

Leticia Cabañas Agrela

## Leibniz frente al reto spinozista

---

**Resumen:** *Leibniz se vio obligado, en razón de sus opciones religiosas y morales, a reaccionar contra las ideas de Spinoza. Pero a la vez sintió desde su temprana juventud una fuerte atracción por el sistema conceptual spinoziano, un ambivalente interés por el temible pensador holandés y su radicalmente nueva filosofía.*

**Palabras clave:** *Libertad. Necesidad. Contingencia. Posibilidad. Composibilidad.*

**Abstract:** *Because of his religious and moral convictions, Leibniz was forced to react against Spinoza's ideas. But at the same time since early youth he had felt strongly attracted to the Spinozist conceptual system. An ambivalent interest for the feared Dutch thinker and his radically new philosophy was the result.*

**Key words:** *Freedom. Necessity. Contingence. Possibility. Compossibility.*

### Leibniz frente al reto spinozista<sup>1</sup>

La interpretación leibniziana de Spinoza no es una simple curiosidad histórica, sino el punto inicial de un impulso que atraviesa toda la filosofía alemana, de Wolff a Hegel. A su vez, la repercusión de la filosofía de Spinoza en Leibniz, sus afinidades y divergencias, constituyen un campo de investigación particularmente fecundo para comprender las controversias que están al origen del pensamiento moderno. Y a pesar de que Leibniz concibió su propio sistema en reacción frente a cartesianos y empiristas, situándose también en oposición permanente frente al

sistema de Spinoza, la comunidad de problemas planteados en un mismo período histórico hizo que adoptase muchas tesis de sus contemporáneos, si bien reformulándolas en función de sus propias concepciones. Desgajado del contexto filosófico de la época, su pensamiento resulta particularmente difícil de apreciar, pues su filosofía sólo se entiende plenamente en ese contraste entre sus teorías y las de los otros autores de la época.

La relación filosófica entre Spinoza y Leibniz es ambivalente, lo que permite hablar de una “repulsión admirativa” por parte de Leibniz hacia Spinoza, de una actitud de atracción e interés por un lado y de rechazo por otro. Aunque Leibniz nunca reconoció influencias de Spinoza, en realidad fue un estimulante de significativa importancia en la elaboración de su filosofía. A pesar de las múltiples críticas que Leibniz le dirigió, Spinoza está detrás de muchas de sus preocupaciones, ejerciendo sobre él una fascinación no confesada. Apreció la potencia intelectual del “judío sutil” y se percató de la grandiosidad y solemne belleza de la *Ética*, estudiando con vivo interés el resto de sus escritos. Pero se vio dividido entre la admiración por Spinoza y el rechazo al pensamiento más escandaloso de su época, con sus peligrosas implicaciones que destruyen los fundamentos de la ética y contradicen los principales dogmas del cristianismo.

Leibniz admira la obra de Spinoza, pero ve en ella un peligro para la religión cristiana de la que es gran valedor. Spinoza es el hereje y el ateo, defensor de unas concepciones incompatibles con el cristianismo. Cuanto más reconoce Leibniz la coherencia de su pensamiento, más le parece aumentar el riesgo que supone para la religión. Se da cuenta de que Spinoza es un enemigo genial con el que tiene que combatir y al que desearía

eclipsar. Quiere distanciarse de sus visiones heréticas, que rechazan la tradición platónico-cristiana de la relación de Dios con las criaturas. Desde un plano teológico y religioso un abismo separa el pansiquismo leibniziano del panteísmo spinozista.

Se opone Leibniz a la filosofía spinozista que atenta directamente contra las verdades de la teología natural<sup>2</sup>. Un Leibniz tradicional en teología se enfrenta a Spinoza, que en su lucha contra la superstición y los prejuicios desprecia a los teólogos. Había puesto en duda Spinoza la verdad de las Escrituras al someterlas al juicio de la razón, a una crítica histórica que reduce la Biblia a una recopilación de relatos, cuestionando la autenticidad del texto sagrado. Quedó igualmente Leibniz muy escandalizado por el análisis de los milagros entendidos como instrumentos ideológicos destinados a las masas ignorantes y por la interpretación alegórica de la encarnación de Cristo que Spinoza propuso en sus últimas cartas a Oldenburg. Hay que recordar que desde 1668 Leibniz había dedicado intensos esfuerzos en la defensa de los misterios cristianos.

Spinoza y Leibniz son dos pensadores que en la comunidad del Racionalismo se diferencian fundamentalmente. La filosofía de Leibniz va a consistir en un sistema designado para defender punto por punto la antítesis de las doctrinas de Spinoza. La doctrina de la Mónada es en metafísica lo opuesto a la sustancia spinozista, el teórico de la contingencia chocará frontalmente con el teórico de la necesidad, y la admisión de un Dios personal leibniziano guiado por causas resultará incompatible con el concepto de Dios spinoziano, siendo el finalismo –que Leibniz reintroduce tras su exclusión por el cartesianismo– el punto culminante de oposición entre la racionalidad leibniziana y la spinoziana<sup>3</sup>.

La idea de finalidad enfrenta particularmente a ambos pensadores. Para Spinoza las causas finales son meras ficciones humanas, “humana figmenta”. Dios no actúa por fines, sino por la necesidad de su naturaleza. La acción finalista de Dios implicaría una imperfección divina, al desear algo que le falta. Además, si todo es necesario y no podría ser de otro modo, entonces la Naturaleza se muestra indiferente respecto a lo bueno y lo malo, equivocándose “qui statuunt,

Deum omnia sub ratione boni agere”<sup>4</sup>. Lo que está buscando aquí Spinoza es superar todo antropomorfismo. Denuncia el estatuto imaginario del prejuicio antropocéntrico que considera que todas las cosas de la naturaleza actúan en vistas a un fin, creyendo los hombres que Dios ha dispuesto a la naturaleza de acuerdo con su utilidad. El absurdo finalista subvierte el orden natural, al entender como causa lo que en realidad es efecto. El auténtico orden de las cosas es ontológico, y no axiológico. Los hechos están enteramente gobernados por la necesidad, tanto causal como lógica, quedando todo reducido a una estructura de conexiones causales necesarias.

En cuanto a la ética, tiene Spinoza una concepción subjetivista de lo bueno, que se reduce a ser aquello por lo que luchamos<sup>5</sup>. La adscripción de valores deriva de los hombres, de sus intereses y apetencias. No hay por tanto lugar para valores objetivos, para una moral ni una deliberación racional. Hay en él un total rechazo de las nociones de justicia y jurisprudencia universal basadas en la libertad, la voluntad y la elección: el libre arbitrio es una noción vacía de contenido. El determinismo spinoziano niega así toda responsabilidad individual, toda noción de culpabilidad en un mundo que es moralmente neutro. Entra dentro del campo de lo imaginario la representación del individuo concreto como un sujeto consciente dotado de libertad y responsabilidad, es decir, el sujeto de la religión cristiana y del derecho burgués. Un concepto de sujeto de la tradición teológico-política occidental que es una ideología para someter al individuo a la autoridad de un sujeto central: la coalición de la Iglesia y el Estado<sup>6</sup>.

Todo en Spinoza rompe con las concepciones teológicas tradicionales de un orden en la naturaleza y del lugar que ocupan los seres humanos en ella. Una filosofía sin religión, sin libre arbitrio y sin causas finales no podía dejar de resultarle horrible a Leibniz, un horror hacia el spinozismo que comparte con el ambiente cultural de la época, en donde resultaba muy comprometido hablar positivamente del filósofo holandés, que operó una radical deconstrucción de las categorías metafísicas fundamentales imperantes. Una contraposición frontal, un combate cuerpo a cuerpo se establece entre las ideas

de ambos pensadores: necesidad frente a libertad, monismo frente a pluralismo. Se ven implicados en múltiples oposiciones: entre la *Ética* y la *Monadología*, entre la infinitud de mónadas y el “Deus sive natura”. Se ha considerado a la *Monadología* como un momento opuesto al spinozismo en el desarrollo dialéctico necesario de la historia de la filosofía. También como el antídoto al panteísmo y al fatalismo spinozistas.

Leibniz difiere siempre de Spinoza, incluso cuando se inspira en él. No fue nunca un spinozista, es más, mantuvo una lucha permanente por evitar conclusiones spinozistas, por rehuir el “peligro panteísta”, la comprometida proximidad hacia Spinoza en que en ocasiones se ve inmerso. Como cuando los teólogos pietistas le acusaron de que su pensamiento conducía al fatalismo y al ateísmo por su afinidad con la filosofía de Spinoza, una filosofía que implica la negación de la libertad humana y divina, la destrucción de la moral y la negación de la bondad de Dios y del mundo. Por el contrario, Leibniz tiene en el holandés a su más poderoso enemigo, que utiliza unas categorías conceptuales muy alejadas de las suyas, que no funda la realidad del individuo en una perspectiva teísta tradicional cristiana, en un Dios personal, con las consecuencias teológicas que ello implica. Pues el Dios de Spinoza, “Deus sive natura”, no es persona, no es una sustancia inteligente. El fondo del problema está en que la *Ética* y la *Teodicea* no hablan del mismo Dios, el *Deus sive Natura* no es el Dios cristiano.

El spinozismo tiene todo para chocar con un luterano sincero como Leibniz, al disolver en la más radical immanencia la trascendencia de Dios. Según Spinoza, el mundo no ha sido creado en el sentido cristiano, sino que es una modificación de los atributos divinos<sup>7</sup>. Dios es, por tanto, causa inmanente de lo existente<sup>8</sup>. Considera también peligrosa Leibniz la negación de la providencia y de la vida eterna, así como la aceptación estoica de la necesidad de las cosas. No admite que las cosas procedan de Dios con absoluta necesidad, lo que implica la negación de la elección óptima divina. Frente al famoso paralelismo spinoziano entre lo que Dios hace necesariamente y las propiedades del triángulo derivadas de su esencia, para Leibniz el mundo no se sigue necesariamente del ser de Dios como la suma de los ángulos

se deduce de la esencia del triángulo. Dios es causa de que exista un triángulo, pero no de la naturaleza del triángulo; igualmente es causa de que exista el bien pero no de la bondad. Es decir, es causa de la existencia de las cosas, pero no de su esencia.

La idea de Dios spinoziana amenaza los fundamentos del sistema filosófico leibniziano, que defiende la existencia de las cosas finitas creadas por un Dios sumamente bueno y sabio, cuya justicia se muestra en la realización del mejor de los mundos posibles. Se perdería la concepción de Dios como agente moral y también se sacrificarían las condiciones para una actuación moral por parte de los seres racionales creados. Para Leibniz las sustancias finitas deben ser distintas de Dios, de lo contrario serían sólo sus modos y desaparecerían la responsabilidad y la moralidad. Pues si la existencia del mundo y sus constituyentes fuese un efecto necesario de la acción divina, la convicción de que los seres humanos actúan libremente se vería comprometida, así como la existencia misma de una filosofía moral.

Siguiendo la exigencia de individuación que caracteriza toda su filosofía, explica Leibniz la variedad del universo como un resultante global de las determinaciones individuales, con lo que excluye el panteísmo spinozista que no admite individuos independientes de la sustancia divina, entendiendo el mundo como una necesaria emanación de Dios. Pero sucede que los individuos concebidos por Spinoza no son las mónadas sin ventanas de Leibniz, sino que dependen necesariamente de otros individuos con los que se relacionan y se abren al mundo. Al revés que en Leibniz, en Spinoza se produce una exteriorización de toda relación: no hay ninguna propiedad interna que no esté fundada en una propiedad exterior, en un complejo juego de determinaciones extrínsecas que constituyen su individualidad. Mientras que en Leibniz la sustancia sólo actúa sobre sí misma y son las determinaciones extrínsecas las que tienen su fundamento en la mónada. La teoría de la armonía preestablecida leibniziana impone que toda relación exterior esté fundada en una propiedad de la mónada, que ésta exprese todo lo interindividual a nivel intraindividual, resultando una infinita complejidad.

Spinoza y Leibniz coinciden en el momento histórico en que se produce la transformación de la doctrina de la libertad. Pero presentan dos teorías de la libertad esencial e irreductiblemente opuestas. En la *Ética* de Spinoza la noción de libertad aparece como una de sus más rigurosas articulaciones. Según la definición spinoziana de la libertad, somos libres en la medida en que somos activos, es decir, que estamos determinados por las ideas adecuadas y razonamos poniendo orden en nuestras emociones. La función del entendimiento es mostrar las cosas tal como son, pues la más alta virtud del alma es comprender. Y es que para Spinoza lo opuesto a la libertad no es la necesidad, sino la imposición. Dios, al actuar desde la necesidad de su propia naturaleza es absolutamente libre. Sin embargo Leibniz rechaza esto: el error fundamental de Spinoza está en la concepción de un Dios con un poder infinito cuyos efectos se expresan necesariamente sin el ejercicio de la sabiduría y la elección.

La teoría de la libertad en Leibniz –difícil y no consistente en todos sus puntos– está estrictamente asociada con el problema de aportar una explicación clara y consistente de la contingencia, es decir, poder explicar en qué sentido una proposición verdadera en un mundo dado puede pensarse como falsa en ese mismo mundo sin que surja la contradicción. La solución del problema pone en juego la aclaración de la cuestión de la libertad, el gran tema de la metafísica leibniziana al que todos los demás se subordinan. Sin embargo, no resulta fácil dar con la salida del laberinto de la libertad.

Frente a Spinoza, que rechaza cualquier forma de contingencia metafísica<sup>9</sup> como mera apariencia debida a la ignorancia humana y sin ninguna base en la naturaleza de las cosas, Leibniz está empeñado en salvar la contingencia –el concepto modal central con respecto a la existencia– pues sin la diferencia entre las modalidades sería lo posible también real y todo lo real necesario. Contra esta consecuencia del pensamiento de Spinoza se esfuerza Leibniz en proteger su teoría y distinguir su propia posición: el modo de ser posible es distinto del modo de ser real; la posibilidad existe con independencia de su actualización<sup>10</sup>.

La contingencia de la existencia del mundo es un aspecto esencial en la concepción leibniziana: si sólo pudiera existir un mundo o si el poder divino implicase la existencia de todos los mundos posibles, se minarían los cimientos de la teodicea de Leibniz<sup>11</sup>. Es ésta una tesis fundamental del leibnizianismo que le distingue del spinozismo, el cual, al identificar el universo con Dios, hace que la existencia incluya todo, es decir, que todo lo posible exista. Para Spinoza sólo lo imposible no se realiza, careciendo de sentido oponer lo posible a lo real. Leibniz sin embargo niega esto, que todo lo posible sea real o actual.

Este desdoble de los planos de la realidad entre una existencia real y una existencia posible –que está totalmente ausente en Spinoza, para quien sólo hay un mundo real– produce unas consecuencias teóricas de extraordinaria importancia. Un doble plano que deja espacio para la existencia ontológica de la contingencia, aquello cuyo contrario es posible. Un espacio abierto también para la libertad, al reelaborar Leibniz la proposición XXXIII de la primera parte de la *Ética*, que dice que “res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt”.

Para evitar el determinismo de Spinoza, distingue Leibniz entre la posibilidad intrínseca de las cosas y su composibilidad con otras cosas, con el entero mundo. Hacia mitad de los años 70, en conexión con el concepto de composibilidad, desarrolla su distinción entre verdades necesarias y contingentes. Mientras que las cosas necesarias lo son en todos los mundos posibles, las cosas contingentes son posibles en sí mismas, pero no composibles con las otras partes de la totalidad de los mundos, y por lo tanto no absolutamente necesarias.

Leibniz es uno de los más importantes teóricos de la modalidad en la historia de la filosofía y también en este campo modifica las teorías spinozistas. Para él la libertad es incompatible con la necesidad absoluta. A la teoría spinozista de una indiferencia moral y de una necesidad de todos los sucesos del mundo y acciones humanas que le niega a Dios la inteligencia y la voluntad<sup>12</sup>, opone su propia teoría de la contingencia presentada en el *Discurso de Metafísica*. Ante el determinismo spinoziano responde con una diferenciación de

las modalidades de necesidad: la importante distinción entre *necessitas fatali* y *necessitas ex hypothesi*, que constituirá el núcleo de la teoría leibniziana de la libertad, una posición intermedia entre el azar y el determinismo absoluto:

...je répons, qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est nécessaire... je dis que la connexion ou consecution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction... l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle même, lors que le contraire n'implique point<sup>13</sup>.

Cree Leibniz poder desmarcarse del spinozismo, del *fatum spinozanum*, y garantizar la libertad acudiendo a la distinción entre la necesidad moral, que inclina sin necesitar, y la necesidad geométrica, el determinismo absoluto<sup>14</sup>. Frente a Spinoza, el mundo se ajusta a la necesidad moral y no a la necesidad metafísica<sup>15</sup>, en él imperan relaciones de necesidad no de tipo absoluto, sino en sentido débil o hipotético. Según Leibniz, las proposiciones contingentes verdaderas coinciden con las proposiciones hipotéticamente necesarias: "...contingentia, seu ut ita dicam per accidens sive ex hypothesi necessaria"<sup>16</sup>. Es esta distinción entre lo necesario *per se* y lo hipotéticamente necesario un aspecto central en su filosofía. La contingencia de lo real no es, como mantiene Spinoza, una visión defectuosa, mera apariencia debida a nuestra limitada mente humana y sin ninguna base en la naturaleza de las cosas, sino un modo de ser constitutivo distinto de la necesidad absoluta.

La diferencia entre necesidad absoluta y necesidad *ex hypothesi* la estableció Leibniz por primera vez en su *Confessio philosophi*, la llamada "Primera Teodicea", en donde ataca la doctrina de que todo deba ser necesario<sup>17</sup>, y cuya redacción surge tras las conversaciones con Arnould en la época de París, aunque éste no llegase a comprender la significativa diferencia entre las modalidades. Repite aquí Leibniz una distinción que forma parte del patrimonio común de la cultura teológica del siglo XVII y que procede de la tradición escolástica –a la que permanece fiel en

muchísimos aspectos– la cual recurre a la necesidad hipotética para conciliar la presciencia divina con la contingencia.

Para Leibniz es importante esta necesidad hipotética o moral que en el *Discours Preliminaire* de la *Teodicea* define como "le choix du sage, digne de sa sagesse"<sup>18</sup>. Pero resulta difícil de entender la naturaleza lógica de la distinción entre la absoluta necesidad y la necesidad *ex hypothesi*. Busca Leibniz hacer compatible la libertad de un acto con la circunstancia de ser un efecto que se sigue con necesidad hipotética de hechos anteriores; pero ¿cómo un acto de voluntad puede ser libre si se sigue necesariamente de otra cosa? En carta a Molanus, abad del monasterio protestante de Loccum, Leibniz explica que los futuros contingentes tienen una verdad determinada antes de ocurrir y por lo tanto están predeterminados, pero ello no afecta a su contingencia, pues tal predeterminación aunque cierta no es necesitante: "Futura contingentia habent determinatam veritatem antequam fiant, atque ita sunt realiter praedeterminata, sed salva contingentia sua"<sup>19</sup>.

Logra Leibniz sutilmente preservar la libertad dándole un giro alternativo. La libertad es ahora compatible con una forma específica de determinismo<sup>20</sup>. La omnisciencia divina muestra la mejor elección a la que Dios queda obligado. Quiere esto decir que Dios no elabora la concepción del mundo, sino que la encuentra completamente formada en su mente, limitándose la creación a ser el tránsito de la posibilidad a la actualidad<sup>21</sup>. Aquí sí está de acuerdo Leibniz con Spinoza: el mundo existente no podría haber sido de otra manera. Y a la vez difiere de la teodicea de Malebranche, contra quien va dirigida la invectiva del *Discurso de Metafísica*: "Ceux qui croyent que Dieu auroit pû mieux faire"<sup>22</sup>. La contingencia es compatible con un estricto determinismo: es contingente que Dios cree este mundo y es contingente también que este mundo sea el mejor de los mundos posibles<sup>23</sup>. Aunque todo lo real sea de alguna manera algo necesario, porque Dios está obligado a escoger lo mejor<sup>24</sup>, lo hace sin embargo libremente<sup>25</sup>.

El determinismo de Spinoza quedará transformado en Leibniz en un determinismo moral. Frente a Spinoza, convencido de que en la

naturaleza no hay nada contingente, la originalidad en Leibniz está en someter lo contingente al determinismo universal de lo mejor. Está de acuerdo con Spinoza en que las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo, pero es porque Dios está determinado por lo mejor. Entiende la explicación de las cosas de este mundo no como un asunto de pura deducción lógica a partir de los atributos de Dios, sino como una cuestión de elección divina. Es decir, que la contingencia no tiene su raíz en el solo entendimiento, en la ausencia de contradicción, sino que hay una razón que hace referencia a la voluntad por la que Dios puede crear o no crear. En su esfuerzo por distinguirse de las doctrinas de Spinoza y salir del dilema entre libertad y necesidad, el concepto de elección marcará la separación entre la concepción leibniziana y la spinoziana<sup>26</sup>. Una solución voluntarista a la problemática sobre la libertad de difícil conexión con los fundamentos racionalistas de la filosofía de Leibniz.

Ante un viejo problema en la historia de la filosofía, la reconciliación de la existencia del mal con los atributos divinos, acuña Leibniz el concepto de “teodicea”, la justificación de un Dios bondadoso y omnipotente ante el hecho del mal en el mundo. Dios no quiere el mal, sino que lo permite para crear el mejor de los mundos posibles. Pues este mundo es el mejor, de otro modo no habría sido creado, y ha sido llevado a la existencia por la voluntad divina libremente inclinada hacia el bien.

Este pensamiento optimista de Leibniz relativo al mejor de los mundos posibles quedó obsoleto tras el terremoto de Lisboa de 1755 y la devastadora sátira volteriana de *Candide*. Posteriormente el pesimista Schopenhauer ironizará con que vivimos en el peor de los mundos posibles. Pero es que en Leibniz no hay mal absoluto, sólo lo experimentamos como tal cuando nos afecta a nosotros (¿qué le diría Elie Wiesel que confiesa haber dedicado toda su vida a intentar comprender el mal absoluto, Auschwitz, y no haber hallado una respuesta?). Como tampoco hay un bien absoluto: el concepto de imposibilidad excluye que sea llevado a la existencia el mejor mundo posible en absoluto, sino solo el mejor mundo composable, es decir, el mundo posible relativamente mejor. Es la teoría de la

imposibilidad de los mundos la que abre el espacio para el mal, quedando teóricamente justificada su existencia como algo funcional en vistas a la existencia del bien. Pero si es así, como argumenta Spinoza en el escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, una pesada sombra se abate sobre la omnipotencia de Dios. Frente al Dios leibniziano monarca de los espíritus, para Spinoza, que excluye una voluntad divina hacia el bien, es el imaginario teológico el que se representa a Dios como un buen monarca del universo.

Sin embargo, a pesar de que Leibniz concibió su propio sistema en reacción total y constante frente al sistema de Spinoza y que entre ellos siempre existieron fronteras, puede decirse que Leibniz tiene mucho en común con el holandés y hace suyas buen número de sus tesis. Es indudable el estímulo teórico que produce el paralelismo spinoziano de la paridad de las pasiones del alma con las del cuerpo y de las acciones del cuerpo con las del alma en la teoría leibniziana de la armonía preestablecida. Pero profundas diferencias dividen también a ambas teorías. Lo que tienen en común es el haber roto con la hipótesis tradicional de la causalidad entre el alma y el cuerpo. Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede forzar al cuerpo al movimiento o al reposo.

Otro ejemplo es el interés admirativo que sintió Leibniz por la psicología spinoziana, que ya admite la posibilidad de un psiquismo inconsciente. Para Spinoza el deseo es la esencia del hombre, sin embargo aun siendo conscientes de nuestros deseos ignoramos las causas que los determinan. No llegará hasta sugerir –lo que sí hará Leibniz en cierta medida– que exista una segunda mente misteriosa sepultada bajo la consciente y dotada de una voluntad y deseos propios. Precisamente donde Spinoza y Leibniz se separan es en el análisis del contenido interno de la racionalidad: la visión de Leibniz de la actividad mental difiere sustancialmente de la de Spinoza.

Cuando Leibniz dice que la idea verdadera no tiene la pasividad de un efecto mecánico, sino que posee una actividad intrínseca, está haciéndose eco de la crítica que dirige Spinoza a Descartes para quien la idea es una imagen inerte, “*tanquam rerum imagines*”, algo recibido, pasivo

en relación a la voluntad de juzgar y en paralelo con la pasividad de la materia. Y tiene como principal aportación de Spinoza el que la idea de Dios contenga la esencia de todas las cosas.

Para Leibniz todas las mónadas tienen percepciones, lo que las diferencia es el grado de claridad en su expresión, formando una estructura de mónadas dominantes y subordinadas al infinito, una conexión jerárquica piramidal de infinitas graduaciones de perfección, de sucesión de espejos cada vez más completos con Dios, fuente de imágenes, en su vértice. Mayor perfección es equivalente a mayor porcentaje de realidad, más precisión en las percepciones, en el modo de representar el mundo. Ese diferente grado de exactitud lo explica Leibniz acudiendo a los estados activos y pasivos de la sustancia individual, según que sus percepciones sean distintas o confusas, que se deje libre o se impida el desarrollo de su naturaleza. Es fácil reconocer aquí la influencia de Spinoza, que en su crítica al concepto cartesiano de cuerpo desarrolla el concepto de *potentia agendi et patiendi*, en un paralelo entre el conocimiento claro y distinto y el conocimiento confuso<sup>27</sup>.

Toda la teoría spinoziana de cuerpos y mentes, afectos y conocimiento, libertad y moral, derecho y política se construye sobre la *potentia agendi et patiendi* de los seres humanos. Leibniz se apropia de este concepto que aparece por primera vez en su *Confessio Philosophi*, para llegar a convertirse en una idea central de su filosofía madura en la *Monadología*, donde sigue la concepción spinozista de que somos activos en tanto que tenemos ideas adecuadas y pasivos por nuestras ideas inadecuadas. Asimismo adopta Leibniz la idea de que todas las cosas están animadas. El nuevo y crucial concepto de fuerza en el *De concursu corporum* leibniziano de enero-febrero de 1678, está tomado del correspondiente concepto central spinoziano. Sin embargo, el *conatus* de Spinoza no es la fuerza ínsita leibniziana, no es el motor individual de una *lex seriei* inscrita desde un comienzo como el principio de la propia acción de las mónadas.

Leibniz y Spinoza son dos figuras mayores del racionalismo clásico, representantes paradigmáticos de dos polos opuestos en el pensamiento de la modernidad, ocupando posiciones

antitéticas. Habría que añadir sin embargo que ante la crítica leibniziana, la *Ética* –esa “claridad destructora”, en palabras de María Zambrano–, con su atractivo estético único en toda la historia de la filosofía, su coherencia y su gran originalidad, se mantiene no obstante inmune. Y hay que decir también que Spinoza, con su fuerza de compromiso moral y político, supera a un Leibniz acomodaticio que quiso conciliar demasiado, sin dejar de reconocer no obstante la enorme energía intelectual que dedicó a sus proyectos conciliatorios. En favor de Leibniz habría que destacar que tiene una teoría de la explicación racional, con su aportación de formas específicas del Principio de Razón, mucho más elaborada que la de Spinoza. En definitiva, estamos ante dos filósofos innovadores enfrentados en torno a oposiciones de una gran complejidad.

## Notas

1. Siglas utilizadas  
 A: Leibniz, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe. Hg. von der Akademie der Wissenschaften* (Akademieausgabe). Reihe I-VIII. Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin 1923 ff.  
 C: Leibniz, G.W.: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris 1903 (Reproducción: Hildesheim – New York 2007).  
 GP: Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875-1890 (Reimpresión: Olms, Hildesheim, 2008).  
 Grua: Leibniz, G.W.: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. 2 tomes. Paris, 1948 (2ª ed. P.U.F., 1998).  
 DM: *Discours de métaphysique*.  
 NE: *Nouveaux Essais*.  
 Théod.: *Essais de Théodicée*.
2. “...la nécessité aveugle et absolue renverseroit la pitié et la morale”, *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié...* § 3, GP VI, 390.
3. “...nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum”, *Ethica* I, 17, corol. 1.
4. *Ethica* I, prop. XXXIII, schol. II.

5. “Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile”, *Ethica* IV, def. I. Cf. “...nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus”, *Ethica* III, prop. IX, schol.; “...unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam aut malam, utilem aut inutilem esse judicat”, *Ethica* III, prop. XXXIX, schol.
6. Vittorio, M. (1994) *Spinoza contra Leibniz: documenti di un scontro intellettuale*. Milán: Unicopli, 34-76.
7. “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur”, *Ethica* I, prop. XXV, corol.
8. “Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens”, *Ethica* I, prop. XVIII.
9. “In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum”, *Ethica* I, prop. XXIX.
10. “Pro certo habendum est non omnia possibilis ad existentiam pervenire...”, *De contingentia*, 1686?, Grua 305.
11. Rutherford, D. y Cover, J. A. (Eds.). (2005). Introducción a *Leibniz. Nature and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 5.
12. “Spinosa... il parait avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l’entendement et la volonté à l’auteur des choses...”, Théod. §173, GP VI, 217. Cf. Théod. §371, GP VI, 336.
13. DM XIII, A VI, 4B, 1546-47.
14. “Il faut distinguer aussi entre une nécessité qui a lieu, parce que l’opposé implique contradiction, et laquelle est appelée logique, métaphysique ou mathématique; et entre une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l’inclination la plus grande”, 5<sup>o</sup> *Escrito a Clarke* §4, GP VII, 389. Cf. “...la différence entre la nécessité aveugle... et entre la nécessité morale ou de convenance... c’est par là apparemment que Spinoza a manqué...”, *A Bourguet*, 22 marzo 1714, GP III, 568; Heinekamp, A. (1969) *Das Problem des Guten bei Leibniz*. Bonn: Bouvier, 12-20.
15. “Mundus enim praesens physice seu hypotheticae, non vero absolute seu Metaphysice est necessarius”, *De rerum originatione radicali*, 23 nov. 1697, GP VII, 303.
16. *De libertate*, noviembre 1677?, Grua 273.
17. *Confessio philosophi*, otoño 1672 – invierno 1672/73?, A VI 3, 128
18. Théod. *Disc. Prel.* §2, GP VI, 50. Cf. Théod. §230, GP VI, 255 y §367, GP VI, 333.
19. *A Molanus*, 22 febrero 1698, Grua 413.
20. “Or Dieu choisit librement quoyqu’il soit déterminé à choisir le mieux”, NE, II, 21, 13, A VI, 6, 179. Cf. “...ita explicari debet, Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optimum eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis interven-tu sequi”, *Epistolae tres D.B. de Spinoza ad D. Oldenburgium*, oct. 1676?, A VI, 3, 364.
21. “...ce n’est à proprement parler ny la prescience de Dieu, ny son decret, qui determine la suite des choses; mais la *simple intelligence* des possibles dans l’entendement divin, ou l’idée de ce monde pris comme possible avant le decret de le choisir et créer, de sorte que c’est la propre nature des choses qui en fait la suite anterieurement à tout decret, laquelle Dieu ne veut que realiser en trouvant cette possibilité toute faite”, *A Jacquelot*, 4 sept. 1704, GP VI, 559.
22. DM III, A VI, 4B, 1533.
23. “...qu’il estoit raisonnable, et par consequent assuré, que cela arrivast, mais non pas qu’il est necessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction”, DM XIII, A VI, 4B, 1548.
24. “Physicae necessitatis est ut DEUS omnia agat quam optime...”, C 21.
25. “Deus est necessario is qui vult optimum. Sed non is qui necessario vult optimum. Vult enim libere”, *Notes sur Bayle*, enero-febrero 1706?, Grua 494.
26. “...Spinosa ...il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix”, Théod. §173, GP VI, 217.
27. *Ethica* III, def. 3.

## Bibliografía

- Leibniz, G.W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe. Hg. von der Akademie der Wissenschaften* (Akademieausgabe). Reihe I-VIII. Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin 1923 ff.
- Leibniz, G.W. (1903,2007) *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris 1903 (Reproducción: Hildesheim – New York 2007).



- Leibniz, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz.* (Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände.) Berlin, Reimpresión: Olms, Hildesheim, 2008).
- Leibniz, G.W. (1948) : *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre.* (Publiés et annotés par Gaston Grua. 2 tomes) . Paris, 2<sup>a</sup> ed. P.U.F., 1998).
- Rutherford, D. y Cover, J. A. (Eds.). (2005) *Leibniz. Nature and Freedom.* Oxford : Oxford University Press.
- Vittorio, M. (1994) *Spinoza contra Leibniz: documenti di un scontro intellettuale.* Milán: Unicopli.

