

Mario Salas

Necesidad, contingencia y mundos posibles. Modalidad y libertad en Leibniz

Abstract. *The author examines the manifold relations that exist in Leibniz's philosophy between contingency –presupposed in his conception of freedom– and necessity, up to the point where the first one would seem to merge into the other. He also argues –in relation to this very problem– that a “possible world” can only be conceived, in accord with the premises of the Leibnizian system, as a whole that has an ontological priority in relation to its parts, and that the notion of a “counterpart” of an entity in another possible world becomes problematic, since one cannot give a clear sense to the notion of a trans-world identity.*

Key words: Leibniz, freedom, necessity, possible worlds, contingency, identity.

Resumen. *El autor examina las variadas relaciones que existen en la filosofía de Leibniz entre la contingencia –supuesta en su concepción de la libertad– y la necesidad, hasta el punto donde la primera parecería confundirse con la otra. También arguye –en relación con este mismo problema– que un “mundo posible” sólo puede concebirse, a partir de los supuestos del sistema leibniziano, como una totalidad ontológicamente anterior a sus partes, y que la noción de “contraparte” de una entidad en otro mundo posible se vuelve problemática, al no poder dársele un claro sentido al concepto de identidad transmundana.*

Palabras clave: Leibniz, libertad, necesidad, mundos posibles, contingencia, identidad.

El presente trabajo se propone evidenciar algunos problemas concernientes a la concepción leibniziana de la libertad y al modo en como ésta se relaciona, en el contexto del pensamiento del filósofo, con las nociones modales de contingencia y necesidad. Con este fin, examinaremos el uso que hace Leibniz de dichas nociones, así como los vínculos que éstas mantienen con el concepto –central en su pensamiento– de *mundo posible*.

Para Leibniz, donde hay libertad hay *contingencia*: decir que un acto, humano o divino, es libre, implica negar que la producción de dicho acto sea necesaria, que no podía no haber tenido lugar. Leibniz considera, además, que el acto libre involucra la *espontaneidad*, que consiste en no ser el producto de una causalidad exterior al sujeto actuante, y la *deliberación*: el acto debe ser el resultado de una decisión consciente. Para los fines del presente trabajo, sin embargo, nos interesa en particular el carácter *contingente* de los actos humanos, por lo que nos ocuparemos de los otros aspectos sólo en tanto contribuyan a esclarecer este último.

Conviene recordar, para empezar, que la libertad no ha sido siempre concebida en la historia de la filosofía como incompatible con la necesidad. En el sistema de Spinoza, por ejemplo –para citar un autor a quien Leibniz continuamente tiene presente–, libre es aquello que no se halla sujeto a ninguna constricción *exterior* a sí mismo¹. Dios –la sustancia o naturaleza– es libre, no por carecer de necesidad en su actuar, sino por no hallarse determinado por nada fuera de sí (lo cual, además, sería imposible, pues para él no

habría un “fuera”). En cuanto a las criaturas –o más bien, en cuanto a los *modos finitos*: no cabe hablar de *criaturas* para Spinoza– su libertad no consiste en escapar a la ineluctable necesidad del orden natural², sino en ser *causa adecuada* de sus actos: todas sus acciones han de poder derivarse de su propia esencia sin recurrir a causa alguna exterior³. Por esta razón, para Spinoza, la libertad no puede consistir en algo que suponga una contingencia *absoluta* en el orden cósmico; su sistema sólo admite una contingencia *relativa*, consistente en que la existencia de los modos finitos no puede derivarse de su *sola* esencia⁴, aunque dicha existencia sí se derive, necesariamente, de la esencia de la divinidad.

Para Leibniz, por el contrario, la libertad supone *contingencia*. Al igual que Spinoza, concibe la necesidad como algo de carácter *lógico*: necesario es aquello cuyo opuesto no es posible por implicar *contradicción*⁵; no obstante, a diferencia de Spinoza –para quien sólo sería posible en términos absolutos lo que efectivamente sucede–, Leibniz no concibe la contingencia como meramente relativa sino como *absoluta*: hay cosas cuyo contrario es *lógicamente posible*, luego hay cosas contingentes.

Parece entonces claro que el sistema leibniziano difiere, en lo que atañe a la existencia o inexistencia de una contingencia absoluta, del que nos propone Spinoza; no obstante se ha sostenido –Russell lo ha hecho⁶– que en realidad habría *dos* sistemas en Leibniz: el uno, exotérico, compatible en el plano verbal con la ortodoxia cristiana, estaría calculado para no escandalizar a los espíritus “bienpensantes” y a los poderes terrenales y espirituales de la época, mientras que el otro –secreto, esotérico– no se diferenciaría en el fondo del espinocismo. Creemos que hay bastante verdad en esta tesis: aunque no suscribimos en todos sus detalles la interpretación ruselliana de Leibniz⁷ pretendemos mostrar, en lo que sigue, que las diferencias entre la doctrina leibniziana y el espinocismo en lo relativo a la existencia o no existencia de necesidad absoluta en el acaecer cósmico quizá no sean tan significativas como Leibniz pretende. Guiándonos por esta idea intentaremos mostrar a continuación ambos planos: el de lo que Leibniz explícitamente dice y el de lo que nos gustaría llamar la cara oculta del sistema: aquellas

consecuencias implícitas en el mismo que, una vez desarrolladas, lo convierten en otra cosa.

1

Observemos primero la *superficie*: Leibniz pretende diferenciarse de Spinoza, cuyo Dios es una sustancia impersonal que opera, por decirlo así, con necesidad mecánica y no con *deliberación* –algo más parecido a una *cosa* que a una persona⁸–. La ortodoxia cristiana sostiene, por el contrario, que Dios es libre: crea libremente el mundo sin ninguna constricción de la necesidad; redime a los seres humanos, a los que ama, mediante el don *libre* de su gracia. Ahora bien, sería extraño llamar “libre” a un Dios, o a cualquier cosa, que carezca de la capacidad de *deliberación*: un Dios deliberante es la *contraparte* –empleamos aquí a propósito esta expresión que asumirá líneas más adelante otro sentido– de un ser humano deliberante: alguien que considera diversas posibilidades para luego *decidir* entre ellas; pues sólo podemos concebir una *personalidad* (un Dios personal) por analogía con lo que nosotros mismos llamamos así, y nos sentiríamos poco inclinados a dar este nombre a algo incapaz de elegir *deliberadamente*. El sistema de Leibniz concuerda plenamente con este uso del lenguaje, que no sólo es el de la ortodoxia sino también el del sentido común: Leibniz nos presenta un Dios que –como nosotros– *elige* entre diversas posibilidades, y que lo hace siguiendo el criterio de lo *óptimo*.

El sistema leibniziano parecía permitir de este modo la superación de un punto muerto al que había llegado el racionalismo de la modernidad: la *calculabilidad* de lo real, que había permitido conquistar el dominio y previsión de los fenómenos –finalidad de la cual tanto Bacon como Descartes estaban orgullosamente conscientes– había supuesto la eliminación de las causas *finales* como recurso explicativo de la naturaleza. Así, las *virtudes dormitivas* del opio, los lugares naturales de los elementos, que explican los movimientos del fuego hacia arriba y de la tierra hacia abajo como una búsqueda en cierto sentido *intencionada* –análoga por lo tanto a un *querer*–, resultan asimilables para la conciencia

moderna a las supuestas *virtudes horodícticas de los relojes* (propuestas a modo de caricatura de una causalidad final que se quiere explicativa en el plano físico⁹), dejando su lugar a la mera causalidad eficiente, a la calculabilidad matemática y a la extensión, descualificada e inerte, requerida de un impulso exterior para moverse.

Pero en Descartes todavía quedaba, frente a la naturaleza concebida como el reino de la necesidad mecánica, un ámbito no reducible a lo calculable: el *pensamiento*. De este modo, quedaba preservada la autonomía del espíritu humano que, al no estar determinado por el orden necesario de la *res extensa*, podía alterar la dirección del movimiento de la máquina del mundo adecuándolo a su voluntad de dominio. Por último –y como fundamento de lo anterior– estaba la autonomía de un Dios-espíritu que era, a la vez, imagen y modelo del ser humano: una voluntad no solo infinita (también lo es la nuestra según Descartes) sino, además, infinitamente *eficaz*, aunada a un entendimiento perfecto.

El esquema conceptual propio del racionalismo no permitía, sin embargo, pensar cómo pueda una sustancia operar sobre otra: ¿cómo el pensamiento –autónomo y dotado de voluntad libre– puede obrar sobre una naturaleza con la que no tiene nada en común? Una posible solución a este problema consistía en concebir un Dios que garantizara *desde fuera* la armonía entre ambas sustancias; por ejemplo, causando él mismo el movimiento, como quería Malebranche. Pero esta solución era poco elegante: un Dios que no fuera capaz de crear un mundo que marchara por sí mismo parecería un artífice deficiente. Otra solución, más radical, fue la que intentó Spinoza: eliminar la pluralidad de sustancias reduciendo la realidad toda, incluido el espíritu, a una naturaleza que opera según leyes ineluctables. Pero una naturaleza así concebida somete también las acciones humanas, al menos en principio, a la calculabilidad universal; y no sólo las acciones humanas sino también –lo que parece aún más grave– los *decretos* de la divinidad.

De este modo, el concepto mismo de “decreto” –divino o humano– parece perder todo sentido: el lugar de un Dios creador, artífice consciente de la naturaleza, es ocupado por la misma naturaleza, eterna, infinita, autosuficiente; y el sujeto

humano autónomo es desplazado por un complejo mecanismo cuyo actuar se halla gobernado por una causalidad física puramente eficiente.

Pero esto constituye una amenaza para una ortodoxia religiosa cuyo Dios crea libremente el mundo y otorga, también libremente, su gracia redentora a los pecadores –quienes, en caso de no recibirla, se condenarían por pecados de los cuales son *responsables*–; la noción misma de responsabilidad peligra, pues supone que el sujeto *podía* elegir otra cosa. Así, los supuestos sobre los que el sentido común edifica sus valoraciones prácticas: los criterios a partir de los cuales es posible atribuir mérito o demérito a las acciones humanas, se desvanecen. El sujeto –y su libertad– parecen disolverse en la calculabilidad y predictibilidad universales.

Leibniz pretendió salvar con su sistema, tanto el principio de calculabilidad¹⁰ –que se había probado exitoso en cuanto a la previsión de los fenómenos–, como aquellos supuestos de la dimensión práctico-moral del ser humano que parecían incompatibles con el imperio universal de la predictibilidad matemática: aquello que permite concebir la vida como una realización de fines conscientes, producto de una *elección* que conlleva mérito y demérito. Esta dimensión parece quedar mejor asegurada si se concibe el universo como obra de un Dios que, como nosotros, actúa libremente y no por necesidad¹¹, y que convierte además este modelo de operación según fines en el prototipo de todo ser garantizando, así, la irreductibilidad de la realidad toda al modelo mecanicista –y asegurando el carácter *real*, no meramente apariencial, de la libertad.

Este nuevo modelo parece así dotar de sentido tanto a la deliberación divina como a la humana, salvándolas de su disolución en una naturaleza concebida como una máquina sin alma. Las cosas son pensadas ahora como constituidas según el patrón de las almas y no el de las máquinas¹², *sin que esto anule el principio de calculabilidad matemática* el cual entonces, en vez de concernir a lo esencial –al *en-sí*– de la naturaleza, ha devenido fenoménico¹³.

Así, la naturaleza es pensada por Leibniz como una pluralidad de sustancias autosuficientes –las *mónadas*–, encerradas en sí mismas, que no hacen sino desarrollar todo lo que está implícito

en su esencia. El supremo agente libre –Dios– ha *elegido*, de todas las infinitas posibilidades que su entendimiento infinito contempla, la mejor: aquel conjunto de entes compositos –un *mundo posible*– que se revela ante su entendimiento como el óptimo.

Pero ahora surge un problema: Dios *quiere* crear un mundo en que el máximo bien posible se realice, pero este querer no debe pensarse como producto de la necesidad (pues con ello recaeríamos en aquel aspecto del espinocismo que Leibniz quiere evitar), sino como el producto de una *elección* libre. Ahora bien, dicha elección supone, no sólo la *espontaneidad* del acto creador –su originarse con completa independencia de toda causalidad *exterior*–, pues este requisito también lo cumple la divinidad espinociana, sino también la *contingencia*, sin la cual la noción misma de *elección* parece perder todo sentido. Pero ¿no se halla Dios *necesariamente* condicionado por su bondad a la elección de lo mejor? ¿Le es acaso *posible* no elegirlo? ¿Es *concebible* una divinidad que no quiera realizar el máximo bien en el mundo? Supuesta la bondad divina, la respuesta a la primera pregunta tendría que ser afirmativa, pues precisamente en eso consistiría dicha bondad; ahora bien, ¿es la bondad una cualidad *necesaria* de la divinidad? Si nos atenemos al pensamiento medieval –al menos a su vertiente principal¹⁴–, un Dios que no fuese bueno sería una contradicción en los términos: su voluntad sólo puede querer el bien (el cual aparece determinado, con independencia de esa voluntad, por su intelecto).

Otra dificultad aparece en relación a la libertad *humana*: para Dios, elegir un mundo posible significa elegir un determinado curso de los acontecimientos, de modo que todas las acciones de los humanos *en ese mundo* quedan determinadas en el acto mismo de la divina elección¹⁵. Ahora bien, puesto que la noción leibniziana de acto libre incluye la *contingencia* de éste, ¿en dónde residiría el carácter contingente de los actos libres *humanos*? ¿Acaso en la contingencia del mundo posible al que pertenecen (es decir, en el hecho de que *otros* mundos posibles, sin esa persona concreta –y por lo tanto sin *sus* actos– se ofrecían a la divinidad para su elección)? ¿O dicho carácter reside más bien en que, en algún sentido, los

actos de cada ser humano son contingentes *con respecto a él mismo*?

2

Empezaremos con la cuestión de la *contingencia* de los mundos posibles; pero antes es necesario detenernos a examinar las nociones leibnizianas de necesidad y contingencia.

Leibniz llama *necesario* a aquello cuyo contrario implica contradicción. Las verdades necesarias son llamadas también *verdades de razonamiento*¹⁶, y las que no poseen este carácter, las verdades de hecho, son contingentes. Pero a ambas les concierne además otro principio: el de razón suficiente; éste estipula que, para cada verdad, debe haber una *razón suficiente* de la cual pueda derivarse lógicamente.

Ahora bien, para Leibniz –y este es uno de los pilares que sostienen el edificio de su lógica– todos los predicados que se puedan adscribir con verdad a un sujeto están contenidos en la noción de éste. Hablando en términos kantianos, esto significa que todas las proposiciones verdaderas han de ser, en último término, *analíticas*. Pero ¿no sería entonces toda verdad una verdad *necesaria*, una verdad de razonamiento? Recordemos que el principio de contradicción era el criterio para discernir estas verdades; si el predicado está contenido en la noción del sujeto ¿no constituye acaso una *contradicción* negar la pertenencia de aquél a este último? ¿Como podría esto *no ser* una contradicción?

Pero la doctrina leibniziana de la modalidad no es tan sencilla: de lo que Leibniz nos dice en otros lugares se desprende que, si bien en todas las proposiciones verdaderas ha de ser posible, mediante análisis, reducir el predicado a la noción del sujeto, en las proposiciones necesarias este análisis es un proceso *finito*, mientras que en las proposiciones contingentes se trata de un proceso interminable, *infinito*. No obstante, esta reducción no garantiza por sí sola la *verdad* de las proposiciones contingentes, pues el análisis infinito también valdría para las proposiciones *contingentemente falsas* que se refieren a sujetos inexistentes, pero *posibles*, es decir, aquellas proposiciones contingentes que serían verdaderas si

esos sujetos existieran. Tales proposiciones deben también poderse reducir mediante un análisis infinito al concepto de su sujeto; por este motivo, el principio de razón suficiente no basta para dar cuenta de las verdades contingentes. El principio que da razón de estas verdades es, como lo ha mostrado Nicholas Rescher en un célebre artículo¹⁷, el principio de *perfección*: el principio en virtud del cual Dios elige lo mejor. Este principio, en efecto, supone un análisis infinito: el análisis de la *composibilidad* de infinitas mónadas a fin seleccionar aquel conjunto infinito de posibles que poseería la mayor perfección.

Ahora bien, ¿por qué llama Leibniz *contingentes* a las verdades en las cuales la reducción del predicado al sujeto requiere de un proceso infinito? ¿Qué tienen de contingentes si el sujeto *no podría no poseerlas*? ¿No le estará dando Leibniz otro sentido a la noción de contingencia? Creemos que no; o al menos *no por completo*¹⁸. Una breve reflexión nos lo mostrará, si reparamos en lo que significa el carácter *infinito* del proceso mediante el cual una verdad contingente es reconducida a su sujeto. En nuestro análisis de una verdad, su necesidad sólo aparecería cuando hubiéramos *completado* dicho análisis: cada paso anterior nos conduciría sólo a una verdad contingente, necesitada de ulterior fundamentación. Pero es aquí donde está el *quid* del asunto: *no se puede completar una serie infinita*; cualquier paso al que lleguemos estará –inevitablemente– necesitado de fundamentación. *Nunca* llegaremos en este proceso a una verdad necesaria, a una verdad cuya negación envuelva una contradicción.

De este modo, resulta que la contingencia *nunca* puede ser eliminada: por más que progrese nuestro análisis nunca llegaremos a reducir una verdad contingente sobre cualquier sujeto a la noción de éste; pero aun así la paradoja se mantiene: obsérvese que esta noción de contingencia nos lleva a admitir algo muy peculiar: ¡hay proposiciones para las cuales no vale que la negación de un predicado implícito en la noción de su sujeto sea una contradicción! Esto no parece tener mucho sentido: ¿no significa acaso que negar tal predicado al sujeto del caso sería compatible con su afirmación –contenida en la noción de dicho sujeto–? ¿Y no es esto, al fin y al cabo, lo que significa “contradicción”?

Y sin embargo, nunca podríamos llegar a *demonstrar* que la contradicción exista, precisamente por el regreso infinito que ello implicaría: hemos visto que la contingencia no puede ser eliminada, y la negación de una verdad contingente no es nunca autocontradictoria. Por más que avancemos –o retrocedamos– en la infinita reducción de un predicado contingente a su sujeto, *nunca* aparecerá la contradicción: ésta sólo podría aparecer en el último paso; pero no hay un último paso¹⁹.

Lo anterior, sin embargo, tiene importantes consecuencias que atañen a los *criterios* a partir de los cuales adscribimos a algo el carácter de contradicción y a la relación que estos criterios mantienen entre sí: para cualquiera que no sea Leibniz, la negación de una proposición cuyo predicado se halle contenido en el concepto de su sujeto es autocontradictoria, pues implica que tanto el predicado “A” como el predicado “no A” pueden adscribirse al mismo sujeto. Pero no está claro²⁰ si el hecho de que en un proceso de análisis infinito no lleguemos nunca a toparnos con la contradicción sería suficiente para rechazar que ésta efectivamente exista. Es obvio que ambos criterios no entran en conflicto en el caso de las proposiciones *finitamente* analíticas; pero también podríamos preguntarnos si la noción de una proposición *infinitamente analítica* tiene sentido. Parece que sólo podría tenerlo en el caso de que también lo tuviera la noción de un infinito *actual* –cosa que por nuestra parte no nos sentimos muy inclinados a admitir–. De todos modos, el tratamiento de esta cuestión, aunque interesante, excedería los propósitos del presente trabajo.

Es hora de responder al primer interrogante que nos planteábamos líneas mas arriba, a saber: ¿en qué consiste la contingencia de la elección divina a la hora de crear determinado mundo posible? ¿No es la bondad una perfección *necesaria* de la divinidad? ¿O acaso es Dios sólo *contingentemente* bueno?

Aunque los intérpretes no se ponen de acuerdo sobre esta última cuestión²¹, creemos que Nicholas Rescher ha mostrado con solvencia, en el artículo al que antes nos referíamos, que para Leibniz la bondad es un atributo *contingente* de la divinidad, es decir, algo que tiene tras de sí una cadena infinita de razones, todas ellas contingentes –algo por

lo tanto que, si bien ha de estar contenido en la noción de Dios, sólo puede ser reconducido hasta ella mediante un análisis *infinito*²².

De esta manera, cuando el Dios leibniziano elige crear un mundo posible, su bondad lo mueve a crear *el mejor*; pero, a diferencia del Dios de Spinoza para quien la producción de la *natura naturata* era necesaria, la elección que realiza la divinidad leibniziana no lo es (al menos en los términos en que Leibniz entiende la necesidad), pues la bondad es una cualidad *contingente* de Dios. Así, Leibniz puede afirmar que la creación divina del mejor mundo posible es un acto *libre* pues, además de ser un acto *deliberado* —ya que supone una consideración por parte de Dios de las diversas posibilidades—, y *espontáneo* —ninguna constricción exterior lo obliga a crear lo que crea—, es también *contingente*: si Dios no creara el mejor de los mundos posibles esto no sería (por las razones anteriormente discutidas) *contradictorio* con su noción; ¡a pesar de que según, la doctrina leibniziana, el predicado “creador del mejor de los mundos posibles” debería estar contenido en dicha noción...!

3

Nos resta ahora abordar el problema del carácter libre de los actos humanos. La libertad consiste, como hemos visto, en espontaneidad, deliberación y contingencia. Leibniz admite que los actos humanos son espontáneos, que no son constreñidos por causa alguna exterior, pues *Leibniz no admite que una sustancia pueda influir sobre otra*: toda mónada sólo puede obedecer a una determinación interior, a una *autodeterminación*, expresando de este modo su propia esencia. No es posible, hablando con propiedad, que causa alguna exterior influya sobre nosotros²³.

En lo que a la deliberación respecta, los actos humanos son deliberados porque son *conscientemente* elegidos. La contingencia y la espontaneidad, solas, no bastan para conceptuar un acto como libre, pues, de acuerdo con Leibniz, las cosas inanimadas —las mónadas que las componen para ser exactos— también participan de estas características. La deliberación es esencial a la libertad.

Sin embargo, es la *contingencia* la que pareciera abrir más interrogantes: ¿en dónde reside el carácter contingente de los actos humanos? En primer lugar, residiría en el carácter contingente del mundo en el que ocurren: no era necesario, según ya vimos, que Dios creara precisamente *este* mundo. Cabría preguntarse sin embargo si reside solamente ahí: si, dada una sustancia determinada, debemos suponer que la proposición que enuncia un acto suyo enuncia un hecho contingente sólo porque la *existencia* de aquélla también lo es o porque, además, su negación no contradice su noción²⁴. Desde la perspectiva del sistema leibniziano *ambas cosas serían una y la misma*. Consideremos por ejemplo la decisión de Julio César de cruzar el Rubicón: este acto es contingente porque la existencia misma de César lo es —en tanto que era posible un mundo sin Julio César— y, además, porque no es reducible en un número finito de pasos a su noción; pero, desde la óptica del sistema, ambos aspectos estarían implícitos el uno en el otro: la noción de Julio César contiene sus relaciones con todas las demás mónadas del mundo posible a que pertenece, y el número de éstas es *infinito*. El acto de cruzar el Rubicón existe *solamente* porque contribuye a la perfección del todo: sin este acto el mundo no sería el mejor posible; pero la justificación de que esto es así requiere de una comparación *infinita* con todas las demás mónadas de ese universo, *cuyas representaciones forman parte de la noción de Julio César*. En esto consiste precisamente la reducción de tal acto a dicha noción y —también— la justificación de la existencia de Julio César.

Pero no está del todo claro qué debemos entender por un mundo sin Julio César. Todos los actos de una sustancia, en tanto que predicables de ella, están contenidos en su noción: un Julio César que no cruza el Rubicón no sería indiscernible²⁵ (criterio leibniziano de identidad) de *otro* Julio César que sí lo hace; luego, no podrían ser la misma sustancia. ¿Hasta dónde tendría sentido entonces llamar “Julio César” a un hombre que no cruce el Rubicón? Leibniz admite sin embargo que puede haber una “contraparte” de una entidad en otro mundo posible: al final de la *Teodicea*²⁶, por ejemplo, nos habla de un *posible* Sexto Tarquino quien, después de consultar al oráculo

de Delfos, decide no regresar a Roma, evitando así convertirse –como el Sexto Tarquino *real*– en la causa del fin del reino de su padre. Esto nos revela una nueva dimensión de la contingencia de los actos humanos: el cruce del Rubicón por parte de Julio César es contingente, no sólo porque la existencia misma de César lo es, y con ella la de todos sus actos, sino también porque es pensable *un* César –una contraparte suya en otro mundo posible– que no cruce el Rubicón.

Esto parece, por cierto, aún más compatible con la idea de la contingencia de los actos humanos propia del sentido común: cuando pensamos, por ejemplo, que el acto de escribir la *Teodicea* es un acto libre atribuible a Leibniz, pensamos, entre otras cosas, que se trata de un acto *contingente* en tanto que *le* era posible a Leibniz no escribirla y que, por consiguiente, la oración “Leibniz no escribió la *Teodicea*” no sólo no enuncia una contradicción, sino que enuncia una *posibilidad*, es decir, que es pensable un mundo –que hay un mundo posible– donde Leibniz *existe* y no escribe la *Teodicea*. Si el acto de escribirla fuera contingente únicamente porque la existencia de Leibniz lo es, eso no nos satisfaría: necesitamos suponer (entre otras cosas, para efectos de imputación) que el filósofo *podía* no hacerlo; pues de otro modo sólo diríamos que era posible (en tanto que su inexistencia lo era) que Leibniz no escribiera la *Teodicea*, pero no diríamos que *le* era posible no hacerlo. La noción de *contraparte*, en cambio, satisface mejor este requerimiento: Adán pudo no pecar (y por lo tanto su pecado puede imputársele); Bruto pudo no matar a César (y, en consecuencia, puede ser objeto de desprecio por traicionar la confianza de su benefactor). Traducido a los términos de Leibniz esto significa: hay un *posible* Adán que no peca; hay un *posible* Bruto que no mata a César –aunque con cada uno de ellos venga dado *otro* posible mundo, diferente del nuestro: uno que Dios, libremente, decidió no crear–.

4

Debemos ahora considerar algunos problemas implícitos en este modo de concebir la contingencia. En primer lugar, si tomamos en serio el

concepto de *contraparte de una entidad en otro mundo posible*, atribuir contingencia a los actos humanos no significaría solamente que estos no puedan derivarse mediante una serie finita de pasos de la noción del sujeto actuante sino, además, que *en cierto sentido* son independientes de esta noción, pues el concepto de *contraparte* supone la existencia de posibles variaciones de un *mismo* sujeto: un César que no cruza el Rubicón, un Leibniz que escribe todo lo que solemos atribuirle, menos la *Teodicea*.

En segundo lugar, para que esto sea posible, parece que ser autor de la *Teodicea* y ser autor de la *Monadología* han de ser lógicamente independientes: no puede ser una verdad *necesaria* que quien escriba una de ellas *tenga* que escribir la otra. La noción de una sustancia debería consistir en un *compositum* de predicados tales que ninguno de ellos implique el otro; de no ser así, no podríamos diferenciar a una sustancia de su contraparte en otro mundo posible: serían idénticas por el principio de los indiscernibles. De este modo, parece que nos hemos tropezado con otro nivel de la contingencia: la noción de una sustancia se resolvería, en último término, en predicados que no se implican entre sí, de modo que su composición *también* ha de ser contingente²⁷.

Vamos a explorar ahora las consecuencias que se derivarían de esto, para considerar hasta dónde ello es compatible con otros supuestos del sistema leibniziano.

En primer lugar, ¿hasta dónde tiene sentido hablar de la *contraparte* de una entidad en otro mundo posible? Tal concepto supone que existe una *identidad transmunda*: el Adán que no peca y el Adán pecador han de ser *de algún modo* el mismo; pero tal noción es problemática: la primera dificultad que le sale al paso es el criterio de identidad que el mismo Leibniz nos da: dos entidades son idénticas si, y sólo si, son *indiscernibles*; es claro sin embargo que un Adán pecador puede diferenciarse de un Adán que no lo es.

Peró, aun rechazando la indiscernibilidad como criterio de identidad, la noción de una identidad transmunda sigue siendo problemática. Creemos que sólo sería pensable en términos de una mayor o menor *semejanza*: hay un Leibniz posible que sólo difiere del real en que no escribe la *Teodicea*; hay otro que difiere del

que conocemos solamente en que no escribió la *Monadología*, aunque sí la *Teodicea*. ¿Qué pensar entonces de un Leibniz que no escribe ni la una ni la otra? ¿Podremos decir todavía que es la contraparte de *nuestro* Leibniz en otro mundo posible? ¿Y qué tal un Leibniz cuyo nacimiento e infancia transcurren como los del nuestro, pero que no se dedica a la filosofía y hace carrera militar? Podríamos pensar, incluso, un Leibniz que vive en los mismos años y que experimenta la misma evolución filosófica que nuestro autor —escribiendo incluso las mismas obras— pero que no es alemán sino francés; ¿nos inclinaríamos todavía a llamarlo una *contraparte* de nuestro Leibniz en otro mundo posible? Tal vez sí, en la medida en que, para nosotros, Leibniz es el autor del sistema de la armonía preestablecida y que nuestro hipotético *Monsieur Leibniz*, filósofo francés interesado en conciliar las diversas confesiones cristianas (y hugonote quizá), hace las mismas cosas que el nuestro, excepto aquello que sea incompatible con el hecho de ser francés y no alemán.

¿Y qué diríamos de un *Monsieur Leibniz* que actúa como el que se acaba de describir, pero que es un representante del cartesianismo ortodoxo y no desarrolla un sistema propio? Tal vez no nos sentiríamos inclinados a considerarlo como una contraparte de *nuestro* Leibniz, pero es claro que si el Leibniz real hubiera sido, no el que conocemos, sino el que hemos descrito en el párrafo anterior, nos sentiríamos inclinados a llamar a este otro *Monsieur Leibniz* una contraparte del verdadero: aquel filósofo *francés* que sí escribe la *Teodicea*. La identidad transmundana se nos escapa de las manos: se difumina, sin que podamos establecerle límites precisos²⁸.

Hay, sin embargo, otro problema con la noción de contraparte: si admitimos los supuestos del sistema, un predicado de una sustancia no podría ser lógicamente independiente de ésta como hemos supuesto más arriba: tal predicado sólo sería lo que es en el contexto de la sustancia de la cual se predica y *no sería posible atribuirsele a otro sin que su sentido cambie*. Si esto es verdad, no podría considerarse a la sustancia como una mera suma o composición de predicados independientes, indiferentes entre sí —y por lo tanto lógicamente anteriores a ella²⁹—, sino como aquella totalidad en cuyo interior

solamente tendrían tales predicados sentido. Y esto por la naturaleza *esencialmente representativa* de la sustancia.

Toda mónada no es, para Leibniz, otra cosa que una perspectiva determinada del universo; una mónada se diferencia de otra, en último término, *únicamente* por esa particular perspectiva. De esta manera, predicados como “conquistador de la Galia” deben poder traducirse finalmente a las *representaciones* que la mónada de quien esto se predica se hace de todas las demás —en particular, de las mónadas que compondrían “la Galia”—.

Conquistar la Galia no sería otra cosa, al fin y al cabo, que *percibir* una cierta cantidad de cambios en las mónadas que designamos colectivamente con ese nombre. Pero ¿qué significa representarse otras mónadas y los correspondientes cambios de las mismas? No puede significar nada más que representarse las *representaciones* de esas mónadas y los cambios que dichas representaciones sufren, pues una mónada no es sino la totalidad de sus representaciones. Ahora bien, puesto que una mónada “A” no es sino una perspectiva de la totalidad del universo, para ella, representarse una mónada “B” es representarse una perspectiva del universo *que incluye la representación que “B” tiene de “A”* (el mundo sería, así, un infinito juego de espejos). Siendo toda mónada, como hemos dicho, esencialmente idéntica al conjunto de sus predicados —reducibles a sus representaciones— la mónada “A” no podría diferir en lo más mínimo sin que la mónada “B” difiriera también, es decir, sin que fuera *otra*. La más pequeña diferencia convierte a una mónada en otra, en tanto que la segunda “versión” no es indiscernible de la primera. Y una mónada no podría ser *otra* sin que todas las demás lo fueran. Ella sólo puede pertenecer a un mundo posible: no puede ser que dos mundos tengan *ninguna* mónada en común.

Así, no es posible que un hombre —llamémoslo César 2— que conquista la Galia pero que no termina con la libertad de los romanos, difiera de otro hombre —César 1— *solamente* en lo que concierne a terminar o no con esa libertad: ambos tendrían que diferir en todos sus predicados contingentes³⁰; pues la Galia que conquista el uno no podría ser la misma que conquista el otro, ya que las mónadas que componen la “Galia 1”

no pueden ser las mismas que componen la “Galia 2”. En efecto, estas últimas contendrían en sí, como elemento constitutivo de su noción, la representación de una libertad de los romanos que no es conculcada por César 2, mientras que las mónadas que componen la “Galia 1” no contendrían –ni podrían contener– tal representación.

5

Es hora de cumplir la promesa formulada al principio del presente artículo: mostrar la cara oculta del sistema, la cual nos revelará un universo que, en lo concerniente a la libertad humana, no parece diferir significativamente del que nos propone Spinoza.

Hay que recordar, en primer lugar, el extraño carácter de la *contingencia* en el sistema de Leibniz. Aun si le concedemos que ésta exista en su universo, el cosmos que nos presenta, precisamente a causa del carácter *analítico* de las proposiciones que lo describe, es rigurosamente *determinista*: no hay nada en él que no deba suceder como sucede en virtud de las circunstancias antecedentes, aunque la serie total de éstas sea infinita.

Gracias a esa peculiar noción de contingencia, Leibniz ha pretendido edificar un sistema que, a diferencia del de Spinoza, permita la *elección* entre alternativas; pero si ponemos atención a los detalles de su edificio esta distinción se desdibuja. La contingencia leibniziana tiene como fundamento la *infinitud* del proceso mediante el cual un predicado, a través de la cadena de razones suficientes, es reconducido a su sujeto. Hemos visto que, de este modo, si negamos la pertenencia de ese predicado al sujeto, la contradicción *nunca* aparece, pues nunca llegaremos remontando la cadena de condiciones a la noción de tal sujeto. Sin embargo, en el sistema de Spinoza hay también un regreso infinito que no se diferencia esencialmente del que nos propone Leibniz: los modos finitos de la sustancia, aunque procedan en último término de Dios mediante una producción *necesaria*, tienen siempre como causa inmediata otro modo finito. De esta manera, remontando la cadena hacia atrás en busca de las condiciones que han determinado

su existencia sólo llegaríamos, por más lejos que avanzáramos, a otro del mismo carácter: nunca alcanzaríamos así la esencia divina –fuente de donde todo procede– pues se trata, al igual que en Leibniz, de un regreso sin fin³¹.

Pero entonces, lo que Spinoza llama necesidad tendría Leibniz que llamarlo *contingencia*, pues tal necesidad, implícita en la producción de los modos finitos, conlleva también la imposibilidad de que se produzca una contradicción: si, por hipótesis, admitimos los supuestos del sistema espinociano y negamos la proposición “Bruto mató a César”, nunca llegaríamos tampoco, en consonancia con dichos supuestos, a mostrar que esto es contradictorio con la esencia eterna de Dios. Al igual que en el cosmos leibniziano, la contradicción estaría siempre más allá de nuestro alcance. La diferencia entre la necesidad espinociana y la contingencia leibniziana parece, de este modo, una cuestión meramente verbal.

Hay sin embargo otro aspecto del sistema que lo aproxima aún más al necesitarismo espinociano. No se trata, por cierto, de un aspecto que aparezca claramente expresado en la obra que Leibniz publicó en vida, sino en ciertos papeles que han sido sacados del olvido posteriormente por el estudioso francés Couturat. En uno de ellos –Russell ha llamado la atención al respecto³²– Leibniz *define* lo existente como “aquello que es compatible con más cosas que aquello que es incompatible con él”. Todos los posibles, según esta concepción, lucharían por existir, y sólo lo conseguirían aquellos que son compatibles con la mayor cantidad de otros entes también posibles. Russell señala, además, que en esta exposición no aparece ninguna mención de Dios ni de acto creador alguno que suponga una *elección*: “Tampoco es necesario más que la pura lógica para determinar lo que existe³³”. Si esta interpretación es correcta –y no está claro que lo sea pues, como el mismo Russell señala, podría tratarse de un *criterio* de existencia y no de una definición– ello haría superfluo el modo antropomórfico de hablar acerca de una *voluntad* divina. Este lenguaje pertenecería a la doctrina exotérica, mas no al *verdadero* fondo del sistema: no sería más que una forma de expresar metafóricamente (y de un modo, además, compatible con la tradición cristiana) la definición misma

de existencia³⁴. El universo soñado por Leibniz podría conceptuarse, si la interpretación señalada es correcta, como una máquina lógica infinita: un programa con *infinitas* instrucciones. Cada sustancia —cada mónada—, desarrolla su propio programa (parte a su vez del programa total). Pero Dios sería entonces, no el programador, sino el programa.

Ahora bien, independientemente de que Leibniz halla querido o no darnos en la idea del conjunto mayor de sustancias mutuamente posibles una *definición* de existencia, habría que reconocer que esto cuadra más con el espíritu de su sistema que el recurso a una voluntad sujeta a una bondad que, al fin y al cabo, no es sino también el resultado de ese “programa” infinito. La prueba “modal”³⁵ de Dios que nos ofrece Leibniz: un ser que tiene en su misma *posibilidad* (= no contradictoriedad) la garantía de su existencia —un ser para el cual la posibilidad y necesidad coinciden—, parecería hallar su continuación natural en la señalada concepción de existencia, pues ésta es definida precisamente en términos de posibilidad: la existencia no sería otra cosa que la máxima *com-posibilidad*.

De este modo, el universo existente sería, al menos *tendencialmente*, tautológico: las proposiciones contingentes, no tautológicas —no *finitamente* analíticas—, que describen el mundo real, tendrían que resolverse *en el infinito* en la tautología: que un determinado mundo es el máximo conjunto de entes compositibles sería una propiedad que, una vez dado el ámbito total de lo pensable, ese mundo *no podría no tener*; una propiedad lógicamente *necesaria* (aunque probarlo requiriera de una *demonstración infinita*). En consecuencia, que este mundo *existe* —tomando esta misma propiedad como *definitoria* de la existencia— sería algo cuya negación implicaría (al menos *tendencialmente*) una contradicción³⁶; el universo no sería mas que una vasta tautología o, por lo menos, el proceso que tiende *asintóticamente* a ella. Y la palabra “Dios” no sería otra cosa que un nombre para el cálculo —infinito— de los compositibles.

Pero, entonces, la libertad humana, que Leibniz se proponía salvar de una necesidad que la afantasmaba, no parecería ser menos ilusoria en el sistema de la armonía preestablecida que en el de la sustancia única espinoziana.

Notas

1. “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar, y *necesaria*, o mejor, *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera.” (B. De Spinoza, *Ética*, definición VII de la primera parte). La libertad de Dios no excluye la *necesaria* producción de los modos finitos.
2. En el sistema de Spinoza esta necesidad sería de orden *lógico*: consiste en la posibilidad de *deducir* la existencia y las operaciones de los modos finitos de la esencia de la sustancia..
3. Cf. Spinoza, *Ética*, definición I de la tercera parte.
4. Cf. Spinoza, *Ética*, definición III de la cuarta parte.
5. Para Leibniz, el concepto de *posibilidad* consiste precisamente en la ausencia de contradicción. Con respecto a la necesidad: “Hay dos clases de verdades: las de *Razonamiento* y las de *Hecho*. Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.” (Leibniz, *Monadología*, parágrafo 33) En la *Teodicea* establece Leibniz de modo más claro el carácter *lógico* de la necesidad. Por ejemplo, en el siguiente pasaje —donde arguye contra el necesitarismo de Spinoza—, nos dice: “es confundir lo que es necesario por necesidad moral, esto es, de acuerdo con el principio de la Sabiduría y la Bondad, con lo que es así por necesidad metafísica y bruta, la cual ocurre cuando el contrario implica contradicción” (Leibniz, *Theodicy*, parágrafo 174, traducción nuestra). Puesto que lo contingente es lo que siendo posible no es necesario, contingente sería aquello cuyo opuesto no envuelve contradicción, esto es, cuyo opuesto es lógicamente posible. “...la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en sentido estricto, dependen sólo de esta cuestión, de si el objeto en sí o aquello que es opuesto a él implican o no contradicción” (*Theodicy*, 367, traducción nuestra).
6. Cf. el prefacio de Russell la segunda edición de su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. También su *Historia de la filosofía occidental*, 203).
7. En particular, no estamos de acuerdo con su interpretación del principio de razón suficiente como el principio de las existencias contingentes. Nos

adherimos, más bien, a la interpretación expuesta por Nicholas Rescher en su "Contingence in the Philosophy of Leibniz".

8. Recordemos el reproche que le hará Hegel a Spinoza: ha concebido lo absoluto como *sustancia*, no como *sujeto*.
9. El ejemplo aparece en el *Discurso de metafísica*, apartado 10.
10. Leibniz restaura la causalidad final como principio *metafísico* supremo de explicación del devenir de los entes, aunque armonizándola con la causalidad eficiente, válida al nivel *físico*-fenoménico. "Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales son armónicos entre sí." (Leibniz, *Monadología*, parágrafo 79) Las *apeticiones* las hacen pasar de un estado de percepción a otro (*Monadología*, parágrafo 15). Las mónadas buscan su perfección, y una mónada es más perfecta cuando *actúa*, es decir, en tanto tiene *percepciones distintas*, que cuando *padece*, esto es, en tanto que sus percepciones son confusas (*Monadología*, parágrafo 49). Dios, sin embargo, crea las mónadas de manera que puedan calzar en la perfección del conjunto, la cual puede implicar un nivel de perfección menor en la mónada del caso.
11. Un interesante pasaje donde Leibniz discute –y rechaza– que haya *necesidad* en el proceder de la voluntad divina se encuentra en la *Teodicea*, en el parágrafo 171, donde considera una opinión de Pedro Abelardo "que se parece a la de Diodoro Crono en la aseveración de que Dios puede hacer sólo aquello que su voluntad quiere" (edición citada, traducción nuestra). De aquí se sigue (omitimos los pasos intermedios del razonamiento) que Dios *no puede* hacer aquello que no quiere, que lo que no es objeto de su voluntad efectiva le era imposible hacerlo. Leibniz le reprocha a Abelardo en el mismo parágrafo que "en realidad era sólo una disputa de palabras: él estaba cambiando el uso de los términos". Creemos que este mismo reproche se le puede hacer a Leibniz: él crea, como veremos, un nuevo uso de los términos para el cual *determinación* no equivale a *necesidad*.
12. "Por otra parte hay que confesar que la *Percepción* y lo que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Y si se imagina que existe una máquina cuya estructura haga pensar (...) se

la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones de tal manera que se pueda entrar en ella como si fuera un molino. Supuesto esto, se hallarán, visitándola por dentro, no más que piezas que se impulsan las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar una percepción." (*Monadología*, parágrafo 17). Mas bien Leibniz explica *metafísicamente* el mecanismo por la percepción –supuesta la armonía preestablecida–, y no la percepción por el mecanismo. Por esta razón decimos aquí que las almas se convierten en su sistema en el prototipo de todo ser, aunque Leibniz reserva el nombre de almas para aquellas mónadas que, además de percibir, se *aperciben* –es decir, tienen conciencia de que perciben– (Cf. *Monadología*, parágrafo 19). No obstante, en el plano fenoménico, la naturaleza puede ser considerada –y explicada– como una máquina tan perfecta que todas sus partes y las partes de las partes (y así *ad infinitum*), son máquinas (Cf. *Monadología*, parágrafo 64).

13. Su ámbito de validez atañe a la predictibilidad del acaecer físico; no a las causas reales, *metafísicas*, que subyacen al mismo.
14. La tradición nominalista discreparía en esto de la concepción tomista, para la cual la bondad consistiría en la adecuación de la voluntad de Dios a su entendimiento. Para el nominalismo no habría nada a lo cual esta voluntad deba adecuarse: ella no querría algo bueno *en sí mismo*, sino que lo bueno sería tal sólo *por* quererlo ella.
15. Pero no tendríamos, entonces, más libertad que la que tienen los personajes de una obra teatral con respecto al autor de la misma: Dios ha escrito previamente el libreto.
16. Son las verdades eternas; que establecen relaciones entre los géneros y las especies, independientemente de la *existencia* o no de los individuos que pertenecen a los mismos.
17. Nicholas Rescher, "Contingence in the Philosophy of Leibniz".
18. Uno de los criterios usuales de contingencia se conserva: *todo* elemento de la serie es contingente; pero no otro: la proposición *no debe* ser analítica: el predicado –se supone– está contenido, a pesar de ser contingente, en el concepto del sujeto. Con ello se ha operado una modificación del concepto: ha dejado de ser una verdad *analítica* que todo lo analítico es no contingente. Un caso similar lo tendríamos en el problema aristotélico de la batalla naval futura, que obliga a revisar uno de los rasgos de la noción de verdad: lo que no es verdadero no es necesariamente falso.

19. Aunque todo *converge* hacia la noción del sujeto; de igual modo a como la magnitud del cociente de una división converge hacia el cero conforme la magnitud del divisor tiende al infinito.
20. Es decir, esto constituye un caso límite: no sabríamos cómo aplicar aquí las reglas que rigen nuestro uso del término "contradicción".
21. Russell, por ejemplo, se inclina por la opinión de que la bondad tendría que ser –en el marco del sistema leibniziano– una propiedad *necesaria* de la divinidad (Cf. la nota 11 del capítulo III de su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*).
22. Rescher hace notar que la esencia de Dios consiste solamente en su carácter de *ser necesario* –el ser cuya mera *posibilidad* garantiza su existencia–. La bondad es una cualidad derivada de esta esencia, mediante una serie –infinita– de razones suficientes. Pero entonces *en* Dios –en tanto que *límite* (en un sentido análogo al que esta palabra tiene en el cálculo infinitesimal)– la contingencia y la necesidad finalmente coincidirían.
23. Si aceptamos los supuestos del sistema leibniziano deberíamos concluir que ni siquiera la *voluntad* de Dios podría influir sobre nosotros: la idea de nuestra alma, en tanto que *posibilidad*, pertenecería a su entendimiento infinito, y no dependería en consecuencia de su voluntad (en cuanto a su *esencia*, pues es claro que sí lo haría en lo que atañe a su existencia).
24. Supongamos la proposición: "el triángulo dibujado en mi pizarra tiene tres ángulos". Esta proposición –que contiene una descripción definida– enuncia un hecho contingente: podría no haber un triángulo dibujado en mi pizarra. Ahora bien, el tener tres ángulos *del triángulo dibujado en mi pizarra* es contingente *solamente* porque tal triángulo podría no existir (y, en consecuencia, sus ángulos tampoco: la *existencia* de estos ángulos es contingente). En cambio, "Juan Pérez usa sombrero" es contingente no solamente porque la existencia de Juan Pérez lo es, sino, además, porque el usar sombrero por parte de Juan Pérez también lo es. En este caso, usar sombrero es contingente *con respecto* a Juan Pérez; en el primer caso, en cambio, los tres ángulos son contingentes porque podrían no existir, en caso de no existir el triángulo mencionado; pero no serían contingentes *con respecto* a un hipotético triángulo en mi pizarra: de existir este, *necesariamente* deberían existir sus tres ángulos.
25. Cf. *Monadología*, parágrafo 9.
26. Leibniz, *Theodicy*, 367ss.
27. Pero entonces, en consonancia con los supuestos del sistema, la *contingencia* de tal compuesto requeriría de una razón suficiente.
28. La identidad transmundana sería entonces una relación *no transitiva*: A podría ser la contraparte de B en otro mundo posible, y C la contraparte de B en otro –distinto del primero–, sin que por ello C sea una contraparte de A. Considérese a este respecto la discusión que introduce Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* (apartado 39 de la primera parte) acerca de la proposición "Moisés no existió" y los diversos significados que puede asumir tal proposición según las diversas descripciones definidas que diéramos como equivalentes del nombre "Moisés".
29. *Lógicamente anteriores* en tanto que la sustancia se definiría en términos de sus predicados.
30. Ambos, sin embargo, serían *hombres*, y como tales, animales racionales, vivientes, etc.; cosas que sí tendrían un significado transmundano. Diferirían sólo en todos sus predicados *contingentes*.
31. Véase al respecto la proposición XXVIII de la *Ética* de Spinoza: "Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita, y así hasta el infinito."
32. Cf. B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, 216.
33. Russell, *op. cit.*, 217.
34. Y también sería plausible afirmar que la bondad divina, el principio de lo óptimo y la existencia no serían sino diversos nombres para la misma cosa: la máxima compatibilidad de entes posibles.
35. Cf. Rescher, *op. cit.*, 34ss.
36. Es decir, algo que *converge* en la contradicción; algo que tiende hacia la contradicción como *límite* (en el sentido en que esta noción se usa en el cálculo infinitesimal).

Bibliografía

- Leibniz, G. W. *Monadología*., Buenos Aires: Orbis, 1983.
- _____. *Theodicy*. New Haven: Yale University Press, 1952.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Orbis, 1984.

Rescher, Nicholas. "Contingence in the philosophy of Leibniz". *Philosophical Review*, vol. 61, No. 1, January 1952.

Russell, B. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte (sin fecha).

_____. *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

Filosofía de la historia y moral en Zubiri. Claves para la interpretación iberoamericana de su filosofía

Abstract. *Zubiri's philosophy has greatly influenced the Philosophy of Liberation movement in Latin America, especially in the way liberation philosophy developed in. The key to understand this influence lies in Zubiri's conception of the moral fact, which cannot be detached from historical fact. Moreover, ideals and ethics were inseparable elements in his ethical proposal, the opposed perspectives in which it is a requirement to orient thought to the present. Zubiri's perspective shows that getting rid of valuation ideals, in present approaches is impossible. In this article we analyze the link between moral and ideal in Zubiri, and also the way in which Philosophy of Liberation has taken advantage of it.*

Key words: Zubiri, liberation philosophy, ethics.

Resumen. La filosofía de Zubiri ha ejercido una influencia determinante sobre la filosofía de la Liberación en Latinoamérica, sobre todo en la forma del desarrollo que de ella ha hecho Enrique Dussel. La clave para entender esta influencia está en la concepción del hecho moral en Zubiri, inseparable del hecho histórico. De ello, en su propuesta ética, los ideales tienen un peso determinante. Frente a la actual perspectiva que exige un alejarse del presente, la de Zubiri muestra la posibilidad de rehacerse de los ideales de liberación en los planteamientos morales. En este artículo analizaremos esta ligazón de moral y ideal en Zubiri, y la manera en que ha sido aprovechada por la filosofía de la liberación.

Palabras clave: Zubiri, filosofía de la liberación, moral.

Puede resultar extraña, en principio, que una filosofía fundamentalmente práctica, como la filosofía de la liberación, parte, precisamente, de uno de los últimos sistemas metafísicos del existencialismo.

Ciertamente, Zubiri escribió poco sobre ética, pero lo poco que escribió resultó muy atractivo para las intenciones filosóficas de la teología y la filosofía de la liberación. Para esta filosofía "Dios tiene la iniciativa salvífica pero no salva al hombre desplazándolo, sino apelando a la mediación humana". Se trata, por tanto, de una salvación inmanente, lo que exige una vuelta a la gracia y la mediación histórica. Esta salvación inmanente, cuyo intento de construcción del reino de Dios en la tierra, se entiende como un proceso abierto, asimilable, hacia la liberación completa del hombre, hace la búsqueda de la felicidad más justa para el hombre en tanto que especie. La búsqueda de la felicidad "cogente moral" se convierte en un proyecto histórico. La moral aparece ligada a la ideación, a la utopía, a la postulación de un futuro más feliz, más humano.

Corren difíciles tiempos para estas filosofías. Si los siglos XVIII y XIX fueron siglos de ensañación, de utopías, el siglo XX se ha caracterizado por la ejecución planificada de éstas, cuando no por su perversión y manipulación. Los proyectos de emancipación liberados dieron lugar, en muchos casos, a una absoluta coartación de la persona concreta o, en otros, a