

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Leibniz, Spinoza y la metafísica del posible

Resumen: *O ensaio confronta o relacionamento entre Espinosa e Leibniz a partir de alguns textos (cartas trocadas e comentários leibnizianos à obra de Espinosa). Pela análise destes elaboramos um contraste entre os dois sistemas, nomeadamente no que concerne ao conceito de possível, negado por Espinosa e relevado por Leibniz.*

Palabras clave: *Liberdade. Necessidade. Modos possíveis. Modos não existentes.*

Abstract: *This paper begins by stating the personal contacts between Spinoza and Leibniz in letters XLV and XLVI, followed by Leibniz's further comments on Spinoza's work. By the analysis of different leibnizian texts we contrast both paradigms, namely in what concerns the concept of the possible, denied by Spinoza but absolutely necessary in Leibniz.*

Key words: *Freedom. Necessity. Possible modes. Non existant modes.*

Leibniz lector de Spinoza

*“Ustedes saben que antes llegué demasiado lejos y he empezado a inclinarme para el lado de los spinozistas, que sólo dejan a Dios una potencia infinita.”
Leibniz, Noveaux Essais¹*

Todos los acercamientos son difíciles, si no imposibles. Cada filósofo es un mundo que se desvela de un modo propio, con su aparato

conceptual, su estilo, su gramática. Por esto surge la dificultad de comparaciones y de enfrentamientos. En el caso presente en que nos proponemos hablar de Leibniz y de Spinoza la dificultad empeora por la existencia de una multiplicidad de entradas posibles, bien como por la profusión de textos, fragmentos y de referencias a Spinoza que podemos revelar en el *corpus* de Leibniz. Sin embargo, en verdad, de la relación personal concretamente establecida entre los dos filósofos quedaron apenas las epístolas XLV y XLVI, respectivamente de Leibniz a Spinoza y de Spinoza a Leibniz. Son cartas pacíficas, cuyo interés principal es confirmar el buen entendimiento entre los filósofos. En la Ep. XLV Leibniz se propone a enviar a Spinoza una obra sobre óptica, pide que la aprecie y que la muestre a Hudde. Respondiendo a esa carta, Spinoza le pide explicaciones técnicas sobre una temática del libro que hubiera recibido. Promete enviarle el TTP y se demuestra interesado en mantener el cambio epistolar. Pero algún tiempo más tarde escribiendo a Schuller que le hubiera pedido autorización para divulgar a Leibniz los escritos de Spinoza (Ep. LXX) este revela alguna desconfianza relativa a las intenciones del filósofo alemán, manifestándose renuente en darle en las manos su pensamiento (Ep. LXXII).

Por Schuller, amigo de los dos filósofos, sabemos que hubo más correspondencia² pero de lo que nos quedó de las opiniones de uno sobre el otro podemos verificar alguna asimetría: de Spinoza tenemos apenas dos referencias cuidadosas sobre Leibniz. De este tenemos una opinión formada, cuya génesis podemos entender y que ha dado lugar a una extensa literatura.³

Leibniz mostró siempre un gran interés en conocer la obra del autor de la *Ética*. En los primeros contactos con su pensamiento se manifiestan sospechas inquietas y un posicionamiento crítico mezclado con una innegable atracción. Se nota un intento de recuperar Spinoza, al que se junta alguna desconfianza relativamente a la ortodoxia de sus tesis.

Las frecuentes presentaciones que Leibniz hizo de su sistema, por veces por pedido de sus correspondientes, otras por una necesidad de orden y de sistematización, nos dejan sus líneas llamativas y constituyen una documentación preciosa a quienes pretenden confrontarlo con Spinoza. El opúsculo *Confessio Philosophi*, escrito en 1672/3 es uno de esos sumarios.⁴ En él se desarrolla el diálogo entre un teólogo catequista y un filósofo catecúmeno, a partir del cual se aclaran algunas tesis de Leibniz sobre la existencia del mal, del pecado, de la justicia divina, del castigo y de la condenación. Son también presentados conceptos que interesan a la confrontación con Spinoza, como el necesario, el contingente, el posible y el imposible. El punto de donde se parte es la armonía que se puede encontrar al contemplar la creación. Los problemas de la salvación y de la condenación son analizados teniendo en cuenta el caso de Judas, su culpa (o no culpa), la posibilidad de haber actuado de otra forma, la inevitabilidad de los pecados humanos y del rol de ellos en la armonía universal. Judas es un pretexto para desarrollar la teoría sobre la presciencia divina, examinándose su compatibilidad con la libertad humana y con la hipótesis de una elección responsable, lo que Leibniz va a defender. Para él, el libre albedrío es un atributo humano que se define por su poder de actuación siempre que se encuentren puestos los requisitos externos.⁵

En este texto, Spinoza no es mencionado pero percibimos las diferencias que lógicamente ocurren entre dos fondos opuestos como son los de la armonía pre-establecida y del *Deus sive Natura*.

El desarrollo de una lectura

Hay muchos pasajes en donde podemos constatar las disidencias entre Spinoza y Leibniz.

Para evitar la dispersión elegimos tres textos que nos ayudan a percibir el desarrollo del recorrido de Leibniz sobre el filósofo holandés. Son ellos *Quod Ens Perfectissimum existit; Ad Ethicam B. De Spinoza; Réfutation Inédite de Spinoza*.⁶ Entre el primer texto y el último pasó treinta años, en los cuales se modificaron las posiciones de Leibniz, evidenciando un progresivo endurecimiento.

Quod Ens Perfectissimum Existit nos ha interesado porque menciona una visita de Leibniz a Spinoza y el clima de cordialidad que se ha generado. El escrito se integra en la secuencia de otros dos opúsculos que versan sobre la misma temática, mostrando nuevos comentarios a las pruebas de la existencia de Dios, especialmente a las presentadas por Descartes en sus *Meditaciones*.⁷ En estos tres textos de 1676 Leibniz parte de un concepto de perfección que considera una calidad simple, positiva y absoluta. Recorriendo a Descartes, nos acuerda que para este la existencia de Dios se basa en la idea clara y distinta que de él tenemos como ser perfecto. Pero volviendo a este argumento Leibniz le agrega otro tema: la posibilidad. Acepta que podemos entender un ser perfectísimo y que, por lo cual, él es posible. Agrega que todas las perfecciones pueden ocurrir en un mismo sujeto y que, como consecuencia, todas son compatibles entre sí mismas. Siendo la existencia una perfección concluye que el ser perfectísimo tiene que existir. La fuerza del argumento de Leibniz se basa en la deducción lógica y no en la experiencia personal. Para Leibniz no es suficiente que Descartes conozca clara y distintamente la noción de ser perfecto pues cualquier adversario podrá rebatir diciendo que no siente lo mismo.⁸ La tesis que se presenta es la que todos los atributos positivos son compatibles entre sí mismos y que la existencia no es incompatible con los demás atributos de Dios ni va en contra de ellos. El ente sujeto de todas las perfecciones es perfectísimo y es demasiado evidente que existe porque la existencia es una perfección.

Los textos referidos respiran una atmósfera de Spinoza y relevan una fuerte inclinación para el monismo. Leibniz habla de una misma esencia presente en todas las cosas, admitiendo entre ellas una distinción puramente modal. Y hace afirmaciones que podrían haber sido suscritas

por Spinoza, como: “Puede ser fácilmente demostrado que todas las cosas se distinguen no como substancias sino como modos” y que “es manifiesto que los requisitos de todas las cosas son los mismos; de modo que también lo es su esencia.”⁹ También relativamente a los atributos se puede verificar que los considera infinitos en su género¹⁰, lo que está de acuerdo con las primeras definiciones de la *Ética* que más tarde va a criticar.

Con la muerte de Spinoza y la publicación de su *Opera Posthuma* Leibniz tuvo la posibilidad de leer atentamente la *Ética* y de escribir sobre ella. La crítica es en el plan religioso, metafísico, epistemológico pero sobretodo lógico. Las críticas versan tanto sobre la imprecisión de vocabulario utilizado por el autor de la *Ética*, como sobre las contradicciones, los paralogismos y los hiatos entre las proposiciones. Más que geométrico el ideal de Leibniz es lógico, teniendo como modelo el raciocinio silogístico. Por ello denuncia las fragilidades del discurso de la *Ética*, escribiendo: “Certe Spinoza non est magnum demonstrandi artifex.”¹¹ En verdad los desacuerdos tienen que ver con conceptos que los dos filósofos designan de una misma forma pero que significan cosas distintas, como los conceptos de substancia y de atributos. En los comentarios a la proposición 15 Leibniz censura Spinoza por haberse olvidado de los atributos cuando escribió que nada hay más que la substancia y los modos. Sin embargo, en el libro I (def. IV) Spinoza había explicado que los atributos son constitutivos de la substancia, identificándose como la esencia misma. También en el comentario a la proposición 11 se puede verificar que hay un entendimiento diferente del término potencia pues Leibniz siguiendo Aristóteles opone esta al ato, identificándola como la primera posibilidad mientras que en Spinoza ella se entiende como fuerza, dinamismo, vida. También es especialmente severo con la necesidad divina, sintetizada en la proposición XVI en la cual se defiende que “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito.”¹² Hay una identificación en Spinoza entre el ser de Dios y su potencia, lo que implica una acción necesaria. La acción determina el ser pero no es determinada por él. La existencia de todas las

cosas es la consecuencia lógica y ontológica del Ser en si mismo cuya esencia es activa. Si para Leibniz el mundo podría o no haber existido ya que tiene origen en un gesto de bondad de Dios, para Spinoza sería absurdo un ser en si que no se manifestara, produciendo modos.¹³

Vamos a considerar ahora un texto de la madurez de Leibniz, la *Réfutation Inédite de Spinoza*. Es una crítica al libro de Wachter sobre la Cábala pero el capítulo IV es dedicado a Spinoza. Podemos verificar que en esta obra la mirada crítica se acentúa. Leibniz pretende demarcarse explícitamente de las tesis de Spinoza, que identifica para después refutarlas. Las críticas dispersas al largo del texto tienen en común el concepto de Dios. Percibimos que el Dios de Leibniz es un principio creador, infinitamente bueno, con un plan para el mundo. Este se va concretizando por la realización de los posibles, o mejor de los *co-possibles*. Pero el Dios de Spinoza no es una persona. Indiferente a sus formas se manifiesta por ellas por obediencia a sus propias leyes, siendo desprovisto de cualquier finalidad.

Leibniz se encuentra en el registro de la discontinuidad y censura la concepción de un Dios Naturaleza, considerando Dios trascendente al mundo. Spinoza defiende una continuidad en que los modos son expresiones necesarias de una substancia simple y una, lo que Leibniz consideró incongruente. Para él Dios produce las cosas libremente, en contrario a la tesis de Spinoza de una “*potentia actuosa*” que actúa con la misma necesidad con la cual existe. En Leibniz la potencia divina es diferente a la potencia que reside en las cosas singulares. En Spinoza el “*conatus*” comparte la “*potentia*” divina de la cual es manifestación. Leibniz entiende que un Dios que obedece a la necesidad no es perfecto y no percibe que un ser de este tipo sea susceptible de provocar un amor intelectual con la intensidad y consecuencias que Spinoza defiende.

La *Réfutation* sigue con las críticas a Spinoza en cuanto al espíritu y a la materia. El tema del alma es un foco de disidencias pues Leibniz defiende que esta es un principio espiritual, dotado de inmortalidad, desafiando la tesis que la concibe como una idea del cuerpo y consecuentemente muriendo con él, como defiende Spinoza. Para Leibniz el alma es una fuerza productora

de percepciones, apetitos, voliciones e ideas. Es autónoma y su sintonía con el cuerpo se explica porque el reino al que pertenece (el espíritu), se despierta armoniosamente con el reino en que el cuerpo se integra (la materia). El alma no exprime solamente el cuerpo pero todo el Universo. Igualmente contestable es la negación de la voluntad llevada a cabo por Spinoza, que la considera una abstracción.¹⁴ Para Leibniz la voluntad es una facultad que se ejercita y concretiza en voliciones particulares.¹⁵

Estos puntos de confrontación nos permiten ubicar los filósofos en diferentes paradigmas, justificándose los temores de Spinoza en mostrar a Leibniz el esbozo de su Ética.

El estatuto del posible

En la *Confessio Philosophi* Leibniz habla de la necesidad de definir los términos. El concepto del posible es uno de los que él quiere aclarar.¹⁶ Lo presenta como aquello que se puede comprender aunque no sea necesario que exista. La posibilidad admite un duplo registro – ontológico y gnoseológico. Volviendo al comentario crítico al *De Deo*, se puede verificar que una de las acusaciones a Spinoza es el hecho de que este no ha dado una definición de contingente.¹⁷ En verdad Spinoza nos presenta el concepto en dos pasos de la Ética: el escolio I de la proposición XXXIII del libro I y las definiciones III y IV del libro IV.¹⁸ En el extracto de *Et. I* el contingente es identificado como el posible y se enfrenta con el necesario y con el imposible. Spinoza considera que el contingente y el posible son admisibles únicamente cuando se tiene en cuenta nuestra ignorancia. Si conociéramos el orden de las causas inmediatamente podríamos verificar que no hay cosas posibles y que la contingencia es un absurdo. El registro en que se plantea es exclusivamente gnoseológico pues permite solamente que hablemos de posible y de contingente en el plan del conocimiento, o mejor, de la ignorancia. En el extracto de *Et. IV* profundiza más su análisis y distingue contingente y posible. El primero se explica por criterios ontológicos – llamamos contingente al ser cuya existencia no es necesaria. El posible obedece a un criterio gnoseológico pues

resulta de nuestra ignorancia de las causas que lo produjeron. Leibniz designa de necesario aquello cuyo opuesto implica contradicción, contingente al que no es necesario, posible al que no es necesario pero que comprendemos y admitimos que pueda ser. Lo que deriva del necesario no es en sí mismo necesario pues no tiene en sí la razón de su existencia. Solo Dios es necesario y las cosas son contingentes.

La gran diferencia entre Spinoza y Leibniz cuanto al necesario y al posible es que para el primero todo es necesario, no hay seres posibles, pero para el segundo hay dos registros: el registro lógico-metafísico en donde no se admite alternativas pues la necesidad se impone; el plan de la física y de la moral, en el cual las cosas pueden ser de diferentes maneras y la elección es permitida. En este segundo dominio, contingente es lo que puede ser de otro modo, siendo aceptable negarlo o anularlo sin que haya contradicción. Leibniz sitúa la elección en la raíz de la contingencia: Dios elige al hacer el mundo; los hombres eligen los diferentes caminos que se les ofrecen. No dejan, sin embargo, de obedecer a principios, uno de los cuales es el principio del mejor. El posible es una pretensión a la existencia que habita la mente divina. Hay una infinidad de maneras posibles de crear el mundo pero haciéndolo Dios es absolutamente determinado por el mejor y por eso es máximamente libre. Cuando elegimos estamos realizando el principio del mejor aunque sea posible concretizarlo con conocimiento de la causa o sin ese conocimiento. Si conociéramos todo necesariamente elegiríamos apenas una de las posibilidades que se nos ofrecen.

Para Spinoza ni Dios ni los hombres se orientan para el bien ni para el mejor. Nada influencia Dios; cualquier determinación extrínseca es un ataque a su perfección. Entre el necesario y el imposible no hay medio término porque si los modos no tienen el ser en sí mismos eso no implica que sean considerados contingentes pues su existencia depende necesariamente de la Substancia, de la cual son modificaciones expresivas. Mientras que en Leibniz los modos posibles no concretizados resultan de su incompatibilidad con el más perfecto de los mundos, en Spinoza la imposibilidad de un modo se explica por la ausencia de una causa susceptible de producirlo.

Hay que tener en cuenta que gran parte de las divergencias entre los dos filósofos resultan de una diferente concepción de divinidad. El Dios de Leibniz tiene poco que ver con el *Dios seu Natura* de Spinoza. El primero es dotado de entendimiento y de voluntad, los cuales, aliados a una bondad infinita, llevan á la creación del mejor de los mundos. Los individuos son producidos por Dios pero no tienen una relación necesaria con la esencia de Él. El pasaje de la esencia á la existencia depende de la voluntad divina. Hay una gran diferencia entre la necesidad de las esencias y la contingencia de las existencias. Estas podrían no existir. En el entendimiento de Dios hay infinitas posibilidades. Hay ideas que en él existen y que no pasaran a la existencia en el mundo.

El entendimiento divino es el lugar de las verdades eternas así como de los posibles.¹⁹ Entre ellos la voluntad elige los que son co-possibles. Podemos estar seguros que serán las mejores para los hombres. El optimismo leibniziano se manifiesta tanto en el plan ontológico, como en el plan físico o moral.

Si pretendemos hablar del optimismo en Spinoza debemos tener en perspectiva el registro ontológico. En su punto de vista la realidad es la medida de la bondad y de la perfección. Parte de este punto la desconstrucción que emprende al prejuicio finalista por el cual pensamos un mundo hecho a nuestra medida y para nuestro disfrute. Una concepción así es un atentado a la perfección divina pues proyecta las características humanas en la divinidad, lo que es un error aún más grave que considerarla en posesión de una voluntad autónoma.²⁰ Aunque no refiera nombres, verificamos que la cita se ajusta respectivamente a la concepción voluntarista de Descartes y a la perspectiva finalista de Leibniz.

Retomando esta tesis en el Apéndice de *Et I*, Spinoza ataca los dos prejuicios que impiden el hombre de comprender a Dios – el antropomorfismo y el finalismo. Dios es causa de la esencia y de la existencia de las cosas. Siendo “*causa sui*” es causa de lo que constituye su esencia y esta se define por sus atributos. Los modos se encuentran en los atributos de los cuales son expresión. Substancia, atributos y modos se rigen por la más absoluta necesidad.

¿Es el posible un requisito para la libertad? (Spinoza)

Enfrentando esta pregunta Spinoza y Leibniz tendrían una respuesta distinta. Para el primero se trata de una falsa cuestión, tanto al respecto de Dios como de los hombres. Para el segundo la pregunta es pertinente, la respuesta es afirmativa y se convierte especialmente incisiva tanto cuanto el pensamiento madurece. Pero en los dos el concepto de posible se conecta con el tema de la libertad.

Para entender la posición de Spinoza relativamente al posible, hay que clarificar lo que es para él la libertad. El filósofo perspectiva la libertad de un modo muy específico, negándola como algo inherente a la condición humana.²¹ Esta posición no rebaja la importancia del concepto de libertad. El filósofo atribuye a la libertad un lugar importante dedicándole el capítulo final y decisivo de su *Ética*. Pero en este trabajo, el trayecto que se desarrolla del libro I al V, tiene como punto de partida la Substancia o “*causa sui*” y solo ella es libre. Spinoza escribe: “Se llamará libre aquella cosa que existe sólo por la necesidad de su naturaleza y que se determina por sí sola a obrar” y agrega después “Sólo Dios es causa libre.”²² El punto de llegada que el autor de la *Ética* nos invita a alcanzar y que trabaja exhaustivamente en el libro V sigue siendo Dios/Substancia/Naturaleza, ahora planteado como termino de un itinerario gnoseológico y ético. Es un recorrido orientado por el deseo que nos lleva a la realización plena. Esta se logra por la identificación con el Todo. Más que libertad es liberación pues la libertad del hombre es una conquista que él emprende por la construcción dinámica del lugar que ocupará en el Todo, concretizándose en sintonía con este.

En ninguno de los registros en que Spinoza plantea la libertad – el de la Substancia y el de los modos humanos – hay lugar para el posible. Dios Substancia o Naturaleza es absolutamente determinado y en eso consiste su perfección. No hay posibles en Dios pues todo está en él contenido y todo de él surge con la necesidad intrínseca a su potencia. En el entendimiento divino, al cual el filósofo atribuye un estatuto de modo infinito inmediato, están contenidas todas las esencias.

Estas llegarán a la existencia obedeciendo a las leyes que necesariamente determinan su aparición en el espacio y en el tiempo y en esto consiste el proceso que las transforma de esencias en existencias. En Et. II, prop. VIII nos habla de los modos que no existen, afirmando que las ideas de ellos “deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios.”²³ Es una afirmación que parece contradictoria en un primer momento y por eso subrayamos el término “deben” pues es su utilización que nos permite entender la tesis del filósofo. Los modos inexistentes mencionados parecen admitir la posibilidad. Sabemos, sin embargo, que Spinoza negó con convicción este concepto. En los varios textos en que lo analizó²⁴ hay variaciones pero la argumentación es siempre la misma: el posible solo se admite por la ignorancia de las causas. Existe apenas en el entendimiento humano como consecuencia de las limitaciones de comprender la Naturaleza por completo. Ya que no nos es permitido conocer a Dios, aceptamos que en el mundo de la imaginación el concepto siga siendo utilizado. Pero ya no tiene sentido cuando adoptamos el punto de vista de la Substancia, en el conocimiento del tercer genero que parte de Dios y de sus atributos para las cosas. El término “*deben*” es dirigido a los que reflejen sobre el ser y el actuar de la Substancia, es un aviso para la manera como deben entender los modos que no existen pero que sin embargo son esencias constitutivas tanto de la extensión como del pensamiento. Están en Dios y, como consecuencia, se encuentran en el plan de la eternidad. El corolario de esta proposición refuerza la tesis de que las cosas singulares no existentes están contenidas en la idea infinita de Dios, que es lo mismo que decir en su entendimiento. Remite también a la duración, que nos lleva a defender que ellas podrán llegar a colocarse en esta dimensión. Et. II, prop. XLV scol. es más un acercamiento para aclarar esta temática. Spinoza afirma: “No entiendo por existencia la duración, o sea, la existencia concebida abstractamente y como una especie de cantidad. (...) Hablo de la existencia propia de las cosas singulares, como existentes en Dios.”²⁵

La cuestión se reanuda en el libro V de la Ética, en un momento en que Spinoza ya dejó claro lo que entiende por conocimiento supremo y

nos clarificó sobre su rol en la liberación humana. Así, en el escolio de la proposición XXIX, nos presenta dos formas de concebir las cosas – en Dios y en la duración. Si las concebimos en Dios (considerando sus atributos) percibimos que ellas son absolutamente necesarias. Cuando tenemos en cuenta el cruzamiento de las causas que determinan el acontecimiento nos encontramos en el registro de la temporalidad y pensamos que son posibles. Pero es una perspectiva incorrecta o por lo menos incompleta pues llegamos a ella por el conocimiento de imaginación, explicando las cosas así como las vemos. Si abandonamos el conocimiento imaginativo y accedemos a la ciencia intuitiva, es evidente su necesidad pues hay siempre una causa o razón que determina tanto su existencia como su no existencia.²⁶ Dios/Naturaleza es pura actividad que constantemente se expande por el impulso de su potencia.

Spinoza no habla de modos posibles pero de modos no existentes. Estos son llamados a existir cuando hay una ocurrencia de un conjunto de causas. Admitir lo posible implicaría aceptar la existencia en la mente divina de modos que nunca llegarían a actualizarse. Lo que es atribuir realidad a algo que no es más que una fantasía. Para el filósofo todos los posibles existen pues existe todo lo que es pensable. Las ideas de los modos no existentes están en la mente de Dios. Los modos posibles no son nada más que fantasías. Lo que nos lleva a decir que la filosofía de Spinoza es una ontología del actual en que lo posible no tiene lugar.

¿Es el posible un requisito para la libertad? (Leibniz)

Leibniz defiende otro punto de vista. Inicialmente tentado por la ideología de Spinoza pero poco a poco se fue liberando. Este alejamiento se señala en varios momentos como una especie de regeneración, un escape a la tentación de la necesidad de la cual se alejó: “Así yo me alejé un poco de la filosofía que juzga todas las cosas como absolutamente necesarias, que considera suficiente para la libertad estar salva de la limitación aunque sumisa a la necesidad, y que no distingue el

necesario del infalible, o sea la verdad conocida como garantizada. Pero me alejé de ese abismo por la consideración de los posibles que no son, ni serán, ni llegarán a ser.”²⁷

La salida del abismo se debe a la importancia que el concepto de posible fue ganando en las obras de la madurez. En ellas queda claro que el mundo es hipotéticamente necesario y que la creación es el resultado de una elección. Hay infinitos posibles, muchos de los cuales no llegarán a realizarse. De entre ellos Dios selecciona los co-posibles. Su actualización es subordinada a las leyes de la armonía. Es nítida la demarcación de Spinoza por el énfasis que es dado a la libertad divina como voluntad.²⁸ Contra el inmanentismo de Spinoza defiende que no pasamos directamente de las cosas particulares para Dios. Entre la esencia divina y los existentes hay mediaciones (razones inclinantes) que llevan Dios a ejercer su libertad.

Leibniz reflexiona sobre la contingencia del mundo admitiendo que hay esencias coeternas a Dios que pasan a la existencia. Esas esencias constituyen el entendimiento divino y su pasaje a la existencia implica la voluntad divina, distinta del entendimiento pero que sin embargo a él está subordinada. Entre la necesidad y el fortuito está la capacidad de elección libre que la divinidad ejerce al crear el mundo. Leibniz escribe a Arnould diciendo que Dios podría haber creado de un modo diferente pues puede hacerlo de una infinidad de maneras posibles.²⁹

Hay una graduación que va de la necesidad al inexistente. En ella se integran otras instancias ontológicas como el posible, el co-posible y el real. En el paso más bajo tenemos las cosas que no existen. Las razones de su no existencia son tanto lógicas como morales: no puede existir algo que sea intrínsecamente contradictorio; solo llegan a existir los seres que en la circunstancia particular del acontecimiento son los que mejor sirven para el plan general. Verificamos de este modo que las esferas del posible y del existente son asimétricas pues la primera es infinita y la segunda es finita. Al ganar la existencia los posibles se convierten en más perfectos que los inexistentes. Pasan a tener el estatuto de “*entia*” pues lo son en el entendimiento divino. Su pasaje a la existencia implica una relación con el mundo del espacio y del tiempo, tanto en el presente,

como en el pasado y en el futuro. Leibniz admite posibles incompatibles que no pueden simultáneamente realizarse, por eso admira tanto la contingencia. La relación de compatibilidad es una exigencia que determina la existencia.

El concepto de co-posible es una de las mayores contribuciones de la ontología y de la moral de Leibniz. Aún antes de utilizar este término Leibniz lo tiene en mente, como se puede verificar en un apunte recogido por Louis Couturat en el cual se define el principio de que todo lo que existe y es máximamente compatible con las otras cosas, existe realmente.³⁰ El posible es un dinamismo que aspira a la existencia. La imposibilidad de su manifestación plena lleva a una selección, determinada simultáneamente por la compatibilidad y por el principio del mejor – hay infinitos mundos que no se contradicen y que sin embargo no llegan a existir. Persisten los que contribuyen para el mejor de los mundos.

Podemos decir que los operadores de la existencia en Leibniz son la voluntad, la armonía y el principio del mejor. La voluntad se articula con la omnisciencia divina pues actúa con conocimiento de todas las cosas y de las relaciones que entre sí se sostienen. Es orientada por esas razones pero no es determinada necesariamente por ellas. La armonía implica el pasaje de la esencia a la existencia. Hay una finalidad, un plan divino que de entre los posibles elige lo que de un modo más simple, bello y eficaz cumplen ese designio.

En el 55 de la *Monadología* Leibniz enfoca tres atributos de Dios que interactúan en su libre elección: la sabiduría, la bondad y el poder.³¹ Dios actúa de forma a que el mejor se realice. Porque es perfecto no puede dejar de elegir el mejor. Y este optimismo moral es consecuencia del optimismo metafísico que postula el mejor de los mundos pues los posibles que se convierten en existentes son determinados por el bien, por la perfección y por el orden.³²

Como una conclusión

Verificamos que los conceptos de posibilidad y de co-posibilidad trazan una de las fronteras que demarcan el pensamiento de Leibniz

relativamente a Spinoza. Pero las críticas severas que en un determinado momento el primero hace al segundo no están exentas de una cierta fascinación. Nos parece que la lectura que Leibniz hace de Spinoza es un ejemplo de lo que en la *Ética* se designa por “*fluctuatio animi*”³³, una mezcla de atracción y de rechazo, de admiración y de crítica, de pasiones contradictorias que permanentemente actuaron sobre Leibniz. Pero al contrario del pronóstico de Spinoza que anticipa un bloqueo para quien se enreda en pasiones contradictorias “no sabiendo para donde orientarse”³⁴ la ambivalencia afectiva de Leibniz por Spinoza fue muy productiva. Lo que nos lleva a concluir que la metafísica del posible que dejó trajo beneficios muy grandes para el dialogo que tanto explícita como implícitamente mantuvo con Spinoza a lo largo de su vida.

Notas

1. “Vous savés que j’étois allé un peu trop loin ailleurs et que je commençois à pencher du costé des spinozistes, qui ne laissent qu’une puissance infinie à Dieu...” Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain* in LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, 7 vols., ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1962, 5, I, I, p. 65. (Vamos a utilizar GP cuando citamos Leibniz por esta edición).
2. Vj. *Ep. LXXIII* de Espinosa a Schuller, in *Spinoza Opera*, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 5 vols, vol. IV, p. 205. (Designaremos esta por G).
3. Citamos como ejemplo representativo de los últimos trabajos sobre esta temática el libro de Mogens Laercke, *LEIBNIZ LECTEUR DE SPINOZA. La genèse d’une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.
4. *Confessio Philosophi*, AA VI, 3, n.7, pp. 115-149. Citamos a partir de la traducción castellana de Rubén Pereda, in G.W. Leibniz, *obras filosoficas y científicas 2, Metafísica*, Granada, Editorial Comares 2010, §10, pp.23-67. (Designaremos esta edición por LOFC).
5. *Conf. Philos.*, LOFC, p. 46.
6. Leibniz: *Quod Ens Perfectissimum Existit*, AA, VI, 3, n.81, 578-579. Citamos a partir de la traducción castellana de Rubén Pereda, in Leibniz, LOFC, §10, pp. 97-99; *Ad Ethicam B. de Spinoza* GP I, pp. 139-152. (Comentario de Leibniz a la *Ética* de Spinoza cuando recibe la edición de las *Opera Posthuma* en 1678 del cual vamos a relevar *De Deo*). *Réfutation Inédite de Spinoza par Leibniz*, précédé d’un mémoire par A. Foucher de Careil, Paris, 1854. Seguiremos la versión de Martine de Gaudemar (vj. nota1).
7. *Quod ens perfectissimum sit possibile* (*El ente perfectísimo es posible*, LOFC, pp. 89-92) e *Ens perfectissimum existit* (*El ente perfectísimo existe*, LOFC, pp. 93-96) .
8. Es lo que pasa con Hobbes que rebate de esta forma. Vj. “Troisièmes Objections et Réponses” in *Oeuvres de Descartes publiées para Charles Adam et Paul Tannery* Paris, Vrin 1996, obj. V.
9. *Quod ens perfectissimum sit possibile*, LOFC, p. 91
10. *Ibidem*, p. 90.
11. *Ad Ethicam* prop. 25, corol. GP I, p. 148.
12. “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.”
13. En el tópico 4 volveremos al tema necesidad/ libertad/ posibilidad.
14. Leibniz recurre a *Ep. II* a Oldenburgh.
15. “(...) nous prenons la volonté pour la puissance de vouloir, dont l’ exercice est la volition.”
16. *La Profesión del Filósofo*, LOFC, p. 38.
17. Leibniz, “De la Liberté” in Leibniz, *Œuvres Choisies*, trad. Lucie Prenant, Paris, Garnier, s.d., p. 286.
18. *De Deo*, comentário à prop.7, GP1, p. 143.
19. *NE*, IV, XI, §14. *Monad.* §§ 43-44. *Teodiceia* § 217
20. “Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illore, qui statuunt, Deum omnia sub ratio boni agere.”; *Et. I*, prop. XXXIII, sch II, G II, p. 76. (Vamos a citar la *Ética* de la traducción castellana de Atilano Dominguéz, Madrid, Trotta, 2000, p. 66)
21. “Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarem actiones sint conscii, et ignaari causarum, a quibus determinantur.” *Et. II*, prop. XXXV, sch., G II, p. 117.
22. «Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit.» *Et I*, def.VII, G II, p.46. “Sequitur: solum Deum esse causam liberam.” *Et I*, prop. XVII, corl. II, G. II, p. 61.
23. *Ideae rerum singularium, sive modorum, non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum,*

essentiae formales in Dei attributis continentur.”
Et. II, prop. VIII, G. II, p. 90.

24. *Cog. Met.* I, caps. II, III, e IX. *TIE* §§ 53 e 69. *Et*. I, prop. XXIV, cor.; XXXIII sch I; *Et* IV, defs. III e IV; prop. XI, prop. XII Idem.
25. “Hic per existentiam non intelligo durationem, hos est existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species. (...) Loquor inquam de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt.» *Et* II, prop. XLV, sch., G. II, p. 127.
26. *Et*. I, prop. XI, dem II.
27. Leibniz, “De la Liberté” in Leibniz, *Œuvres Choiesies*, trad. Lucie Prenant, Paris, Garnier, s.d., p. 286.
28. *De Deo*, comentário à prop.7, GP1, p. 143. 29. Leibniz a Arnauld, 14 de Julio de 1686, GP2, pp. 47-59.
30. “Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere quia ratio existendi prae omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatible.” Louis Couturat, *Fragments Inédits de Leibniz*, «Notes sur les Possibles», Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 530.
31. “Et c’est ce qui est la cause de l’Existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir et que sa puissance le fait produire.” (*Monadologie*, § 55, GP 6, p. 616.)
32. “(...) admissio sequitur non ex absoluta necessitatis sed alia ratione (nempe boni, ordinis, perfectionis) alia possiblea prae alius existentiam nancisci.” Leibniz a De Volder, GP2, p. 181.
33. “Haec ,Mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, *Animi* vocatur *Fluctuatio*...» *Et*. III, prop. XVII, sch., G. II, p. 153.
34. “Ut homo diversimode trahatur...” *Et*. II, Af. Def. I, expl., G. II, p. 190.

Bibliografía

- COUTURAT, Louis, *Fragments Inédits de Leibniz*, "Notes sur les Possibles", Hildesheim, Georg Olms, 1966.
- DESCARTES, "Troisièmes Objections et Réponses" in *Oeuvres de Descartes* publiées para Charles Adam et Paul Tannery Paris, Vrin 1996.
- ESPINOSA, *Spinoza Opera*, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 5 vols. (G)
- GAUDEMAR, Martine de, *Réfutation Inédite de Spinoza*, Paris, Babel, 1999.
- LAERCKE, Mogens, *LEIBNIZ LECTEUR DE SPINOZA. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, 7 vols., ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1962. (GP).
- LEIBNIZ, "De la Liberté" in Leibniz, *Œuvres Choiesies*, trad. Lucie Prenant, Paris, Garnier, s.d.
- LEIBNIZ, Leibniz a Arnauld, 14 de Julio de 1686, GP2, pp. 47-59.
- LEIBNIZ, *Confessio Philosophi*, traducción castellana de Rubén Pereda, in G.W. Leibniz, obras filosoficas y científicas 2, *Metafísica*, Granada, Editorial Comares 2010. (LOFC).
- LEIBNIZ, *Quod Ens Perfectissimum Existit*, traducción castellana de Rubén Pereda, Leibniz, LOFC, §10, pp. 97-99.
- LEIBNIZ, *Quod ens perfectissimum sit possibile* (El ente perfectísimo es possible, LOFC, pp. 89-92) e *Ens perfectissimum existit* (El ente perfectísimo existe, LOFC, pp. 93-96) .

