

SOBRE *DEL OPTIMISMO EN LEIBNIZ**

José R. Silva de Choudens (1941–2019)
Catedrático y Ex-Director del Departamento de Filosofía
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Abstract: In this article José R. Silva de Choudens examines the interpretation given by José Ortega y Gasset in *Del Optimismo en Leibniz* to a key topic in Leibniz's metaphysics: his peculiar way of understanding God's creative act in virtue of which he claims that human freedom is compatible with the determinism that prevails in the phenomenal world. According to Ortega, Leibniz fails in this effort because his absolute logicism inevitably leads to a necessitarianism similar to that of Spinoza. This view is analyzed in light of Leibniz's ontological and epistemological principles that Ortega either ignores, or misunderstands their meaning and implications in order to show that the inconsistency does not lie in the manner in which Leibniz thinks of God, but in Ortega's interpretation of this crucial aspect of Leibniz's metaphysics.

* Este artículo apareció originalmente en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVIII, Núm. 1 (otoño 1992), pp. 134-45. El escrito es un desarrollo de una ponencia leída en el Seminario Internacional "Leibniz y Ortega sobre los principios", Buenos Aires, noviembre de 1989, auspiciado por el Centro de Investigaciones en Filosofía, Argentina, y la Fundación Ortega y Gasset. Expresamos nuestro inmenso agradecimiento a la editora general, la Dra. Rosa Belvederesi, y al jefe de redacción, Juan Melone, de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por la otorgación del permiso para publicar el artículo de nuestro querido y admirado amigo y colega, José R. Silva de Choudens, en este número especial de *Diálogos* dedicado a su memoria.

Keywords: Ortega, Leibniz, necessitarianism, principles of contradiction, of sufficient reason, and of the best

Resumen: En este artículo José R. Silva de Choudens examina el tratamiento que da José Ortega y Gasset en *Del Optimismo en Leibniz* a una cuestión crucial en la metafísica de Leibniz: su peculiar modo de pensar el acto creador de Dios en virtud del cual él sostiene que la libertad humana se reconcilia con el determinismo que impera en el mundo fenoménico. Según Ortega, Leibniz fracasa en este intento pues su logicismo absoluto conduce inevitablemente a un necesitarismo análogo al de Spinoza. Esta postura se analiza a la luz de principios ontológicos y epistemológicos de Leibniz que Ortega o ignora, o no explica correctamente su sentido e implicaciones a fin de mostrar que la inconsistencia no está en la manera en que Leibniz piensa a Dios, sino en la interpretación de Ortega de este aspecto puntual de la metafísica de Leibniz.

Palabras clave: Ortega, Leibniz, necesitarismo, principios de contradicción, de razón suficiente y de lo mejor

I. Introducción

Del optimismo en Leibniz es un escrito de ocasión, destinado a conmemorar el tricentenario del nacimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz. Constituye el contenido de una conferencia en que Ortega se ocupa principalmente del tema del optimismo por entender que se ajusta a lo que puede tratar con relativa suficiencia en el tiempo de que dispone y porque este tema le parece importante, y fértil en

implicaciones, para el pensamiento filosófico posterior. Aun cuando Ortega se ha ocupado en escritos incidentales y en *La Idea de Principio en Leibniz* de diferentes aspectos del pensar de este filósofo alemán, es en este escrito —que aparece como apéndice en esta obra— que con más cuidado y exclusividad trata el pensamiento de Leibniz.¹ Por esto, y porque me ha interesado un aspecto de su interpretación que aquí se manifiesta, en mi exposición y análisis del pensamiento de Ortega sobre Leibniz me atenderé exclusivamente a este trabajo de Ortega.

El tema central en la conferencia de Ortega incluye la atención a otros temas de Leibniz que yo titularía: la concepción de la verdad, y el problema de la libertad frente al determinismo. No es que Ortega divida su trabajo expresamente en partes que traten tales temas, ni que sean así tituladas. Pero considero que trata estos temas como distintos, aunque vinculados entre sí y con el tema del optimismo, que los desarrolla con relativa independencia, y que alrededor de éstos se centran los aspectos más importantes de su interpretación de Leibniz. Cabe, por tanto, examinar su conferencia considerándola según estos temas. Hubiérame gustado hacerlo, porque mi interpretación es en todos los casos distinta de la de Ortega. Pero, limitado también por el tiempo, dedicaré mi atención en lo que sigue al tema que me ha parecido más interesante, el problema de la libertad frente al determinismo en Leibniz.

¹ José Ortega y Gasset, *La Idea del Principio en Leibniz y La Evolución de la Teoría Deductiva*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1958. Todas las notas de Ortega en este trabajo han sido tornadas de este libro.

II. El problema de la libertad frente al determinismo en Leibniz

A) Dos maneras de pensar Dios el Mundo

Para Ortega la índole de lo existente y su modo de ser contingente constituyen aspectos centrales de la ontología de Leibniz, y la ontología representa “el ángulo más importante y fértil según el cual debería estudiarse a Leibniz.” (p. 427) Motivado por esta creencia dedica la última parte de su conferencia a explicar cómo Leibniz entiende lo contingente, cuán importante es su noción de lo posible para dar cuenta de la índole modal de lo existente, y cómo este asunto lleva a Leibniz a confrontar el problema del necesitarismo de la escuela de Megara. La elaboración de este tema depende de algunas reflexiones que aparecen antes en la conferencia en torno a la concepción de la verdad de Leibniz y su enlace con lo posible.

A Ortega le parece que la ontología de Leibniz está montada sobre el concepto de lo posible, y que para entenderla hay que empezar aclarando este concepto y su relación con los principios que rigen el pensar. Esto le lleva a la lógica, pues Leibniz define lo posible en función del más elemental de los principios lógicos, como lo que está libre de contradicción. El principio de contradicción también subyace la concepción de la verdad de Leibniz, quien sostiene que toda proposición verdadera es una proposición en que predicado y sujeto son idénticos, expresa o virtualmente.

De la definición de lo posible como no-contradictorio, se desprende, según Ortega, que para Leibniz “el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar”. (p. 413) Esta confianza racionalista de encontrar que lo real se somete a los dictámenes de la

lógica le parece a Ortega fundamental al pensamiento de Leibniz. En ello estriba su logicismo —“idealizante” y “utópico” según Ortega— que se manifiesta en la concepción de la verdad de Leibniz y en su caracterización de los modos de ser. Esta última incluirá la diferenciación entre la índole contingente de lo real y los modos “ser posible” y “ser necesario”. Lo necesario es, según Leibniz, aquello que no solamente está libre de contradicción, sino que también es tal que su contrario es contradictorio. Lo real es lo que existe y no es sólo posible; no es necesario sino contingente ya que su contrario no es contradictorio.

A pesar de que el punto de partida de la ontología de Leibniz, la modalidad de lo posible, le parece a Ortega conllevar un logicismo radical, en la última parte de su conferencia sugiere que, según Leibniz, lo real aparece al intelecto humano como *prima facie* irracional. Ortega contrasta la índole irracional que lo fáctico presuntamente tiene para Leibniz con su apreciación de lo necesario y de lo posible como de carácter estrictamente lógico. Arguye que los hechos no contienen para Leibniz su razón de ser porque no son necesariamente, de forma tal que de su ser porque no son necesariamente, de forma tal que de su ser se dé razón en virtud el principio de contradicción. Los hechos, por tanto, son contingentes e irracionales. La irracionalidad del hecho atenta, según Ortega, contra el racionalismo leibniziano, y suscitará una reacción explicativa dirigida a mostrar que lo *prima facie* irracional es de alguna manera inteligible. Así, nos dice Ortega lo siguiente:

Pero Leibniz no rinde su racionalismo ante la opacidad del hecho que es el mundo. Siguiendo el estilo intelectual que su lógica nos ha revelado y que consiste en un pensar utópico, idealizante, nos dirá que la irracionalidad del hecho es sólo aparente y

relativa a nuestra limitada inteligencia. Si nosotros, como Dios, pudiésemos tener presente cuánto este mundo contiene y además todos los otros mundos posibles, nos aparecería con rigorosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás. (p. 419)

El contraste que se sugiere arriba entre nuestra manera de pensar el mundo y la de Dios parecería suficiente para explicar la inteligibilidad de lo real versus su apariencia irracional. Tendríamos que Leibniz, al establecer este contraste, estaría recurriendo al viejo esquema conceptual que distingue lo aparente de lo en sí, para atribuir la irracionalidad de lo fáctico a la apariencia del mundo ante el intelecto finito y distinguir ésta de la aprehensión absolutamente lógica del mundo propia del intelecto perfecto. El mundo, en esta interpretación de Ortega, se manifiesta al intelecto humano opaco, pero es en sí lúcido con el mismo grado de lucidez y logicidad de las verdades de la matemática y la lógica. Es para Dios diáfano de esta manera, y lo sería para el hombre, si no fuera por la infinidad de razones, inaccesibles al intelecto humano, que median para conocerlo cabalmente.

A pesar de la solución al problema de la irracionalidad de lo fáctico que las palabras de Ortega citadas arriba parecen contener, Ortega habla como si para Leibniz el problema subsistiera en tanto es necesario explicar cómo es el mundo inteligible al intelecto humano. Y es que esto, nos dice, requiere de la introducción de otros principios, distintos del principio de contradicción. Ortega se refiere a este punto cuando contrasta nuestra manera de pensar lo posible en función del principio de contradicción con nuestra forma de pensar lo real; escribe:

El ser posible constituye un orbe luminoso, donde nuestra razón penetra obteniendo las “verdades eternas” de la lógica y de la matemática ... Ante el hecho del mundo, en cambio tenemos que descender a una segunda forma de racionalidad que son las “vérités de fait” o verdades contingentes. No nos basta para llegar a éstas, por tanto para hacernos inteligible lo existente, con el principio de contradicción que dirigió nuestros pasos en un orbe puramente lógico. (p.419)

La introducción de los principios que nos permitirán comprender lo real dependerá, en la interpretación de Ortega, de la manera en que Leibniz da cuenta de la creación del mundo. Resulta paradójico, y podemos ya anticipar esto, que los principios que así entran en juego, aunque, según Ortega, sirven para mostrar racional lo que aparece irracional al intelecto humano, dependen de la manera en que, según Leibniz, Dios piensa el mundo como posible antes de crearlo. Con todo, de eso se trata, y Ortega procede a dar cuenta de cómo Leibniz explica el papel que juegan los posibles antes de la creación, destacando la presencia de las esencias individuales en el intelecto divino como condicionantes del acto de crear. Como todos sabemos la explicación leibniziana de la creación girará en torno a los atributos esenciales del creador —omnisciencia, omnipotencia y bondad absoluta— respecto de los cuales se introducirán los principios de “razón suficiente” y “de lo mejor” en el proceso creador. Ortega destaca este último principio frente al de contradicción, y subraya su valor para hacernos inteligible el proceso creador y la índole de los entes creados. Así nos dice:

Para dar razón del mundo existente hay que recurrir a un principio ajeno a la lógica, hay que admitir lo que

Leibniz llama “el principio de lo mejor o de la conveniencia” (p. 422)

Estamos pues ante una explicación de la inteligibilidad del mundo por parte de Leibniz, en la interpretación de Ortega, con dos vertientes. La primera vertiente subraya la logicidad de todo lo real en el supuesto de que en última instancia un intelecto infinito entenderá “con rigurosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás.” La segunda vertiente introduce los principios de razón suficiente y de lo mejor, para entender la manera de Dios pensar el mundo y proceder a crearlo, pero en orden a explicar cómo es inteligible lo fáctico para el intelecto humano. De la vigencia de principios distintos al de contradicción en la segunda vertiente es que surge la explicación de Leibniz que sirve para exculpar a Dios del mal en la creación, dando lugar a la posición que se conoce como el optimismo leibniziano.

No me parece correcta la interpretación de Ortega que arriba hemos resumido. Rechazo la distinción entre el modo de ser inteligible el mundo para el intelecto divino y el modo de serlo para un intelecto finito que Ortega le atribuye a Leibniz. Sostengo que para Leibniz, el mundo es pensable por el intelecto divino en función de los mismos principios que lo hacen pensable al intelecto finito, a pesar de que el alcance de este último es menor que el del intelecto divino. Habré de defender mi posición en lo que sigue mostrando que la interpretación de Ortega no sólo es contraria a lo que Leibniz dice expresamente, sino que conduciría a un necesitarismo que con toda claridad Leibniz se propone evitar. Destacaré también que la interpretación de Ortega es internamente inconsistente. Al proseguir en esta dirección nos ocuparemos ahora de un subtema que he titulado: “Inteligibilidad versus necesitarismo en Leibniz”.

B) Inteligibilidad versus necessitarismo en Leibniz

El necessitarismo, que resulta de no distinguir entre lo posible y lo real, a la manera de la escuela de Megara, aparece históricamente ante Leibniz, según Ortega, como un reto que debe vencer, presente en la interpretación de Spinoza del origen del universo. Puesto que nuestro rechazo de la posición de Ortega gira en torno a su manera de interpretar el problema del necessitarismo para Leibniz, nos será provechoso añadir a lo que ya hemos sugerido de su interpretación lo que nos dice en la conferencia sobre este asunto.

Según Ortega, contingencia, para Leibniz, es “el carácter de ser sin razón de ser” (p. 428) de un ente. Esta condición caracteriza a los existentes creados. Contrasta en este respecto el ser de los existentes creados con el ser de los posibles y de lo necesario. Los posibles en tanto pensables sólo son en virtud del principio de contradicción, cree Ortega, son, para Leibniz, verdades eternas. Tienen, nos explica Ortega, su razón de ser en no ser contradictorios, y lo mismo vale para lo necesario. El contraste modal entre lo real, por un lado, y lo posible y necesario, por el otro, mueve a Leibniz, según Ortega, a reconocer que la sinrazón o irracionalidad del hecho clama explicación. Pero, como lo contingente no puede tratarse analíticamente, es decir, sólo en función del principio de contradicción, su razón de ser tendrá que postularse, Ortega sostiene, que Leibniz cree que la irracionalidad de lo fáctico nos mueve a postular un principio que sirva para hacerlo inteligible, y éste simplemente afirma que todo tiene una razón de ser.

Pero postular el principio de razón suficiente no es algo que se pueda dar sin problemas en el sistema de Leibniz de acuerdo a Ortega. Establecer que todo tiene su razón es sugerir que todo está determinado por la razón que lo hace

inteligible. Surge así el problema del necesitarismo como una dimensión aneja al pensar racionalista. Ortega expresa esto como sigue:

El racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser: es determinismo. Esto impone al racionalismo una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad. (p. 428)

El afán de inteligibilidad del racionalismo está reñido según Ortega con la índole de lo contingente. El problema es que si lo contingente lo es radicalmente, no es inteligible, pues no tiene razón de ser, pero para tornarse inteligible tendrá que descubrirse alguna razón de ser con lo cual lo contingente se tornaría absolutamente determinado.

Está claro para Ortega, y esto es completamente correcto, que Leibniz no tiene por aceptable ninguna de las alternativas del dilema que arriba hemos descrito, y que le parece inadmisibile el necesitarismo con que se encuentra en el pensamiento de Spinoza. Spinoza no distingue, de acuerdo a Ortega, entre lo posible y lo real, suscribiéndose a la posición de que, "Nada es posible sino lo que ha sido, es o será realmente" (p. 429). Pero Leibniz quiere establecer el modo de lo real como diferente al de lo posible y lo necesario, quiere, como subraya Ortega, salvaguardar los derechos de lo contingente. Necesita, por tanto, una explicación que muestre la razón suficiente de lo contingente sin hacerlo necesario.

Para Ortega la explicación de Leibniz resulta de tratar lo contingente como inteligible en términos de una explicación causal. Puesto que la causa, nos sugiere Ortega, es diferente de la cosa, cuya razón de ser es extrínseca a ésta, y así satisface la necesidad de razón de un ente que no la posee de por sí. Pero, agrega Ortega,

La causa que es razón del efecto es, a su vez, un simple hecho sin razón. De suerte que mientras en el interior de la cadena etiológica encontramos el modo de la necesidad, la integridad de la cadena es contingente. (p. 431)

Una explicación que resuelva este problema, dando razón definitiva y última de lo contingente, conduce, según Ortega a una causa primera necesaria y tal que necesariamente de ella surja lo contingente. Pero es así que Spinoza entiende a Dios como causa de lo creado. De modo que la explicación que conduce al ente necesario y la necesaria creación de lo fáctico, torna a lo existente necesario de una manera inaceptable para Leibniz. Para evitar esto Ortega sugiere (a mi entender correctamente) que Leibniz distingue el ser necesario que es Dios del acto creador contingente por el cual se actualiza lo creado. Puesto que en tal acto Dios escoge entre mundos posibles según el principio de lo mejor, la creación no resulta exclusivamente de la vigencia del principio de contradicción, y no es necesaria absolutamente. Ortega expresa esto en el pasaje que sigue:

Para Leibniz la cadena de causa y efectos no termina en una causa necesaria y no contingente. Sin duda es Dios para Leibniz el ente necesario, aunque como todo lo referente a su concepto es en él poco precisa ésta su necesidad. Pero lo que es en Leibniz taxativo es que, aun siendo Dios el ente necesario, no es en el mismo sentido necesario su acto creador. La creación no es automática emanación de la divinidad. Es también una contingencia. Dios *pudo* no crear o crear otro mundo distinto del efectivo. Esto implica que tiene a la vista una pluralidad de mundos posibles, o lo que es igual, frente al megarismo y

Spinoza, que el modo de ser posible es distinto del modo de ser real. El principio de lo contingente es a su vez, contingente: es una elección que Dios ejerce entre los posibles. (p. 432)

En esta caracterización de la posición de Leibniz es diáfana la distinción entre la índole del ente necesario y el acto de crear como causa de lo creado. Este último está regido por un principio contingente que permite, según Leibniz, que ni sea necesaria la creación ni dejen de ser contingentes los entes creados. Como la voluntad de Dios estará determinada por el principio de lo mejor y como la razón para la elección no se desprende con exclusividad del intelecto de Dios, la creación no procede del principio de contradicción sino de un principio moral. Así, nos dice Ortega: “Esta elección no es sin razón pero esta razón no es implícita o analítica” (p. 432) Y a pesar de hablar como si comprendiera que el pensamiento de Leibniz trasciende aquí un logicismo que haría de la creación un acto necesario, concluye este párrafo de la manera siguiente:

Lo contingente es consecuencia “necesaria” de la bondad divina. Su necesidad según Leibniz es, pues, moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto. (p. 432)

Esta última sugerencia me parece indicadora del defecto de interpretación básico que le atribuyo a Ortega y que consiste en no haber entendido bien cómo Leibniz cree salvaguardar los derechos de lo contingente. El problema se manifiesta además en lo que continúa diciendo Ortega, quien, a pesar de haber descrito el acto creador como fundado en un principio contingente, añade:

Pero lo contingente muestra otro carácter visto desde Dios. Tiene éste presente los infinitos mundos posibles, entre los cuales el nuestro queda

absolutamente determinado como el mejor. Resuelta libremente su voluntad a crear lo mejor, encuentra en su entendimiento infinitas razones, esto es, razón absoluta para elegir el actual. En Dios pues, lo “real” es deducido con necesidad lógica de las puras posibilidades y, por tanto, no es contingente, dada su resolución de crear. (p. 432)

Y más adelante dice:

Resumamos: ante Dios lo contingente es necesario absolutamente, dada su resolución de crear. En comparación con ese carácter la “necesidad contingente” que para el hombre siempre representa lo “real” daría a esta contingencia el valor de mero aspecto deficiente producido por nuestra finita perspectiva. (p. 433)

Vemos aquí la interpretación a que antes habíamos aludido, ahora dentro del contexto en que se está explicando la manera en que Leibniz justifica lo contingente. Ortega nos describe cómo Leibniz evita el necesitarismo al dar cuenta de la índole de lo contingente, con lo cual también explica cómo es racional lo fáctico, todo ello en virtud de la importancia del principio de lo mejor en el acto creador. Pero, a renglón seguido, sugiere que, para Leibniz, Dios realmente piensa el mundo en función del principio de contradicción exclusivamente, pues esto está implicado en sostener que “ante Dios lo contingente es necesario absolutamente”. Tenemos, así, como decíamos antes, dos explicaciones de cómo piensa Dios el mundo según Leibniz. Una que sirve para dar cuenta de cómo es racional ante el intelecto finito un mundo contingente, y otra que sugiere la vigencia última del carácter lógico idealizante del pensamiento de Leibniz, en su apreciación de cómo piensa Dios en sí el mundo. Pero estas dos vertientes no son

compatibles y mientras una salvaguarda lo contingente la otra lo niega.

Es interesante que Ortega presenta estas dos vertientes sin sugerir que son incompatibles, y sin denunciar una inconsistencia en Leibniz en virtud de ello. Pero hay aquí un problema, y en lo que sigue reaccionaremos a la posición de Ortega; podemos llamarle por tanto a la última parte de nuestra exposición: “Crítica y conclusiones”.

III. Crítica y conclusiones

La tesis de Ortega de que lo contingente es la apariencia de lo que propiamente es necesario según resulta mediatizada por las limitaciones del intelecto humano, conduce a afirmar que en sí no hay contingencia en lo real. Parecería entonces que en efecto Dios es razón suficiente de la creación, en tanto ente necesario y primer eslabón de una secuencia causal en que se enlazan las partes según el principio de contradicción. Pero si ésta es la posición de Leibniz tendremos que pensar que su esfuerzo para salvaguardar el derecho de lo contingente ha fracasado.

Me parece que estamos aquí frente a un defecto serio de interpretación. El problema básico, a mi juicio, gira alrededor de dos aspectos del pensamiento de Leibniz que Ortega no ha comprendido bien: primero, la distinción que lleva a cabo Leibniz entre el alcance del intelecto finito y el del intelecto divino; y, segundo, la manera en que Leibniz establece que los posibles son pensables en virtud del principio de contradicción, pero de forma tal que incluyen una referencia a los principios que determinan cómo se ejercita la voluntad divina.

Leibniz habla de que el intelecto divino es capaz de conocer de un vistazo el contenido de un universe infinito

que no está al alcance del intelecto humano. Alrededor de esta diferencia en el alcance intelectual de uno y otro intelecto nos sugiere que distingamos lo que el hombre puede conocer de la creación —la naturaleza y sus leyes— del orden más general que incluye los milagros y los misterios, y que, no obstante, es tan racional como el primero. Pero decir que la creación es racional, en el orden regido por lo que llama Leibniz “las leyes subalternas de la naturaleza” o en el orden general que todo lo incluye, nunca es sugerir que tal racionalidad excluye los principios de razón suficiente y de lo mejor, en virtud de los cuales se reconoce contingente la creación. Estos rigen para Leibniz en toda la extensión del pensar divino sobre lo creado, y, así, cuando explica los milagros como parte del orden general y como excepción a las leyes naturales sustenta la razón de ser de éstos en el principio de lo mejor, pues un milagro es el resultado de la vigencia de este principio en aquellos casos en donde no se obtiene lo mejor con satisfacer las leyes naturales. Esta explicación de las excepciones a un orden subalterno como parte de un orden mayor, según exige el principio de lo mejor, le sirve también a Leibniz para dar cuenta de los misterios propios de la teología revelada, que no son comprensibles por la razón natural. El pasaje que sigue nos muestra esto:

Y cuando algunas máximas filosóficas son rechazadas en teología, es que se considera que éstas no tienen sino una necesidad hipotética o moral, que habla sólo de lo que ordinariamente acontece, y se funda por consiguiente en las apariencias, pero que puede faltar si Dios lo considera bueno.²

² Mi traducción - “Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, c’est qu’on tient qu’elles ne sont d’une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se

Los misterios de la religión cristiana no pueden, arguye Leibniz ante Bayle en la *Teodicea*, ser comprendidos por intelectos finitos, pero no hay que pensar que son independientes del principio básico de la razón, el principio de contradicción. Están sobre nuestra razón, pero no contra de ella, y por supuesto no están sobre la razón de Dios. Pero destacar en este contexto la vigencia del principio de contradicción para todo intelecto, y para el divino en toda su extensión, no equivale a sugerir que Dios piensa el mundo, o aquella parte de la creación que rebasa el alcance del intelecto finito, únicamente en base al principio de contradicción. Ortega no se percata de esto; no toma cuenta de que para Leibniz el principio de lo mejor es fundamental respecto a todo lo que concierne a la voluntad de Dios, es decir, respecto a todo el ámbito de la creación, posible o actual.

Por otro lado, frente a la índole de los posibles, es claro que Ortega interpreta a estos como pensables enteramente en función del principio de contradicción, por lo cual cree que son para Leibniz verdades eternas y necesarias. Pero Leibniz claramente rechaza esta interpretación de su pensamiento, y reconoce que conduciría al necessitarismo que busca evitar. El problema lo presenta expresamente Antoine Arnauld cuando le sugiere a Leibniz que su caracterización de la noción completa de una substancia implicaría que, dada la resolución de crear de Dios, de la decisión de crear a Adán se derivarían todos los otros contenidos de la creación necesariamente, sin que con respecto a ellos interviniera la voluntad de Dios. Arnauld insiste en que el enlace entre el concepto de Adán y todos sus

fonde par conséquent sur les apparences, mais que peut manquer, si Dieu le trouve bon.” C. W. Leibniz, *Essais De Théodicée*, Bibliothèque Philosophique, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1962, p.54

predicados, que incluyen los conceptos de su descendencia y de todo lo existente, es intrínseco y así necesario. Por consiguiente, dada la resolución de crear a Adán todo lo demás se sigue necesariamente. Arnauld se expresa por tanto de la misma manera que hemos visto expresarse a Ortega, creyendo este último, que con ello hace justicia a la posición de Leibniz.

Leibniz responde al planteamiento de Arnauld aceptando que es intrínseca la relación entre el concepto de Adán y sus predicados, pero añade que no es esto así exclusivamente por razón del principio de contradicción. El enlace dependerá, además, de los principios que son imprescindibles al ejercicio de la voluntad divina, los de razón suficiente y de lo mejor. Con esto el enlace entre los posibles es intrínseco y racional, y de esta manera determinado para Leibniz, pero no necesario, pues sólo es necesario aquello cuyo contrario es imposible por ser contradictorio. Vemos así que Leibniz distingue —y en sus escritos no se cansa de hacerlo— entre determinismo y necesidad. Admite que el acontecer en el mundo está determinado, pero por la vigencia de principios morales y teleológicos, y no necesitado por la exclusión de toda otra posibilidad que la actualizable. El mejor de los mundos posibles, cuyos contenidos incluyen una referencia a la voluntad de Dios como su causa posible, es uno entre múltiples otros mundos posibles y no tal que su contrario sea contradictorio. La voluntad de Dios es así libre, y el ámbito de los posibles no coincide con el ámbito de lo real para Leibniz, con lo cual lo real se muestra contingente.

Leibniz no entiende a las nociones o conceptos de las substancias posibles como verdades eternas dependientes únicamente del principio de contradicción. Más bien, las contrasta con éstas, entre las cuales se cuentan las esencias

específicas, subrayando que mientras las últimas no contienen referencia alguna a la voluntad de Dios, no sucede así con las primeras. Nos dice:

Es que la noción de una especie sólo encierra verdades eternas o necesarias; pero la noción de un individuo encierra sub *ratione possibilitatis* lo que es de hecho o lo que se relaciona con las existencias de las cosas y con el tiempo; por consiguiente, depende de algunos decretos libres de Dios considerados como posibles, pues las verdades de hecho o de existencia dependen de los decretos de Dios.³

Y en este contexto, más adelante, hablando del enlace entre Adán y su descendencia y de la manera en que Arnauld propone que esto sea entendido, Leibniz agrega:

supongo que M. Arnauld sintió repugnancia en admitir mi proposición sólo porque tomé el enlace, cuya idea afirmé, por intrínseco y necesario, mientras que lo considero intrínseco, pero en manera alguna necesario; pues ya expliqué bastante que dicho enlace se funda en decretos y actos libres.⁴

Para Leibniz los principios que condicionan a la voluntad de Dios determinan la relación entre ésta y su intelecto. En el intelecto divino están los mundos posibles jerarquizados según el orden de la bondad, y de entre ellos, el espíritu perfecto, cuyas decisiones requieren siempre de una razón suficiente, elegirá en virtud del principio de lo mejor. Dios piensa los mundos posibles a través de principios teleológicos según Leibniz, imprescindibles a su naturaleza personal que incluye intelecto y voluntad. Su

³ G. W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1946, p. 40.

⁴ *Op. cit.*, p. 50.

perfección nos asegura que conoce todos los posibles, y que su voluntad inexorablemente se inclina hacia lo mejor. Pero ni su omnisciencia ni su absoluta bondad implican limitación del ámbito de los posibles, que siempre es mayor que el ámbito de lo real. La sugerencia de Ortega de que Dios piensa con absoluto logicismo el mundo en sí, no es compatible con la manera del Dios creador de Leibniz pensar el mundo, y daría lugar a un necessitarismo que Ortega no vacila en atribuirle a Leibniz, pero que Leibniz cree evitar, rechazando justamente la posición que identifica racionalidad y logicismo. La sugerencia de Ortega de que para Leibniz hay dos maneras de Dios pensar la creación contiene, a mi juicio, una inconsistencia que se manifiesta con dramatismo ante el tema de lo contingente. Pero la inconsistencia es de Ortega, y no está presente en el pensamiento de Leibniz.