

Los conceptos spinoziano y leibniziano de Divinidad. Una colación. III 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 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 necesitarismo (y la consecuente negación de la inteligencia del actuar divino), y la crítica del monocausalismo. Asimismo, el texto aborda la motivación última de la crítica leibniziana del naturalismo immanentista spinoziano.*

El intelecto divino y la producción de los entes

Ha de advertirse que el discurso de la *Korte Verhandeling, I, II* es *stricto sensu* ontológico, es decir, supracategorial. En este capítulo se estatuye lo siguiente:

- Toda substancia es perfecta en su género.
- No existen dos o más substancias iguales.
- Una substancia no puede ser producida por otra.
- No existe, en el intelecto infinito, substancia alguna que no exista formalmente en la Naturaleza (cf. *Korte Verhandeling, I, II, [2]*)¹.

En el contexto de la *Ethica*, el espacio ontológico es el conjunto de los órdenes de realidad. Empero, la Naturaleza adolece de desproporción en favor de las realidades eidéticas, en el sentido de que toda realidad no eidética goza de contraparte eidética. En definitiva, Spinoza acaba por negar la identidad transcategorial de los modos. Los modos no eidéticos son solamente concomitantes, pero no idénticos. La concomitancia desfallece en la *Cogitatio*, puesto que a cada serie modal no nocional corresponde una serie eidética no identificable con otras series eidéticas. El Pensamiento es infinitamente atomizado, en la medida en que las series nocionales reproducen la inconmensurabilidad de sus *Ideata*. El Pensamiento carece de la unidad nomotética que los restantes atributos parecen ejemplificar. Las concatenaciones dadas en la *Cogitatio* permanecen incomunicadas en su inalterable paralelismo².

El conjunto de los modos del pensar es coextensivo con el de los modos no noéticos. Esto implica (bajo el presupuesto de la correlatividad de realidad, perfección y actividad) que la realidad cogitativa es superior (en densidad entitativa) a la

de cualesquiera otros atributos. El spinozismo es inconsistente con la tesis leibniziana según la cual, el intelecto arquetípico, intensivamente considerado, entraña una infinita infinitud que excede absolutamente de la infinitud que cumple aquél, en cuanto se considera coextensivo con la multitud ilimitada (en un sentido categoremático) de los *Possibilia* (cf. *Essais de Théodicée*, ccxxv).

La Naturaleza (*spinozano sensu*) es pensante (cf. EOGD, II, I) e inteligente. Es pensante a fuer de que el pensamiento es atributo suyo. El atributo del pensamiento reproduce objetivamente lo que formalmente existe en los atributos distintos del pensamiento (cf. EOGD, II, VII, Cor.). Es inteligente porque cuenta con un entendimiento infinito, el cual es actualidad pura. En la epístola XXXII^a, el Amstelodamense se refiere a una potencia universal de pensar, la cual debe adscribirse a la *Natura*. Entre la mente humana y esa potencia no media otra distinción que la racional (concretamente, la de razón racionada). La mente humana es la misma potencia universal de pensamiento de la Naturaleza, en la medida en que ésta reproduce objetivamente al cuerpo humano (cf. *Epistolae*, XXXII, p. 174/3-6).

Consecuencia fundamental de lo anterior es la naturalización del pensamiento y de la *Mens*, evento cataclísmico cuyas perturbadoras consecuencias de orden noológico y soteriológico columbra el Spinoza que impetra del lector la suspensión del juicio (cf. EOGD, II, XI, Sch.). La naturalización de la noética se traduce en una reelaboración cabal de la doctrina de la eternidad de la mente.

La producción de los modos no cogitativos y la de los modos cogitativos son concomitantes. En tanto actúa, la Naturaleza entiende. En la naturaleza de las cosas, la intelección es el actuar mismo bajo la especie del pensamiento (o del inteligir). Puesto que la densidad entitativa de las ideas es equiparable con la de las cosas, es menester confesar que para inteligir, no debe invertirse un esfuerzo menor que para producir un objeto (o un *Ideatum*).

Empero, la Naturaleza no delibera. Su pensar es intelección y deducción puras, por lo cual no implica momento deliberativo alguno. El pensar de la Naturaleza no es contingente ni versa sobre lo contingente. Su necesidad diamantina es

la misma que pervade a todo atributo extracogitativo, en cuanto concíbese *sub Specie Cogitativis*. La deliberación, como lo sabemos desde la *Moral a Nicómaco* (1140 A/30-36), de Aristóteles, no versa sino sobre lo contingente. Tal es su especificidad.

El Dios leibniziano (=intelecto arquetípico), por su parte, no crea las esencias de los entes finitos. Éstas preexisten en la región de las verdades eternas, a saber: el entendimiento divino ("*Monadologie*", xliii/"*Causa Dei*", lxix). La Deidad spinoziana produce, en cambio, tanto las existencias como las esencias de sus modos (afecciones de la única substancia) (cf. EOGD, I, XXV), sin que esto implique asunción alguna del positivismo teonómico. En este respecto, la posición de Leibniz es indiscernible del intelectualismo, en acuerdo con el cual la causa eficiente no puede substituir (o suplir) a la formal (cf. Cudworth, 1976, 15 y 16).

El Dios de Leibniz plasma, como lo hemos señalado, el concierto de composibles que mayor realidad envuelve. Sin embargo, en la medida en que el filósofo de Leipzig asumió semejante tesis, sujetó a la voluntad divina a una especie de compulsión (cf. Friedmann, 1962, 165; y Labert-honnière, 1937, 193):

Cependant, malgré les efforts de Leibniz, le mécanisme de la Création selon sa doctrine évoque dans notre esprit des images physiques bien plus que des comparaisons morales: il y a une pression ou tension des possibles. Dieu ne fait qu'ouvrir le champ de l'existence à la plus dense combinaison (Friedmann, 1962: p. 165).

Cabría añadir que el intelecto del Dios leibniziano es análogo a un computador cuyo *Output* induce irresistiblemente una especificación de la *Voluntas Dei*. Dado el intelecto divino, el cual no podría actuar de otra manera (opera mediante arte combinatoria, la cual funge como una auténtica *matemática cosmogónica*), la voluntad no podría especificarse más que de la manera en que su especificación eternamente acontece³. Este modo de plantear la volición de Dios evoca compulsiones de orden físico, no sutiles inclinaciones morales.

La región de las verdades eternas es precisamente el intelecto divino, sede de la realidad objetiva (o representativa) de los contenidos

proposicionales y de la entidad eidética, así como de las conexiones inmutables entre ideas. En este contexto ontológico, intelecto y voluntad son atributos operativos de Dios.

Aun cuando la voluntad es irrefragablemente iluminada por el intelecto, y se especifica por virtud de una antecedente (en sentido intencional) intervención suya, intelecto y voluntad no son, desde un punto leibniziano de vista, una y la misma primalidad.

En un marco spinoziano de referencia, intelecto y voluntad son modificaciones del atributo de pensamiento, uno de los infinitos (en multitud) atributos de la deidad. En un contexto spinoziano, intelecto y voluntad no gozan de preeminencia óptica alguna, por lo que atribuirles preeminencia sería tan absurdo como atribuir preeminencia al movimiento y al reposo.

De acuerdo con el Sefardí, intelecto y voluntad son discernibles *ex Ratione*, no *in re* (cf. Ttp, IV, pp. 62/27-32):

Quid circa primum statuendum sit, facile deducitur ex natura voluntatis Dei, quae a Dei intellectu non nisi respectu nostrae rationis distinguitur, hoc est, Dei voluntas, & Dei intellectus in se revera unum & idem sunt; nec distinguuntur, nisi respectu nostrarum cogitationum, quas de Dei intellectu formamus (Ttp, IV, p. 62/27-32).

En su primera respuesta a Willen Van Blyenbergh, Spinoza advirtió que una expresión como "desagradar a Dios" carece de significación cognoscitiva (=no es una proposición), puesto que si hubiese algo atentatorio a la voluntad divina, atentaría también al *Intellectus infinitus*. Empero, atentar a éste es un sinónimo de falsedad. Por tanto, nada se opone a la voluntad divina, cuyas determinaciones involucran una verdad eterna, es decir, una verdad necesaria, cuya antítesis es precisamente la imposibilidad (cf. *Epistolae*, XIX, p. 90/13-18). Reflexiones de este cariz destacan la identidad absoluta de intelecto y voluntad, afirmada infatigablemente por el Sefardí.

La perfección de Dios y la teodicea

El Dios leibniziano –tanto como el spinoziano– es infinitamente inteligible, a fuer de su infi-

nita realidad. La ilimitada bondad moral inclina al Creador a conferir existencia al mejor de los mundos posibles, el cual es precisamente el que mayor inteligibilidad envuelve. De acuerdo con Spinoza, tanto mayor es la inteligibilidad de un ente cuanto mayor es el número de sus consecuencias. De ahí que Dios ostente una inteligibilidad infinita, puesto que de la necesidad de la naturaleza divina síguese una infinita infinidad de consecuencias (cf. EOGD, I, XVI).

El Dios leibniziano produce lo máximo mediante lo mínimo. En su actuación eliciente intervienen la deliberación y la elección. La deidad leibniziana crea un máximo de efectos con un mínimo de factores productores. Las vías creadoras seleccionadas por Dios son simples (cf. Leibniz, 1948, I: p. 285)⁴, mas su simplicidad no es absoluta.

En conexión con lo anteriormente mencionado, convendría aludir a la identidad *realidad=perfección*, sustentada por Leibniz y Spinoza (cf. "Monadologie", xli, y EOGD, II, Df. VI). En su "Monadologie", Leibniz sienta que Dios es absolutamente perfecto, por razón de que la perfección no es más que la magnitud de la realidad positiva:

D'ou il s'ensuit, que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose, que LA GRANDEUR DE LA RÉALITÉ POSITIVE PRISE PRÉCISÉMENT, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie ("Monadologie", xli). (El énfasis es nuestro.)

De acuerdo con esto, la perfección es la misma *magnitud de la realidad positiva*, en cuanto se asume con precisión o abstracción, arrumbando los límites que los entes finitos aportan consigo. Con arreglo a Spinoza, realidad y perfección son equipolentes. A una mayor perfección corresponde un grado mayor de existencia:

Quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam, & magis necessariam involvit; & contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior est (*Renati Descartes Principiorum philosophiae, Pars I & II, I, Lemma I*).

Así, pues, Spinoza y Leibniz adjudicaron a Dios toda perfección. Por perfección concebían

una naturaleza simple. Asimismo, tenían a los entes por actuantes: bajo todo existente subyace un principio esencial de actividad⁵. La mónada leibniziana, *ex. g.*, es inseparable de su actividad, del principio o ley de progresión reguladores de la transición entre sus estados.

* * *

En la "Note sur Bayle. Reponse pour M. Bayle à M. Leclerc", el filósofo de Leipzig hace notar que, aunque no sepamos cómo conciliar los males físico y moral de la humanidad con la perfección del supremo opífice; aun cuando no seamos capaces de pormenorizar el conjunto de las razones de la permisión (divina) del mal, no se sigue la insolubilidad de las objeciones planteadas en este respecto contra la existencia de una causa primera e inteligente de todo ente condicionado (cf. Leibniz, 1948, I: p. 63/<à Jaquelot, 6 oct 1706> [Leibniz, 1948, I: pp. 65, 67]).

Contra Bayle, Leibniz objeta lo siguiente: de acuerdo con el fideísta francés, constatamos la verdad o –al menos– la plausibilidad de tres proposiciones, atingentes a los elementos de juicio por enumerar:

- Unicidad de Dios, atestiguada tanto por la razón como por la Escritura.
- Inconsistencia de la existencia divina y el mal (males moral y físico).
- Veracidad de las sacras Letras y la luz natural en lo relativo a la unidad e infinita perfección de lo Divino (cf. Leibniz, 1948, I, 62).

Empero, si en verdad hubiese una demostración del segundo enunciado, alguno de los restantes sería entonces falso. Es imposible que los tres sean simultáneamente verdaderos. Si hubiese un argumento auténticamente apodíctico en favor de (2), sería incontestable, dado que una demostración consiste, precisamente, en aquella inferencia a la cual es imposible oponer un argumento *en forma*, es decir concluyente (cf. Leibniz, 1948, I, 63). En pro de la causa divina, es siempre posible argüir que Dios goza de una presunción de inocencia, en la misma medida en que goza de ella un sapientísimo y prudentísimo príncipe cuyo mandato no es *prima Facie* justificado

o sensato y, antes bien, entraña la apariencia de lo absurdo y lo prepósteros (cf. Leibniz, 1948, I, 63 y 64). Relativamente a Dios, no es imperativo verificar las razones particulares de la permisión del mal:

L'on sait qu'il a soin de tout l'univers, dont toutes les parties son liées; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'était pas à propos d'empêcher certains maux (cf. Essais de Théodicée, "Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison", xxxiii, xxxiv).

La justicia divina, en un sentido rigurosamente leibniziano, no consiste en una potencia irresistible, sino en la dispensación, perfectamente sabia, de los bienes y de los males (<à Spanheim, 20 fév 1699> [Leibniz, 1948, I: p. 448]). Leibniz concebía la justicia, en efecto, como benevolencia universal (cf. *Confessio Philosophi*, 6r)⁶.

Series causales y condicionalidad

De acuerdo con Spinoza, las concatenaciones causales son immanentes a la única substancia, la cual actúa como su matriz y como su espacio ontológico. En el dominio de la causalidad entitativa, ejercida por la *Causa essendi*, el factor causativo es la potencia infinita de Dios (cf. EOGD, II, XLV, Sch./Tp, II, ii). La substancia spinoziana, por su parte, no admite producción alguna. Si bien es cierto que la substancia es causa de sí, su factor eliciente no es extrínseco (cf. EOGD, I, VI, Cor.). En conformidad con Leibniz, en cambio, toda substancia creada –su multitud es infinita– es existenciada por vía de *Creatio ex Nihilo*, y no es abrogable más que por vía de aniquilación. La substancia no es susceptible de los modos naturales de la génesis y de la destrucción, a saber: la generación y la corrupción. La substancia *ab alio* comienza o cesa de existir por, respectivamente, creación y aniquilación, modos sobrenaturales de devenir o de cesar de ser un ente (cf. *Discours de Métaphysique*, ix).

Henos, pues, en presencia de un motivo de brutal colisión dialéctica y de vehemente impugnación recíproca: la substancia, según el Sefardí, no admite la mutación. En conformidad con Leibniz, no solamente admite la mutación, sino

que es producible y abrogable, creable y aniquilable. Con arreglo al Sefardí, proferir semejante aserto implica admitir la posibilidad de que una falsedad eterna (a saber: la existencia de una substancia inexistente, valga la antítesis en los términos) devenga verdad (cf. EOGD, I, VIII, Sch. II, p. 50/6-19).

Leibniz y Spinoza concuerdan en admitir que no por el hecho de que una serie de condiciones sea infinita, es incondicionada. Si cada una de las condiciones es entitativamente contingente, la razón suficiente de la concatenación total es extrínseca:

Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam causata: Atque nulli, quod causatum est, competit, vi suae naturae necessario existere: Ergo nihil est in natura ad cuius essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum: ergo & illud. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu Infinitum, aut progressus causarum in infinitum: Sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existenti (...) (Epistolae, XII, 62/1-9; Leibniz, "Monadologie", xxxvii, xxxviii)⁷.

Leibniz, por su parte, plantea lo siguiente:

Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourroit être ("Monadologie", xxxvii).

Debe observarse que ambos autores admitían la realidad de una serie infinita de contingentes esencialmente dependientes de sus causas o razones antecedentes. Esto no implica el que la serie sea incondicionada. El pensamiento tomista y el suarista, en cambio, negaban la posibilidad de una concatenación infinita de efectuates del *Esse* (cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, II, Quae. 3, 3).

Es menester que haya una causa primera imaterial, agente de la ordenación de las cosas. Esta necesidad (*de dicto*) ciméntase sobre la siguiente consideración: puesto que el espacio y el tiempo son indiferentes a cualesquiera series de

existentes existenciabiles en ellos; y por cuanto las configuraciones posibles el universo son infinitas –y contingente es la de nuestro cosmos–, es imperativo que haya un agente extrínseco e imaterial, responsable de la realidad y la configuración que efectivamente corresponden al universo existente:

Enfin pour se mieux elever au dessus des sens, on n'a qu'à considerer qu'il y a une infinité de façons possibles que l'univers auroit peu recevoir au lieu de cette suite de variations qu'il a effectivement receuue, et que les planetes, par exemple, pouvoient aller tout autrement, l'espace et la matiere estant indifferens à toute sorte de figures et mouvements. Donc il faut que la raison qui fait que les choses sont et ont esté plustost ainsi qu'autrement, soit hors de la matiere, et qu'ainsi il y ait une substance incorporelle dans l'univers. ("Sur ce qui passe les sens et la matiere", en Leibniz, 1960-1961, VI, 491).

Ésta es la versión leibniziana de la vía *a posteriori* de la causalidad efectuante. En el marco de su formulación leibniziana, el argumento ciméntase decisivamente sobre el principio de razón suficiente.

Es palmaria la relevancia del principio de razón suficiente en el contexto de esta prueba, principio que Leibniz no concebía en forma considerablemente distinta de una de sus especificaciones: el principio de la aprioridad de la verdad contingente (cf. *Essais de Théodicée*, xlv). Es también fundamental, en el seno de la demostración, la conciencia de que la eternidad no posee, por sí misma, eficacia causativa alguna, ya presente en un texto temprano (de 1668):

Si dicis ab aeterno fuisse quadratum eo ipso rationem non assignas, quidni enim potuerat ab aeterno esse sphaericum? Aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest ("Confessio Naturae contra Atheistas" [Leibniz, 1974, 46]).

El movimiento, la posesión de una determinada configuración geométrica, datos que la mecánica puede admitir sin cuestionamiento o sin escrutinio alguno, constituyen, según Leibniz, evidencia decisiva aducible en favor de la existencia de un ente incorporeal, cuya unidad es atestiguada por la armonía imperante en el conjunto de las entidades somáticas. Ese ente, además,

posee la facultad de la inteligencia, sola cualidad que puede rendir cuenta de la facticidad de las formas geométricas –y de otras características– ejemplificadas en la realidad empírica, cuyo no ser es perfectamente concebible e imaginable. El principio de razón suficiente, universalmente válido en el dominio de la existencia o de la facticidad, entraña, en este contexto, la realidad de la existencia de una inteligencia subsistente y creadora, la cual no puede ser sino Dios (cf. “*Confessio Naturae contra Atheistas*” [Leibniz, 1974, 47]).

En el marco del spinozismo (o del sistema spinoziano), en cambio, la razón suficiente o determinante de la existencia de la serie de las causas efectuentes es indiscernible de la necesidad incondicionada que pertenece a la substancia divina en cuanto substancia. En el mismo sentido en que Dios dicese causa de sí, dicese o ha de decirse causa de todas las cosas (cf. EOGD, I, XXV, Sch.). En el contexto del monismo necessitarista del Sefardí, una y la misma necesidad diamantina pervade al conjunto, ora como modalidad entitativa de la substancia única, ora como la modalidad propia de su actuación. Si se transfiriese la nomenclatura leibniziana a un contexto spinoziano, cabría aseverar que en términos spinozianos, el principio de razón determinante es intercambiable, *salvo el valor aléxico*, con el de no contradicción; o, en el peor de los casos, que es un corolario de éste.

El Leibniz de la *Confessio Philosophi*, su temprano ensayo (*Tentamen*) de teodicea, no dista considerablemente, cuando menos según la letra del texto, del espíritu de la proposición XXXIIIª del “*De Deo*” spinoziano (inclusos sus dos escolios). En efecto, este Leibniz subraya la necesidad de la conexión entre Dios y la concatenación o la serie de las cosas. El vínculo entraña una necesidad de orden lógico, dado que está sujeto a la especificidad del *Modus tollendo tollens*. Como fuese negada la serie, también lo sería la existencia del Dios efectivamente existente, razón suficiente (o determinante) de aquélla:

(...) *ergo statuendum est posito Deo sequi hanc seriem rerum, ac proinde veram esse hanc propositionem: Si A est, etiam B erit. Jam constat ex regulis logicis syllo-*

gismi hypothetici, locum habere conversionem per contrapositionem, et inde inferri posse, si B non est, nec A erit. Ergo sequetur sublata mutatave hac seriem rerum, quae scilicet peccata comprehendit, tolli mutative Deum, quod erat demonstrandum. Peccata ergo, tota hac rerum serie comprehensa, ipsis rerum ideis seu existentiae Dei debentur: hac posita ponuntur, hanc sublata tollunt (Confessio Philosophi, 9r-9v).

La concatenación de las cosas singulares reconoce, por razón suficiente, a tanto las ideas (los prototipos) como la existencia divina. Su metamorfosis se traduciría, por contraposición, en abrogación de la divina entidad.

El orden (intemporal) de la producción de las cosas singulares es, según el Amstelodamense, óptimo. Esta idoneidad haría incomprendible el acaecimiento de un milagro; de un evento que, o bien no se adecua a este orden, permaneciendo por fuera de éste, o bien lo contraviene. El orden es inmanente a los existentes mismos (los ordenados), a sus potencias causales. La Naturaleza spinoziana, como sabemos, es esencial y universalmente actuante (cf. EOGD, I, XXXVI).

“*Orden*”, valga la precisión, es un término ambiguo, que puede tanto significar las leyes de la Naturaleza (orden en *sentido activo*), cuanto la estructura en que estas leyes cobran realidad (orden en *sentido pasivo*). El orden en sentido activo es identificable con el modo infinito e inmediato (bajo la especie de cualquier atributo); el orden en sentido pasivo, con el modo infinito y mediato: la *Facies totius Universi*.

En Dios, según el Sefardí, el querer es tan absoluto, incondicionado y compulsivo (cf. Ttp, IV, 63/10-12), que la alternativa es impensable. En Dios, el libre querer reviste una connotación íntegramente distinta de la que reviste en el uso lingüístico cotidiano. El libre querer no difiere de una proposición necesariamente verdadera (cf. Ttp, IV, 62/27-63/12); sin lugar a dudas, es una forma inmutable e incondicionada de ejercer la potencia (cf. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical & Civil*, XXI [Hobbes, 1966, III, 198]) y Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, XXI, 25).

Recapitulación conclusiva

El motivo primordial de las inquietudes de Leibniz en relación con los errores teológicos del spinozismo, no era otro que el colapso del teísmo. De acuerdo con éste, en la base del cosmos subyace un intelecto arquetípico, el cual ejerce una providente influencia sobre los acontecimientos y, en general, el devenir. Semejante influjo se ejerce prospectivamente, mediante armonía preestablecida, recurso teórico que permite también explicar la aparente interacción entre substancias de diversos géneros (cf. "*Système nouveau*" [Leibniz, 1989, II, 55]), así como la correlatividad armónica de los reinos de la Naturaleza y de la Gracia (cf. "*Principes de la Nature & de la Grâce, fondés en Raison*", xv).

Si el teísmo colapsase, colapsaría asimismo la moral judeocristiana, fundada sobre presupuestos metafísicos de índole teística⁸. Una sólida moral importa la asunción de la existencia de un magnipotente y omniscio agente, al cual compete legislar moralmente y juzgar a los súbditos de su reino (la ciudad de Dios [cf. "*Monadologie*", lxxxviii]) en función de sus actos meritorios o pecaminosos (moralmente vituperables) (cf. "*Système nouveau*" [Leibniz, 1989, II, 55]). Las motivaciones profundas de la teología racional y de la teodicea leibnizianas son raigalmente prácticas y soteriológicas. Leibniz se propuso cimentar apodícticamente una *Philosophia perennis* (remontable al teologismo platónico), armónica y conciliadora, capaz de contribuir positivamente a la salvación de los agentes intelectuales, cuya beatitud no concebía Leibniz como un estado de quiescencia o de estulta indiferencia desprovistas de variación cualitativa, sino como procesos de sempiterna adquisición de perfecciones (cf. "*Principes de la Nature & de la Grâce, fondés en Raison*", xviii).

Con arreglo a Georges Friedmann,

Leibniz a voulu rationaliser un certain nombre de dogmes essentiels du christianisme et apporter une philosophie qui délivre l'homme moyen de ses appréhensions, rejoigne ses esperances et serve la société (cf. Friedmann, 1962, 242).

Sabemos que el universo leibniziano es la creatura imperfectible de un sapientísimo opífi-

ce, el cual plasma en su obra una egregia concinidad y una extrema perfección entitativa (bien sumo subalterno), con las cuales son concomitantes el supremo bien moral y el sumo bien físico (=la felicidad) de las más de las creaturas intelectivas (cf. *Discours de Métaphysique*, xxxvii; Rutherford, 1997, 36-40)⁹, i. e., ángeles, genios, hombres, etc. En consideración de esto, deviene comprensible el ensañamiento —un tanto histriónico y aspaventero, valga precisar— y la recurrencia con que Leibniz zahirió al spinozismo, en el cual detectaba deletéreas consecuencias de orden práctico y la abrogación cabal de la garantía providencial de redención¹⁰.

Leibniz, como lo ha sugerido pertinentemente Georges Friedmann, desplegó su crítica en torno de dos ejes:

- Crítica del *necesarismo* (el de la crítica de la confusión de las necesidades lógica y física) y reivindicación de la inteligencia del actuar divino¹¹;
- Crítica del *monocausalismo* (cf. Friedmann, 1962, 187, 244 y 247).

* * *

Hemos elaborado una colación entre tesituras intelectuales disímiles: la de un filósofo y teólogo teísta, dispuesto a admitir y a demostrar la existencia de un creador personal del universo, susceptible de participar de relaciones interpersonales con sus creaturas espirituales; y la de un pensador rigurosamente naturalista y despiadadamente antiantropomorfito (semejante, en este respecto, al Maimónides de la *Guía de Perplejos*, o al Bruno de *Spaccio de la bestia trionfante* y de *De gli eroici furori*), y dispuesto a conducir hasta sus últimas consecuencias la negación originaria de la personalidad divina. La divinidad spinoziana, mucho más que la deidad doblemente predestinante de los calvinistas, es una potencia impersonal e irresistible, aun cuando no irracional (cf. Wilson, 1996, 93).

En conexión con la crítica de la ineficiencia de las creaturas, Leibniz usó del blanco *spinozismo* como de un instrumento para la crítica indirecta (por vía de reducción a una posición inadmisibile y universalmente denostada) u oblicua

del ocasionalismo, tanto parcial como total. Leibniz arremetió sistemáticamente, sobre la base del acervo conceptual proporcionado por su ontología de la substancia, contra el ocasionalismo (cf. "*De ipsa Natura*", xv), contra cuyo monocausalismo objeta que sienta las bases del — cuando menos induce al— monismo ontológico de Spinoza. De acuerdo con esta vinculación incriminatoria (alevosa desde la perspectiva del ocasionalista), el ocasionalismo es monista por consecuencia:

Il ne me paroist pas aussi qu'il fasse oster l'action ou la force aux creatures, sous pretexte qu'elles créeroient si elles produisoient des modalités. Car c'est Dieu qui conserve et crée continuellement leur forces, c'est à dire, une source de modifications (N. B.: la fuerza es el hontanar de las modificaciones de la substancia, funcionalmente autárquica), qui est dans la créature, ou bien un estat, par lequel on peut juger qu'il y aura changement de modifications; parce que sans cela je trouve (comme j'ay dit cy dessus d'avoir montré ailleurs) que Dieu ne produiroit rien, et qu'il n'y aurait point de substances hormis la sienne, ce qui nous raméneroit toutes les absurdités du Dieu de Spinoza (Leibniz, 1960-1961, IV, 567 y 568). (Lo añadido es nuestro.)

De acuerdo con Leibniz, no es preciso, para reivindicar la eficacia y la dignidad divinas, o la dependencia de las creaturas respecto de la causa primera, el despojar de eficiencia elicente a aquéllas. Esta estrategia, antes bien, prueba ser suicida en cuanto conducente al monismo substancial. Leibniz impugnó vehementemente la presunción de que Dios sea el actor único. Aunque toda creatura, por definición, padezca (dada su carencia de infinitud), la creatura, en cuanto goza de realidad, es actuante. Su actividad es directamente proporcional a su inteligibilidad y actualidad, *i. e.*, a su grado de perfección. Toda acción es una modificación de la substancia (cf. *Essais de Théodicée*, xxxii), modo que no se confunde (existiendo, antes bien, una distinción real entre ambos) con la esencia substancial (cf. *Essais de Théodicée*, xxxii)

En relación con la referida ontología de la substancia, ha de añadirse que en una epístola a Bourguet <22 mars 1714>, Leibniz advirtió y denunció la confusión con que sus contemporá-

neos solían abordar la razón formal de la substancialidad, concepto fundamental para toda recta metafísica general. En conformidad con Leibniz, el examen conceptual de la substancia fue objeto de embarazo para dos de sus grandes adversarios: John Locke y B. de Spinoza (cf. Leibniz, 1960-1961, III, 567). Con arreglo al matemático de Leipzig, no sabría explicarse la existencia de una substancia como se rehusase a ésta la actividad (cf. Leibniz, 1960-1961, III, 567; "*De ipsa Natura*", xv). Toda potencia, en efecto, se traduce inelectablemente en una acción (cf. "*De primae Philosophiae Emendatione*" [Leibniz, 1960-1961, IV, 470]).

* * *

Spinoza y Leibniz coincidieron en argumentar en favor de la necesaria existencia de un ente absolutamente infinito. En el marco de la ontología especial leibniziana, el ente absolutamente infinito es una persona, un sujeto (substancia espiritual dotada de conciencia reflexiva o apercepción) ("*Monadologie*", lxxxiv). Desde la perspectiva de Leibniz, la expresión "*Dios impersonal*" es un oxímoron. Desde un punto spinoziano de vista, en cambio, lo Divino no es personal. Según el filósofo de Leipzig, negar la personalidad de lo Divino es —por emplear léxico schopenhaueriano— un modo cortés de negar la existencia de lo Divino, o manifiesto *criptoateísmo* (cf. Leibniz, 1972, 535). Semejante teología degenera, o bien en la equivocidad deliberada, o bien en persistentes aloglosias.

Ambos pensadores adjudicaron providencia a Dios. Empero, Leibniz cualificaba a la providencia como momento de la presciencia, y a ésta, a su vez, como atributo divino. Según el spinozismo, en cambio, la providencia no es un atributo de lo Divino, puesto que no es un constituyente formal o un principio de inteligibilidad. En un contexto spinoziano, la sedicente construcción teórica de los atributos de lo Divino (en la cual encuádrase la dicotomía de los atributos entitativos y operativos) carece de validez o de fundamento en la realidad de las cosas.

La providencia *leibnitiano sensu* concierne al gobierno moral de las mónadas espirituales; es el eje del ejercicio del imperio divino sobre su

reino espiritual: la *Civitas Dei* (cf. *Discours de Métaphysique*, xxxv y xxxvi; "*Monadologie*", lxxxiv-lxxxvi; "*Principes de la Nature et de la Grâce*", xv). La noción de providencia es, en un contexto teológico racional leibniziano, primordialmente moral. En un contexto spinoziano, el término "*providencia*" es objeto de transposición semántica, de desteleologización y de desteleologización. La providencia spinoziana es sinónimo de *Conatus sui conservandi*. Exactamente lo mismo sucede en relación con los términos "*Directio Dei*", "*auxilio interno*" y "*auxilio externo*" de Dios, y "*decreto divino*", entre otros. Un concepto que en la teología racional o dogmática escolásticas ostenta carácter moral, deviene en la ontoteología spinoziana la más adecuada expresión (o una faceta suya) del dinamismo inmanente a una naturaleza existente por sí (por ello ingénita), autocontenida y autológica.

* * *

Las pronunciadas divergencias que enfrentaron puntualmente a nuestros autores (expresiones, si se quiere, de una antítesis paradigmática) son retrotraíbles hasta propósitos inconsistentes. La motivación prevaleciente en la empresa leibniziana —como ya se ha observado— era la de reivindicar una jerarquía cristiana (o *judeo/cristiana*) de valores (cf. Friedmann, 1962, 246)¹². En el pensamiento spinoziano, las inquietudes soteriológicas son preponderantes. Empero, la beatitud promovida por el Amstelodamense es inmanente. Desde un marco spinoziano de referencia, el *horizonte del Ser* es la inmanencia, como con acuidad ha sido advertido por Yirmiyahu Yovel en su polémico —contestado por Méchoulan y por Popkin (cf. Popkin, 1992, 167 y ss.)— *Spinoza: el marrano de la razón*¹³.

La divergencia entre las tesis de ambos pensadores halla su más cabal y nítida expresión en las actitudes opugnantes adoptadas ante la causalidad final. Desde la perspectiva de Spinoza, la aparente causalidad final no es más que el efecto de una causa eficiente: el apetito (EOGD, IV, Df. VII). La sedicente causa final, por su parte, no es tal, dado que la teleología es explicable mediante recurso al apetito. Más aún, la causalidad final es quimérica, a similitud del hircocervo,

y su entidad no es otra que la nominal —ni siquiera es un ente de razón¹⁴. En efecto, actuar por motivos teleológicos implica carecer de una perfección, hecho inaplicable a lo Divino (cf. EOGD, *Appendix*, p. 80/23-29).

No obstante, si se adopta el punto leibniziano de mira, el apetito del bien es la causa operante en el orden de los auténticos existentes: las sustancias individuales (cf. Russell, 1971, 30). El tránsito entre las percepciones de la sustancia individual se explica por el apetito ("*Monadologie*", xvi). En la medida en que la sustancia individual es también espiritual, *i. e.*, en que además de percibir y apetecer, reflexiona y posee memoria (cf. "*Monadologie*", xix), su apetito adquiere la modalidad de una autodeterminación cimentada sobre la representación de un bien preponderante. Aun cuando el actuar de la sustancia individual (o átomo formal) espiritual sea tan determinado como el de cualquier otra, ostenta la especificidad de un agente desiderativo autoconsciente. El espíritu es capaz de determinarse por virtud de propósitos.

Correlativamente, ha de precisarse que en toda sustancia inteligente, la libertad fúndase sobre la espontaneidad (género) del inteligente (cf. "*De Libertate*" [Leibniz, 1974, 722]). La inteligencia es (como) el alma misma de la libertad (*Essais de Théodicée* [Leibniz, 1960-1961, VI, 288]). La libertad involucra, asimismo, un esfuerzo tendente a la disciplina de las inclinaciones naturales (cf. *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, xxi, 19 [Leibniz, 1960-1961, V, 168, 169]; Leibniz, 1948, I, 481).

El Dios leibniziano actúa, por su parte, en función de finalidades; concretamente, en función de la de plasmar una colección soberanamente perfecta de creaturas. Actúa bajo la razón de perfección o de idoneidad. A operar de esta manera lo determinan su excelsitud entitativa, su infalibilidad intelectual y su difusiva bondad moral. La concurrencia de las tres primalidades de la naturaleza divina constituye la razón suficiente de la génesis creadora (operada por el sumo opífice) del mejor de todos los mundos posibles.

Spinoza, por su parte, concebía la producción de los modos como una operación absolutamente necesaria. Dios, cuya realidad es absolutamente infinita, actualiza una infinidad de consecuencias,

las cuales se siguen necesariamente de su esencia actuante (cf. EOGD, I, XVI). Las consecuencias son auténticos efectos emanativos de la única substancia. Dios, cuya inteligibilidad es absolutamente infinita, produce cuanto concibe un intelecto infinito. No ha carecido de estofa (o de substrato) para producir cuanto es concebido por un intelecto infinito (o absolutamente infinito [cf. *Epistolae*, LXIV, 278/25]) (cf. EOGD, I, XVI, y EOGD, I, *App.*, 83/26-32).

* * *

Disímiles tesisuras opusieron a un pensador antropomorfita, cuya doctrina *teológico/racional* despojó al concepto de lo Divino de connotaciones antropomórficas, y a un filósofo, no ajeno a los quehaceres de la teología dogmática, que atribuyó personalidad a la deidad. El Dios de Leibniz, más aun, accede a sufrir una antropología, a humanizarse, en el sentido de establecer relaciones interpersonales con las mónadas humanas (*Discours de Métaphysique*, xxxvii "Principes de la Nature & de la Grâce", xv). La divinidad spinoziana, en cambio, es rigurosamente impersonal, un espacio lógico desprovisto de intersticios vacíos, plenamente actualizado¹⁵.

Si éste último fuese el caso, objeta Leibniz, Dios no ejercería gobierno moral alguno, y la justicia vindicativa sería quimérica. Ambas consecuencias, sin embargo, imposibilitan una plena fundamentación de la moral racional. De ahí que el spinozismo deba impugnarse. En perspectiva leibniziana, la concepción *teológico/racional* de Spinoza envuelve, *in Nuce*, una negación cabal de la ciudad de Dios (comunidad de los espíritus, presidida por Dios *qua* legislador), tal como Leibniz la inteligía. Indicio de esto es que el Dios spinoziano no conozca el bien ni el mal. El Dios de Spinoza se ubica allende ambos, puesto que en él no caben los afectos. Mal y bien son, asimismo, denominaciones puramente extrínsecas, el conocimiento de las cuales es en sí mismo un afecto (de alegría o de tristeza) consciente (cf. EOGD, IV, VIII)¹⁶.

Concluamos señalando que, en perspectiva leibniziana—como desde toda perspectiva teísta—, la negación de la transcendencia operativa de Dios y la del desdoblamiento de la realidad (re-

conocimiento de órdenes diversos de realidad o densidad entitativa), importan consecuencias indiscernibles de las derivables de la tesis ateísta. No vaciló Leibniz, por ello, en denunciar el naturalismo e inmanentismo spinozianos como pletóricos de tangencias con el ateísmo. Si tal es el caso, el spinozismo imposibilita—consecuencia en que el John Locke de la *Epístola sobre la tolerancia* (*A Letter Concerning Toleration* [en Locke, 1963, VI, 47]) habría convenido con Leibniz— la convivencia civilizada y proyecta una amenaza sobre la eventual salvación (espiritual) humana.

En favor de Spinoza, cabría observar que dos de las críticas vertidas por Leibniz son de alguna manera impropias. La primera es la concierne a la negación de la inteligencia del actuar divino. Leibniz parece no haber considerado la ambigüedad inherente a la expresión "*inteligencia del actuar divino*". Si por ella se significa la presciencia, ciertamente negó Spinoza que Dios actúe inteligentemente. No obstante, si por ella se significa una operación elicente que involucra inteligibilidad inmanente, operación conforme con leyes perspicuas universalmente ejemplificadas, la imputación de Leibniz es calumniosa.

Al Dios de potencia irresistible, despóticamente necesitante, Leibniz contrapuso un agente divino moralmente obligado a elegir lo mejor (cf. Leibniz, 1960-1961, VI, 284), cuyo ejercicio calculador es la auténtica matemática cosmogónica preexistente en la región de las verdades eternas. Este Dios, en efecto, crea el mundo cuando ejerce el pensamiento: *Cum Deus cogitationem exercet, fit mundus* (Leibniz, 1960-1961, VII, 191).

Contra la segunda, de acuerdo con el cual fue Spinoza un acosmista, convendría argüir que el Amstelodamense abordó seriamente el problema de la individuación inmanente de las afecciones de la substancia única¹⁷, así como el de las condiciones necesarias del ejercicio de la causalidad adecuada. Henos en presencia de un *Deus quatenus* (cf. Matheron, 1988, 23) que no consiente el extravío en las vacuas precisiones (=abstracciones) del monismo abstracto.

* * *

Las acusadas discrepancias de Spinoza y Leibniz no impidieron su convergencia en el

fustigamiento de la libertad de indiferencia (cf. *Essais de Théodicée*, clxxv/ccclxxii) y el voluntarismo teológico (incluso el decretismo). Empero, diversas fueron sus perspectivas de combate. Leibniz adversó a ultranza al voluntarismo teológico desde la afirmación de que Dios actúa según el *Vollkommenheitsprinzip*; Spinoza, en cambio, desde la perspectiva según la cual, lo Divino actúa en conformidad con leyes perspicuas y absolutamente necesarias. Las esencias, aun cuando producidas por Dios, no son tales que respondan a un caprichoso beneplácito del agente primordial. *Contrario casu*, éste estaría sujeto, según el ser, a su propia volición (cf. *Korte Verhandeling*, I, IV, [6]).

Por otra parte, el Leibniz de los *Essais de Théodicée*, cuyo enfoque es holista (u holológico), asevera que la beatitud humana no es la finalidad suprema del universo. El propósito último del sumo opífice es una configuración armónica del conjunto, una auténtica concinidad, en que la perfección humana (la perfección metafísica en su respecto moral) es solamente un requisito (cf. *Essais de Théodicée*, cxix). De ahí que la infelicidad sea acaecible. En este contexto, es un concomitante, necesaria consecuencia de bienes mayores, apetecidos por una voluntad final o decretante (cf. *Essais de Théodicée*, cxix). Este Leibniz, aun cuando propugnant de una valoración teleológica (y teleonómica) del equilibrio cósmico, no dista en demasía del Spinoza negador de que la naturaleza (específica) humana sea la causa adecuada de todas sus afecciones (cf. EOGD, IV, IV). El cosmos del Leibniz holista, en efecto, es propinquo al universo indiferente –por parafrasear a Kolakowski (cf. Kolakowski, 1973, 284)– del Sefardí, indiferente a la beatitud y desventura humanas.

Notas

1. La cuarta premisa no declara la identidad de la Naturaleza y el intelecto infinito. Empero, entraña, de alguna manera, una naturalización representacional del dominio noético. La Naturaleza, por su parte, parece aquí (en 4) confundirse con el Ser mismo, con la Realidad (=el espacio ontológico).
 2. De acuerdo con la pertinente objeción de Henry Barker, el que un conjunto de textos sea traducido a una misma lengua no garantiza que el sentido de los textos se corresponda o sea uno y el mismo. Los textos, en efecto, podrían ser distintos. De que *Las Coéforas* y *Las Euménides* se traduzcan al francés, no se desprende que sean uno y el mismo texto (cf. Barker, 1938 B, 286, 287; Taylor, 1937 A, 152).
 3. Lovejoy es aún más radical en su lectura del principio leibniziano de razón suficiente. El distinguido historiador de las ideas escribe que el principio de razón suficiente implica que, de alguna manera, la existencia es explicable como una necesidad nacida del sistema lógico de las esencias (Lovejoy, 1983, 188).
 4. Nicolas Malebranche sustentó una posición homóloga en *Recherche de la Vérité*, III, II, iv (cf. Malebranche, 1962, I, 431).
Contra la lectura de Nicholas Rescher, según la cual Dios *optimiza*, Rutherford ha intentado establecer que el Dios leibniziano *maximiza* la perfección (cf. Rutherford, 1997, 31-33).
 5. En conformidad con Tejedor Campomanes, la acción es una categoría de la ontología general spinoziana (Tejedor, 1981, 8).
 6. En este contexto, y relativamente a la predestinación, Leibniz hizo observar, con los teólogos luteranos –no con el Luther partidario de la *Prae-destinatio gemina*–, que Dios no predestina al pecado, y que solamente predestina a la condenación a aquellos que, en conformidad con la previsión divina, han de pecar. En acuerdo con Leibniz, adversario en este respecto del calvinismo, el decreto dotador de fe antecede al donador de la gloria. Con todo, Leibniz contemporizó con Spanheim y los calvinistas:
(...), on trouve chez nous qu'il n'y a rien de dangereux dans le sentiment des vôtres, pourveu qu'ils accordent que le choix de Dieu qui l'a porté à donner à quelques uns la gloire ou foy n'est pas si absolu qu'il n'ait pas ses raisons dans sa sagesse, quelles qu'elles puissent estre (<à Spanheim, 20 fév 1699> [Leibniz, 1948, I, 448]).
- Así, pues, la predestinación no precede a los méritos previstos, contrariamente a lo pretendido por los supralapsarios.
7. Spinoza reproduce y comenta el meollo del argumento formulado por el filósofo hispanohebreo Hasdai Crescas (1340-1410) (cf. Crescas, 1957, 223).
 8. Cabría objetar que Leibniz incurre en un paralogismo de negación del antecedente. Desde nuestro

punto de vista, colapsa una moral teológica, pero no necesariamente una teología moral.

9. Entre los concomitantes de la suma perfección metafísica subalterna destacáse la inteligibilidad de lo creado. Esta inteligibilidad es, por su parte, una de las condiciones necesarias de la perfección física de la creatura espiritual, a saber: la felicidad.
10. En EOGD, IV, IV, Spinoza establece lo siguiente:

Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per so- lam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.

Huelga añadir que el teorema reafirma la condición modal de lo humano (cf. EOGD, II, X). De acuerdo con el cuarto teorema de la cuarta parte de la EOGD, es imposible que los efectos de la realidad humana, concebida como agente, se conozcan exclusivamente por medio del concepto de realidad humana. Ésta no es siempre causa adecuada de sus efectos. Frecuentemente es inadecuada (en conexión con el sentido de estos términos, cf. EOGD, III, Df. I). Si todo aconteciera por causa del cuerpo o de la mente (humanos), entonces habría que afirmar una identidad o cuasi-identidad *hombre=cosmos*.

El teorema que comentamos implica, como consecuencia, que la garantía metafísica y providencial de que la especie humana realice toda su perfección (aquella a que podría legítimamente aspirar), no existe. El cosmos es indiferente a que los entes humanos adquieran o no plenitud física. Carece asimismo de propósito. No hay en él apertura a la transcendencia o tendencia immanente al progreso. Un filósofo cristiano como Leibniz no podía abstenerse de denunciar la tesis spinoziana como grave e inequívocamente atea.

11. Leibniz desarrolló su apología de la libertad de arbitrio contra dos recios adversarios: el necesitarismo, tanto hobbesiano como spinoziano, y el indiferentismo, sustentado por escotistas, molinistas, etc. De acuerdo con el indiferentismo, la voluntad o, por mejor decir, un agente volitivo, pueden determinarse en ausencia de razones preponderantes de bien.

Persuadido de que ambas extremas posiciones entrañan la ruina de una congruente teorización acerca de la libertad del albedrío, Leibniz procedió a adoptar un enfoque intermediario: el determinista. En este respecto, supo coincidir a cabalidad con Hobbes (cf. Hobbes, 1966, IV: pp. 276-278) y con Spinoza (cf. EOGD, I, XXVI/XXVII), formidables fautores de la tesis determinista. Am-

bos filósofos presumían que el querer (la volición o la nolición) es tan determinado como cualquier otro evento de la vida psíquica o del universo físico en general. En el marco de la filosofía hobbesiana, el necesitarismo se hace acompañar de una vehemente impugnación de la dicotomía *necesidad absoluta/necesidad condicional* (cf. Hobbes, 1966, IV, 262-264).

En el contexto de la filosofía leibniziana, el principio de razón suficiente conduce a propugnar el determinismo.

La confutación del necesitarismo condujo a Leibniz a valorar severamente la correspondiente tesis teológica de Pedro Abelardo, cimentada, de acuerdo con Leibniz, sobre el abuso semántico de los términos (cf. *Essais de Théodicée*, clxxi).

12. Friedmann sugiere que Leibniz presintió la conmoción que el incontenible proceso de secularización filosófica —prefigurado emblemáticamente por la doctrina naturalista del Amstelodamense— habría de provocar sobre la organización social de inspiración *judeo/cristiana* (cf. Friedmann, 1962, 151 y 152). De ahí su aversión hacia el spinozismo. Desde el punto de mira del filósofo de Leipzig, la doctrina spinoziana es vehículo de una transvaloración. Leibniz parece no haber admitido la posibilidad auténtica de un ateísmo virtuoso, a semejanza de Pierre Bayle (*Considérations diverses sur la Comète*, clxxiv [Bayle, 1966, III, 110-112]).
 13. Spinoza descuella como coherente immanentista. La realidad es, en términos spinozianos, nomológicamente unitaria. Carece de desdoblamientos. Es, asimismo, fuente de valor y de sentido, como Yovel lo ha observado en *Spinoza: el marrano de la razón*. Spinoza ha sido una suerte de immanentista antonomástico, puesto que se aventuró a deificar la immanencia, reconociendo con ello la posibilidad intrínseca de salvación y beatitud en el seno mismo de la Naturaleza. La salvación no acaece en un problemático cosmos hiperurano, sino en la Naturaleza misma (en cuanto su inteligibilidad es aprehendida e intelectualmente gozada). La eternidad a que alude Spinoza es el fruto de la immanencia de la actividad (cf. Rousset, 1968, 62).
- Supo Spinoza sortear el nihilismo. El cosmos spinoziano es un universo nómicamente determinado por modo exhaustivo. No es el de Spinoza el caótico multiverso nietzscheano, cuyo pretendido orden es una configuración representacional arbitrariamente esbozada por el sujeto, sino el cosmos sobredeterminado de un Pierre Simon de

Laplace (*Essai philosophique sur les probabilités* [1814]). A esto se ha referido, con incontrovertible acierto, Yirmiyahu Yovel en su *Spinoza: el marrano de la razón*.

14. Stanislas Breton ha escrito, a propósito de esto, lo siguiente:

Ce refus de la finalité classique est d'une immense portée. Il revient à substituer à la puissance "frontale" de l'idée (vis a fronte) la poussée de l'impulsion (vis a tergo). Il implique par là même le refus de toute herméneutique, du sujet ou de l'histoire, en termes de dessein, de projet ou de providence. La réduction du psychologique se complète donc par celle du théologique et du téléologique à la nécessité ontologique d'une puissance de nature, agissant selon ses lois. (Breton, 1977, 9)

15. Leibniz se prodigó en establecer conexiones –las más de ellas remotas– entre filosofemas de Spinoza y doctrinas desacreditadas como impías o germinalmente ateísticas. Ejemplo de lo anterior es el vínculo que en “*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*” (1702) [Leibniz, 1960-1961, VI, 530], se propone estatuir entre el monopsiquismo averroísta –o bien la doctrina de J. Angelus Silesius– y la noología spinoziana. De acuerdo con esta lectura tergiversadora del pensamiento de Spinoza, la noología del Sefardí es una especie del panteísmo místico, tesis según la cual la creatura espiritual se difumina (muerta la persona) en un éxtasis suprarracional, inmanente a la misma substancia divina.
16. Cobran cuasiobjetividad en relación con un orden de cosas en particular, ex. g. una especie viviente. En EOGD, IV, se definen por razón de utilidad. Bueno es aquello de lo cual sabemos, con certidumbre, que nos es útil; malo, aquello de lo cual sabemos, con certeza, que nos impide poseer algún bien (cf. EOGD, IV, Df. I y Df. II). En *Cogitata metaphysica* se aseveraba ya su cabal relatividad (*Cogitata metaphysica*, I, VI, p. 247/23-32).
17. En conformidad con Alexandre Matheron, Spinoza afirma la entidad de un *Deus quatenus*, nunca abroga da por el *Deus seu Natura* (cf. Matheron, 1988, 23).

au mois de décembre, MDCLXXX. En *Oeuvres diverses. III*. Avec une Introduction par Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. (*Reprografischer Nachdruck der Ausgabe den Haag, 1727*).

- Breton, S. (1977) *Théologie et politique chez Spinoza*. Paris: Desclée.
- Crescas, H. (1957) *Crescas' Critique of Aristotle*. Edited by Harry A. Wolfson. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Friedmann, G. (1962) *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard.
- Grene, M. (Editora) (1973) *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday Anchor.
- Haserot, F. S. (1974) “Spinoza and the Status of Universals”. En Kashap, S. P., 43-67.
- Hobbes, T. (1966a) *Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. En *The English Works of Thomas Hobbes. IV*. Now First Collected and Edited by William Molesworth. Aalen: Scientia Verlag.
- _____. (1966b) *Of Liberty and Necessity*. En *The English Works of Thomas Hobbes. IV*. Now First Collected and Edited by William Molesworth. Aalen: Scientia Verlag.
- Kashap, S. P. (Editor) (1974) *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. Berkeley: University of California Press.
- Kolakowski, L. (1973) “The Two Eyes of Spinoza”. En Grene, M. 279-294.
- Leibniz, G. W. (1970) *Confessio philosophi/La profession de foi du philosophe*, texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Librairie philosophique Joseph Vrin.
- _____. (1960) *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Herausgegeben von Carl J. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms. (Erste Ausgabe 1875). 7 volúmenes.
- 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.
- _____. (1970) *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy. Paris: Librairie phil. J. Vrin. *Bibliothèque des textes philosophiques*.
- _____. (1989) *Opera omnia*. II. II/II. Nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio de Ludivici Dutens. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag..

Bibliografía

- Aquino, T. de. (1964) *Suma teológica, I*, Intr. general de Santiago Ramírez, trad. de Raimundo Suárez, 3ª ed. Madrid: BAC.
- Bayle, P. (1966) *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut*

- _____. (1974) *Opera philosophica*. Herausgegeben von J. E. Erdmann. Hildesheim/New York: Georg Olms.
Obra citada:
 "De Rerum Originatione radicali".
- _____. (1980) *Philosophische Schriften*. Sechste Reihe. Dritter Band (1672-1676). Herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie-Verlag.
Texto citado:
 "De Origine Rerum et Formis", pp. 517-522.
- _____. (1972) *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophischer Briefwechsel*. Herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Zweite Reihe. Erster Band (1663-1685). Berlin: Akademie Verlag; Hildesheim und New York: G. Olms. (*Unveränderter Nachdruck der Erstausgabe*).
- _____. (1948) *Textes inédits d'après les Manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. I. Paris: PUF.
Texto citado:
 "Dialogue entre Théophile et Polidore" <oct 1679>, pp. 285-286.
- Locke, John. (1963) *A Letter Concerning Toleration*. En *The Works of John Locke* (A New Edition, Corrected. VI. London, 1823). Aalen: Scientia Verlag.
- Lovejoy, Arthur (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona. Icaria. Colección Antrazyt. Traducción de Antonio Desmots.
- Malebranche, Nicolas. (1962) *De la Recherche de la Vérité. I*. Éditée par G. Rodis-Lewis. Librairie phil. Paris: Joseph Vrin.
- Matheron, Alexandre. (1988) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Molesworth, W. (Editor) (1966) *The English Works of Thomas Hobbes*. Aalen: Scientia Verlag.
- Popkin, R. H. (1992) "The Marranos of Amsterdam". En *The Third Force in the Seventeenth-Century Thought*. E. J. Brill. *Brill's Studies in Intellectual History*. Leiden/New York, pp. 149-171.
- Rousset, B. (1968) *La perspective finale dans l' "Éthique" de Spinoza et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Librairie phil. Joseph Vrin.
- Russell, B. (1971) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (First published, 1900). London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Rutherford, D. (1997) *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. de. (1986) *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.
- _____. (1972) *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg, Zweite Auflage.
Obras citadas:
Epistolae. En tomo IV.
Ethica ordine geometrico demonstrata. En tomo II.
Tractatus theologico-politicus. En tomo III.
- Tejedor Campomanes, C. (1981) *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- Yovel, Yirmiyahu (1995). *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid, Anaya y M. Muchnik. 1995. Traducción de Maaarcelo Cohen.

Juan Diego Moya Bedoya
 Sección de Historia del Pensamiento
 Escuela de Filosofía, UCR