

Viviana González G.

Sobre lo barroco en la filosofía moderna de Leibniz

Resumen: *La filosofía de Leibniz es una filosofía recargada de principios y elementos tanto de la tradición antigua como de la moderna. Desesperado ante el agotamiento de la tradicional fuente de sentido, Leibniz, construye un escenario barroco y defiende con todo tipo de principios la actuación de Dios. En un mundo donde no hay principios el azar se potencia, la Nada reina por encima de Algo. Ante semejante posibilidad, el discurso barroco multiplica los principios, teje laberintos de posibilidades, y así, conjura el vacío y la miseria del mundo. El mundo debe ser el mejor, mas no es la belleza intelectual y armonía circular la base de este mundo, sino la gracia existencial, armonía en la que se ha colado el mal.*

Palabras clave: *Barroco. Modernidad. Principio de razón suficiente. Mal. Libertad.*

Abstract: *Leibniz's baroque philosophy is overelaborate with principles and elements of antique and modern traditions in order to make a defense of God and a peculiar assimilation of modernity. In a random world without principles, chance is the rule and the Nothing reigns over the Something. To avoid the possibility of this disenchanted world, Leibniz's baroque philosophy multiplies principles and weaves labyrinths of possibilities and holds, furthermore, that this world must be "the best of all possible worlds". However, the base of this world is not the pristine Beauty of a circular harmony, but existential grace, an elliptic harmony in which evil is possible.*

Key words: *Baroque. Modernity. Principle of sufficient reason. Evil. Freedom.*

Debo confesar que el interés por escribir este breve ensayo me surgió sólo después de haber leído *La modernidad de lo barroco* de Bolívar Echeverría, filósofo ecuatoriano de tendencia marxista. Quizás se preguntarán que tiene que ver un autor marxista (cuyos escritos se refieren más al ámbito de la cultura, la política y la economía) con un autor que solemos estudiar en el ámbito de la lógica, la epistemología, la metafísica y las matemáticas.

Pues bien, el principal hilo conductor que me llevó del filósofo ecuatoriano al filósofo de Leipzig fue la idea de barroco y modernidad. Diversos fueron los intentos de Echeverría por explicar esta singular forma histórica. De ellos, destaca el esencial vínculo que traza entre modernidad, capitalismo, secularización de lo político (se queda atrás el espiritualismo político, aquella práctica política guiada por la religión y su reproducción identitaria de la sociedad; prevalece la política económica guiada por propietarios y empresas privadas), individualismo (el individuo singular es el átomo de la sociedad) y una nueva técnica científica (el hombre se enfrenta a la naturaleza en términos ya no sagrados y mágicos sino profanos mediante nuevos instrumentos, métodos y técnicas para una acción programada y calculada. Dios y la sabiduría revelada son enterradas por la razón que matematiza el mundo y lo desencanta)¹.

Ahora bien, dentro de esta modernidad con características generales, Echeverría nos habla de la posibilidad y existencia de modernidades con características particulares: la clásica, la barroca, la romántica...Echeverría quiere renunciar a un modelo de modernidad universalista y eurocéntrica, prefiere un modelo *rizomático* sin centro,

ni raíz, ni rama, un poco a la manera de la ciudad que Leibniz nos describe en la *Monadología*².

Así, ante la necesidad de un discurso crítico sobre la modernidad y oponiéndose a los enfoques conservadores que legitiman la uniformidad, la homogeneización y la integración cultural, Echeverría construye el concepto general de *ethos* y el particular de barroco. Por *ethos* habría que entender una morada, pero también un refugio, un arma o abrigo para cobijarse de las contradicciones de la modernidad. Del barroco, quizá podríamos resaltar, junto con Lezama Lima³ y Echeverría, dos características primordiales: la tensión y el plutonismo. La tensión, y no la acumulación de elementos culturales diversos, es lo que caracteriza al barroco. En él se tensan culturas opuestas en busca de su símbolo (*sum-ballein*: poner junto, reunir, armonizar). Es preciso notar que estas formas unificadas para formar un nuevo orden cultural vienen de una ruptura (plutonismo).

En este contexto, si entendemos el barroco como un peculiar modo de vivir dentro de la modernidad (un *ethos*), y no sólo como una corriente artística ubicada en un tiempo y espacio definidos, podremos hablar de “la actitud barroca en el discurso filosófico moderno” (Echeverría, B., 1998) de Leibniz.

Le Baroque détermine un mode de vie plutôt qu'il ne désigne un style exclusivement artistique [...] nous considérerons toujours le Baroque plus comme un fait de culture que comme une catégorie historique exactement définie. (Knecht, H., 1981: p.15).

Lo interesante sería señalar no sólo los rasgos barrocos de la filosofía leibniziana sino además el alcance de la propuesta barroca para una descripción crítica de la modernidad. “La esencia de la modernidad parece residir en la ruptura de un mundo simbólico”, piensa Rubert de Ventos (1995), ruptura en la cual religión y metafísica fueron escindidas en ciencia, moralidad y arte, nos diría Weber. Esto es, lo que en algún momento estuvo unificado bajo la clásica imagen de conjunto: *Weltanschauung*, con la llegada de la modernidad comenzó a segmentarse en una gran variedad de prácticas y discursos autónomos:

arte, moral, política, ciencia, religión... Frente a esta fragmentación tenemos un filósofo que mantiene el afán de

conectar las distintas ciencias para que cada una se complejizara y enriqueciera gracias a las demás, formando una especie de tejido o retícula en la que todo tenía que ver con todo, superando esa barrera especializadora que tanto lamentan actualmente filósofos (...) pero sobre todo, haciendo de la actividad humana, de su transformación de la realidad y de las instituciones en aras de la consecución de una mayor felicidad, la meta de toda sabiduría, como muy bien refleja su lema “*Theoría cum praxi*”. (Roldán C., 1997: p.87)

Un filósofo que de alguna manera ve en el hombre un agente histórico “que no puede conformarse con ganar espacio al determinismo natural” (Roldán, C., 1997: p.93), como pretenderían algunos modernos.

Leibniz problematiza, pues, la tradición moderna pero también la cristiana y la antigua, trata de asumirlas, conciliarlas y al mismo tiempo de tomar distancia frente a ellas. En su discurso barroco se ve la tensión entre la revolución del pensamiento mecanicista- científico-natural (Galileo, Kepler, Descartes, Harvey, Perrault, Leeuwenhoek⁴...) y el pensamiento antiguo: misticismo, hermetismo, pitagorismo, escolástica⁵, física aristotélica, Kábala, rosacruz... Su discurso lleva un gusto peculiar por el pliegue⁶, “una negativa a alisar la consistencia del mundo, a elegir de una vez por todas entre la continuidad o la discontinuidad del espacio⁷, del tiempo⁸, de la materia...” (Echeverría B., 1998: p.15)

Su discurso se resiste a “...echar por la borda el lastre teológico y atenerse a la imagen de lo real propuesta por el saber científico moderno.”⁹ (Echeverría B., 1998: p.115) Desesperado ante el agotamiento de la tradicional fuente de sentido, Leibniz, la llena de una nueva vida, la somete a “todo ese juego de paradojas y cuadraturas del círculo, de enfrentamientos y conciliaciones de contrarios...” (Echeverría B., 1998: p.45). Ante el vértigo que aturde y que impide distinguir, Leibniz no actúa como el investigador empirista sino como el abogado de Dios, reconstruye la escena

inicial, el mundo derrumbado, y lo defiende con todo tipo de principios.

Un mundo donde no hay principios es una tirada de dados donde el azar se potencia. Las cosas aparecen y desaparecen “La aparición es la máscara tras la cual no hay nadie, tras la cual sólo hay precisamente la nada, la Nada más bien que algo.” (Deleuze, G., 1989: p.90) En ese mundo nihilista se ha derrumbado la razón teológica. “Ahí es donde el Barroco toma posición: ¿existe un medio de salvar el ideal teológico en un momento en el que es combatido desde todas partes, y en el que el mundo no cesa de acumular sus pruebas contra él?” (Deleuze, G., 1989: p.91).

Ante semejante cuestión, el Barroco multiplica los principios. Así, juega por exceso y no por falta de principios; la destreza, no el azar, ni la vieja sabiduría es lo que le permite jugar. Su juego es un juego de ocupación en el que se conjura el vacío.

Eso es el Barroco, antes de que el mundo pierda sus principios: el espléndido momento en el que se mantiene algo más bien que nada, y en el que se responde a la miseria del mundo por un exceso de principios (...) A la enormidad de la crisis debe corresponder una exasperación de la justificación: el mundo debe ser el mejor, no sólo en su conjunto, sino en su detalle... (Deleuze, G., 1989: p.93)¹⁰

Es por ello que Leibniz, en función de lo mejor, nos lanza su principio de razón suficiente, el cual le sirve, como sirvió a Sócrates, para pasar de la física a la metafísica. Dicho principio le permite a Leibniz la ontologización de lo ético o la eticización de lo ontológico. Enlazar la explicación por la causalidad de la esencia con la explicación por la razón moral. Hacer de lo verdadero a nivel gnoseológico algo necesariamente bueno. Leibniz, no es el único que recurre al principio, Platón también conecta la idea de Bien y Verdad gracias a él. El principio platónico, inicialmente expresado como “*logon didonai*” (dar razón), llega a Leibniz a través de Abelardo y su concepto de “*causa rationabilis*”.

El principio platónico de entrelazamiento, sin embargo, se queda en el círculo perfecto,

repetición de la proporción, belleza intelectual. El barroco infinito, lleno de desmesura, deshace ese círculo con la curvatura variable. El principio de Leibniz llega, pues, no a una armonía circular, sino elíptica, armonía en la que se ha colado el mal, la materia, la finitud. El cielo ha sido abierto por las leyes de la física, y lo que ha quedado no es la belleza intelectual, sino la gracia existencial.

Pour les néo-platoniciens de la Renaissance comme déjà pour l'Antiquité, le cercle était la figure de la perfection, celle par conséquent choisie par Dieu pour les trajectoires planétaires. Le mal ne pouvait avoir prise sur les sphères célestes, réservées aux puissances de l'esprit. Mais le mécanisme ouvre le ciel au mal, à la matière, aux lois de la physique. Et voici que le cercle se rompt, que le sphère se dissout et devient informe. Cependant, pour le Baroque, l'ellipse de Képler représente (...) une harmonie qui n'est plus celle de la beauté intellectuelle, mais celle de la grâce existentielle: le mal se trouve accueilli dans le système, la finitude acceptée... (Knecht, H., 1981: p.341).

El mal forma parte de todos los posibles. Ahora bien, sólo hay un mundo posible, y es el mejor. El principio de razón suficiente nos permite dar razón de ese mundo real único e irreplicable. El principio, enunciado de varias maneras y con variados usos dentro de las obras de Leibniz, va más allá de la facticidad dada, hasta la búsqueda del fundamento por el *logos* racional, se eleva a un nivel metafísico. Para Leibniz no hay una primacía del ser respecto al logos ni viceversa.

La razón tiene la estructura del ser y éste la de la razón. El paso de uno a otro lo posibilita precisamente el principio de razón suficiente. Por eso la pregunta radical a la que el principio lleva a la razón es la pregunta por el ser: ¿por qué el ser y no la nada? (Nicolás, J. A., 1993: p.48).

El principio responde, explica la singularidad cualitativa de una cosa insustituible. Responde a una exigencia racional, a la pregunta por la justificación de lo real, esto es, de cada cosa singular, única e irreplicable. Responde a una pregunta

no global, sino concreta: ¿por qué *esto*? La respuesta, la razón de lo real, ha de ser una razón real: Dios¹¹. Dios, es la voluntad que se decide espontáneamente por el ser y contra la nada. He ahí un rasgo de optimismo: “la percepción de lo cualitativo sólo es tal cuando lleva, ella misma, un sentido o tendencia positivo, una tendencia fundamental por el algo, la nada sólo es concebible como una falta o desfallecimiento del algo” (Echeverría B., 1998: p.117).

Dios es la razón última de que exista en concreto este mundo en cuanto que sólo otorga la existencia a uno de los posibles. Para Leibniz, todas las mónadas o sustancias simples tienen la pretensión de existir de actualizarse, sin embargo, no todas las mónadas son compositibles con cualquier otra, es decir, no todos los posibles lógicos son compatibles entre sí. Un mecanismo metafísico selecciona de entre todas las armonías posibles, la única real. Dicho mecanismo obedece a un racionalismo moral: la bondad divina.

Dios -donador de existencias y origen de las esencias “de lo que de real hay en la posibilidad” (G.W. Leibniz, 1964: p.41)- y la tendencia de los posibles a la existencia si nada lo impide, hacen que este mundo exista. La elección de uno, entre todos los posibles, tiene que ver con el principio de no contradicción¹², el cual dicta que no pueden ser elegidos mundos lógicamente incompatibles. Y también tiene que ver con el principio de lo mejor o de la perfección: Dios elige el mundo más perfecto, esto es, el de mayor cantidad de realidad.

Dios es, pues, razón del mundo. Dios, eterno inmutable (como las verdades matemáticas, geométricas, lógicas) sí puede introducirse en el terreno de lo real, a pesar de ser ideal y de no tener contenido real ni posible. Sí puede porque su esencia implica su existencia. Dios es el único elemento realmente existente que no tiene su razón fuera de sí.

Así que para no llegar a una serie infinita¹³, la razón de la existencia de las cosas contingentes puede buscarse fuera de la materia, en algo que ya no tenga su causa fuera de sí. Dios tiene la razón de sí en sí mismo, es razón de sí, no causa de sí. Ninguna razón externa podría explicarlo, ninguna causa, “carece de sentido preguntar por la causa que lo explica, puesto que de haberla, perdería el

carácter de necesidad absoluta que, por hipótesis debe tener.” (Nicolás, J., 1993, p.188)

Para entender esto habría que advertir que Leibniz distingue entre causa y razón en algunos pasajes. Podría decirse, escribe Juan A. Nicolás, que la noción de “causa” de Leibniz lleva el sentido empírico -científico de las postulaciones renacentistas de Galileo, Copérnico... Mientras que la noción de “razón” pareciera entenderla Leibniz en el sentido de la tradición griega clásica mediada por la filosofía medieval. La razón abarcaría las clásicas cuatro causas: final, formal, eficiente, material.

“Razón” es un concepto más amplio que el de causa. La “causa” se mueve en el nivel de lo real, no en el de lo lógico. Establecer causas es un modo de dar razón, pero la posibilidad de dar razón no se limita al ámbito de las causas. La causa es una razón real y contingente que provoca un efecto real, igual de contingente. La relación causa-efecto, no es la relación que se da entre Dios y el mundo. Dios es razón suficiente, no causa del mundo, puesto que ambos pertenecen a niveles cualitativamente distintos: lo absolutamente necesario y lo contingente, respectivamente.

La causa es la razón de la cosa fuera de la cosa. Las causas son sólo requisitos concomitantes, pues desde el punto de vista metafísico, ninguna sustancia puede ejercer acción o influjo sobre otra. La causalidad física y la incomunicación física embonan. El principio de razón suficiente protege, pues, la armonía preestablecida¹⁴ y explica en cierta forma la carencia de ventanas de las mónadas. Las mónadas no necesitan ventanas, todo lo contienen dentro. De la noción de cada cosa se derivan todos sus estados futuros.

Las mónadas no tienen ventanas ni puertas, ningún agujero, sólo pliegues, líneas de inflexión variable que separan la exterioridad infinita de la interioridad absoluta, dice Deleuze equiparando el barroco berniniano al barroco leibniziano. La mónada como interior sin exterior, cofre en el que reposa lo absoluto, se parece a la arquitectura y al lugar barroco: sacristía, cripta, iglesia, teatro, gabinete de lectura, imagina Deleuze. La fachada y el adentro se hallan escindidos como en la arquitectura barroca. Contrasta la autonomía del interior con la independencia del exterior,

el lenguaje exacerbado de la fachada con la paz silenciosa del interior.

La mónada tiene un fondo sombrío, de él sale todo, nada fluye hacia las afueras, nada entra. Es como una cámara oscura barroca, cámara con una pequeña e invisible abertura que no permite ver lo de afuera y por la que pasa la luz, la cual ilumina sólo ciertos objetos. Es como el Studiolo de Florencia, con cámara secreta desprovista de ventanas o como la abadía de La Tourette de Le Corbusier.

En la mónada sólo hay una luz sellada, luz que se enciende cuando la mónada es elevada a la razón, explica Deleuze. Lo claro no cesa de estar inmerso en lo oscuro, como en las obras de Tintoretto o Caravaggio, donde se sustituye el fondo blanco de tiza por uno sombrío marrón-rojo. Pintan degradando las espesas sombras. Es esa luz sellada la que le da libertad a la mónada. Leibniz quiere una luz que alumbré algún punto medio entre el determinismo natural –Hobbes– y la predestinación divina¹⁵ -controversias teológicas-.

Podría parecer que para Leibniz el todo está cerrado desde el principio. Hay un cálculo, un juego divino en el origen del mundo. ¿Cómo podría darse una voluntad libre? Dios conoce desde antes de su actualización toda la serie de posibles y su desarrollo. El hombre no. El conocimiento previo de Dios, no obstante, no impide la libertad¹⁶. Las acciones son espontáneas y su principio está en quien actúa. Tanto más libre se es, cuanto más determinado se está por sí mismo a hacer el bien¹⁷. Libre es el sujeto que espontáneamente actúa, que se autodetermina. El grado máximo de autodeterminación sólo se encuentra en Dios.

Leibniz distingue entre necesidad y determinación. La necesidad se opone a lo contingente y excluye la libertad. Lo determinado, en cambio se refiere a que toda acción libre ha tenido sus razones, factores determinantes. La conexión entre esos factores no es lógica o metafísica sino contingente. La acción del hombre no es necesaria tampoco indeterminada, carente de razón. “necesidad es aquel tipo de relación que no puede ser de otro modo, puesto que su contrario es contradictorio; en cambio, determinación en sentido estricto es un tipo de relación tal que lo contrario

es, desde el punto de vista lógico, posible.”¹⁸ (Juan A. Nicolás, 1993: p.169)

Todas las acciones contingentes pueden ser de otro modo: “tan libre es la caída de un cuerpo por la acción de la gravedad como la decisión de Sócrates de aceptar la sentencia del tribunal que lo juzgó.” (Juan A. Nicolás, 1993: p.209). En el campo de la física las relaciones son de inclinación o contingentes. Lo que para el objeto de la física es necesidad, para Dios es inclinación solamente. Lo físico tiene algo de moral y de voluntario en relación con Dios. No tiene otra necesidad que la de lo mejor, que es lo que Dios elige¹⁹. Las decisiones humanas y los acontecimientos de la realidad física se juntan en el mismo saco de lo contingente.

La libertad se halla en la naturaleza de las cosas, en tanto que encierran una potencia. La necesidad moral no está dada por la presciencia de Dios a pesar de que acontece en su presencia, en presencia de esa inteligencia que impide que el mundo se mueva azarosamente²⁰. En este contexto, necesidad moral se referirá a los seres que libremente obran guiados por la consecución de lo mejor. Eso sólo se da en los hombres sabios y en Dios. La sabiduría consiste en conocer el bien y seguirlo. Leibniz liga así en algunos contextos, la libertad a la racionalidad.

El alma es libre en tanto puede inclinarse hacia un lado o hacia el otro. El alma duda cuando se le presentan percepciones posibles o alucinatorias, pasiones, razones verdaderas o aparentes. En su acto queda expresada toda la amplitud de su alma. Judas se condena por su estrechez de espíritu presente. Lo moral estaría en tratar de ampliar el alma, en contemplar el máximo de posibilidades a través del raciocinio, en no apresurarse al elegir, en no ser perezosos para ampliar el alma. No en vomitar odio, sino en aclarar la situación. La tarea del alma está en desarrollar todas sus percepciones, en “ampliar y profundizar la región que despliega, llevarla al más alto grado de evolución, de desarrollo” (Deleuze, G., 1989: p.100).

El mundo de Leibniz es, pues, un poco como la vida de Balthazar contada por Maurice Leblanc: Balthazar termina siendo el hijo de varios padres en el mismo mundo o como el jardín del arquitecto chino Ts’ui Pen –personaje de

Borges-: “laberinto barroco cuyas series infinitas convergen o divergen, y que forma una trama de tiempos que abarca todas las posibilidades” (Deleuze, G., 1989:p.84) En el mundo de Leibniz, sin embargo, no pueden pasar a la vez todos los mundos imposibles. Lo cual sería posible, aunque contradictorio. Dios no puede dejar que todos los posibles existan: mundos posibles no pueden pasar a la existencia si son imposibles con el que Dios elige²¹. Y Dios elige siempre el mejor porque sabe cuál es el mejor de los mundos posibles (es omnisciente) y elige siempre la mejor alternativa (es bueno): un mundo que encierra la posibilidad del mal, pero que es capaz de mejorar y progresar en conformidad con un hilo racional²². Un mundo con pecado, revelación divina, redención y gracia es superior a otro sin pecado. El optimismo leibniziano depende de una visión religiosa “que hoy nos resulta difícil entender”, nos dice Camacho L. en “¿Se puede mejorar el mejor de los mundos posibles según Leibniz?”

Vemos pues en el discurso filosófico de Leibniz la tensión entre elementos culturales diversos antiguos y modernos: la noción de individuo en tensión con la idea de libertad, racionalidad, determinismo natural, predestinación divina y las discusiones modernas de biólogos (el animal-máquina sin alma); la idea de extensión cartesiana con la idea de espacio como lugar vacante abierto a lo posible; el tiempo como instante y el tiempo como atributo de un ente eterno; las verdades absolutamente necesarias para explicar un mundo matematizado y geométrico frente a las verdades necesarias contingentes para tensar la elección divina y humana, y salvaguardar la acción moral; la secularización de lo político y la actividad política de Leibniz “para contribuir a la reunión de las iglesias, o sus empresas de fundación de Academias científicas” (Roldán C., 1997: p.93), la idea de progreso a pesar de hallarnos en el mejor de los mundos posibles, la idea de historia que sigue un orden racional, no azaroso...

La filosofía barroca de Leibniz es pues una estructura recargada de principios y elementos de la tradición antigua y de la moderna. Es la síntesis del rechazo y la fidelidad al modo tradicional de preguntar por las cosas: ¿por qué *esto* y no la nada? Sus indagaciones llevan no sólo el sentido empírico-científico de las postulaciones

renacentistas de Galileo, Copérnico, Perrault, Leeuwenhoek... sino además el sentido de la tradición griega clásica y de la teología: hallar una razón última.

Notas

1. Véase Echeverría, B., *¿Qué es la modernidad?* En este texto Echeverría sitúa la modernidad en el siglo XI, siguiendo a Lewis Mumford, pues en él haya una revolución tecnológica, la muerte de la técnica mágica o neolítica. Cf. Habermas “Modernidad: un proyecto incompleto”, donde se advierte que el término “moderno” ha sido usado no sólo para señalar esa imagen racional, científica y tecnificada del mundo. También se usó en el siglo V para distinguir el presente cristiano del pasado romano-pagano. Véase al respecto la 14^o tesis de “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” de Echeverría.
2. “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada” (G.W., Leibniz, *Monadología* §57, p.47) Véase además el artículo “Theoria cum praxi: la vuelta a la complejidad” donde la doctora Roldán en relación con este modelo de ciudad nos habla de perspectivismo ontológico-gnoseológico y de un principio de pluralidad.
3. Véase Lezama Lima, José, “La curiosidad barroca”, *La expresión americana*, Irlemar Chiampi, *Barroco y modernidad*, Echeverría, Bolívar; Kurnitzky, Horst. *Conversaciones sobre lo Barroco*, 1993.
4. Véase, por ejemplo, la *Monadología* §25, §74-§77 y su relación con la discusión de biólogos en torno al animal-máquina y al animal con alma.
5. Leibniz se pone frente a la tradición grecolatina a través de la filosofía escolástica medieval. Para la influencia de la escolástica sobre la ontología y lógica de Leibniz, véase *Logik und semiotik in der Philosophie von Leibniz* de Hans Burkhardt.
6. El barroco “no cesa de hacer pliegues. No inventa la cosa: ya había todos los pliegues precedentes de Oriente, los pliegues griegos, romanos, románicos, góticos, clásicos... Pero él curva y recurva

- los pliegues, los lleva hasta el infinito (Deleuze, G., 1989: p.11).
7. “En conformidad con el sentido lógico de posibilidad, el espacio vacío es posible. Empero físicamente no lo es, a fuer de que no se adecua al principio de las existencias” (Moya Bedoya J.D., 2010: 136) Punto y lugar son distintas nociones. El lugar es independiente de la extensión: “el lugar vacante (...) es decir, el espacio vacío, marca lo faltante en relación con lo actual” “El espacio y el tiempo son órdenes de posibles, comme s'ils existaient”. “La extensión es la magnitud del espacio”, la cual “no debe ser adjudicada a algún intervalo vacío, toda vez que es una propiedad, la cual requiere un sujeto de inherencia.” (*Ibid.*: p.144)
 8. “A partir de la mera reproducción de éste (el instante) no cabe recomponer la magnitud continua conocida como duración (...) el instante es su límite, no su parte. El tiempo ha de discernirse de la duración.” (Moya Bedoya J.D., 2010: 143) “la eternidad como tiempo homogéneo (...) devendrá tiempo ilimitado”, “como atributo de un ente eterno (...) devendrá duración ilimitada”
 9. El optimismo leibniziano “depende de la religión como condición necesaria. (...) Toda la inmensa obra de Leibniz se debate entre la filosofía como continuación de la religión y la filosofía como antesala de la ciencia.” (Camacho L., 2010: p.131.)
 10. “Leibniz es el que está más cerca de Próspero, el héroe manierista, el misterioso Próspero, mágico y racionalista, conocedor de los secretos de la vida y prestidigitador” *Ibid.*, p.91.
 11. “Ya sea Dios o la naturaleza quien obre, la operación tendrá siempre sus razones. En las operaciones de la naturaleza, estas razones dependerán, o de verdades necesarias, o de las leyes que Dios ha encontrado más racionales” (Leibniz, *Teodicea*: p. 359, §340)
 12. “Cuando se dice que vivimos en el mejor de los mundos posibles se afirma mucho más que la condición mínima de no contradicción, pues se hace una comparación en cuanto al contenido. “Posible” tiene otro sentido, además de no-contradictorio: aquello cuya no-existencia no es necesaria.” (Camacho, L., 2010: p.131).
 13. “es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o series de este detalle de las contingencias por infinito que pudiera ser” (Leibniz, 1964:p.39)
 14. “todo está ligado en el gran plan de Dios (...) el reino de la gracia es también, en cierta manera, acomodado al de la naturaleza” (Leibniz, *Teodicea*, p.179 §118) “El alma sigue sus propias leyes así, así como el cuerpo las suyas, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida.” (Leibniz, 1964: p.55)
 15. “Hay que situar la defensa leibniziana de la contingencia en el momento en que las controversias teológicas en torno al libre albedrío y la predestinación están dejando paso a la polémica sobre la libertad y el determinismo natural” (Roldán, C. 1997: p.89) “la clara oposición de Leibniz al determinismo tiene origen en su filosofía práctica de corte aristotélico, rotundamente expresada en su crítica de la *Ética* de Spinoza <si todas las cosas existiesen necesariamente...se aniquilaría la filosofía moral.> Como Aristóteles, pondrá Leibniz el punto de partida de su argumentación en la distinción entre posibilidad y realidad... la pluralidad de posibilidades de actuación será lo que constituya la condición *sine qua non* o la base de la libertad.” (*Ibid.*: p.90)
 16. “no basta con tener paciencia forzosamente, sino que es menester estar verdaderamente satisfecho de todo lo que nos ha ocurrido según su voluntad. Entiendo esta aquiescencia en cuanto al pasado. Pues en cuanto al porvenir no hay que ser quietista ni esperar ridículamente de brazos cruzados lo que haga Dios, según aquel sofisma que los antiguos llamaban λόγον ἄεργον, la razón perezosa, sino que hay que obrar según la voluntad presuntiva de Dios, en la medida en que podemos juzgar de ella, tratando con todo nuestro poder de contribuir al bien general (...) y a la perfección de lo que nos afecta o de lo que nos es próximo.” (G.W. Leibniz, 1942: p.72)
 17. “...some are convinced that the very idea of an agent acting freely and responsibly is incoherent unless the agent is the ultimate source of the action. However, the compatibilist thinks that ultimacy requires that cognitive and/or conative states internal to the agent be the proximate cause of the act.” (J.M., Murray, 2005: p.194.)
 18. La necesidad absoluta sólo se da en las esencias, en las verdades eternas. “La necesidad hipotética y moral se da entre las existencias, en el ámbito de lo contingente y en Dios.” (Nicolás, J. A., 1993: p.206). “Los hombres tienen libertad para actuar, no sólo con ausencia de coacción, sino también de necesidad”, afirma Leibniz. “En efecto, si Dios previó infaliblemente que Pedro renegaría de él, era infalible que Pedro renegase” mas “la infalibilidad no causa la necesidad” “la presciencia debe dejar siempre la verdad como era, esto es, contingente” “No existiendo todavía ningún

Pedro, tampoco existe el hecho de su negación” Y si “definimos como necesario aquello cuyo opuesto implica contradicción (...) nos hallamos ante algo hipotéticamente necesario. Mientras que algo desprovisto de la suposición de las existencias se demuestra desde la sola necesidad de las esencias, desde los términos o ideas” (G.W., Leibniz, 1990: pp.81-82)

19. “aunque todos los fenómenos particulares de la naturaleza se puedan explicar matemática o mecánicamente por los que los entienden (...) los principios generales de la naturaleza corpórea y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos, y corresponden más bien a algunas formas o naturalezas indivisibles como causas de las apariencias, que a la masa corpórea o extensión” (G.W., Leibniz, 1942: p.98)
20. “existe una buena razón para establecer una gran diferencia entre la necesidad que obliga al sabio a actuar bien, que se llama moral y tiene lugar incluso en relación con Dios, y esa necesidad ciega, en virtud de la cual Epicuro, Strato, Spinoza y acaso Hobbes han creído que las cosas existían sin inteligencia ni opción, y por consiguiente sin Dios, del que- según ellos- no habría necesidad alguna, puesto que siguiendo el curso de tal necesidad, todo existiría por su propia esencia, de modo tan necesario como dos y tres hacen cinco.” (G.W., Leibniz, 1990: p.41) “la necesidad ciega y absoluta, sin embargo, trastoca la piedad y la moral.” (Deleuze, G., 1989: p.42)
21. “en Dios radica no sólo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto que reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada de existente, sino tampoco nada de posible.” (G.W., Leibniz, 1964: p.41)
22. “Dios no hace nada fuera de orden (...) nada ocurre en el mundo que sea absolutamente irregular (...) supongamos que alguien marque multitud de puntos en el papel al azar (...) yo digo que es posible hallar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos” (G.W., Leibniz, 1942: p.74) Esta idea de progreso y de historia que se mueve siguiendo un hilo racional, donde nada es azaroso, quizá nos puede sonar a Hegel.

Bibliografía

- Camacho, L. (2010) ¿Se puede mejorar el mejor de los mundos posibles según Leibniz? *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XLVIII (123-124)*, 127-133.
- Chiampi, I. (2000) *Barroco y modernidad*. México: FCE.
- Deleuze, G. (1987) *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (1989) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. España: Paidós Studio.
- Echeverría, B., (2009) *¿Qué es la modernidad? Cuadernos del seminario. Modernidad: versiones y dimensiones*, México: UNAM.
- Echeverría B. (1998) *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Habermas, J. (1995) Modernidad: un proyecto incompleto. En N. Casullo (Ed.), *El debate modernidad, posmodernidad* (pp. 131-144) Buenos Aires, Argentina: Editorial El Cielo por asalto.
- Knecht, Herbert, H. (1981) *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*, Dialectica, Editions L'Age D'Homme.
- Leibniz, G. (1964) *Monadología*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Leibniz, G. (1990) *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. (1942) *Discurso de Metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Leibniz, G., *Teodicea*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar.
- Lezama Lima, J. (1993) La curiosidad barroca. En *La expresión americana*. Cuba: Editorial Letras cubanas.
- Moya, Bedoya J.D. (2010). “La filosofía leibniziana de la Naturaleza. Un epítome”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XLVIII (123-124)*, 135-147.
- Murray, J., Michael (2005) Spontaneity and freedom in Leibniz. En D. Rutherford y J.A. Cover (Ed.), *Leibniz. Nature and freedom* (pp.194-217). Nueva York: Oxford University Press.
- Nicolás, J. A. (1993) *Razón, verdad y libertad en G.W.Leibniz*. España: Universidad de Granada.
- Roldán, C. (1997) Theoria cum praxi: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano). *Isegoría*, 17, 85-105.
- Rubert de Ventos, X. (1995) Kant responde a Habermas. En N. Casullo (Ed.), *El debate modernidad, posmodernidad* (pp. 145-154). Argentina, Buenos Aires: Editorial El Cielo por asalto.