

HEGEL Y LEIBNIZ FRENTE A SPINOZA

El presente trabajo intenta una comparación entre Leibniz y Spinoza desde Hegel. Ninguna comparación puede realizarse sin que se adopte un punto de vista determinado desde el cual se pueda apreciar la unidad de los términos de la comparación. En este caso, he escogido como perspectiva la situación de ambos autores dentro de la historia de la Filosofía, y más concretamente como antecesores de la dialéctica hegeliana. El supuesto de esta referencia, es que la dialéctica hegeliana es la realización efectiva de unas aspiraciones e incluso orientaciones sistemáticas, ya presentes en la historia de la filosofía anterior, y más concretamente, en Leibniz y en Spinoza. Pienso que la viabilidad de esta perspectiva encontrará su confirmación, en el hecho de que desde ella se logra una visión coherente de sus sistemas.

La oportunidad de este planteamiento se ve confirmada por la importancia que el propio Hegel concedió a Spinoza. De ahí las famosas frases suyas de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: «En general debe afirmarse que el pensar ha de colocarse en el punto de vista del espinosismo, que éste es el auténtico (*wesentlich*) comienzo de toda filosofía»¹. Pero al mismo tiempo, se le someterá a una serie de críticas, como hemos de ver, y, lo que es fundamental a nuestros efectos, se nos presentará a Leibniz como superador de Spinoza². Ciertamente el método dialéctico exige que

¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Vol. III. Sämtliche Werke*. Edición de Glöckner. Stuttgart, 1965, pág. 376. Esta edición será citada de ahora en adelante utilizándose la sigla V como referencia.

² *Ibidem*, pág. 449.

lo posterior en el tiempo sea, en algún sentido, una superación de lo anterior, pero cabe esperar de Hegel, además, que éste principio no sea aplicado de manera abstracta, sino que se concrete en una visión determinada de cada uno de estos autores, y que Leibniz efectivamente esté más cercano de la dialéctica hegeliana que el propio Espinosa. Al mismo tiempo, puede que esta referencia de los dos autores hacia Spinoza nos arroje luz sobre sus relaciones mutuas, y en definitiva, sobre el sentido que pudiera tener la oposición de Leibniz a Spinoza.

Precisamente uno de los indicios del interés que puede tener adoptar la perspectiva que he escogido, es la complejidad que adquieren los sistemas de Spinoza y Leibniz, desde el momento en el que se pretende verlos a la luz de la dialéctica hegeliana. Efectivamente, la noción de dialéctica es compleja y puede apreciarse en ella una diversidad de dimensiones que se encuentran anticipadas en cada uno de nuestros autores de forma distinta. Dicha distinción de dimensiones es ciertamente infiel a la unidad que pudiera tener el concepto de dialéctica en el sistema hegeliano. Por ello, toda aproximación que se pueda establecer será inevitablemente limitada. Se desentenderá de la unidad e interdependencia de estos aspectos en el sistema mismo. No obstante, estas distinciones son las que le permiten a uno proceder en la búsqueda una —relativa— inteligibilidad de los sistemas en cuestión. Por otra parte, en virtud de este carácter fragmentario de nuestra comparación, parece lícito, de entrada, suponer que la mayor proximidad de Leibniz a Hegel es relativa, en la medida en que su sistema será más afín al hegeliano en unos aspectos que en otros.

Creo que podrían señalarse los siguientes aspectos de la dialéctica: 1) En primer lugar, es necesario ver la dialéctica como un proceso total. Éste debe entenderse como un proceso que afecta a la totalidad de lo real, y más concretamente como *el* proceso de la totalidad de lo real: la dialéctica en Hegel realiza e implica simultáneamente la unidad de lo real. El sujeto del proceso dialéctico sería uno y supraindividual, pues sólo así se cumple verdaderamente dicha unidad.

2) Precisamente, si la dialéctica une lo diverso es porque se trata de un movimiento, y además, de un movimiento del sujeto único, es decir, un movimiento inmanente.

3) En Hegel, la dialéctica es el proceso del Espíritu. Es decir, es un proceso que realiza el sujeto de conocimiento en cuanto tal. En este sentido puede hablarse de una coincidencia del ser y del pensar.

4) El proceso dialéctico tiene un método característico. Procede por negación de la negación, es decir, por la superación de las distintas figuras o situaciones que se dan en un momento determinado. El aspecto negativo de la dialéctica es sólo relativo —de ahí que se hable de negación de la negación—, pues si bien la antítesis permite ir más allá de una situación dada, la síntesis —y de alguna manera la misma antítesis son una superación (*Aufhebung*) de la tesis. Por superación no debe entenderse una pérdida del punto de partida, sino su incorporación a una unidad superior y de mayor riqueza.

5) Finalmente hay que apuntar que el proceso dialéctico tiene un objetivo, una finalidad, que es precisamente el retorno sobre sí del sujeto, es decir, una autoposición más efectiva.

Cabría señalar más dimensiones del proceso dialéctico que se encuentran anticipadas en Spinoza y en Leibniz, pero son éstas las que me han parecido de mayor importancia. Nuestro siguiente paso será ver de qué manera se realizan, cada una de ellas en dichos autores. En la medida de lo posible, me apoyaré en las observaciones del propio Hegel, aunque será necesario completarlas y ampliarlas.

1) Desde el momento en que para una concepción dialéctica, la realidad es única, es indudable que la afirmación de Spinoza de una sola sustancia³, le aproximará más a Hegel que el pluralismo mantenido por Leibniz. El propio Hegel tuvo en cuenta esta diferencia: «Por contraposición a la sustancia simple y general de Spinoza sostiene Leibniz la diversidad absoluta, que tiene por fundamento la sustancia individual»⁴. Leibniz critica explícitamente el monismo de Spinoza en un escrito relativamente tardío⁵, para acabar soste-

³ «Fuera de Dios no puede darse ni concebirse sustancia alguna», *Ética*. Proposición 14 de la primera parte. Edición de Obras de Spinoza de Van Vloten y Land. La Haya, 1914, pág. 47 del primer volumen. Dicha proposición encuentra su desarrollo en la siguiente (edición citada, página citada): «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.»

⁴ V-455. Cfr. asimismo Kauz, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Freiburg y München, 1972, pág. 200.

⁵ *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, en *Die Philosophische Schriften von ... Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt. Edición fotomecánica de la original de 1885, Hildesheim, 1965. A partir de ahora citaré de esta edición utilizando la sigla G. G 6-528 y sigs.

niendo que «es más razonable creer que, además de Dios, que es el ser supremo activo, hay cantidad de seres activos particulares, ya que hay cantidad de acciones y pasiones particulares y opuestas, que no se podrían atribuir a un mismo sujeto, y estos seres activos no son otra cosa que las almas particulares»⁶.

De todas formas, esta contraposición entre Leibniz y Spinoza debe matizarse. Por una parte, los modos de Spinoza tienen cierta autonomía. Esto se aprecia claramente cuando mantiene Spinoza que «las cosas particulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, pero no obstante Dios no pertenece a su esencia»⁷. Por otra parte, se podría discutir en qué medida la substancia leibniziana es plenamente autónoma. A la hora de la creación resulta que no es la substancia individual la que determina la decisión de Dios de crear este mundo, sino la serie entera, el conjunto de mónadas con el que cada una está ligada. «...puede comprenderse que Dios no juzgó sobre si Adán debía pecar, sino sobre si la serie de cosas —léase mónadas— a la que pertenecía Adán —cuya noción individual completa incluye su pecado— debía preferirse, a pesar de éste, sobre las demás series»⁸. Brunschvicg⁹ mantiene el escaso alcance de la mónada como individuo. La dimensión última del sistema leibniziano sería, no tanto el individuo, como la unidad de las distintas substancias individuales en una naturaleza común. De esta manera, se plantea uno de los problemas clásicos de interpretación de Leibniz, a saber, el de la compatibilidad del principio de indiscernibilidad con el principio de continuidad.

⁶ G 6-537.

⁷ Ética. Parte II. Proposición X. Scol. Edición cit., pág. 81. Cfr. la siguiente puntualización en L. Rice, *Spinoza on Individuation*, en *Spinoza Essays in Interpretation*, Edited by E. Freeman y M. Mandelbaum. La Salle, 1975, pág. 204: «Cada individuo pertenece a un individuo de mayor complejidad, pero no sacrifica por ello su propio status como tal individuo, puesto que su misma inclusión en el todo mayor presupone la continuidad de las mismas relaciones internas que determinan sus propia individuación. Olvidar este hecho equivale a no dejar lugar alguno para seres finitos en el sistema espinosiano, y una interpretación tal hace que la W Ética como sistema de Filosofía moral carezca a todas luces de objetivo.»

⁸ G 7-311. Cfr. también Grua, *Leibniz. Textes inédits*, Paris, 1948. De ahora en adelante citaré esta edición utilizando la sigla «Grua», págs. 371 y 382.

⁹ Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, 1951, pág. 262.

En virtud del principio de indiscernibilidad¹⁰, cada individuo es distinto a los demás. Con ello se afirma la ultimidad del individuo, y la imposibilidad de encontrar una perspectiva que englobe a más de dos individuos, respetando lo que cada uno de ellos tiene de más individual: su propia e irreductible perspectiva sobre el universo. El sentido del principio de indiscernibilidad contrasta con el principio de continuidad. Este principio permite mantener que en la naturaleza se da una gradación ininterrumpida de mónadas, desde aquellas de percepciones más confusas, a aquellas que denomina Espíritus, y que son capaces de aprehender las verdades de Razón¹¹. La posibilidad de esta gradación apunta a una comunidad existente entre las mónadas, en lo que respecta al hecho de que todas conocen y tienen una perspectiva sobre el *mismo* mundo. Gracias al principio de continuidad es posible mantener la racionalidad del universo, y la aplicabilidad de las mismas leyes a cualquier substancia. En definitiva, Dios ha creado algo semejante a sí mismo, que eminentemente supera, pues es la *Monas monadum*, y, al mismo tiempo, es la perspectiva que incluye todas las restantes y el ser plenamente activo que intuye, siendo con ello el suyo el más alto de los niveles de conocimiento. El principio de continuidad, pues, responde a una exigencia racional, y por ello Couturat ha mantenido su derivación del principio de Razón suficiente¹².

También el principio de indiscernibilidad depende del principio de razón suficiente¹³, pues la creación de dos cosas sólo numéricamente distintas, sería contraria a la razón. Sin embargo, ocurre que hay cierta incompatibilidad entre los dos principios, en la medida en que el principio de continuidad significa que, en última instancia, lo individual se reduce a lo universal. El carácter individual y autárquico de las mónadas sería absoluto con respecto a los fenómenos, pero con respecto a su creador —que contiene en sí todas las perfecciones de su creación— o incluso de la serie, no hay autonomía total.

¹⁰ «No puede darse en la naturaleza dos cosas singulares que sólo difieran numéricamente». Couturat, *Opustules et Fragments inédits*, Paris, 1903. Esta edición será citada utilizando la sigla C. C-519.

¹¹ Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, 1967, pág. 52.

¹² Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, pág. 233.

¹³ *Ibidem*, pág. 228.

En este sentido, hay que adelantar sobre lo que se dirá después, que en Leibniz, hay un esfuerzo por salvar la trascendencia de Dios con respecto a las mónadas. Esta trascendencia de Dios sólo se aprecia en la dependencia de las mónadas con respecto a Él, pues las criaturas no son sino realizaciones imperfectas de Dios. En tanto que realizaciones, hay continuidad entre ellas y Dios, pero en tanto que imperfectas, se da por una parte la diferencia y autonomía, y, por otra, la contingencia y limitación.

De esto se deriva el diferente estatuto gnoseológico y ontológico del creador y lo creado. Mientras que la existencia de Dios como ser sumamente racional es demostrable, no lo es propiamente nuestra propia existencia. Leibniz cree en la validez del argumento ontológico¹⁴. Sin embargo, el conocimiento de nuestra propia existencia es relegada a la categoría inferior de verdad primitiva de hecho¹⁵. En definitiva, la calidad de conocimiento depende de la perfección del objeto: De la existencia de Dios cabe demostración porque es un ser perfecto. El hombre *sólo* puede acudir a una experiencia en lo que respecta a su existencia propia, pues siendo contingente no le cabe conocimiento necesario —demostración— de su existencia.

II. En lo que Leibniz y Spinoza coinciden es en valorar la dinamicidad de la substancia¹⁶. De ahí que para la substancia es activa, y su actividad le es inmanente: «...los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, ya que una causa externa no puede influirla»¹⁷. En la *Ética* se mantiene que «...la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe»¹⁸.

Hasta tal punto es importante la noción de fuerza para caracterizar la substancia y permitir mantener su —relativa— irreductibilidad que Leibniz llegará a afirmar: «Hablando en general, la naturaleza de la substancia es el ser fecunda, y dar lugar a series o variaciones, mientras que la extensión no depara más que posibilidades sin incluir actividad alguna. Cuando se priva a las criaturas de acti-

¹⁴ *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, 4-10-7. G 5-418.

¹⁵ *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, 4-2-1. G 5-347.

¹⁶ Brunschvicg, *o. c.*, pág. 243. Cfr. también Kauz, *o. c.*, pág. 223.

¹⁷ *Monadología*, párrafo II. G 6-608.

¹⁸ *Ética*. Parte II. Proposición III. Scol. Ed. cit., pág. 76.

vidad, se favorece, sin pensarlo, las opiniones de Spinoza que pretende que no hay más que una substancia a la que llama Dios y de la cual las demás cosas son modos¹⁹. «La cuestión no está en que Spinoza no admita movimiento en el universo. Por el contrario, el movimiento le es immanente²⁰, y en ese sentido, las observaciones leibnizianas serían injustas para con Spinoza. En cambio, donde Leibniz acierta, es en favorecer el movimiento como algo propio de las substancias individuales primordialmente, y no de la extensión que es externa a la mónada. Más ésto, tendrá un desarrollo más amplio al tratar de la cuestión de las relaciones del alma y el cuerpo.

Asimismo es interesante apuntar que, al hablar de los atributos divinos pone Leibniz en primer lugar el poder, antes de la inteligencia y de la voluntad: «En Dios se encuentran el poder, que es la fuente de todo, además el conocimiento que contiene... las ideas, y, en último lugar la voluntad, que realiza cambios o creaciones según el principio de lo mejor»²¹. Estas observaciones son aplicables, salvando las distancias entre el creador y lo creado, también a las criaturas. De allí que el texto citado continúe: «Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos, y en (el caso de) las mónadas creadas... no se trata más que de imitaciones en la medida en que son perfectas»²².

La gran diferencia entre Leibniz y Spinoza está no sólo en que el sujeto de la fuerza sea distinto —ya que esta diferencia, además, es relativa: también los modos participan del *conatus*—, sino en que mientras la noción de fuerza es una noción enormemente trabajada y central en la *Metafísica* leibniziana²³, tiene mucha menos importancia en el caso de Espinosa, si bien es cierto que asociar la extensión con el movimiento significa una importante inflexión de la Física cartesiana. La fuerza además, permite una nueva concepción de la relación de la substancia con sus accidentes, es decir, de la mónada con sus percepciones²⁴. Efectivamente, reprochará Leibniz a la concepción tradicional de la substancia el que «Al distinguir dos cosas

¹⁹ G 7.444.

²⁰ Roth, *Spinoza*, London, 1954, págs. 83 y 84.

²¹ *Monadología*, párrafo 48. G 6-615. Cfr. Grua, 126.

²² *Ibidem*.

²³ Martin *Leibniz, Logique et Metaphysique*, Paris, 1966, pág. 82.

²⁴ Cerezo, *El fundamento de la Metafísica en Leibniz*. Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1966, pág. 82.

en la substancia, los atributos o predicados, y el sujeto común de estos predicados, no es sorprendente que no pueda concebirse nada particular en este sujeto. Es necesario —hacer esta distinción— ya que previamente se han separado todos los atributos en los que se pudiera apreciar algún detalle. Así, pedir de este puro sujeto en general, algo más que lo que es necesario para inteligir que es la misma cosa... sería pedir un imposible y contradecir el supuesto del que se había partido, al abstraer y concebir por separado el sujeto y sus cualidades o accidentes»²⁵.

III) La cuestión del fundamento y sujeto del proceso dialéctico está históricamente emparentada con el problema de la relación alma-cuerpo. Efectivamente, Hegel indica que el sistema de Spinoza es la superación de la irreductibilidad de las dos sustancias, *res cogitans* y *res extensa*, que había mantenido Descartes: «Dicha suficiencia (*Selbständigkeit*) de ambos extremos (extensión y pensamiento) es superada (*aufheben*), y se convierten en momentos de una esencia absoluta»²⁶. La irreductibilidad de sustancias es concebida por Hegel como un obstáculo para una concepción dialéctica de la realidad que Spinoza en cierta medida supera.

Sin embargo, creo que puede decirse que Leibniz fue más lejos que Spinoza en este punto, en la medida en que las mónadas como fundamentos del proceso perceptivo tienen una radicalidad mayor que los modos en Espinosa. Esta radicalidad además es objeto de una disquisición por parte de Leibniz, y no meramente postulada como en el caso de Spinoza. Para apreciar la naturaleza de esta radicalidad hay que partir de la suficiencia de la mónada que «no tiene ventanas»²⁷, y depende exclusivamente de la propia apetición y percepción. De esta manera puede decirse que en su actividad, la mónada se funda a sí misma: La mónada es última, y esta ultimidad, como hemos visto, no es estática sino activa. Crea sus propias percepciones. Por ello el principio, al menos el principio inmediato, de los fenómenos, es la mónada de la que dimanar.

Esta autonomía de la mónada sería imposible si se aceptase que depende de lo que no es ella, es decir, del mundo corpóreo que la mónada refleja, como si estuviera efectivamente actuan-

²⁵ *Nuevos Ensayos...* 2-23-1. G 5-202.

²⁶ V-372.

²⁷ *Monadología*, párrafo 7. G 6-607.

do sobre la conciencia. Por ello, ni Leibniz, ni tampoco Spinoza admiten una comunicación directa entre cuerpo y alma²⁸.

Sin embargo existe una diferencia fundamental entre ambos autores. Mientras que en el caso de Spinoza la unidad de extensión y pensamiento se realiza en la substancia única, que es Dios²⁹. En cambio, en Leibniz la unidad se realiza en cada mónada individual³⁰. Ello es debido a que Leibniz concibe la materia primordialmente como negación, como limitación de la actividad perceptiva del sujeto. Ciertamente Leibniz distingue dos acepciones del término³¹. Por una parte estaría la materia comprendida como momento interno de la mónada. Sería la materia primitiva, que determinaría la pobreza y falta de claridad de la actividad perceptiva. Se trataría de la pasividad, como dimensión negativa o limitación de la actividad perceptiva³². Si puede hablarse además, de materia segunda y cuerpos, no es porque tengan realidad propia. Por el contrario, como se dice explícitamente en la *Monadología*, la realidad de los compuestos es la realidad de los simples: «...es necesario que haya substancias simples, puesto que las hay compuestas, pues el compuesto no es nada más que una masa o agregado»³³.

Aunque la posición leibniziana ha sido diversamente interpretada³⁴, lo usual es entender que para Leibniz, no existen propiamente

²⁸ Naturalmente por cuerpo en el caso de Leibniz hay que entender el conjunto de mónadas externas a un sujeto determinado. Hemos de ver en seguida cómo toda mónada además posee una cierta materialidad. La no comunicación de substancias es afirmada por Leibniz en muchos pasajes, por ejemplo: «No es posible que el alma o cualquier auténtica substancia pueda recibir nada desde fuera». En el caso de Spinoza, puede citarse la proposición 10 de la primera parte de la *Ética*, edición cit., pág. 43: «Cada atributo de una substancia debe concebirse por sí».

²⁹ «...la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma substancia, que se considera ya bajo este atributo, ya bajo aquél» *Ética*. Parte II. Proposición 7. Scol. Ed. cit., pág. 78.

³⁰ Precisamente al criticar el Scolio de la proposición VII de la segunda parte de la *Ética*..., dice Leibniz: «El espíritu y el cuerpo no son lo mismo como no lo son el principio de acción y el principio de pasión». *Refutation inédit de Spinoza par Leibniz, publiée par A. Foucher de Careil*, Paris, 1854. De ahora en adelante citaré esta edición utilizando la sigla Ref., pág. 33. Asimismo en la página 43: «...la extensión no es por sí sola un atributo».

³¹ G 2-252.

³² C-515.

³³ *Monadología*, párrafo 2. G 6-607.

³⁴ Una interpretación realista reciente que resume la discusión al respecto es la de Scarrow, *Reflections on the idealist interpretation of Leibniz's Philo-*

cuerpos y que nuestras representaciones de los mismos son, a lo sumo, «fenómenos bien fundados». De ahí que los cuerpos no sean el resultado de agregaciones más que idealmente. Efectivamente, esta condición de «bien fundados», alude en primer lugar a la existencia de un orden racional en los fenómenos, que el análisis racional debe desvelar. Pero también se podría entender, que para Leibniz esta condición de los fenómenos se debe a que con toda probabilidad, nuestras percepciones representan las demás mónadas que constituyen nuestro mundo, pues las mónadas han sido elegidas de modo que se reflejen mutuamente³⁵. En este sentido, no puede decirse que haya una materia aislada de las mónadas, sino mónadas ordenadas y dispuestas de forma tal que cada una de ellas refleja las demás desde una perspectiva determinada. Percibir el mundo, es decir, las demás mónadas, es una limitación, ocasionada por la materia prima, pues en la percepción de lo externo se está reproduciendo la actividad de aquellas. En este sentido, conviene contraponer al conocimiento del mundo externo, la percepción de las verdades de razón, propia de la actividad más plena del sujeto que reflexiona sobre sí. Estas últimas merecen en los *Nuevos Ensayos...*, la denominación de verdades innatas³⁶, y evidentes por sí solas para una mente que actúa conscientemente. Por lo tanto, la experiencia sensible no es propiamente reflejar el cuerpo, sino reflejar otras mónadas, mientras que la experiencia racional es reflejarse a sí mismo. El Espíritu, es decir, la mónada dotada de mayor capacidad perceptiva, es «una divinidad diminuta... que imita a Dios y es imitada por el Universo en lo que respecta sus pensamientos distintos»³⁷. En este contexto llega Leibniz a decir que «a toda substancia expresa el universo entero, no obstante las demás substancias expresan más bien el mundo que a Dios, mientras que los Espíritus —mónadas dotadas de con-

sophy, en Akten des II internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17-22 de julio 1972, Wiesbaden, 1973, pág. 85.

³⁵ Discurso de Metafísica. Apartado 15, G 4440.

³⁶ No se trata de olvidar que toda verdad es para Leibniz innata, sino que en el caso de las verdades de razón se están formulando los principios últimos —ontológicamente hablando— de los fenómenos. *Nuevos Ensayos* 1-1-1 las verdades de razón son en última instancia como «los músculos y tendones en virtud de los cuales se anda...», NE 1-1-20. G 5-69.

³⁷ Grua 555.

ciencia y conocimiento de las verdades de razón— expresan Dios antes que el mundo»³⁸.

Esta concepción de la materia está relacionada con las nociones de acción y pasión: «Se dice que la criatura obra fuera de sí en tanto que posee perfección, y padece a otra en tanto que es imperfecta. De esta manera, se atribuye a la mónada acción en la medida en que posee pensamientos distintos, y pasión en la medida en que los tiene confusos»³⁹.

También la materia, aparte de la limitación que su pasividad significa, ejerce una función positiva, en la medida en que denota una unidad superior a la mónada individual, a saber, el mundo. Efectivamente, en la medida en que la mónada posee materia, está reducida a reflejar en sí misma el mundo exterior. Pero gracias a ello, las distintas mónadas se reflejan entre sí y forman una unidad, que hasta cierto punto compensa las limitaciones de la percepción individual⁴⁰.

En Spinoza también se encuentra la distinción entre acción y pasión⁴¹. Entre los comentaristas hay acuerdo en que Leibniz pudo

³⁸ Discurso de Metafísica. Párrafo 36. G 4-461.

³⁹ Monadología, párrafo 49. G 6-615. Naturalmente que toda mónada es relativamente activa, pues de lo contrario, no habría percepción, y relativamente pasiva, pues nunca supera su condición material. Cfr. la siguiente aplicación de esta doctrina en la *Teodicea*, párrafo 66, G 6-138, «...en la medida en que el alma es perfecta y tiene pensamientos claros, Dios ha adaptado el cuerpo al alma, y ha establecido por adelantado que el cuerpo —léase una constelación de mónadas— siga las órdenes de éste, y en tanto que el alma es imperfecto y sus percepciones son confusas, Dios ajusta el alma al cuerpo, de modo que el alma se deja mover por las pasiones que nacen de sus representaciones corporales. Esto es lo mismo que si uno dependiera del otro inmediatamente y por medio del influjo físico. Propiamente es por sus pensamientos por lo que el alma representa los cuerpos que la rodean. Y debe entenderse lo mismo de cuanto se concibe de las acciones de unas sustancias simples sobre otras. Es que se piensa que cada una actúa sobre la otra en la medida de su perfección, aunque sólo ocurre idealmente... en tanto que Dios ha regulado una sustancia según las demás, de acuerdo con la perfección o imperfección de cada una. De todas formas la acción y la pasión son siempre mutuas en las criaturas... encontrándose siempre mezcladas y repartidas las perfecciones y las imperfecciones».

⁴⁰ Belaval, *Le probleme de l'erreur chez Leibniz*, Zeitschrift für philosophische Forschung. Band XX, 1966, pág. 389. Cfr. asimismo las observaciones de Feuerbach, que son inteligibles desde esta perspectiva. La materia es para Leibniz «la unión de las mónadas, el medio de su comunicación... el órgano de su sensibilidad e irritabilidad», Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizischen Philosophie*, Leipzig, 1844, pág. 64.

⁴¹ *Ética*. Parte III. Definición II. Edición citada, pág. 121.

haber tomado esta distinción de Spinoza, aunque la sometió a una reinterpretación acorde a su sistema⁴². Uno de los aspectos fundamentales de esta reinterpretación, es que por oposición a lo que ocurre en Spinoza, la distinción sirve para explicar la comunicación de substancias, que ahora en el caso de Leibniz, son mónadas, y no los atributos de pensamiento y extensión. Tratándose de atributos como en Spinoza «ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar el cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa —si la hubiera—»⁴³. Las nociones de acción y pasión son utilizadas dentro de cada serie y respetando la suficiencia de la misma. En cambio en Leibniz, materia y forma son dos momentos de la misma substancia individual, siendo la materia la responsable inmediata de que el sujeto perciba el mundo externo y se dé comunicación entre substancias.

Sin embargo, lo fundamental no es que en Leibniz se realiza la unión de materia y pensamiento, pues, en definitiva, podría argüirse que esta misma unión se da en Spinoza, no ciertamente a nivel de los modos, pero sí en la Substancia⁴⁴. La limitación de Spinoza es que no hay propiamente reconciliación de los atributos tomados en sí mismo. En Leibniz pensamiento y materia, acción y pasión son correlativos⁴⁵, mientras que en Spinoza guardan la autonomía propia de atributos, por mucho que la mente sea conciencia del cuerpo⁴⁶.

Quizá pudiera decirse que en este punto, Hegel sólo reconoce parcialmente la importancia de Leibniz. Sabe que para Leibniz la materia tiene carácter ideal⁴⁷, pero en lo que respecta al problema de la comunicación de substancias, considera que su doctrina, en sus conclusiones, es equiparable a la de Spinoza: Desde el momento en que el mundo es compuesto de una infinitud de mónadas, individuos,

⁴² Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 3.^a edición, París, 1975, pág. 293. Kneale, *Leibniz and Spinoza on activity*, en *Leibniz: A collection of critical Essays*, New York, 1972, pág. 236.

⁴³ Ética. Parte III. Proposición I. Edición citada, pág. 122.

⁴⁴ «La mente y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida bien desde el atributo del pensamiento, bien desde el atributo de la extensión. Ética III. Proposición II. Scol., pág. 123 de la edición citada.

⁴⁵ «Me preguntas ¿qué es para mí lo incompleto? Te respondo, lo pasivo sin lo activo, lo activo sin lo pasivo.» *Leibnizens mathematische Schriften*, Berlin y Halle, 1850-1863, vol. 3, pág. 542.

⁴⁶ Ética. Parte II. Proposición 23. Edición citada, pág. 95.

⁴⁷ «la materia no es más que su capacidad pasiva», V-461.

y éstos son irreductibles y autosuficientes —aun cuando una refleje las demás— no es posible mantener que se ha superado la multiplicidad de manera efectiva⁴⁸. La autosuficiencia de las mónadas, para Hegel, es comprendida como la negación de las demás, por parte de cada una, como su exclusión y contraposición a ellas, de modo que en definitiva, a pesar de su concepción idealista de la materia, la irreductibilidad de los individuos sigue presente. Esta irreductibilidad además se concretaría en la imposibilidad de la que aún dentro de su inmanencia, adolece la mónada, de captar la unidad del mundo que representa. Esta imposibilidad es resultado de su limitación como también de la del mundo en cuestión⁴⁹. No obstante, creo que la mónada leibniziana anticipa de manera efectiva y original el sujeto hegeliano, como lo reconoce implícitamente Hegel en el siguiente pasaje de la *Lógica*: «La mónada... es la totalidad del contenido del mundo; lo múltiple diverso en ella no sólo ha desaparecido, sino que está conservado de manera negativa (la sustancia de Spinoza es la unidad de todo contenido; pero este múltiple contenido no está como tal en la sustancia sino en la reflexión, que le queda extrínseca). Por consiguiente, la mónada es esencialmente representativa... aunque sea finita no tiene ninguna pasividad, sino que los cambios y determinaciones en ella son manifestaciones de ella en ella misma»⁵⁰. Esta anticipación sería imposible sin la concepción de la materia que se ha expuesto.

⁴⁸ Ibidem, pág. 468.

⁴⁹ Ibidem, pág. 471. Llevaría razón Holz, *Leibniz*, Madrid, 1970, pág. 50, al mantener que Leibniz no concibió la unidad del mundo como una unidad de conciencia, siempre que se entienda que no se da en realidad dicha unidad, pues el mundo no es más que un agregado de substancias, (b) que además se tenga en cuenta que la conciencia indigente no es capaz de apreciar la unidad del mundo. Sólo Dios en la medida de lo posible capta dicha unidad. Cfr. G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, pág. 288.

⁵⁰ *Wissenschaft der Logik. Sämtliche Werke*. Edición de Glöckner. Volumen 4. Stuttgart, 1965. A partir de ahora citaré utilizando la sigla L, pág. 476. Las traducciones no son mías sino de Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1968. Para mayor comodidad también citaré por esta edición utilizando la sigla M. Aquí L 675, M-476. Esto no evita que en la *Lógica* también puedan encontrarse críticas de la exterioridad de la mónada leibniziana: «El idealismo leibniziano acepta la multiplicidad inmediateamente, como una multiplicidad dada, y no la concibe como una repulsión de la mónada; por lo tanto tiene la multiplicidad sólo desde el lado de su abstracta exterioridad.» L-195, M-149. Esto explicaría el carácter ambivalente de la exposición pormenorizada del idealis-

Esta concepción de la materia es lo que permite a Leibniz anticipar otro aspecto de la dialéctica hegeliana. El proceso dialéctico es un proceso racional, precisamente porque es formalmente el proceso de un sujeto y no meramente de una substancia⁵¹, conexiona con la materia. De ahí que la culminación del proceso sea necesariamente un conocimiento. El Espíritu es plenamente racional.

La importancia de las inflexiones a las que Leibniz somete la substancia espinosiana, en el sentido de hacer primeramente mayor hincapié en su dinamicidad, y en segundo lugar de concebir esta dinamicidad como percipiente, son de un enorme interés para comprender por qué la más grave de las críticas que Hegel hace a Spinoza no le alcanza a Leibniz. Si bien el sistema leibniziano admite varias perspectivas, es menester reconocer que la conciencia individual en tanto que tal es una de ellas. Por ello, la crítica que Hegel dirige a la substancia espinosiana sólo muy relativamente podría aplicarse a Leibniz: «La substancia absoluta es —en Spinoza— lo verdadero, pero no es lo absolutamente verdadero. Tendría que ser concebida como activa en sí misma, como algo viviente y con ello determinada como Espíritu. La substancia espinosiana es lo general, y como tal determinación abstracta. Se puede decir que es la base (*Grundlage*) del Espíritu, pero no de lo absoluto como apoyado, en un fundamento autosuficiente, sino como la unidad abstracta que el Espíritu es en sí mismo»⁵².

Esta crítica a Spinoza no desconoce propiamente la dinamicidad de la substancia espinosiana o incluso su inteligencia. El problema es más bien de índole metodológico: Además de postular la dinamicidad de la substancia es necesario penetrar dentro de este movi-

mo leibniziano en M-143, L-189/90. Por una parte, «la sustancia representativa de Leibniz, la mónada, es esencialmente ideal. El representarse constituye un ser para sí, en el cual las determinaciones no son términos, y por tanto no son una existencia sino sólo momentos...», pero «...las mónadas de este modo son representativas son en sí o en Dios como mónada de las mónadas..., las mónadas son puestas sólo mediante la abstracción, de tal modo que sean no-otras».

⁵¹ De ahí que en la Fenomenología del Espíritu, se mantiene que «todo depende de que conciba y exprese lo verdadero, no como substancia sino también como sujeto». Ed. Hoffmeister, Leipzig, 1949. En este sentido Horn, *Monade und Begriffe*, Viena, 1965, precisa que la mónada es percipiente, pág. 46.

⁵² V-377. Cfr. asimismo M-87, L-104; L-188, M-142; L-672, M-474. Belaval ha desarrollado este punto en *La doctrine de l'essence chez Leibniz et chez Hegel*. International Studies in Philosophy, núm. 6, fall 1974, págs. 118 y sigs.

miento⁵³, reproducir sus distintos momentos que están conexiados entre sí en virtud de las exigencias de la dialéctica, y no meramente postular la existencia de dicho movimiento de manera abstracta. Hegel subraya que el proceso en virtud del cual se forman los modos y atributos a partir de la substancia no está en este sentido justificado⁵⁴.

4) No es mi intención tratar del método de ambos autores aisladamente. En cierto modo, el método es lo que unificaría las otras dimensiones que se han distinguido, y ha estado y estará implícito en lo que se diga de todas ellas. Si el sujeto de la dialéctica es sujeto de un proceso, entonces la naturaleza de dicho proceso —y el camino que la Filosofía ha de seguir para reconstruirlo— corresponderá a la naturaleza de dicho sujeto, etc.

Sin embargo, sí creo que es importante recordar que para Espinosa hay una distinción clara entre el método expositivo de la Ética, y la procesión de los modos a partir de la substancia. Por ello, algunas de las objeciones que se pudieran hacer al geometrismo de Spinoza pudieran *prima facie* parecer injustas⁵⁵. No obstante, si hay algo que es fundamental para la correcta comprensión del método dialéctico, es precisamente su esfuerzo por superar toda posible distancia entre método y realidad, y eliminar el carácter ajeno y extraño del método como un conjunto de normas a las que uno ha de ajustarse⁵⁶.

De alguna manera, Leibniz al apuntar a la idea de un proceso de desenvolvimiento perceptivo de la substancia, está más cercano a Hegel. Incluso esboza una conexión entre los distintos momentos de este proceso⁵⁷. Pero el orden del mundo que se presenta de hecho,

⁵³ Garaudy, *Dios ha muerto*, Buenos Aires, 1973, pág. 168.

⁵⁴ «Espinosa no muestra cómo estos dos atributos se derivan (*hervorgehen*) de la substancia» V-387. Cfr. asimismo V-391. Cfr. también el artículo Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*. Zeitschrift für Philosophische Forschung, XVII, enero marzo 1964, págs. 3 sigs. se puede apreciar cómo Hegel utilizando las mismas categorías spinosianas le supera en la sección de la *Ciencia de la Lógica* dedicada a la Realidad (Wirklichkeit).

⁵⁵ McMinn, *A critique on Hegel's criticism of Spinoza's God*. Kantstudien 51, 1959-60, pág. 304. También Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969, vol. 1.º, pág. 53.

⁵⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Introducción.

⁵⁷ «El futuro en una substancia tiene una relación perfecta con el pasado», *Nuevos Ensayos...*, 2-1-12. G 5-104.

sólo muy superficialmente coincide con el orden del proceso. Lo característico del sistema leibniziano es superar el nivel fenoménico en el que se da el proceso fenoménico para alcanzar las verdades eternas que lo presiden y que dan razón de su coherencia e inteligibilidad.

Estas observaciones sobre la coincidencia del método con la génesis de la realidad permiten además comprender la enorme superioridad del sistema hegeliano en este punto, en la medida en que aspira a ser un sistema absoluto, es decir, un sistema de conocimiento que sería su propia justificación.

5) Una cuestión en la que Leibniz en cierta forma está más cerca de Hegel que Spinoza, es en la aceptación de cierta clase de finalidad⁵⁸. El proceso dialéctico tal como lo concibe Hegel tiene un fin, el saber absoluto. Al mismo tiempo ésto determina que las distintas figuras de la conciencia, en la medida en que apuntan a dicho fin, adquieran un sentido, que no es otro que el de su situación dentro del proceso total.

Coinciden Hegel y Spinoza en que hay una sola substancia. Pero mientras que el proceso dialéctico es necesario para que el Espíritu se posea a sí mismo plenamente, por el contrario en Spinoza el proceso de emanación, no sólo no apunta a un objetivo determinado, sino que en la medida en que desemboca en modos más y más limitados, significa más bien una degradación de la misma. Precisamente Spinoza se resiste a la concepción tradicional de creación y finalidad, porque dicha concepción implica que Dios ha *necesitado* crear el mundo, y, si bien el proceso dialéctico hegeliano no es un acto de creación, esta objeción podría mantenerse contra él, en la medida en que pudiera significar una dependencia de la substancia con respecto a los modos.

Por el contrario para Spinoza «...es más perfecto lo que inmediatamente es producido por Dios, y, cuanto más dependa de causas intermedias más imperfecto»⁵⁹. En este tema se aprecia la importancia que tiene el método en la formación de su doctrina. En la *Ética*... se parte de una serie de definiciones —entre otras la de Dios— y se pretende derivar de éstas una serie de conclusiones. En

⁵⁸ Myers, *The Spinoza-Hegel Paradox*, New York, 1944, pág. V. Contrasta a Spinoza a Hegel en este punto.

⁵⁹ *Ética*. Primera parte. Apéndice. Edición citada, pág. 69.

este sentido, Spinoza sigue lo ya expuesto en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, en la medida en que se mantiene que es necesario partir de la idea del ser perfectísimo⁶⁰. En cambio, el punto de partida de la dialéctica hegeliana es la conciencia, y más concretamente la certeza sensible. En este sentido puede decirse que la *Fenomenología* es el primer paso de un proceso que la *Ciencia de la Lógica* habrá de completar⁶¹. La justificación del proceso de conocimiento, que también es el proceso constituyente de lo real, es el término del mismo, en el que el sujeto se posee plenamente a sí mismo. En cambio, el objetivo de la *Ética...* no es tanto este saber que en gran medida se da por supuesto desde el principio⁶², como la transformación del individuo, y su elevación al tercer grado de conocimiento. Para ello es imprescindible un conocimiento de Dios, y de uno mismo en su relación con él. «Quien se conoce a sí mismo, y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios, y tanto más cuanto mejor se conoce a sí mismo y a sus afecciones»⁶³.

Por otra parte, y el tema de la finalidad lo muestra satisfactoriamente, la ausencia de finalidad da lugar a la ceguera del proceso que Leibniz tanto censuró, ceguera de la *natura naturans*, y al mismo tiempo una carencia de sentido de la *natura naturata*.

Si es cierto que Leibniz admite finalidad, ésta tiene otro sentido que en Hegel. No se trata fundamentalmente de un proceso que afecta a la totalidad de lo real, y cuyo término justifica su existencia. Es cierto que Leibniz admite en algunos textos —no siempre cuando trata la cuestión— la existencia de un progreso hacia una mayor perfección total del mundo⁶⁴. Pero la finalidad en la concepción leibniziana del mundo implica más bien un agente trascendente

⁶⁰ Edición citada, pág. 13.

⁶¹ *Lógica*, L-71, M-64. Cfr. asimismo Fabro, *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires, 1969, pág. 149, núm. 1. Asimismo la página 41, de la obra citada de Myers.

⁶² Hegel le reprocha esto vigorosamente a Spinoza. Así, en la *Ciencia de la Lógica*, dice: «...Estos conceptos, por profundos y exactos que sean, son definiciones, que ante todo son aceptadas en la ciencia, de modo inmediato. La matemática y las otras ciencias subordinadas tienen que empezar por un presupuesto, que constituye su elemento y base positiva. Pero lo absoluto no puede ser un absoluto, un inmediato, sino que esencialmente un resultado» M-475, L-672. Cfr. asimismo V-373.

⁶³ *Ética*. Quinta parte. Proposición 15. Edición citada, pág. 256. Cfr. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, 1970, pág. 87.

⁶⁴ Davillé, *Leibniz historien...*, Paris, 1909, pág. 709.

al mismo. Ciertamente que la creación refleja el creador, pero sólo relativamente. Al crear el mundo, Dios ha buscado su propia gloria⁶⁵. A esta concepción tradicional de la creación y su finalidad apuntaba Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*. El problema se deriva de la cuestión de si la creación de un mundo puede añadir algo a un ser perfectísimo que lo trasciende. «Si Dios obra por un fin apetece necesariamente algo de lo que carece»⁶⁶. Teniendo en cuenta una objeción de este tipo, Leibniz en la *Teodicea...* precisa que «el amor que Dios tiene de sí le es esencial, pero el amor de la gloria o la voluntad de lograrla no lo es para nada»⁶⁷.

La perspectiva que se ha adoptado ha resultado fecunda en la medida en que nos ha permitido atisbar una visión compleja, y a la vez organizada, de los sistemas de Leibniz y Spinoza. Al principio de este artículo, cuando anticipaba la viabilidad de este planteamiento, precisé que ayudaría a comprender mejor no sólo la situación de Leibniz y Spinoza dentro de la historia de la Filosofía, sino también las relaciones que se pueden establecer entre los sistemas de ambos autores. Ha llegado el momento de intentar precisar en qué pudiera consistir esta unidad.

Ante todo cabe hablar de un determinado racionalismo que se da tanto en Leibniz como en Spinoza, y que reaparecerá nuevamente con Hegel. Este racionalismo no impide que cada uno de estos dos autores reconozca la utilidad metodológica de la experiencia sensible⁶⁸. Habría que entenderlo como la convicción de que el uso autónomo de la razón, de acuerdo con sus propios principios, o es suficiente, o es la única vía para alcanzar la verdad. No debe entenderse tan sólo como el esfuerzo por aclarar vinculaciones lógicas entre distintos momentos de la realidad, sino también, siguiendo la tendencia de la cultura moderna, como el esfuerzo por ajustarse a la razón, ajustándose en todo momento a un método determinado.

Este racionalismo que acabo de describir de manera harto genérica, tendría dos corolarios. Por una parte implicaría la creencia en la suficiente consistencia racional del objeto de la razón, la realidad

⁶⁵ Grua 309.

⁶⁶ *Ética*. Primera parte. Apéndice. Edición citada, pág. 69.

⁶⁷ *Teodicea...* Párrafo 230. G 6-255.

⁶⁸ *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Edición citada, pág. 31. Para el tema en Leibniz puede consultarse la obra ya citada de Couturat, pág. 255 y sigs.

inmediata. Ello significaría, de acuerdo con las orientaciones de Dilthey⁶⁹, que para explicar el mundo se eliminan principios trascendentes a *El Eo ipso*, es decir, en la medida en que se subraya esta suficiencia lo real a su vez se lo diviniza. En este sentido, «el panteísmo no es sino la consecuencia sistemática de colocar toda la razón en la realidad»⁷⁰.

Junto a esta especie de divinización de la realidad, habría, en segundo lugar, la tendencia a tratar de establecer una estructuración cuantificable, o al menos formalizable de lo real, satisfactoria racionalmente, y que correspondía al carácter de realidad suficiente que se ha atribuido a lo existente.

Estas dos cualidades del racionalismo se dan plenamente en Espinosa⁷¹, y si la filosofía espinosiana se parece a la hegeliana se trata de un parecido en estos puntos⁷². En el caso de Leibniz se podrá apreciar una auténtica unidad con Spinoza en esta orientación, si bien no se realizan plenamente estas intuiciones. Leibniz mantendrá un Dios trascendente al mundo, y al mismo tiempo sostendrá la contingencia del mundo. A ciertos niveles el determinismo no es absoluto en su sistema. En estos puntos, al diferir de Spinoza, se aleja de Hegel⁷³. Pero, al mismo tiempo, si bien Leibniz no cae ni en el

⁶⁹ Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Méjico, 1947, pág. 257.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 339.

⁷¹ Para el carácter absoluto y englobante de la substancia spinosiana conviene recordar la ya citada proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, edición citada, pág. 47. «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios, nada puede ser ni concebirse». Para el determinismo espinosiano puede recordarse la proposición 29 de la ya mencionada primera parte: «No hay nada contingente en la naturaleza, sino que todo está determinado a existir y a operar de una manera determinada». Edición citada, pág. 60. Cfr. el comentario de Hegel V-408: Precisa que es necesario distinguir entre acosmismo y panteísmo, siendo la doctrina spinosiana propiamente acosmista. Gregoire, *Etudes hegeliennes*, Lovaina, 1958, pág. 160, indica el carácter positivo que esta distinción tendría para Hegel, en la medida en que acercaría el sistema spinosiano al suyo.

⁷² Para el panteísmo hegeliano, cfr. la obra citada de Gregoire, pág. 212, donde se concluye una larga discusión al respecto.

⁷³ Hay que recordar lo dicho previamente a propósito del sujeto en Leibniz, ya que esto permite apreciar que su alejamiento de Hegel en un aspecto, se compensa por su proximidad en otros. Las percepciones —los fenómenos— poseen una unidad, que no es meramente la unidad de inherencia, lo que ya de por sí es mucho— de origen, sino también es una unidad de contenido, en la medida en que «todos nuestros pensamientos futuros no son más que consecuencias bien que contingentes, de nuestros pensamientos y percepciones

panteísmo ni en el determinismo, su sistema está cerca de ello. Se da una tensión de la que el propio autor es consciente, entre el deseo de salvar la racionalidad del mundo, y, por otra parte, el de evitar el determinismo y el panteísmo que esta racionalidad implica⁷⁴.

Esta racionalidad tiene su expresión más clara en el principio de razón suficiente —*nihil esse sine ratione*—⁷⁵, que también implícitamente formula Spinoza⁷⁶ de tan gran importancia para ambos sistemas. En ambos casos la primera aplicación de este principio es postular la existencia de un Dios como *causa sui*, es decir, una existencia necesaria por su propia naturaleza⁷⁷.

Donde comienza la gran diferencia entre Leibniz y Spinoza es más bien en el paso de Dios a las criaturas, o seres finitos. Mientras que en Spinoza se trataría de un proceso de emanación, de manera que hay —al menos en potencia— una plena racionalidad de lo finito, en cambio en el caso de Leibniz el acto de creación significa el paso absoluto de la nada a la existencia. El propio Leibniz, comentando el sistema de Espinosa puntualiza: «Dios existe necesariamente, pero produce libremente las cosas. Dios ha producido el poder de las cosas, pero éste es distinto del poder divino. Las cosas operan por sí solas, aunque hayan recibido (de fuera) las fuerzas de actuar»⁷⁸. El mundo es a lo sumo una expresión de la naturaleza divina. Lo fundamental es que Dios se mantiene alejado del mundo. Las razones del mundo se encuentran en algo extramundano, distinto de la serie de cosas que constituye el agregado del mundo»⁷⁹.

En este sentido la identificación, realizada por un intérprete «dialéctico», de Dios con el mundo es inaceptable en el sistema leibni-

precedentes, hasta tal punto que si fuera capaz de ver distintamente cuanto ocurre o aparece actualmente, podría ver cuanto me acontecerá o aparecerá en el futuro». Discurso de Metafísica, párrafo 14. G 4-440. Cfr. asimismo NE 2-1-12, G 5-104.

⁷⁴ Lovejoy, *The great chain of Being*, New York, 1960, pág. 169.

⁷⁵ G 7-301.

⁷⁶ «Debe asignarse a cada cosa una causa o razón, tanto de su existencia, como de su no-existencia» Ética, Primera parte. Proposición 11. Demostración. Edición citada, pág. 44.

⁷⁷ De ahí que Leibniz, como hemos visto, acepta el argumento ontológico. Para Spinoza, cfr. *Ética...* Parte primera. Proposición 11. Segunda demostración. Edición citada, pág. 45.

⁷⁸ Ref., pág. 37.

⁷⁹ G 7-303.

ziano. Afirma «el mundo es *monas monadum*, la unidad en la que se reúnen todas las mónadas», o más precisamente: «Esto significa... que a Dios se le introduce aquí tan sólo como unidad suprema de todo lo que existe, como *monas monadum*, y que aquí no se apunta a ningún otro concepto más que al concepto supremo del mundo»⁸⁰. Es cierto que el mundo es un conjunto de mónadas, pero ésto no significa que tenga realidad propia e independiente de las distintas mónadas que lo constituyen. Para Leibniz, por el contrario, no es más que un agregado «...no podría pasar el universo por un todo...»⁸¹. En este sentido la posición de Leibniz no podría ser más clara: «Dios y el mundo difieren absolutamente. Dios es uno e indivisible, y no sólo las cosas actuales sino también las posibles resultan de Él. El mundo no es sino un agregado de varias substancias, y no realiza más que una de las series posibles»⁸². Holz, al no tener esto en cuenta, llega a identificar a Leibniz con Spinoza⁸³. Si bien ésto, como acabamos de ver, es erróneo, no obstante hay que admitir que es un error que viene de desarrollar unilateralmente una de las tendencias que se encuentran en el sistema leibniziano.

Leibniz se esfuerza por mostrar que el principio de razón es válido para comprender por qué Dios creó *este* mundo y no otro. Si bien la suya no fue una decisión metafísicamente necesaria (Leibniz admitiría en cambio que se hablara de una necesidad moral⁸⁴), y cabría, como hemos visto, que Dios eligiera otro mundo. No obstante Dios ha sido llevado por su entendimiento a elegir el mejor de los mundos posibles. Cuanto más quiere Leibniz mantener la bondad del mundo, entendiendo por bondad su perfección racional, su aceptabilidad para la mente divina, más se acerca a mantener que el mundo es por sí mismo necesario, tiene en sí su propia razón de ser, y, en definitiva, más se asemeja a Dios. Efectivamente, en última instancia, detrás de la inteligencia divina, a la hora de la creación debe percibirse el amor que Dios tiene de sí⁸⁵. Al estar fundada la decisión divina en la perfección de la serie de mónadas elegida, cabe

⁸⁰ Holz, o. c., págs. 67 y 69 respectivamente. Cfr. asimismo págs. 70 y 82.

⁸¹ *Nuevos Ensayos...*, 2-13-21. G 5-184. Cfr. asimismo G 7-302.

⁸² Grua 396. Cfr. asimismo Grua o. c., 325.

⁸³ Holz, o. c., pág. 70.

⁸⁴ Grua, o. c., pág. 314.

⁸⁵ Grua, pág. 309.

entender que la decisión divina en su objetividad está predeterminada⁸⁶. Algunos textos leibnizianos, aislados de su contexto, podrían reforzar esta impresión: «Todos los posibles tienden a realizarse con igual derecho según la cantidad de esencia o realidad, es decir, según el grado de perfección que implican»⁸⁷.

No obstante la posición de Leibniz contra Spinoza en la cuestión de la creación se encuentra precisada: «Se equivoca —Spinoza— al decir (carta 58) que el mundo es el efecto de la naturaleza divina, aunque da a entender que no lo es del azar. Hay un término medio entre lo que es necesario y lo que es fortuito: lo que es libre. El mundo es un efecto voluntario de Dios pero debido a causas que inclinan o prevalecen... Dios podía crear o no crear, o crear otro mundo, pero no debía hacer...» algo distinto de lo que hizo⁸⁸.

El determinismo total es incompatible con el espíritu de la obra leibniziana. Por esto Leibniz critica a quienes mantienen que «todo posible, bueno o malo, se da por igual en su momento como si Dios, según Spinoza tuviera poder... pero ningún entendimiento o voluntad que le hiciera capaz de elegir. Ya hemos expuesto los principios que acaban con un error tan pernicioso, que resulta del hecho de que dichos autores siguen desconociendo la maravillosa belleza y mano divina presente en el universo: Éste no padece ni átomos ni el vacío; ni depende de una necesidad absoluta así como absurda y azarosa. Es como dos mundos que se ajustan exactamente: el de las causas finales y el de las causas eficientes. El mundo material o de los cuerpos está sometido al de los espíritus, el físico al moral, el mecanismo a la metafísica..., las nociones abstractas a las completas, los fenómenos o resultados a las verdaderas substancias, que no son más que unidades que subsisten siempre. La mano divina exige una perpetua conjunción de todas las cosas y un orden completo, de modo que sea imposible concebir nada mejor o más grandioso»⁸⁹. Por esto, para Leibniz «todo el capítulo de Spinoza sobre el amor intelectual de Dios no es más que un disfraz para el pueblo, ya que no es posible mostrar nada digno de amor en un Dios que produce

⁸⁶ Lovejoy, pág. 173 de la obra citada.

⁸⁷ G 7-303.

⁸⁸ Ref. pág. 49.

⁸⁹ Grua 486.

sin elección y con absoluta necesidad el bien y el mal. El verdadero amor de Dios no se funda en la necesidad sino en la bondad»⁹⁰.

De hecho la posición de Leibniz frente a Spinoza no sólo obedece a argumentos de prudencia⁹¹, o puntualizaciones sobre cuestiones más o menos restringidas⁹². También implica la contingencia del mundo. Esto no sólo significa que Dios al crearlo pudo elegir éste, otro, o no hacer nada, También se entiende que el mundo en tanto que existente adolece de determinadas limitaciones. Leibniz distingue tres clases de necesidad: A) la necesidad lógica o metafísica, propia de las verdades de razón; B) la necesidad moral; propia del agente libre; C) la necesidad física, que sería la necesidad de que algo ocurra una vez que se ha establecido un principio que no es necesario en sí mismo⁹³.

En el caso del mundo se dan las dos últimas clases de necesidad: Bien un determinismo moral en los espíritus, es decir las mónadas superiores capaces de reflexionar, que libremente buscan el bien, bien un determinismo total en el caso de las mónadas inferiores que realizan dentro de sí una serie de percepciones que han sido programadas en ellas previamente. A este tercer nivel el determinismo es absoluto, pero no es equiparable al primero en la medida en que no es demostrable la serie de acontecimientos fenoménicos, es decir, el mundo no es plenamente racional. Su justificación exigiría un conocimiento pleno del mundo en el que el hecho se da, así como de aquellos otros que Dios ha descartado. Es decir, la contingencia no es incompatible con el determinismo —una vez que Dios ha creado las mónadas— pero ese determinismo, por ser de individuos que se implican mutuamente, no es aprehensible racionalmente.

No sería aprehensible para el hombre en virtud de la limitación de su entendimiento. Lo sería en cambio para Dios⁹⁴. Pero hay que precisar que este conocimiento que Él pudiera tener del mundo, o

⁹⁰ Ref. pág. 69.

⁹¹ Friedmann, *o. c.*, pág. 310.

⁹² Por ejemplo censura Leibniz a Spinoza su identificación de lo posible con lo existente. C-2. Por el contrario es sabido que mantenía la existencia de un número infinito de series —mundos— de posibles: «El mundo... pudo hacerse de infinitas maneras» Grua 478. Cfr. Grua 325.

⁹³ Simonovits, *Dialektisches Denken in der Philosophie von G. W. Leibniz*, Berlín/Budapest, 1968, pág. 134.

⁹⁴ G 7-309. C-388.

bien es eminente, es decir, un conocimiento del mundo en tanto que perfecto, o bien es una suplantación de las perspectivas necesariamente limitadas de los individuos. Del análisis de los hechos contingentes *no se puede derivar totalmente su necesidad ni siquiera admitiendo la hipótesis de que Dios ha preferido este mundo a los demás, y al decir necesidad, también me refiero a plena inteligibilidad: «...en lo que respecta a las verdades contingentes, aún si el predicado inhiere en el sujeto, sin embargo jamás podremos llegar a una demostración, ni reducirlo a una proposición idéntica...», sino que la reducción continuará hasta el infinito, solamente Dios viendo, no ciertamente el fin de la reducción que no existe, sino la conexión de los términos o la implicación del predicado en el sujeto»*⁹⁵. Es decir, la contingencia del mundo se concreta no sólo en el hecho de que es el resultado de un acto libre, sino también en que la complejidad de su estructura no admite un conocimiento pleno.

Por esto, en ningún momento puede hacerse, como hemos visto, a Dios idéntico al mundo. Cuando dice Holz: «el punto de arranque ontológico, que hace de esa unidad la condición del ser, elimina la referencia necesaria a una trascendencia que lo funda»⁹⁶, o bien que Leibniz se proponía «encontrar..., el principio de una explicación puramente inmanente al mundo»⁹⁷, lleva, razón en la medida en que la mónada se autofundamenta. Es claro que esa es su función con respecto a sus fenómenos. También lo es frente a Malebranche, ya que Leibniz se esfuerza por afirmar la suficiencia de la naturaleza, y más concretamente, de las mónadas. Pero esta suficiencia no significa, como ya hemos visto, que la mónada sea totalmente suficiente. Ha sido creada⁹⁸, y esta condición puede apreciarse en el hecho de que sus representaciones son confusas, y su perspectiva individual y limitada.

En contra de una posible interpretación idealista se podría dar un paso más en la dirección tomada hace más de sesenta años por Baruzi. La mónada leibniziana necesita antes de Dios que del mun-

⁹⁵ Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857, pág. 182.

⁹⁶ Holz, *o. c.*, pág. 38.

⁹⁷ Holz, *o. c.*, pág. 104.

⁹⁸ G 6-607. Esta trascendencia es la que Hegel le reprochará precisamente a Leibniz V-472 y 473. Cfr. Belaval, *La doctrine...*, págs. 118 y 136.

do. Ciertamente se admite que la existencia de otras mónadas justifica en alguna medida, el valor de sus representaciones sensibles⁹⁹. Sin embargo «No es imposible, metafísicamente hablando, que se dé un sueño continuo y tan duradero como la vida de un hombre»¹⁰⁰. De ahí que afirme que «las percepciones o expresiones de las cosas externas llegan al alma... en virtud de sus propias leyes, como (si fueran) un mundo aparte, y como si sólo existieran Dios y ella, por servirme de la manera de hablar de cierta persona de espíritu elevado cuya santidad es famosa...»¹⁰¹. Por ello, Dios es el único objeto inmediato externo de conocimiento. «Hablando con el rigor que corresponde a la verdad metafísica, no hay causas externas que operen sobre nosotros, salvo Dios. De esto se sigue que no hay objeto externo que alcance nuestra alma y que suscite inmediatamente nuestra percepción...»¹⁰².

JAIME DE SALAS ORTUETA

⁹⁹ «Se demuestra que cuanto existe mantiene entre sí una relación del hecho de que de otra manera no podría decirse si algo está ocurriendo o no... No se daría ni verdad ni falsedad, lo cual es absurdo» G 7-321.

¹⁰⁰ *Nuevos Ensayos...*, 4-2-14. G 5-354.

¹⁰¹ G 4-484. Se trata de Santa Teresa de Jesús. Cfr. Grua 103.

¹⁰² Discurso de Metafísica. Párrafo 28. G 4-453. Cfr. también *Nuevos Ensayos...*, 2-1-1. G 5-99. G 6-593.