteligibilidad–. La limitación a existir está en la limitación de la esencia posible, cuanta menor sea la esencia menor será la probabilidad de que el posible forme parte de la mejor serie de posibles. Lo posibles es siempre infinitamente más amplio que lo actual, lo actual es solo una configuración de posibles, mientras que los posibles que no llegan a efectuarse son infinitos. Dicho de otro modo, “el primero abarca todo lo no contradictorio, mientras que el segundo sólo abarca lo posible óptimo”¹⁷⁹. No es lo mismo lo que Dios quiere que lo que Dios puede, ya que, pese a que puede todo, él solo quiere lo mejor.

Esta relación proporcional por la que cuanto menor es la limitación de la esencia posible mayor es el nivel de relación con el resto de esencias posibles es una expresión del grado de perfección esencial. Este grado de perfección es el que se encarga de determinar las relaciones constitutivas de la infinitud de mundos posibles, y por ende determina la perfección de los mismos. Existen una infinidad de combinaciones que generan una infinidad de mundos posibles, sin embargo, solo un mundo llega a existir, todos tienden a la existencia pero solo existe el mundo que tiende a ella –la existencia– con mayor grado de esencialidad; “entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquélla por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad”¹⁸⁰. Hay un momento fuera del tiempo en el que dentro del entendimiento divino los infinitos mundos posibles coexistieron compitiendo por tener la mayor esencia posible ante la mirada de Dios.

¹⁷⁷ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 76

¹⁷⁸ Leibniz, G. W. (2022). *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 15, Correspondencia II. Ed. Juan Antonio Nicolás & Rogelio Rovira, Eds. Editorial Comares.

¹⁷⁹ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 76

¹⁸⁰ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 2, *Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 279

La composibilidad en Leibniz se instala dentro de la sabiduría divina, que es una capacidad cognoscitiva infinita, atemporal y completa. Gracias a ella los posibles se organizan y establecen unas relaciones entre ellos para alcanzar así un grado mayor de perfección esencial, es decir, generar relaciones de composibilidad. La monadología trata a las sustancias como la compatibilidad trata a la existencia, “puede definirse como existente aquello que es compatible con más cosas que cualquier cosa incompatible con ello”¹⁸¹. El problema cuando hablamos de la actualización de un mundo posible está en la razón suficiente, es decir, en cómo se determina previamente su posibilidad. El criterio de composibilidad busca la simplicidad, Dios busca conseguir el mejor rendimiento gastando lo menos posible.

Estas relaciones tienen un grado de eternidad e inmutabilidad como la esencia posible determine, la inmutabilidad depende la completud que la esencia posible exige. De esta forma se puede afirmar “que el carácter completo de la esencia posible, [...], fundamenta el carácter constitutivo que las relaciones de composibilidad guardan con respecto a la posibilidad”¹⁸². Las esencias posibles hallan su relacionarse en la constitución de los diferentes mundos posibles, mundos que están determinados con perfección y que están completos de forma absoluta. Cualquier esencia posible que se introduzca a un mundo posible genera una variación que hará que dicho mundo sea diferente. El mundo posible entendido como sujeto tiene como predicados las esencias posibles que lo configuran, por ello hacer cualquier variación cambiaría el mundo de forma total. Las esencias posibles actualizadas son el reflejo del mundo en el que están. Las esencias posibles de los distintos mundos posibles no se relacionan entre sí puesto que su mejor modo posible es el de la relación con su mundo posible.

Es la actividad del pensamiento divino la que compara las perfecciones de las esencias posibles para así determinar cuáles conformarían el mejor mundo posible. Así pues, Leibniz defiende que las ideas solo pueden llegar a existir por Dios, es decir, las ideas por sí mismas no pueden acceder a la existencia. La ley de composibilidad resulta necesaria en tanto que es la naturaleza mediante la que opera el entendimiento divino ya que configura el entender absoluto¹⁸³. Las leyes generales por ser posibles dependen de

¹⁸¹ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 79

¹⁸² *Ibíd.* Pág. 77

¹⁸³ *Ibíd.* Pág. 81

la voluntad divina, sin embargo, la existencia de la ley es un requerimiento del entendimiento divino. El entendimiento divino exige que haya una ley en todo lo que se compone y que sea ordenado y no caótico. Las leyes generales por ser fruto de la voluntad divina son diferentes según el mundo posible en el que se den, pero eso no quita que sean metafísicamente necesarias. La existencia de las es algo metafísicamente necesario debido a que es metafísicamente necesario que haya orden, pero las leyes en sí son contingentes puesto que podrían ser de otra manera.

El Dios leibniziano elige siempre lo mejor entre una selección de posibles, es decir, se ve empujado por la sabiduría divina a elegir lo mejor. En otras palabras, “Dios no está determinado a producir los seres por la ley de la necesidad, como sucedería si produjera todo lo posible, sino por la ley de la sabiduría o de lo mejor, de lo mejor ordenado, de lo más perfecto”¹⁸⁴. Todos los infinitos mundos en tanto que posibles tienen una tendencia a existir sin embargo el único que se actualiza –que termina existiendo efectivamente– es aquel que contiene mayor esencia o perfección, es decir el mejor posible. El encargado de cribar los mundos posibles mediante la comparación es el decreto divino, “el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que ha tomado, después de haber comparado todos los mundos posibles, de escoger el mejor y de darle la existencia por la omnipotente palabra del Fiat (hágase), junto con todo lo que este mundo contiene”¹⁸⁵.

Leibniz deja esta idea muy clara a lo largo en la §8 cuando dice:

“esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de escoger lo mejor; [...], que si no hubiera habido lo mejor (optimum) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno. [...] hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme a la suprema razón”¹⁸⁶.

La razón de existencia de los posibles es la esencia, pero su condición última es la voluntad divina, pues de no ser así todos los posibles se realizarían con necesidad absoluta dejando el concepto Dios agotado. El mundo que crea el Dios de Leibniz no está determinado absolutamente puesto que no llegan a existir todos los posibles, hay algunos

¹⁸⁴ Roldan, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Batiscafo. Pág. 82

¹⁸⁵ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 155

¹⁸⁶ *Ibíd.* Pág. 131

que no llegan a actualizarse –que no existen en la realidad–. Aquellos que ven su tendencia a existir actualizada son “los posibles compatibles con una «serie de cosas» o mundo, porque la mente divina no se pronuncia por un individuo aislado (por muy importante o perfecto que este sea) a no ser que forme un conjunto armónico con «todo su mundo»”¹⁸⁷. La elección del mundo posible no es la elección de los individuales que luego se juntan, sino que es la elección del mejor de los conjuntos. Esto consigue explicar la existencia de los vicios, como puede verse en la §124 de la *Tedicea* “entre todas las cosas, lo que produjese un efecto mejor en conjunto, y por esta puerta se ha entrado el vicio, Dios no hubiera sido perfectamente sabio, si le hubiera excluido”¹⁸⁸ o en el mito de Sexto (*Teodicea* §415).

El mejor de los mundos posibles no es más que la consecuencia de la acción de la sabiduría divina y la bondad divina, la suma de ambas lleva a Dios a elegir el mundo más perfecto de entre los posibles. Es el mejor de los posibles pese a que contiene pecado, mal, vicios, pues está ordenado armoniosamente y todo pequeño mal es para un bien mayor, como así pasa con el uso de la razón; “Dios hace de la razón a los que usan mal de ella. Siempre es un bien en sí; [...], no es un bien con relación a aquéllos que se hacen así desgraciados. Sin embargo, esto sucede por concomitancia, puesto que este mal sirve para un mayor bien con relación al universo”¹⁸⁹. Toda esencia posible contingente lo es por tener en ella un querer divino, éste último es un querer libre que da el carácter de contingente a la esencia posible. De esta forma, y en contra de lo que algunos como Russell creen, la esencia posible contingente accede a la existencia de forma contingente y no necesariamente.

En Dios todo está conectado, unido, no se haya en él compartimento estanco alguno, es por esto que en todo mundo posible se incluye como posibles algunos decretos libres de Dios como así se refleja en la correspondencia de Leibniz con Arnauld:

“concibo que había una infinidad de maneras posibles de crear el mundo, según los diferentes designios que Dios podía formar, y que cada mundo posible depende de algunos designios principales o fines de Dios que le son propios, es decir, de algunos decretos libres primitivos (concebidos desde la perspectiva de la posibilidad) o leyes del orden general de este Universo

¹⁸⁷ Roldan, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Batiscafo. Pág. 84

¹⁸⁸ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 202

¹⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 194

posible, con el cual ellas coinciden, y del que ellas determinan la noción, tanto como las nociones de todas las sustancias individuales que deben entrar en este mismo Universo”¹⁹⁰.

La voluntad divina quiere más cuanto mayor sea la perfección de la composición o leyes generales del mundo posible que se configura, Dios quiere aquello que es más perfecto porque es aquello que es más bueno. La voluntad divina se vuelca sobre la configuración que más perfección encierre, dándole así una mayor tendencia a existir, es decir, dándole una mayor esencia. La voluntad divina se ve inclinada a escoger aquello que el entendimiento divino le presenta como bueno, Dios a través de su entendimiento le hace saber a su voluntad que quiere más al mejor de los posibles. Lo que existe es lo más querido. En conclusión diremos que solo puede existir un mundo posible entre los infinitos que Dios puede configurar, solo existe uno puesto que “todos los mundos posibles son incompatibles entre sí, es decir, moralmente contradictorios, ya que siendo conjuntos cerrados, o son idénticos o son incompatibles”¹⁹¹.

3.2 La fundamentación de los principios que rigen el mundo: El principio de razón suficiente, la armonía y el principio de perfección

El principio de razón suficiente es para Leibniz el gran pilar sobre el que sostiene su prueba ontológica. Bajo este principio se comprende que las cosas contingentes deben tener una razón suficiente en una sustancia externa, en una sustancia que tenga en sí su razón de existencia. Para poder demostrar que Dios existe es necesario demostrar que Dios es un ser posible. En este camino Leibniz trata de terminar el camino que la senda cartesiana había iniciado. Para el alemán la prueba de la existencia de Dios descansa sobre la demostración de la posibilidad del *Ens perfectissimum* al demostrar que la definición – de Dios– no encierra contradicción alguna. Leibniz realiza las siguientes definiciones: “Llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite”¹⁹², y a partir de esta definición realiza la de Dios “es

¹⁹⁰ Leibniz, G. W. (2017). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares. Pág. 57

¹⁹¹ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n° 181. Pág. 82

¹⁹² Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 161. Esta definición de perfección fue ampliada tras su visita a Spinoza, añadiendo así “Perfección es grado o cantidad de realidad o esencia”

un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo”¹⁹³. De esta forma podemos decir que para que Dios no sea posible debe encerrar contradicción en su noción. Sin embargo, al ser las perfecciones absolutas no puede haber en ellas contradicción. Por lo tanto, y siendo que el conjunto de perfecciones no contiene contradicción, se puede concluir que “la noción de Dios no puede contener contradicciones, por lo cual, queda demostrado que Dios es un ser posible”¹⁹⁴.

Con esto se llega a establecer un criterio según el cual una cualidad es perfecta solo cuando admite un grado máximo y este grado máximo es obtenido. Las perfecciones son absolutas y no poseen limitación alguna de forma que se garantiza que no puedan verse afectadas por ninguna negación. Así pues la definición más completa de perfección es la siguiente: “Perfección es toda cualidad que i) admite un grado máximo (de realidad o esencia), y ii) es poseída (por un sujeto) en su grado máximo, es decir, de manera absoluta y sin ningún límite”¹⁹⁵. De esta forma se logra demostrar que en la esencia de Dios no hay limitación alguna. Al tratar de definir el *Ens perfectisissimum*, a Dios, se están formulando los requisitos que constituyen y componen la esencia de Dios, la esencia divina. Esta búsqueda de la concepción de Dios es lo que complica a Leibniz la defensa de la contingencia.

3.2.1 La armonía

Con su teoría de la armonía preestablecida Leibniz trataba de solucionar el problema de la conexión alma-cuerpo que no pudieron resolver ni Descartes ni Malebranche. Trata de explicar esta hipótesis mediante la metáfora de los dos relojes, del que se distinguen dos niveles de conocimiento: el superficial (física) y el radical (metafísica). La armonía preestablecida terminaría por dar paso a la armonía universal por ser un concepto más amplio, un concepto que explica la relación de todas las cosas.

¹⁹³ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 162

¹⁹⁴ Escobar, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Rev. latinoam. filos.* [online]. vol.37, n.1 [citado 2025-05-08], pp.97-125. Disponible en: <https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1852-7353. Pág. 105

¹⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 106

Leibniz considera que la armonía se encuentra categóricamente en el ser y la existencia, es decir, que “todas las cosas tendrán su última razón en la armonía, según Leibniz, y será Dios el que armonice todo el sistema”¹⁹⁶. Cada cosa que existe lo hace porque de todas las posibilidades de existencia era la que más esencia tenía, “establezco como principio la armonía de las cosas, es decir, que debe existir cuanto más de esencia sea posible. De aquí se sigue que hay más razón de ser para la existencia que para la no existencia. Y que, si fuera posible, existirían todas las cosas”¹⁹⁷. La armonía no es solo el acuerdo de unas cosas con las otras, sino que es la exigencia máxima de inteligibilidad, existe aquello que es más inteligible, es decir, aquello que es más armonioso. Esto es lo que nos enseña que hay siempre más motivos para la existencia que para la no existencia, existe aquello que tiene en sí mayor esencia. No se debe caer en el error de considerar una esencia de forma aislada e individual puesto que lo que existe lo hace por tener una armonía con la totalidad de las cosas. Así pues, se extrae del pensamiento leibniziano que “por la armonía preestablecida accede a Dios como causa común, como fuente y origen de la armonía con la que las substancias se relacionan, y por la que, en definitiva, existen”¹⁹⁸. El sistema se confecciona como un conjunto armonioso, se crea según el conjunto y no según las partes, existe una pluralidad de esencias bien ordenadas. Que existan aquellas cosas que más esencia contienen lleva necesariamente a la existencia del ser perfectísimo.

Siguiendo este principio llegamos a que “debe haber la mayor cantidad posible de ser, debe haber ser en todas partes, no debe haber vacío ni en la serie de las formas, ni en el espacio, ni en el tiempo”¹⁹⁹. En todo tiempo hay algo que se produce siempre que sea posible. Leibniz rompe por completo con la visión atomista de la materia, del universo. Esta ruptura lleva a una concepción en la que es posible la divisibilidad infinita de los cuerpos, es decir, el principio de continuidad se hace posible con la afirmación de la armonía. Todo, incluido el tiempo, puede subdividirse sin embargo no se resuelve en la subdivisión mínima, una forma de ilustrarlo es a través de la geometría; una línea es inconcebible sin los puntos, pero no se reduce a ellos. La unidad sustancial por ende debe

¹⁹⁶ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 281

¹⁹⁷ Bernardino Orio. (1988). *El principio de analogía en Leibniz*, en Revista *Enrahonar*, 14. Pág. 35

¹⁹⁸ González, Á. L. (1996): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Euns, Pamplona. Pág. 234

¹⁹⁹ Rivaud, A. (1914). TEXTES INÉDITS DE LEIBNIZ: PUBLIÉS PAR M. IVAN JAGODINSKY. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22(1), 94–120. <http://www.jstor.org/stable/40895016> Pág. 99. Traducción propia, texto original: “Il faut qu'il y ait le plus d'être possible, qu'il y ait de l'être partout, qu'il n'y ait de vide ni dans la série des formes, ni dans l'espace, ni dans le temps”

ser una unidad metafísica, una que no dependa más que de sí misma para ser. El concepto de armonía apunta ya desde un inicio a un equilibrio, pero aquí hace referencia a una armonía metafísica que busca comprender y explicar la relación entre la totalidad de mónadas, entre cuerpo y alma, entre causa eficiente y causa final, entre el mundo natural y el mundo de la gracia.

La armonía preestablecida nos habla de que existe una relación entre las cosas que nos lleva hasta Dios “en virtud de la armonía preestablecida desde todo tiempo, entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca: de manera que la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza valiéndose de ella”²⁰⁰. El alma sigue unas leyes propias definidas por la armonía preestablecida que llevan a un mismo lugar, a Dios, esto resulta así puesto que toda representación monádica encierra en sí el universo. Y como mónadas no se comunican con el exterior puesto que ellas ya saben lo que son y lo que será, no necesitan que algo externo las determine. Así pues, es la armonía preestablecida la que determina las relaciones monádicas y las ordena de la mejor de las maneras posibles, se trata de una ley interna de comunicación gobernada por la armonía preestablecida. Y es Dios la causa o razón última –la razón suficiente– de esta armonía preestablecida, es en la creación de todas las mónadas con sus leyes internas como ha surgido la armonía preestablecida. La relación entre mónadas se da por la armonía y esta a su vez se da por Dios. La relación entre alma y cuerpo resulta armoniosa porque así es la relación entre las causas finales (alma) y las causas eficientes (cuerpo). De la misma forma se da una conexión armónica entre el reino moral de la gracia y el reino físico de la naturaleza, “Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por las vías mismas de la naturaleza”²⁰¹. No podemos separar alma y cuerpo de la misma forma que no se pueden separar luz y oscuridad. El cuerpo es necesario para que el alma pueda expresarse enteramente.

Ésta misma –la armonía– surge a partir de los contrarios, así pues podría ser definida como: “la semejanza en la variedad, o sea, la diversidad compensada por la identidad”²⁰². La felicidad constituye el estado más armonioso de la mente y por ello podemos deducir que es Dios, y no otro, quien posee la armonía universal. Y es aquí

²⁰⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 663

²⁰¹ *Ibid.* Pág. 652

²⁰² Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 282

donde resuenan la idea aristotélica por la cual ser como un dios reside en ser feliz –a la felicidad se llega mediante la contemplación–²⁰³, idea que se ve reflejada en *La profesión de fe del filósofo* cuando el filósofo dice: “Pero la felicidad es indudablemente el estado espiritual más agradable al espíritu, y lo único que realmente agrada al espíritu es la armonía”²⁰⁴. Al concretar a Dios en la mente estamos concretando la armonía universal consiguiendo así una felicidad que no puede ser mayor. La felicidad es siempre armónica, esta es siempre agradable y nos deleita, aunque lo que deriva de ella no lo haga –de hecho, no tiene por qué hacerlo–. Al ser Dios creador de la armonía universal Él es enteramente armonioso (agradable) y no hay pecado ni dolor en Él si no es por disonancia. Esta disonancia no resulta contradictoria, sino que “Es propio de la más refinada armonía que la discordancia más desordenada sea reducida al orden de modo inesperado, que la pintura sea matizada con sombras, que la armonía sea compensada por disonancias en consonancia con disonancias”²⁰⁵. No se puede desear otra cosa que no sea Dios puesto que no hay mayor deleite que sentir la armonía universal que es Él, esta predisposición que tenemos hacia Él es lo que nos impulsa a estar atraídos por lo que aparece como armónico. El espíritu tiene en su naturaleza en el pensar, de forma que pensar la armonía construye la armonía del espíritu; la mayor armonía espiritual es la felicidad; la felicidad es la concentración de la armonía universal; que es concebir a Dios en el espíritu.

Al querer Dios crear el mundo monádico actual de la mejor manera posible ha necesitado crear con anterioridad un principio que unifique y relaciona a las mónadas, que no es otro que la armonía universal. En este sentido diremos que Dios “crea unas sustancias que en virtud de su propia naturaleza están ya armonizadas en su estado de mera posibilidad porque si no estuvieran armonizadas siendo posibles, cambiarían cuando ya estuviesen creadas”²⁰⁶. Esta armonía es, por todo esto, únicamente de Dios,

“Dios crea las mónadas pone en cada una de ellas la ley de la evolución interna de sus percepciones. Por consiguiente, todas las mónadas que constituyen el universo están entre sí en una armónica correspondencia; correspondencia armónica que ha sido preestablecida por Dios en el acto mismo de la creación; [...], que esa mónada desenvolviendo su propia esencia, sin necesidad

²⁰³ Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco* (Libro X, Capítulo VIII) [Trad. anónima]. Colegio de Médicos de la Provincia de Buenos Aires – Distrito V. Pág. 232

²⁰⁴ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 109

²⁰⁵ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 37

²⁰⁶ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayeutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 12

de que de fuera de ella, desenvolviendo su propia esencia, coincide y corresponde con las demás mónadas en una armonía perfecta del todo universal”²⁰⁷.

Se trata de una armonía que se genera con anterioridad al movimiento de los seres, en este sentido determina el ser de lo que se crea, funciona como un principio a priori y universal. Dejando así la posibilidad de definir la armonía entendiendo que: “Hay armonía cuando muchas cosas se reducen a una sola. Pues donde no hay variedad no hay armonía. Del mismo modo, donde hay variedad sin orden, sin proporción, no hay armonía. De este modo, resulta patente que cuanto mayor sea la variedad y la unidad en esa variedad, tanto mayor será la armonía”²⁰⁸.

Las cosas se nos muestran como armónicas en función de nuestro sentir y de la disposición del objeto. Lo que existe, para Leibniz, no podría ser nunca más armónico puesto que “la primera y única causa eficiente de las cosas es la mente; la causa de que la mente actúe o el fin de las cosas es la armonía; y la causa de la mente más perfecta es la armonía suprema”²⁰⁹. Ser armónico va de la mano con existir y la existencia expresa esta armonía a través de las sensaciones. Las cosas solo pueden existir armónicamente puesto que Dios (el Ser absolutamente armónico) las ha creado y no podría crearlas ajeno a la armonía. Y por ello se puede decir que Dios es también armonía que armoniza, es así una armonía originaria, se podría llegar a afirmar incluso que “la armonía es la misma vida de Dios”²¹⁰. A través de estos razonamientos Leibniz termina llegando al *principio de analogía* mediante el que podemos conocer un sujeto a través de otro, es decir, podemos pasar de un nivel ontológico a otro.

3.2.2 Dios y el principio de razón suficiente

El principio de razón suficiente ayuda a Leibniz a conocer la realidad en su totalidad y en la demostración de la existencia de Dios. El filósofo alemán no deja lugar a dudas cuando

²⁰⁷ Morente, M. G. (2010). *Lecciones preliminares de filosofía: Prólogo de Julián Marías* (Vol. 312). Encuentro. Pág. 214

²⁰⁸ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 10

²⁰⁹ Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Pág. 283

²¹⁰ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 12

dice: “la razón última de las cosas, y suele llamárselo con una palabra: Dios”²¹¹. En la *Teodicea* §184 hace referencia a que es Dios la razón última por la que las cosas son, y que aun sin saber que es Dios la razón de las cosas –las ciencias en esta sección– se puede saber algo de ellas. De esta forma podemos admitir que “Dios es la razón suficiente de todas las verdades, pues el conjunto de todas las verdades eternas es el mismo entendimiento divino”²¹².

Mediante la razón suficiente Leibniz pretende demostrar que todas las cosas tienen una razón de ser, esto es fácil de ver en aquello que es contingente puesto que tiene su razón de existencia fuera de sí mismo. En el camino hacia la razón suficiente el filósofo alemán llega a la voluntad divina, al hecho de que “Dios quiere lo mejor y lo elige de entre la infinidad de los posibles”²¹³. La razón última de esta voluntad no es otra cosa que el entendimiento divino que opera a través de la armonía. Leibniz afirma esto diciendo que es por “la existencia de Dios que tres por tres sean nueve, así debe imputarse a lo mismo que la proporción entre tres y nueve es la que hay entre cuatro y doce. Pues toda razón, proporción, analogía, proporcionalidad, no deriva de la voluntad, sino de la naturaleza de Dios o, lo que es lo mismo, de la idea de las cosas”²¹⁴. Aquí vemos como la armonía de la cosa coincide con la esencia de la cosa, esencias que tienen su identidad en la posibilidad de existencia. Estas posibilidades no son creadas por Dios, puesto que éste solo crea lo existente. La esencia de las cosas, su idealidad, esta ordenada según lo mejor, puesto que han sido creadas por la mente perfectísima que es Dios. La esencia de las cosas o idealidad depende del entendimiento divino mientras que la existencia de los posibles es fruto de la voluntad divina. De esta forma queda visto que todo proviene de Dios.

En este punto algunos postulan que Dios está abocado a un necesitarismo en cuanto a la elección de los posibles, de forma que toda su creación se realiza necesariamente y no de forma libre. Sin embargo, la repuesta leibniziana dirá que estar inclinado hacia lo mejor no es estar necesitado, la determinación de la que es trata no es una necesidad, el efecto sigue una inclinación que no es una consecuencia necesaria

²¹¹ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 524

²¹² Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 7

²¹³ Fuertes, A. (2001). La contingencia en Leibniz (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 126 Pág. 26

²¹⁴ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 115

²¹⁵. Defendiendo que la suma total de toda libertad nos llevara siempre a elegir lo mejor, en palabras del propio Leibniz: “la mayor libertad es obligarse por la recta razón a lo mejor, y el que desee una libertad distinta es un inconsciente. De aquí se sigue que sea óptimo lo que es, fuera o vaya a ser hecho, y en consecuencia es necesario, pero, como señalé, con una necesidad que no arrebatara nada a la libertad, ya que tampoco quita nada ni a la voluntad ni al uso de la razón”²¹⁶. El problema del mal de esta forma cae en un relativismo, pues el mal depende de cómo sea visto o considerado.

Este principio se comprende desde la lógica como la conexión entre el predicado y el sujeto como condición de posibilidad para la existencia, el sujeto contiene dentro de sí lo que puede ser en un futuro. Y otro punto de vista es el metafísico, por el cual la razón suficiente es fundamento de lo real, es lo que nos permite distanciar el ser y el no ser²¹⁷. Esta razón funciona como un requisito, sin la razón suficiente no hay posibilidad de existencia. Pero también se puede identificar como causa puesto que “la causa de que la existencia prevalezca sobre la no existencia; o sea, que el ente necesario es EXISTENTIFICANTE”²¹⁸.

Aquí estamos considerando que el absoluto –que es Dios– no solo es la causa de todo, sino que también es causa de sí mismo por tener en sí todas las condiciones de existencia sin contradicción. Aquí, y como señala María Socorro, el entendimiento absoluto absorbe al principio de razón suficiente: “el principio de razón suficiente es el que permite pasar del ámbito lógico de la no contradicción de las verdades eternas como puros posibles al ámbito existencial, que hace que estas verdades tengan la razón de su existencia en un cierto ser necesario porque en sí mismas no la puedan tener, no se justifica el paso del ámbito noético al existencial”²¹⁹.

Leibniz con todo esto quiere mostrar la necesidad absoluta de este ser que es Dios, puesto que sin él nada podría ser como así se muestra en la *Monadología*: “en Dios está no sólo la fuente de las existencias, sino incluso de las esencias en tanto reales, o de lo

²¹⁵ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág.18

²¹⁶ Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares. Pág. 20

²¹⁷ Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621> Pág. 7

²¹⁸ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 524

²¹⁹ González, Á. L. (1996): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Eunsa, Pamplona. Pág. 197

que hay de real en la posibilidad. Porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas que dependen de ellas y sin él no habría nada real en las posibilidades y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible”²²⁰. Dios es el ser *a se*, que encierra en su Esencia toda la existencia, su sola posibilidad de existir le basta para ser actual. En el caso de Dios, es tal su esencia que su ser actual es posibilidad de haber sido, estar siendo y poder ser, la esencia es igual a la existencia. Por ello se puede afirmar que Dios es existencia, puesto que Dios es pura esencia, y esto le convierte en el Ser Necesario Absoluto.

En el final de la *Teodicea* Leibniz busca mediante el mito de Sexto, que trata de conocer su destino, ver como en la variedad de mundos posibles el mejor de ellos no es aquel en el que más perfección individual hay o parece haber. El filósofo de Hannover termina afirmando que, dado que Júpiter habiendo podido elegir a un Sexto dichoso no lo hace puesto que había mundos con mayor perfección, y si hubiera elegido el mundo en el Sexto es dichoso no habría actuado sabiamente. Es por esto por lo que elige libremente –Júpiter– el mundo en el que Sexto no es dichoso y actúa con maldad, una maldad que no es impuesta por Júpiter, sino que ya estaba dentro de Sexto. Y pese a la maldad con la que actúa Sexto el mundo es el más perfecto, así pues Leibniz defiende que “este mundo en su conjunto sigue siendo el mejor, el más bello y armónico, y, si lo analizamos, descubriremos que el crimen de Sexto sirve para grandes cosas, propiciando el surgimiento de una Roma libre, que se convertirá en un gran imperio edificando con su ejemplo al resto del mundo”²²¹.

De esta forma, Dios habría operado igual que Júpiter pues elige de entre todos los infinitos mundos posibles aquel que en su conjunto resulta mejor. Al afirmar que Dios elige entre una infinitud de posibles estaría salvándose la libertad de Dios y fundamentando la contingencia del mundo. Logra desprenderse del determinismo absoluto ya que en este mundo no existe todo lo posible, a la vez que se libra el voluntarismo por el cual las cosas son buenas porque Dios las quiere. Afirmando así que “Dios no puede obrar como al azar por un decreto absolutamente absoluto, o por una voluntad independiente de motivos racionales. [...] se mueve por razones en que entra la

²²⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 643

²²¹ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. XL

naturaleza de los objetos, [...] estas razones no están ligadas necesariamente a las buenas o menos malas cualidades naturales de los hombres”²²².

El mundo que existe es el mejor de los posibles pues no sería propio de un ser con sabiduría divina crear un mundo que pueda verse mejorado, como tampoco lo es crear una multiplicidad de mundos por “principio del mínimo esfuerzo”²²³. Para la creación del mundo existente hay una razón suficiente, esta razón la encontramos en el grado de perfección, puesto que en el entendimiento divino se da la posibilidad de los infinitos mundos y es la sabiduría divina la que empuja a Dios a elegir lo mejor. De entre todos los infinitos posibles llega a existir aquel que tiene mayor esencia, puesto que “la decisión divina de crear algo vendría, pues, determinada por la bondad ideal del objeto que, constituyendo lo mejor, se hace elegir”²²⁴. Dios actúa queriendo con razón porque de no ser así, y dejarse llevar por la arbitrariedad, terminaría eligiendo algo imperfecto, cosa que no es propia de Dios. Dios puede elegir cualquiera de los posibles metafísicamente hablando, sin embargo, elige el mejor porque, moralmente hablando, le es imposible elegir uno que no sea el más perfecto. La libertad con la que aquí opera Dios es para crear el mundo de acuerdo con sus fines, se trata de una libertad que opera como determinación racional. Dios no puede equivocarse puesto que opera de acuerdo con el principio de razón suficiente, por ello Leibniz afirma: “hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme a la suprema razón”²²⁵.

3.2.3 Principio de perfección

El entendimiento divino es la expresión de la máxima composibilidad en tanto que es el lugar donde hayamos toda posibilidad, dentro de él –del entendimiento divino– encontramos incluso los posibles contradictorios entre sí. El entendimiento divino se

²²² Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 297

²²³ Ortega y Gasset, J. (1983). *La idea de principio en Leibniz*. En *Obras completas* (Vol. 8). Alianza. Pág. 65

²²⁴ Fernández, M. S. (1991). Roldán, C. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid. Pág. XLII

²²⁵ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 131

compone de los infinitos mundos posibles en tanto que es ahí donde encuentran su fundamentación, es en el seno del entendimiento absoluto donde se fundamenta la relación entre los posibles. En este sentido se podría afirmar que Dios como fundante es la totalidad de lo posible. La posibilidad de la idea se fundamenta en su no contradicción entre sus notas y la no contradicción con otras nociones, es decir, la idea posible es la posibilidad interna sumada a la posibilidad externa –o composibilidad–. Dios es posibilidad total queda resuelto en la no contradicción, la posibilidad del absoluto comienza en Dios, como así muestra Leibniz en su *Monadología* “Así sólo Dios (o el Ser necesario) tiene el privilegio de que es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, sólo basta con esto para conocer la existencia de Dios a priori”²²⁶.

Algunos han querido estudiar la composibilidad separando su ‘qué’ y su ‘para qué’, dando como resultado una parte necesaria y otra contingente respectivamente. Esta forma de entender a Leibniz termina cayendo en el necesitarismo ya que termina dejando en manos del entendimiento divino la totalidad de la realidad. De forma similar ocurre con la jerarquía entre los mundos posibles que se establece en el entendimiento divino, así pues caeríamos en un necesitarismo por partida doble, cayendo por el lado de la actividad creadora divina y de la creación efectiva por el otro²²⁷.

Aquí nos situamos en un punto en el que hay que desprenderse del ‘qué’ y el ‘para qué’ de la composibilidad, puesto que “La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los pesa y los compara los unos con los otros, para apreciar los grados de perfección o de imperfección de cada uno, [...]; va más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinidad de otras infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo, [...]; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles: [...], y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles, la cual hace la sabiduría para satisfacer plenamente a la bondad; y he aquí precisamente el plan del universo actual”²²⁸. Así pues, estamos ante un modo que evita la deriva necesitarista y trae una contingencia modal, el

²²⁶ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 643

²²⁷ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 84

²²⁸ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 265

‘para qué’ constituye el ‘qué’ de las relaciones de composibilidad. De esta forma se mantiene una coherencia con el planteamiento esbozado por Leibniz según el cual las esencias posibles tienen ya dentro de sus nociones como posibles los decretos libres de Dios. En este punto se entiende que la esencia posible está determinada hasta la eternidad, es decir, nada puede llegarle desde fuera, pudiendo decir que “todas sus determinaciones no son más que el fundamento de su ser”²²⁹.

La perfección como cualidad posible para Leibniz se define como cantidad de esencia, de esta forma vemos que como cualidad trata sobre las relaciones de composibilidad. Aquí se entiende que la perfección es el criterio que determina la optimización del mundo posible, es decir, la perfección es el criterio que determina la optimización de lo creado. La perfección como principio funciona como mediador entre la tendencia a la existencia de los posibles y su efectiva actualización real. De esta forma se logra introducir la contingencia en la composibilidad, de no ser así nos veríamos obligados a aceptar que o existe todo o no existe nada, no habría lugar para los posibles.

La composibilidad se encarga de recoger “la tendencia a la existencia según el grado de perfección y la libre determinación de la voluntad divina”²³⁰, para lograr determinar el mejor mundo posible. Esto se da así puesto que primero se atiende al principio de lo óptimo para la elección del mejor mundo posible, y ya luego damos paso a la exigencia de existencia. Es decir, primero se ordenan los mundos posibles según el principio de lo óptimo y una vez se ha establecido la jerarquía surge la exigencia de existencia de los distintos mundos posibles. Los posibles tienden a la existencia porque Dios ha querido crear lo mejor, no por la sola perfección esencial del posible. Dios media una conexión entre la cantidad de esencia (perfección) y la tendencia o aspiración a existir a través de su voluntad libre²³¹. Si dicha conexión fuera un vínculo lógico se estaría cayendo en el necessitarismo espinosista. Para Leibniz, Dios es libre creador del mundo, y dicho mundo resulta el mejor de los posibles sin lugar a dudas, y lo ratifica de la siguiente forma: “existe libertad en el Autor del mundo, aunque hace todas las cosas de un modo determinado, ya que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección. La indiferencia resulta sin duda de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más

²²⁹ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 85

²³⁰ *Ibíd.* Pág. 91-92

²³¹ Rescher, N. (1967). *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall. Print. Pág. 29

se ve determinado hacia lo más perfecto”²³². Dios debe haber hecho el mejor mundo posible puesto que si debiera corregir alguna de sus acciones no habría actuado sabiamente, y dado que Dios actúa siempre con sabiduría divina el mundo no podría ser mejor. Nosotros como hombres finitos podemos imaginar un mundo mejor que solo lo sería para nuestro entendimiento, estaríamos así imaginando erróneamente que el mundo puede ser mejor.

Para algunos autores como Rescher el principio de perfección (principio de las existencias) es independiente de los principios que se han considerado tradicionalmente como base de la metafísica leibniziana –el principio de no contradicción, y el principio de razón suficiente–. Este principio de perfección ayuda a los otros dos principios a consolidar de forma firme la idea de la existencia del mejor mundo posible. Esto es así puesto que el principio de razón suficiente no puede dar una explicación sólida para que éste mundo sea el mejor posible.

Hay que tener en cuenta que el principio de lo óptimo solo resulta relevante para la realidad actual, no resulta relevante para la realidad en cuanto tal, para la realidad de la esencia posible. De forma que resulta más coherente con la propuesta leibniziana admitir que el principio de lo óptimo es un principio subsidiario de los principios de no contradicción –o de identidad– y de razón suficiente. El principio de lo óptimo o de la perfección si se quiere, es entonces un matiz que completa el principio de razón suficiente. El principio de lo óptimo nos habla de lo contingente actual no de lo contingente en sí mismo²³³, es por ello que resulta ser un principio secundario y no base. Así pues podríamos decir que “el principio de perfección se subordina al principio de razón suficiente como la voluntad divina se subordina al intelecto divino”²³⁴.

²³² Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 449

²³³ Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181. Pág. 94

²³⁴ *Ibíd.* Pág. 95

Epílogo

De esta forma se llega al problema del mal en el mundo: ¿cómo es posible que haya mal si el mundo que existe es el mejor de entre los infinitos posibles? ¿Cómo un ser omnipotente y bueno lo ha permitido? Este problema no es nada nuevo, sino que es la recuperación del dilema de Epicuro, la cuestión es: “Dios o quiere suprimir los males y no puede; o puede y no quiere; o ni puede ni quiere; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es malvado, lo cual es también ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es impotente y malvado; por lo que no es Dios. Si quiere y puede, lo cual sólo a Dios conviene: ¿de dónde provienen entonces los males? o ¿por qué no los suprime?”²³⁵.

Leibniz decide reducir a ‘argumentos en forma’ el conflicto sobre la existencia del mal enfrentado a la bondad de Dios, y así lo muestra al intentar sobreponerse a las objeciones planteadas por Bayle sobre la razón y la fe: “Pero como la razón es un don de Dios, lo mismo que lo es la fe, decir que se combaten, equivaldría a poner a Dios en lucha consigo mismo”²³⁶. Para terminar este epílogo trataré de exponer una defensa que explique y justifique la libertad de Dios, la existencia del mal y la permisión del pecado.

Leibniz escribió con posterioridad a la *Teodicea* el *Compendio de la controversia reducida a argumentos en forma* que se publicó como un apéndice de la obra. En esta obra responde a algunas objeciones sobre su teodicea. Al filósofo alemán se le plantea el problema del mal como algo que pudo ser evitado: “Dios ha hecho un mundo en el que hay mal; un mundo, digo, que podía ser hecho sin ningún mal, o cuya producción podía omitirse por completo. Luego Dios no ha tomado la mejor decisión”²³⁷. Esto no deja de ser una ampliación del problema de la absolutez de Dios, es decir, del cuestionamiento de sus potencias: “Quien quiera que no tome la mejor decisión, o carece de poder, o de conocimiento, o de bondad. Dios no ha tomado la mejor decisión al crear este mundo. Luego Dios ha carecido de poder, o de conocimiento, o de bondad”²³⁸. En este punto es

²³⁵ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág. 5

²³⁶ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 98

²³⁷ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág. 14

²³⁸ *Ibíd.* Pág. 13

imposible no reconocer que hay mal en el mundo que Dios ha creado, siendo posible un mundo sin mal o que no hubiera mundo pues es Dios quien desde su libre voluntad quien lo crea. Es decir, se afirma y se concede que hay mal en el mundo, pero que este mal exista –a pesar de que pudiera haber sido omitido– no implica que Dios no haya obrado de la mejor manera posible. La mejor decisión no es siempre la que nos permite evadir el mal, puesto que el mal puede ir acompañado de un bien mayor. Un ejemplo de ello es la caída de Adán –conocida como *felix culpa*–, ‘error’ que fue reparado con mayor bondad al ocurrir la encarnación del hijo de Dios, fue gracias al pecado original que tuvimos al hijo de Dios, el universo no podría haber dado algo más noble que el hijo de Dios. Puede requerirse imperfección en una de las partes para que haya perfección en el todo.

Carece de sentido juzgar a Dios por el resultado pues dado que él lo ha hecho no se podría hacer mejor, de forma que esta conducta no es sino la suprema bondad y no lo contrario. Y dado que Dios no puede obrar de mejor forma pues en su entendimiento divino está el hacer siempre lo mejor, no es posible obrar de una manera que no sea perfecta. Esto es lo que lleva al problema del necesitarismo ya que: “Quienquiera que no pueda dejar de elegir lo mejor, no es libre. Dios no puede dejar de elegir lo mejor. Luego Dios no es libre”²³⁹. La verdadera libertad, y en tanto que es así resulta la más perfecta, es usar lo mejor posible el libre arbitrio sin caer en las pasiones. Queda entonces claro que el mayor, y más alto, grado de libertad es ser conducido siempre al bien por propia inclinación. Y es por esto que Dios no puede tener necesidad de cosas externas; él las crea libremente y las configura en torno a un fin que es ejercer su bondad. Llamar a esto *necesidad* es emplear un mal uso del término.

Dios manda siempre y siempre es obedecido, puesto que sigue queriendo siempre la propensión de su naturaleza, y todo el resto de cosas sigue su voluntad. Su voluntad es siempre la misma y se encamina a lo mejor, esto no quita que, el menor bien que rechaza o el mal, sea posible en sí. De esta forma la necesidad del bien es metafísica y la contingencia quedaría suprimida sin dar lugar a la elección, “en Dios no pesan las razones aparentes del bien y se determina siempre por el bien real (que en la creación coincide con lo mejor), su mente no se aparta jamás de la buena deliberación”²⁴⁰. Esta necesidad que no suprime la posibilidad de lo contrario se hace efectiva por lo que hay fuera y por

²³⁹ *Ibíd.* Pág. 27

²⁴⁰ Esquisabel, O. M., & Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 18(36), 8-37. Pág. 19.

encima de las cosas (por lo que no es la esencia de la cosa), por la voluntad de Dios. Esta necesidad no destruye la moralidad, lo que sucede, sucede a pesar de lo que se haga o de lo que se quiera. Esta voluntad debe ser alabada ya que le es natural elegir bien, y por ello tiene como recompensa la suprema felicidad, demostrando así que “es también la mejor y la más deseable para las criaturas, que dependen todas de Dios”²⁴¹. La voluntad de Dios tiene por regla el principio de lo mejor porque de no ser así estaría encaminado hacia el mal, o sería indiferente al mal y al bien dejándose guiar así por el azar. Dios nunca se encamina al azar porque hacerlo una sola vez implicaría que es imperfecto, no merecería ser confiado pues no hay sentido en confiar en alguien que se deje guiar por tales impulsos.

Sin embargo, con esto no logra evitar el problema del mal, ya que se podría objetar que: “Si en las criaturas inteligentes hay más mal que bien, entonces hay más mal que bien en toda la obra de Dios. Ahora bien, en las criaturas inteligentes hay más mal que bien. Luego hay más mal que bien en toda la obra de Dios”²⁴². Aquí no podemos conceder la primera premisa, puesto que la consecuencia va de la parte al todo, es decir, se hace una suposición sin prueba alguna por la que las criaturas sin inteligencia no son comparables a las que sí la poseen. Aquí se puede contra argumentar preguntándose: “¿por qué no cabría que el excedente del bien en las criaturas no inteligentes, que llenan el mundo, compensara y aun sobrepasara incomparablemente el excedente del mal en las criaturas racionales?”²⁴³. Si bien el precio del mal en las criaturas inteligentes es más grave, esto quedaría compensado por la cantidad de criaturas no inteligentes, ya que el número de estas es tal que en proporción sobrepasaría al precio que se paga con las criaturas inteligentes. Aun concediendo que en el género humano hay más mal que bien, existen motivos para no conceder que hay más mal que bien en todas las criaturas inteligentes, ya que “es una consecuencia de la suprema perfección del soberano del universo el que el reino de Dios sea el más perfecto de todos los estados o gobiernos posibles, y que, por consiguiente, el poco mal que hay en él se requiera para la culminación del bien inmenso que en él se encuentra”²⁴⁴. Sin embargo, que las criaturas inteligentes opten mal no excluye a Dios de su bondad, puesto que “lo propio de las

²⁴¹ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág. 28

²⁴² *Ibíd.* Pág. 15

²⁴³ *Ibíd.* Pág. 16

²⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 17

criaturas es que puedan equivocarse en sus juicios, es decir, que la falibilidad es consustancial a ellas en virtud de su limitación original”²⁴⁵.

La segunda premisa tampoco puede concederse, pues es más que razonable “que la gloria y la perfección de los bienaventurados sea incomparablemente mayor que la miseria y la imperfección de los condenados, y que aquí la excelencia del bien total en la minoría prevalezca sobre el mal total que existe en la mayoría”²⁴⁶. Los bienaventurados se aproximan a la divinidad a través de un divino mediador tanto como les es conveniente es estas criaturas, de igual forma lo hacen los condenados hacia el mal. Sin embargo, es imposible que el mal sea igual o superior al bien puesto que unos actúan a través de Dios que es infinito, mientras que los otros a través del diablo que es limitado. El bien va al infinito, mientras que el mal está limitado. Es propio del orden y el bien general que Dios le otorgue cierta libertad a sus criaturas que pueden obrar mal, cosa que podría corregir, “no convenía que, para impedir el pecado, Dios obrara siempre de manera extraordinaria”²⁴⁷. Por lo que se elimina la objeción al reconocer que un mundo sin mal podría ser posible, pero resulta que este universo, aun con el mal, es mejor que cualquier universo posible.

El mal que surge de las criaturas inteligentes es fruto de la voluntad, esto es así porque ésta –la voluntad– no siempre sigue el último juicio del entendimiento práctico. Es por la autonomía de la voluntad para rechazar, que se puede incluso rehusar del juicio más claro; así pues: “la esencia de la voluntad es el esfuerzo de actuar tras el juicio, de manera tal que, por más que tengamos una percepción relativamente distinta del bien, en el intervalo que va del esfuerzo a la acción, pueden atravesarse nuevas inclinaciones o percepciones que desvíen al espíritu de la meta inicial, produciendo incluso un juicio contrario”²⁴⁸. Además, Leibniz destaca que muchas veces el entendimiento no logra conmover a la voluntad, lo que fundamenta que “el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como podría creerse”²⁴⁹. Así, la voluntad humana se revela como una

²⁴⁵ Esquisabel, O. M., & Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 18(36), 8-37. Pág. 21.

²⁴⁶ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág. 16

²⁴⁷ *Ibid.* Pág. 15

²⁴⁸ Esquisabel, O. M., & Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 18(36), 8-37. Pág. 28

²⁴⁹ Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva. Pág. 311

facultad compleja y autónoma, capaz de desviarse del bien conocido, lo que explica la posibilidad del error moral y la tensión constante entre razón y deseo.

El mundo puede parecer malo y mejorable para el hombre debido a que su entendimiento se haya limitado y no alcanza a observar la totalidad del universo. Si el hombre fuera capaz de ello podría ver que “no hay nada inculto, ni estéril, ni muerto en el universo, no hay caos, no hay confusión sino en apariencia; casi como podría parecer en un estanque colocado a una distancia tal que se viera un movimiento confuso y un hervor, por llamarlo así, de peces del estanque, sin discernir los peces mismos”²⁵⁰. Como ya hemos visto el mal en el mundo no es fruto de un querer de Dios, sino una permisión. El mal es permitido porque se le permite al hombre una cierta libertad de voluntad. De esta forma vemos que el mal es una privación y no algo creado²⁵¹, el mal es así un problema metafísico. Cuando hablamos de mal metafísico hacemos referencia a “la finitud y la contingencia humana, a la imperfección y falta de ordenación de todo lo que existe”²⁵². Este mal no se puede evitar puesto que se encuentra conectado con lo ontológico de la creatura. En este sentido el mal es semejante a la observación científica, donde es la capacidad de observación de los seres racionales las que les permite conocer —en este caso la limitación del hombre no le permitiría ver la totalidad de lo creado y la perfección del conjunto—.

La creación del mundo ya tenía en su raíz la imperfección, pues si Dios hubiera creado algo absolutamente perfecto se habría ‘creado a sí mismo’ cosa que no es posible, ya que no puede haber dos mónadas idénticas. De esta forma vemos que la imperfección en lo creado es porque viene de la nada, “en el entendimiento de Dios estas ideas de los seres ya tenían imperfección porque las ideas eran de hombres y no de dioses, no es que Dios les puso voluntariamente esta imperfección”²⁵³. Al admitir que el mal es una privación estamos abriendo la puerta a la existencia del pecado. Esto es así ya que, qué el mal sea una privación, como bien apuntó Descartes, significa que “En cuanto a la privación, que es lo único en que consiste la razón formal del error y la culpa, no requiere

²⁵⁰ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 648

²⁵¹ Villegas, A. L. L. (2010). El origen del mal como privación en la filosofía de GW Leibniz. *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*. Pág. 151

²⁵² Kolani, S. (2021). El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz. *Razón y fe*, 284(1452), 33-42. Pág. 36

²⁵³ Villegas, A. L. L. (2010). El origen del mal como privación en la filosofía de GW Leibniz. *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*. Pág. 152

concurso alguno de Dios, pues no es una cosa o un ser, y, si se la relaciona con Dios como con su causa, no debe ser llamada privación, sino sólo negación”²⁵⁴. El origen de la idea de mal como privación es fruto de la idea agustiniana por la que “el mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del bien recibió el nombre de mal”²⁵⁵. Esta privación no es para Dios un tema central, pues para Él la felicidad del hombre es importante pero no es su único fin²⁵⁶. Dios crea el universo en su conjunto y lo armoniza para que sea el mejor, y es en esta armonía del conjunto universal donde el hombre se hace para Dios uno más entre la totalidad. Está en ya reflejada la bondad de Dios en la existencia del hombre, ya que resulta –para el hombre– preferible la existencia a la no existencia²⁵⁷. No se le puede recriminar a Dios la absoluta perfección del hombre, puesto que de ser perfectos seríamos como Él, seríamos dioses.

En lo que respecta al pecado, las objeciones que tienen mayor fuerza son: “Quienquiera que pueda impedir el pecado de otro y no lo haga, sino que más bien contribuya a él, estando, no obstante, bien informado de ello, es cómplice suyo. Dios puede impedir el pecado de las criaturas inteligentes; pero no lo hace, y más bien contribuye a él con su concurso y con las ocasiones que hace surgir, teniendo de ello, no obstante, un conocimiento perfecto. Luego etc”²⁵⁸, y “Quienquiera que produzca todo lo que en algo hay de real, es su causa. Dios produce todo lo que hay de real en el pecado. Luego Dios es la causa del pecado”²⁵⁹.

La primera objeción no parece tener en cuenta que puede suceder que para evitar un pecado sea necesario cometer un pecado mayor, como bien podría ser matar a quien está robando o va a robar. En este caso se evitaría un pecado a causa de cometer otro más grande. También existe la posibilidad contribuir con el mal al hacer lo que se está obligado a hacer, esto es así debido a que “no se quiere estos males; pero se los quiere permitir en vista de un bien mayor, que no se podría dejar razonablemente de preferir a

²⁵⁴ Descartes, R. (1977). *Les meditations metaphysiques* traducción española de Vidal Peña. Alfaguara. Pág. 251

²⁵⁵ Agustín, S. (1994). La ciudad de Dios (F. Montes de Oca, Ed., 12ª ed.). Porrúa. Pág. 317

²⁵⁶ Kolani, S. (2021). El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz. *Razón y fe*, 284(1452), 33-42. Pág. 37

²⁵⁷ Villegas, A. L. L. (2010). El origen del mal como privación en la filosofía de GW Leibniz. *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*. Pág. 153

²⁵⁸ Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.. Pág. 21

²⁵⁹ *Ibid.* Pág. 23

otras consideraciones”²⁶⁰. Esto es una voluntad consecuente que resulta de las voluntades antecedentes por las que se quiere el bien. Con estas nociones se comprende como antecedente que Dios quiere la salvación de todos los hombres, y mediante consecuente que quiere que haya condenados por la perseverancia en el pecado. La voluntad antecedente de Dios endereza el bien, y la voluntad consecuente, o final y total, endereza la producción del bien y al impedimento del mal. Y para que nos pueda permitir obrar libremente en una inclinación hacia él nos debe permitir pecar.

Por lo que respecta a la segunda objeción Leibniz trata de esclarecer el significado de *real* “significa o bien lo que es sólo positivo, o bien comprende asimismo los seres privativos: en el primer caso, se niega la mayor y se concede la menor; en el segundo caso, se hace lo contrario”²⁶¹. Dios es causa de todas las perfecciones, de esto se sigue que lo es de todas las realidades consideradas como puramente positivas. Sin embargo, las limitaciones/privaciones son fruto de la imperfección original de las criaturas. De esta forma se afirma en la *Teodicea* que cuando la causa del pecado es la criatura, es una causa deficiente. El pecado no surge porque Dios le dé mal al alma sino porque el efecto de su buen influjo se ve limitado/privado por la resistencia del alma y sus circunstancias, de forma que no llega a dar una cantidad de bien que supere al mal. Es decir, Dios entrega el bien al alma, pero es su limitación –la del alma– y todas las circunstancias que nos rodean las que ‘deterioran’ y limitan la cantidad de bien que nos llega. De forma que el bien que nos llega es inferior al mal que hay en nosotros y por ello actuamos con maldad. Al hombre no se le da nada para que empeore, Dios únicamente nos da cosas para que seamos mejores, es “la limitación o la imperfección original de las criaturas hace que ni aun el mejor plan del universo pueda recibir más bienes ni que pueda estar exento de ciertos males, que, no obstante, han de redundar en un bien mayor. Son estos algunos desórdenes en las partes, que realzan maravillosamente la belleza del todo, al igual que ciertas disonancias, empleadas como es debido, hacen más bella la armonía”²⁶². Vivimos dentro del mejor plan posible, pues es propio de Dios obrar de forma perfecta. El mundo y el universo como obras de Dios siguen este mejor plan –sino no serían, pues Dios no obra ni mal, ni vagamente–, por lo que nada de lo que hay se puede ni se debe cambiar ya que esto que hay se sigue del mejor plan, y así lo muestra en su obra al decir: “el mundo

²⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 21-22

²⁶¹ *Ibíd.* Pág. 23

²⁶² *Ibíd.* Pág. 24

no sólo es una máquina muy admirable sino también, en cuanto está compuesto de espíritus, es la mejor república, en la cual se encuentra la mayor felicidad o alegría posible. Y esto constituye la perfección física de aquéllos”²⁶³.

²⁶³ Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros. Pág. 453

Conclusión

La noción de sustancia leibniziana como hemos visto nace del dialogo crítico con Aristóteles, Descartes, Spinoza y Locke. Fue no solo una novedad, sino que también gozo de un éxito por la forma en la que integra el aristotelismo a la vez que consigue superar los problemas de las otras propuestas filosóficas del momento –propuestas cartesiana, spinozista y lockeana–. Esta nueva forma de entender la sustancia, que termina por ser la mónada, por parte de Leibniz es un avance en la historia de la metafísica. La claridad con que Leibniz retoma la distinción aristotélica entre lo que no está en un sujeto y lo que sí lo está, así como entre lo que se dice de un sujeto y lo que no se dice de un sujeto, es fundamental para comprender la individualidad y la subsistencia de la sustancia. Las sustancias creadas requieren de otras sustancias y de sus propios accidentes para existir y ser nombradas. Esta observación es crucial, pues impide caer en el equívoco de una sustancia aislada, cerrada sobre sí misma –cómo le ocurre al Dios de Descartes–, permitiendo así pensar la sustancia como un principio dinámico que está en relación constante con sus determinaciones y con el mundo. La necesidad de distinguir entre sustancia y accidentes, dejando claro que la sustancia requiere de sus accidentes para ser cognoscible, evita la disolución de la individualidad en el todo indiferenciado de la sustancia spinozista.

La originalidad de Leibniz se pone de manifiesto en su definición nominal y real de sustancia. La sustancia se identifica con el sujeto de atribución del que se predicen diversos atributos. La sustancia es un algo dotado de capacidad de expresión y de fuerza. Aquí radica la gran aportación leibniziana: la sustancia no es solo el soporte pasivo de accidentes, sino un principio activo, capaz de expresar en sí mismo la totalidad de sus determinaciones. El sujeto lógico se transforma en sustancia metafísica, en un centro de actividad y expresión. La relación entre sujeto y predicado es la clave para entender la verdad y la realidad. La sustancia, en tanto que sujeto, es el fundamento de toda predicación, y toda determinación que le corresponde está ya dada en su noción, aunque se despliegue en el tiempo y en la experiencia. Este planteamiento permite superar la falsa dicotomía entre lo necesario y lo contingente. Así, la sustancia leibniziana es al mismo tiempo universal e individual, necesaria y contingente, lógica y ontológica

La sustancia se determina a sí misma al expresarse, mientras que la predicación es la mediación de una unidad consigo misma a través de la explicitación de sus momentos. Esta concepción dinámica y expresiva de la sustancia culmina en la noción de mónada. Ésta se conoce como unidad primitiva viviente, que se experimenta a sí misma en la multiplicidad de sus expresiones. La cuestión del atributo principal de la sustancia se resuelve con la propuesta de la entelequia, ya que ésta es inherente a la sustancia y persiste a través de todos los cambios. La sustancia es un ser capaz de acción, y solo aquello que posee esta capacidad puede ser considerado sustancia. Esta concepción rompe radicalmente con el spinozismo donde las acciones pertenecen a los sujetos individuales, y toda sustancia singular actúa ininterrumpidamente. La fuerza o potencia es el principio metafísico que permite la constitución de la realidad donde solo se realiza aquel que tiene mayor razón. La sustancia, en suma, es un principio activo, expresivo y dinámico, fundamento de la unidad y la diversidad, de la necesidad y la contingencia, de la individualidad y la universalidad.

Defender la concepción leibniziana de sustancia es defender una metafísica de la expresión, de la actividad y de la individuación. Es afirmar que la realidad no se reduce a un soporte pasivo de cualidades, ni a una sustancia indiferenciada, sino que está constituida por mónadas, que expresan en sí mismas la totalidad del universo. La sustancia leibniziana es, en definitiva, el principio de toda realidad, el fundamento de la verdad y la condición de posibilidad del conocimiento.

La exposición sobre la construcción de lo real en Leibniz, se centra en la distinción entre necesidad, contingencia y posibilidad, revelando así una arquitectura conceptual de enorme profundidad y coherencia. Lejos de caer en un simple determinismo o en un fatalismo que anula la libertad, la filosofía leibniziana logra articular la coexistencia de la libertad humana, la omnisciencia divina y la racionalidad del mundo, a partir de una teoría modal que distingue cuidadosamente entre lo necesario, lo contingente y lo posible. Es importante subrayar que Leibniz no confunde, como lo hacía la escolástica medieval, lo posible con lo contingente. El avance de la lógica modal moderna, que el propio Leibniz anticipa y desarrolla, permite distinguir que la contingencia se define por la efectiva realización de algo que, sin embargo, podría no haberse dado, mientras que la posibilidad se opone a la imposibilidad, y la necesidad a la contingencia. Hablar de contingencia es hablar de los hechos que suceden pero cuya realización no era forzosa, aquellos que

podían no haber ocurrido o dejar de ser verdaderos en el futuro. Por tanto, la noción de contingencia se convierte en el pilar de la defensa leibniziana de la libertad y de la responsabilidad moral, pues solo en un mundo donde lo contingente tiene cabida puede hablarse de elección, de mérito y de justicia.

La clasificación de los tipos de necesidad en Leibniz es igual de esclarecedora y constituye una de sus grandes aportaciones a la metafísica. No se trata de una necesidad monolítica, sino de una gradación que abarca la necesidad absoluta, la hipotética, la moral y la metafísica o lógica. Esta distinción no es meramente terminológica, sino que responde a una comprensión profunda de la relación entre Dios, el mundo y los seres humanos. Dios es el único ser absolutamente necesario, aquel cuya esencia implica la existencia, mientras que todo lo demás existe de manera dependiente, por accidente. Así, la creación entera es necesaria solo en sentido hipotético. El mundo, en tanto que obra de Dios, es el mejor de los posibles, pero sigue siendo contingente porque su existencia depende de una elección libre y no de una necesidad absoluta. La perfección se asocia a la necesidad, pero solo en el sentido de que lo más perfecto es lo que más plenamente realiza su esencia. Sin embargo, el mundo creado no es absolutamente necesario, sino que es el resultado de una elección libre y racional de Dios, que elige lo mejor entre lo posible. Por tanto, la libertad no queda anulada, sino que se explica como la capacidad de la voluntad divina para elegir entre los posibles. La libertad humana se mantiene en el ámbito de la moralidad y de la responsabilidad, pues nuestras acciones, aunque previstas por Dios, no dejan de ser nuestras elecciones. La contingencia, en este marco, no es sinónimo de azar ni de irracionalidad. Todo lo que ocurre tiene su razón suficiente, aunque esa razón no sea siempre accesible a la inteligencia humana.

Todo lo que es, es posible, pero no todo lo posible se actualiza. La actualización de las esencias posibles depende de la elección divina, que opta por el mejor de los mundos posibles. La existencia de Dios, como ser absolutamente necesario, es la condición de posibilidad de todo lo demás. Todo lo creado es contingente porque su existencia depende de la voluntad divina y no de su propia esencia. El principio de razón suficiente garantiza que nada es fortuito, que todo tiene una explicación, aunque a veces escape a nuestro entendimiento limitado. Así, la contingencia es compatible con el orden y la determinación. Esta compatibilidad entre contingencia y determinación es una de las

grandes virtudes del sistema leibniziano, pues permite sostener la racionalidad del mundo sin sacrificar la libertad ni la posibilidad.

Leibniz logra evitar tanto el determinismo absoluto como el indeterminismo irracional, situándose en un punto medio que reconoce la racionalidad del mundo y la libertad de la voluntad. Al admitir que Dios conoce infaliblemente el pasado, el presente y el futuro, este conocimiento no convierte el futuro en necesario –la certidumbre divina no anula la posibilidad de lo contrario–. El futuro contingente es necesario solo hipotéticamente, pero sigue siendo contingente en sí mismo, pues su contrario no implica contradicción. Defender el sistema leibniziano es, por tanto, defender una visión del mundo en la que la razón y la libertad no solo son compatibles, sino que se exigen mutuamente.

El análisis detallado de la teoría leibniziana de los mundos posibles y la composibilidad deja en claro que la metafísica de Leibniz constituye una de las respuestas más lúcidas y profundas a los grandes problemas de la creación, la existencia y el mal. Defender la visión leibniziana es defender una concepción del mundo en la que la razón, la bondad y la libertad divina se entrelazan para dar cuenta de la realidad tal como la experimentamos, sin sacrificar ni el orden ni la contingencia, ni la perfección ni la posibilidad de la imperfección. La noción de mundos posibles, inseparable de la idea de composibilidad, es central para comprender cómo Leibniz salva la bondad, la omnipotencia y la libertad de Dios, evitando los escollos en los que cayeron Descartes y Spinoza. La existencia, para Leibniz, no es el simple resultado de una necesidad absoluta, sino el fruto de una elección divina entre infinitas posibilidades, todas ellas coexistentes en el entendimiento divino como ideas. Dios, en su sabiduría y bondad infinitas, elige siempre el mejor de los mundos posibles, no por un determinismo ciego, sino por la determinación de la acción guiada por la sabiduría, por la ley de lo mejor y no por la de la necesidad absoluta.

La creación es el punto donde se resuelven todos los problemas metafísicos, es el paso de la nada a la existencia, el tránsito de la necesidad absoluta del Ser Necesario a la contingencia de lo real. Leibniz rechaza la posibilidad de un universo infinito y autosuficiente, pues incluso si se imagina un mundo eterno, la razón suficiente de su existencia debe buscarse fuera de él, en un agente externo: Dios. Así, la existencia de las cosas contingentes se explica solo por referencia a la voluntad divina, que actúa como ley

eterna y fuente de todas las perfecciones activamente. La creación no es necesaria en sentido absoluto, sino hipotético. Una vez que Dios ha decretado la existencia de un mundo, todo lo que existe en él es necesario en virtud de ese decreto, pero la existencia misma del mundo es contingente ya que depende de la libre elección divina. La posibilidad, que es siempre anterior a la existencia, es una disposición a existir, pero solo se actualiza cuando una causa externa —la voluntad de Dios— la lleva de la potencia al acto. No todos los posibles tienen la misma tendencia a existir, solo se actualizarán aquellos con mayor grado de esencia, de perfección. Por eso, lo que existe es siempre lo mejor entre los posibles.

Las leyes generales que rigen cada mundo posible dependen de la voluntad divina, pero su existencia es exigida por el entendimiento divino, que demanda orden y no caos. Así, las leyes son metafísicamente necesarias en cuanto que debe haber orden, pero contingentes en cuanto a su contenido específico, pues podrían haber sido de otra manera. Dios elige siempre lo mejor entre los posibles puesto que se guía por la ley de la sabiduría y no por una necesidad absoluta. El decreto divino es la resolución de escoger el mejor de los mundos posibles y darle existencia con su omnipotente palabra. La suma de la sabiduría y la bondad divinas lleva a Dios a elegir el mundo más perfecto, aunque contenga mal, pecado o vicio, pues todo pequeño mal contribuye a un bien mayor en el conjunto armónico del universo. El mal, entonces, no es incompatible con el mejor de los mundos posibles, sino que es absorbido y justificado en el marco de una totalidad ordenada y perfecta. La contingencia de la existencia de cada esencia posible depende del querer divino, que es libre y no está determinado por una necesidad absoluta. Así, la existencia de los vicios y del mal se explica porque, en el conjunto, su presencia contribuye a la perfección global del mundo, como se ejemplifica en la *Teodicea*. La elección divina no es la de individuos aislados, sino la del conjunto más perfecto, el mundo más armónico. Todo está conectado en Dios, y cada mundo posible depende de designios y decretos libres que le son propios. De este modo, la visión leibniziana del mejor de los mundos posibles es una defensa de la racionalidad, la libertad y la perfección del orden creado, en el que la existencia es siempre el resultado de la sabiduría y la bondad divinas, y en el que la contingencia y la necesidad se armonizan en la elección del mejor de los mundos posibles.

Bibliografía

Fuentes principales

Leibniz, G. W. (1981). *Monadología*. Ed. Velarde Lombraña, J., Robinet, A., & Bueno, G. Pentalfa.

Leibniz, G. W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Ed. Roldán Panadero, C., Rodríguez Aramayo, R., & Roldán Panadero, C. Tecnos.

Leibniz, G. W. (2001). *Compendio de la controversia de la teodicea*. España: Ediciones Encuentro, S.A.

Leibniz, G. W. (2009). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 8, Metafísica*. Ed. Juan Arana. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2, Metafísica*. Ed. Ángel Luis González. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2011). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 16A, Correspondencia III*. Ed. Bernardino Orio de Miguel. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2011). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 16B, Correspondencia III*. Ed. Bernardino Orio de Miguel. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2012). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 10, Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Ed. Tomás Guillén Vera. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2017). *Discurso de metafísica*. España: Alianza Editorial.

Leibniz, G. W. (2017) *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14, Correspondencia I*. Ed. Juan Antonio Nicolás & María Ramón Cubells. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2018). *Escritos filosóficos*. España: Antonio Machado Libros

Leibniz, G. W. (2019). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 11, Escritos teológicos y religiosos*. Ed. Fernández, S., Murillo, I., & Andreu, A. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. (2022). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 15, Correspondencia II*. Ed. Juan Antonio Nicolás & Rogelio Rovira, Eds. Editorial Comares

Fuentes secundarias

Ackerley, M. I. (2007). J.L. Borges y G.W. Leibniz, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, II, 8.

Agustín, S. (1994). *La ciudad de Dios* (F. Montes de Oca, Ed., 12ª ed.). Porrúa.

Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco*. [Trad. anónima]. Colegio de Médicos de la Provincia de Buenos Aires – Distrito V.

Bernardino Orio. (1988). *El principio de analogía en Leibniz*, en *Revista Enrahonar*, 14.

Casanova, G. (2005). El Entendimiento Absoluto en Leibniz. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 181.

Currás, Á. (1979). Dios, sustancia y razón en Leibniz. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 11.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7979110011A>

Descartes, R. (1977). *Les meditations metaphysiques* traducción española de Vidal Peña. Alfaguara.

Descartes, R., Quintás, G. (2002). *Los Principios de la filosofía*. España: RBA Coleccionables.

Echavarría, A. (2013). Creación, nada y participación de Leibniz. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 69(261), 897-918.

Einstein, A., Born, H. (1999). *Correspondencia (1916-1955)*. México: Siglo XXI de España Editores, S.A..

Escandell, J. J. (1994). Voluntad humana y libertad en Leibniz. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 43(110), 147-161.

Escobar, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Rev. latinoam. filos.* [online]. vol.37, n.1 [citado 2025-05-08], pp.97-125. Disponible en: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&nrm=iso. ISSN 1852-7353.

Esquisabel, O. M., & Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 18(36), 8-37.

Fernández, M. S. (1991). ROLDÁN PANADERO, CONCHA, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Gottfried Wilhelm Leibniz, Tecnos, Madrid.

Fernández, M. S. (1993). La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las Verdades eternas. *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*. Vol. III.

Fernández, M. S. (1996). La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz. *Anuario Filosófico*, 29(2), 527-537. <https://doi.org/10.15581/009.29.29751>.

Fernández, M. S. (2002). Leibniz, la teodicea y la religión. *Thémata*, 29, 27-37.

Fernández, M. S. (2014). Razón soberana, verdad eterna y libertad divina en Leibniz. *Dois pontos (Curitiba)*, 11(2), p. 131-146.

Fuertes, A. (2001). La contingencia en Leibniz (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, nº 126.

González, Á. L. (1996): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Eunsa, Pamplona.

Jalabert, J. (1968). Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz. *Studia Leibnitiana*, suppl. I, Metaphysik-Monadenlehre.

Kolani, S. (2021). El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz. *Razón y fe*, 284(1452), 33-42.

Leticia, C. (2021). *LA SUSTANCIA COMPUESTA Y EL VÍNCULO SUSTANCIAL EN LEIBNIZ*.

Locke, J. (2000) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.

Morente, M. G. (2010). *Lecciones preliminares de filosofía*: Prólogo de Julián Marías (Vol. 312). Encuentro.

Ortega y Gasset, J. (1983). La idea de principio en Leibniz. En *Obras completas* (Vol. 8). Alianza.

Ortiz, J.M. (1988). *El origen radical de las cosas: metafísica leibniziana de la creación: Metafísica Leibniziana de La Creación*. Eunsa.

Pereda, R. (2008). *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. González, Ángel Luis (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona.

Rescher, N. (1967). *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall. Print

Rivaud, A. (1914). TEXTES INÉDITS DE LEIBNIZ: PUBLIÉS PAR M. IVAN JAGODINSKY. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22(1), 94–120. <http://www.jstor.org/stable/40895016>

Rodero, S. (2010). Leibniz en español. *Azafea: revista de filosofía*, 12, 211-223.

Rodero, S. (2011). El vínculo sustancial y las mónadas en Leibniz. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, 19(37), 73-83.

Rodero, S. (2022). *Biología y metafísica en los albores de la modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Ediciones Universidad de Salamanca.

Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Doispontos*, 11, 245-283.

Roldan, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Batiscafo.

Rovira, R. (2006). *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*. Trotta.

Russell, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*. Reino Unido: University Press. Pág. 27-28.

Sánchez, A. (2007). La teodicea existencial en Leibniz. *Mayéutica*, 33(76), 479–495. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2007337621>

Spinoza, B. d., Larroyo, F. (2007). *Ética: Tratado teológico - político*. México: Porrúa.

Villegas, A. L. L. (2010). El origen del mal como privación en la filosofía de GW Leibniz. *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*.