

## Los conceptos spinoziano y leibniziano de Divinidad Una colación. II parte

**Abstract.** *In this paper, we partially reconstruct Leibniz's critique of Spinoza's Onto-Theology. Our reconstruction is founded upon two critical axes, proposed by Georges Friedmann in his notable Leibniz et Spinoza: the Critique of Necessitarianism (and, correlatively, Spinoza's denial of a substantial intelligence in God, and of God's intelligent action) and the Critique of Monocausalism. Finally, we inquire into the profound motive beneath Leibniz's Critique of Spinoza's immanentist naturalism.*

**Resumen.** *El presente texto reconstruye parcialmente la crítica leibniziana de la ontoteología spinoziana. Procede a vertebrar la reconstrucción en torno de dos ejes de crítica, sugeridos por Georges Friedmann en su ejemplar Leibniz et Spinoza: la crítica del necessitarismo (y la consecuente negación de la inteligencia del actuar divino), y la crítica del monocausalismo. Asimismo, el texto tematiza la motivación última de la crítica leibniziana del inmanentismo naturalista spinoziano.*

### La disputa acerca del intelecto divino

La divina ciencia de inteligencia recae, desde una perspectiva leibniziana, sobre individuos exhaustivamente determinados (en sentido predicativo), la completud de cuya noción individual es el fundamento de la aprioridad de las verdades de hecho concernientes al individuo/sujeto, todos cuyos predicados preexisten virtualmente en

aquella (cf. *Discours de Métaphysique*, viii/*Correspondance avec Arnauld*, "Remarques sur la lettre de M. Arnauld touchant ma proposition" [Leibniz, 1970: pp. 108, 110]). La ciencia de visión versa sobre individuos cabalmente determinados, siempre y cuando su concepto individual importe la noción de un decreto real.

En su intercambio epistolar con Pierre Bayle, a propósito de las consideraciones que el ilustre polígrafo francés había consagrado a la hipótesis de la armonía preestablecida en la primera edición de su diccionario (*Dictionnaire historique et critique* [1697], Tomo XII<sup>o</sup>, artículo "Rorarius", pp. 608-611), Leibniz introdujo observaciones diversas que son de nuestra presente incumbencia. Así, por ejemplo, el filósofo de Leipzig hizo observar la identidad real —ya mencionada— del decreto general y del decreto particular de la Divinidad cf. "Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'harmonie préétablie" [Leibniz, 1960-1961, IV, pp. 554-571], pp. 553, 554), aserto que debe correlacionarse con su explícita negación, en el marco de los *Essais de Théodicée*, de la existencia, en Dios, de decretos particulares primigenios (cf. *Essais de Théodicée*, ccvi)<sup>1</sup>.

La ciencia media es subsumida por Leibniz bajo la de simple inteligencia, h. e., el conocimiento divino de los posibles y de las proposiciones verdaderas en todo mundo posible (proposiciones necesariamente verdaderas) (cf. "Causa Dei asserita per Justitiam ejus", xvii)<sup>2</sup>. La ciencia de simple inteligencia versa —como ya se ha subrayado—

sobre las proposiciones posibles y necesarias; la *media*, sobre las proposiciones (verdaderas) posibles y contingentes. Finalmente, la *ciencia de visión* ocúpase de las proposiciones (verdaderas) contingentes y actuales (cf. "*Causa Dei asserta per Justitiam ejus*", xvii). Puesto que no todos los posibles son universalmente compositibles (consistentes), y que múltiples son las relaciones de imposibilidad (contrasistencia), es imposible que los posibles en su totalidad cobren existencia simultánea. Si existe un conjunto de posibles, un conjunto distinto permanece en la inactualidad. En extensión lógica, el conjunto de los posibles todos es mayor que el de los entes reales. No todas las regiones del espacio lógico gozan de plenitud.

Con base en su noción de imposibilidad, Leibniz procede a negar que la ciencia de simple inteligencia sea equipolente con la de visión. En cambio, desde una perspectiva spinoziana ambas son coextensivas<sup>3</sup>. Aun cuando el Sefardí no se refiera jamás a ambas, de sus presupuestos se desprende una semejante equipolencia<sup>4</sup>. De acuerdo con Spinoza (según lo estatuido en EOGD, II, VII, Cor.), en efecto, la potencia cogitativa divina es equivalente a la actuante (o potencia de actuar):

Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexionem sequitur in Deo objective (EOGD, II, VII, Cor.).

Leibniz critica la negación spinoziana de la presciencia divina. Asimismo, desaprueba el que se declare que Dios, aun cuando substancialmente pensante, no es esencial o substancialmente inteligente. Spinoza, en efecto, se refiere a una conciencia, mas no a una presciencia de Dios (cf. EOGD, II, VI, Cor.):

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus (EOGD, II, VI, Cor.).

Con arreglo a esto, las esencias conocidas lo son eternamente. Su seguimiento (o su *conclu-*

*sión*) a partir de los atributos no entraña contingencia alguna en cuanto accidentalidad, sino la necesidad de consecuencia que cumple a las ideas mismas en su derivación eidética del atributo de la Cogitatio. Este seguimiento, esta fluencia, en cuanto se atribuyen a los entes modales extracogitativos, entrañan la misma eternidad que poseen los modos eternos del pensamiento. Asimismo, es insoslayable advertir que el *pensar* en sentido spinoziano es, en Dios (única substancia), una especie más del actuar, scil.: el actuar *sub Specie Cogitandi*<sup>5</sup>.

De acuerdo con Leibniz, si el actuar divino es ininteligente y responde a una necesidad absoluta (cf. la alusión crítica al Amstelodamense en *Essais de Théodicée*, clxxiv), la noción de mérito no tendría aplicación a la acción divina (cf. *Discours de Métaphysique*, ii). La necesidad del actuar divino, tal como Spinoza (inadecuadamente) la concebía, no entraña bondad o perfección moral algunas; antes bien, las excluye o desarraiga de la ontología:

Aussi Spinoza cherchait-il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitait de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature: (...) (*Essais de Théodicée*, clxxiv).

Leibniz refirióse, asimismo, a la infinitud de los infinitos, tema que desde otra perspectiva había sido abordado en el párrafo ccxxv<sup>o</sup> de los *Essais de Théodicée*, a propósito de la no coextensión del intelecto divino, intensivamente considerado, y la pluralidad de los posibles. Desde el punto de vista de su respuesta a Bayle, la infinita infinitud de la variedad (o pluralidad cualitativa) del universo estriba fundamentalmente en la naturaleza representacional de las substancias individuales (cf. Leibniz, 1960-1961, IV: p. 554). Esta pluralidad cualitativa inexhaustible preexiste eternamente en el intelecto divino. La perspectiva de cada una de las substancias individuales creadas, es una de las infinitas expresiones posibles de la substancia divina.

El infinito conjunto de los *Possibilia* es coextensivo con el intelecto divino. Empero, éste excede infinitamente de aquella infinitud, en

la medida en que considera *ab aeterno* las infinitas combinaciones posibles entre *Possibilia*. En este respecto, el intensivo, el intelecto arquetípico no es, en modo alguno, equivalente al infinito conjunto de las esencias posibles (cf. *Essais de Théodicée*, ccxxv).

La *Potentia Dei absoluta* y la *Potentia Dei ordinata* deben, según Leibniz, distinguirse. La primera faculta a Dios para realizar los posibles todos, es decir, todo aquello que no involucra una repugnancia intrínseca, una oposición en los términos. La potencia ordenada es la potencia especificada e iluminada por el intelecto arquetípico. Faculta a la divinidad para conferir existencia, mediante una operación eficiente (que en la *Monadologie* se conceptúa como *fulguración* [cf. *Monadologie*, xlvii]), a la colección de existentes posibles que el intelecto designa como perfecta en su género (*soberano bien derivado*). Sabemos que la no producción de semejante colección de compositibles entrañaría un *absurdo moral*, no un *absurdo lógico* (o repugnancia intrínseca)<sup>6</sup>. La potencia absoluta es correlativa de la ciencia de simple inteligencia; la ordenada, correlativa de la ciencia de visión.

Leibniz señala, contra Spinoza (cf. EOGD, I, XXXV), que la distinción entre ambas potencias es distinción con fundamento en la cosa (una distinción de razón raciocinada). Spinoza, como el arrojado Giordano Bruno había pretendido (cf. *De Immenso et Innumerabilibus*, I, XII [Bruno, 1962, I/1: p. 247]), negó la diferencia entre potencia absoluta y ordenada (ya formulada por el Doctor Angélico en su *Summa Theologiae*, I, Quae. XXV, 3). La Deidad spinoziana actúa por absoluta necesidad (cf. EOGD, I, XXV, Sch.). La misma necesidad con que se afirma a sí misma, es la necesidad con que afirma a sus creaturas. Su potencia es necesidad autopositiva<sup>7</sup>.

De acuerdo con la filosofía leibniziana, Dios actúa en prosecución de armonía e inteligibilidad, en cuya contemplación se delecta. El Dios spinoziano, en cambio, carece de propósitos<sup>8</sup>. En un sentido ontológico spinoziano, la *armonía* no es denominación intrínseca, como tampoco lo son el *orden* o la *belleza* (cf. EOGD, I, App., p. 82/2-6/p. 83/11-17). De ahí que en el *Discours de Métaphysique* (ii), Leibniz fustigue el enfoque naturalista del Amstelodamense:

J'avoue que le sentiment contraire me paroist extrêmement dangereux et fort approchant de celui des derniers novateurs, dont l'opinion est, que la beauté de l'univers, et la bonté que nous attribuons aux ouvrages de Dieu, ne sont que des chimeres des hommes qui conçoivent Dieu à leur manière. Aussi disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire.

La sapiencia ingénita de la Deidad leibniziana muestra y rige, con la objetividad del caso, fundada sobre la esencia misma de los posibles, el óptimo ejercicio de la bondad creadora (cf. *Essais de Théodicée*, cxxi).

La Deidad leibniziana es presciente y pródiga. Leibniz rehúsa admitir la asimilación de la providencia al esfuerzo, universal o particular, con que los entes modales preservan su ser o perseveran en su existencia (cf. Spinoza: *Tractatus brevis*, I, V, [2]). Este esfuerzo es aquél con que perseveran en la existencia, ora en cuanto participan de la totalidad natural, ora en cuanto se consideran una totalidad. El primero identificase con la providencia universal (*algemene Voorzienigheid*) de Dios; el segundo, con la providencia particular (*bezondere Voorzienigheid*) de Dios.

No es ésta la única *resemantización* que haya obrado Spinoza respecto de un término teológico dogmático (o teológico filosófico). Cabría adicionalmente citar la resemantización que de la *Directio Dei* (o gobierno divino del mundo) se efectúa en el *Tractatus theologico-politicus* (Ttp):

Per Dei directionem intelligo fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem: diximus enim supra, & in alio loco jam ostendimus, leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt & determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem & necessitatem involvunt (Ttp, III, pp. 45/34-46/4).

De acuerdo con el texto, la *Dirección de Dios* no es distinta del orden natural mismo, de la concatenación universal de las cosas naturales. Spinoza estatuyó inequívocamente la verdad necesaria de las leyes universales de la Naturaleza. En este contexto, la *Dirección de Dios* se identifica paladinamente con la universalísima determinación

nomológica de los acontecimientos naturales. En el Tb, I, VI, la predestinación (*Praedestinatie*) se equipara con la necesidad absoluta subyacente en la producción de las modificaciones de la única substancia, la cual es objeto de demostración en este capítulo (cf. Tb, I, VI, [2]).

Respecto de los *Auxilios interno y externo* de Dios, Spinoza denuncia abiertamente su carácter extrínseco: ambos son denominaciones exteriores en relación con la Naturaleza. El auxilio externo de Dios es el concurso mismo de las causas eficientes, en cuanto favorece a los miembros de la especie humana (el colectivo humano). El auxilio interno de Dios es el concurso de las causas o factores immanentes a la realidad humana misma, en la medida en que favorece a sus miembros (cf. Ttp, III, p. 46/12-16). Si se atiende a EOGD, III, IV, es preciso concebir la coincidencia del auxilio interior con la afirmación emanada de los factores constituyentes de la naturaleza humana (cf. EOGD, III, VIII, *Dem.*).

Ante una tan osada resemantización de los términos, Leibniz no podía sino manifestar desaprobarción. Desde un punto de vista leibniziano, la transposición semántica operada por Spinoza despoja a los términos de toda connotación teleológica y, en última instancia, de connotación *teológico racional* o, por mejor decir, *teológico natural*. En perspectiva leibniziana, esta transliteración filosófica perpetra una subrepticia metamorfosis ateísta del discurso filosófico (fundacional).

El Dios de Leibniz es, fundamentalmente, un intelecto prototípico y arquetípico, cuya correlación con los intelectos ectípicos guarda semejanza con la del espacio respecto de lo inmenso. Dios es, en efecto, la Inteligencia primera, no sólo en cuanto es omniscio, sino también en cuanto preexiste en Él la forma afirmativa absoluta, es decir, una prístina capacidad de aprehensión intelectual, la cual es solamente participada con limitación —valga la redundancia— por los intelectos ectípicos:

Uti spatium est ad Immensum, ita collectio omnium Mentium est ad Intellectum Agentem. Deus est intelligentia prima, quatenus est omniscius, seu quatenus eam continet formam absolutam affirmativam, quae limitate tribuitur aliis quae aliquid percipere dicuntur. Quemadmodum Deus est ipsum Immensum, quatenus

perfectio ei tribuitur id est forma affirmativa absoluta quae invenitur in rebus, cum tribuitur ipsis esse alicubi, esse praesentes ("De Origine Rerum et Formis" [Leibniz, 1980: p. 520]).

Indudablemente Dios es, amén de lo anterior, un intelecto prototípico y omniforme.

## El debate en torno de la teleología natural

Preocupaba a Leibniz la prescindencia de la consideración de las causas finales en el proceso de reflexión sobre las esencias físicas (cf. "*Suite de la Reponse aux Reflexions sur les Conséquences de quelques Endroits de la Philosophie de Descartes*" [Leibniz, 1989, II: pp. 252, 253]). Si Dios no actuase en función de designios ni de propósitos, entonces su acción se explicaría, o bien por causa de una necesidad absoluta (metafísica), incondicionadamente inductora de la actualidad del actuar, o bien por causa de indiferencia. Ambas opciones son inconsistentes con la existencia de un supremo opífice dotado de inteligencia y libertad operativa. Si lo primero, Dios (despojando de cualquier especie de facultad electiva) no sería loable, por cuanto su acción carecería de opciones alternativas. El curso de los acontecimientos sería único y unimembre el conjunto de los mundos posibles. Si lo segundo, entonces Dios no actuaría sobre la base de la sapiencia, y sería indigno, por consecuencia, de encomio alguno. En ninguno de los casos examinados sería meritoria la obra divina. La primera es la opinión de los necessitaristas: los estratonianos, Pedro Abelardo, John Wycliff, Thomas Hobbes, Spinoza, etc.; la segunda, la de los positivistas teonómicos: v. gr., Descartes y Pierre Poiret (cf. *Monadologie*, xlvii). Ambas revélanse impugnables desde la perspectiva de una rectamente concebida teología natural.

Empero, la existencia de las leyes de la Naturaleza hace posible estatuir, por vía reflexiva, la plausibilidad de un término medio: las leyes de la Naturaleza entrañan una necesidad hipotética (cf. *Essais de Théodicée, Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison*, xx), en la medida

en que son ejemplificadas por el mejor de todos los mundos posibles, cuya actualidad es exigida por lo que en "*De Rerum Originatione radicali*" recibe la denominación de principio de las existencias.

Leibniz también discrepó de los platónicos Henry More y Ralph Cudworth, en la medida en que recusó la invocación, en el dominio de la filosofía de la Naturaleza, de un principio hilárfico (o hilostático) o de naturalezas plásticas (desprovistas de cognición) (cf. *Essais de Théodicée*, clxxxviii) "*Considérations sur les Principes de Vie, & sur les Natures plastiques*" [Leibniz, 1989, II: p. 43]. Para explicar la organización del universo somático, basta argumentar en favor de la existencia de un agente teleológicamente actuante, explicante, por vía del establecimiento de una concomitancia o armonía preestablecidas, de la correspondencia entre estados somáticos y estados psíquicos (cf. "*Système nouveau de la Nature*" [Leibniz, 1989, II: p. 55]/<à Arnould, 9 oct 1687> [Leibniz, 1970: p. 182]).

La constitución misma del universo supone leyes o principios de ordenación que, aunque involucran necesidad física, carecen de necesidad absoluta. Estos principios son mediaciones entre la absolutez o incondicionalidad de la necesidad metafísica o lógica, y la arbitrariedad (o ausencia de razón suficiente). Semejantes leyes son objeto de la voluntad primigenia, cuyo objeto (objetivo, valga el pleonasma) es el bien (cf. *Discours de Métaphysique*, xix), contrariamente a lo sugerido por ciertos temerarios negadores del estatuto teleológico de la totalidad natural.

Asimismo, aquel Fatum al que los estratonianos (Spinoza incluso [cf. EOGD, I, XXXIII, Sch. II, p. 76/24-34]) creen sujeta a una Deidad cognoscente de lo óptimo, es el propio intelecto arquetípico, la propia esencia operativa de Dios,

(...) qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité sans laquelle il ne serait ni bon ni sage. Voudrait-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait et heureux? (*Essais de Théodicée*, cxc).

De acuerdo con Leibniz, una física capaz de satisfacer las legítimas exigencias de inteligibilidad de la razón no es solamente descriptiva, sino también explicativa. Ahora bien, la consideración de la finalidad presta un inmejorable servi-

cio al quehacer explicativo. Si el universo es, en efecto, una máquina o un ente complejo mecanomórfico, entonces la consideración de la finalidad (del propósito) deviene imperativa de cara a la intelección (explicativa, no meramente descriptiva) de la estructura. En efecto, dado que los organismos animales pueden, lícitamente, cualificarse como máquinas de índole hidráulica, neumática y pirobólica, cuya finalidad no es otra que la preservación de un movimiento interno (cf. "*Suite de la Reponse aux Reflexions sur les Conséquences de quelques Endroits de la Philosophie de Descartes*" [Leibniz, 1989, II: p. 252]), la inteligencia de las condiciones mismas de la posibilidad y de la efectividad de semejante movimiento (de alguna manera equivalente al *movimiento y reposo* referido por Spinoza en el marco de su ontología del organismo [expuesta en el marco de los lemas IV-VII de la digresión física desenvuelta con inmediata posterioridad a EOGD, II, XIII, Sch.]) exige la consideración del propósito o del fin del correspondiente sistema, consideración irrenunciable si en verdad se pretende comprender la posibilidad misma de la estructura en cuestión. La mostración de cuanto contribuye y perjudica al equilibrio confúndese con la exposición misma de la fisiología y la terapéutica (cf. "*Suite de la Reponse aux Reflexions sur les Conséquences de quelques Endroits de la Philosophie de Descartes*" [Leibniz, 1989, II: p. 252]). De ahí —concluye Leibniz— que las causas finales sean útiles, no solamente para promover (objetivo edificante) la admiración de las obras del supremo opífice, sino también para efectos de la comprensión de los fenómenos naturales.

A la reflexión anterior añádesse el señalamiento de la feracidad heurística de la suposición de teleologías dadas en la Naturaleza. Así, por ejemplo, la consideración de la causa final o del patrón de simplicidad máxima hace posible la pronta y sencilla prueba de las leyes de la refracción (*Op. cit.*, p. 252). Bajo la suposición de la rectoría, sobre la Naturaleza creada, de leyes fundadas sobre el principio de conveniencia, cabe demostrar solventemente, a posteriori, cuanto solo trabajosamente puede cimentarse a priori. Ejemplo de estas pruebas son las demostraciones de las reglas de la catóptrica y de la dióptrica (cf.

*Discours de Métaphysique*, xx), prontamente descubribles en la medida en que se supone —como lo hicieron Snell o Fermat— el principio de simplicidad, es decir, la presuposición de que la Naturaleza actúa siempre de la manera más sencilla posible. Ahora bien, este principio no es directamente derivable del de no contradicción. Antes bien, su validez supone una ordenación racional de la Naturaleza, solamente atribuible con verosimilitud a un intelecto primigenio que actúe como el rector providente de aquélla.

Al universo leibniziano, cosmos armónico transido por una teleología instaurada por el sumo artífice, se contraponen el austero universo spinoziano, cuya autorregulación e invariancia en medio de la transmutación de sus partes son solo impropriamente asimilables a una teleología inmanente (contra la interpretación de Joachim y de Delbos [cf. Delbos, 1968: p. 175]).

La *Facies totius Universi* consta de una infinidad de individuos, escalonadamente dispuestos —según su creciente complejidad estructural:

Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione (EOGD, II, Lemma VII, Sch., p. 102/10-13).

Cabe observar que harto problemática es la posición de lo finito en relación con —y en el marco de— lo infinito, la del cuerpo en el contexto de la totalidad de los cuerpos. Spinoza no elucida cómo sea posible que un infinito categoremático —como lo es un modo infinito y mediato— conste de partes. En favor del Amstelodamense, cabría argüir que en el contexto de “*De Natura, & Origine Mentis*”, no tenía por qué abordarse ex professo la correlación entre individuo somático y *Facies totius Universi* (cf. *Epistolae*, LXIV, p. 278/24-28/EOGD, II, Lemma VII, Sch., p. 102/14-18)<sup>9</sup>.

## El milagro

En las “*Remarques sur la lettre de M. Arnauld*”, Leibniz escribe que la noción individual es independiente de los decretos reales (o efectivos), no de los (decretos) libres posibles (cf.

Leibniz, 1970: p. 106). De acuerdo con Leibniz, las nociones singulares entrañan las de las leyes universales. Cada uno de los individuos posibles encierra, en su concepto singular, las proposiciones expresivas de las leyes de su mundo (el mundo posible a que pertenece, aquél en el cual se incardina). Los decretos libres primigenios denominados leyes del universo, reguladores de las secuencias acontecimentales, son exiguos en número (cf. Leibniz, 1970: p. 107).

De acuerdo con lo anterior, ambos adversarios entraron en conflicto respecto de la definición teórica del término “*milagro*”. El naturalismo spinoziano, congruentemente antitaumatológico, hace del milagro un evento imposible, a fuer de que las leyes naturales universales son identificadas, por la doctrina spinoziana, con los decretos creadores de Dios (*Tractatus theologico-politicus*, VI, p. 83/12-15). Puesto que los decretos son verdades eternas por siempre inmanentes al entendimiento infinito (cf. Ttp, VI, p. 82/26-34), proposiciones necesariamente verdaderas (de las cuales se distinguen solo analíticamente [cf. Ttp, IV, pp. 62/27-63/12]), la transgresión de una ley natural es tan incomprensible como la falsedad de una proposición necesariamente verdadera (=verdad de razón en sentido leibniziano). Tan imposible es que la voluntad de Dios admita excepciones, como que las admita su intelecto, al cual nada repugna (cf. *Epistolae*, XIX, p. 90/13-18). En efecto, todo estado de cosas u objeto cuyas nociones no involucran una contrariedad intrínseca, gozan de cabida en el seno del intelecto divino.

Desde esta perspectiva, el milagro es sólo aparente. El carácter milagroso de un evento es una denominación extrínseca, la cual dice relación no con una incertidumbre *cum Fundamento in re*, sino con la ausencia de conocimiento propia de un intelecto finito, no plenamente cognoscente de las leyes inmanentes a los procesos naturales. Desde este punto de vista, un hecho es milagroso si y solamente si se ignoran sus causas; más allá del cognoscente, el milagro no posee realidad alguna. El estatuto puro y exclusivamente doxástico del milagro es asimilable al de las modalidades pretendidamente entitativas, cuyo ser es fantasmático, y no existen allende el sujeto imaginante (cf. EOGD, II, XLIV, Sch.).

Leibniz, en cambio, reconoció la no contradictoriedad intrínseca del milagro. Milagroso es el acontecimiento inexplicable a partir de la naturaleza de un objeto. Desde el punto de vista de la física leibniziana, perpetuamente milagrosa es por ejemplo la *centripetencia* newtoniana<sup>10</sup>, h. e., una sollicitación paracéntrica inexplicada por la acción de un medio deferente (cf. epístola a Hartsoeker [Leibniz, 1989, II/II: p. 61]). Exactamente lo mismo cabría declarar respecto de la gravitación universal (y recíproca) de las masas (cf. “*Cinquième écrit de M. Leibniz à M. Clarke*”, xxxv [sur le vii du 4me écrit de M. Clarke]). Aun cuando se apele, implícita o explícitamente a un principio nómico, la ausencia de un factor o razón mecánicos (cf. epíst. a Hartsoeker [Leibniz, 1989, II/II: p. 63]) que confieran inteligibilidad al ligamen causativo hace de aquella apelación un recurso retórico ocioso, encubridor de una estrategia heurística infructuosa y de una elucidación explicativa vacua<sup>11</sup>.

Lo milagroso se dice en relación con un orden de naturalezas. Un acaecimiento A es milagroso si y solamente si no es explicable a partir de las leyes naturales reguladoras de las operaciones dadas en ese orden de naturalezas (cf. “*Cinquième écrit de M. Leibniz à M. Clarke*”, cxii [sur le xliii du 4me écrit de M. Clarke]). De acuerdo con Leibniz, las leyes elegidas por Dios para regular la Naturaleza, física o no física, no son absolutamente necesarias. Su necesidad es moral, ya que en su elección ha preponderado una razón de idoneidad, un *Fatum melioris*, el cual ha inclinado a la voluntad divina a la elección. La sapiencia divina muestra irrefragablemente el mejor ejercicio posible de la divina bondad (cf. *Essais de Théodicée*, cxxi). El *Fatum melioris* no difiere significativamente del *Fatum christianum*,

(...) une Destinée certaine de toutes choses, réglée par la Prescience & par la Providence de Dieu (“*Cinquième écrit de M. Leibniz à M. Clarke*”, xiii [sur les i & ii du 4me écrit de M. Clarke]).

Contra los enfoques naturalistas negadores de la realidad o de la posibilidad de lo milagroso, Leibniz establece la antedicha distinción. Se dan, en efecto, leyes sumas y subalternas. Las leyes sumas son infrangibles, ya que conciernen al or-

den general del universo; las subalternas, susceptibles de conculcación. Las leyes reguladoras de los procesos físicos son ejemplificaciones de leyes o máximas subalternas, hipotéticamente necesarias (bajo la suposición de que por razón de idoneidad, haya Dios decidido crear el universo existente en la actualidad, el mejor de los posibles todos). Las leyes naturales no son tales, que su negación implique una contradicción intrínseca. Su opuesto importa solamente un absurdo de orden moral. Las proposiciones que las expresan no son juicios (o verdades) de razón; fúndanse, antes bien, sobre el *principio de perfección* (*das Vollkommenheitsprinzip*). El milagro es el resultado de una contravención de la ley natural. Semejante transgresión supone la existencia e intervención de un agente sobrenatural, h. e.: un agente ubicado (en lo potestativo) por encima del orden referido de naturalezas.

Desde el punto de mira adoptado por Leibniz, es entonces falso lo aseverado por Spinoza: el milagro no entraña en modo alguno la falsedad de al menos un primer principio o noción simplísima (cf. *Tractatus theologico-politicus*, VI, pp. 84/35-85/5):

(...); quare, si concipere possemus aliquid in natura ab aliqua potentia (quaecunque demum ea fuerit) posse fieri, quod naturae repugnet, id primis istis notionibus repugnabit, adeoque id ut absurdum rejiciendum, vel de primis notionibus (ut modo ostendimus) & consequenter de Deo, & de omnibus quomodocunque perceptis, dubitandum (Ttp, VI, pp. 84/35-85/5).

Spinoza erró al suponer la verdad necesaria (*logico sensu*) de las leyes universales de la Naturaleza o de sus correspondientes nomotesis.

Con todo, los milagros *leibnitiano sensu*, operaciones extraordinarias de Dios, inscribense en el orden general, y adécuanse a los designios precipuos de Dios. Por ello –aun cuando involucren la transgresión de principios nómicos subalternos–, la noción del hecho milagroso está contenida en la del mundo posible en que el milagro es ejemplificado. El concepto de la referida ocurrencia no es exterior a la macronoción del mundo posible (cf. Leibniz, 1970: p. 107). Los milagros también supeditanse al orden universal, a las razones del orden universal.

La mencionada discrepancia no imposibilitó la concurrencia de los filósofos holandeses y alemanes en el credo determinista<sup>12</sup>. Ambos pensadores concibieron el cosmos como un sistema determinista, en cuyo marco todo evento es en principio una condición final, infaliblemente deducible de la conjunción de una nomosis y una condición inicial. Todo acontecimiento o proceso naturales son explicables y predecibles. En realidad, entre retrospección y prospección no media diversidad cualitativa alguna.

Tanto Spinoza como Leibniz asumieron el principio de *racionalidad explicativa*<sup>13</sup>, a saber el principio de razón suficiente (o de razón determinante). Ambos filósofos lo adoptaron en su versión extremadamente fuerte<sup>14</sup>: *la existencia de todo hecho implica una razón suficiente; toda inexistencia también la entraña*.

No obstante, la determinación (o predeterminación) referida por Leibniz es inclinante, no necesitante (cf. "*Causa Dei*", *cv/cvi*). La spinoziana es, en cambio, compulsiva y necesitante. Spinoza pretendía que los principios o las reglas reguladores de los procesos psíquicos y físicos, gozan de necesidad geométrica. Contra el spinozismo, Leibniz advirtió que las leyes de la Naturaleza posibilitan la predicción, mas carecen de necesidad geométrica. Un mundo en el cual las leyes físicas que imperan en el nuestro sean falsas, es cabalmente posible. La determinación no involucra más que la certeza objetiva (cf. *Essais de Théodicée*, xxxvi y xlv).

La línea leibniziana de crítica apunta, huelga precisarlo, hacia la asimilación, operada por Spinoza, de causalidad y condicionalidad. Desde la perspectiva modal de Leibniz, Spinoza magnificó la necesidad física (o causal) hasta identificarla con la necesidad de orden lógico (o conceptual)<sup>15</sup>. En el marco de la filosofía leibniziana, entre los primeros principios y las leyes naturales media una sima que viene a ser colmada por la voluntad divina, especificada por una razón preponderante de idoneidad (*Essais de Théodicée*, cccli).

De acuerdo con Leibniz, aun cuando la proposición de acuerdo con la cual *Dios elige lo óptimo* sea una verdad de razón, la proposición en conformidad con la cual *este mundo* (=colección de esencias posibles) *es óptimo* no es necesaria-

mente verdadera. Su verdad es fáctica, no racional, dado que es indecidible mediante un conjunto finito de operaciones. Con arreglo al Leibniz de "*De Contingentia*", la necesidad recae, en este caso, sobre la consecuencia, no sobre lo consecuente. A saber: *Si Dios elige indefectiblemente lo óptimo, y este universo es óptimo, entonces es necesario que este universo exista*. La necesidad es la del vínculo (inferencial) de los antecedentes y lo consecuente. En sí mismo, el consecuente (proposicional) no entraña necesidad alguna:

Et hic locum habet aliquo modo distinctio inter necessitatem consequentiae et consequentis, ita ut id demum necessarium sit necessitate consequentiae, non consequentis, quod eo ipso quia optimum proponitur ex illa hypothesi admissa infallibili electione optimi necessarium est ("*De Contingentia*" [Leibniz, 1986, I: p. 186]).

El resultado anterior responde a una aplicación de la asimilación de las verdades contingentes a los números sordos (=irracionales). Desde esta perspectiva, la analiticidad de una verdad no se traduce necesariamente en necesidad (cf. Blumenfeld, 1985: p. 497); o por mejor decir, la *analiticidad* no entraña la *demonstrabilidad* (cf. Blumenfeld, 1985: p. 500).

En una epístola al abate Nicaise, Leibniz exteriorizó su opinión acerca de las posibilidades irrealizadas (cf. Leibniz, 1960-1961, II: p. 563/Leibniz, 1989, II: pp. 252, 253). De acuerdo con el matemático de Leipzig, el universo real es la colección de todos los posibles existentes (cf. Leibniz, 1960-1961, III: p. 573). Comentando el texto de una misiva del Amstelodamense a Heinrich Oldenburg, el matemático de Leipzig exteriorizó su interpretación y valoración adversas del necesitarismo spinoziano, infaliblemente conducente a la aniquilación de la filosofía moral (cf. "*Spinoza an Oldenburg. Bemerkungen von Leibniz*" [Leibniz, 1960-1961, I: p. 124]).

El Sefardí y su debelador coincidieron, explícitamente, en la asimilación del evento taumatológico a un acaecimiento natural, observante de un principio nómico de generalidad mayor o menor. En el contexto de la filosofía leibniziana, empero, el milagro responde últimamente a las exigencias del orden de la gracia. El milagro fundase sobre la naturaleza creada, en cuanto ésta

expresa confusamente una o múltiples leyes de la Naturaleza, cuyo nivel de universalidad no es el sumo. La exterioridad del milagro *leibnitiano sensu* estriba en el hecho de que si fuésemos capaces de conocer exhaustivamente la substancia creada, el aparente milagro se desvanecería. En este respecto, Leibniz adoptó una posición idéntica a la de Spinoza: el milagro es, en realidad, una denominación extrínseca, cuya prolación fúndase sobre la nesciencia del sujeto epistémico (cf. *Discours de Métaphysique*, xvi).

### La simplicidad, la singularidad y la eternidad divinas

La Naturaleza es un ente indivisible. En el *Breve tratado*, Spinoza concibe a *Dios/Naturaleza* como un ente, síntesis no indiferenciada de las substancias. Según esta obra, la substancia es uniatributiva. Sin embargo, la obra misma revela las fluctuaciones de Spinoza: en la *Korte Verhandeling*, el concepto de *substancia/atributo* se resquebraja. En un primer momento de su itinerario intelectual, Spinoza planteó una analogía de proporcionalidad:

Modo:substancia::substancia:ente absoluto (cf. *Korte Verhandeling*, I, II, Dia. I, [9]).

Discurriendo en términos analógicos, el *In-lecto* (portavoz del monismo de la substancia) resuelve las insidiosas objeciones esgrimidas por la *Concupiscencia* (portavoz del pluralismo de la substancia) contra la unidad raigal de la naturaleza. La *Concupiscencia* es el portavoz de las objeciones en principio enarbolables desde la trinchería ontológicamente pluralista de Descartes (cf. *Korte Verhandeling*, I, II, Dia. I, [9]). En el primer diálogo de la *Korte Verhandeling*, I, II, la Naturaleza se concibe como un ente indivisible, aun cuando no como un ente simple cuya simplicidad repose sobre la identificación real de los *atributos/substancias uniatributivas*<sup>16</sup>, o sobre una *Permixtio* de los atributos.

Así, pues, en el mismo sentido en que los modos preservan su pluralidad modal en el seno de los atributos principales, los atributos conservan su diferenciación y pluralidad real en el

seno de la *Natura*. Así como la pluralización modal de los atributos no entraña diversificación real alguna de ellos, sino su sola modulación, la unidad esencial del ente único universalmente subyacente no es comprometida por la pluralización substancial de aquél. Como Lachiéze-Rey lo ha planteado, la distinción esencial de los atributos no se traduce en diversificación numérica; no es condición suficiente de ésta. La condición de la completez o de la subsistencia no es la misma, ciertamente, en los contextos de las filosofías cartesiana y spinoziana (cf. Lachiéze-Rey, 1950: p. 115).

En conformidad con Descartes, el que una esencia se conceptúe clara y distintamente por sí misma como existente posible, es condición suficiente de la distinción real respecto de cualesquiera otras esencias (doctrina sustentada y perspicuamente explicitada en las "*Notae in Programma quoddam*" [AT VIII-2, pp. 349, 350]). La diversidad es condición suficiente de negación, y ésta, condición suficiente de la *Distinctio realis*. Con arreglo a esto, es imposible que haya, en el orden de los entes reales, una substancia con una *multitud de atributos (esenciales) >1*.

En el marco de la filosofía fundamental cartesiana, el atributo principal y la substancia se identifican realmente. Se distinguen según el modo de consideración: la substancia es, por decirlo de alguna manera, la ejemplificación de una propiedad primordial; el atributo, en cambio, es esa misma propiedad. Descartes, empero, procedió con incoherencia en un pasaje del libro primero de sus *Principia Philosophiae*, en el cual se convierte a la substancia (individual) en el principio de individuación del atributo. Es éste, obviamente, un resabio de la ontología aristotélica de lo sustantivo, según la cual existe un fondo latebroso en toda substancia primera, el cual no es susceptible de aprehensión intelectual.

En conformidad con Spinoza, la autonomía lambanológica del atributo es indicio inequívoco e irrefragable de compatibilidad mutua (cf. Deleuze, 1968: p. 67). Por tanto, la distinción esencial no imposibilita la concurrencia o la concomitancia, en un mismo ente substancial, de múltiples atributos. Con arreglo a la *Korte Verhandeling*, I, II, la Naturaleza es pluriatributiva o plurisubstancial, es

decir, un conjunto de sustancias cuya unidad es esencial, no accidental (cf. *Korte Verhandeling, I, II, [17]*, Nota 2ª *Korte Verhandeling, I, II, Dia. I, [9]*).

En el marco del segundo diálogo (de la *Korte Verhandeling, I, II*), las menciones de las sustancias uniatributivas cede su puesto a la exclusiva mención de los atributos (cf. *Korte Verhandeling, I, II, Dia. II, [8]*), y la fisonomía del pensamiento spinoziano empieza a revestirse de los rasgos característicos de la ontología general expuesta en "*De Deo*". El ente único es reemplazado por la sustancia. La ontología general spinoziana se orienta, entonces, hacia el monismo supraatributivo de sustancia. Sin embargo, Spinoza continúa profesando el pluralismo de las propiedades. De acuerdo con éste, no es en modo alguno admisible que haya una propiedad *omniamplectante*, a saber: una propiedad tal, que toda otra propiedad sea en principio reductible a ella.

Ya en la *Korte Verhandeling*, Dios es inteligido como una realidad soberanamente perfecta, a saber: un ente del cual todo (o infinitos atributos) es afirmado (cf. *Korte Verhandeling, I, II, [1]*). Cada uno de los atributos divinos es infinito en su género. La demostración de que Dios cuenta con infinitos atributos reposa sobre una definición y un presupuesto implícito: *a realidades contrapuestas convienen propiedades contrapuestas*:

- (1) Al todo se opone la nada (por la definición del *Todo*).
- (2) La nada carece de atributos (*per se notum*).
- (3) Al todo pertenecen todos los atributos (por 1, 2 y el presupuesto) (cf. *Korte Verhandeling, I, II, [1]*, Nota 1ª).

Contra el razonamiento anterior, cabría objetar que Spinoza no estatuyó rectamente las oposiciones: a la *Nada* se contrapone el "*Algo*"; al "*Todo*", la "*Parte*". El *Algo* se opone a la *Nada* por vía de contradictoriedad, así como el Ser al No Ser. *Todo* y *Parte*, en cambio, son opuestos en el respecto de la correlatividad. El argumento del Sefardí es, por ello, paralogístico.

\* \* \*

Ambos pensadores, por consecuencia, convinieron en afirmar la indivisibilidad de Dios<sup>17</sup>. El

Dios leibniziano es también simple. El Dios spinoziano es complejo. A diferencia de la divinidad leibniziana, cuyas primalidades son el intelecto, la voluntad y la potencia activa<sup>18</sup>, la Deidad spinoziana entraña infinitos elementos formales inmanentes, infinitos principios de inteligibilidad o atributos. En el contexto del *Ens absolute infinitum*, indivisibilidad y complejidad concurren (cf. Gueroult, 1968: p. 238/p. 238, Nota 38ª)<sup>19</sup>.

El Dios leibniziano es una sustancia simplicísima, de la cual emanan, por modo de fulguración creadora, las creaturas ("*Monadologie*", xlvii); asimismo, una sustancia individual enteramente desprovista de fuerza pasiva. Dios es el único existente dotado de plena actualidad, por lo cual es el único agente activo a cabalidad.

La única sustancia no es, según Spinoza, un individuo, a fuer de que una cosa puede decirse una o única solamente si su existencia difiere de su esencia (cf. *Cogitata metaphysica, I, VI, p. 246/9-11/Epistolae, L, pp. 239/5-240/4* o bien la definición de lo singular [de acuerdo con EOGD, II, Df. VII]). Empero, mucho menos es lo Divino un universal, dado que los universales (metafísicos), y con mayor razón los transcendentales análogos (cf. EOGD, II, XL, Sch. I), son entes de razón, a saber: pseudorepresentaciones, estados mentales carentes de un *Nominatum* que difiera de la afección corpórea correlativa del mencionado estado mental (de la correspondiente afección del cuerpo sentido por vía de cenestesia o de *sensimiento no táctil*, por utilizar el lenguaje de Douglas Odegard [cf. Odegard, 1975: p. 73])<sup>20</sup>.

La simplicidad del Dios leibniziano entraña la inmaterialidad. Solamente Dios es a cabalidad inmaterial. Toda creatura —de acuerdo con el hilemorfismo universal leibniziano— es correlativa de un cuerpo, incluso ángeles y genios. Si las sustancias angélicas fuesen separadas en el sentido averroísta o tomista de la expresión, entonces no participarían de la trama cósmica, y su noción singular no expresaría al cosmos. En este respecto, la posición de Leibniz no distaba en demasía de la del bodiniano *Colloquium Heptaplomeres*, II [Bodin, 1984: p. 63])<sup>21</sup>.

El Dios spinoziano, aun cuando no compuestas, posee extensión, la cual no empece (en cuanto tal) a su simplicidad (cf. EOGD, I, XII/EOGD, I,

XV, Sch.). En cuanto inteligible, la extensión (la *Res extensa*) es perfectamente simple (cf. EOGD, I, XV, Sch./*Epistolae*, XII, p. 56/23-32).

Con arreglo a la tesis leibniziana, la presencia de extensión en Dios entrañaría la existencia, en Él (=actualidad pura), de un principio de potencialidad pasiva primigenia (cf., ex. Gr., *Specimen dynamicum*, I). La materia primera (principio de la *antitipia* [cf. "*Examen des Principes du R. P. Malebranche*" (Leibniz, 1974: p. 691)] y de la resistencia al movimiento), en efecto, conlleva una exigencia de extensión (cf. <*à Des Bosses, Il mars 1706*> [Leibniz, 1989, II: p. 268], i. e., de reiteración de la unidad. Así, pues, si da-se la extensión, es entonces necesario que se dé, asimismo, la materialidad primera (potencia o fuerza pasiva primigenia, como se la denomina en el *Specimen dynamicum*, I [cf. Leibniz, 1971, VI: p. 236]). Empero, ésta carece de cabida en la entidad divina. Por consecuencia, en Dios no cabe la extensión (por *Modus tollendo tollens*)<sup>22</sup>.

\* \* \*

Leibniz sometió a crítica el concepto de eternidad del sociniano Christoph Stegmann, quien afirmaba que la eternidad es el tiempo que carece de término en ambos sentidos, la duración omnímodamente infinita. Esto podría disculparse bajo la condición de que se observe que la eternidad, en cuanto referida a lo Divino, denota la necesidad de la existencia divina. Así, pues, Dios no es afectado por la fluencia del tiempo, a diferencia de las creaturas, las cuales carecen de aseidad y son dependientes de otras realidades (cf. "*Comentarios a la metafísica de los unitarios de Christoph Stegmann*" [Leibniz, 1982: pp. 572, 573]).

En este respecto, la coincidencia del filósofo alemán con Spinoza fue cabal. La eternidad es la existencia misma de la cosa, en cuanto síguese de la sola definición de la cosa eterna (cf. EOGD, I, Df. VIII), lo cual significa que la eternidad es la existencia *qua* verdad eterna de aquello a que se atribuye (cf. EOGD, I, XIX, Sch.).

Continuará

## Notas

1. El decreto creador es uno y el mismo. Toda no-ción individual de componentes del mundo real,

el mejor de todos los posibles, implica el concepto del referido decreto (o volición elicente). La presencia o ausencia del concepto del decreto creador permite discernir a un individuo por siempre posible, de uno existente. Uno y el mismo es el decreto creador subyacente en el todo, que el decreto subyacente en, v. gr., Alejandro de Macedonia. Entre el decreto o voluntad generales y el decreto o voluntad particulares, no media otra especie de distinción que la distinción *ex Ratione* (de razón raciocrinada). Suponer lo contrario implicaría adoptar una tesis cuasisociniana, según la cual Dios decreta circunstancialmente (cf. "*Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'harmonie préétablie*" [Leibniz, 1960-1961, IV: pp. 554-571]). De acuerdo con esta respuesta al crítico e historiador de Rotterdam, la substancia individual no es, esencialmente, más que una variación de la ley general reguladora del cosmos (cf. Leibniz, 1960-1961, IV: pp. 553, 554 "*Causa Dei*", xlii).

2. Cf. "*Causa Dei asserta per Justitiam ejus*", xvii.
3. Contra lo que aseveramos, cf. Donagan, 1973: pp. 254, 255, artículo en el cual este destacado spinozista interpreta, en un sentido cuasileibniziano, los modos no existentes a que se hace referencia en EOGD, II, VIII.
4. Extensivamente, el intelecto del Dios leibniziano coincide con el conjunto de los posibles, mas no intensivamente. En un sentido intensivo, el intelecto divino reproduce las infinitas combinaciones de que son susceptibles los infinitos posibles. Por decirlo de alguna manera, el intelecto contiene en sí mismo, por modo eidético, una infinidad de infinitos (*Essais de Théodicée*, ccxxv).
5. Leibniz yerra cuando interpreta en un sentido apodíctico (no polémico), el escolio de EOGD, I, XVII (cf. Leibniz, 1960-1961, I: p. 146). Comete el error de suponer que Spinoza equivoca el término "*intelecto*" en relación con el entendimiento increado y el creado. En realidad, Spinoza univocó el término en conexión con ambos, es decir: adoptó la posición según la cual, la expresión "*intelecto*" se predica en un mismo sentido, ora se aplique al intelecto divino, ora al intelecto humano. Finge asumir la equivocidad del vocablo para colegir los absurdos a que la posición equivocista (equivocista *lato sensu*, en la cual debe incluirse el analogismo), sustentada por los teólogos creacionistas (partidarios de diferenciar un intelecto arquetípico de múltiples intelectos ectípicos), irrefragablemente conduce.

- En época reciente, Ferdinand Alquí ha cuestionado con fundamento de causa la interpretación "polémica" o "anatrética" del escolio en cuestión. Semejante lectura del texto del escolio fue inaugurada por Lewis Robinson, y consolidada por Alexandre Koyré, quien le confirió un prestigio aparentemente irresistible (cf. Koyré, 1981: pp. 95, 96). Alquí sugiere con verosimilitud, fundando su lectura sobre abundosa evidencia gramatical, que la posición de Spinoza acusa ambigüedades (cf. Alquí, 1991: pp. 152-154).
6. En "*De Rerum Originatione radicali*" (Leibniz, 1974: p. 148), Leibniz discierne pertinentemente el principio de la esencia, *i. e.*, la no contradicción, del principio de la existencia: la perfección o la idoneidad. La necesidad que compele a Dios a actuar es inherente al mismo. Semejante necesidad no es compulsiva, sino moral, y puede denominarse, no sin cierta impropiedad, *Fatum melioris* (cf. Friedmann, 1962: p. 248).
  7. Gueroult ha advertido que la potencia de Dios es reconducible a su esencia (cf. Gueroult, 1968: pp. 379, 380).
  8. Spinoza, congruente antiteleologista, recusó la dicotomía *necesidad de carencia/necesidad de asimilación* (a propósito de la acción divina). En EOGD, I, *App.* (p. 80 /23-29), subraya Spinoza claramente que si Dios actuase deliberadamente, de algo carecería, lo cual atentaría a su ilimitada perfección.
  9. En el contexto de la ofensiva favorable a la admisión de las teleonomías, Leibniz acentuó los rasgos antiteleológicos del mecanicismo cartesiano, y extremó, con propósitos retóricos y parcialmente demagógicos antes que analíticos, el vínculo entre el pasaje necesarista de los *Principia* cartesianos (cf. *Principia Philosophiae*, III, xlvi) y el spinozismo. En términos de su epístola al abate Nicaise, objeto de vehemente réplica por parte del cartesiano Pierre-Sylvain Régis (probable autor de la encendida respuesta a Leibniz), Spinoza limitóse a cultivar simientes inherentes a la doctrina cartesiana misma (cf. la epístola de Leibniz a Nicaise (Leibniz, 1989, II: p. 245)).
  10. Contra el célebre teólogo y filósofo newtoniano Samuel Clarke, Leibniz subrayó vehementemente que la rareza no constituye la razón formal de lo milagroso. Milagroso es el evento no inferible a partir de las leyes reguladoras de la naturaleza física. Aun cuando un fenómeno sea sólitico, podría ser milagroso en el sentido de exigir el concurso extraordinario de Dios (cf. *IVme Écrit de M. Leibniz, xlii-xlv* [en Leibniz, 1989, II: p. 133]).
  11. El espíritu metodológico subyacente en estas reflexiones suscitó la crítica leibniziana del atomismo, el cual reposa sobre la atribución, a los factores ónticos fundamentales de orden somático (según el propio Leibniz, inexistente), de una cualidad oculta. En conformidad con el filósofo de Leipzig (en correspondencia con Hartsoeker), dos son los sentidos del *ocultamiento*, uno de ellos plausible, el otro recusable. El plausible hace de la cualidad oculta un inobservable o, por mejor decir, una razón suficiente incógnita de los cognoscentes humanos. El recusable hace de la cualidad oculta un factor (pseudoexplicativo) que no sabría ser elucidado (irremisiblemente recóndito *de Iure*) (cf. la epístola a Hartsoeker [Leibniz, 1989, II/II: p. 62]).
  12. Contra la adjudicación al spinozismo de un punto determinista de mira, Stuart N. Hampshire ha aducido razones no enteramente convincentes, en particular la distinción de órdenes causales (Hampshire, 1973: p. 310).
  13. De acuerdo con Jonathan Bennett, Spinoza propugnó el *racionalismo explicativo*, consecuencia del cual es el *racionalismo causal* (o necesitarismo) (cf. Bennett, 1990: pp. 34-37). Alan Donagan, en cambio, ha negado lo anterior, aun cuando, paradójicamente, reconoce que el spinozismo implica necesitarismo (cf. Donagan, 1988: p. 115). Ahora bien, la paradoja se esfuma en la medida en que se repara en que el necesitarismo aludido por Donagan es sinónimo de determinismo; por ende, de necesitarismo en sentido débil (necesitarismo físico, no lógico).
  14. Cf. Matson, 1977: p. 74. Wallace Matson ha acuñado la venturosa expresión.
  15. En la impublicada *Confessio Philosophi* (1673 [Manuscrito A]), el pensador de Leipzig critica abiertamente la confusión de las imposibilidades lógica y física. Esta última es una imposibilidad solo accidental (*Confessio Philosophi*, 11v).
  16. A propósito de esta identidad, a saber, la de las substancias o atributos en que consiste Dios, ente sumo, cf. *Korte Verhandeling, I, VII, [1], Nota*.
  17. Cf. lo que asevera Spinoza a propósito de la invisibilidad de Dios en EOGD, I, XIII. Estatuye exactamente lo mismo en conexión con el atributo de la extensión (cf. EOGD, I, XV, Sch., precedente del cual es el teorema XII<sup>o</sup> de "*De Deo*").
  18. En una epístola a Morell, Leibniz advirtió, contra Jacob Boehme, que la voluntad no es una formalidad primera, sino posterior al conocimiento. Tres son las formalidades de todo espíritu: la fuerza, el conocimiento y la voluntad (cf. Leibniz, 1948, I: p. 138). La fuerza es la esencia prístina, por la cual existe Dios necesariamente, y por

la cual emana de Dios toda creatura. La voluntad nace de la determinación de la fuerza por la luz inteligible (*Loc. cit.*).

19. Pierre Lachiéze-Rey ha establecido que los atributos de la substancia única (spinoziana) son esencialmente distintos. Su distinción real consiste en su independencia quidditativa. Los atributos, empero, no difieren existencialmente. La peculiaridad del spinozismo estriba en disociar —contra Descartes— la independencia esencial de los atributos respecto de su distinción existencial o entitativa. La distinción real esencial es sólo condición necesaria, no suficiente, de la distinción real entitativa. El escolio de EOGD, I, X, tanto como el teorema IX° de la misma primera parte de la *Ethica*, encarnan un espíritu palmariamente anticartesiano (cf. Lachiéze-Rey, 1950: p. 115, a propósito de la *Korte Verhandeling (Tractatus brevis*, I, II), así como Alquié, 1991: pp. 122, 123, en conexión con EOGD, I, IX).
20. De manera escasamente persuasiva, Francis S. Haserot se propuso aproximar el spinozismo al platonismo a propósito del tratamiento del estatuto de los universales (cf. Haserot, 1974: p. 66). Desde nuestro punto de vista, fundamentado sobre el comentario bennettiano de la *Ethica* de Spinoza, el Sefardí sustentó un nominalismo moderado, limitado a la crítica de las nociones universales procedentes de la confusión de imaginaciones (cf. EOGD, II, XL, Sch. I // Bennett, 1990: pp. 44, 45).
21. Respecto de las formas angélicas, conviene precisar tangencialmente que éstas son asistentes, no inherentes, a diferencia de las formas (o entequeias) propias de las substancias corpóreas (cf. <à Des Bosses, 4 oct 1706> [Leibniz, 1989, II: p. 274]). Formas asistentes son aquéllas capaces de asumir o de prescindir (*ad placitum*) de un cuerpo, o de transformar el que poseen (*Loc. cit.*). En el marco de esta angelología, profundamente pervadida por la ontología del autor, la substancia separada, aun cuando no esencialmente vinculada con un conglomerado corpóreo o substanciado en particular, es inescindible de la corporeidad en general (cf. "*Considerations sur les Principes de Vie, & sur les Natures plastiques*" [Leibniz, 1989, II: pp. 44, 45]).
22. En cuanto masa o en cuanto conglomerado de substancias simples, la extensión es un fenómeno homologable con el arcoiris (cf. <à Des Bosses, 11 mars 1706> [Leibniz, 1989, II: p. 268] </> <à Des Bosses, 7 sept 1709 [Leibniz, 1989, II: p. 289]>), susceptible de arrumbamiento en estratos más profundos de conocimiento. La masa y lo substanciado pueden concebirse, legítimamente, como fenómenos

reales o bien fundados (cf. <à Des Bosses, 30 avr 1709> [Leibniz, 1989, II: p. 285]). No son fenómenos exclusivamente fantasmáticos, sino apariciones con fundamento en la realidad de las cosas, i. e., de las substancias; por ello, *Phaenomena bene fundata* (cf. <à Des Bosses, 24 Janv 1713> [Leibniz, 1989, II: p. 304]).

## Bibliografía

- Alquié, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. PUF. *Épiméthée*. Paris, 1991.
- Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. I. Introducc. general de Santiago Ramfrez. BAC. Madrid, 1964 (3ª edic.). Traducción de Raimundo Suárez.
- Barker, Henry. "Notes on the Second Part of Spinoza's *Ethics*". II. En: *Mind*, XLVII (1938), pp. 281-302.
- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. IV y XIII. Nouvelle édition. Reimpression de l'édition de Paris, 1820-1824. Slatkine Reprints. Genève, 1969.
- Bennett, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. FCE. México, 1990. Traducc. de José Antonio Robles.
- Blumenfeld, David. "Leibniz on Contingency and Infinite Analysis". En: *Philosophy and Phenomenological Research*. XLV, N° 4, June 1985, pp. 483-514.
- Bodin, Jean. *Colloque entre sept sçavans qui sont de differens sentimens de secrets cachez des choses releves*. Traduction anonyme du Colloquium Heptaplomeres de Jean Bodin. Texte présenté et établi par François Berriot. Librairie Droz. *Travaux d'Humanisme et Renaissance*. Genève, 1984.
- Bruno, Giordano. *De Immenso et Innumerabilibus*. En: *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta. Faksimile Neudruck der Ausgabe von Fiorentino, Tocco und anderen. Neapel und Florenz 1879-1891. Drei Bände in acht Teilen*. Erster Band. Erster Teil. Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
- Cudworth, Ralph. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality (1731)*. Garland Publishing, Inc. *British Philosophers & Theologians of the 17th & 18th Centuries*. New York/London, 1976.
- Delbos, Victor. *Le Spinozisme*. Librairie phil. Joseph Vrin. *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*. Paris, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit. *Arguments*. Paris, 1968.
- Descartes, René. *Oeuvres philosophiques. 1643-1650*. III. Éditions Garnier Frères. *Classiques Garnier*. Paris, 1973.

- Donagan, Alan. 1988. *Spinoza*. Harvester/Wheatsheaf. New York, 1988.
- “*Spinoza's Proof of Immortality*”. En: M. GRENE (Editor). *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. A Doubleday Anchor Original. New York, 1973, pp. 241-258.
- Friedmann, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard. *Bibliothèque des Idées*. Paris, 1962.
- Gueroult, Martial. *Spinoza. I. Dieu. (Éthique, I)*. Aubier-Montaigne. Paris, 1968.
- Hampshire, Stuart. 1973. “Spinoza and the Idea of Freedom”. En: Marjorie Grene (Editor). *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. A Doubleday Anchor Original. New York, 1973, pp. 297-317.
- Koyré, Alexandre. “Le chien constellation céleste, et le chien animal aboyant”. En: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard. *Collection TEL*. Paris, 1981, pp. 93-102.
- Laberthonnière, Lucien. *Oeuvres de Laberthonnière. Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques*. Publiées par les soins de Louis Canet. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1937.
- Lachiéze-Rey, Pierre. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Librairie philosophique Joseph Vrin. *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*. Paris, 1950.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Confessio philosophi/La profession de foi du philosophe*. Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Nouvelle édition revue et augmentée. Librairie philosophique Joseph Vrin. Paris, 1970.
- Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Herausgegeben von Carl J. Gerhardt. Georg Olms. Hildesheim, 1960-1961 (Erste Ausgabe 1875). 7 volúmenes
- Olaso. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1982. Traducción de E. de Olaso, Tomás Zwanck y Roberto Torretti.
- Opera omnia*. II. II/II. Nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio de Ludivici Dutens. Georg Olms Verlag. Hildesheim/Zürich/New York, 1989.
- Philosophische Schriften*. Sechste Reihe. Dritter Band (1672-1676). Herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Akademie-Verlag. Berlin, 1980.
- Philosophische Schriften*. I. *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Insel Verlag. Frankfurt am Main, 1986 (Zweite Auflage).
- Lovejoy, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Icaria. Antrazyt. Barcelona, 1983. Traducción de Antonio Desmonts.
- Matson, Wallace. “Steps toward Spinozism”. En: *Revue internationale de Philosophie*. XXXI (1977), 119-120, pp. 69-83.
- Odegard, Douglas. “The Body Identical with the Human Mind: A Problem in Spinoza's Philosophy”. En: Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (Editors). *Spinoza: Essays in Interpretation*. Open Court. La Salle, Illinois, 1975, pp. 61-83.
- Peña, Lorenzo. *El ente y su ser*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de León. León, 1985.
- Spinoza, Benedictus de. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L. U. Japadre Editore-L'Aquila, 1986.
- Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg, 1972. Zweite Auflage.
- Obras citadas:
- “*Causa Dei asserta per Justitiam ejus*”. En tomo VI. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. En tomo VI.
- Nouveaux Essais sur l'Entendement*. En tomo V. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy. Librairie phil. J. Vrin. *Bibliothèque des textes philosophiques*. Paris, 1970. *Escritos filosóficos*. Editados por Ezequiel de
- Obras citadas:
- Epistolae*. En tomo IV.
- Ethica ordine geometrico demonstrata*. En tomo II.
- Tractatus theologico-politicus*. En tomo III.
- Taylor, Alfred E. “*Some Incoherences of Spinozism*”. En: *Mind*, XLVI (1937), pp. 137-157.