

SI ES POSIBLE, EXISTE: UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD DESDE EL ABSOLUTO

CONSUELO MARTÍNEZ PRIEGO

Departing from Leibniz's ontological argument, and specifically from the "possibility-complement" just as it appears in his texts, this article offers a detailed analysis of the very same concept of possibility. This is an attempt at showing its consistency in a very extreme metaphysical situation: the possibility of God without any reference to the world of possibility, contingency or eternal truths. The logic and real possibility, the merely possible, the relationship between possibility, compossibility and the Characteristic, are some of the questions dealt with in this article.

Keywords: Leibniz, possibility, compossibility, Characteristic, Absolute.

1. INTRODUCCIÓN

Abordar directamente una cuestión metafísica es siempre una tarea ardua. En este caso nos proponemos realizar una incursión en el núcleo mismo de la filosofía moderna¹: la posibilidad. Lo haremos en un lugar especial, el argumento ontológico, donde sólo se contempla a Dios mismo para demostrar su existencia.

1. Cfr. A. GRÜNBAUM, "A new critique of Theological interpretations of Physical Cosmology", *British Journal for the Philosophy of Science* 51:1 (2000), pp. 1-43; A. GARCÍA-DÍAZ, "On the Metaphysics of Leibniz", *Revista de Filosofía*, 35: 2 (2000). pp. 61-74.

Dice Leibniz que “Dios es absolutamente perfecto, no siendo la *perfección* sino la magnitud de la realidad positiva, tomadas precisamente, dejando aparte los límites o linderos en las cosas que los tienen. Y donde no hay ningún límite, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita (...) Así, sólo Dios (o el Ser necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene ningún límite, ninguna negación, y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*...”².

El verdadero interés del argumento ontológico —que hemos transcrito en una de sus últimas formulaciones—, radica precisamente en el lugar que ocupan conceptos tan relevantes como los de perfección, posibilidad o existencia. A esto hay que sumar el hecho de que desentrañar el curso del argumento ontológico supone hacer el mayor experimento conceptual que la metafísica puede llevar a cabo: se trata de probar la validez de los resortes metafísicos *en* el Absoluto y sólo *desde* el Absoluto. Por otro lado, en el sistema filosófico de Leibniz, la mejor definición de Dios es aquella en la que se dice de Él que es la razón última de todas las cosas, de ahí que junto a un breve estudio de la posibilidad, sea necesario realizar, en un futuro, un estudio del principio de razón suficiente. El motivo es que la condición requerida para que este Dios trascienda realmente al mundo, y así el mundo no sea necesario sino verdaderamente contingente, es que posea todas las perfecciones de las cosas y aquella que dé razón de su propio existir. La trascendencia divina queda garantizada si su «posibilidad» no se derivara sólo de su «ser fundamento» de los posibles, los contingentes o las verdades eternas³; sino de su mismo «ser posible».

En efecto, la contingencia del mundo reclama una razón suficiente fuera de sí; de este modo se establece un paralelismo en el que consta que, así como a la insuficiencia objetiva —de la esencia— acompaña la no necesidad del acto creador de lo contingente

2. *Monadologie*, § 41, 45.

3. Cfr. *Monadologie*, § 43-44.

—su existencia—; a la suficiencia objetiva de Dios, su posibilidad, acompaña la necesidad de la existencia, que ya no es fruto de un decreto libre, sino que se trata de algo tan originario como la esencia. La razón suficiente de Dios es, según se desprende del argumento, su misma esencia, su mismo ser posible. A medida que el principio de razón se articula de diverso modo respecto a lo creado y a Dios, el planteamiento leibniziano se separa del spinozista⁴; y muestra el modo peculiar de articular la mayor *diferencia* pensable: aquella que se da entre el Creador y lo creado⁵. Ahora bien, la diferencia entre el Creador y la criatura entendida en términos de razón suficiente *ad intra*, supone que tanto en Dios como en los entes finitos hay una justificación de la existencia en la esencia: de un modo en la criatura y de otro en el Absoluto. La diferencia así concebida exige que sea posible el argumento ontológico⁶.

Intentaremos, como vía de clarificación, desarrollar brevemente uno de los dos términos que, unidos en la demostración, han venido a llamarse “el complemento leibniziano por la posibilidad”⁷ del argumento ontológico. La pregunta básica se reduce a ¿cómo es el argumento ontológico de Leibniz? En ella se ha de traslucir lo más propio y específico del planteamiento leibniziano en cada uno de sus momentos: la perfección, la posibilidad y la existencia⁸.

Para estudiar la posibilidad del Ser mayor que el cual nada cabe ser pensado, según la expresión anselmiana, convenía poder determinar qué textos recogen ese argumento, por lo que se precisaba

4. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Pamplona, 1991, pp. 50-51.

5. Sobre esta diferencia, frente a la postura de Spinoza, cfr. *Carta a Bourguet* (1709?), GP VII, 544-545.

6. Toda la razón de la existencia está en la esencia, y ese camino ha de ser transitable en el Absoluto —según los términos en los que se plantea la diferencia—.

7. Cfr. J. L. FERNÁNDEZ, “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, *Studium*, XXIII (1983), pp. 379-391.

8. Esta investigación ya ha sido publicada en C. MARTÍNEZ PRIEGO, “El argumento ontológico de Leibniz”, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, A. L. GONZÁLEZ (ed.), Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 261-380.

saber suficientemente qué es un argumento ontológico⁹. Junto a esa delimitación, la selección de textos de la prueba y su contextualización constituyen la fuente principal que permite comprender el verdadero alcance del término «posibilidad» en el interior de esta argumentación¹⁰. También se deduce que Leibniz pretendía explícitamente hacer una «demostración simplicísima» en la que no fuese necesario un ascenso desde lo creado, a través de difíciles razonamientos metafísicos, hasta Dios como su causa, su razón, o su principio, porque quiere ir de Dios (“esente”) a Dios (existente).

Por la peculiaridad de la obra de Leibniz —tipo de escritos, número, dispersión temática, tipo de interlocutores, etc.— un estudio diacrónico permite comprender la evolución del término mismo. Este modo de afrontar los estudios leibnizianos es relativamente frecuente e implica aceptar la modificación del sentido de cuestiones clave y su contexto. En nuestro caso se trata sólo de un paso para la reflexión filosófica¹¹. Por otro lado, la brevedad nos lleva a acudir directamente al núcleo de interés: la posibilidad.

2. LA POSIBILIDAD DEL SER PERFECTÍSIMO

“Estos argumentos —señala Leibniz— son válidos si sucede que el Ente perfectísimo o el Ente necesario es posible”¹²; o, como aconseja a Jaquelot: “de la posibilidad debe inferirse la claridad,

9. Cuestión discutida especialmente en la filosofía analítica e iniciada por D. HENRICH, *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, 1967.

10. Para una revisión de todas las formulaciones, cfr. C. MARTÍNEZ PRIEGO, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 120, Pamplona, 2001.

11. Cfr. A. HEINEKANP, “Lógica y Metafísica en Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX”, *Diálogo Filosófico*, 19 (1991), pp. 4-31. Aquí se aplica el método “de desarrollo histórico”. J. A. NICOLÁS en *Razón, Verdad y Libertad en W.G. Leibniz*, Granada, 1994, p. 23, incluye dentro de esta línea de interpretación a A. Robinet, Y. Belaval, G.H.R. Parkinson, N. Rescher, y otros.

12. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1691-7), art. 14, GP IV, 359.

porque la posibilidad de la cosa es la verdadera indicación de que cabe una idea clara y distinta de la misma”¹³. En este sentido señala Bausola que la claridad se refiere al elemento subjetivo, mientras la posibilidad mira a lo real¹⁴. El argumento leibniziano posee personalidad propia especialmente, por este imperativo: debe demostrarse la posibilidad.

Por ese motivo, la posibilidad de la que vamos a ocuparnos es la específica del argumento ontológico —el mayor experimento metafísico aplicado a un concepto—, por consiguiente, este estudio se sitúa a cierta distancia respecto a los planteamientos de Lomaski¹⁵ y Blumenfeld¹⁶. Cada uno desde su propio punto de vista, considera que el argumento propiamente leibniziano es un argumento modal, y su clave a debatir es la prueba de la posibilidad de Dios. Mas al hablar de una «prueba modal», describen en rigor el «argumento modal por los posibles», despreciando el argumento ontológico en sentido estricto, por olvidar que éste también se modaliza y permanece bajo su propia forma. Frente a sus planteamientos cabe afirmar que, de la introducción de los mundos posibles —en el caso de estos autores— o de los seres contingentes —esta es la interpretación que da Craig de los textos de GP IV, 401-406¹⁷—, resultan otras pruebas de la existencia de Dios. Como hemos visto Leibniz habla de *argumentos*, y no sólo de argumento, en los que la posibilidad debe ser demostrada¹⁸. Convendrá profun-

13. *Anotaciones de Leibniz a “Autres arguments de M. Jaquelot”* (1702-1704?), GP III, 449.

14. Cfr. A. BAUSOLA, “A Proposito del perfezionamento leibniziano dell’argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 53 (1961), p. 293.

15. Cfr. L. E. LOMASKI, “Leibniz and the modal argument of God’s existence”, *The Monist*, 54 (1970), pp. 250-269.

16. Cfr. D. BLUMENFELD, “Leibniz’s modal proof of the possibility of God”, *Studia Leibnitiana*, 4, 2 (1972), pp. 132-140.

17. Cfr. *Nota acerca del “Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ad ejus idea”* (1700), GP IV, 401-404; *Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406

18. *Animadversiones...* (1691-7), art.14, GP IV, 359; *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1686), GP VII, 310. No podremos discutir la tesis de W. L. CRAIG, *The cosmological argument from Plato to Leibniz*,

dizar, por tanto, en el contenido semántico de la noción de «posibilidad», es decir, el conjunto de significados que es capaz de adoptar y sobre los que gira la demostración.

a) *Sentidos del término «posibilidad» en las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*

La noción de posibilidad es utilizada por primera vez dentro del argumento ontológico en la *Carta a Oldenburg* de 1675. Antes, en el texto de *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*¹⁹, no se ofrece aún solución al paralogismo que resultaba ser el argumento y no comparece por tanto la noción que estamos estudiando. En cambio, en el primer texto se dice que el argumento cartesiano, o el de Valerio Magno y los Escolásticos, conduce a la sospecha de «sofisma», y hace dudar por cuanto no consta si tal ente, aquel a cuya esencia pertenece la existencia, es «posible o puede entenderse»²⁰; es decir, es dudoso, tal como plantea la demostración, que se trate de algo «pensable» en general. El texto se expresa en los siguientes términos: “que tal ente sea posible o que haya alguna idea que responda a tal palabra”. De hecho hay muchas cosas que las pensamos confusamente e implican contradicción. Se exige de modo perfectamente simétrico la posibilidad de la idea de tal ente y que pueda certificarse la existencia del concepto²¹.

En todo caso, el contenido de la noción de posibilidad en esta primera acepción, al hacer referencia a la «pensabilidad» del objeto, no toca la realidad de la cosa pensada; se trata estrictamente

New York 1980, según la cual la introducción del principio de razón obliga a considerar cosmológico el argumento ontológico modalizado —la modalización de la metafísica leibniziana es patente a partir de la correspondencia con Clarke (GP VII, 352-440) —entre 1715 y 1716—.

19. Cfr. AK VI-1, 494, (1668-1669?).

20. AK II-1, 250 (1675).

21. Cfr. *Ibidem*, “*Verba non dant conceptus, sed supponunt*”. *Carta a Foucher* (sin fechar), GP I, 415.

de posibilidad lógica, que busca legitimar el paso desde la premisa a la conclusión. Subyace por tanto un criterio de verdad en sentido lógico²². Es asimismo, aquel sentido que, en los estudios de lógica, obligaba a referir lo compuesto a lo simple —en los estudios sobre la Característica²³—, a aquello que es concebible por sí mismo y fundamento —razón— de la concebibilidad de lo compuesto²⁴. Las ideas «confusas»²⁵ son las que pueden dejar abierto el resquicio para la contradicción. En consecuencia, la introducción de la «simplicidad» es un medio para el esclarecimiento de la posibilidad del Absoluto, y tiene también valor lógico; al menos, Leibniz no aporta razones suficientes para pensar de otro modo. En resumen, pensable se identifica con «no-contradictorio».

Puede decirse que coincide con el sentido lato de la noción de posible. Mathieu lo ha expresado en los siguientes términos: “el sentido lógico de «posible» se refiere a la concebibilidad de la cosa, significa «pensable», y se opone a contradictorio; en este sentido incluso el necesario es posible, porque es pensable y no-contradictorio”²⁶. Este es el modo, precisamente, como aparece en la prueba ontológica. Se trata por tanto de posibilidad «absoluta», al margen de las condiciones reales, ya que esto haría centrar la mirada en la posibilidad hipotética o relativa que depende del cumplimiento de particulares condiciones las cuales, una vez actualizadas, hacen que el posible devenga, o pueda devenir real²⁷. La posibilidad absoluta, por no ceñirse a condición material alguna, ni buscar más requisitos que la no-contradictoriedad, se mantiene en

22. Esta “coherencia interna” es utilizada para definir lo verdadero “cuando la noción es posible, y falsa cuando encierra contradicción”. *Meditationes de cogitatione, veritate et ideis* (1684), GP IV, 425.

23. Cfr. *Carta a Berthet (?)* (1677), AK II-1, 383-385.

24. Cfr. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572; *De Synthesi et Analysisi universali seu Arte Inveniendi et judicandi* (1679), GP VII, 292-3; *De organo sive de Arte Magna cogitandi* (1686), COUT, 429-430.

25. Entiéndase en sentido técnico. Cfr. *Meditationes...* (1684); GP IV, 422 y ss; *Discours de Métaphysique* (1686) § 23.

26. V. MATHIEU, “Posibilità”, *Enciclopedia Filosofica*, Ed. G.C., Sansoni Firenze 1967, p. 191.

27. Cfr. V. MATHIEU, art. cit, p. 192.

los límites de lo *a priori*²⁸; mientras lo contingente, que también es posible en sentido lógico, no cumple este requisito. Lo contingente es otro modo de lo posible²⁹, siendo la existencia de lo contingente extrínseca a su contenido conceptual³⁰, y por tanto, a lo posible. Contingente y posible, en cuanto distintos, son sólo dos «estados» de una realidad semejante³¹.

Ha de señalarse, para que la descripción sea completa que, en la elaboración leibniziana de la noción de posible, aun en el sentido de posible meramente lógico, se evita a toda costa que su delimitación proceda de la contraposición con lo «ente» o con lo real³². Lo que tienen en común lo contingente y lo posible es aquello que no tiene cabida en lo necesario —que es hacia donde miran las formulaciones de madurez³³—. Leibniz lo expresa en los siguientes términos: “se llama contingencia a lo que no es en modo alguno necesario (...) cuyo opuesto es posible sin implicar contradicción”³⁴. Pero ha de tenerse en cuenta que este sentido de «posible» como «no-contradictorio», aunque es muy importante y extiende su influencia a todos los niveles de la realidad de los que se pueda hablar³⁵, no es el único³⁶; es completada con el uso que se

28. “Que la cosa es posible se concibe desde el concepto, distintamente o *a priori*”. *Definitio Dei seu Entis a se* (1676), AK VI-3, 583.

29. “Si no hubiera Ser necesario no habría contingente, y así no habría nada posible”. *Carta a Jaquelot* (1704), GP III, 444.

30. “Si la esencia en sí carece de existencia y no la implica, se sigue que es indiferente (...) Y la esencia puede ser concebida sin la existencia”, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), § 10.

31. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 308; J. M. ORTIZ IBARZ, *El origen radical de la cosas*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 183.

32. Cfr. M. DE GAUDEMAR, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Vrin, París, 1994, p. 33.

33. Aunque aparece en 1676, las relaciones entre el Ser Perfectísimo y el Necesario puede verse en textos de madurez: *Carta a Malebranche* (22.VI [2.VII] 1679), AK II-1, 472-480; *Carta a Jaquelot* (20.XI.1702), GP III, 442-447.

34. *Definición de libertad*, GP VII, 108.

35. Cfr. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pp. 192-193.

36. Cfr. J. C. DUMONCEL, “La théologie modale de Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), pp. 98-104.

hace de él para la identificación de la «verdad» de un término. Así, las palabras «Ser perfectísimo» corresponden a una idea verdadera si dicha idea es posible, o si su contenido es no-contradictorio, o si de ella puede darse una «definición real», es decir, aquella definición en la que consta que la cosa es posible, o que «tiene esencia»³⁷.

La definición real es aquella en la que consta la posibilidad; por tanto, también la simple posibilidad lógica de la que no se puede prescindir³⁸. En ese sentido la «compatibilidad de notas» o de perfecciones de la que se habla en los textos de 1676 y 1678 —con relación a todos los elementos simples de la Característica³⁹— puede interpretarse sólo con ese contenido estrictamente lógico⁴⁰; sin embargo, en cuanto se introduce la posibilidad que se hace patente en la definición real, es claro que Leibniz está deslizando una importante novedad.

Convendrá recordar que, en continuidad con cierto platonismo siempre ínsito en la filosofía de Leibniz⁴¹, el ser es lo Uno, lo idéntico consigo mismo, y por ende lo compatible *ad intra*⁴². Por otro lado, Leibniz incluye entre las definiciones reales aquellas en las que consta que la cosa tiene una causa⁴³; o algo es posible si su causa eficiente lo es⁴⁴; o si se conoce su génesis⁴⁵, ya que “explicar el modo de generación de algo no es más que demostrar la

37. Cfr. *Carta a Foucher* (XI/XII.1686), GP I, 384.

38. “La definición real es aquella por la cual consta que lo definido es posible y no implica contradicción”. *Specimen inventorum...* (1686), GP VII, 310.

39. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK II-1, 433-437.

40. “O no implica contradicción. Esto es patente si muestro que todos los atributos (positivos) son compatibles entre sí”. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572.

41. Cfr. M. J. SOTO BRUNA, “Causalidad, expresión y alteridad: Neoplatonismo y modernidad”, *Anuario Filosófico* XXXIII/2 (2000), pp. 533-554.

42. Cfr. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 35-38.

43. “Así las definiciones causales, que contienen la generación de la cosa, son también reales”. *Specimen inventorum...* (1686), GP VII, 310.

44. “Para que una cosa sea posible es suficiente que su causa eficiente sea posible”. *Carta a Bourguet* (XII.1714), GP III, 572.

45. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo* (5/15.IV.1677), AK IV-1, 311-314.

posibilidad de ese algo, lo cual es útil, aunque a menudo la cosa en cuestión no sea generada de esa manera”⁴⁶. En último término, un ser es posible si tiene razón de existir⁴⁷. Ser posible significa siempre poder ser, siendo ese poder una *praetensio ad existendum*⁴⁸. Ahora bien, aunque la definición real no se «identifica» con la esencia, es una expresión de la esencia⁴⁹, desde el momento en el que lo característico es poner de manifiesto la posibilidad; es decir, en la definición real la esencia se hace patente. Simultáneamente, la esencia «es» la posibilidad misma de aquello que se propone: “existir en virtud de la propia esencia es existir en virtud de la propia posibilidad”⁵⁰; dicho con otras palabras: la posibilidad o esencia es la razón intrínseca de lo existente⁵¹; aquella posibilidad que cuando es conocida permite dar una definición real de las cosas⁵². Es lo que Zubiri ha expresado con gran claridad al afirmar que la esencia, en las filosofías racionalistas, lo posible, posee un contenido que se identifica totalmente con el concepto objetivo; es «anterior» a la realización fáctica —esto es, a su existencia contingente—; y por «ser anterior» debe entenderse que es «fundamento» de la realidad⁵³.

Por tanto, las numerosas acepciones del término posibilidad en las formaciones del argumento ontológico⁵⁴ parecen poder agru-

46. *De syntesis et analysi et...* (1679), GP VII, 295.

47. Cfr. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK II-1, 572.

48. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 302 y ss.

49. Cfr. *Nouveaus Essais...*(1704), Libro III, cap. 2.

50. *Nota acerca del Argumento...* (1700), GP IV, 406. Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 583. “La esencia de la cosa es la razón especial de la posibilidad”. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390.

51. Cfr. *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303; *Essais de Theodicée* (1710), §7; J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París, 1960, pp. 69 y ss.

52. Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez á Leibniz*, PUF, París, 2002; V. SANZ, “La doctrina escolástica del “*esse essentiae*” y el principio de razón del racionalismo”, *Anuario Filosófico*, XIX/1, (1986), pp. 217-225.

53. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 59-60.

54. Es interesante la perspectiva que, aunque diversa, adopta L. E. LOMASKI en “Leibniz and the modal argument of God’s existence”, *The Monist*, 54 (1970),

parse bajo dos especies que, al menos en principio, deben considerarse distintas. Por un lado se encuentran las que miran a la demostración de la posibilidad y dependen de la «demostración de la no-contradictoriaidad»; y por otro lado, mediando la doctrina leibniziana de las «definiciones reales» —que da entrada a la demostración de la posibilidad mostrando la génesis, las causas o razones de las cosas, y el lugar del principio de razón en la prueba—, la posibilidad como estado de la esencia, o la «esencia» misma⁵⁵. Ésta es siempre lo posible, pero también debe decirse que es real; tanto porque su realidad no depende del conocimiento que de ella se tenga —es la noción de idea frente a concepto⁵⁶—, como tampoco de su realización —pues la creación de la esencia, su acaecer o poseer existencia contingente, no cambia nada del contenido esencial⁵⁷—.

b) *Posibilidad lógica y posibilidad real*

Se ha operado un corrimiento del momento argumentativo que ocupa la cuestión de la posibilidad: se pasa del lugar propio de la «demostración de la posibilidad», al punto de partida, ya que la esencia misma «es» perfección y posibilidad.

Esta nueva situación abre, al menos, dos problemas. En primer lugar, queda sin cubrir el requisito exigido en el nacimiento mismo del argumento, permaneciendo “el vacío de la demostración [de la

pp. 250-269: posibilidad metalingüística, posibilidad física o causal, no-contradictoriaidad; composibilidad y posibilidad sintética *a priori*.

55. “Por otro lado esta posibilidad y necesidad forma o compone la llamada esencia o naturaleza”. *Carta a Foucher* (1676), GP I, 370.

56. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 27. Desde una perspectiva más kantiana a nuestro juicio, cfr. F. MARTÍNEZ MARZOA, *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, Visor, Madrid, 1991.

57. Cuestión que puede argumentarse de modos diversos. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro I, cap. 1.

posibilidad]”⁵⁸; aunque Leibniz sigue siendo consciente de que debe demostrarse⁵⁹. Por tanto «posibilidad» y «demostración de la posibilidad» son dos niveles que se dan cita. La «demostración de la posibilidad», ha venido a identificarse con un procedimiento característico de la mera posibilidad lógica⁶⁰. En cuanto a la «posibilidad», en principio «posibilidad real» llegará a ser tal cuando sea demostrada. Cuando esta situación es manifiesta, la demostración ya no se lleva a cabo en su totalidad y Leibniz comienza a hablar de «presunción»⁶¹ de la posibilidad.

El segundo problema surge precisamente de esta dualidad: si son realmente distintos; si es posible el paso de uno a otro nivel; y si tal avance, supuesto que sea posible, permite un acercamiento a la conclusión del argumento: la existencia del Ser perfectísimo⁶². Todas estas cuestiones, si se pueden resolver, exigen ante todo que quede delimitado el contenido de las nociones de «posibilidad lógica» y «posibilidad real»⁶³.

Se ha dicho que, partiendo de la escolástica medieval, Leibniz lleva a cabo el máximo esfuerzo que se conoce en la historia del pensamiento para encontrar un paso de la posibilidad lógica a la

58. Este vacío quedará colmado formulándose otro argumento. Cfr. *Judicium...*(1700), GP IV, 401-404.

59. Cfr. *Carta a Jaquelot* (20.XI.1703), GP III, 443-444; *Monadologie* (1714) § 45, donde se dice que “basta que sea posible”, por tanto, ha de serlo.

60. El principio de no-contradicción no es sólo un principio lógico; sin embargo es posible un uso exclusivamente lógico. Cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Pamplona, 1993, pp. 19-29.

61. Cfr. *Carta a la Princesa Elisabeth* (1678), AK, II-1, 435.

62. Esos son los aspectos que, desde una posición marcadamente hegeliano-idealista señala O. HAMELIN, “Le valeur de la preuve ontologique”, *Les études Philosophiques*, (1957, 2), pp. 144-150.

63. Conviene aclarar que estos dos niveles de «posible» no se corresponden en modo alguno con los que Kant utilizara. Cfr. I. KANT, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”, *Kant's gessammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, vol II, 75 y ss. Sobre lo material y formal de la posibilidad, que tampoco es leibniziano, cfr. L. FLAMARIQUE, *Necesidad y conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1891, pp. 148-152.

real⁶⁴. Ese esfuerzo posee su punto más intenso, sin duda, en los argumentos modales⁶⁵. Antes de profundizar en la distinción que Leibniz lleva a cabo, si es que se da realmente distinción, conviene caer en la cuenta del contexto en el que este problema se encuadra habitualmente, y que ayuda a armonizar de modo adecuado los múltiples elementos que se dan cita.

Es ya clásica la exposición que se inicia con el planteamiento megárico⁶⁶, donde lo posible no es más que lo existente-efectivo; es decir, si algo no existe entonces es imposible. Aristóteles lo resume en los siguientes términos: “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia”⁶⁷. Con esta posición se identifica la noción de posible a lo real-existente. Muy cercana es la doctrina atribuida a Diodoro Crono —el llamado «argumento dominante»—; para quien toda posibilidad o bien se realizará y por tanto es verdadera la proposición que la expresa, o bien no se realizará, en cuyo caso es falsa. Una vez sucedida o realizada, es decir lo pasado, dicha posibilidad es necesaria. Consiste en considerar todos los acontecimientos *sub specie preteriti*, de modo que lo posible —el futuro— es sólo «aparentemente» posible. En conclusión, o lo posible se realiza y es necesario una vez acontecido, o es imposible. Se trata de una teoría que, frente a la postura aristotélica de apertura —y consecuentemente de una cierta novedad—

64. Cfr. V. MATHIEU, “Posibilità”, *Enciclopedia Filosofica*, Ed. G. C., Sansoni Firenze, 1967, p. 200; F. MONDADORI, “Leibniz on compossibility: some Scholastics sources”, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*; R. L. FRIEDMAN (ed), Kluwer Academic Pub, Dordrecht, 2003, pp. 309-338.

65. La expresión: *ab posse ad esse valet consequentia*, que pertenece al núcleo de la “cumbre de la doctrina modal”, lo es también de los argumentos ontológico-modal y modal por los posibles. Cfr. *Nota a cerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy*, (1700), GP IV, 405-406.

66. Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, pp. 302 y ss.

67. *Metaphysica*, IX, 3, 1046 b 29-32. Cfr. L. GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, Eunsa, Pamplona, 1988.

posibilitada por su comprensión de la «potencia», intenta establecer la tesis de la determinación absoluta⁶⁸.

Leibniz se desmarca de estas posiciones en la *Teodicea*⁶⁹, al dialogar con Bayle. Nuestro autor niega rotundamente que «todos» los posibles lleguen a existir, ya que para que un posible exista no basta que sea posible. En efecto, ésta, la posibilidad, no encierra «toda» la razón de su propio existir, por lo que su existencia o no existencia, no se encuentra en su mano⁷⁰. La postura contraria, el «principio de plenitud», según ha sido expuesto por Lovejoy en *La gran cadena del ser*⁷¹ —ninguna genuina posibilidad puede permanecer siempre sin realizarse— no parece que deba atribuirse en rigor al pensamiento de Leibniz. Esta tesis de determinación absoluta es considerada por nuestro autor como «aberrante y absurda», y critica su versión spinoziana en repetidas ocasiones. Leibniz continúa el desarrollo de esta categoría modal, poniéndola en relación con la creación; asunto ininteligible a partir del postulado del principio de plenitud⁷².

La posición aristotélica en torno a la potencia real, ha sido llamada «principio de no-plenitud», por cuanto en el mundo de lo generable y lo corruptible, el de la «posibilidad real», las cosas están abiertas a determinaciones ulteriores que se actualizarán o no. “Este principio de no plenitud podría enunciarse así: las cosas no son ni serán todo lo que pueden ser, porque no son plenamente lo que son. Ninguna de ellas se identifica plenamente con su esencia, ni —por tanto— «es» por entero lo que ella misma es”⁷³.

68. Cfr. P. M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, PUF, París, 1960, p. 60.

69. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), §169-172. Junto a las tesis de Bayle —y de Epicuro, Crisipo, Cicerón, Diodoro Crono, Pedro Abelardo, etc.— Leibniz tratará de la posibilidad de las cosas que nunca suceden.

70. Cfr. *Principium meum est, quidquid existeret potest...*(2.XII.1676) AK II-1, 581-582 ; *Essais de Théodicée* (1710), § 173-174.

71. Cfr. A. O. LOVEJOY, *La gran cadena del ser*, Acaria, Barcelona, 1983, pp. 181 y ss.

72. J. DE SALAS, “Lógica y Metafísica en Leibniz”, *Razón y Legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 67-69.

73. A. LLANO, *op. cit.*, p. 313.

Se precisa, por tanto, una doctrina equilibrada de «lo meramente posible»: “se trata de aquel objeto que no ha existido nunca, que tampoco existe ahora y que jamás existirá (...) Sin embargo, sería incurrir en precipitación declararlo ontológicamente nulo, al menos con la nulidad que, también ontológicamente, correspondería a la imposibilidad”⁷⁴. Este es el posible lógico, que se opone a la potencia real, sin que ninguno de los dos sea contradictorio. Sin embargo, la comparación de lo meramente posible y lo posible en general —por tanto también aquellos posibles que han existido, existen o existirán—, arroja luz sobre lo que ambos poseen: en el núcleo de todo posible se da la «aptitud» para existir. Y puesto que lo meramente posible es un posible nunca existente pero que posee dicha aptitud para existir, no excluye la existencia como lo imposible. Es claro que la existencia no debe incluirse en lo posible; es decir, es «extrínseca» a lo posible, a todo posible, ya que lo específico de la posibilidad es la no repulsa a la existencia y la aptitud para la existencia, pero no la existencia misma⁷⁵.

Volviendo por un momento a nuestro argumento, hay que señalar que el tipo de «posibilidad» que se exige a la definición de Dios, en cuanto no-contradictorio tal y como ha sido descrito en los textos leibnizianos, le corresponde en rigor la denominación de «meramente posible». Se le podría aplicar la quiddidad que Tomás de Aquino le da en la *Summa contra gentiles*: “la mutua disposición de los términos en los que no se encuentra repugnancia”⁷⁶. A esta posibilidad, conviene repetirlo, la existencia le es totalmente extrínseca —si nos atenemos al planteamiento tomista, y sólo a lo dicho hasta ahora sobre Leibniz—; tiene aptitud para ella, pero jamás se realizará en razón de su ser meramente posible, pues no dice de la existencia sino que ésta no le repugna, que no es imposible.

74. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, “Lo meramente posible”, *Anuario Filosófico*, XXVII/2 (1994), pp. 346.

75. *Idem.* p. 348. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del Objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 550 y ss.

76. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* II, c. 37.

Ahora bien, Leibniz matiza su concepción de lo meramente posible. No se conforma, como Bayle, con decir que identificar posible y existente acarrea numerosos problemas. Los espinocistas piensan —prosigue Bayle—, aunque no les guste reconocerlo, que “todo lo que implica contradicción es imposible, y todo lo que no implica contradicción es posible”; y, sin embargo, “¿qué contradicción habría —les reprocha— en que Spinoza hubiera muerto en Leyden? ¿La naturaleza hubiera sido por eso menos perfecta, menos sabia, menos poderosa?” Esta refutación no es total a ojos de Leibniz, por lo que responde que “confunde aquí [Bayle] lo que es imposible, porque implica contradicción, con lo que no puede suceder porque no es como debía ser para ser escogido”⁷⁷. Así, los no-contradictorios que llegan a existir deben su existencia a dos razones: «son como deben ser» —esto remite a la esencia, o posibilidad, o contenido no-contradictorio—; y «que sea escogido» —esto es, que sea querido por Dios, y por tanto creado—. Si se acepta la caracterización de la posibilidad real como principio de no-plenitud, sujeto real de cambio real⁷⁸, de la «esencia» que existe, de la esencia de los contingentes, debe decirse que estamos ante la posibilidad real.

A causa del carácter analítico universal, ha venido a considerarse lógica toda la posibilidad que comparece en la filosofía de Leibniz; de suerte que la determinación absoluta —determinismo lógico— de aquel tipo de posibilidad, hace irrelevante o incoherente cualquier intento de explicación de la existencia más allá del «cálculo»⁷⁹, un pacto, o algo que sólo tenía como fin

77. *Essais de Théodicée* (1710), § 173-174.

78. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 12,1019 a, 15-32.

79. Si son correctas las interpretaciones —a nuestro juicio reduccionismos— de Couturat, Russell y también de Heidegger, afirma Salas que: “habría que negar que en el filósofo de Leipzig tenga vigencia la categoría de posibilidad real. Todo, además de estar predeterminado, sería necesario en el sentido más fuerte y restringido del término, a pesar de las conocidas afirmaciones, taxativamente contrarias, del propio Leibniz. En definitiva no sería, pues, más que un spinociano encubierto”. J. DE SALAS, art. cit, p. 68.

contentar a las princesas⁸⁰. La mera lucha de los posibles⁸¹ ha sido otra de las soluciones que invalidarían toda necesidad de intervención divina⁸². Sin embargo, el monismo absoluto en el ámbito de lo posible —esto es lo que subyace en estas interpretaciones— supone, en último término, “confundir lo cierto con lo necesario”⁸³; es decir, la necesidad de las proposiciones con la necesidad de los acontecimientos; las cuestiones de hecho con las de razón; lo contingente con lo que de necesario hay en lo posible; la existencia con la razón de la existencia; o como el mismo Leibniz señala: “suponer que la elección de lo mejor hace las cosas necesarias”⁸⁴.

Sin embargo, para la aproximación a la noción de posibilidad real, parece precisarse una comprensión de lo permanente y diverso en el cambio, de modo que tanto lo potencial como lo actual sea real. En este sentido, Leibniz inicia la exposición sobre qué sea la sustancia individual remitiendo a una definición proveniente del análisis del lenguaje y comúnmente aceptada —el mismo

80. El trabajo de Russell sobre el pensamiento de Leibniz no se reduce exclusivamente a críticas; sin embargo, es también un lugar común, que trató con parcialidad su filosofía, atacando a la persona y desechando así las teorías que no deseaba estudiar. Así, escribe: “el temor a admitir consecuencias susceptibles de herir las opiniones prevalecientes en la época de Leibniz, por ejemplo, la creencia en el pecado y en el argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios (...) Cada vez que tropezamos con esta clase de incongruencias nosotros, que no dependemos de las sonrisas de los príncipes, podemos simplemente extraer las consecuencias que Leibniz esquivó”. B. RUSSELL, *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, 1977, § 2, 3.

81. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 302 y ss. Cfr. K. SCHAUPP, “Sufficient reason according to Leibniz”, *Dialogue* 43,1 (2000), pp. 8-21.

82. D. BLUMENFELD, “Leibniz’s theory of striving possibles”, *Studia Leibnitiana*, V (1973), pp. 163-177; R. S. WOOLHOUSE (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, New York, 1994, vol. II, pp. 1-13.

83. *Essais de Théodicée* (1710), § 169.

84. *Ibidem*. Cfr. L. CABAÑAS, “La raison suffisante des “vérités de fait””, *Nihil sine ratione : Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Hrsg. von Hans Poser ; Teil 1. Hannover, 2001, S. 171-177.

Aristóteles podría asumirla⁸⁵—: “cuando muchos predicados se atribuyen a un mismo sujeto y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se llama sustancia individual”⁸⁶. Con ella accede a la distinción entre la sustancia y los accidentes observando cómo la misma predicación muestra ya un orden peculiar⁸⁷. Sin embargo, esta definición de sustancia es sólo nominal; no dice nada de la sustancia real. Al profundizar en este plano lógico intentando desvelar la ontología de la sustancia, Leibniz descubre que la sustancia individual es un «ser completo», que “entraña intrínsecamente todas sus determinaciones concebibles, esto es, todas sus propiedades, a las cuales el entendimiento humano accede sucesivamente, pero que están presentes previamente en el sujeto de modo simultáneo”⁸⁸. Por tanto, las determinaciones no son actualizaciones sucesivas, sino que los predicados son derivados de él, porque el sujeto es la fuente actual de sus propiedades. Este punto, como ha señalado Soto, “tal vez sea éste el aspecto más novedoso que Leibniz introduce con respecto a la tradición filosófica, pues siempre se había considerado la «potencialidad» del sujeto para la recepción de los predicados, relación que aquí es expuesta a la inversa”⁸⁹.

Si la posibilidad real se determina en orden a la existencia, en el pensamiento de Leibniz encontramos que: por un lado no hay

85. Esta comparación con la doctrina aristotélica no es nueva, ni está fuera de contexto. Cfr. M. GAUDEMAR, “Quelque questions autour de la notion leibnizienne de puissance”, *Studia Leibnitiana*, XXIV/2 (1992), pp. 216-220; A. LATOUR, “Le concept leibnizien d’entelechie et sa source aristotelicienne”, *Revue Philosophique de Louvain* 100:4 (2002), pp. 698-722; W. KRAJEWSKI, “Aristotelian and Leibnizian Concepts of Possibility”, *Aristotle and Contemporary Science* 2, D. SFENDONI-MENTZOU (ed.), Lang, New York, 2001

86. *Discours de Métaphysique* (1686) § 8.

87. “El principio de contradicción en Aristóteles es el principio de la sustancia (...). La formulación que propone Aristóteles gira en torno al *es*: qué podemos poner a la izquierda del *es* y qué podemos poner a su derecha (...) Aristóteles viene a decir que según la estructura predicativa puedo unir con seguridad, puedo pensar; de lo contrario no”. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, cit., pp. 20-21.

88. M. J. SOTO, *Individuo y Unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 84.

89. *Idem*, pp. 84-85.

crecimiento en el sujeto, de modo que éste sea potencial realmente respecto a algo⁹⁰; y por otro lado —en realidad es la otra cara de la misma moneda— todo cambio es sólo aparente —“como si...”⁹¹—: este mundo contingente es un estar «aquí-ahora», rigiendo todas las relaciones mutuas la armonía preestablecida⁹².

En definitiva, el antecedente real no actual aunque ordenado a él —con necesidad sólo hipotética— y que por tanto puede llamarse posibilidad real, no puede ser más que la «realidad de la esencia» en cuanto esta aún no existe fácticamente. Es antecedente en dos sentidos: contiene virtualmente lo que se desarrolla en el tiempo⁹³; y es realmente el antecedente —y preexistente— de su propia existencia contingente: es razón —necesaria aunque no suficiente⁹⁴— de su posible existencia, hecho que metafísicamente se plasma en su «exigencia de existencia»⁹⁵. Así, puesto que se niega todo cambio en las mónadas⁹⁶, la posibilidad real no puede algo así como un sujeto o sustancia, o materia⁹⁷; la esencia, por tanto, contiene «todo» lo que la cosa es y será, todas sus determinaciones futuras, lo que no quiere decir que dichas determina-

90. La noción completa impide el crecimiento real del sujeto: sólo cabe el despliegue temporal sin novedad. Cfr. L. POLO, “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico* XXVI/3 (1993), pp. 705-708.

91. Cfr. *Monadologie* (1714) § 81.

92. Cfr. E. CIONE, *Leibniz*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1964, p. 327.

93. Esto remite claramente a la filosofía hegeliana. Cfr. G. ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Ed. Mursia, Milano, 1991; así como la ya clásica de Y. BÉLAVAL, *Études leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976, pp. 288-290; CURRÁS RÁBADE, A., “Dios, Sustancia y Razón en Leibniz”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XIV (1979), pp. 11-17.

94. Negar la preexistencia de las esencias sería conducir al voluntarismo absurdo que Leibniz critica (Cfr. *Carta a Honorato Fabri* (1676), AK II-1, 298-299). Cfr. M. GUÉROULT, “La constitution de la substance chez Leibniz”, *Études sur Descartes, Spinoza Malebranche et Leibniz*, Hildesheim, 1970, p. 213.

95. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), § 173-174.

96. Cfr. *Monadologie* (1714) § 7.

97. Sobre la sustancia en Leibniz, cfr. correspondencia con Arnauld (1688-1690), GP II, 11-138; de Volder (1698-1706), GP II, 148-283 y des Bosses (1706-1716), GP II, 291-521.

ciones sean necesarias⁹⁸. Queda por tanto articular la realidad de la esencia, su posibilidad real y continente de toda la sustancia, y el resquicio que ha que quedar, si es que hay creación, o la esencia es sólo condición de la existencia —en términos leibnizianos—⁹⁹.

Toda posibilidad meramente lógica parece exigir menos, en el sentido de menos condiciones, que la posibilidad real; pero cualquier posibilidad es un sinsentido al desvincularla de la existencia, es decir, si el concepto de posibilidad no significara también posibilidad de existir realmente. Así, lo real de la posibilidad se presenta no sólo como careciendo de contradicción interna, sino también poseyendo perfección positiva, y por eso mismo aspiración, «ímpetu»¹⁰⁰ de existencia. Por este motivo se habla de posibilidad, o esencia ya que “toda esencia o realidad exige la existencia, del mismo modo que todo conato exige el movimiento o el efecto, si no hay nada que lo impida”¹⁰¹. La esencia, en cuanto siempre tiene no sólo aptitud, sino tendencia real a la existencia, se dice de ella que es «existidera»¹⁰².

c) *La exigencia de existencia en Dios y en los posibles: el argumento ontológico-modal y el argumento modal por los posibles*

Lo que marca definitivamente la distinción entre la posibilidad real y la meramente lógica es la referencia a la existencia fáctica.

98. Este es ya un lugar común en la exposición de la filosofía de Leibniz. *Discours de Métaphysique* (1686) § 13; *Essais de Théodicée* (1710), Epílogo; *Conversatio Stenonio* (27.XI.1677), GRUA, 268-276.

99. Ya que la esencia es “requisito” o razón. Cfr. *Confessio philosophi* (1673), AK VI-3, 118.

100. “Thrust” es la palabra empleada por D. BLUMENFELD, “Leibniz’s theory of striving possibles”, *Studia Leibnitiana*, V (1973), pp.163-177. Cfr. R. S. WOOLHOUSE, (ed.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, New York, 1994, II, pp. 1-13.

101. *Notationes generales* (1683-1686?), GRUA, 324.

102. Cfr. *Resumen de Metafísica* (1697?), GP VII, 289.

Por eso se ha visto que el camino más fácil para la comprensión de este tema, discurre muy próximo a la cuestión de la creación y el modo de ser de los entes contingentes¹⁰³, puesto que, como señalamos, los posibles contienen todos “realidad”.

Ahora bien, la infinita virtualidad creadora de Dios y la creación de alguna de las posibilidades, no puede transformarse en una interpretación de la filosofía leibniziana en la que todo se reduce a una serie infinita de mundos posibles predeterminados desde toda la eternidad, entre los que Dios elige según razón-cálculo¹⁰⁴ que anularía la realidad de la creación. A la luz de esta doctrina estamos obligados a diferenciar suficientemente los dos dominios en los posibles leibnizianos: uno puramente lógico y otro real; a este segundo grupo han venido a denominarse de «existentes virtuales», por cuanto tienen una existencia peculiar: incluyen entre sus determinaciones una exigencia que llegará a cumplirse en su existencia real¹⁰⁵.

Antes de todo decreto creador existe la posibilidad, un tipo de posibilidad, perfectamente definida, situada en su lugar propio: el Entendimiento divino, el cual conoce todo lo posible con la llamada ciencia de «simple inteligencia»¹⁰⁶. El momento culminante se sitúa en el paso de los posibles a los actuales, en el que Leibniz introduce una posibilidad diferente de la que es simplemente no-contradictoria, situada en el Entendimiento divino —las verdades eternas—. Así, para explicar cómo la verdades

103. El modo de explicar cómo lo posible puede relacionarse con lo existente, hasta constituir la “posibilidad real”, es requisito indispensable para explicar un sinnúmero de problemas metafísicos, entre ellos la libertad divina y humana, cuestión que preocupó especialmente a Leibniz. Cfr. G. H. R. PARKINSON, “Leibniz on human freedom”, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2, (1970).

104. V. MATHIEU, “L’equivoco dell’impossibilità e il problema del virtuale”, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, v. 84, 1949-1950, pp. 227.

105. Cfr. J. M. ORTIZ IBARZ, “Leibniz: Possibilité et virtualité”, *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV Internationaler Leibniz-Kongress, 1983, pp. 557-563. Expresión introducida por J. JALABERT en “La notion d’Essence et d’Existence dans la Philosophie de Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, Suppl. I (1968), p. 13.

106. Cfr. *Carta a Jaquelot* (1704), GP VI, 559; *Carta a Arnauld* (1686), GP II, 55; *Monadologie* (1714) § 43.

eternas se hacen temporales, afirma Leibniz que hay una razón, que es la misma por la cual existe «algo» y no «nada»¹⁰⁷. Y es que hay una exigencia de existencia en todos los posibles¹⁰⁸. En efecto, «lo real de la posibilidad» —la exigencia— no depende sólo, en cuanto exigencia, del posible individualmente considerado, sino también del mundo posible al que pertenece, el mundo cuyos posibles son compositibles¹⁰⁹ y cuya exigencia es global¹¹⁰. Mientras cada posible puede, en cuanto a su contenido no-contradictorio, llamarse idea o verdad eterna, o arquetipo, o forma, cada una de las cuales es posible y razón de su propia existencia en cierta medida; la exigencia no es sólo posibilidad, sino que principalmente hace referencia a la «composibilidad»¹¹¹.

En consecuencia, la composibilidad es relevante en los posibles finitos porque les permite existir en un mundo, y puede incidir en la demostración de la existencia de Dios si se considera que Él posee la máxima aptitud para existir, es el posible más posible, o el Necesario; y simultáneamente es fundamento o razón última de la posibilidad de los «existentes virtuales», más allá de la exigencia que imponen las esencias individualmente consideradas. Pues bien, hay un argumento que, partiendo de la posibilidad real de los posibles, concluye la existencia de un Ser Necesario, según un razonamiento que puede sintetizarse así: Si hay una posibilidad —composable— que exige existencia, la posibilidad del ser-necesario, su fundamento, la implica necesariamente. Hay posibles, luego hay ser Necesario¹¹².

107. Cfr. *Principes de la Nature...* (1714) § 7.

108. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303. Cfr. J. M. ORTIZ IBARZ, art. cit., p. 558.

109. Cfr. *Correspondencia con Bourguet* (1709-1716), GP III, 469-588.

110. Cfr. *Essais de Theodicée* (1710) § 153.

111. Cfr. *Pacidius Philalethi S.* (XI.1681), COUT, 622-623. De la solución de este problema, ligado a la composibilidad, se encuentran el del problema del mal, origen de su *Teodicea*, o justificación de Dios. Cfr. *Essais de Theodicée* (1710), Epílogo. Cfr. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, cit., pp. 56-57

112. “Pues si alguna realidad hay en las Esencias o posibilidades o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad esté fundada en algo existente y Actual, y, por consiguiente, en la Existencia del Ser necesario, en el cual la

Este argumento es cercano a la demostración ontológica; de hecho en ambas concurre la exigencia de existencia, una nota no pertenece al mundo empírico y sensible, son *a priori*¹¹³. Pero deben distinguirse de ella por un motivo fundamental: no sólo mira a Dios, sino también a lo posible distinto de Dios. Sin embargo, no es ésta la única divergencia: el mismo concepto de posibilidad real (núcleo de toda la prueba) adquiere contornos distintos cuando sólo se mira a Dios. Así, en el argumento modal por los posibles, la composibilidad, raíz última de su futura existencia, es vía de acceso al Absoluto, fundamento de la misma. En efecto, la cantidad de perfección, no sólo dice «algo», sino también «no un mundo posible» y «sí otro mundo posible»¹¹⁴. Lo mejor (*maximum*)¹¹⁵, tiene en la esencia su fundamento *ad intra*, y en la existencia de Dios, la razón que lo liga al otro lugar: el mundo existente —que no comparece en la prueba—. Mientras, en el argumento ontológico, la mera no-contradicción señala la aptitud para existir —es un tipo de realidad—, al ser meramente posible. Sin embargo, la noción de «realidad» no es primeramente predicable del mejor mundo posible al que Dios coloca en estado de «existente»¹¹⁶; sino principalmente, de lo posible sin más: lo real es la esencia. Ha de

Esencia encierra la Existencia, o en el cual ser posible basta para ser Actual”. *Monadologie* § 44 Una formulación algo diversa aporta A. HERNÁNDEZ, *La prueba modal de Leibniz*, Tesis Doctoral, 1995, pp. 129-194. Otros autores lo confunden con el argumento cosmológico. Cfr. R. S. WOOLHOUSE, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, New York, 1994, vol. I, pp.174-185; J. GÓMEZ CAFFARENA; J. M. MARDONES, (Coods.) *La tradición analítica. Materiales para un filosofía de la religión*. II, Anthropos, Barcelona, Madrid, 1992.

113. En efecto, “que la cosa es posible se concibe desde el concepto distintamente o *a priori*; digo *a priori*, esto es, no por experiencia sino *por la misma naturaleza de la cosa*”. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK IV-3, 538. La cursiva es nuestra.

114. “Todavía no saben los hombres de dónde surge la imposibilidad”. *Sur L’infini (à propos de Spinoza)*, COUT 522. Sobre la imposibilidad, cfr. V. MATHIEU, “L’equivoco dell’impossibilità e il problema del virtuale”, art. cit.

115. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303-304.

116. Cfr. *Idem*.

tenerse en cuenta que en la delimitación de lo posible real en el contexto del argumento ontológico la elección del *maximun* no tiene sentido; no puede darse una reducción al fundamento como algo extrínseco —esto conduciría a un proceso al infinito—; en otras palabras: en la perfección infinita no se plantea el paso a la existencia como un estado posterior en el orden real —el Dios de Leibniz no es así la *Causa sui* de Spinoza—.

En definitiva, por más que aquella posibilidad que no dice nada de la «exigencia de existencia» por ser simplemente no-contradictoria es una posibilidad meramente lógica, la «exigencia de existencia» es fruto de la cantidad de esencia o perfección, no de la lucha de los posibles; la lucha es consecuencia de la perfección, y no al revés. Es cierto que dentro del mundo nada puede estudiarse aisladamente¹¹⁷, y que la interdependencia de todo es clara en orden a la existencia; sin embargo, la elección divina no está —por más que Leibniz haga difícil a veces mantener esta postura por falta de claridad en algunas afirmaciones— determinada por las esencias sin más. Pero, desde Dios, la composibilidad —en Él no ha lugar— no es índice de posibilidad real con exigencia de existencia. La posibilidad real se contempla directamente en Dios al considerar su esencia, su perfección infinita, que no necesita para existir sino ser posible¹¹⁸.

117. Debido a la armonía preestablecida. Cfr. *Principium meum haec est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* (XII.1677), AK VI-3, 581-582; *Carta a M. Fogel* (V.1671), AK II-1, 99; *Monadologie* (1714), § 56.

118. “Y donde no hay ningún límite, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita (...) Así, sólo Dios (o el Ser necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene ningún límite, ninguna negación, y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*...”, *Monadologie* (1714), § 41, 45.

3. CONCLUSIÓN

En este punto se ve toda la dificultad que entraña aislar lo lógico y lo ontológico de la posibilidad, como dos órdenes distintos, una vez quitadas las referencias a los posibles y los contingentes. El argumento ontológico es aquí un atalaya privilegiado para la observación. Pasar de la posibilidad lógica a la real llega a un punto donde el tránsito queda solapado por los mismos términos del problema, en los que, propiamente, ya no hay paso. Ser posible, como ser no-contradictorio, en su demostración adquiere la forma de «poder estar en el mismo sujeto». Pero el sujeto es presupuesto antes de ser demostrado, y de él dimanar las perfecciones, cuyo recorrido cognitivo se identifica, previamente con el real en orden siempre a la existencia¹¹⁹. Si embargo, es precisamente el sujeto último de las perfecciones de quien ha de ser demostrada la posibilidad, y por ende quien es sujeto de la existencia.

La existencia de Dios requiere, con estos presupuestos, sólo su posibilidad; es decir, su existencia está *ad intra* fundamentada en su esencia. La demostración de esa posibilidad se ha intentado siguiendo la rígida línea del principio de no-contradicción. Son las formulaciones de los primeros años; aquellas en las que la demostración de la imposibilidad de contradicción entre perfecciones puras aún se llevaba a cabo. Evidentemente la no-contradicción absoluta de lo positivo conducía a pensar en la esencia absoluta: el *Ens a se*, que contiene todos los «requisitos»; porque sólo en Dios, el conjunto de todos los requisitos se satisface con su sola esencia¹²⁰. Una vez superadas estas primeras etapas de la búsqueda del fundamento dentro de Dios mismo, liga definitivamente la esencia/posibilidad a la existencia/necesaria, es decir, se produce la modalización dentro del mismo argumento ontológico.

119. La creación obliga a separar ambos ámbitos en lo real, en Dios esto no es posible. Cfr. *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), GP IV, 16-26; *Omne possibile exigit existire*, GP VII, 194-197.

120. Cfr. *De existentia* (XII.1676?), GRUA 265, AK VI-3, 587; *Confessio philosophi* (1673), AK VI-3, 118.

Las referencias al principio de no-contradicción permanecen sólo indirectamente, por la analogía —isomorfismo— existente entre las perfecciones puras y los elementos de la Característica¹²¹. La realidad —existencia necesaria— de la totalidad de las primeras, y la realidad —lógica— de la otra —la Característica— corren parejas. Sin embargo, el argumento ontológico no se formula partiendo de la Característica, sino que se sitúa desde el origen en su nivel propio: basta que sea posible para que exista. Si todas las cosas tienen una razón intrínseca¹²², qué no será Dios mismo, en cuanto perfectísimo. Pero no es la comparación ni la analogía lo propio del argumento ontológico, sino desvelar cómo acceder a la existencia de lo perfectísimo, y esto no es sino suponiendo que noción y realidad deben definirse como positividad. En este punto, la diferencia entre Creador y criatura quieren quedar claras, pese a que el platonismo es más nítido que nunca.

Consuelo Martínez Priego
C.U. Villanueva
(Universidad Complutense de Madrid)
cmartinez@villanueva.edu

121. Cfr. *Carta a la Princesa Elisabeth* (1678), AK, II-1, 435.

122. Cfr. *Naturaleza de la verdad* (1686), COU, 402 (Olaso, 347).