

Maximiliano Escobar Viré

El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1690: importancia, interpretaciones actuales y modelos alternativos de fundamentación

Resumen: En 1686 Leibniz propuso su “solución definitiva” al problema de la contingencia. Pero las tensiones que siguió afrontando su metafísica modal evidencian la presencia de modelos alternativos de fundamentación. Así, hacia 1690, su teoría del análisis infinito debió complementarse con la tesis de la indemostrabilidad de lo óptimo.

Palabras clave: Contingencia. Análisis infinito. Voluntad. Elección de lo mejor. Indemostrabilidad de lo óptimo.

Abstract: In 1686, Leibniz put forward his “definitive solution” to the problem of contingency. However, his modal metaphysics kept on facing some difficulties which arose from alternative explicative frameworks. Hence, by 1690, his theory of infinite analysis had to be supplemented with the statement of indemonstrability of the best.

Key words: Contingency. Infinite analysis. Will. Choice of the best. Indemonstrability of the best.

I. Relevancia de un problema heredado

Antiguísima es para el género humano la cuestión de cómo puedan mantenerse conjuntamente la libertad y la contingencia con la serie de las causas y la providencia. Y la dificultad se ha tornado aún mayor por las disquisiciones de los cristianos acerca de la

justicia de Dios al administrar la salvación de los hombres. [A VI, iv: 1653]

Con estas líneas Leibniz inicia un escrito de 1689, dedicado a reseñar el itinerario filosófico que lo condujo a la anhelada “solución definitiva” al problema de la contingencia. Ellas intentan destacar la vital importancia de tal problema. Curiosamente, esas líneas recuerdan, con semejanza inocultable, el comienzo de un escrito casi veinte años anterior¹, en el que el joven Leibniz se formulaba la misma pregunta, con un tono más grave aun.

Esa pregunta, que había comenzado a aco-sarlo desde sus quince años², reaparece con todo vigor en su madurez, constituyendo el tema central del único libro que publicó en vida. En el “Prefacio” de los *Ensayos de Teodicea* de 1710, Leibniz afirma

Hay dos famosos laberintos, en los que nuestra razón se extravía a menudo: uno atañe a la gran cuestión de *lo libre y lo necesario*, sobre todo en la producción y el origen del mal; el otro consiste en la discusión de *la continuidad*, y de *los indivisibles*, que parecen sus elementos, y donde debe entrar la consideración del infinito. El primero inquieta a casi todo el género humano; el otro no ejercita más que a los filósofos. [...] Pero si el conocimiento de la continuidad es importante para la especulación, aquel de la necesidad no lo es menos para la práctica; y ese será el objeto de este tratado, junto con los puntos ligados a él, a saber, la libertad del hombre y la justicia de Dios. [G VI: 29]

La “gran cuestión” de la contingencia, tema que Leibniz explícitamente consigna como uno

de los problemas filosóficos genuinos, heredados de la tradición escolástica³.

En la interpretación que intento elaborar, el problema de la contingencia debiera estimarse como central y de vital relevancia en la filosofía leibniziana, tal como lo sugieren estas breves referencias. Hay dos razones para ello. La primera es su *persistencia* y su *evolución*. En los diversos períodos del desarrollo de su pensamiento, desde sus escritos de 1670-1671 hasta los *Ensayos de Teodicea* y las obras de sus últimos años, Leibniz nunca dejó de ocuparse de la cuestión, ya sea para repetir sus soluciones pasadas, para reformularlas, para explorar otras vías o para intentar sintetizar todas sus líneas argumentales en una visión global. Esto, asimismo, da cuenta de un trayecto de cambios, marcado por algunas líneas de continuidad, que se ajustaban permanentemente a dificultades y objeciones que imponían rupturas o giros. En otras palabras, la fundamentación de la contingencia fue un asunto permanente en la filosofía leibniziana, fue objeto de revisiones y de una búsqueda reflexiva por momentos aventurada.

La segunda razón ha de rastrearse en la *escritura* leibniziana misma. Como lo anuncia en la *Teodicea*, el problema de la contingencia es importante “para la práctica”. Si se atiende al pasaje citado de 1689, así como a otros fragmentos en los que Leibniz aborda la cuestión, puede detectarse la honda *preocupación* que sentía ante tal problema, y que generaba en él un imperioso deseo por hallar una respuesta definitiva, incontestable. Esta actitud no es extraña, si se interpreta, como creo justo, que el “laberinto” de la libertad y la contingencia tenía, para Leibniz y sus contemporáneos, ineludibles implicancias prácticas, de orden moral, político, jurídico y religioso.

En el contexto germano fuertemente impregnado por los debates teológicos, el tema global de la dependencia de las creaturas respecto de Dios, la predestinación, la providencia y la justicia divina, configuraba el difícil tablero para la reflexión que oponía la libertad a la predeterminación de los actos humanos, reflexión que instalaba diferencias al interior de los cristianos reformados y los distanciaba aun más de los católicos⁴. Para Leibniz, estas divergencias eran más gravosas en

un contexto en que asomaba una sólida amenaza de *ateísmo*, a través del *naturalismo* de los mecanicistas modernos⁵. La filosofía debía ofrecer elementos para una *conciliación ecléctica*, que permitiera reunir a las iglesias cristianas⁶. Así pues, la construcción de una metafísica capaz de converger con los puntos básicos de la *teología natural*, se erigía como primer paso fundamental del proyecto filosófico integral asumido por el joven Leibniz, un proyecto de *defensa racional del Cristianismo*, orientado a demostrar el carácter racional de sus dogmas, la posibilidad de sus *misterios* y la solidez de una visión moral capaz de confortar a los seres humanos por los males y las injusticias de este mundo⁷. El programa de las *Demonstrationes catholicae* aspiraba a plasmar este proyecto, sentando asimismo las bases doctrinales para un acuerdo entre las diversas iglesias cristianas⁸.

El *principio de razón suficiente* (PRS), en su dimensión ontológica, ofrecía a Leibniz un recurso valioso en la concreción de este proyecto ya que, en tanto obligaba a *dar razón* no sólo de cada evento, sino de la *serie completa* de los eventos y las causas, conducía forzosamente a concluir la existencia de un *Ente necesario* como *razón última*. Ese *Ens necessarium* debía estar dotado de un entendimiento ilimitado, y de una voluntad estrictamente obediente a ese intelecto, para elegir el mundo provisto con la máxima armonía, reflejo de la absoluta perfección de su creador⁹. Pero este mismo cuadro, donde el fundamento ontológico de toda realidad reside en un Dios cuyo obrar se rige por el PRS, y que encuentra las razones últimas de sus actos en la perfección de su esencia, forzaba a explicar de qué modo esa cadena de razones que rige el universo desde su principio ontológico resulta *compatible* con la *contingencia* de los eventos que lo componen. Ella constituía un requisito fundamental para garantizar la *libertad humana* (y su consecuente responsabilidad moral) tanto como la *libertad de Dios* (esencial para resguardar su *justicia*). En consecuencia, la construcción de una *metafísica modal* capaz de resguardar la noción de *contingencia* resultaba un paso clave, y un difícil desafío, en la realización de su proyecto filosófico integral, orientado a ratificar la existencia y la centralidad de un Dios *personal*, sabio y justo.

Es comprensible entonces, desde estas *coordinadas conceptuales y contextuales*, la preocupación y el persistente interés evidenciados por Leibniz para sortear el laberinto de la necesidad y la libertad. Hacia 1686, Leibniz creyó finalmente haber hallado la salida.

II. El problema de la contingencia hacia 1686

Podemos intentar ahora precisar el *problema de la fundamentación de la contingencia*. En el horizonte de sentido en el que se elabora el pensamiento de Leibniz, el problema se inscribe en la tradición de las teorías modales de la temprana Edad Media, influenciadas por el surgimiento de filosofías asentadas en premisas cristianas. Tales teorías, que tienen entre sus primeros exponentes a San Agustín, intentaban redefinir los términos modales a partir de la idea de *alternativas sincrónicas*, sosteniendo que *lo actual no es necesario*, sino que otros eventos no-actualizados en un tiempo determinado siguen siendo *posibles* en ese tiempo¹⁰. Esta idea resultaba crucial para justificar la creencia en que Dios elige crear el curso de eventos más acorde a su sabiduría y a su bondad, entre otros cursos *posibles*, y que por tanto, la predestinación no implica *necesidad* ni elimina la *libertad*. La discusión en torno a la compatibilidad entre contingencia y presciencia divina cobró un renovado interés en la escolástica renacentista, en especial a partir de la obra de Luis de Molina, defensor de la libertad como *indiferencia de equilibrio* y de la llamada *ciencia media*.

En este marco, el problema de la contingencia puede caracterizarse como el desafío de demostrar dos tesis complementarias:

- I] Hay eventos que, si bien suceden determinados por una causa o razón, no suceden *necesariamente*, sino que su ocurrencia es determinada de modo *contingente*;
- II] Hay una diferencia cualitativa entre las *proposiciones* que expresan *verdades contingentes* y aquellas que expresan *verdades necesarias*.

Ambas aserciones se orientan a una misma meta, que es la negación de la tesis central del *fatalismo* o *necesarismo*, según la cual

Todo lo que sucede, sucede necesariamente.

La primera de ambas tesis a defender, reclamaba una formulación precisa de cómo debía entenderse la noción modal de *contingencia*. En este punto, la reflexión leibniziana no partía de un vacío conceptual. Como bien ha explicado Heinrich Schepers, por su formación en el contexto de la escolástica alemana del siglo XVII, Leibniz heredó una definición peculiar, “moderna”, del término “contingente”, concebido no como equivalente a “posible”, sino como su *opuesto subcontrario*¹¹. Lo contingente era, ante todo, aquello que *no es necesario*, o bien aquello que, siendo verdadero, *podría* no serlo. Desde esta noción básica comenzó Leibniz, hacia principios de la década de 1670, a desplegar sus estrategias argumentales para abordar el problema.

En 1686 Leibniz presentó lo que consideró como su *solución definitiva* al problema de la contingencia: la *teoría del análisis infinito*. Lo que resulta curioso, sin embargo, es que el arribo a esta teoría no puso fin a los problemas que siguió enfrentando su metafísica modal.

Hacia 1686, la metafísica leibniziana había asumido un conjunto de doctrinas de especial importancia para comprender el desarrollo de su reflexión modal:

- i) la teoría de la verdad como inclusión conceptual;
- ii) la teoría de la sustancia basada en la *noción completa* (esto es, basada en el requisito de *completud*);¹²
- iii) la distinción entre las nociones de especies y las nociones de sustancias individuales basada en la dependencia de estas últimas respecto de *decretos divinos primitivos* considerados como *posibles*.¹³

Desde estas coordenadas teóricas se vuelve inteligible la teoría del análisis infinito. Si el principio de inclusión conceptual (*praedicatum inest subjecto*) regía para toda proposición verdadera, se volvía indispensable encontrar un rasgo que pudiera distinguir a las verdades contingentes de las necesarias, puesto que ambas resultaban

igualmente *analíticas*. En este marco, la analogía con el cálculo infinitesimal desarrollado por Leibniz en 1675 aportó el recurso lógico necesario para hallar un criterio diferenciador. La postulación de un *análisis lógico sin término*, análogo al de las proporciones matemáticas *inconmensurables*, permitió a Leibniz sostener que en las proposiciones contingentes verdaderas, si bien el predicado estaba efectivamente incluido en el sujeto, tal inclusión era *no-demostrable*, ya que el análisis requerido para su demostración resultaba *infinito*. De este modo, la *raíz* de la contingencia pasaba a residir en *el infinito en las razones*. A su vez, esta formulación resultaba consistente con la doctrina de la sustancia basada en la noción completa y con la distinción entre nociones planteada en la misma época, ya que ambas implicaban la idea de que las proposiciones sobre el mundo creado eran proposiciones referidas a sustancias individuales, y que la noción completa de una sustancia individual expresaba la totalidad de eventos del *mundo posible* al que pertenecía, por lo cual contenía infinitos predicados. Así, esta doctrina se hallaba en armonía con la metafísica leibniziana de la sustancia, a la hora de garantizar la contingencia de los eventos del mundo creado.

La teoría del análisis infinito era de carácter estrictamente *lógico-sintáctico*, y entrañaba una redefinición de los términos modales desde la perspectiva de un *modelo lógico-probatorio*, una *teoría de la prueba*. Consecuentemente, la distinción “necesario” / “contingente” pasa a explicarse en términos de la oposición “demostrable” / “no-demostrable”.¹⁴ Lo que resulta crucial de esta estrategia, es que la *no-demostrabilidad* de toda proposición contingente conlleva el carácter *no-demostrablemente contradictorio* de su negación, lo que equivale a garantizar la *posibilidad* de proposiciones contingentes contrarias.

III. Tensiones y modelos alternativos de fundamentación entre 1686 y 1690

Si bien Leibniz manifestó una clara satisfacción ante la “solución” aquí delineada, lo cierto es que sus escritos de los años 1686 y 1689 contienen *oscilaciones* y contrastes que sorprenden, porque

evidencian la coexistencia de *modelos alternativos de fundamentación de la contingencia*.

Así, en un texto de 1686 en el que defiende su teoría del análisis infinito, Leibniz afirma:

“[...] unas son las proposiciones que conciernen a las esencias de las cosas; otras, empero, las que conciernen a sus existencias; las esenciales son, como es obvio, aquellas que pueden demostrarse por análisis de sus términos; es decir, las necesarias, o sea, virtualmente idénticas; [...] Y estas son las verdades eternas que no sólo valdrán mientras el mundo subsista, sino que también habrían valido si Dios hubiese creado un mundo según otra norma. De éstas difieren, empero, absolutamente las existenciales o contingentes, cuya verdad es comprendida *a priori* por la sola mente infinita, y no puede demostrarse con análisis alguno; y tales son aquellas que son verdaderas en un tiempo determinado, y no sólo expresan lo que pertenece a la posibilidad de las cosas, sino también lo que existe actualmente o lo que contingentemente habría de existir, dadas ciertas condiciones [...]” [de Olaso 330 / C 18]

Aquí, a la oposición entre proposiciones *demostrables* / *no-demostrables*, se superpone aquella entre proposiciones *esenciales* / *existenciales*, como oposición relevante para trazar la distinción entre verdades *necesarias* y *contingentes*. Esta superposición da lugar a una inevitable competencia entre sus criterios de distinción: ¿cuál es, en el fondo, la *razón* de la contingencia de ciertos enunciados, su carácter *indemostrable* o su referencia a cosas existentes en un tiempo determinado?

En el mismo escrito, Leibniz afirma, además, que “todas las cosas contingentes involucran esencialmente decretos divinos”¹⁵. “Esencialmente” significa aquí algo muy sencillo: no podría darse *ningún* hecho contingente si no interviniera la decisión de la voluntad divina de traer a la existencia la serie de causas que han de producirlo. Pero esto equivale a afirmar que toda verdad contingente sobre cosas existentes tiene su fundamento último en la voluntad divina. El problema, nuevamente, es determinar si

este rasgo esencial no constituye, en definitiva, la razón última de la contingencia.

Tal problema parece acentuarse por la extensión de la dependencia de la voluntad divina a todas las “conexiones contingentes” entre los términos de una proposición, incluyendo los predicados de sustancias *no actualizadas*, en virtud de la distinción entre *dos clases de nociones* que Leibniz formula hacia 1686. Según esta, sólo las *nociones de especies* implican verdades eternas, porque en ellas la conexión entre sujeto y predicado depende del solo entendimiento divino y se rige por el principio de contradicción. Por el contrario, las *nociones de sustancias individuales* implican proposiciones contingentes, ya que contienen circunstancias de lugar, tiempo y causalidad, pero esas circunstancias dependen de *decretos divinos primitivos posibles*, los cuales establecen las leyes naturales y los designios de Dios para el *mundo posible* correspondiente. De modo que en ellas, la conexión entre sujeto y predicado es sólo necesaria *ex hypothesi*, ya que presupone decretos posibles de la voluntad divina¹⁶.

Así, pueden detectarse ya 1686 al menos dos *modelos de fundamentación de la contingencia alternativos* a la doctrina del análisis infinito:

- 1) un modelo más bien *semántico*, en el cual la razón de la contingencia parece residir en la referencia de las proposiciones a nociones de sustancias individuales, que implican *circunstancias de orden existencial* (lugar, tiempo, causalidad);
- 2) un modelo *voluntarista*, en el cual la razón última de la contingencia reside en un acto *libre* de la voluntad divina.

El modelo semántico parece ratificar la sospecha de que la apelación al análisis infinito está orientada, ante todo, a garantizar la contingencia de los eventos del mundo creado, esto es, de las proposiciones sobre sustancias individuales. Esto se debe a su concordancia con la doctrina de la sustancia, según la cual cada ente individual *expresa* confusamente la totalidad de eventos del mundo posible que ella integra. Lamentablemente, este punto de acuerdo no se encuentra tan fácilmente con el modelo voluntarista, el cual remite a una estrategia argumental explorada

por Leibniz en los años previos a su “solución definitiva”.

Entre 1680 y 1686, Leibniz había llegado a sostener que sólo de la libre voluntad divina podía obtenerse un principio de contingencia para las cosas¹⁷, descreyendo de la viabilidad de una solución exclusivamente lógica. Ese principio de las verdades contingentes residía en el primer decreto divino, por el cual Dios elige hacer siempre lo mejor. Dicho decreto debía considerarse como *libre o no esencial*¹⁸, ya que de otro modo las verdades contingentes se seguirían de la esencia necesaria de Dios. Este es el problema que reaparece en la reflexión modal leibniziana a partir de 1686, y en especial, en 1689; porque la doctrina del análisis infinito no resultaba una buena estrategia para resguardar la contingencia de proposiciones referidas a las decisiones de Dios, pero la voluntad divina jugaba un papel fundamental en la *metafísica de la creación*.

Así pues, estos modelos alternativos coexistentes instalan *tensiones* en el seno de la teoría modal leibniziana de este período, que pueden formularse a través de preguntas como las siguientes:

- I] Las proposiciones contingentes, ¿son contingentes *porque* implican un análisis infinito, o *porque* se refieren a sustancias individuales, cuyos predicados no son esenciales sino que dependen de decretos divinos?
- II] La raíz de la contingencia, ¿reside en la infinitud en las razones para probar una proposición o en la dependencia respecto de una libre elección de la voluntad divina?
- III] ¿De qué modo se relaciona la *complejidad lógica infinita* con la dependencia respecto de la voluntad divina, rasgo esencial de las verdades contingentes?
- IV] La proposición “Dios elige siempre lo más perfecto”, que expresa su primer decreto libre, ¿es necesaria o contingente?

Los escritos de 1689 presentan dos características. En ellos, Leibniz se esfuerza por consolidar su solución de 1686, según la cual *la raíz de la contingencia es el infinito en las razones*¹⁹. A su vez, no deja de afirmar que la voluntad divina opera como fundamento de las verdades

contingentes, reinstalando las tensiones derivadas del modelo voluntarista. Así, en el texto citado al comienzo de esta exposición, Leibniz opone sin aclaración alguna las verdades “*demostrables o necesarias*” a las verdades “*libres o contingentes*”²⁰. Aquí, los modelos de fundamentación lógico y voluntarista aparecen sencillamente *superpuestos*, como si fuesen *equivalentes*.

En otro escrito del mismo año, Leibniz intenta *conciliar* la oposición entre los dos modelos, y se dedica especialmente a la cuarta tensión, referida al primer decreto divino. Allí sostiene que:

[...] así como Dios mismo decretó nunca actuar sino según las verdaderas razones de la sabiduría, así también creó a las creaturas racionales de modo que nunca actúen sino siguiendo las razones prevalecientes o inclinantes, [sean] verdaderas o aparentes. Si no se diera tal principio [...] no se daría ningún principio de verdad en las cosas contingentes, porque el principio de contradicción no siempre tiene lugar en ellas. [A VI, iv: 1651]

Aquí Leibniz parece más comprometido con la tesis según la cual *la raíz de la contingencia reside en la voluntad divina*, en su decisión de elegir siempre lo óptimo. De allí la urgencia de determinar si esa primera decisión divina, a su vez, es un hecho *libre* (contingente) o se sigue *necesariamente* de su esencia.

Leibniz se plantea en este escrito un problema modal vislumbrado en los años previos a 1686, y al que Nicholas Rescher ha denominado *el argumento básico*²¹. El mismo puede reconstruirse de este modo: si son *necesarias* las proposiciones

Dios elige lo mejor

El mundo posible que responde a la descripción del mundo actual es el mejor de los mundos posibles

entonces también será necesaria la proposición

Dios elige crear el mundo posible que responde a la descripción del mundo actual.

¿Cómo puede plantearse este grave problema modal, en un momento en que Leibniz cree haber alcanzado una solución definitiva al problema de la contingencia? En la interpretación que propongo, esto es posible porque la teoría del análisis infinito parece estar formulada para garantizar la contingencia de las proposiciones referidas a *sustancias individuales creadas*, lo cual, como se vio, es viable en la metafísica leibniziana de la sustancia. Sin embargo, las proposiciones que conforman el *argumento básico* se refieren a Dios, el *Ens necessarium et perfectissimum*, y a la diferencia en el grado de perfección de los distintos *mundos posibles*. El problema es que tales proposiciones constituyen *premisas básicas de la creación*, en el marco de lo que puede considerarse un *núcleo irrenunciable de la metafísica leibniziana*. Se trata de una metafísica que intenta conjugar *sustancialismo* y *teísmo*, haciendo depender ontológicamente toda realidad de un Dios personal que obra con un designio moral, y no por la sola necesidad de su naturaleza (cual Dios spinoziano). Para postular *predicados contingentes* de ese Dios, la estrategia del análisis infinito resultaba francamente inadecuada, más si se tiene en cuenta que la concepción leibniziana de la *voluntad* prohibía expresamente todo regreso infinito de elecciones²², aun cuando el mismo Leibniz no haya sido siempre respetuoso tal prohibición²³.

La solución que ofrece Leibniz al *argumento básico* en 1689 apela al análisis infinito, pero llevándolo a un contexto que no es el de los predicados de sustancias individuales, sino el del *análisis comparativo del grado de perfección* de los *mundos posibles*. Contra lo que sostuvo a principios de la década de 1680, Leibniz concede que el enunciado “Dios elige lo mejor” puede considerarse *necesario*. Lo que resulta indemostrable, es *cuál* de los mundos posibles es *el mejor*, puesto que tal demostración requeriría de una comparación infinitamente infinita:

Así pues, es lícito que se conceda que es necesario que Dios elija lo mejor, o que lo mejor sea necesario; sin embargo, no se sigue que aquello que es elegido sea necesario, porque no se da ninguna demostración acerca de qué es lo óptimo. Y aquí, de algún modo, tiene lugar la distinción entre necesidad de la

consecuencia y del consecuente. De modo que aquello, en definitiva, es necesario por necesidad de la consecuencia, y no del consecuente, porque es necesario en razón de que lo óptimo es supuesto, admitida la hipótesis de la infalible elección divina de lo mejor. [A VI, iv: 1652]

La consecuencia de esta maniobra es que emerge, hacia 1690, una tesis modal diferente y novedosa para resguardar la contingencia. La tesis de 1686, planteada como solución definitiva, sostenía que:

La razón última de la contingencia de todo evento del mundo creado reside en la infinitud de sus razones, que vuelve indemostrable a la proposición que lo expresa y, por ende, vuelve posible a la negación de esa proposición.

La tesis modal de 1689-1690, resultante del choque con el *argumento básico*, sostiene que:

La razón última de la contingencia de todo evento del mundo creado reside en que, si bien i) es necesario que Dios elija lo mejor, por lo cual ii) Dios decide actualizar el mundo posible más perfecto (que incluye a dicho evento), no puede haber demostración de cuál mundo posible sea el mejor, en razón de la infinitud del análisis comparativo requerido.

Esta tesis hace más justicia al *sustancialismo teísta* leibniziano, en tanto restituye el contexto metafísico de la creación en la consideración de las modalidades. Sin embargo, el problema que deja abierto es que ya no puede entablarse una asociación conceptual entre *lo contingente* y *lo libre*, dado que la *necesidad de elegir lo óptimo* prácticamente suprime la libertad divina. Cabe preguntarse, pues, ¿en qué medida es *sostenible* la contingencia de un mundo que es producido por un Dios que parece estar *necesitado* a elegir el curso de eventos que en definitiva elige crear?

IV. Interpretaciones actuales

En la bibliografía contemporánea en lengua inglesa, ha habido interpretaciones y aportes

valiosos para el análisis del *argumento básico* y su incidencia en la problemática leibniziana de la contingencia. Me interesa tomar especialmente a dos autores, que ofrecen lecturas contrapuestas: Nicholas Rescher y Robert Merrihew Adams. Ambos parecen coincidir en que los elementos del período aquí abordado son vitales en la evolución de la posición modal leibniziana.

En sus artículos de la última década publicados en los *Studia Leibnitiana*, Nicholas Rescher ha venido apuntalando su lectura general, de corte favorable a la defensa leibniziana de la contingencia. Esa lectura sostiene que la teoría del análisis infinito, tomada junto a las distinciones lógicas importadas tempranamente por Leibniz (aquellas entre *necesidad absoluta* y *necesidad hipotética*, *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*), ofrece suficiente respaldo para refutar el *argumento básico*. Ese respaldo se mantiene aun si se concede que la elección divina de lo mejor es necesaria, y aun si se reconoce que es necesario que haya *solamente un* mundo posible que sea *el mejor* (asumiendo que la identidad de los indiscernibles se aplica también a su grado de perfección). Lo esencial para garantizar la contingencia, sería el hecho de que no puede haber *demonstración* alguna sobre *cuál* es el mejor mundo posible, en razón de la infinitud de la prueba requerida²⁴. En esto convergen solidariamente las tesis modales de 1686 y de 1689, haciendo del análisis infinito el instrumento para garantizar *la indemostrabilidad de lo óptimo*.

Uno de los puntos más vulnerables en la interpretación de Rescher, según creo, es su insistencia en que *la perfección moral de Dios es contingente*²⁵. Tal perfección, fundamento de la elección de lo óptimo, no sería *metafísicamente necesaria*, sino que poseería sólo una *necesidad moral*, compatible en Leibniz con la más perfecta *libertad*. Adams ha cuestionado severamente esta posición, sosteniendo que la absoluta perfección de Dios, incluso en sentido moral, es para Leibniz una verdad *por definición*. Si así no fuera, no es claro cómo podría estar tan convencido de la absoluta bondad divina, ya que no podría conocerla por experiencia ni apelar a la fe²⁶. Consecuentemente, la versión del problema de la contingencia más acuciante para Leibniz no tiene que ver con la naturaleza de la verdad, sino con el

hecho de que la existencia del mundo actual parece seguirse de la *esencia divina*, cuya existencia resulta *absolutamente necesaria*²⁷. Además, ninguna interpretación de la *necesidad moral* podría atenuar el *determinismo* de Leibniz, dado que, en la medida en que sostiene una concepción sintáctica de la verdad, la conexión entre una acción libre y la naturaleza del agente debe ser siempre *analítica*, incluso para Dios²⁸.

Desde mi interpretación, la metafísica leibniziana de la divinidad avalaría más la lectura de Adams. Porque en definitiva, si la esencia de Dios incluye todas las *perfecciones*, y si la voluntad constituye una de ellas (como impone la orientación teísta de su pensamiento), entonces la voluntad divina no podría elegir otra cosa que el mayor bien, siguiendo el juicio de un entendimiento infalible.

V. Consideraciones finales

Para concluir, quisiera decir algo acerca del interés que pueda tener para mí y para otras personas acercarnos al problema de la contingencia en Leibniz.

¿Por qué dedicó tanto esfuerzo intelectual a esta cuestión a lo largo de su vida? Creo que en este punto... Leibniz no era muy original. Era un hombre de su tiempo, uno más. Y su tiempo albergaba tendencias conflictivas, tanto en el campo de las ideas como en las prácticas sociales y la vida política, todos ellos estrechamente vinculados. Su mundo, aquel del imperio germano fragmentado, de la iglesia cristiana dividida, de la amenaza de los otomanos y del contacto con culturas no occidentales... ese mundo reclamaba seguir pensando desde un concepto tan paradigmático como problemático, el concepto de un *Dios creador absolutamente perfecto*. Se esperaba que la resolución de sus tensiones conceptuales permitiera reunificar confesiones y fuerzas sociales disgregadas. Así, en la época de Leibniz, Arnauld reconocía que nada era más difícil que concebir de qué modo son conciliables la providencia divina y la libertad de los seres humanos, mientras Malebranche sostenía que la única razón comprensible para explicar por qué Dios

había decidido *libremente* crear un mundo debía buscarse en su *gloria*²⁹. Tal vez la originalidad de Leibniz reside en haber creído incansablemente que la resolución de este problema, así como la conciliación de otras divergencias doctrinales, podía constituir el punto de partida para alcanzar consensos estratégicos en los planos jurídico, político, social y religioso.

Una consecuencia importante de esta lectura es que, según creo, la filosofía de Leibniz debe verse ante todo como una *filosofía práctica*, o mejor, como una *práctica filosófica*, un modo de *intervención* en los problemas sociales, éticos y políticos de su tiempo. Esto, a su vez, permite acercarnos a los filósofos modernos desde una perspectiva que tal vez le hace más justicia, buscando en sus obras los puentes de *compromiso*, más o menos explícitos, con preocupaciones *demasiado humanas*: la guerra, la libertad, las reformas sociales e institucionales y las tensiones entre la promoción de las ciencias y las creencias religiosas.

Acercarnos a Leibniz hoy tal vez pueda ser la ocasión para restituir a la filosofía su dimensión ineludiblemente *práctica*, así como su *rasgo distintivo*, el de una práctica reflexiva crítica, creativa, siempre apegada al empleo equitativo de criterios fundamentados. Quizá la vocación leibniziana de confrontar ideas propias o ajenas siempre con argumentos... sea su gesto más rescatable en este camino.

Notas

1. Cf. el escrito *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes un der Freiheit des Menschen*, de 1670-1671 (A VI, i: 537, § 1)
2. Cf. G III: 481 y 143; Gr 497-498. Leibniz menciona la importante influencia del *De servo arbitrio* de Lutero y del libro de Lorenzo Valla contra Boecio en sus años de juventud.
3. Cf. A VI, vi: 431.
4. Cf. Sleight 1990: p. 30.
5. Cf. G IV: 105-110.
6. Sobre el concepto de *conciliador ecléctico* atribuido a Leibniz, cf. Mercer 2001: pp. 23-29, 43-47.
7. Cf. A VI, i: 513; Friedmann 1946: pp. 217-220; Rutherford 1995: pp. 289-290.
8. Cf. A II, i: 488-489; A VI, i: 489-559.

9. Cf. G IV: 109; A VI, i: 499; A II, i: 162.
10. Sobre los orígenes de la concepción de la modalidad como alternatividad sincrónica, cf. Knuutila 2008: pp. 517-523.
11. Cf. Schepers 1999: pp. 44-46, 60-63. Cf. también A VI, i: 466.
12. Cf. Sleigh 1990: p. 10; Rutherford 1995: pp. 133-148.
13. Sobre este punto, cf. la “carta larga” de Leibniz a Arnauld del 14 de julio de 1686 (G IV: 47-59).
14. Sobre esta redefinición de los términos modales y el carácter anti-semántico de la teoría de la verdad leibniziana, cf. Adams 1994: pp. 26-27, 46-50 y 65-66.
15. de Olaso 336 / C 23.
16. Esta distinción aparece ya en el artículo 13 del *Discurso de metafísica*, y se detalla con precisión en la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686. Cf. también A VI, iv: 1600-1601.
17. Cf. A VI, iv: 1598-1599, 1600.
18. Cf. *Idem*; A VI, iv: 1454.
19. Cf. A VI, iv: 1659-1664.
20. Cf. A VI, iv: 1658-1659.
21. Cf. Rescher 2002: p. 208.
22. De otro modo, la voluntad carecería en definitiva de *razón suficiente* para querer. Cf. A VI, ii: 480; A VI, iii: 132-133, la *Confessio philosophi* de 1673; A VI, iv: 1408; A VI, vi: 181. Contra la posibilidad de infinitas elecciones en Dios, cf. A VI, iv: 1447.
23. En un solo escrito, unos años antes de 1686, Leibniz llega a afirmar que Dios decide elegir siempre lo mejor porque *elige decidirlo*, y lo elige porque *elige elegirlo*, y así hasta el infinito. Esta estrategia no podía sostenerse porque rompía con el PRS; Leibniz nunca insistió en ella. Cf. A VI, iv: 1454-1455.
24. Cf. Rescher 2005: pp. 145-146; 2001: pp. 149, 155-156; 2002: pp. 212-215, 220.
25. Cf. Rescher 2001: pp. 147-148, 151-152.
26. Cf. Adams 1994: p. 39.
27. Cf. *Ibid.*: p. 43.
28. Cf. Adams 2005: pp. 191-192.
29. Cf. Sleigh 1990: p. 30; Rutherford 2000: pp. 167-171.

Abreviaturas

A: Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt,

1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts., Münster, 1999 y sgts.)

C: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris, Félix Alcan, 1903; reimpression Hildesheim, Georg Olms, 1961.

G: Leibniz, G.W. *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin, Weidman, 1875-1890; reimpressiones Hildesheim, Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978.

Gr: Leibniz, G.W. *Testes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua, 2 vols., Paris, Presses Universitaires, 1948. de Olaso, Ezequiel de Olaso (comp.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982.

Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición y su ubicación (tomo y/o número de página). Los textos de la edición en castellano de Ezequiel de Olaso se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos. Donde no esté indicado, las traducciones son mías.

Bibliografía secundaria

- Adams, Robert Merrihew. (1994) *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press. Adams, Robert Merrihew.
- Adams, Robert Merrihew. (1977) “Leibniz’s Theories of Contingency”. *Rice University Studies* 63, nº 4, 1-41.
- Adams, Robert Merrihew. (2005) “Moral Necessity”. En Rutherford, Donald & Cover, J. A. (ed.), *Leibniz. Nature and Freedom* (181-193). New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew. (1972) “Must God Create the Best?”. *Philosophical Review* 81, 317-32.
- Blumenfeld, David. (1982) “Superessentialism, Counterparts, and Freedom”. En Hooker, Michael (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays* (103-123). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brown, Stuart. (1984) *Leibniz*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Couturat, Louis. (1901, reimp. 1961) *La logique de Leibniz*. Paris : Félix Alcan ; reimp. Hildesheim, Georg Olms.
- Curley, Edwin M. (1972) “The Root of Contingency”. En Frankfurt, Harry (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays* (69-97). New York: Doubleday Anchor.

- Escobar Viré, Maximiliano. (2011) "El argumento ontológico, la *necesidad absoluta* y el problema de la contingencia en Leibniz". *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XXXVII, N° 1, 97-125.
- Escobar Viré, Maximiliano. (2011) "El problema de la contingencia en Leibniz: la búsqueda de una vía alternativa". En Laura Pelegrin (et al.) (eds. y comps.), *Actas de las VI Jornadas de Adscriptos y Becarios del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.*. Buenos Aires: Secretaría de Publicaciones de FFyL.
- Friedmann, Georges. (1946) *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard.
- Grua, Gaston. (1953) *Jurisprudente universelle et Theodicée selon Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hacking, Ian (1982) "A Leibnizian Theory of Truth". En Hooker, Michael (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (185-195). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hacking, Ian. (1974) "Infinite Analysis". *Studia Leibnitiana* 6, 126-130.
- Hostler, John (1975) *Leibniz's Moral Philosophy*. Harper & Row Publishers.
- Jolley, Nicholas (ed.) (1995) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knuuttila, Simmo. (2008) "Medieval Modal Theories and Modal Logic". En Gabbay, Dov M. & Woods, John, *Handbook of the History of Logic vol. 2, Mediaeval and Renaissance Logic* (505-578). Amsterdam: Elsevier.
- Lovejoy, Arthur Onken. (1972) "Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza". En Frankfurt, Harry (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays* (281-334). New York: Anchor Books.
- Mercer, Christia. (2001) *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. New York: Cambridge University Press.
- Mondadori, Fabrizio. (1986) "Necessity ex Hypothesi". En Centro Fiorentino: *The Leibniz Renaissance*, 191-222.
- Murray, Michael J. (2005) "Spontaneity and Freedom in Leibniz". En Rutherford, Donald & Cover, J. A. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (194-216). New York: Oxford University Press.
- Parkinson, G. H. R. (1999). "Sufficient reason and human freedom in the *Confessio Philosophi*". en Brown, Stuart (ed.). *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (199-222). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hacking, Ian. (2001) "Contingentia Mundi. Leibniz on the World's Contingency". *Studia Leibnitiana* 33, 145-162.
- Hacking, Ian. (2002) "Leibniz on God's Free Will and the World's Contingency". *Studia Leibnitiana* 34, pp. 208-220.
- Hacking, Ian. (1981) *Leibniz's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Rutherford, Donald. (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*. New York: Cambridge University Press.
- Rutherford, Donald. (2000) "Malebranche's Theodicy". En Nadler, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche* (165-189). New York: Cambridge University Press.
- Saame, Otto. (1987) *El principio de razón en Leibniz*. Barcelona: Laia.
- Schepers, Heinrich. (1999) "Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz". *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33, 43-63.
- Sleigh, Robert C., Jr. (1990) *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*. New Haven/London: Yale University Press.
- Sleigh, Robert C., Jr. (1982) "Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz". En Hooker, Michael (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (209-242). Minneapolis: University of Minnesota Press.