



La explicación leibniziana de la contingencia.

Leibniz's Account of Contingency.

DOI: [10.32870/sincronia.axxvi.n82.3b22](https://doi.org/10.32870/sincronia.axxvi.n82.3b22)

Edgar González Varela

Instituto de Investigaciones Filosóficas / Universidad Nacional Autónoma de México. (MÉXICO)

CE: joedgova@gmail.com / ID ORCID: [0000-0003-1491-1844](https://orcid.org/0000-0003-1491-1844)

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Recibido: 10/12/2021

Revisado: 08/03/2022

Aprobado: 19/05/2022

RESUMEN

En este trabajo examino el problema de cómo puede haber lugar para hechos contingentes en el sistema filosófico de Leibniz. El problema tiene dos fuentes. La primera es la definición leibniziana de la verdad, y la segunda es el rol cosmológico que Leibniz le asigna a Dios. Ambos parecen hacer a toda verdad y hecho necesarios, como muchos autores han reconocido. Sin embargo, argumento que a pesar de todas las dificultades que su sistema presentaba para esta tarea, Leibniz consiguió resolver, con gran originalidad, este problema. Sostengo que dos de las claves para alcanzar esta solución fueron su noción de mundos posibles y su distinción entre diferentes variedades de necesidad.

Palabras clave: Analítico. Dios. Necesidad. Mundo posible. Sintético. Verdad.

ABSTRACT

In this paper I examine the problem of how there can be a place for contingent facts in Leibniz's philosophical system. The problem has two sources. The first is Leibniz's definition of truth and the second is the cosmological role that Leibniz allocates to God. Both seem to make every truth and fact necessary, as many authors have recognized. However, I argue that despite all the difficulties that his system offered for this task, Leibniz managed to solve, with great originality, this problem. I claim that two of the keys for this solution are his notion of possible worlds and his distinction among different varieties of necessity.

Keywords: Analytic. God. Necessity. Possible world. Synthetic. Truth.



Introducción.

Uno de los problemas filosóficos más persistentes y difíciles para la filosofía de Leibniz es el de intentar darle un sitio a la contingencia dentro de su teoría del mundo. Se ha discutido mucho si tuvo o no éxito en esta empresa. Mi objetivo en este trabajo es evaluar el mérito de la explicación leibniziana de la contingencia. Pienso que, a pesar de todas las dificultades que su sistema presentaba para esta tarea, Leibniz consiguió resolver, con gran originalidad, este problema. Dos de las claves para alcanzar esta solución fueron su noción de mundos posibles y su distinción entre diferentes variedades de necesidad. En lo que sigue, expongo primero las que, a mi juicio, son las dos fuentes del problema de la contingencia dentro de la filosofía de Leibniz. La primera es la definición leibniziana de la verdad, y la segunda es el rol cosmológico que Leibniz le asigna a Dios. Después examino, en primer lugar, por qué la definición leibniziana de la verdad es problemática, y las diferentes soluciones que Leibniz dio a los problemas que esta suscita. Luego atiendo a la segunda fuente del problema, la relación de Dios con el universo. Espero que tras discutir ambas cuestiones pueda apreciarse que Leibniz ofrece razones sólidas para solucionar adecuadamente el problema de la contingencia.

Las dos fuentes del problema de la contingencia dentro de la filosofía de Leibniz.

En “Sobre la libertad”, Leibniz hace una suerte de recuento histórico de sus puntos de vista acerca del problema de la contingencia. Ahí nos revela que la fuente general del problema es su teología, en especial, la tesis de la pre-ordenación divina del mundo, y la estructura causal que resulta de esta: “es una muy antigua duda de la humanidad, cómo la libertad y la contingencia pueden ser reconciliadas con la serie de las causas y con la providencia” (Parkinson, 1973, p. 106). Es decir, Leibniz advierte que, si todo lo que sucede en el mundo está predeterminado por Dios, entonces parece ser que las cosas no podrían haber sido de otro modo. Leibniz nos informa, además, que él antes se hallaba inclinado hacia esta posición teórica, “no estaba lejos del punto de vista de aquellos que piensan que todas las cosas son absolutamente necesarias” (p. 106), pero que después



cambió de opinión. Según él, este cambio se debió a su descubrimiento de la noción de mundos posibles:

Pero fui salvado de este precipicio por la consideración de aquellos posibles que no existen, ni existirán, ni han existido. Porque si ciertos posibles nunca existen, entonces las cosas existentes no son siempre necesarias; de otra manera sería imposible para otras cosas el existir en lugar de ellas, y, así, todas las cosas que nunca existen serían imposibles. (p. 106).

Esta es la fuente general del problema de la contingencia en la filosofía de Leibniz. Pero antes de examinarla hay otro asunto que debe ser discutido. Tras descubrir la noción de mundos posibles, Leibniz afirma que:

Una vez que hube reconocido la contingencia de las cosas, comencé luego a considerar cuál sería una clara noción de la verdad; ya que esperaba, no irrazonablemente, obtener de esta alguna luz sobre el problema de distinguir las verdades necesarias de las contingentes. (p. 107).

Pero pronto halló que su concepción de la verdad “parecía incrementar la dificultad” (p. 107). La definición leibniziana de la verdad es, así, la fuente específica del problema de la contingencia en su filosofía. En la próxima sección veremos por qué esto es así. Después regresaré a la fuente general del problema.

La fuente específica del problema: la definición leibniziana de la verdad.

En “Verdades necesarias y contingentes”, Leibniz define a la verdad como sigue: “una verdad afirmativa es aquella cuyo predicado está en el sujeto; así, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o particular, la noción del predicado está de alguna manera contenida en la noción del sujeto” (Parkinson, 1973, p. 96). Esta definición de la verdad es bastante peculiar. Algunos filósofos, como Kant, han distinguido entre una proposición analítica, aquella en la cual el concepto del predicado está contenido dentro del concepto del sujeto, y una proposición sintética, aquella en la cual el concepto del predicado no está contenido en el concepto



del sujeto (Kant 1978, B10-14). Y los filósofos que trazan esta distinción piensan, usualmente, que todas las proposiciones analíticas verdaderas son también necesarias, mientras que con respecto a las proposiciones sintéticas verdaderas algunos piensan que todas son contingentes y otros que aunque la mayoría son contingentes hay algunas que son necesarias.¹ La razón por la cual las proposiciones analíticas son consideradas como necesarias es porque su negación parece implicar una contradicción. Por ejemplo, se dice que la proposición “los triángulos tienen tres lados” es analítica porque el concepto de “triángulo” es precisamente *figura de tres lados*, así que, al parecer, todo lo que esta proposición hace es explicitar lo que ya está contenido en el concepto de triángulo. Y de acuerdo con esto, esta proposición es necesaria porque su negación, “los triángulos no tienen tres lados” implica una contradicción: “las figuras de tres lados no tienen tres lados”. Por otra parte, un ejemplo de una proposición sintética es “Sócrates fue maestro de Platón”, pues parece obvio que el predicado “fue maestro de Platón” no está contenido en el concepto de “Sócrates”. Y, por ello, esta proposición es considerada como contingente, pues parece claro que Sócrates pudo no haber sido maestro de Platón.

Pero, de acuerdo con la definición leibniziana de la verdad, todas las proposiciones verdaderas serían analíticas y, por ende, al parecer, necesarias. Y solo las proposiciones falsas serían sintéticas. Así que Leibniz tendría que admitir, por ejemplo, que si la proposición “Sócrates fue maestro de Platón” es verdadera, entonces el predicado “fue maestro de Platón” está de alguna manera contenido en el concepto de “Sócrates”. Por consiguiente, parece que Leibniz tendría que aceptar que esta proposición es, después de todo, analítica y necesaria.

No obstante, Leibniz sostiene que hay proposiciones contingentes, pues pretende proponer una teoría del mundo en el que la contingencia y la libertad tienen un lugar. De esta manera, el problema específico que Leibniz tiene que resolver es el de dar una explicación de cómo, a pesar de la analiticidad de todas las proposiciones verdaderas, hay verdades contingentes. Leibniz ve claramente este problema, pues confiesa que, al principio, “no entendía cómo un predicado podría

¹ Dos de las tesis más famosas de Kripke (1980) son que algunas proposiciones sintéticas *a posteriori* son necesarias, mientras que algunas proposiciones *a priori* (y analíticas al menos en algún sentido laxo) son contingentes.



estar en un sujeto y, sin embargo, la proposición no fuese necesaria” (Parkinson, 1973, p. 97). Leibniz intentó establecer una diferencia entre verdades contingentes y necesarias de dos maneras distintas. En las próximas dos secciones voy a analizar cada una de estas maneras por separado.

El primer intento de Leibniz para distinguir entre verdades necesarias y contingentes.

La manera estándar en la cual Leibniz distingue, en “Verdades necesarias y contingentes”, entre estos dos tipos de verdades es como sigue:

Una proposición absolutamente necesaria es aquella que puede ser descompuesta en proposiciones idénticas, o cuyo opuesto implica una contradicción [...] En el caso de una verdad contingente, aunque el predicado está realmente en el sujeto, no obstante, uno nunca llega a una demostración de una identidad, aunque la descomposición de cada término se continúe indefinidamente. (Parkinson 1973, p. 96-7)

Leibniz afirma que esta solución tiene su origen en una analogía con las matemáticas: “el conocimiento de la geometría y el análisis de lo infinito encendió esta luz en mí, de modo que pudiera entender que las nociones también pueden ser descompuestas al infinito” (p. 97).² Lo que Leibniz quiere decir es que en el caso de las proposiciones necesarias es posible demostrar que el predicado está en el sujeto, pero que en el caso de las proposiciones contingentes esto no puede ser demostrado. La clase de “prueba” que Leibniz tiene en mente es una prueba usual para la verdad de proposiciones analíticas (la cual he utilizado ya en la sección anterior). Leibniz piensa que sólo en el caso de una proposición necesaria es posible reducirla a una proposición de la forma A es A , o AB es A . Por ejemplo, la proposición necesaria “los triángulos tienen tres lados”, puede ser reducida de este modo, por un silogismo simple de la forma, todo A es B , todo C es A , por tanto, todo C es B : todos los triángulos tienen tres lados; todas las figuras de tres lados son triángulos; por tanto, todas las figuras de tres lados tienen tres lados. Por el contrario, según Leibniz, en el caso de

² La analogía es ésta: “la relación entre lo contingente y lo necesario es más o menos como la relación entre las proporciones irracionales (a saber, las proporciones de los números incommensurables) y las proporciones expresables de números conmensurables” (p. 97).



las verdades contingentes, no es posible efectuar esta prueba. De hecho, solo Dios puede ver cómo y por qué el predicado está en el sujeto: “en tales casos es sólo Dios quien comprende de inmediato lo infinito, quien puede ver cómo el uno está en el otro, y puede entender *a priori* la razón perfecta para la contingencia” (p. 97).³

Esta es la primera explicación leibniziana de la diferencia entre proposiciones necesarias y contingentes. Sin embargo, pienso que esta explicación es insuficiente. Leibniz parece estar explorando una ruta equivocada.⁴ La razón es que Leibniz no está ofreciendo una distinción substantiva entre la naturaleza de las proposiciones necesarias y la de las proposiciones contingentes, sino tan sólo una distinción epistémica entre el conocimiento que de ellas tiene un entendimiento finito y uno infinito. Aun cuando no haya una prueba *a priori* de la verdad de proposiciones contingentes, es todavía el caso que en estas proposiciones el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Por consiguiente, el problema real no ha sido resuelto. Leibniz requiere de un mejor argumento que pueda responder a las preguntas importantes que su definición de verdad suscita: ¿cómo puede una proposición ser al mismo tiempo analítica y contingente?, o, ¿cómo es que la negación de una proposición analítica no implica necesariamente una contradicción?

La segunda explicación leibniziana de la diferencia entre proposiciones necesarias y contingentes.

La primera explicación de la diferencia entre verdades necesarias y contingentes es la que Leibniz más explícita y frecuentemente usaba, probablemente por la conexión que esta establecía entre

³ De hecho, en “Sobre la libertad”, Leibniz sostiene que ni siquiera Dios puede dar una prueba *a priori* de la verdad de una proposición contingente, lo único que puede hacer es entenderla *a priori* (Parkinson 1973, p. 111). Allí, Leibniz dice acerca de las proposiciones contingentes que “ellas son conocidas por él no por cierto a través de una demostración (pues eso implicaría una contradicción) sino por una visión infalible” (p. 97).

⁴ Véanse las razones adicionales para criticar esta explicación que Curley (1994) proporciona. Curley sostiene que, según el discurso leibniziano sobre posibles, y tal y como lo vio Russell (1937), “las verdades acerca de posibles no-realizados, en tanto posibles, involucran un análisis infinito tanto como lo hacen las verdades acerca de individuos reales. No obstante, los primeros son necesarios, y los últimos contingentes” (1994, p. 202).



diferentes ramas del conocimiento, algo que el filósofo de Leipzig valoraba particularmente.⁵ Esto explicaría por qué no utilizó de manera prioritaria una segunda explicación que suele entremezclar con la primera. En su texto “La naturaleza de la verdad” formula esta segunda explicación:

La conexión “entre predicado y sujeto” es necesaria en el caso de las proposiciones de verdad eterna, las que se siguen de ideas solas o de definiciones de ideas universales. Pero si una proposición es contingente no hay conexión necesaria, sino que varía en tiempo y depende de un decreto divino asumido y de la libre voluntad. (Parkinson 1973, p. 94)

Considero que en este pasaje Leibniz está tratando de hacer una distinción realmente importante entre verdades necesarias y contingentes, diferenciando entre la analiticidad que subyace a ambas. Así, él está atacando aquí el punto estrictamente problemático de su definición de verdad: mostrar cómo la analiticidad no implica automáticamente necesidad.

Según esta explicación, hay dos maneras diferentes en las cuales un predicado está contenido en un sujeto. Una es vía una conexión necesaria, la otra mediante una conexión contingente. Todas las proposiciones verdaderas en las cuales hay una conexión necesaria son necesarias, todas las proposiciones verdaderas en las cuales hay una conexión contingente son contingentes. Sin embargo, hace falta un elemento más para explicar claramente esta diferencia. En este punto es donde la noción de mundos posibles es capital.

Los mundos posibles son las maneras, determinadas, completas e infinitas, en que las cosas podrían haber sido. Leibniz piensa que los mundos posibles son ideas en la mente de Dios, y que el mundo real es sólo uno de estos mundos posibles, aquel al que Dios ha decidido hacer real. Es decir, aquel al que decidió otorgarle existencia externa a su mente. Por ejemplo, en la *Monadología* escribe que:

Ahora bien, dado que hay un infinito número de posibles universos en las ideas de Dios, y dado que sólo uno puede existir, debe haber una razón suficiente para la elección de Dios, la cual lo determina hacia uno más bien que hacia otro. (Parkinson, 1973, p. 187)

⁵ Cfr., por ejemplo, su anuncio del descubrimiento de esta primera explicación en “Sobre la libertad”: “una luz nueva e inesperada finalmente surgió en un dominio donde menos lo esperaba - a saber, de las consideraciones matemáticas sobre la naturaleza de lo infinito”, (Parkinson, 1973, p. 107).



Y en la correspondencia con Arnauld afirma que: “para llamar a algo posible es suficiente con sólo ser capaz de formar un concepto de él cuando está únicamente en el entendimiento divino, el cual es, por así decirlo, el reino de las realidades posibles” (Loemker, 1969, p. 336).

Y en “Verdades necesarias y contingentes” aplica los mundos posibles a su distinción entre verdades necesarias y contingentes de la siguiente manera:

Proposiciones de esencias son aquellas que pueden ser demostradas por la descomposición de los términos; estas son necesarias o virtualmente idénticas, y así su opuesto es imposible, o virtualmente contradictorio. La verdad de éstas es eterna; *no sólo se darán mientras que el mundo permanezca, sino que se habrían dado incluso si Dios hubiera creado el mundo de otra manera*. Las proposiciones existenciales o contingentes difieren enteramente de éstas. (Parkinson, 1973, p. 98, las cursivas son mías.)

Con la ayuda de esta noción, la conexión necesaria entre predicado y sujeto que Leibniz atribuye a las proposiciones necesarias puede ser explicada de este modo: en el caso de una proposición necesaria el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto en todos los mundos posibles, o, de otro modo, la proposición es verdadera en todos los mundos posibles. Por ejemplo, la proposición necesaria “los triángulos tienen tres lados” es tal que incluso si Dios hubiera creado cualquiera de los infinitos mundos posibles que él tiene en su mente, el concepto del predicado “tienen tres lados” habría estado contenido en el concepto del sujeto “los triángulos”, y, por ello, esta proposición es verdadera en todos los mundos posibles. Esto implica que su negación da lugar a una contradicción, o de otro modo, su negación es falsa en todos los mundos posibles. Por el contrario, en el caso de las proposiciones contingentes, Leibniz sostiene que la conexión entre el concepto del predicado y el concepto del sujeto es contingente. Esto es, el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto sólo en algunos mundos posibles (incluido el mundo real) pero no en *todos* los mundos posibles. Por ejemplo, en la proposición contingente “Sócrates fue maestro de Platón”, el concepto del predicado “fue maestro de Platón” está contenido en el



concepto de “Sócrates” solamente en algunos mundos posibles, incluido el mundo real, porque hay otros mundos posibles, que Dios podría haber creado, de acuerdo con los cuales Sócrates no es maestro de Platón. Así, esta proposición no es necesaria porque su negación no implica una contradicción dado que es posible, esto es, verdadera en al menos un mundo posible.

De esta manera, la filosofía de Leibniz parece tener los elementos necesarios para distinguir exitosamente entre proposiciones necesarias y contingentes, a pesar de su tesis de que ambos tipos de proposiciones son, de algún modo, analíticas. Su noción de mundos posibles le permite explicar cómo es que la negación de algunas proposiciones analíticas no implica necesariamente una contradicción: el concepto del sujeto de algunas proposiciones analíticas puede cambiar de un mundo posible a otro y, así, este concepto puede no contener al concepto del predicado de la proposición en algunos mundos posibles y, por ello, puede ser falsa.

La fuente general del problema. Mundos posibles y la decisión de Dios de crear solo uno de estos.

En la sección anterior vimos que, con ayuda de la noción de mundos posibles, Leibniz puede enfrentar satisfactoriamente las dificultades que se derivan de su definición de la verdad para darle un lugar a la contingencia. Pero hay una dificultad adicional que proviene únicamente de la concepción leibniziana de Dios y no de su definición de verdad. A ésta es a la que he llamado la fuente general del problema de la contingencia. En esta sección voy a examinar este segundo y no menos difícil problema.

La fuente general del problema de la contingencia en la filosofía de Leibniz proviene de Dios considerado como agente de decisiones. Según Leibniz, la existencia de este mundo es un hecho contingente, pues Dios pudo haber creado cualquiera de los infinitos mundos posibles que tiene en su mente en vez de este, el mundo real. En consecuencia, la existencia de este mundo depende de la decisión de Dios de crear a este y no a otro mundo posible. Sin embargo, Leibniz sostiene, como uno de los principios fundamentales de su filosofía, el “principio de lo mejor”, según el cual, Dios



siempre elige y hace lo mejor y, por esta razón, Dios es perfectamente bueno.⁶ De acuerdo con Leibniz, mientras que el principio de no-contradicción es el principio de las verdades necesarias, de tal modo que estas verdades son incluso independientes de la voluntad de Dios,⁷ pues el negarlas implica una contradicción, el principio de lo mejor es, según Leibniz, el principio de la contingencia. Esto es, Leibniz piensa que si preguntáramos por qué existe este mundo y no otro mundo posible, la respuesta correcta a esta pregunta sería que Dios decidió crear a este mundo porque este mundo es el mejor de los mundos posibles, pues Dios siempre elige lo mejor. Leibniz afirma esto en el *Discurso de Metafísica*: “Las razones de las verdades contingentes’ están basadas solo en el principio de contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o parecer ser lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles” (Loemker 1969, p. 311).

No obstante, si la existencia de este mundo es realmente contingente, entonces debe ser verdad que Dios pudo haber creado otro mundo posible, menos perfecto, en lugar del mundo real, el cual es el mejor de los mundos posibles. Pero, ¿podría haber sucedido esto? Puesto que Dios siempre elige lo mejor, ¿pudo haber elegido crear algo imperfecto? O, en otras palabras, ¿es Dios contingente o necesariamente bueno? El problema consiste, así, en examinar si Leibniz puede coherentemente sostener que es posible que Dios actúe imperfectamente, y si esto es consistente con todas las perfecciones contenidas en el concepto de Dios.

En “Sobre el origen radical de todas las cosas”, Leibniz afirma que, mientras que la existencia del mundo real es un hecho contingente, la existencia de Dios es absolutamente necesaria:

Por ende, dado que debe haber una última raíz en algo que tenga necesidad metafísica, y dado que no hay ninguna razón en una cosa existente salvo en otra cosa existente, debe necesariamente existir algún ente con necesidad metafísica, o un ente en cuya esencia esté la existencia. (Loemker, 1969, p. 487.)

⁶ Por ejemplo, en el *Discurso de Metafísica* (Loemker, 1969, p. 303-4).

⁷ Sobre esto véase el texto “Una carta sobre la libertad” (Parkinson 1973, p. 112-13).



Desde Bertrand Russell (1937, p. 39) muchos filósofos contemporáneos han sostenido que Leibniz no puede mantener al mismo tiempo que la existencia de Dios es necesaria y que su bondad es contingente. La razón por la cual Russell y otros han pensado así es que, si Dios es un ente necesario, al parecer, todo lo que se siga de su concepto o esté contenido en él, es absolutamente necesario. Y Leibniz afirma, en el *Discurso de Metafísica*, que en el concepto de Dios están contenidas todas las perfecciones:

El concepto más significativo y más ampliamente aceptado que tenemos de Dios está muy bien expresado en la frase de que es un ser absolutamente perfecto; no obstante, las consecuencias de esta definición no han sido adecuadamente consideradas. Para penetrar más profundamente en su significado, es conveniente advertir que hay muchas perfecciones enteramente diferentes en naturaleza, que Dios las posee todas, y que cada una le pertenece a él en un grado supremo. (Loemker, 1969, p. 311)

De acuerdo con esto, parecería que la perfección moral de Dios debe estar también necesariamente contenida en su concepto. Así que, al parecer, dado que Leibniz sostiene que la proposición “Dios existe” es necesaria, o verdadera en todos los mundos posibles, debe también sostener que la proposición “Dios siempre hace lo mejor”, es necesaria, o verdadera en todos los mundos posibles. Si esto es correcto, significaría la expulsión de la contingencia de la filosofía de Leibniz, porque esto implicaría que, al final, no hay en realidad mundos posibles, dado que Dios estaría compelido por una necesidad absoluta a crear el mejor mundo. De este modo, un mundo menos perfecto que este sería una contradicción con respecto a su creador, Dios.

Esta sería una consecuencia desastrosa para Leibniz. Cuando parecía que la contingencia del mundo real estaba garantizada por la pluralidad de mundos posibles, que eran, por así decirlo, los objetos posibles de la decisión de Dios, parece ahora que Dios, como agente de estas decisiones, es inapropiado para darle un lugar a la contingencia, pues parece que no podría haber decidido libremente realizar otro mundo posible. No obstante, pienso que la tesis leibniziana de que Dios posee necesariamente la existencia y toda suerte de perfecciones, puede ser reconciliada con su



tesis de que Dios es un agente que libremente podría hacer lo imperfecto. La razón de esto es que ser necesariamente bueno no es ninguna clase de perfección. Solemos pensar que el mérito moral es atribuible sólo a agentes que tienen al menos un grado mínimo de libertad. Por ejemplo, si alguien diseñara un robot que pudiera ser programado para actuar siempre, sin falta, de la manera moral más perfecta, nadie afirmararía con razón que las acciones de esta máquina tienen, en sí mismas, algún mérito moral. Lo mismo pasaría con Dios. Si Dios fuera necesariamente bueno, sus acciones no tendrían ningún mérito moral, sería una especie de autómatas moral. Pero si esto fuera el caso, Dios no sería un ser que posee toda clase de perfecciones. Pero esto sería contrario al concepto de Dios, pues en este están contenidas todas las perfecciones. Por tanto, Dios no es necesariamente bueno, sino que, dado que es perfectamente libre, su bondad es perfecta, pero contingente.

En relación con este asunto, es útil recordar la diferencia que Leibniz establece, en la correspondencia con Clarke, entre dos distintos tipos de necesidad:

Debemos también distinguir entre una necesidad que tiene lugar porque lo opuesto implica una contradicción (necesidad llamada lógica, metafísica o matemática) y una necesidad moral, en virtud de la cual un ser sabio elige lo mejor, y toda mente sigue la más fuerte inclinación. (Loemker, p. 696)

A la luz de esta distinción se debe interpretar al principio de lo mejor como un principio moral y no como un principio lógico o metafísico. Esto es, como un principio que no impone una necesidad metafísica en las decisiones de Dios, sino sólo una necesidad moral. Así pues, según Leibniz, si Dios siempre hace y elige lo mejor, esto no es debido a una necesidad lógica, sino a una necesidad moral, la cual es una obligación más débil y relativa. Leibniz piensa que esta necesidad moral no reduce la libertad de Dios, sino al contrario, “es la más perfecta libertad no estar obstaculizado para actuar de la mejor manera” (p. 697). De este modo, aunque es lógicamente posible que Dios fuera un ser malvado, no es moralmente posible, puesto que Dios invariablemente decide hacer lo mejor. Creo que esta distinción entre diferentes tipos de necesidad es relevante y exitosa. Explica cómo puede



estar completamente garantizado que los actos y las decisiones de Dios son invariablemente los mejores y, al mismo tiempo, cómo esto no implica que Dios es necesariamente, en un sentido lógico, bueno. En palabras de Leibniz: “cuando Dios elige lo mejor, lo que no elige, y es inferior en perfección, es, no obstante, posible” (p. 697). Esto es, los mundos posibles permanecen como lógicamente posibles aunque el mejor de todos ellos, el mundo real, sea moralmente necesario.

Podremos ver más claramente que Leibniz puede legítimamente afirmar que la bondad de Dios es contingente si aplicamos la noción de mundos posibles a una proposición verdadera sobre la bondad de Dios (pero veremos también que esta afirmación requiere la aceptación de la idea de Dioses posibles). Consideremos la siguiente proposición: “Dios siempre hace lo mejor”. Leibniz sostiene que esta proposición es contingente. Pero de acuerdo con su definición de verdad, la razón por la cual esta proposición es verdadera es porque el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Y hemos visto que la única manera válida en que Leibniz puede explicar cómo esta proposición es contingente es mediante la noción de mundos posibles. Esta explicación consiste en establecer primero que, aun cuando el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto, éste no está contenido necesariamente. Esto significa que esta proposición es verdadera en algunos mundos posibles pero no en todos los mundos posibles, así, su negación es posible o verdadera en al menos un mundo posible. Esto implica que Dios siempre hace lo mejor sólo de acuerdo con este mundo, pero no de acuerdo con el resto de los otros mundos posibles, de hecho, de acuerdo con al menos un mundo posible Dios siempre hace lo peor. Tal parece, sin embargo, que esta explicación requiere que se acepte que hay Dioses posibles, además del Dios real, es decir, un Dios posible correspondiente a cada mundo posible.⁸ Es verdad que Leibniz nunca admite explícitamente Dioses posibles, sin embargo, su aceptación parece ser un requerimiento para explicar las proposiciones contingentes que se refieren a Dios.

La admisión de Dioses posibles, y su explicación, son, quizá, poco problemáticas en sí mismas, pues parecen ser sólo casos especiales de la admisión de individuos posibles. No entraré

⁸ Cf. Wilson (1994), quien argumenta en contra de la inclusión de Dioses posibles en la filosofía de Leibniz, pero creo que sus argumentos no son convincentes.



aquí en una discusión detallada de la teoría leibniziana sobre los individuos posibles, pero creo que una caracterización breve será suficiente. En síntesis, Leibniz acepta una teoría de contrapartes, y esto es así, a causa de su peculiar noción de conceptos de individuos (una noción muy relacionada con su teoría de la verdad). Leibniz piensa que todo individuo posee un concepto individual, y lo explica de la siguiente manera en el *Discurso de Metafísica*: “es la naturaleza de una substancia individual o ser completo poseer un concepto tan completo que es suficiente para hacernos entender todos los predicados del sujeto al cual el concepto es atribuido” (Loemker 1969, p. 307). Esta es una consecuencia directa de la definición leibniziana de la verdad, porque esta última mantiene que podemos predicar algo verdadero de un sujeto sólo si el concepto del predicado está en el concepto del sujeto, y, por lo tanto, se sigue de aquí que, en un sentido, todos los predicados atribuidos verdaderamente a un sujeto están contenidos en su concepto. Asimismo, según Leibniz, si en el concepto de un individuo A y en el concepto de un individuo B están contenidos los mismos predicados excepto uno, entonces éstos son dos diferentes conceptos de dos diferentes individuos. Por consiguiente, dado que Sócrates, el maestro de Platón, y un Sócrates posible que no fuera maestro de Platón difieren uno del otro al menos en este aspecto, entonces tienen diferentes conceptos, son diferentes individuos, y uno es contraparte del otro. Esto es, x es contraparte de y porque, aunque x sea distinto de y, x representa lo que y podría ser. Por ejemplo, un Sócrates no-maestro de Platón en el mundo posible m_1 es un individuo numéricamente distinto del Sócrates del mundo real pero representa, sin embargo, la posibilidad de que Sócrates, nuestro Sócrates, no sea maestro de Platón.⁹ Por eso es que Leibniz dice, por ejemplo, que “alguien más puede decir, ¿cómo es que este hombre cometerá con certeza este pecado? La respuesta es fácil; es porque de otra manera no sería este hombre” (p. 322).

El mismo razonamiento es válido en el caso de Dios. Si Dios pudiera hacer algo que no es lo mejor, sería otro Dios, en otras palabras, los Dioses posibles son contrapartes del Dios real. Y, como he dicho, por cada Dios posible habría un mundo posible diferente. Pero esta infinita pluralidad de

⁹ En la filosofía contemporánea, David Lewis (1968, 1971, 1986) es el principal defensor de la teoría de contrapartes para explicar la modalidad aplicada a objetos.



Dioses posibles sería, como la infinita pluralidad de individuos posibles y mundos posibles, tan sólo ideas en la mente del Dios real. De este modo, serían sólo las infinitas maneras, advertidas por Dios, en que él podría haber sido, si no hubiera elegido libremente hacer siempre lo mejor.

Conclusión.

Leibniz era un filósofo de múltiples recursos teóricos. En este trabajo hemos visto uno de los problemas filosóficos más serios que enfrentó en su obra, el de explicar la contingencia. Espero haber dado buenas razones para mostrar que su filosofía tiene una salida genuina a este problema, principalmente a través de la noción de mundos posibles. Hemos visto que Leibniz puede explicar exitosamente la diferencia entre proposiciones necesarias y contingentes, y (quizás con un poco de mayor dificultad) el carácter contingente de la decisión de Dios de crear este mundo. Pienso que estos dos elementos pueden conducir a una solución adecuada, en términos leibnizianos, del problema de la contingencia.

Referencias

- Curley, E.M. (1994). The Root of Contingency. En R.S. Woolhouse (Ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, vol. 1. Londres, Routledge.
- Kant, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1968). Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. *Journal of Philosophy*, vol. 65 (5), 113-26.
- Lewis, D. (1971). Counterparts of Persons and their Bodies. *Journal of Philosophy*, vol. 68 (7), 203-11.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Loemker, L.E. (Ed.). (1969). *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters* (2ª Ed.). Dordrecht: D. Reidel.
- Parkinson, G.H.R. (Ed.). (1973). *Leibniz: Philosophical Writings*. Londres: Dent.



Russell, B. (1937). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2da ed. Londres: Allen and Unwin.

Wilson, M.D. (1994). Possible Gods. En R.S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, vol. 1. Londres, Routledge.