

**Enrico Pasini**

***Leibniz tras los pasos de  
Spinoza***

**Postprint / Author's Final Version**

Published as Enrico Pasini, *Leibniz tras los pasos de Spinoza*, in *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, a cura di L. Cabañas e O. M. Esquisabel, Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 71-95 (re-working of E. Pasini, *Leibniz alla caccia di Spinoza*, 2005).

## Leibniz tras los pasos de Spinoza

Por Enrico Pasini

«Si no hubiera mónadas él tendría razón», escribe el anciano Leibniz en 1714 a propósito de Spinoza. Su correspondiente Bourguet había insinuado que la monadología contenía en sí misma trazas de spinozismo; Leibniz, que obviamente pensaba todo lo contrario, prosigue en su carta: “Es precisamente gracias a esas mónadas como se destruye el spinozismo, porque hay tantas verdaderas sustancias y por así decirlo espejos vivientes del universo siempre subsistente o universos concentrados, cuantas mónadas hay, mientras que para Spinoza sólo existe una sustancia (GP 3, 575). Convenciera o no a Bourguet, sabemos que ya desde las primeras controversias del siglo XVIII la acusación de spinozismo se lanzó contra cualquier herencia leibniziana o pseudo-leibniziana en la ilustración alemana, desde Ruardus Andala a Budde y desde los pietistas a Crusius. El concepto de razón suficiente; la distinción demasiado débil -en opinión de muchos- entre la necesidad lógica y la necesidad moral; el “autómata espiritual” como piedra angular de la armonía preestablecida (que a su vez representa un punto cardinal en el tema de las relaciones entre la mente y el cuerpo de la teoría de la sustancia), e incluso el optimismo, habrían sido atribuidos al anciano de Hannover como prueba de que la doctrina leibniziana encerraba en su fondo el spinozismo como su verdad más íntima.

De acuerdo con lo anterior, entre los historiadores de la filosofía se desarrollarán posteriormente una serie de lugares comunes: desde la sospecha de una identificación soterrada con su antagonista, hasta el ingenuo planteamiento de dos filosofías que se espejean, al ser fácilmente sustituibles; lo cual se aplica en especial a la filosofía leibniziana, siempre proclive a reducirse al panteísmo o al necessitarismo spinoziano. Y sin embargo, a pesar de que en el escenario del teatro filosófico de sombras el espectro de Spinoza termina por atrapar a un Leibniz más o menos verosímil que intenta exorcizarlo, al parecer sin éxito, en realidad es Leibniz quien en diversas ocasiones fue tras Spinoza, tratando de ganarse su favor y aprender de su doctrina, para acabar archivando su efigie en una página marginal de su registro de perversos.

## Errores de juventud

El ambivalente interés de Leibniz por el temible *denkende Holländer* se inició en los años de Maguncia, cuando nuestro filósofo era un respetable consejero de Estado aspirante a diplomático. Es un hecho que en su juventud y durante algún tiempo Leibniz dedicó mayores energías a establecer relaciones secretas con Spinoza, que para entrar en contacto con Antoine Arnauld, por poner un ejemplo. Esto no se produjo de forma inmediata, pues en un principio la postura del veinteañero doctor en filosofía y derecho se redujo a una ignorancia disfrazada de erudición. Así en la carta de abril de 1669 dirigida a su maestro Thomasius, Leibniz menciona de forma inapropiada a Spinoza como formando parte de un grupo de cartesianos que se limitaban a “parafrasear a su maestro” (A II, 1, 15). Conocía por tanto la existencia de los *Principios de la filosofía cartesiana*, pero tenía sólo una idea aproximativa de su contenido. En septiembre de 1670, de nuevo dirigiéndose a Thomasius, le comunica haber visto su programa lipsiense\$4\$ contra «el libelo intolerablemente licencioso sobre la libertad de filosofar», es decir, el *Tractatus theologico-politicus* (TTP), que había aparecido anónimamente a principios de aquel año. Añadía, sin haberlo leído, que parecía estar totalmente inspirado en el “monstruoso” *Leviatán* de Hobbes (Ibid, 66). Como vulgarmente se dice, quien desprecia aprecia, pues en ese mismo año, Leibniz dirigió al propio autor de esa monstruosidad una carta en términos tan obsequiosos como la enviada a Thomasius, carta a la que lamentablemente el anciano Hobbes, en caso de recibirla, nunca contestó.

Los historiadores de la filosofía moderna experimentan una incómoda pero inevitable sensación de perplejidad ante ciertas consecuencias que se siguen de los personajes objeto de estudio. Es verdad que para quienes asumen un punto de vista inquisitivo, el joven Leibniz constituye especialmente un misterio. Es difícil valorar si estaba realmente convencido de algo que no fuese el primado ontológico de los individuos y la defensa de un cierto protestantismo. Respecto a la indudable influencia de Weigel, a quien sin embargo Leibniz cita poco, es cierto que el inquieto nominalista herborniano se permitió no pocas ambigüedades. Y todavía resulta más difícil determinar en qué creía realmente Leibniz de todo cuanto escribió, en especial si nos referimos a las cartas de ese periodo. Como se sabe, constituyen una curiosa mezcla de falta de escrúpulos y apologética. En muy pocas ocasiones, y de hecho, casi exclusivamente durante esa época de su vida, se mostró Leibniz tan ansioso por

complacer a una serie de fanáticos amigos de su protector Boineburg. Es evidente que, a la vez que cultivaba relaciones ortodoxas y útiles en los ambientes que le eran próximos, deseaba ardientemente entablar relación con los “monstruos” filosóficos de su tiempo, pues su propia ortodoxia moderada le exigía un refuerzo heterodoxo. Para tal fin, la perspectiva de reconciliación filosófica (la famosa *philosophia reformatata*, a que se refiere Mercer 1988, 2001) que predicaba Thomasius, quizá no le pareciera suficiente. Es evidente que un claro objeto de deseo lo constituía el *Tratado teológico-político* (TTP), o mejor aún, su anónimo autor.

A través de Johann Georg Graevius, erudito alemán de reconocida fama, uno de los corresponsales hábilmente\$5\$ captados en vistas a conseguir noticias y contactos, en especial con Holanda, Leibniz se entera finalmente en abril de 1671 de que ese “libro pestilente” al parecer había sido elaborado por “un judío de nombre Spinoza”, recientemente expulsado de la sinagoga por sus “monstruosas” –de nuevo– opiniones (A II, 1, 142). El 5 de octubre de 1671 supera sus vacilaciones y escribe una breve carta dirigida a «Monsieur Spinosa Medecin tres celebre et philosophe tres profond à Amsterdam», alegando como pretexto a tal iniciativa una propia reseña de óptica (*Notitia Opticae promotae*, “que he publicado” -añadía con el fin de eliminar toda duda- “para comunicar más fácilmente con amigos y estudiosos”. En la carta le rogaba que le recomendase a Hudde\$6\$, indicándole un par de obras recientes sobre óptica y pidiéndole su parecer sobre su idea de los lentes de “inclinación universal” contenida en la *Notitia*. “Si os dignáis responderme”, concluía, “espero que no le importará al muy noble jurisconsulto Diemerbroek encargarse del envío. Supongo que habréis visto mi *Nueva hipótesis física*; si no es así, os la mandaré” (Ibid. 155; EP 45).

Spinoza contesta un mes más tarde, en el mismo tono de cortesía diplomática acorde con el uso del servicio de correos, esto es, al tratarse de un medio de comunicación no confidencial. Diemerbroek -añadía- no vivía allí y la misiva viajaba por la vía ordinaria, pero seguramente que Leibniz conocería a alguien a través del cual poderse escribir. En cuanto a la óptica, Spinoza pedía respetuosamente unas aclaraciones que dejaban traslucir su escepticismo. Es preciso señalar que tras estas dos breves y bellas cartas, bastante esclarecedoras y enviadas de forma no clandestina, ya no hay más cartas en el epistolario entre ambos. Ahora bien, como se desprende de lo que escribió Spinoza a Tschirnhaus en 1675 recordando a “este amigo nuestro”, la correspondencia no había finalizado: “por sus dos cartas me ha parecido un hombre de índole liberal y versado en todas las ciencias” (EP 72). Además, en el legado leibniziano

están las cartas en las que supuestamente Leibniz intentaba obtener el nombre y la dirección del despreciable anónimo holandés, pero no está aquella en que lograra conseguirlo, lo que hace pensar que el joven Leibniz borró las huellas de su tránsito *on the wildside*, mostrando unas reservas no menores a las que, como es bien sabido, utilizó Spinoza para encubrir sus propias relaciones epistolares\$7\$.

Finalmente Spinoza se ofrece a mandar una copia del *Tractatus theologico-politicus*, a cambio de la *Nueva hipótesis física* que no había podido conseguir en La Haya. Presumiblemente Leibniz aceptó gustosamente el envío de ese “libro horrible sobre la libertad de filosofar” (A II 1, 171), expresión recogida en su carta a Arnauld de ese mismo año. De hecho, tratará de ello con su autor en la continuación de su correspondencia oculta. Entretanto Leibniz había escrito a Graevius el 5 de noviembre: «Spinozae librum legi», por lo que debía haber conseguido una copia, y comentaba: “hombre docto, es penoso que haya caído tan bajo”. Sus críticas a las Sagradas Escrituras, añade, “tienden a la subversión de la religión cristiana, establecida sobre la preciosa sangre de los mártires, tras tantos desvelos y fatigas” (A II 1, 148). Esto no es más que una crítica rutinaria, cuyo carácter circunstancial se hace aún más evidente debido al énfasis retórico. Todavía más: en enero de 1672 Leibniz informaba a Thomasius que “el autor del libro sobre la libertad de filosofar, cuya breve pero elegante refutación habéis recogido en vuestro programa\$8\$, es Benedicto Spinoza, judío excomulgado por sus monstruosas opiniones, como me comunican desde Holanda. Por otra parte”, -añadía con esa nota de ambigüidad que de forma característica se permitía con Thomasius- “es persona versada en toda materia y especialmente destaca en óptica” (A II 1, 205). Tras lo cual y como de pasada, escribe un mes más tarde a Gottlieb Spitzerl\$9\$: “sin duda habréis visto el libro publicado en Bélgica con el título *La libertad de filosofar*; dicen que el autor es judío” (A II 1, 193). Sería preciso, añadía, “que alguien como vos, experto en lenguas orientales, lo refutase”. Spitzel no se compromete (A II 1, 195). Por muy ingenuo que sea el lector no podrá dejar de constatar que la doblez de pensamiento percibida vagamente al inicio de la correspondencia se muestra ahora con toda su intensidad.

## Ingresar en el círculo

Como decíamos, hubo probablemente un intercambio de cartas entre Maguncia y La Haya, pero desgraciadamente no queda rastro de ello, ni nada de primera mano en el legado leibniziano hasta 1675. En el otoño de ese año, encontrándose en París, donde había llegado en 1672 persiguiendo sueños de gloria diplomática al servicio de su protector Boineburg, Leibniz conoce a Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, joven noble sajón, llegado de Inglaterra en septiembre con cartas de presentación de Oldenburg para Huygens y para el propio Leibniz, quien por ese tiempo se había convertido en un matemático de primera magnitud, pero también, tras la muerte de Boineburg, en el preceptor mal pagado y en precario del hijo del barón. Ambos jóvenes alemanes, que compartían la pasión algebraica y que estudiaron juntos los manuscritos de Pascal, albergaban un idéntico vivo interés por la nueva filosofía. Tschirnhaus había estudiado en Leiden y había sido un cartesiano de estricta observancia. Leibniz se lo presentó a Clerselier, quien les mostró los inéditos que poseía de Descartes. Entre 1673 y 1674 en Ámsterdam conoció Tschirnhaus a Spinoza y sus doctrinas, convirtiéndose en su ferviente partidario. A través de Schuller\$10\$ seguía en contacto con Spinoza, a quien desde Londres dirigió diversas preguntas sobre aspectos de su teoría (EP 57 sgg., 63-66).

De las conversaciones de Leibniz con Tschirnhaus existen anotaciones desde octubre de 1675 (A VI 3, 380 ss.). Por él se entera Leibniz de que Swammerdamm había abandonado la investigación para hacerse cuáquero y que Steno, en carta abierta (EP 67bis), le había propuesto a Spinoza convertirse al catolicismo después de haberlo hecho él mismo. Desde el punto de vista de Leibniz, puede afirmarse que en tal clima se hacían cada vez más necesarios los argumentos demostrativos en favor de una fe ortodoxa, desde luego, pero también racional. Y justo ahora se produce el segundo intento de Leibniz por entablar una relación estable con Spinoza, pero esta vez a través de un intermediario perteneciente al círculo de los adeptos spinozistas, si bien no al de los más íntimos. Con ello perseguía, por así decirlo, el gran objetivo: la secreta doctrina metafísica del filósofo holandés. Enseguida Leibniz podrá anotar con satisfacción: «Mons. Tschirnhaus m'a conté beaucoup de choses du livre Ms. de Spinoza» (A VI 3, 384). Y al enumerar los argumentos de los que debería tratar “el libro manuscrito” —“sobre Dios, la mente, la beatitud o la perfecta idea del hombre, sobre la medicina de

la mente y la medicina del cuerpo”, formulaciones que efectivamente preconizaban las obras de su interlocutor\$11\$, añade: “Pretende demostrar cosas sobre Dios. Que sólo Él es libre. Mantiene que la libertad consiste en esto: que la acción o la determinación resultan no de un impulso extrínseco, sino de la sola naturaleza del agente. En este sentido dice correctamente que sólo Dios es libre” (A VI 3, 384). Poco después: “Define a Dios como el ser absolutamente infinito, o el ser que contiene todas las perfecciones” (A VI 3, 385). Efectivamente, Leibniz se mostró todavía más meticuloso e interesado que Descartes en cuanto a la recuperación de la prueba de la existencia de Dios, y especialmente por esta última razón le interesaba la doctrina de la sustancia de Spinoza y sus secretas demostraciones\$12\$.

Finalmente Tschirnhaus, por propia iniciativa o bien persuadido por Leibniz, dirige a través de Schuller la siguiente petición con intención proselitista: había “encontrado en París a un hombre de grandes conocimientos, versado en varias ciencias y libre de los prejuicios vulgares de la teología, llamado Leibniz... sería merecedor de que, con vuestra licencia, le fuesen comunicados vuestros escritos”. Añadía después que el mencionado Leibniz “tiene en gran estima el *Tratado teológico-político*, a propósito del cual... os ha escrito también una carta” (EP 70), aludiendo aquí sin duda a una de las cartas fantasma ya mencionadas. Spinoza contesta el 18 de noviembre: “A este Leibniz... creo haberlo conocido por carta, pero no veo el motivo de haberse establecido en Francia, cuando anteriormente fue consejero en Frankfurt”. La prudente reacción presumiblemente escondía la preocupación de que se tratara de un agente provocador. Los datos positivos no deben llevar a precipitarse: “por lo que he podido conocer de sus cartas, me ha parecido un hombre de índole liberal y versado en todas las ciencias. Considero sin embargo imprudente confiarle tan rápidamente mis escritos” (EP 72). La conclusión, no obstante, deja traslucir que para Spinoza Leibniz pertenecía al círculo amplio de allegados: “Por lo demás, salude de mi parte muy cordialmente a nuestro amigo” (EP 72). Un conato de amistad que, al menos como indicio, puede proyectarse sobre sus relaciones pasadas, manteniéndose en lo sucesivo ignorado \$13\$.

Es cierto que por aquel entonces Leibniz se dedicó al estudio de las doctrinas metafísicas de Spinoza. Se remontan a 1675-76 los resúmenes de su mano del TTP, un signo del renacido interés; así como las cartas de Schuller a Tschirnhaus (A VI 3, 275 ss.), prueba del logro de un primerísimo nivel, por así decirlo, de iniciación. El 2 de mayo de 1676, Tschirnhaus escribe a Spinoza (EP 80) pidiéndole dos aclaraciones: una de ellas es continuación de una objeción teórica suya, ya ampliamente discutida en

cartas precedentes; la otra, de aparente sello leibniziano: cómo puede demostrarse a priori que los cuerpos están dotados de figura y movimiento, dado que la extensión no comprende en sí tales nociones. A lo que Spinoza responde que precisamente por ello comprendemos que “los principios cartesianos de la naturaleza son inútiles, por no decir absurdos” (Ibid, 81). Y sobre la cuestión del infinito, plantea la objeción a Spinoza de que cuando afirma (en la carta XII) que los matemáticos no alcanzan sus conclusiones sobre el infinito a base de considerar la multitud de partes, no parece demostrarlo; un aspecto expuesto por el propio Leibniz en sus anotaciones a las cartas de Schuller a Tschirnhaus (cfr. A VI 3, 279-81)\$14\$. A partir de ahora Leibniz participará en “sus” discusiones; se hace, por así decirlo, “presentable”.

Y mientras tanto se prepara el encuentro entre ambos filósofos, que tuvo lugar en noviembre de 1676. Además del intercambio a nivel práctico, representó para Leibniz un impulso en el planteamiento teórico: precisamente en la confrontación con Spinoza retoma Leibniz los proyectos apologéticos, orientándolos firmemente hacia la demostración de la existencia de Dios como ser necesario, y con ese propósito se dedica a desarrollar una reflexión sistemática. El punto inicial lo constituían las bases teóricas establecidas en la *Confessio philosophi* de 1672, el diálogo donde introdujo «ipsam illam harmoniam tam mirabilium causatricem» (A VI 3, 146)\$15\$, la noción que sitúa en el centro de los planteamientos de aquel año y que con el tiempo se convertirá en el arquitrabe de la arquitectónica de madurez. Si acudimos al texto más conocido de 1676, que se remonta a mediados de febrero, se aprecia de entrada que el escrito, como deseaba Leibniz, lleva por título *Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum, geometricè demonstrata* (A VI 3, 472). En realidad, la estructura del texto no refleja el afán por el rigor demostrativo, ni despliega el proceder geométrico de la obra spinoziana, a la que probablemente se refería. En su lugar leemos: “Bien considerado, pongo como principio la armonía de las cosas, es decir, que se obtenga la mayor esencia posible”; de aquí se sigue “que hay más razón para existir que para no existir. Y existiría todo, si ello pudiera darse”. La misma cuestión es también planteada en términos que denotan una mayor influencia spinoziana en el procedimiento demostrativo: del hecho de que algo exista, se sigue que se dé “una cierta necesidad”, y por tanto “o todas las cosas son necesarias por sí mismas, lo que es falso, o lo son sus causas últimas. De donde se deriva que el ser absolutamente necesario es posible, es decir, que no implica contradicción”. Por lo tanto existe, y a continuación se demuestra que es único (A VI 3, 472).



Fue éste un punto a la vez de contacto y de separación, partiendo del cual -como sabemos *ex post*- Leibniz habría llegado a distinguir dos posiciones diferentes de la esencia: bien en cuanto a la necesidad, dividida en geométrica y moral; bien referida a la existencia, en donde la esencia divina encierra en sí la necesidad, mientras que la esencia de las cosas posibles no conlleva tal exigencia. Luego podemos decir que en lugar de la *analogia entis* se observa una especie de *analogia exigentiae* que sitúa a Leibniz muy lejos de Spinoza, aunque operen desde un proyecto teórico no muy distante<sup>16</sup>. Se iniciaba así una lucha cuerpo a cuerpo entre las ideas de Leibniz y las de Spinoza, a pesar de que Leibniz se mostrase fuertemente atraído por el sistema conceptual spinoziano<sup>17</sup>, y de que en ocasiones estuviera muy cerca de concebir un monismo necessitarista como el fundamento metafísico “aceptable” de un sistema que garantizase la armonía, la razón, la posibilidad del ser perfectísimo como punto de partida de la prueba ontológica, así como la inmortalidad del alma y la bondad de Dios.

Realmente se aprecian fuertes ecos spinozianos en los textos de esta época, si bien quizá algo confusos: leemos por ejemplo que los atributos divinos, formas simples percibidas por sí mismas, “son infinitos, pero ninguno de ellos implica la entera esencia de Dios; pues la esencia de Dios consiste en esto: que sea el sujeto de todos los atributos compatibles. Cualquier propiedad o afección de Dios implica su entera esencia”. Asimismo, el más mínimo producto divino implica la entera naturaleza divina, al implicar la entera serie de las cosas de tal género. Y la serie infinita resulta de infinitos atributos. “Dado que a cualquier atributo se refieren todos los demás, resultan en él modificaciones. De donde procede que la misma esencia divina se exprese en su totalidad en todo género perteneciente al mundo y que por ello Dios se manifiesta de infinitos modos” (A VI 3, 514).

Tratando de alcanzar la demostración de la existencia de Dios, según la cual todos los atributos divinos son compatibles<sup>18</sup> y el ser que los posee todos es perfectísimo y necesario, Leibniz sitúa como premisa la infinitud de los atributos en cuanto perfectamente afirmativos, mientras que las afecciones negativas se reducen a ser un resultado de la pluralidad de las afirmativas. De ahí la necesidad de las modificaciones, pero también la sugerencia de que un monismo oportunamente delimitado, podría respaldar mejor este planteamiento: “todas las cosas se distinguen por su origen solo modalmente y no en cuanto sustancias”, intentaba adelantar Leibniz. Pero entonces todas las cosas que originariamente derivan de la causa primera tendrían “la misma esencia”, y todo sería uno. Aquí el razonamiento parece naufragar y el texto se

interrumpe poco después, para luego recomenzar -curiosa coincidencia- afirmando: “Es preciso escribir una metafísica con definiciones y demostraciones exactas, pero no hay que demostrar nada que vaya demasiado en contra de las opiniones aceptadas” (A VI 3, 573).

Por otro lado, desde los textos de febrero de 1676 la intención es, en muchos aspectos, claramente antispinoziana: “Dios no es algo metafísico, imaginario, incapaz de pensamiento, voluntad, acción, como algunos lo describen, lo que equivale a decir que Dios es la naturaleza, el azar, la fortuna, la necesidad, el mundo; mas Dios es una sustancia, Persona, Mente” (A VI 3, 474-75). Estas meditaciones -añade enseguida- podrían titularse *de arcanis sublimium*, un título bodiniano que Leibniz conocía (A II 1, 24), *vel de summa rerum*. En resumen, ¿debemos deducir de aquí que su inclinación hacia un monismo panteísta paraspinoziano fue una respuesta a Spinoza; el intento de elaborar, desde su propia posición, un modelo de interpretación “aceptable”?\$19\$

Que fuese ésta la actitud que progresivamente acabó predominando, se puede considerar confirmado por algunos pasajes de los comentarios escritos por Leibniz cuando, estando en Londres en octubre de 1676, copió tres cartas de Spinoza a Oldenburg, el secretario de la Royal Society. Donde Spinoza le indicaba a Oldenburg que no hay que someter a Dios al destino, sino que hay que admitir que “todo procede con inevitable necesidad de la naturaleza de Dios”, Leibniz anota: “Esto se entiende así: que el mundo no puede haber sido producido de otro modo, porque Dios no puede actuar si no es de un modo perfectísimo. Pues, al ser sumamente sabio, elige lo mejor” (A VI 3, 364). Una actitud similar (buscar la explicación aceptable) es la que mantiene también en el pasaje en donde Spinoza afirma: “Digo, como Pablo que todo está en Dios y quizás coincido con todos los antiguos filósofos, aunque de diferente manera”. Leibniz, haciendo ver el acuerdo con Parménides y Meliso, según Platón y Aristóteles, con la escritura hebraica y con los estoicos, añade la nota: “Se puede por tanto decir: todo es uno\$20\$, todo es en Dios, del mismo modo en que el efecto está en su causa plena, y la propiedad de un sujeto en la esencia de ese mismo sujeto. Ciertamente la existencia de las cosas es una consecuencia de la naturaleza de Dios, que hace que no pueda elegir sino lo más perfecto”\$21\$ (A VI 3, 370). Reconduce las otras “demostraciones” a sus temas, a sus argumentaciones, quizá todavía con la esperanza de poderlas adaptar a su proyecto filosófico.

Al mismo tiempo, Leibniz retoma bajo una nueva forma las almas “puntiformes” en torno a las cuales había construido el proyecto de los *Elementa philosophiae de mente*

en los años de Maguncia. De ahí surge el embrión de su primer edificio metafísico de madurez: “Si es cierto que cualquier parte de materia, por muy exigua que sea, contiene infinitas criaturas, lo que constituye un mundo, se sigue de aquí que también la materia está realmente dividida en infinitos puntos”. El nexo con la reflexión sobre la armonía es directo: “Es verdadero solamente aquello que es posible: pues incrementa la multitud de los existentes y la armonía de las cosas, es decir, la admiración por la sabiduría divina” (A VI 4, 474). Toda mente, por tanto, siendo de “duración ilimitada”, está también “indisolublemente implantada en una materia, que posee una cierta cantidad. Toda mente tiene en torno a sí un vértice” (A VI 3, 476-77). En la *Meditatio de principio individui*, escrita el primero de abril de 1676, se desarrolla así la fundamentación metafísica: “Decimos que el efecto implica la propia causa, es decir, que quien intente conseguir un efecto, obtiene también el conocimiento de su causa. Pues es necesaria alguna conexión entre la causa y el efecto. Pero, por otro lado, no es posible que causas diversas puedan producir enteramente el mismo efecto” (A VI 3, 490). Por ejemplo, un cuadrado puede estar formado por dos rectángulos o por dos triángulos, pero siempre será un cuadrado. Es necesario entonces que en el producto se distinga siempre el modo de producción. “Y por tanto es imposible que dos cuadrados tales sean perfectamente iguales, porque constan de materia, la cual tendrá una mente, y la mente mantendrá el efecto del estado anterior. Y ciertamente si no admitimos la imposibilidad de que dos cosas sean perfectamente iguales, se sigue que el principio de individuación se sitúa fuera de la cosa, en su causa” (A VI 3, 490-91). Y añade Leibniz: “Es un bellissimo razonamiento y prueba de que la materia no es homogénea” (A VI 3, 491); surge así el marco teórico del principio de identidad de los indiscernibles. El trasfondo de la doctrina del alma se hace manifiesto: “De todas las impresiones se desprende algún efecto al infinito, es decir, las que se producen en el cuerpo. ... Y por ello no apruebo la afirmación de Spinoza de que la mente individual se extingue con el cuerpo, que la mente de alguna manera no recuerde su trayectoria, que sobreviva sólo lo que en la mente es eterno, es decir, la idea del cuerpo o la esencia del mismo” (A VI 3, 510).

En el *De origine rerum et formis* de abril, sostiene Leibniz que al producirse modificaciones en el pensamiento, puesto que “la idea es la diferencia del pensamiento en razón del objeto”, precisamente por eso mismo “la modificación no sólo existe en el compuesto de pensamiento y extensión”, siendo refutada la solución spinoziana: “¿Es la mente la idea del cuerpo?; esto no es posible, porque cambiando continuamente el

cuerpo la mente persiste” (A VI 3, 518). Por lo demás, añade, la mente debería ser la idea del entero vértice –señal de que para evitar transitar por la senda de Spinoza, recurre incluso a callejones sin salida. Lo superará, como es sabido, desarrollando la idea surgida ya a principios de ese año en el *De plenitudine mundi*: “Creo que toda mente es omnisciente, aunque de modo confuso. Y toda mente percibe simultáneamente todo lo que sucede en la totalidad del mundo.... Surge así la admirable variedad: tantas son las mentes cuantas las distintas relaciones con el universo, como si una misma ciudad fuese observada desde diversos lugares. Así Dios, con la creación de múltiples mentes, quiere hacer con el universo lo que el pintor hace con una gran ciudad, de la que pretende mostrar las diversas vistas o proyecciones representadas; el pintor hace con un cuadro lo que Dios hace en su mente” (A VI 3, 524).

Poco antes de viajar a Londres y después a Holanda para encontrarse con Swammerdam, Leeuwenhoek\$22\$ y Spinoza, escribe finalmente en un borrador que se puede probar la inmortalidad del alma, al ser posible en sí misma y “componible” con todo el resto: “Pues las mentes *n'ont pas de volume*. Y uno de mis principios es que todo lo que pueda existir y sea compatible con el resto, existe. Porque la razón de existir para todos los posibles no debe quedar limitada por más razón que la de no ser todos compatibles. Por tanto, no veo otra razón determinante sino la de que existen aquellos que implican una mayor realidad” (A VI 3, 581-82). Es ésta la formulación explícita de los dos principios modales fundamentales que Leibniz opondrá a Spinoza: que no todos los posibles existen, siendo el ámbito de los posibles más extenso que el de lo real, y que todo posible, como se comentará seguidamente, “exige la existencia”. Se añade el criterio ya asociado a la armonía, es decir, que será tanto más perfecta cuanto más esencia añadida a la existencia, haciéndose ahora manifiesta la razón principal del desacuerdo: “Si todos los posibles existiesen, no habría necesidad de una razón de la existencia y bastaría con la sola posibilidad. ... Pero entonces no sería posible un Dios tal como lo concebimos las personas piadosas” (A VI 3, 582).

### 3

#### El encuentro

Leibniz no siempre tuvo ocasión de encontrarse con los principales antagonistas de su trayectoria filosófica: algunos habían ya muerto, otros vivían lejos. En cambio

conocerá personalmente a Spinoza en el viaje que desde París le condujo, vía Londres, hasta Hannover a fines de 1676. Ese encuentro marcará nítidamente la línea divisoria de la relación entre ambos. La circunstancia de un encuentro cara a cara despertó siempre un vivo interés, aunque sólo sea por el hecho de que Leibniz y Spinoza se contraponen, como se desprende de su biografía: el *soi-disant* barón “von” Leibniz, con peluca y secretarios, de profesión bibliotecario de corte, jurista y diplomático, pero también filósofo y científico diletante, incansable corresponsal universal, fundador de revistas y academias; frente al reservado óptico holandés, cuyas doctrinas no traspasaban el secreto círculo de sus discípulos amigos. Modesto y a un tiempo vanidoso el uno, audaz a la par que esquivo el otro. Nuestro filósofo no carecía de cierto saber mundano, brillaba en las conversaciones, algunas princesas se alegraban de que no apestase como los otros eruditos, poseía un genuino talento diplomático y, a diferencia de Spinoza, suavizaba sus propias cartas para no molestar a los destinatarios. Ambos prefirieron permanecer fuera de la universidad, Spinoza para evitar ser encarcelado, Leibniz persiguiendo más altas y mundanales ambiciones. No debe sorprender entonces que sobre el encuentro de los dos filósofos en La Haya se haya forjado una difusa mitología, debida en buena parte al relato fantasioso que hizo Freudenthal 1904, 274-75, (retomado por ejemplo en de Vries 1990): un Spinoza disminuido y enfermo frente a un Leibniz brillante, algo engreído, *weltmännlich*, incluso elegante -cosa del todo improbable, pues como se sabe, Leibniz se mostró ansioso y complaciente, y por entonces iba bastante mal trajeado. Se encontraba además en una situación incierta: se había visto obligado a abandonar la capital de Francia -cosa que le pesaba mucho, con la perspectiva de pasar largo tiempo recluido en la provinciana corte de Hannover- y a dejar por el momento abandonadas a su suerte las juveniles investigaciones sobre física. Era consciente de haber obtenido grandes resultados en matemáticas y también en filosofía, pero pocos de sus trabajos matemáticos habían sido publicados, mientras que en lo que atañe a sus trabajos filosóficos al término de sus años parisinos, marcaban una dirección, pero no estaban acabados, por lo que dudaba en poderlos publicar.

En una carta no enviada dirigida a Gallois, escrita en la segunda mitad de 1677, notable por el empeño que pone en describir adecuadamente su nueva sistematización, hallamos uno de los más conocidos recuerdos de Leibniz sobre Spinoza, cuyo tono melancólico permite quizá entrever lo sucedido. Se refería también al encuentro en La Haya: “Spinoza ha muerto este invierno\$23\$. Le ví al pasar por Holanda y hablé con él varias veces y durante largo rato. Tiene una extraña metafísica, llena de paradojas. Entre

otras cosas, cree que el mundo y Dios son esencialmente una sola cosa, que Dios es la sustancia de todas las cosas y que las criaturas son sólo modos o accidentes” (A II 1, 379). Y añade a continuación: “Pero he observado que algunas pretendidas demostraciones que me mostró no son exactas” (A II 1, 380).

La comprensión de la teoría de la demostración y la capacidad de llevar a cabo demostraciones exactas es un criterio racional y un arma crítica que Leibniz dirige intencionadamente contra sus filósofos rivales: contra Spinoza, por supuesto, pero también en su valoración de la *Recherche de la vérité* de Malebranche (“El autor es ingenioso en las concepciones y desafortunado en las pruebas”, A VI 4, 1804), o contra Locke y Descartes. El drástico juicio sobre las demostraciones de Spinoza aparecerá en lo sucesivo sólo ocasionalmente y preferentemente en privado. Por ejemplo, en las *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único*: “Spinoza ha pretendido demostrar que sólo hay una sustancia en el mundo, pero estas demostraciones son penosas o ininteligibles” (GP 6, 531). O cuando escribe a Ernst von Hessen-Rheinfels: “Sin embargo, aunque se vanagloriaba de sus demostraciones, estaba muy lejos de conocer el arte de demostrar, siendo su conocimiento del análisis y de la geometría bastante mediocre. Lo que mejor sabía hacer era fabricar lentes de aumento y microscopios. Me entrevisté con él algunas horas a mi paso por La Haya y el resto lo aprendí de algunos seguidores suyos, a quienes llegué a conocer bastante bien” (A II 1, 535).

Aparte de algunos indicios en las cartas, no existe un registro de sus conversaciones. Únicamente para debatir sobre la prueba ontológica, Leibniz consideró oportuno exponer el razonamiento por escrito: parte de la noción de Dios como ser perfectísimo, suma de todas las perfecciones, demostrando la compatibilidad de todas las perfecciones, incluida en ellas la existencia como clave de la prueba<sup>24</sup>. Se trata, como hemos visto, de una investigación iniciada en los últimos meses parisinos, que Leibniz continuó profundizando. Así en la *Definitio Dei seu entis a se* escrita en papel de Hannover entre finales de 1676 y principios de 1677, aparece lo que para el autor resulta un punto crucial: “Dios es el ser de cuya posibilidad (es decir, la esencia) se sigue su existencia. Y si Dios, así definido, es posible, se sigue que existe” (A VI 3, 582). Con tono marcadamente triunfalista comenta Leibniz el resultado: “de aquí se deriva el famoso teorema, cúlmen de la doctrina modal, por el que mediante una razón admirable se pasa de la potencia al acto”; es decir que “si el ser necesario es posible, se sigue que existe en acto” (A VI 3, 583). La redacción de los *Elementa verae pietatis* de

1677 hace avanzar a Leibniz en el camino de la distinción entre esencia y existencia, y por tanto entre lo posible y lo real, como vimos adoptando una concepción antispinoziana y pronto también anticartesiana. Dios, puede leerse, es la causa de que exista un triángulo, pero no de la naturaleza del triángulo; es causa de la existencia del bien, pero no de la bondad: «causam existentiae rerum, non vero essentiae» (A VI 4, 1362). Y por tanto, aunque algunos posibles existan, podrían igualmente no existir: “de aquí se desprende que la posibilidad es una cierta disposición a la existencia, más que a la no existencia... por el hecho de que exista algo y no más bien nada, es necesario que haya una mayor razón de existir que de no existir. Admitido lo cual, es preciso dar razón de por qué no existe todo. Y como esto no puede darse, se sigue que existe el mayor número de posibles” (A VI 4, 1363-64).

Por otra parte, mucho menor o más bien nulo debió de ser el consenso en el diálogo con Spinoza referente al proyecto que Leibniz tenía en más estima, del cual esperaba los mayores honores y financiación: la lengua universal, la enciclopedia pasigráfica, el *ars inveniendi*. Tschirnhaus le contó a Leibniz a fines de 1678 que, discutiendo un día sobre el famoso pasaje sobre el tema de la lengua filosófica en una carta de Descartes a Mersenne, Spinoza le preguntó si creía en todo lo que había dicho Descartes, para acabar concluyendo: «res itaque haec nobis non magnam sollicitudinem causabit». Y apunta Leibniz: “Sé que Spinoza no lo había comprendido” (A II 1, 430), confirmándosele posteriormente al amigo al responderle que: “También Spinoza lo consideraba una quimera” (A II 1, 504)\$26\$.

Leibniz siguió en contacto con Schuller, que asumió también la curiosa tarea de propagar un libelo político leibniziano en el congreso de Nimega \$27\$. Se enfrió la relación de Leibniz con Tschirnhaus, pero pronto volvieron a estar en buena armonía. Había conocido Leibniz en La Haya a varios amigos de Spinoza e intentó posteriormente descifrar los nombres de las siglas de los correspondientes epistolares en las *Opera posthuma* (OP; cfr. A VI 4, 1762), consultándole también sobre ello a Schuller (A II 1, 405). En las décadas siguientes encontró textos de autores spinozistas, pero no les concedió demasiada importancia\$28\$, como ya había hecho antes con los textos menores de Spinoza.

### Provechosas lecturas

A principios de 1678, Leibniz recibió las *Opera posthuma* de Spinoza, donde aparecieron por primera vez publicados la *Ethica* y el *Tractatus de intellectus emendatione*, de los que Leibniz no poseía más que resúmenes. Inmediatamente después de una lectura un tanto precipitada de las *Opera posthuma*, realizada entre enero y febrero de 1678, subrayando primero y anotando breves comentarios, Leibniz redactó resúmenes, también con anotaciones, en los que copiaba, parafraseaba e incluía adiciones, poniendo como encabezamiento: “Estas son en parte cosas mías, en parte de otro; las del otro están corregidas en muchos lugares” (A VI 4, 1706). El 4 de febrero de 1678 escribe a Justel: “las obras póstumas de Spinoza han sido al fin publicadas”. La primera valoración resulta positiva: “Encuentro en ellas una gran cantidad de bellos pensamientos, conformes con los míos, como saben algunos de mis amigos que también lo eran de Spinoza”. Pero encierra igualmente “paradojas” que no son ni verdaderas ni plausibles: “que sólo existe una sustancia, es decir Dios; que las criaturas son modos o accidentes de Dios, que nuestra mente no percibe nada después de esta vida; que Dios mismo piensa, sí, pero que carece de inteligencia y de voluntad; que todo sucede por una necesidad fatal; que Dios no actúa por un fin, sino por una necesidad natural. Lo que significa mantener las palabras, pero negar a las cosas la providencia y la inmortalidad” (A II 1, 393).

Como escribirá al landgrave algunos años más tarde recordando a Spinoza: “Tenía una curiosa opinión de la inmortalidad del alma, pues concebía que esta idea platónica de mi ser, que sin duda es tan eterna como la del círculo o del triángulo, es lo que propiamente constituye nuestra inmortalidad. Y que debemos intentar perfeccionarnos en toda clase de virtudes, para dejar tras nuestra muerte una esencia inmortal o idea platónica lo más perfecta posible. Como si esta idea no estuviese ya en la naturaleza, intente o no acercarme a ella; y como si me sirviese de algo tras mi muerte el haberme aproximado o no a esta bella idea, si yo ya no seré nada. Estos pensamientos tan extraños están tan bien integrados en su obra póstuma *de Deo*, que parecen decir algo muy distinto”. (A II 1, 535).

Una observación similar encontramos en la carta a Justel citada poco antes: “Considero este libro peligroso para quien haga el esfuerzo de profundizar en él. En cuanto al resto de la gente no hay peligro de que lo entiendan” (A II 1, 393). A



Tschirnhaus –con el cual, tratándose de Spinoza, convenía mostrarse más prudente– le escribe: “En la *Ética* no expone siempre sus ideas de forma correcta, como he podido constatar repetidamente. En algunos lugares se detectan paralogismos, debido a que se aleja del rigor demostrativo” (A II 1, 413)\$29\$. Ya vimos que Leibniz quedó insatisfecho con las demostraciones spinozianas durante el encuentro en La Haya. Por ejemplo, en los meses siguientes Leibniz afirmó en repetidas ocasiones (redactando una nota en noviembre de 1677) que Spinoza, después de haber fijado la definición “*causa de sí mismo* es lo que implica la existencia necesaria” (cfr. E 1D1), utiliza luego en el curso del razonamiento la expresión «causa de sí mismo» en el sentido habitual (A VI 4, 1372). Pero habría que desarrollar el razonamiento como si en lugar del término *causa sui* se sustituyese por *bilitri*. De no ser así, deberá mostrarse expresamente que el significado ordinario y el de la definición coinciden. También en las notas a la *Ethica*, a E 1P7 (“Pertenece a la naturaleza de la sustancia el existir”), comenta que Spinoza utiliza unas veces «causa de sí mismo» tal como lo había definido y otras veces como la expresión habitual\$30\$. Aparte del sentido formal de la crítica, la intención era, como siempre, la de minar la unidad de la sustancia.

Conviene observar que las notas a la segunda parte de *Sobre la naturaleza y el origen de la mente*, tratan un problema que había ya aparecido al distanciarse Leibniz de Spinoza en los escritos parisinos. En este contexto, muchos han visto una intención antispinoziana en el *Quid sit idea*, fechado provisionalmente en otoño de 1677 (luego antes de las mencionadas anotaciones). Se trata de un breve escrito que se inicia con la afirmación de que “La mente es distinta del cerebro, o de una sustancia más sutil que forme parte del cerebro”, y con el rechazo de que todo acto de pensamiento sea una idea, al ser por el contrario una “facultad”, más exactamente una facultad “próxima” para pensar una cosa. Leibniz precisa que no se trata de poder pensar la idea porque se sepa cómo llegar a ella, sino que es debido a una facultad de “expresión” poseída por la idea misma. Ninguna de las polémicas referencias del texto presenta un sello spinoziano perceptible\$31\$. Se observa que al leer poco después las OP, Leibniz copia con presumible aprobación el siguiente pasaje de la *Ethica* (E 2P49 E D): “En la mente no se da ninguna afirmación o negación, es decir, no hay más volición que la que implica la idea en cuanto tal idea... Con las ideas significamos la acción de la mente, y no una imagen inerte como la que se forma en el fondo del ojo, o si lo preferís, en el cerebro” \$32\$. Anota Leibniz: “pues la idea del triángulo implica la afirmación de que dos de sus ángulos equivalen a dos rectos” (A VI 4, 1721).

Es sobre todo en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684), donde entre otras cosas Leibniz se esfuerza en precisar adecuadamente la idea verdadera bajo una forma decididamente no spinoziana\$33\$: “Por último, resulta evidente lo que se entiende por una *idea verdadera* y por una *falsa*: es verdadera cuando la noción es posible y falsa cuando implica contradicción (A VI 4, 589). En suma, al leer la *Ethica* no parece que buscara Leibniz indicaciones sobre el funcionamiento de nuestro pensamiento \$34\$. La crítica de Leibniz va en cambio dirigida a la doctrina de la mente como idea, en particular en cuanto idea del cuerpo.

Anota, naturalmente, que «omnia quamvis diversis gradibus animata sunt» (E P13S) \$35\$. Da su aprobación -“está bien”- cuando Spinoza dice: “Las partes que componen el cuerpo humano no pertenecen a su esencia, a no ser que se considere la comunicación mutua de sus movimientos bajo una determinada relación (A VI 4, 1717; cfr. E 2P24). Y copia más adelante: “Podría suceder que, detenida la circulación de la sangre, y el resto de elementos que consideramos dan vida al cuerpo, el cuerpo se transforme en otra naturaleza distinta de la suya. A esto yo le llamo muerte, aunque no quiere decir que el cuerpo se convierta en un cadáver” (A VI 4, 1740; cfr. E 4P39S). Pero precisa que si el objeto de la idea formada por la mente humana es el cuerpo, es decir, un determinado modo de la extensión existente en acto, y nada más, entonces “se deduce que cualquier mente será momentánea, al menos en el mismo hombre” (A VI 4, 1714). Y en realidad, para que se mantenga el mismo individuo no basta que “al modificarse las partes de un individuo conserven la figura y el movimiento, de modo que el movimiento modifique la magnitud y la materia, pero conservando las anteriores proporciones”, sino que “mantenga también la misma proporción con las cosas externas” \$36\$. Cree además que al estar el cuerpo humano compuesto de muchas partes de las que existen ideas, ello implicaría, como adelantaba ya en 1676, que «también la mente humana» sería “un agregado de muchas mentes” (A VI 4, 1715). Pero sobre todo: «Las ideas no actúan. La mente actúa» (A VI 4, 1713).

De la tercera a la quinta parte se registran en el volumen muchas menos anotaciones, pero sí aparecen muchísimos resúmenes: definiciones sobre las definiciones de las pasiones del alma, y textos que tratan de los modos del conocimiento, de la superstición, de la religión, de la manera de ordenar hacia la libertad los pensamientos y las cosas, del *amor Dei intellectualis*. Refiriéndose a las obras spinozianas, le había escrito a Placcius, en febrero de 1678: «de affectibus equidem dicit multa egregia» (A II 1, 394). Y él mismo compone un *De affectibus* (en diversas redacciones identificadas por los editores

mediante letras) de evidente inspiración spinoziana: aparece casi exactamente la “Definición general” de *affectus* («inclinatio ad aliquid prae alio cogitandum», A VI 4, 1412) que concluye la tercera parte de la *Ética* («confusa idea ... qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur»: E 3P48E1).

En un texto perteneciente a esta misma colección de notas, Leibniz expone poco después un comentario con un enfoque más sistemático titulado: *Sobre la Ética de B. de Sp. – Parte primera sobre Dios*. También aquí comienza atacando duramente la forma demostrativa: “Parece que la inteligencia del autor estuviese algo distorsionada: raramente procede siguiendo una línea clara y natural, avanza siempre a saltos y mediante giros, y muchas de sus demostraciones confunden a la mente (*surprennent*) en lugar de ilustrarla” (A VI 4, 1775). La primera definición es “oscura”, así como la tercera, porque no resulta claro el significado de *in se esse*, ni concuerda con el *per se concipi* “sumativa o disyuntivamente”. O se entiende por sustancia aquello en que se dan ambas condiciones, o bien “sería necesario que demuestre que al poseer la una también se tiene la otra”, dado que según el significado habitual del concepto de sustancia, algunas son *in se*, pero no se conciben *per se* (A VI 4, 1765). Y vuelve a considerar seriamente la forma geométrica: si una cierta oscuridad de la cuarta definición parece resolverse sólo con la quinta, se trata de un defecto expositivo.

Procede “obscure et confuse”, critica repetidamente, “obscure et prolixè” (A VI 4, 1773). Hay proposiciones, como la 20 y la 19, en las que una es necesaria para probar la otra; basta con sustituir la demostración de la 19 por la demostración de la 20 en el contexto en que se enuncia y «patebit inepta circuitio» (A VI 4, 1772). Para mostrar su desaprobación, aporta aquí y allá su propia demostración, que quizás «novam plane, sed infallibilem esse arbitror» (A VI 4, 1769). En cuanto a los axiomas dispara con bala. El primero, puesto que “no consta que la cosa exista en sí”, es oscuro. Otros dos (2 y 7) son inútiles. El famoso sexto («Idea vera debet cum suo ideato convenire»), como ya apuntamos, es incongruente. El resto, de acuerdo con un enfoque característico en Leibniz, piensa “que podría demostrarse” (A VI 4, 1766).

Lamenta la doble formulación de la definición de Dios (E 1D6): “Debería mostrar que las dos definiciones son equipolentes; de lo contrario no se podría sustituir la una por la otra”, y es asimismo imperfecta, porque (un argumento que en la época se utilizaba con intención anticartesiana) respecto a esa definición y a toda otra comprendida en ella se puede incluso dudar si la cosa definida es posible (A VI 4, 1766). Después, en P1, cuando afirma que la sustancia es anterior por naturaleza a sus

afecciones, le reprocha que: “no ha explicado qué cosa sea *esse natura prius*” (Ib.). Y también: “parece que se puedan concebir no sólo las cosas posteriores a partir de las anteriores, sino también las anteriores a partir de las posteriores” (A VI 4, 1767). No es sorprendente encontrar un *Quid sit natura prius* entre los textos de Leibniz escritos a principios de 1679, relacionados con un grupo de manuscritos (A VI 4, 140 sgg.) dedicados a las proposiciones primitivas y a los primeros principios. Puede allí precisamente leerse que, como el estado posterior de una sustancia encierra en sí el anterior, entonces viceversa, el estado anterior implica el posterior. Pues cualquiera de ambos puede llegar a conocerse a partir del otro. Ahora bien, entre las múltiples propiedades de un mismo sujeto, sucede que algunas son más fáciles de localizar y demostrar que otras, a pesar de que «*eadem omnia involvunt*». Por tanto puede decirse -una solución típicamente leibniziana- «*natura prius*», aquello cuya posibilidad se demuestra con más facilidad, o bien aquello que se entiende más fácilmente (A VI 4, 180-181)\$37\$.

En el *Apéndice* de la prop. 36 de la primera parte, donde Spinoza escribe que las causas finales no son más que «*humana figmenta*», en una primera lectura Leibniz había añadido: “mal” (A VI 4, 1710). Y poco después, al observar Spinoza que los hombres prefieren el orden a la confusión, le corrige de forma característica: «*imo et Deus*» (A VI 4, 1711). Así, “Si [Dios] actúa en razón del bien, o según la voluntad, no está sometido al destino” (A VI 4, 1710), mientras que según Spinoza «*sub ratione boni*» implica algo externo, un modelo independiente que de ser aplicado a Dios, equivaldría a someterle al destino, E P33S2). En el comentario *Sobre la Ética*, refiriéndose siempre a este *Apéndice*, sostiene que donde Spinoza recrimina a “aquellos que consideran que Dios opera de acuerdo con una finalidad”, está mezclando cosas verdaderas y falsas; “si bien es cierto que no todo ha sido hecho a causa de los hombres” -una explicación que volverá a aparecer en la *Teodicea*- “no se sigue de aquí que actúe sin voluntad y sin conocimiento del bien” (A VI 4, 1776). También, en relación a E 1P33, dado que por la naturaleza inmutable de Dios, las cosas no podrían haber sido producidas de otro modo, dice: “verdadera y falsa, dependiendo de cómo se explique”, según que concuerde o no con el núcleo de la teodicea leibniziana, que se considere a “la voluntad divina que elige producir lo que es óptimo o más perfecto”, o también “la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas”.

Leibniz aprueba luego que en el *Escolio* se indiquen dos modos de determinar la imposibilidad de algo: que implique contradicción o que no exista una causa externa

susceptible de producirlo, puesto que -como anota en un folio- eso significaría que “también Spinoza reconoce que no todo es absolutamente necesario” (A VI 4, 1776-77). En este punto se llega a un *climax* crítico. El famoso paralelo spinoziano entre lo que Dios hace (necesariamente) y las afecciones del triángulo respecto a su esencia, lo define como «un juego de palabras» sobre la necesidad, reforzado por el hecho de que “en el triángulo no interviene el pensamiento”, mientras que en Dios sí, en cuanto que “produce únicamente aquello que piensa que es lo óptimo”. Además las afecciones del triángulo, a diferencia de las divinas, “no existirían si no pudiéramos concebir algo distinto del triángulo” (A VI 4, 1708). Finalmente indica repetidas veces que Spinoza presupone que “Dios es una sustancia posible” (A VI 4, 1770). Fue ésta la palanca que puso en movimiento la doctrina de los posibles<sup>38</sup>, complementado por un hábil ataque destinado a lo contingente: en la proposición 29 («in rerum natura nullum datur contingens») no sólo presenta la objeción de que “la demostración es oscura e incorrecta, conducida en base a proposiciones precedentes incorrectas, oscuras y dudosas”, sino que también indica que la cuestión “depende de la definición de lo contingente, que no ha formulado nunca. Yo, junto con otros, considero contingente aquello cuya esencia no implica la existencia. En este sentido, las cosas particulares serían contingentes según Spinoza mismo por la prop. 24” (Ivi, 1775). Y en la proposición 24, según la cual la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia, anota al margen: “De esta proposición se sigue, contra el propio Spinoza, que las cosas no son necesarias”<sup>39</sup> (A VI 4, 1773).

## 5

### Descalificación

El eco público que produjo toda esta elaboración resultó ser bastante modesto. Frente a ello, a fines de los años setenta, Leibniz inició una violenta campaña anticartesiana, desarrollada epistolarmente y en artículos, donde una de las principales armas polémicas fue la equiparación de las doctrinas del propio Descartes con las de Spinoza, identificando las múltiples conexiones en la negación de las causas finales y la buena voluntad divina, en la identificación de lo posible y lo real, en el ámbito de la necesidad geométrica. Escribe Leibniz por entonces, en una carta quizás compuesta para ser enviada a Malebranche: “el ser perfecto de Descartes no es un Dios como lo imaginamos y deseamos, es decir, justo y sabio, que hace todo por el bien de las

criaturas, en cuanto es posible; sino que es más bien algo similar al Dios de Spinoza, es decir, el principio de las cosas y un cierto poder soberano o naturaleza primitiva, que activa todo y hace todo lo que es factible. ...Él no quiere que su Dios actúe de acuerdo con un fin y por eso elimina de la filosofía la investigación de las causas finales, bajo el hábil pretexto de que no podemos conocer los fines de Dios. Mientras que Platón mostró muy bien que siendo Dios el autor de las cosas y si Dios actúa de acuerdo con su sabiduría, la auténtica física está en conocer los fines y los usos de las cosas” (A II 1, 501).

Leibniz dirige sus ataques en especial contra el pasaje de los *Principios de la filosofía*, parte III, §47, que dio lugar a una pública polémica con Régis: la famosa concepción cartesiana de que la materia “asume sucesivamente todas las formas de que es capaz”, significaba para Leibniz que “todo posible existe en algún lugar y en algún tiempo” (A VI 4, 1477). Y si esto fuera cierto, se eliminaría la voluntad divina para elegir lo que es óptimo y perfectísimo entre los infinitos posibles. La perfección no podría localizarse, *ethico quodam more* en la armonía leibniziana, “por el hecho de que todo es coherente de la forma más bella” y conforme a la justicia, sino en la perfección metafísica que Spinoza pretende que exista y que Descartes no se atrevió a pronunciarse; es decir, que [el poder divino] realice todos los posibles para que no le falte nada a su perfección”. Se podrían entonces encontrar innumerables lugares del mundo en donde los malvados prosperan y los justos sufren, pero ello no debería cuestionarse, como Spinoza con razón advierte, porque «la perfección de las cosas» así lo exige (A VI 4, 1478).

En Descartes encuentra Leibniz, o pretende encontrar, la raíz de una idea spinoziana que había criticado cuando en Londres anotó las cartas de Spinoza a Oldenburg: “Si todas las cosas emanan con una cierta necesidad de la naturaleza divina y existen también todas las cosas posibles, el mal afectará a los buenos y a los malvados con igual facilidad. Se eliminará entonces la filosofía moral” (A VI 3, 365). Luego en la filosofía cartesiana debe estar ya presente el núcleo de la de Spinoza, el *l’auteur moderne fort décrié*, como el propio Leibniz lo define en un escrito de 1701. De acuerdo con este argumento que Leibniz utilizó como una *doomsday weapon* anticartesiana, la reducción última de ambas doctrinas representa una refutación de su mérito. Encontramos la cuestión reducida a lo esencial en el *Origen de la verdad contingente* de 1689: Si todo cuanto sucede fuese necesario, se seguiría que sólo las cosas que existen en determinado momento son posibles (como sostienen Hobbes y Spinoza) y la materia asumiría todas

las formas posibles (como pretendía Descartes)” (A VI 4, 1663). Descartes y Spinoza serían en definitiva, *ante litteram*, dos malignos David Lewis: “Con lo cual, no habría historia de ficción imaginable que no existiese en algún tiempo o lugar, lo que es absurdo. Así, diremos más bien que Dios ha escogido una entre las infinitas series posibles, debido a razones que superan la comprensión de las criaturas” (A VI 4, 1663-64) \$40\$.

Lógicamente, esta muy eficaz línea de ataque la hizo extensiva Leibniz a otros contrincantes filosóficos, representantes de la filiación ocasionalista del cartesianismo. Así en el *De ipsa natura* (1698), contra el ocasionalismo de Sturm, se alude a “consecuencias peligrosas”, aun siendo bienintencionadas, dado que: “desvaneciéndose las cosas creadas en las nudas modificaciones de una única sustancia divina, la naturaleza misma parece derivarse de Dios, como en Spinoza (GP 4, 515). Posteriormente el mismo argumento, en un tono cada vez más capcioso, fue dirigido contra Newton, durante la controversia con Clarke: “La mera producción integral [de lo creado] denotaría la potencia de Dios, pero no denotaría suficientemente su sabiduría. Quien sostenga lo contrario, caerá en el defecto de los materialistas y de Spinoza, de los que proclaman alejarse: en el principio de las cosas se reconocería el poder, pero no una suficiente sabiduría” (LC II d. L., § 7). Los cartesianos, los ocasionalistas, incluso los newtonianos, todos conducen a Spinoza y al necesitarismo y deben ser combatidos, mientras que el único remedio antispinoziano es naturalmente la filosofía de Leibniz. Notemos *en passant* que hay cierta justicia en el hecho de que al cabo de pocos años ese mismo expediente terminara volviéndose contra él.

A este género de ataques escaparon Locke y Bayle, a pesar de que también ellos fueron durante muchos años el objetivo de intensas polémicas. Leibniz intentó en vano despertar el interés de Locke. En cambio con Bayle se carteo en privado y en relación con la revista. El primero no le dio entrada, y no faltó algún malentendido entre ellos, mientras que el segundo escribe sobre Leibniz con aprobación, incluso cuando le somete a crítica, lo que bastó para que fuese citado en los *Nuevos Ensayos* como fuente para conocer la filosofía leibniziana. A ambos fueron dedicadas las dos grandes obras filosóficas de Leibniz, en las que Spinoza aparece sólo como un actor secundario, aunque de cierto relieve.

En la *Teodicea* aparece de nuevo Spinoza como una figura amenazante. Es así como el autor lo introduce: al tratar de justificar su sistema frente a las dificultades planteadas por Bayle, dice que nunca excluyó estudiar a “los autores más arduos”, valga decir

Hobbes y ciertamente Spinoza. Son los que “han llevado más lejos la necesidad de las cosas”, que en el caso de Spinoza es “ciega y absolutamente geométrica, sin que [el] primer principio de las cosas sea susceptible de elección, de bondad ni de entendimiento” (GP 6, 43-44; *Préf.*). A lo largo de la *Teodicea* se asocia a Spinoza con Stratone Lampsaceno, presunto líder de los defensores de una “necesidad ciega” (GP 6, 229; § 189). Y declara Leibniz “que se debe responsabilizar únicamente a los seguidores de Hobbes y de Spinoza de destruir la libertad y la contingencia, pues creen que sólo es posible lo que sucede, verificándose con una necesidad bruta y geométrica”. En el caso de Spinoza ello implicaba quitarle a Dios “la inteligencia y la elección, dejando una potencia ciega de la que todo emana necesariamente” (GP 6, 336; § 371). El resultado es que la posición spinoziana quedaba absolutamente fuera de juego tras ser denigrada de esa forma.

Acto seguido Leibniz declara cortésmente que considera que la doctrina spinoziana había sido suficientemente rebatida por Bayle<sup>41</sup>, al evidenciar que, de acuerdo con tales hipótesis, habría sido “tan imposible desde toda la eternidad que Spinoza, por ejemplo, no hubiese muerto en La Haya, como imposible es que dos más dos sumen seis”. En definitiva, Spinoza no representaba ya una obsesión para el anciano Leibniz, ni siquiera deseaba verse a sí mismo como el Santo Tomás que aplasta con su pie a Averroes. Y todo esto a pesar de que el propio Bayle confundiese “aquello que es imposible porque implica contradicción” con lo que no puede suceder “porque no es susceptible de ser elegido”, en cuanto que la “sabiduría de Dios no permitiría que el suceso... ocurriese de forma distinta” (GP 6, 217-18; §§ 173-74). Ello se produce por una característica intrínseca no al evento como tal, sino a la elección general de un mundo o conjunto de compositibles, para los que la presencia en dicho mundo es diferente de la presencia de ese mundo en la realidad, que es en su complejidad contingente. Por tanto, como resulta previsible, después del primer principio (que lo posible es más extenso que lo real y de ahí que lo posible sea distinto de lo contingente), viene el segundo principio modal (la relación entre la esencia y la existencia) y finalmente se alcanza el tercero: la distinción entre necesidad lógica y necesidad moral<sup>42</sup>, entre el principio de contradicción y el principio de lo mejor, fundamento este último de la armonía<sup>43</sup>.

Quedará trazada la frontera con el spinozismo en §§ 373-74, a propósito de Jan Bredenburg -un holandés de quien Bayle había tratado en la letra *M* de la voz “Spinoza” del *Diccionario*-, autor de una refutación del TTP, y de quien se decía que había



sometido a demostración con intención de refutarla a la proposición spinoziana de que “la causa única de todas las cosas existe necesariamente y actúa en base a una necesidad inmutable, inevitable e irrevocable” (GP 6, 337; § 373), pero que ni él ni ningún otro habían sabido encontrar el punto débil de la demostración. Comentaba Leibniz que habría querido conocer la demostración, porque “si pretendía probar que la naturaleza primigenia, que produce todo, actúa sin elección ni conciencia”, entonces habría sido verdaderamente “spinozista y peligrosa”; pero si sostenía que “la naturaleza divina está determinada en función de aquello que produce, de su elección y de la razón de lo mejor”, entonces no habría motivo de preocupación, pues esa necesidad es únicamente “moral”; se trata de una “necesidad oportuna” que glorifica el poder divino (GP 6, 338; § 374).

## 6

### ¿Nostalgia?

No resulta sencillo hacer un balance sobre la duplicidad mostrada por Leibniz en la confrontación con Spinoza. En carta al landgrave de 1683 le habla de él en estos términos: “era verdaderamente ateo, es decir, no admitía ninguna providencia dispensadora de los bienes y los males de acuerdo con la justicia, y pretendía poder demostrarlo”. Adopta Leibniz finalmente un tono de etnología filosófica: “el Dios que presenta no es como el nuestro” (A II 1, 535). Este aspecto de *pensée sauvage*, recogido por Leibniz en Spinoza, que de alguna forma se anticipa a la crítica, fue quizás lo que le quedó de sus pasiones ocultas tras las investigaciones spinozianas: como una cierta nostalgia. Hay señales significativas de ello en los *Nuevos ensayos sobre el intelecto humano*. También esta obra, si bien dedicada a una admirativa crítica hacia Locke sobre temas en su mayor parte alejados de los que serán tratados en la *Teodicea*, presenta al spinozismo abriendo la *Introducción*, cuando el personaje leibniziano y *alter ego* de Gottfried Wilhelm, es decir Teófilo, en la ficción dialogada en que se organiza el texto rememora junto a su interlocutor los buenos tiempos pasados. Mientras que Filaletes es gasendista y encuentra confirmada su posición en la doctrina del *Ensayo* de Locke, Teófilo en cambio, que apoya a Descartes, cuenta cómo en una época fue «demasiado lejos» y comenzó a “inclinarse del lado de los spinozistas, que no le conceden a Dios más que un poder infinito, sin reconocerle ni perfección ni sabiduría, y despreciando la investigación de las causas finales, lo derivan todo de una necesidad bruta. Pero estos

nuevos conocimientos me sirvieron de cura, y desde entonces suelo utilizar el nombre de Teófilo” (NE, I,1; A VI, 6, 73) \$44\$. He aquí el balance de la larga persecución de Leibniz tras Spinoza: sólo si “no hubiese mónadas tendría él razón”. Lo decisivo son, una vez más, las causas finales, punto de continuidad con Descartes, y la solución, como de costumbre, el «nuevo sistema» de Leibniz. Pero desde el momento en que Spinoza quedaba fuera de juego -no era un adversario a quien arrebatarse los discípulos o simpatizantes de importancia, pues ningún *grand personnage* era spinozista-, Leibniz podía admitir su frecuentación ideal, como si se tratase de la *bonne aventure* autorizada a las jóvenes de rubios cabellos, *sans peur de murmure*; versos éstos de una comedia que Leibniz transcribe en su edad tardía para parodiarlos\$45\$. Una aventura también muy bella ésta, pero que él, en lo que se refiere a la filosofía, tuvo en un principio que ocultar y luego prefirió abandonar.

## NOTAS

El texto que aquí presentamos es una revisión de mi *Leibniz alla caccia di Spinoza*, aparecido en S. Gensini (ed.), *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*, Roma, Carocci, 2005, pp. 59-86.

1 Para el estudio de las relaciones entre Leibniz y Spinoza, una aportación difícil de superar por su amplitud y riqueza se ofrece en Laerke 2008. Como nos pasa a todos, estoy también en deuda con Friedmann 1975. Entre los estudios italianos me han sido especialmente provechosos Piro 1990; Morfino 1994; Di Bella 1995. Algunas aportaciones útiles se encuentran en Kulstad 2009.

2 Expresión utilizada desenfadadamente por Leibniz en el *Nuevo sistema* de 1695: “Pues, ¿por qué no podría Dios dotar desde el principio a la sustancia de una naturaleza, o fuerza interna, que le permitiera producir ordenadamente (como en un *autómata espiritual* o *formal*, si bien libre en cuanto que participa de la razón) todo lo que le sucederá...?” (GP 4, 485; tr. it. I, 455) – cuando incluso Spinoza lo introdujo con cautela: «animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automatum spirituale» (TIE § 85). «Une expression lui plaît: c’est-a-dire qu’elle lui semble capable

de servir son système, en l'enrichissant d'une image heureuse. Il en profite, la fait sienne, l'intègre dans un monde de pensées tout différent de celui ou se logéait chez son créateur» (Friedmann 1975, 291).

3 Son, por lo demás, los temas más evidentes, aunque en la contraposición frontal entre Leibniz y Spinoza, en ocasiones se reduzcan a una mera yuxtaposición de antonomasias, a personificar la oposición entre necesidad y libertad, o de monismo y pluralismo, o bien de otras construcciones *a posteriori*, sin excluir los temas típicos de toda “confrontación sistemática” entre ambos (Curley et al. 1990; Kisser 2010), asimismo correctamente configurada: la relación entre razón y experiencia, las nociones modales, etc. Por otra parte, en cuestiones que se muestran como evidentes y con total credibilidad histórica, las relaciones son más bien tangenciales que directas. Así la hermenéutica bíblica (el Leibniz del *Iudex controversiarum*) depende más que de la lectura del TTP, de la confrontación con la *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* (que cita expresamente, cfr. A VI 1, 553, que el joven Leibniz manifestaba ya conocer en el *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, cuando comenta que en materia de arte hermenéutica había escrito «accurate nuper admodum Autor anonymus Arminianus, ut videtur», A VI 1, 338, y de cuya autoría había sido informado por Craanen, cfr. A II 1, 202, enterándose de que no se trataba de Spinoza). El acercamiento exegético efectuado por Spinoza, «que l'écriture est l'interprete de l'écriture: c'est à dire que ny l'eglise, ny la raison n'est pas cet interprete», tal como Leibniz lo introduce en una carta de 1677 al duque Juan Federico (Ibid. 303), no despertó en él particular interés.

4 Fue al parecer presentado al año siguiente, como indica la posterior publicación con el título de *Programma, quo d. 8. Maii a. 1671 Jacobus Thomasius ... professorum suae facultatis lectiones publicas significavit, in Johannis Conradi Dürrii actus panegyricus ... praeter orationem de praepostera et impia libertate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam tractatui theologico-politico scriptoris lucifugae ...: access. eiusd. argumenti programma Lipsiense Jacobi Thomasii*, stampato a Jena nel 1672.

5 La correspondencia con Graevius se inició en abril de 1670. Empleando una típica maniobra, después de haber conseguido que Spener mencionase su nombre a Johann Heinrich Horb, Leibniz envió a través de Graevius cartas para Horb con sus textos jurídicos, y posteriormente le escribió con el pretexto de preguntarle si Graevius se los había mostrado.

6 El alcalde de Ámsterdam, cartesiano, reputado matemático.

7 Por lo demás, al aparecer las *Opera posthuma* de Spinoza, Leibniz recibió excusas porque el editor, que se ganó una fuerte reprimenda, citó su nombre completo en las dos cartas publicadas, a pesar de que su argumento resultase inocuo (A II 1, 405).

8 Véase nota 4.

9 El teólogo de Augsburgo, amigo de Boineburg, que había publicado sin su consentimiento la *Confessio naturae contra atheistas* de Leibniz en 1669.

10 Georg Hermann Schuller, de origen alemán (había nacido en Wezel en 1651), Estudió medicina en Leiden ejerciendo en Ámsterdam. Asistió a Spinoza, de quien era amigo y seguidor, durante la enfermedad que lo llevó a la tumba. Murió en 1679.

11 Futuro autor de la *Medicina corporis* (1686) y de la *Medicina mentis* (1687). Sobre los manuscritos en poder de Tschirnhaus se formula en Laerke 2011 una hipótesis aceptada. Sobre el destino del manuscrito de la *Ethica* del que enseguida dispuso Tschirnhaus, cfr. Spruit – Totaro 2011.

12 Como escribirá en el comentario que hizo para el duque Juan Federico de la carta (EP 76) en la que Spinoza responde a los ataques del joven Albert Burgh, recién convertido al catolicismo: «Ce qu'il dit de la certitude de la philosophie et des demonstrations, est bon et incontestable» (A II 1, 302).

13 La calificación de “amigo” no es casual: “Sólo los hombres libres son máximamente útiles los unos para con los otros y están unidos por el más estrecho vínculo de amistad” (E 4P71D). La cuestión de las cartas perdidas de Leibniz se trata en relación con su lectura del TTP en Laerke 2010; cfr. También Goldenbaum 2007, 2008.

14 Por otro lado, Leibniz no conoció la respuesta de Spinoza de junio de 1676 a la carta de Tschirnhaus hasta no leerla en OP. Un análisis desde un punto de vista más teórico se encuentra en Nachtomy 2011.

15 “Se obtiene mediante una demostración incontrovertible que todo lo que existe es lo óptimo o *harmonikōtaton* [lo más armónico], porque la primera y única causa *eficiente* de las cosas es la mente. La causa por la que la mente actúa, esto es el *fin* de las cosas, es la armonía, que es suprema gracias a la mente perfectísima” (A VI 3, 146). En la *Confessio philosophi* presentó también una articulación de las nociones de necesario, posible, contingente, dudando aún –como, por otra parte, le sucedió a Descartes– entre una definición lógica y una gnoseológica («*Necessarium ergo illud vocabo, cuius oppositum implicat contradictionem, seu intelligi clare non potest ... Possibile est, quod intelligi potest, id est (ne vox potest in possibilis definitione ponatur)*»)

quod clare intelligitur, attendenti ... *Contingens* cuius oppositum possibile est»; A VI 3, 126-27), pero ya considerándola como núcleo central de una teodicea, a pesar de que todavía no se la denominase así. Cfr. también Piro 1992.

16 Piro (1990, 1992) llama la atención sobre la común “tentativa de correlacionar esencia y condiciones de producción o de existencia”, en referencia a E 2D2 (“pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente, y eliminado lo cual la cosa necesariamente no existe”).

17 Por ejemplo, en marzo anotaba: “Ahora veo que el número o la cantidad de posibles no existentes, es decir, que ni han existido ni existirán, es igual a cero, pues debido a su posición misma, es decir, por accidente, son imposibles (A VI 3, 391). Como veremos, el posterior rechazo de esta postura será un punto capital en el desacuerdo teórico con Spinoza.

18 Para desarrollar el razonamiento que, como veremos, presentará a Spinoza en La Haya: una perfección es toda cualidad simple que sea positiva y absoluta, y por tanto irresoluble. Sucede que las perfecciones son todas compatibles entre sí, es decir, que pueden darse todas en un mismo sujeto. Luego es cierto que el sujeto de todas las perfecciones, el ser perfectísimo, es inteligible, y es evidente también que existe, porque la existencia está incluida en el número de las perfecciones (cfr. A VI 3, 578-79).

19 La cuestión del spinozismo de Leibniz en el *Summa rerum* y en los textos de los meses sucesivos ha quedado acertadamente resumida en Kulstad 1994; Kulstad 2001.

20 Ya en un escrito de abril, para Leibniz el ser uno era una característica de “todas los auténticos seres, es decir, las mentes, las únicas que son unas [*quae sola una*]” (A VI 3, 510).

21 Menos significativa, desde nuestro restringido punto de vista, pero que también merece señalarse, es la serie de notas acerca de la posibilidad de los milagros como “cosas admirables” que conectan “por un singular concurso de causas” (A VI 3, 365 ss.), tema sobre el que continuaron la carta y las notas de Leibniz.

22 De cuyas investigaciones sobre el microscopio había sabido algunos meses antes por una carta de Schuller a Tschirnhaus (A VI 3, 390).

23 Schuller le anunció la muerte de Spinoza el 26-II-1677 (A II 1, 304).

24 No sabemos qué impresión hizo en Spinoza el escrito (*Quod ens perfectissimum existit*, A VI 3, 578-79), pero fue conservado por él o por su círculo, como lo confirma una carta de Tschirnhaus de 1677: “En cuanto a tu demostración del ser más perfecto,

que conseguí por Schuller, me ha complacido mucho” (A II 1, 314). Por otra parte, las ideas de Leibniz sobre el estatuto de la existencia en el borrador sobre el *Ente perfettissimo*, quedaron muy pronto modificadas en la dirección que anticipamos: “Si no se diese en la naturaleza misma de la esencia alguna inclinación a la existencia, no existiría nada. Decir que algunas esencias tienen esa inclinación y otras no, es decir algo que carece de razón [Leibniz anota al margen: "Si la existencia fuese algo distinto de una exigencia de la esencia, se seguiría que habría alguna esencia o algo nuevo que se añadiría a las cosas, a propósito de lo cual se podría a su vez preguntar si existe tal esencia, y por qué ésta en lugar de otra"], ya que en general parece que la existencia se refiere a toda esencia de un mismo modo” (A VI 4, 1443).

25 El cual, según el irónico recuerdo de Leibniz en las notas añadidas a la carta en que habla de ello Tschirnhaus, había entendido lo que Descartes quiso decir sólo después de explicarle su proyecto de característica.

26 Un fragmento de 1689-90 de tinte spinozista, pero sólo en apariencia, permite medir la distancia en que se sitúa Leibniz respecto a la reforma del entendimiento, doctrina por otro lado bastante ajena respecto a aquellas tendencias de la filosofía moderna a que Leibniz se refiere en su proyecto: “Somos libres en cuanto que razonamos correctamente; y esclavos cuando estamos dominados por las pasiones procedentes de las impresiones interiores. Pero decís que razonar correctamente no depende de nosotros. Os respondo que sí podemos, puesto que contamos con un método infalible para razonar correctamente, siempre que estemos dispuestos a utilizarlo. Basta con que queramos hacerlo” (A VI 4, 1640).

27 Su epistolario, del que fueron publicadas una docena de cartas de Stein (1890, 284-96) trata, aparte de sobre las actividades spinozianas, sobre las investigaciones químico-alquímicas de Schuller. En cuanto al papel jugado por Schuller en la publicación y en la difusión del *Caesarinus Furstenerius* y el *Entretien de Philarete et d'Eugene* cfr. A IV 2, 6 ss., 280 ss.

28 «Haec Spinosistica sunt» (G 670), anotaba con suficiencia al leer el *Origines juris naturalis* (1704) de J. G. Wachter (G 667 ss.); se mantuvieron en privado también las críticas a las otras obras de Wachter, l' *Elucidarius Cabalisticus sive reconditas Haebreorum philosophiae brevis et succincta recensio* de 1706, publicada por Foucher de Careil como una *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (el texto es comentado en Friedmann 1975, 201-29).

29 Y proseguía así: “Creo ciertamente que en la geometría resulta útil abandonar el rigor, porque en ella se pueden evitar más fácilmente los errores. Pero en cuestiones de metafísica y de ética considero que debe seguirse el máximo rigor demostrativo, pues allí es fácil equivocarse. Sin embargo, si contásemos con las prescripciones de la característica, razonaríamos con tanta seguridad en metafísica como en matemáticas” (A II 1, 413).

30 Presentaba la objeción de que debería haber convertido la definición relativa en un axioma: “lo que no procede de otro, procede de sí mismo, es decir, de su esencia” (A VI 4, 1769). Véase también Di Bella 1988. La cuestión de las definiciones y de los axiomas fue en 1678 el argumento principal de la correspondencia con el jurista Hermann Conring (A II 1, *passim*). Le escribe también a Tschirnhaus a comienzos de 1680 (A II 1, 504) para discutir precisamente sobre Spinoza.

31 El *Quid sit idea* nace como una investigación tras la vía abierta por los franceses e ingleses sobre el origen de las ideas. La primera versión se iniciaba así: «Quaestionem de idearum in nobis origine vel non satis intelligo, vel ita interpretor, ut quaeratur quomodo in rerum cognitionem perveniamus. Exempli causa, una nobis divinae naturae suspicio venerit, unde cogitandi de circulo occasio». Posteriormente Leibniz lo eliminó y añadió el título: *De Idearum origine*, dando comienzo a una nueva formulación del texto: «Ideam voco aliquid in nobis, quod alterius rei naturam nobis cogitantibus exprimit. Exprimere autem voco»; y eliminando también esto prosigue: «Ut de idearum origine quaeramus, investigandum prius est, quid Ideam appellamus». Sólo después de haber rechazado asimismo este último intento, escribió el título definitivo: *Quid sit Idea* (A VI 4, 1370).

32 La última frase está tomada de E 2P48S: «Non enim per ideas imagines quales in fundo oculi et si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo».

33 Para Spinoza la idea verdadera es conforme a lo ideado por ella, definición que Leibniz rechaza en las notas de lectura de las OP. El axioma en cuestión («Idea vera debet cum suo ideato convenire», E 1A6) es incongruente, pues “toda idea conviene con lo ideado por ella” (A VI 4, 1766). Y presentaba la objeción a propósito de E 2D4 (la idea adecuada definida como aquella que posee las propiedades de la idea verdadera), que Spinoza “tendría que haber explicado qué es una idea verdadera; pues en prop. I ax. 7 acepta sólo la conveniencia con lo ideado” (A VI 4, 1712). Esto último aunque más adelante reprodujese, sin ningún comentario, la piedra angular de la epistemología

leibniziana, sintetizando la E 2P43 y la demostración: “Quien se sabe en posesión de la idea verdadera (adecuada) no puede dudar de su verdad, es decir, que no hay mejor principio del juzgar que esa misma idea clara y distinta” (A VI 4, 1720).

34 Encontramos en cambio en la carta a Tschirnhaus citada poco antes: “No ignoraréis que han aparecido las *opera posthuma* de Spinoza. En ellas se incluyen los fragmentos sobre la reforma del entendimiento, pero falta precisamente aquello que tenía más interés en encontrar” (Ibid, 413; tr. esp.). Recordemos que el TIE concluye así: las ideas falsas y ficticias, consideradas como tales sólo por un defecto del conocimiento, no nos dicen nada «de *essentia cogitationis*»; ésta hay que buscarla en cambio en las propiedades positivas consideradas, “es decir, hace falta establecer algo común, de donde esas propiedades se sigan necesariamente; esto es, que si ese algo se da, éstas se siguen necesariamente, y que si por el contrario se suprime, quedarían todas eliminadas” (TIE § 110).

35 Sobre Spinoza, Leibniz y la animación universal, cfr. Bouveresse 1992.

36 “En realidad el entero mundo es el objeto de cada mente; la totalidad del mundo es de alguna forma percibida por cada mente. El mundo es uno y sin embargo las mentes son diversas. Por tanto la mente no surge de la idea del cuerpo, sino que se debe a que Dios intuye el mundo de varias formas, como me sucede a mí con una ciudad” (A VI 4, 1713).

37 En el *De affectibus*, en la redacción G se lee: «*natura prius est quod facilius distincte intelligitur*» (A VI 4, 269).

38 Comentando la quinta proposición de la primera parte –en la naturaleza no pueden existir dos sustancias o más con la misma naturaleza o atributo-, de la que en 1677 había solicitado y recibido a través de Schuller el texto de la demostración, escribió de modo elocuente: “resulta oscuro qué pueda ser *in rerum natura*. Si se entiende por ello: en la totalidad de las cosas existentes; o bien: en la región de las ideas o de las esencias posibles” (A VI 4, 1768)

39 Esto a pesar de que la proposición sea un “paralogismo” (A VI 4, 1773) porque atribuye a *causa sui* el significado común, como ya varias veces Leibniz hizo notar, cuando la expresión había sido definida con un significado especial.

40 La misma crítica perseguía profundizar en la idea cartesiana de la creación de las verdades eternas. Leemos en otra carta, enviada a Christian Philipp en 1680, que: “si la verdad misma no depende más que de la voluntad de Dios y no de la naturaleza de las cosas, y siendo necesariamente el entendimiento anterior a la voluntad (me refiero a



*prioritate naturae, non temporis*), el entendimiento de Dios sería anterior a la verdad de las cosas y por lo tanto no tendría a la verdad por objeto. No hay duda de que un tal intelecto no es más que una quimera y de acuerdo con ello habría que concebir a Dios a la manera de Spinoza, como un ser que no tiene ni entendimiento ni voluntad, sino que produce todo indiferentemente bueno o malo, manteniéndose indiferente respecto a las cosas y por consiguiente careciendo de razón alguna para inclinarse más bien de un lado que de otro” (A II 1, 507).

41 Cuyas críticas a Spinoza habían sido ya elogiadas por Leibniz en las *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único* (GP 6, 537; tr. esp.), un escrito surgido en el mismo contexto de las conversaciones en la corte berlinesa que dieron origen a la *Teodicea*.

42 “He encontrado el medio (al menos eso creo) de demostrar lo contrario de una forma que aclara y a la vez permite penetrar en lo íntimo de las cosas. Pues, después de haber hecho nuevos descubrimientos sobre la naturaleza de la fuerza activa y sobre las leyes del movimiento, he hecho ver que éstas no presentan una necesidad absolutamente geométrica, como parece haber creído Spinoza, pero que tampoco son meramente arbitrarias, como creen Bayle y algunos filósofos modernos” (GP 6, *Préf.*; tr. esp.).

43 Como indicaba más adelante en relación con el voluntarismo cartesiano: las leyes del movimiento no son “demostrables en un sentido absoluto, como lo sería en cambio una proposición geométrica” y “no nacen enteramente del principio de la necesidad, sino del principio de la perfección y del orden” (GP 6, § 345; tr. esp.); es decir, de la armonía y de las causas finales establecidas por la voluntad divina. Por lo demás, en términos generales, las causas finales y la necesidad únicamente moral en Leibniz, *simul stabunt, simul cadent*.

44 Quizá este pasaje podría ser considerado, cosa que ya se ha hecho, como una muestra en base a la cual interpretar la evolución de la juventud de Leibniz, pero habría que precisar que únicamente en cuanto se incluyen en ella simultáneamente las posturas de ambos interlocutores. Y otra precisión: más complejo que Fausto, no sólo *dos*, sino *tres almas se alojan, ¡ay!, en su pecho*: al menos Gassendi (ocultándose tras la *filosofía reformada*), Hobbes (en cuyo interior resplandece Diana –Spinoza– que para Leibniz se convirtió después más bien en Acteón), así como la compleja herencia cultural y religiosa del herbonismo.

45 Se encuentran en el *Branle* que concluye el II acto de *Les trois cousines* (1700) de Florent Carton, en el mundo artístico Dancourt. Leibniz (Bodemann 186-89) copia o

transcribe las primeras tres estrofas («Jeunes filles qui portez / Blonde chevelure, / L'Amour vient de tous cotés / Rendre hommage à vos beautés / La bonne aventure, au guai, / La bonne aventure», etc.) y la última («Suivons un penchant flatteur...»), junto con tres parodias, de las cuales la primera (quizás también la segunda) alude claramente a los sucesos que tras 1700 y 1701 dieron lugar a la guerra de sucesión española.