

«Interferencias metafísicas»: Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus sobre el principio de plenitud

Pablo Montosa¹

Recibido: 1-07-2021 / Aprobado: 30-08-2021

Resumen. Durante su intercambio epistolar con Spinoza, Tschirnhaus defiende la imposibilidad de deducir la naturaleza de los cuerpos particulares a partir de la sola extensión. El motivo de esta objeción reside en su dificultad para desmarcarse de la concepción sustancial de los cuerpos como partes finitas de la extensión sostenida por Descartes. Esta dificultad inicial, sin embargo, queda ensombrecida por la intervención de Leibniz en un momento clave de la correspondencia que convertirá la disputa de carácter físico en una controversia teológica. Este artículo demuestra que el problema metafísico detectado por Leibniz consiste en la afirmación radical del principio de plenitud contenida en la proposición 16 de la primera parte de la *Ética* y las consecuencias heréticas que de ésta se desprenden. El examen del papel que la crítica de Leibniz jugó en el desarrollo de la discusión permitirá leer bajo una nueva luz tanto la paradójica actitud de Tschirnhaus como las enigmáticas y elusivas respuestas de Spinoza.

Palabras clave: Tschirnhaus, Spinoza, Leibniz, principio de plenitud

[en] «Metaphysical interferences»: Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus on the principle of plenitude

Abstract. During his epistolary exchange with Spinoza, Tschirnhaus argues the impossibility of deducing the nature of particular bodies from extension alone. This objection lies in his incapability to detach himself from Descartes' substantial conception of bodies as finite parts of matter. Nevertheless, this question becomes obscured by Leibniz's irruption at a crucial point of the correspondence. His interference will transform a physical dispute into a theological one. This paper aims to show that the metaphysical issue detected by Leibniz consists in the radical affirmation of the principle of plenitude, upheld by Spinoza in proposition 16 of the first part of the *Ethics*, as well as the heretical consequences that follow from it. The examination of the role that Leibniz's critique played in the development of the discussion will allow us to read in a new light both Tschirnhaus' paradoxical attitude and Spinoza's enigmatic and elusive answers.

Keywords: Tschirnhaus, Spinoza, Leibniz, principle of plenitude.

Sumario. 1. Un temor inconfesable. 2. La conexión parisina. 3. El fundamento de la filosofía atea. 4. El silencio de Spinoza. 5. La conjura de Leibniz. 6. La respuesta de Tschirnhaus. 7. Conclusiones.

Cómo citar: Montosa, P. (2021): «Interferencias metafísicas»: Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus sobre el principio de plenitud, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 415-429.

1. Un temor inconfesable

En la epístola del 23 de junio de 1676, Tschirnhaus, tras rogar a Spinoza que explique cómo puede derivarse la variedad de las cosas a partir de la sola extensión, añade:

Por tanto, le hago esta pregunta, sabiendo muy bien que usted tiene otras ideas, a menos que siga existiendo alguna causa especial [*nisi alia sontica subsit forte causa*], por la cual no haya querido manifestarlo hasta ahora. Pues, si esto no hubiera sido necesario, como no dudo que lo era,

no lo hubiera usted expresado oscuramente. En todo caso, esté usted plenamente convencido de que, ya me indique algo sinceramente, ya lo oculte, mi afecto hacia usted permanecerá, sin embargo, inmutable (G IV 333)².

Tschirnhaus dice saber que Spinoza alberga otras ideas sobre el problema que le ha planteado y sospecha que ha evitado hacerle partícipe de ellas amparándose en una crítica de la posición cartesiana. Pero ¿de qué ideas podía tratarse? ¿Y por qué Spinoza se debería guardar de exponerlas abiertamente? El inquietante tono de este

¹ Universidad de Barcelona. montosa@ub.edu. ORCID: [0000-0002-8739-895X](https://orcid.org/0000-0002-8739-895X). Agradecemos a M. Á. Granada los valiosos comentarios y sugerencias de los que se ha beneficiado ampliamente este trabajo.

² B. Spinoza, *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 410. En lo sucesivo, citaremos la correspondencia por esta edición, remitiendo entre paréntesis a la paginación de la edición Gebhardt, recogida en la traducción de Domínguez: B. Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, 5 vol., Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1987.

pasaje se ve acentuado por una ambigua expresión cuyas significativas connotaciones la traducción castellana no acaba de capturar. Y es que al verter «causa sontica» por «causa especial» se pierde el carácter «grave, crítico, peligroso» del adjetivo latino «sonticus». De hecho, la expresión latina «causa sontica», ampliamente utilizada en la época en un contexto coloquial, es un término jurídico que remite a la posibilidad de que un acusado eluda su obligación de prestar testimonio ante un tribunal por razones de fuerza mayor, especialmente si estaba afectado de un «morbus sonticus», es decir, de una grave enfermedad que le impedía hacer acto de presencia³. Domínguez admite no entender muy bien el sentido de estas palabras, pero sugiere acertadamente que tal vez se estén produciendo «interferencias metafísicas (¿panteísmo?)» en esta disputa de carácter físico o metodológico, sin precisar su naturaleza⁴.

El sentido de esta expresión adquiere una nueva dimensión al confrontarlo con su aparición en la carta del 14 de noviembre de 1675 que Tschirnhaus dirige a Spinoza a través de Schuller⁵ y en la que le informa de que durante su estancia en París ha entablado una «íntima amistad» con «un varón de extraordinaria erudición y versadísimo en diversas ciencias y libre de los prejuicios vulgares de la teología, llamado Leibniz», «muy merecedor de que, previo el permiso de su señoría, se le entreguen sus escritos» a los que «aún no ha hecho la mínima alusión»:

Le rogaría, pues, a su señoría que, de no haber una razón especial [*causa sontica*], no se resista a dar su licencia, como corresponde a su generosa amabilidad (G IV 302-303).

En su respuesta, Spinoza se muestra reticente a confiar sus escritos a una persona que apenas conoce y cuyas extrañas maniobras no dejan de suscitar su perplejidad⁶. En ambas cartas, la expresión «causa sontica» remite a un peligro que Spinoza trata de eludir. En este caso: que sus escritos caigan en manos equivocadas; y esas manos son las de Leibniz. Pero ¿qué relación guarda este peligro con ese otro que se insinuará en la epístola posterior? ¿Es posible que la alargada sombra de Leibniz se extien-

da hasta la carta de junio de 1676 de nuestra polémica? Para resolver estos interrogantes debemos considerar las circunstancias en las que fueron redactadas las epístolas que Tschirnhaus remitió a Spinoza desde París.

2. La conexión parisina

Tschirnhaus llega a París a finales de agosto de 1675. En septiembre, presumiblemente, entra en contacto con Leibniz y entabla amistad con él. El 14 de noviembre, como hemos visto, pide permiso a Spinoza para mostrar la *Ética* a su nuevo amigo, a la cual, asegura, todavía no ha hecho la mínima alusión. Tschirnhaus no abandona París hasta noviembre de 1676. La importancia de la relación que mantuvieron Tschirnhaus y Leibniz durante ese largo periodo de tiempo ya fue indicada en 1862 por Foucher de Careil, quien observa:

À cette même époque, Tschirnhaus était à Paris travaillant les mathématiques avec Leibniz; et quand on voit que leur table d'études, leur papier étaient communs à ce point que la main de Tschirnhaus se retrouve partout dans les cahiers de Leibniz, on est en droit de supposer que leurs lettres l'étaient aussi, et que celles de Tschirnhaus à Spinoza, ainsi que les réponses, furent communiquées à Leibniz [...]. Il y avait donc communauté d'études entre eux, et ces lettres de Spinoza furent évidemment montrés à Leibniz, qui lui-même était en commerce de lettres avec le philosophe d'Amsterdam, et a peut-être eu part aux objections de son ami⁷.

Ese mismo año, Gerhardt descubrirá entre los papeles personales de Leibniz un informe redactado entre finales de noviembre de 1675 y febrero de 1676 en el que se consigna el sucinto resumen de la *Ética* de Spinoza que le ha hecho Tschirnhaus de viva voz⁸. Todo apunta a que, si bien Tschirnhaus ha mantenido su palabra y no ha mostrado a Leibniz el manuscrito de la *Ética* que tenía en su posesión, no ha visto impedimento, sin embargo, para discutir a lo largo de sus encuentros algunas de las tesis principales de la obra. Ello podría contribuir a esclarecer ciertas ambigüedades presentes en la epístola del 23 de junio de 1676. Tras rogar a Spinoza que se exprese sinceramente, Tschirnhaus propone que la derivación de los cuerpos particulares no puede explicarse a partir de la sola extensión, sino de la intervención de todos los atributos considerados conjuntamente:

Las razones, en cambio, por las que tengo especial interés en ello, son que siempre he observado en las matemáticas que, a partir de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, es decir, a partir de la definición de cualquier

³ «When the day came, the magistrate ordered the criminal to be cited from the Rostra by a herald, Liv. xxxviii. 51. Suet. Tib. 11. If the criminal was absent without a valid reason (sine CAUSA SONTICA), he was condemned. If he was detained by indisposition or any other necessary cause, he was said to be excused (EXCUSARI), Liv. ibid. 52., and the day of trial was put off (dies PRODICTUS vel productus est)», A. Adam, *Roman Antiquities: Or, An Account of the Manners and Customs of the Romans*, Blackie & Son, Glasgow, 1835, p. 233. Véase también Erasmo, *Adagia*, n° 3937 («Sontica causa») en Erasme de Rotterdam, *Les Adages*, sous la direction de J.-Ch. Saladin, Les Belles Lettres, Paris, 2011, vol. iv, p. 417. A Tschirnhaus, que estudió derecho en Leiden, no se le podían escapar las connotaciones jurídicas de esta fórmula. Sobre el paso de Tschirnhaus por Leiden, véase en este mismo número M. Á. Granada, «La *Medicina mentis* de E. W. von Tschirnhaus o el paso en Alemania de la Teosofía a la Preilustración tras la paz de Westfalia», p. 379.

⁴ *Correspondencia*, cit., p. 410, n. 439.

⁵ Para la mediación de Schuller en este intercambio epistolar de Tschirnhaus y Spinoza véase O. Proietti – G. Licata, *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690)*. *Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, EUM, Macerata, 2013, pp. 428-429.

⁶ «Lybniz [sic], del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Francfort» (G IV 305).

⁷ L.-A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Librairie Philosophique de Ladrance, Paris, 1862, p. 119, n. 2. Cf. C. I. Gerhardt, *Der Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern*, Mayer und Müller, Berlin, 1899, (reed. Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1987), p. 312.

⁸ C. I. Gerhardt, «Leibniz und Spinoza», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1889, p. 1076. Recogido posteriormente en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, vi, 3, 1672-1676, Akademie Verlag, Berlin, 1980, pp. 384-385. Se citará esta edición con la sigla A, seguida del n° de la serie en romanos y del volumen y la página en arábigos, e.g.: A VI 3, 384-5.

cosa, somos capaces de deducir, al menos, una propiedad; y que si, en cambio, deseamos conocer más propiedades, es necesario que reframos la cosa definida a otras, ya que de la conjunción de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades (G IV 333).

Pero lo que inicialmente se plantea como un problema lógico o matemático pasa a formularse, poco después, en términos netamente ontológicos:

Ahora bien, esto parece oponerse, de alguna manera, a la proposición 16 de la *Ética*, que casi es la principal del primer libro de su tratado, en la cual se da por sabido que de la definición de cualquier cosa dada se pueden deducir varias propiedades, lo cual me parece imposible, a menos que reframos a otras la cosa definida. Esto es lo que ha hecho, además, que yo no pueda ver por qué razón de un atributo, considerado en sí solo, por ejemplo, de la extensión, puede surgir la infinita variedad de los cuerpos. Y si usted estima que tampoco esto se pueda concluir de un atributo, considerado en sí solo, sino de todos, considerados conjuntamente, quisiera saberlo por usted mismo y de qué modo habría que entenderlo (G IV 334).

Lo curioso es que esta idea, tan ajena a la propuesta ontológica de Spinoza, encuentra, sin embargo, un correlato exacto en los planteamientos metafísicos que Leibniz andaba barajando por esas mismas fechas, como lo muestran estos extractos de sus apuntes que los editores de las obras completas han reunido bajo el título *De summa rerum*:

Sobre las formas simples. La percepción y la situación son formas simples. Pero el cambio y la materia, es decir, las mismas modificaciones, son el resultado de todas las demás formas consideradas conjuntamente. Porque hay cosas infinitamente variadas en la materia y el movimiento, y esta infinita variedad sólo puede originarse de una causa infinita, es decir, de varias formas. De ahí se entiende fácilmente que las formas simples son infinitas en número. Pero las modificaciones que resultan de todas ellas, referidas a las formas individuales, constituyen la variedad de las mismas⁹.

El paralelismo con la propuesta de Tschirnhaus deviene más acusado en el siguiente fragmento, en el que las «formas simples» se han convertido en «atributos» y las «modificaciones» han pasado indistintamente a designar «propiedades o afecciones», es decir, los modos de Spinoza:

Sobre las formas o atributos de Dios. [...] Los atributos de Dios son infinitos, pero ninguno de ellos envuelve toda su esencia, porque la esencia de Dios consiste en el hecho de que él es el sujeto de todos los atributos compatibles entre sí. Sin embargo, cualquier propiedad o afección de Dios envuelve toda su esencia. Así, pues, que Dios haya producido algo que es constante en nuestra sensación, por pequeño que sea, envuelve toda la naturaleza de Dios, ya que envuelve toda la serie de cosas de ese tipo. Pero una serie infinita resulta sólo de una infinitud de atributos. Ahora bien, cuando todos los demás atributos se relacionan con un atributo cualquiera, se producen modificaciones en dicho atributo. De ahí se desprende que la misma esencia de

Dios se expresa en cualquier género de mundo en su totalidad, y así Dios se manifiesta de infinitos modos¹⁰.

Vemos, pues, que tanto en la carta de Tschirnhaus como en los fragmentos de Leibniz, la tesis, y la terminología utilizada para defenderla, es la misma: la infinita variedad (*varietas infinita*) de cuerpos, o de propiedades o afecciones (*proprietates sive affectio*), no puede ser el resultado de un sólo atributo, sino de una infinitud de atributos (*ex infinitis resultat attributis*) considerados conjuntamente (*omnibus simul sumptis*). La coincidencia resulta todavía más significativa ya que esta propuesta, como ha señalado Kulstad, contiene *in nuce* la doctrina leibniziana de la composibilidad de los mundos posibles¹¹, mientras que, como demostraremos más adelante, no tendrá continuidad en el pensamiento de Tschirnhaus. Ahora bien, si es lícito releer la carta del 23 de junio desde esta premisa, no será difícil adivinar cuál es la interferencia metafísica que atisbaba Domínguez y el peligro que, a ojos de Leibniz, Spinoza trataría de eludir. Es, precisamente, en la proposición 16 de la *Ética*, a la que hace mención explícita Tschirnhaus en esta epístola, donde hallamos la afirmación más radical del principio de plenitud, principio en el que Leibniz cifraba la esencia de la filosofía atea.

3. El fundamento de la filosofía atea

La clave interpretativa del oscuro cariz que toman las insinuaciones de la carta del 23 de junio de 1676 la encontramos en la correspondencia entablada casi cuatro años más tarde entre Leibniz y un tal Christian Philipp. Según Leibniz, hay dos principios de la filosofía de Descartes que conducen irremediabilmente al ateísmo: la exclusión de las causas finales del ámbito físico y la afirmación de que la materia asume sucesivamente todas las formas de las que es capaz¹². Esta última tesis, como asegura J. Hintikka, es la formulación clásica de lo que A. Lovejoy denominó el «principio de plenitud», que sostendría que todo lo posible tarde o temprano termina por realizarse¹³. Leibniz considera que no puede concebirse una proposición más peligrosa que ésta, puesto que, si Dios lleva a cabo todo lo posible, entonces no hay criterio que permita distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, el orden del desorden, la armonía del caos¹⁴. Los filósofos que, amparándose en la omnipotencia divina, sostienen dicho principio, destierran subrepticamente la moral del mundo, poniendo en riesgo el orden político y social establecido: «C'est à mon avis le

¹⁰ Ibid., pp. 513-514, esp. 514.

¹¹ M. A. Kulstad, «Leibniz, Spinoza, Tschirnhaus. Metaphysics à Trois, 1675-1676», en O. Koistinen; J. Biro (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002, pp. 221-240, p. 226.

¹² A II 1, 786-787. Encontramos los principios a los que remite Leibniz en *Principia* I 28 (AT VIII 15-16) y III 47 (AT VIII 103), respectivamente. Nos referiremos a la obra de Descartes por Ch. Adam y P. Tannery: R. Descartes, *Oeuvres*, 12 vol., Vrin, Paris, 1996.

¹³ J. Hintikka, «Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'», en S. Knuutila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, Springer, Dordrecht, 1981, pp. 259-286, esp. p. 260. Cf. A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Icaria, Barcelona, 1983, esp. pp. 181-232.

¹⁴ A II 1, 786.

⁹ A VI 3, 522, la traducción es nuestra.

πρῶτον ψεῦδος et le fondement de la Philosophie Athée, qui ne laisse pas de dire de Dieu des belles choses en apparence»¹⁵.

Puede que no sea del todo casual que Leibniz califique este principio como «πρῶτον ψεῦδος», la primera falacia introducida por los filósofos ateos, cuya bella apariencia escondería al lector incauto la destrucción de los valores absolutos. Y es que, si examinamos las acusaciones de criptospinozismo que Christian Thomasius vierte contra Tschirnhaus a propósito de la *Medicina mentis*, veremos que utiliza esta misma expresión para referirse al engañoso punto de partida de la filosofía de Spinoza:

Pero para volver de nuevo a nuestro asunto: el Sr. Poiret, en su refutación de Spinoza, ha atacado con tanta razón la obra que ha extraído de la primera parte de su *Ética* los primeros lugares más peligrosos en los que Spinoza ha depositado su πρῶτον ψεῦδος y ha indicado, desde el principio hasta el final en cada definición, axioma y proposición, los errores que Spinoza ha cometido e inmediatamente a continuación contrapuesto otra definición, axioma y proposición. Y de esta manera refuta ordenada y fundadamente (o dicho con una palabra: matemáticamente) el ateísmo de Spinoza¹⁶.

De ese modo, el peligro al que Tschirnhaus aludía veladamente en su carta del 23 de junio queda retrospectivamente confirmado por el hecho de que él mismo acaba siendo víctima de las acusaciones de las que presuntamente Spinoza se intentaba zafar¹⁷. Que Leibniz podía haber detectado dicho peligro en Spinoza tan sólo a partir de las informaciones parciales facilitadas por Tschirnhaus, y sin haber leído todavía la *Ética*, parece sugerirlo una epístola que Leibniz remite a Oldenburg a mediados de noviembre de 1676. Leibniz debía entregar a Spinoza una carta que Oldenburg le había confiado, pero dice no haber cumplido su promesa para que Oldenburg no viera manchada su reputación en caso de hacerse pública su correspondencia con un ateo. El motivo de las suspicacias de Leibniz son las peligrosas opiniones de Spinoza, que él está lejos de compartir, sobre todo tras haber reconocido cuál es su «fuente»¹⁸. Como apunta N. Malcolm¹⁹, esa fuente no podía ser otra que Descartes, y la peligrosa opinión el principio de que la materia asume sucesivamente todas las formas de las que es capaz,

recogido por Spinoza en el prólogo a la tercera parte de sus *Principios de la filosofía de Descartes*²⁰.

Los estudiosos que se han ocupado de esta cuestión, especialmente Hintikka y V. Carraud, han cuestionado la pertinencia de la crítica de Leibniz: sostener el principio de plenitud no comporta necesariamente incurrir en la herejía²¹. Todo depende de las condiciones en las que se afirma dicho principio y de las limitaciones a las que se lo somete. En el caso de Aristóteles, la realización de las posibilidades queda subordinada a las potencias propias de cada sustancia individual y a su posibilidad de pasar al acto. Esta es la razón por la que alguien tan poco sospechoso de sostener posiciones heterodoxas como Santo Tomás haya podido recurrir a dicho principio en algunos pasos significativos de su obra²². Según la corriente racionalista predominante en la tradición escolástica, Dios puede llevar a cabo todo lo posible salvo aquello lógicamente imposible o contradictorio. Por decirlo con un anacronismo, Dios podría cambiar la constante gravitatoria, modificar los elementos de la tabla periódica o crear un mundo de cuervos blancos y cisnes negros, pero lo que no puede hacer en ningún caso es que dos y dos no sean cuatro o que las montañas no tengan valles. Puesto que lo contradictorio es en sí mismo inconcebible, Dios ni siquiera puede contemplarlo como una posibilidad a realizar. La potencia y la voluntad de Dios, en esa medida, quedan subordinadas a su entendimiento. La omnipotencia divina, por otra parte, no se ve menguada por el hecho de que Dios decida no llevar a cabo todas las posibilidades que puede concebir sin contradicción, sino sólo aquellas que considera idóneas, ya que sólo aquél que efectivamente puede hacer algo puede optar por no hacerlo. El resultado de esta elección es la distinción entre la potencia absoluta, previa a la creación del mundo, y la ordenada, circunscrita al mundo creado²³.

Como ha observado Carraud, el fragmento de los *Principia* en que Descartes formula el principio de plenitud, en un vocabulario aristotélico que le es ajeno, reproduce casi literalmente un pasaje de la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás²⁴. Ello indicaría que Descartes se está acogiendo a una versión del principio de plenitud que mantendría intacta la distinción entre la potencia absoluta y la ordenada. La principal diferencia entre la posición tomista y la cartesiana es que esta última amplía el ámbito de lo posible (y el campo de acción de la voluntad divina) a las llamadas verdades eternas, de

¹⁵ Ibid., p. 787.

¹⁶ Véase Ch. Thomasius, *Monatsgespräche*, 1688, p. 342. Debo la indicación de este fragmento, así como su traducción, a Miguel Á. Granada.

¹⁷ Para un magnífico análisis de la polémica entre Tschirnhaus y Thomasius, véase J.-P. Wurtz, «Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius», *Studia Leibnitiana*, 13, 1981, pp. 61-75, esp. pp. 70-75.

¹⁸ «Quam mihi dederas literas unis exceptis curavi omnes. [...] Unas cur non traderem causas habui graves, quas coram possem rectius exponere, tametsi illi viro cui eas inscriperas sim locutus. Quasdam ejus sententias non puto aspernandas, quibusdam tamen non assentior praesertim cum et fontem eorum satis agnoscam» (A III 5, 6, cursiva nuestra). Queda fuera de duda que «illi viro» es Spinoza. El evidente paralelismo entre la «causa sónica» y las «causas graves» a las que aluden Tschirnhaus y Leibniz en sus respectivas epístolas, confirma que ambas remiten al principio de plenitud.

¹⁹ N. Malcolm, «Leibniz, Oldenburg, and Spinoza, in the Light of Leibniz's Letter to Oldenburg of 18/28 November 1676», *Studia Leibnitiana*, 35, 2003, pp. 225-243, esp. p. 233, n. 26.

²⁰ B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, trad., intr. y notas de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, pp. 198-199, p. 237 (G I, 227-228).

²¹ Hintikka, «Leibniz», pp. 277-279; V. Carraud: «“La matière assume successivement toutes les formes”». Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000, pp. 57-79.

²² «One of the most characteristic applications of the principle was to temporary configurations of individuals or kinds of individuals, as, e.g., Thomas Aquinas' use of the principle in his tertia via illustrates», Hintikka, «Leibniz», p. 277.

²³ Véase W. J. Courtenay, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages», en T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 243-269, esp. pp. 246-251.

²⁴ Carraud, «“La matière...”», cit., p. 78.

modo que, si Dios así lo quisiera, podría hacer que dos y dos no fueran cuatro o que las montañas no tuvieran valles. La imposibilidad no viene determinada por la naturaleza de la cosa, que se impondría al entendimiento divino, ya que nada preexiste al acto creador²⁵. El dios cartesiano, por consiguiente, trasciende el principio de no contradicción, extendiendo su poder allende las limitaciones de nuestro entendimiento²⁶. Pero Dios no sólo ha creado las verdades eternas, sino también las leyes naturales que, dado el estatuto lógico-matemático de la física cartesiana, dependen de éstas. Son las tres leyes fundamentales de la física (el principio de inercia, la comunicación del movimiento y la tendencia rectilínea de éste), las que, según Descartes, nos permiten deducir, en virtud de su operatividad, el comportamiento de las formas elementales de la materia, y no a la inversa²⁷.

La crítica de Leibniz, por el contrario, presupone que Descartes infiere las leyes físicas a partir del comportamiento y de la figura de las partículas elementales que postula, de tal manera que, dadas todas las combinaciones posibles de estos elementos, tarde o temprano, llegaríamos al orden actual. Las leyes naturales, por tanto, emergerían del comportamiento de los cuerpos, una vez éstos hubieran alcanzado cierto equilibrio o estabilidad²⁸. Pero, en esa medida, la interpretación de Leibniz subvierte el papel que cumplen las leyes naturales en Descartes, ya que son éstas las que, fijadas de antemano, e impuestas exteriormente a modo de mandamientos, determinan los estados sucesivos que adopta la materia, así como el marco físico en el que estos cambios tienen lugar. Prueba de ello es que Descartes, como ha señalado Carraud, puede tomar como hipótesis cosmogónica dos estados iniciales completamente opuestos, sin que ello tenga la menor incidencia en la explicación del estado actual del mundo²⁹. Frente al racionalismo de corte tomista que subordinaba la omnipotencia divina a lo concebible sin contradicción, y, por ende, a las capacidades de un entendimiento concebido antropomórficamente, Descartes antepone la voluntad de Dios, que mantendría la distinción entre la potencia absoluta y la ordenada en virtud de las leyes que emanan de su libre decreto³⁰. Por

consiguiente, las acusaciones de ateísmo proferidas contra Descartes se revelarían capciosas e infundadas.

4. El silencio de Spinoza

Se ha visto en las elusivas respuestas de Spinoza la prueba de su incapacidad para hallar una alternativa a la concepción estática de la extensión que él mismo critica a propósito de Descartes. Si bien para Descartes la inmutabilidad de la extensión por sí misma no suponía problema alguno, al operar Dios como causa exterior del movimiento³¹, en el caso de Spinoza, que no acepta la hipótesis del dios motor, sería menester recurrir a otra instancia que diera cuenta del dinamismo físico. Esto es lo que llevó a Toland, uno de los primeros comentadores de este intercambio epistolar, a criticar la concepción spinozista de la extensión, a su juicio todavía anclada en el modelo cartesiano, y a postular la necesidad de añadir el movimiento, junto al pensamiento y la extensión, como un nuevo atributo:

Motion is essential to Matter, that is to say, as inseparable from its Nature as Impenetrability or Extension, and that it ought to make a part of its Definition [...] I deny that Matter is or ever was an inactive dead Lump in absolute Repose, a lazy and unweildy thing³².

Sin embargo, la confusión categorial constatable en este fragmento pone en entredicho la crítica de Toland, ya que, si bien la extensión es, según Spinoza, uno de los infinitos atributos de Dios percibidos por el entendimiento humano, no puede decirse lo mismo, en cambio, de la impenetrabilidad, la cual, a lo sumo, debería contarse entre las propiedades de la extensión. Toland, por el contrario, enumera el movimiento, junto a la impenetrabilidad y la extensión, como uno de los atributos de la materia, de tal modo que la Materia pasaría a ocupar respecto a la extensión (y presumiblemente respecto al resto de atributos mencionados) el lugar que ocupa Dios en la ontología spinozista. Parece claro, por tanto, que entre lo que Toland llama «Materia» y lo que Spinoza llama «Dios» no hay más que una diferencia verbal³³.

²⁵ «Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles son toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'on roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il avait aussi bien le pouvoir» (AT I 145). Véase también la edición bilingüe en R. Descartes, *Tres cartas a Mersenne (primavera de 1630)*, intr., trad. y notas de P. Lomba, Encuentro, Madrid, 2011, pp. 30-31.

²⁶ Sobre el declive histórico del principio de no contradicción y la decisiva influencia de este fenómeno en el pensamiento de Descartes, véase É. Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2019², p. 23.

²⁷ Sobre las tres leyes fundamentales de la física, véase *Principia*, II, art. 36-37 y 39-40 (AT VIII 61-65).

²⁸ A II I, 794.

²⁹ Carraud, «La matière...», cit., pp. 62-67.

³⁰ Sobre las vicisitudes históricas del principio de plenitud, véase L. Alanen-S. Knuuttila, «The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors», en S. Knuuttila (ed.), *Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 1-69.

³¹ Véase *Principia* III 46: «Así pues, supongamos, si os parece bien, que Dios ha dividido desde el comienzo toda la materia de la que el mundo que vemos está compuesto; que la ha dividido en partes tan iguales entre sí, como pudieran serlo, y [...] que ha dotado a todas ellas y desde el comienzo de un movimiento...», en R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Alianza, Madrid, 1995, p. 149 (AT VIII 101). En adelante, citaremos los *Principia* por la traducción de Quintás indicando únicamente la paginación de Adam-Tannery.

³² J. Toland, *Letters to Serena*, Bernard Lintot, London, 1704, pp. 158-159. Sobre la crítica de Toland, véase J. Morillas, *Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2008, pp. 221-230; T. Dagrón, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Vrin, Paris, 2009, esp. cap. 8: «L'antispinozisme de Toland».

³³ «Toland's may have been the first tract which purposely upheld the view that motion is essential to matter. But people had been aware of this view some twenty years earlier, and it was precisely to the Spinozists that this view was attributed», R. Vermij: «Matter and motion: Toland and Spinoza», en W. Bunge, W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 275-288, esp. p. 284, 286.

Ello hace que el calificativo «perezoso» (*lazy*), que Toland refiere a la Materia en el pasaje citado, adquiera una nueva significación al ser predicado de Dios. Pues, en efecto, el rechazo a la ociosidad del eficiente, que, como ha demostrado A. Del Prete, Giordano Bruno recoge de Averroes³⁴, no es sino la forma clásica de suprimir la distinción escolástica entre la potencia absoluta y la ordenada, bajo la premisa de que Dios no puede haber dejado de producir todo aquello que corresponde a su potencia infinita so pena de ser acusado de perezoso o envidioso³⁵. Negando la ociosidad de una materia divinizada, Toland está afirmando radicalmente el principio de plenitud, como antaño hicieron Averroes y Bruno contra las tesis fideístas y tomistas³⁶. Si Dios puede todo lo que quiere y quiere todo lo que puede, las restricciones que la voluntad imponía a la plena realización de la potencia divina quedan canceladas. De ahí que tanto Averroes como Bruno hagan coincidir los tres atributos de Dios, identificando sin fisuras potencia, entendimiento y voluntad en beneficio de una afirmación incondicionada de la potencia³⁷. Ahora bien, esto es precisamente lo que se sostiene con la mayor rotundidad posible en la proposición a la que hacía referencia Tschirnhaus en su epístola: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito)» (E I P16).

Por consiguiente, la coincidencia en este punto entre Averroes, Bruno y Spinoza sería total, con la salvedad de que Spinoza deberá hacer frente a un adversario desconocido a sus predecesores³⁸. Y es que, al introducir la doctrina de la creación de las verdades eternas, Descartes

había reducido la necesidad con la que se imponen las ideas del entendimiento a un acto de voluntad: así como, si Dios lo quisiera, dos y dos podrían no ser cuatro, el hombre, en virtud de su libre arbitrio, tiene la potestad de afirmar o negar incluso las verdades más evidentes³⁹. El predominio de la voluntad sobre el entendimiento y la potencia divinas encuentra su correlato en una mayor extensión de la voluntad humana respecto a las facultades de entender y actuar⁴⁰. Ello hace que la concepción de la verdad como coherencia interna, propia del razonamiento lógico y matemático, quede subordinada a la verdad como correspondencia, ya que incluso las verdades eternas podrían ser falsadas en caso de que Dios cambiara de opinión y éstas dejaran de corresponderse con su nuevo designio⁴¹.

A fin de desarticular la propuesta cartesiana, Spinoza empieza rechazando la posibilidad de afirmar o negar una idea indiferentemente. Las ideas no son «pinturas mudas sobre una tabla», esperando ser afirmadas o negadas por quien las concibe, sino que la idea es indisoluble de su misma afirmación (E II P49 esc.). Cuando concebimos una cosa, necesariamente la afirmamos, y la voluntad no es otra cosa que la afirmación implícita en esa idea (E II P49). No hay nada negativo en una idea considerada en sí misma (E II P33). Su negación, por consiguiente, sólo tendrá lugar al considerar otra idea cuya afirmación niegue la primera o algún aspecto de ésta (E II P17 esc.; E IV P1 esc.).

Lo dicho conlleva una oposición frontal a la concepción cartesiana de la verdad como representación, según la cual la verdad de una idea reside en su correspondencia adecuada con el ente extramental que representa. Para Spinoza, por el contrario, toda idea considerada en sí misma es verdadera, puesto que no hay nada en ella que implique su negación⁴². Este criterio intrínseco de verdad se extenderá a la coherencia o consistencia interna de la idea en relación con otras ideas (E II P29 esc.). Así, por ejemplo, si definimos la sustancia como aquello que es en sí y se concibe por sí (E I def. 3), veremos que tal idea es negada por la idea de límite, ya que para concebir algo en cuanto limitado debemos considerar otra cosa que lo

³⁴ A. Del Prete: «“L’attiva potenza dell’efficiente” et l’univers infini. Giordano Bruno à propos de l’oisiveté de Dieu», en T. Dagron; H. Védrine (eds.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Vrin, Paris, 2003, pp. 113-131.

³⁵ Sobre la relación entre la adopción radical del principio de plenitud y la indistinción entre la potencia absoluta y la ordenada de Dios en Bruno, véase M. Á. Granada, «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción potencia absoluta/ potencia ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo», ahora recogido en M. Á. Granada, *Filosofía y religión en el Renacimiento. De Gemisto Pletón a Galileo*, Editorial Thémata, Sevilla, 2021, pp. 315-348.

³⁶ Del Prete, «“L’attiva potenza dell’efficiente”», cit., pp. 123-127.

³⁷ Véase Averroes, *Destructio destructionum*, cit. en Del Prete, *ibid.*, p. 124, n. 6: «Igitur potentia, et voluntas, et scientia, et substantia eius unum, et idem est». Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 11: «in eodem [Deo] idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio voluntas», p. 330. Y, asimismo, Spinoza: «Por ello, el intelecto de Dios, en la medida en que se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente la causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, lo cual parece haber sido visto también por quienes han aseverado que el intelecto, la voluntad y la potencia de Dios son una y la misma cosa» (E I P17 esc.), B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y ed. P. Lomba, Trotta, Madrid, 2020, pp. 68-69. Todas las referencias a la *Ética* se hacen por esta edición. En adelante, indicaremos entre paréntesis los pasajes de la *Ética* de la siguiente manera: E; libro de la *Ética*; P: proposición; def.: definición; ax.: axioma; cor.: corolario; esc.: escolio.

³⁸ Tras la muerte de Spinoza, Schuller envía a Leibniz una lista de trece *libri rarissimi* de la biblioteca personal de Spinoza que no aparecen en el catálogo que se elaboró posteriormente. Entre ellos cita un libro intitulado «Averrois argumenta de aeternitate Mundi». Los editores de las obras completas de Leibniz sugieren que puede tratarse de la *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, en la traducción de Calò Calonymos, Venecia 1527 (cf. A II 1, 477). Proietti-Licata (*Carteggio*, p. 557) apuntan que también podría tratarse de un extracto de B. Perera, *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus*, París, 1579. Spinoza podría haber accedido a los argumentos de Averroes por cualquiera de ambas fuentes.

³⁹ «Pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar», R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, intr., trad. y notas de Vidal Peña, KRK, Oviedo, 2005, p. 197 (AT IX 45). *Ibid.*: «Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo, y a un tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita; y por el solo hecho de poder representarme su idea, sé sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. [...] Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza», pp. 197-198 (AT IX 45).

⁴⁰ Véase *Principia* I 35: «El alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento y de ello proceden nuestros errores» (AT VIII 18).

⁴¹ En su libro sobre Descartes, Spinoza explicita claramente el papel que cumple la hipótesis del dios engañador para someter el criterio intrínseco propio de la verdad matemática a un criterio exterior, a saber, la voluntad de Dios: «Quapropter non, quocunque mentis aciem convertimus, cogimur concludere, Trianguli tres angulos esse aequales duobus rectis; sed contra causam dubitandi invenimus, quia nempe nullam talem Dei ideam habemus, quae nos ita afficiat, ut nobis impossibile sit cogitare, Deum esse deceptorem» (G I 147).

⁴² «Ciertamente, al igual que la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso» (E II P43 esc.).

niegue parcialmente. Pero, entonces, la sustancia precisiaría de la idea de aquello que la limita para ser y ser concebida (E I ax. 1), con lo que dejaría de ser sustancia (E I P8). Por consiguiente, de la misma afirmación de la idea de sustancia, sin necesidad de confrontar dicha idea con algo exterior a ella, se sigue necesariamente que ésta ha de ser infinita. Y puesto que la existencia de cualquier otra sustancia implicaría su mutua limitación (E I P5), tan sólo puede haber una única sustancia absolutamente infinita constituida de una infinidad de atributos infinitos (E I P14). De entre esos infinitos atributos nosotros únicamente conocemos dos: la extensión y el pensamiento (E I P14 cor. 2). Y, consiguientemente: «No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos del pensar» (E II ax. 5). Queda prohibido, por tanto, concebir los cuerpos o las ideas en términos sustanciales, ya que no serán otra cosa que modos de la extensión y el pensamiento, respectivamente (E II P7 esc.). Concebirlos en cuanto modos implicará concebirlos como siendo en otra cosa por medio de la cual también se conciben (E I def. 5). Y ello en un doble sentido: los cuerpos serán modos de la extensión en la medida en que precisarán de ésta para ser y ser concebidos, pero también en la medida en que su concepto implicará necesariamente el concepto de otro cuerpo; y lo mismo sucederá con las ideas, tanto respecto al pensamiento como respecto a otras ideas (E III P2).

En este punto Spinoza, en un gesto provocativo, introduce su concepción de la idea adecuada. En explícita oposición a la concepción cartesiana de la verdad como representación, Spinoza definirá la idea adecuada como aquella que es concebida sin relación con un objeto exterior a ella (E II def. 4). Así, por ejemplo, cuando Descartes explica las pasiones en virtud de las causas fisiológicas que las originan, las concibe necesariamente de forma inadecuada (E III P59 esc.). Para Spinoza, por el contrario, las pasiones son ideas o modos del pensamiento cuyo correlato exacto es un cuerpo o modo de la extensión (E III def. 3). Por tanto, concebirlas adecuadamente implicará explicarlas en virtud de otras ideas, es decir, como el resultado de la composición de las tres ideas o afectos primarios: el deseo, la alegría y la tristeza (E III P11 esc.).

Tenemos, pues, dos criterios de corrección completamente intrínsecos: la imposibilidad de concebir las cosas de este mundo como sustancias y la inadecuación de remitir las ideas a algo exterior a ellas. La necesidad de concebir las cosas de forma exclusivamente modal conlleva la destrucción de la doctrina de las facultades (E II P48 esc.), que atribuía la sensibilidad, la imaginación, la voluntad y el entendimiento a la sustancia particular «hombre» (E II P40 esc.), pero también la posibilidad de predicar otros atributos de Dios allende la extensión y el pensamiento. La atribución a Dios de dichas facultades es el resultado de proyectar en éste aquello que predicamos del hombre concebido de forma sustancial (E I P17 esc.).

Ya hemos visto que la distinción entre voluntad y entendimiento queda cancelada al reducir la voluntad a la afirmación implícita en toda idea por el mero hecho de ser concebida. Del mismo modo, concebir una cosa es

producirla. Si la concepción de algo no comportase necesariamente su producción, ello implicaría la interposición de algún límite a la potencia divina. Puesto que no media obstáculo alguno entre su potencia de actuar y de pensar (E II P7 cor.), Dios produce todo aquello que cae bajo su entendimiento infinito con la misma necesidad que de la esencia del triángulo se sigue que sus ángulos sumen dos rectos (E I P17 esc.). De ahí que Spinoza sostenga que «la potencia de Dios es su esencia misma» (E I P34).

El corolario inmediato de la identidad entre esencia y potencia será la concepción de los modos como expresiones de la potencia divina, cuyas esencias se definirán, consiguientemente, en virtud de aquello que las produce u origina (E I P36). Esto lleva a establecer la causalidad eficiente o genética como criterio de individuación de los modos particulares (E I P25 esc.)⁴³. Spinoza lo ilustra con un ejemplo geométrico: si definimos el círculo como el área comprendida por una línea cuyos puntos equidistan de un mismo centro, estaremos concibiéndolo de forma sustancial, como algo ya dado de antemano, de lo cual solo cabe enunciar su atributo o propiedad exclusiva. Esta definición, sin embargo, será inadecuada, ya que para determinar que cierta figura geométrica instancia adecuadamente nuestra idea de círculo, deberemos cerciorarnos de que cada uno de los puntos de su circunferencia equidista efectivamente de un mismo centro, lo cual resulta virtualmente imposible, ya que el número de los puntos que la componen es infinito. Si, por el contrario, definimos el círculo como el área descrita por una recta al girar en torno a uno de sus extremos, automáticamente habremos producido la idea de círculo en nuestra mente, de la cual se seguirá necesariamente, como una de sus propiedades, que todos sus puntos equidistan de un mismo centro (G II 387).

La refutación de la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas tiene como efecto colateral la implosión del principio de plenitud⁴⁴. La afirmación de que todo lo posible, tarde o temprano, pasa a la existencia, supone la distinción entre los ámbitos de lo posible y lo real. En el contexto teológico, lo posible se identifica con lo meramente concebible y, en particular, con las ideas divinas previas a la creación. Pero dicha distinción queda cancelada al concebir la actividad intelectual como intrínsecamente productiva. Ha desaparecido el criterio que permitía separar lo posible de lo real. Lo posible se ha desontologizado, ha perdido cualquier correlato real fuera de la mente de los hombres que lo conciben, pasando a designar un concepto meramente psicológico. Este es el motivo por el que Spinoza no presenta una definición de lo posible hasta llegar a la cuarta

⁴³ «Pues a la naturaleza de una cosa no le compete sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, eso se hace necesariamente» (G II 208)

⁴⁴ Esta inflexión post-cartesiana en la afirmación radical del principio de plenitud parece haber pasado desapercibida a los estudiosos que se han ocupado de la cuestión y que han asimilado la posición de Spinoza a las sostenidas por el Cusano o Bruno, e.g.: F. Mignini: «Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta», en G. Canziani; M. A. Granada; Y. C. Zarka (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotentia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 387-409, esp. pp. 399-400.

parte de la *Ética*, cuando ha de tratar de la fuerza de los afectos y, en ese contexto, de cómo el hecho de imaginar una cosa como necesaria, posible o contingente incide en nuestro ánimo: «A esas mismas cosas singulares las llamo *posibles* en la medida en que, si atendemos a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas» (E IV def. 4). Lo posible, como lo contingente, no designa más que un defecto de nuestro conocimiento, tal y como ya había avanzado en *Ética* I P33 esc. 1:

Pues una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica ninguna contradicción, pero de la que tampoco podemos afirmar nada cierto acerca de su existencia por ocultárenos el orden de las causas, esa cosa nosotros no podemos verla nunca ni como necesaria ni como imposible. Y por eso la llamamos o *contingente* o *posible*.

Anteponer lo posible a lo real es concebirlo de forma inadecuada, tomando el efecto por la causa. Al concebirlo adecuadamente, lo posible pasa a formar parte de lo real y se disuelve en éste, pero en cuanto idea inadecuada, es decir, como un modo del atributo pensamiento cuyo correlato en el atributo extensión es el cuerpo individual del hombre que lo concibe. Y lo mismo sucederá con el tiempo, que pasará a designar un modo de la imaginación resultado de comparar unos movimientos con otros, perdiendo, así pues, toda sustancialidad (E II P44 esc.). De ahí que lo posible no pase a la existencia «tarde o temprano», sino que Dios produce inmediatamente todas las cosas por toda la eternidad. Nada hay fuera de lo real: lo irreal o ilusorio se circunscribe a esa parte de la realidad constituida por las ideas inadecuadas que forma necesariamente la mente humana. La sustitución del criterio de realización por el de adecuación desemboca, así, en la afirmación plena e incondicionada de la existencia de todo lo concebible⁴⁵.

Comprendemos, en virtud de lo dicho, la renuencia de Spinoza a explicitar las consecuencias teológicas derivadas de la cuestión planteada por Tschirnhaus; sobre todo si tenemos en cuenta que, desde el 17 de febrero de 1600, la afirmación radical del principio de plenitud desprendía un inconfundible aroma a carne quemada.

5. La conjura de Leibniz

Las diferencias entre esta afirmación radical del principio de plenitud y la versión sostenida por Descartes resultan innegables. Es posible, sin embargo, que la crítica de Leibniz no se dirija tanto contra la propuesta teórica de Descartes como contra sus consecuencias prácticas. No hemos de olvidar que, al inicio de su correspondencia con Philipp, Leibniz no remite a uno, sino a dos principios de la filosofía cartesiana que conducen irremediabilmente al ateísmo. Uno era el principio de

plenitud, el otro el destierro de las causas finales del ámbito físico. Ahora bien, la imposibilidad de remitir a causas finales en el ámbito físico descansa, en último término, en la imposibilidad de remitir a causas finales en el ámbito teológico, ya que Dios es causa eficiente tanto de la división de las partes de la materia como de su movimiento⁴⁶. Además, la fiabilidad de las leyes naturales que rigen la disposición y el comportamiento de los cuerpos depende, a su vez, de la inmutabilidad del decreto divino. El problema es que entre la voluntad divina y la humana subyace un profundo equívoco, ya que, según Descartes, la voluntad humana se expresa en su capacidad de afirmar o negar un contenido mental que ya le viene dado exteriormente, mientras que la voluntad de Dios preexiste a cualquier ente creado⁴⁷. Y el mismo equívoco, naturalmente, se extiende a su buena o mala voluntad. En otras palabras: no es posible juzgar acerca de la benevolencia de Dios sin caer en el antropomorfismo. Sus móviles y finalidades nos resultan completamente impenetrables⁴⁸, y, en consecuencia, no hay garante de que el orden del mundo coincida con nuestra propia concepción del bien y del mal. Se entiende, así pues, el fragmento con el que Spinoza concluye el segundo escolio de *Ética* I P33:

Confieso que esta opinión que somete a todas las cosas a una cierta voluntad indiferente de Dios y que sostiene que todas las cosas dependen de su beneplácito, se aparta menos de la verdad que la de quienes sostienen que Dios lo obra todo en razón del bien. Pues estos parecen poner fuera de Dios algo que no depende de Dios y a lo que Dios atiende en su operar como a un modelo, o a lo que tiende como un cierto objetivo. Lo que, ciertamente, no es otra cosa que sujetar a Dios al hado, cosa más absurda que la cual nada puede sostenerse acerca de Dios, de quien ya hemos mostrado que es la primera y la única causa libre tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia.

La lectura por parte de Leibniz de este pasaje de la *Ética*, cuyas anotaciones a la obra póstuma de Spinoza están fechadas un año antes del inicio de su correspondencia con Philipp⁴⁹, no habría hecho más que confirmar su interpretación en clave esotérica de la doctrina cartesiana:

On me dira que des Cartes établit si bien l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame. Mais j'apprehende qu'on ne nous trompe sous des belles paroles. Car le Dieu ou l'estre parfait de des Cartes n'est pas un Dieu comme on se l' imagine, et comme on le souhaite, c'est à dire juste et sage; faisant tout pour le bien des Creatures autant qu'il est possible, mais plustost c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, a sçavoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance ou Nature primitive qui met tout en action, *fait tout ce qui est faisable*; le Dieu de des Cartes n'a pas de volonté ny D'ENTENDEMENT, puisque selon des Cartes, il n'a pas le bien pour objet de la volonté, ny le VRAY pour l'objet de l'entendement. Aussi

⁴⁶ Cf. n. 31.

⁴⁷ Véanse las penetrantes observaciones de Spinoza a propósito de esta cuestión en *Cogitata metaphysica* II, 8 (G I 264).

⁴⁸ Cf. V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, Paris, 2002, p. 291.

⁴⁹ Pueden consultarse estas prolijas anotaciones en A VI 4, 1705-1751.

⁴⁵ Cf. S. Newlands: «The Harmony of Spinoza and Leibniz», *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXXI, 2010, pp. 64-104, esp. pp. 66-83, 99-101.

ne veut il point que son Dieu agisse suivant quelque fin, et c'est pour cela *qu'il retranche de la philosophie la recherche des causes finales* sous ce pretexte adroit que nous ne sommes pas capables de sçavoir les fins de Dieu⁵⁰.

El problema teológico de fondo, como puede verse, estriba en afirmar al mismo tiempo la potencia, el entendimiento y la voluntad de Dios sin que la afirmación de uno de esos atributos actúe en detrimento de los otros. ¿Cómo conseguirá Leibniz mantener la omnipotencia divina sin que el orden moral del mundo tienda a difuminarse?

En la carta de Tschirnhaus del 23 de junio de 1676, como hemos avanzado, se vislumbra un primer intento de Leibniz por conjurar la infinidad de modos que se sigue de cada uno de los infinitos atributos divinos en un sólo atributo resultado de la conjunción de todos ellos. Con ello Leibniz introduce una primera limitación a la potencia divina, que reduce la pluralidad anterior a una ecuación con un único resultado: si cada uno de los infinitos atributos instanciase una determinada frecuencia del espectro cromático, el mundo existente no consistiría en una multiplicidad infinita de colores, cada uno de ellos único y diverso, como los que encontramos en la paleta del pintor, sino en una única tonalidad resultante de la mezcla de todos ellos⁵¹. Pero los colores no pueden mezclarse unos con otros indistintamente. Para que se preserve el orden moral del mundo la mezcla ha de ser el fruto de una previa selección.

Es preciso, pues, introducir una segunda limitación. Para ello Leibniz sustituye los atributos de Spinoza por mundos posibles. La omnipotencia divina, según Leibniz, se expresa en la capacidad de Dios para crear una infinidad de mundos posibles. En uno de ellos, Cristo es crucificado; en otro, Judas no lo traiciona; en otro, Poncio Pilatos lo salva de la cruz; etc. Pero ¿qué impide que todos esos infinitos mundos posibles se realicen simultánea o consecutivamente? ¿Acaso no podemos pensar sin contradicción un mundo contemporáneo al nuestro, donde todo acaece exactamente igual salvo por una ligera variación? ¿No es posible que otro mundo corra en paralelo en el que César no cruce el Rubicón o Cristo no sea crucificado? Para conjurar todas esas infinitas posibilidades, Leibniz recurrirá a un nuevo concepto de imposibilidad, que ya no se basa en lo que resulta lógicamente imposible ni en la imposibilidad de un Dios veleta o engañador, sino en el concepto de mónada⁵².

Nada hay sin causa⁵³. El efecto implica la causa y está contenido en ella. Por consiguiente, todo el universo es un conjunto de causas y efectos en el que cada cosa envuelve y contiene otra hasta el infinito. Quien exami-

nase una gota de agua con la profundidad de análisis de un entendimiento infinito, podría inferir a partir de ella la existencia de un Océano Atlántico o de un Niágara, y, a partir de éstos, la totalidad del universo bajo cierta y determinada concatenación causal. La gota de agua es una mónada que contiene la totalidad del universo. Por eso cada mónada expresa el conjunto del universo desde cierto y determinado punto de vista⁵⁴. Pero, en ese sentido, el paso de César por el Rubicón resulta indisoluble del conjunto de relaciones causales que envuelve y desencadena: la guerra civil, el Imperio Romano, la aparición de las lenguas romances o el calentamiento global. No es posible concebir un universo en el que César cruce y no cruce el Rubicón, porque hacerlo o no hacerlo comporta necesariamente la afirmación de un universo diferente. A esta imposibilidad Leibniz la denominará «imposibilidad». Los imposibles son posibles concebidos independientemente, pero imposibles concebidos conjuntamente. Recíprocamente, llamará «compuestos» a las posibilidades que no son sólo concebibles en sí mismas, sino conjuntamente.

El criterio que determinará cuál de los diversos mundos posibles pasa a la existencia será a la vez ontológico y moral. Toda esencia posible exige la existencia y es indisoluble de su esfuerzo por existir⁵⁵. Asimismo, de acuerdo con el axioma agustiniano que identifica ser y bien, Dios realizará, de entre todas las combinaciones posibles, aquella que exprese un mayor grado de ser y, por tanto, de perfección⁵⁶. Pero la convertibilidad de ser y bien no precisa en qué sentido ese bien debe ser cualificado. Para garantizar que el mundo creado no sólo expresa el mayor grado de ser, sino también de orden, belleza y armonía, Leibniz complementará la teoría de la exigencia de los posibles con la teoría de la elección divina⁵⁷. Según ésta, Dios no adopta como criterio de selección únicamente el grado de composibilidad, sino también (i) el de belleza o simplicidad, esto es, que el mundo resultante permita explicar el mayor número fenómenos con el menor número de leyes o hipótesis; (ii) el de bondad o felicidad, es decir, que elegirá la combinación que haga mayormente feliz a un mayor número de almas; (iii) el de orden o armonía, esto es, el que contenga el mayor número posible de mónadas y que, por tanto, exprese el mismo universo desde el mayor número posible de perspectivas⁵⁸. Puesto que nuestro entendimiento es finito, nos es imposible conocer los medios concretos por los que Dios llevará a cabo el mejor de los mundos posibles⁵⁹. Sus designios, por el contrario, no nos son inescrutables, ya que su concepción de la

⁵⁰ A II 1, 778; cursiva nuestra.

⁵¹ Sin remitir a este pasaje de Tschirnhaus-Leibniz, Mignini refuta eloquentemente la posibilidad de atribuir esta posición a Spinoza: «La puissance absolue de Dieu ne peut donc pas être conçue comme un propre ni par rapport à chaque attribut, ni par rapport à tous les attributs ensemble, puisque la détermination ne peut pas précéder l'unité, mais l'unité doit précéder la détermination», Mignini, cit., p. 393.

⁵² G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 681, 691.

⁵³ «Nihil est sine causa, quia nihil est sine omnibus ad existendum requisitis. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud» (A VI 3, 584).

⁵⁴ Ibid., pp. 681-682, 687.

⁵⁵ Ibid., p. 573.

⁵⁶ «Existe, pues, lo perfectísimo, ya que la *perfección* no es otra cosa que la cantidad de realidad», ibid. p. 574.

⁵⁷ Cf. D. Blumenfeld, «Leibniz Theory of Striving Possibles», *Studia Leibnitiana*, 5, 1973, pp. 163-177; C. Shields: «Leibniz's Doctrine of Striving Possibles», *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, pp. 343-359. Según estos intérpretes, el criterio de realización del mundo actual sería finalmente de orden moral y no meramente metafísico.

⁵⁸ Leibniz, *Escritos*, pp. 606-607, 703-704, 711-712.

⁵⁹ «De aquí se sigue que como Dios posee sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta no sólo en sentido metafísico, sino además moralmente hablando», ibid., p. 324.

belleza, la armonía y la bondad coincide esencialmente con la nuestra⁶⁰.

Es así como la distinción entre lo meramente posible y lo componible, fundamentada en su concepción monádica del individuo, junto a la reintroducción de la causalidad final tanto en el ámbito metafísico o teológico como en el físico o natural, redundará en una versión del principio de plenitud donde la omnipotencia divina quedará limitada por el entendimiento⁶¹, permitiendo a Leibniz esquivar las acusaciones de herejía que él no dudó en verter contra Descartes y Spinoza⁶².

6. La respuesta de Tschirnhaus

Para determinar la posición de Tschirnhaus respecto al principio de plenitud, circunscribiremos nuestra lectura a su obra fundamental: la *Medicina mentis*, publicada en Ámsterdam en 1686 y posteriormente, corregida y ampliada, en 1695⁶³. La obra se presenta como un tratado metodológico que ofrece unas directrices claras para descubrir las verdades desconocidas que nos permitan regir nuestras vidas de acuerdo con el conocimiento efectivo de la naturaleza. Solo este conocimiento nos garantiza la tranquilidad de ánimo y el correcto cuidado del cuerpo, objetivos finales de la obra. El acento recae principalmente en la adopción del método matemático, especialmente algebraico, como fundamento del conocimiento físico, y de la verdad en general (MM 36)⁶⁴. Las cuestiones meramente lógicas, sin embargo, quedan eclipsadas por la enorme relevancia que adquieren en esta obra las consideraciones de carácter heurístico y metodológico. De hecho, los prolijos desarrollos matemáticos que ocupan buena parte de la *Medicina mentis* tan sólo cobran sentido en la medida en que pueden erigirse en paradigma de inteligibilidad y constituir el modelo que permite acceder al conocimiento efectivo de las cosas naturales (MM 228-231). En este sentido, resulta fundamental distinguir entre el orden cronológico de adquisición del conocimiento y el orden de la demostración. El primero – sostiene Tschirnhaus a lo largo de la obra – siempre parte de las percepciones inmediatas de los sentidos, de las que, en cuanto meras impresiones, nadie podrá dudar (MM 5): «De hecho, estoy convencido de que al inicio debe comenzarse *a posteriori*» (MM 290).

Lo primero que percibimos es una pluralidad de cosas: «soy consciente de cosas diversas, lo cual es el principio primario y general de todo nuestro conocimiento» (MM [xxi]). En un primer momento, sin embargo, esta «infinita multiplicidad de cosas» nos parece inasequible, «ya que, en verdad, la potencia de nuestro intelecto es asaz limitada, mientras que la multiplicidad de cosas es casi infinita» (MM 182). Pero, como ya hemos avanzado, este primer estadio en la adquisición del conocimiento, que es el primero en un sentido meramente cronológico o biográfico, exterior a la naturaleza misma de las cosas conocidas, deberá ser corregido mediante el uso del intelecto. La necesidad de introducir un correctivo interno que reconduzca las impresiones sensibles que recibimos del exterior se fundamenta en la crítica que Tschirnhaus hace de la concepción clásica de la verdad como representación, esto es, como correspondencia entre la idea por nosotros concebida y el objeto extramental del que es idea: «Ante todo debemos señalar que, al inicio del filosofar, no es en absoluto necesario investigar si la verdad de mi idea coincide con las cosas que existen fuera de mí» (MM 52). Tschirnhaus es extremadamente prudente a la hora de formular aquellas posiciones más controvertidas. Por eso la lectura de la *Medicina mentis* es difícil. La redacción resulta en ocasiones rapsódica y desordenada: hay preceptos y máximas que vuelven a aparecer a lo largo del tratado, sujetas a diversas reformulaciones y matizaciones; nociones fundamentales que se mencionan tan sólo de pasada y digresiones espontáneas a menudo inacabadas⁶⁵. El lector deberá ir recolectando los enunciados desperdigados a lo largo de la obra sobre una determinada cuestión y recomponerlos como un rompecabezas. La tesis de Tschirnhaus es mucho más fuerte de lo que podría inferirse de la cita anterior, puesto que, en realidad, la concepción representativa de la verdad no sólo «no es en absoluto necesaria» en la búsqueda de ésta, sino que su adopción en el estadio inicial del conocimiento constituye el principal escollo que impedirá cualquier progreso en su ulterior adquisición:

Esto permite comprender muy claramente el gran asombro que experimentan los ignorantes al oír cómo los físicos, al filosofar, confiesan cándidamente no entender nada o muy poco de ello, mientras que ellos juzgan conocerlo perfectamente y que nada puede superar en evidencia a la ciencia física: este asombro proviene del hecho de que se contentan con representar las cosas, y sostienen sin vacilar que representar y entender son una y la misma cosa (MM 48).

Como ha demostrado Wurtz⁶⁶, este rechazo de la concepción representativa de la verdad lleva a Tschirnhaus a distanciarse explícitamente del método científico promovido por los experimentalistas: «es absolutamente imposible para todos los empiristas demostrar las cosas así determinadas por ellos, ya que conducen todos sus experimentos sin racionalidad» (MM 88). Los experi-

⁶⁰ «Y en general siempre que vemos que algo ofrece notables utilidades, podemos declarar con seguridad que el propósito de Dios fue producir ese fin entre nosotros, esto es, proporcionar aquellas ventajas, puesto que no sólo conoció sino procuró esa utilidad», *ibid.*, p. 487.

⁶¹ *Ibid.*, p. 325.

⁶² Véase J. Israel, «Leibniz's Theodicy as a Critique of Spinoza and Bayle—and Blueprint for the Philosophy Wars of the 18th Century», en L. M. Jorgensen–S. Newlands (eds.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, New York, 2014, pp. 233-244, esp. p. 243.

⁶³ E. W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia. Editio nova, auctior & correctior, cum praefatione auctoris*, Thomas Fritsch, Leipzig, 1695. Daremos nuestra traducción castellana de los fragmentos de esta obra, indicando entre paréntesis, en el cuerpo del texto, la paginación original precedida de las siglas MM.

⁶⁴ «Postquam enim Vieta, des Cartes, pluresque alii ipsam Methodum luci prodiderunt, ex quo fonte antecessores olim tan ingeniosa sua inventa hauserant, majus in Mathesi veritatis augmentum hoc unico seculo, quam per omnia antecedentia secula, exortum est» (MM [xvi]).

⁶⁵ Esto mismo parece sugerir Leibniz en su valoración de la polémica entre Tschirnhaus y Thomasius: A VI 4, 2086-8.

⁶⁶ J.-P. Wurtz, «Über einige offene oder strittige, die *Medicina mentis* von Tschirnhaus betreffende Fragen», *Studia Leibnitiana*, 20, 1988, pp. 190-211, esp. pp. 196-201.

mentalistas que buscan corroborar sus ideas mediante evidencias empíricas son presa de sus propios prejuicios al pasar los datos recolectados sobre las cosas sensibles por el cedazo de sus concepciones iniciales sobre ellas⁶⁷. De ahí que Tschirnhaus, como antes Spinoza, haga preceder la corroboración empírica, que permitiría verificar la correspondencia entre la idea y la cosa ideada, por un criterio intrínseco que, siguiendo el modelo de las matemáticas, establece la verdad de la idea sin recurrir a un objeto exterior, atendiendo tan sólo a su coherencia interna (MM 42). Aunque Tschirnhaus se cuida de no asociar su concepción de la verdad a la distinción establecida por Spinoza entre idea verdadera e idea adecuada, el paralelismo entre la *Medicina mentis* y la *Ética* al respecto resulta inequívoco. Así, al reivindicar la positividad de la idea considerada en sí misma, sin relación con factores externos, Tschirnhaus, como Spinoza, afirma que el concepto o idea «no es algo mudo, cual una pintura en una tabla, sino que implica necesariamente la afirmación o la negación» (MM 36). Asimismo, puesto que toda negación presupone la afirmación previa de aquello negado, la negación de una idea implicará necesariamente la afirmación de otra idea que niega algún aspecto de la primera. Esta afirmación implícita en la misma idea conlleva que se imponga necesariamente en el ánimo de quien la concibe. Se rechaza así la doctrina cartesiana que defendía la posibilidad de afirmar o negar incluso aquello que se impone al ánimo de la forma más evidente en virtud del libre arbitrio. Reproduciendo la crítica spinozista a Descartes, Tschirnhaus defiende la concepción de la certeza como «index sui et falsi», y no como ausencia de duda:

Así, ciertamente, tal y como la luz se muestra a sí misma y a las tinieblas, la verdad es norma tanto de sí misma como de lo falso, esto es, lo que se concibe verdaderamente no sólo afirma que es de hecho posible o verdadero, sino que muestra al mismo tiempo que no puede concebirse su contrario que, por consiguiente, es imposible o falso (MM 64-65).

El paralelismo con la doctrina expuesta en la *Ética* es manifiesto. Sin embargo, para desproveer de soporte textual a las posibles acusaciones de spinozismo, Tschirnhaus sustituye la terminología de Spinoza por otra nueva, reformulando la «adecuación» o «inadecuación» de la idea en términos de «concebibilidad» o «inconcebibilidad» (MM 64). Las percepciones de los sentidos, y por las que conocemos las cosas *a posteriori*, deben ser corregidas por un criterio «únicamente *a priori*» (MM 290), el de su concebibilidad (MM 182). Así, Tschirnhaus llamará «intelecto» o «razón» a la facultad mediante la cual concebimos las cosas con el pensamiento («he llamado *intelecto* a la operación de la mente, en virtud de la cual concebimos ciertas cosas y otras no», MM 293) y la distinguirá de la «imaginación», facultad mediante la

cual percibimos las cosas «sub specie imaginum», esto es, «como si vinieran del exterior» (MM 76): «Por medio de la segunda facultad, la imaginación, todas las cosas son percibidas o representadas como si fueran extrínsecas, tal como le sucede a quien asiste a una comedia, y en la medida en que estas cosas son así *percibidas*, no son, sin embargo, *concebidas*» (MM 41). La verdad como representación queda sustituida por la verdad como concebibilidad: «Por eso no veo ningún criterio de verdad que supere a éste en eficacia. [...] De ello se sigue, pues, que la falsedad consiste en lo que no se puede concebir, y la verdad en lo que se puede concebir» (MM 35).

El momento decisivo, sin embargo, se producirá cuando Tschirnhaus, en un gesto que ha pasado desapercibido a la mayoría de sus intérpretes, identifique lo concebible con lo posible y lo posible con lo real: «Añadiré que también he observado que las cosas que concebimos con la mente son posibles en la naturaleza y las que no podemos concebir son imposibles» (MM 52). Todo aquello que puede ser concebido puede ser realizado en la naturaleza. Pero si no podemos concebir nada que no sea realizable, no hay posibilidad que quede sin pasar al acto. La derogación de la primacía del principio de no contradicción con la introducción de la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas obliga a Tschirnhaus, además, como habíamos visto antes en Spinoza, a rechazar la concepción de lo posible como lo concebible sin contradicción, que subordinaba la potencia de Dios a su entendimiento. Al contrario: el principio de no contradicción debe subordinarse a lo posible, igual que los axiomas dependen de la posibilidad de concebir los conceptos en los que son formulados:

Pues afirmar y negar no son otra cosa que voces externas con las que indicamos la potencia o impotencia de concebir algo internamente o en la mente. Así pues, no hay más diferencia entre el ente y el no-ente que la que existe entre lo posible y lo imposible, o entre lo que se puede concebir y lo que no se puede concebir. [...] Por consiguiente, de ello también se deduce el principio de todos los principios, a saber: que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Pues ello equivale a decir que es imposible concebir y no concebir la misma cosa al mismo tiempo, lo cual, ciertamente, implica una contradicción manifiesta. Pero esta última afirmación resulta mucho más evidente que dicho axioma y es también anterior a él. Y así veremos después en su lugar que todas las demás cosas derivan muy claramente de un solo y único principio relativo a lo verdadero y lo falso, a saber, que podemos concebir ciertas cosas y otras no (MM 36-37).

A la luz de esta afirmación radical del principio de plenitud deben leerse las diversas alusiones, cuidadosamente esparcidas a lo largo de la *Medicina mentis*, a que «el número de seres individuales en la naturaleza es infinito» (MM 202). Así, la concebibilidad, como la adecuación en Spinoza, permite introducir un correctivo en lo real manteniendo intacta la realización de todo lo posible. En Spinoza el criterio principal que permite evaluar la adecuación o inadecuación de las cosas es la distinción entre la sustancia y los modos. Concebimos algo de forma inadecuada cuando tomamos por sustancia lo que es modo (al sustancializar las cosas) o por

⁶⁷ La crítica de Tschirnhaus coincide con la opinión de Spinoza sobre los experimentos conducidos por Boyle. Véase W. Klever, «Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments», en E. Curley; P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden-New York-Köln, København, 1990, pp. 124-135.

modo lo que es sustancia (al pensar, p. ej., que la potencia de Dios puede ser limitada por su voluntad o entendimiento). Ningún lector podrá acusar a Tschirnhaus de haber sostenido tal cosa, puesto que nunca se menciona esta cuestión en la *Medicina mentis*. Sin embargo, como advierte C. Thomasius, la distinción se encuentra de forma implícita en toda la obra⁶⁸. Hoy sabemos, gracias a los exhaustivos testimonios recogidos por Wurtz, que Tschirnhaus compartía plenamente la concepción spinozista de Dios como sustancia absolutamente infinita. Lo expresa el propio Tschirnhaus en una carta dirigida a Leibniz el 17 de abril de 1677, en la que confiesa que la definición de Dios que da Descartes como el ser sumamente perfecto, es legítima «pero no adecuada», mientras que la definición de Spinoza, a quien Tschirnhaus se refiere en la carta como «nuestro difunto», como la «sustancia absolutamente infinita» (*substantiam absolute infinitam*), es decir, como aquello que es en sí y se concibe por sí (*substantia autem per ens quod in se est seu, quod idem, quod per se concipitur*), le parece «adecuadísima»⁶⁹. Esta concepción de Dios como la sustancia absolutamente infinita, en oposición a la posición cartesiana que sostenía que el entendimiento finito del hombre no puede concebir la naturaleza de lo infinito, sino tan sólo de lo indefinido, queda sutilmente reforzada por unas brevísimas líneas de la *Medicina mentis* en las que Tschirnhaus defiende explícitamente la posibilidad de concebir lo infinito mediante un entendimiento finito: «explicaré clarísimamente a su debido tiempo qué puede concebirse sin error de aquello que es infinito, incluso con un intelecto finito, y qué no puede concebirse» (MM 58). Por supuesto, Tschirnhaus no lo explicará. Pero ya ha dejado caer la idea de que el intelecto humano puede concebir el infinito actual.

El intelecto corrige a la imaginación presentando como diversas las cosas que son efectivamente diversas y como idénticas las que son idénticas:

Si siempre hacemos esto, a fin de concebir como diferentes incluso aquellas cosas que también nos representamos como diferentes, reduciremos la imaginación a las leyes del intelecto, de modo que no habrá que temer ningún error al utilizarla, al igual que si nos guiásemos únicamente por el intelecto (MM 182-183).

Pero ello sólo será posible si consideramos las cosas en virtud de sus diferencias internas, es decir, tal y como son concebidas por el intelecto, y no en virtud de sus diferencias externas, tal y como las consideramos cuando se nos presentan a la imaginación (MM 74). Ahora bien, siguiendo el método de Spinoza, y en perfecta coherencia con la afirmación radical del principio de plenitud, que identifica esencia y potencia, concebir las cosas por sus diferencias internas no es otra cosa que concebirlas en virtud de su causa eficiente o genética, esto es, como expresiones de la potencia de Dios. Los datos inmedia-

tos de nuestra consciencia nos presentan las cosas como individuos distintos subsistentes por sí mismos. El entendimiento, en cambio, nos muestra que esas cosas son en otra cosa, en virtud de la cual son concebidas, como el efecto es concebido en virtud de la causa que lo produce (MM 165).

Los cuerpos son idénticos en la medida en que todos ellos son modos de la extensión y las ideas son idénticas en la medida en que todas ellas son modos del pensamiento. Pero si los atributos son aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia, entonces las cosas son sustancialmente idénticas, pues todas ellas inhiere en una única sustancia. Las cosas, por tanto, no pueden distinguirse entre sí en razón de la sustancia. Cuando las concebimos sustancialmente, las distinguimos por sus diferencias externas, como al caracterizar al hombre como animal racional, animal que ríe o bípedo implume. Tschirnhaus no critica directamente la posición sustancialista, sino que lo hace de forma oblicua, criticando la concepción realista de los universales tradicionalmente aparejada a ésta:

Lo que los filósofos vulgares han conseguido, al querer que una buena definición consista en la indicación del género y la diferencia, no tiene gran interés. Pues la generación de una cosa, como la que aquí postulo, trae consigo tanto el conocimiento de aquello que la cosa tiene en común con otra como el de aquello que la distingue de ésta, y así indica siempre la verdadera diferencia, que ellos llaman específica. Estos buenos maestros enseñan, ciertamente, que debemos asumir esta diferencia, pero no ofrecen ni la más mínima indicación sobre los medios para obtenerla, que es lo principal [...]. Consideremos, si se me permite, una definición que estos filósofos nos inculcan y presentan como muy perfecta, a saber: que el hombre es un animal racional. No encuentro, en verdad, que el conocimiento de esta definición haga a nadie mucho más culto de lo que era antes, ni que le proporcione ningún conocimiento especial que no posea ya cualquier campesino relativamente inculto, a menos que parezca dudar de su propia animalidad (MM 71).

Este párrafo, leído fuera de contexto, no tiene nada de especial. La oposición a la concepción realista de los universales es un rasgo ampliamente compartido por la mayoría de filósofos modernos, entre ellos Hobbes, Spinoza, Leibniz. Es más: esta crítica no tiene por qué implicar una crítica a la sustancialización. Cualquier nominalista la suscribiría al tiempo que defendería que en el mundo sólo hay sustancias, concebidas como individuos singulares. Lo decisivo es que Tschirnhaus contrapone esta concepción sustancial del individuo a su concepción en virtud de la causa genética que lo define:

Pero, si alguien que haya seguido hasta aquí mis pasos, incluye en su definición de la cosa definida, como he dicho, lo que es primeramente concebible o posible, la generación de esta cosa se le revelará necesariamente (MM 71).

Como Spinoza, Tschirnhaus recurrirá a ejemplos geométricos para ilustrar cómo la esencia de los modos se concibe en virtud de su causa genética. Así, interpretará la concepción sustancial del punto en cuanto parte

⁶⁸ Wurtz, «Spinozismusbeschuldigung», cit., pp. 70-75.

⁶⁹ A II 1, 491. La epístola de Tschirnhaus es recogida en Wurtz, ibid. p. 74. En la misma página, Wurtz remite a una carta de Tschirnhaus a Christian Wolff en 1705, al final de su vida, en la que declara que Spinoza «definió a Dios de forma mucho más significativa que Descartes».

inextensa que da lugar a toda figura extensa, como la trasposición del paradigma creacionista, según el cual el ser proviene del no ser, al plano geométrico: «De ese modo el *barón de Niewland* dedujo, en un *panfleto* publicado *contra el Sr. Descartes*, la manera en que todo fue creado a partir de la nada. Pues todo fue, según él, constituido por la confluencia de puntos matemáticos, esto es, creado a partir de la nada» (MM 177-178). Pero el ser no puede provenir del no ser, ya que de la nada nada proviene. La definición adecuada de punto geométrico, por el contrario, deberá satisfacer dos requisitos: i) concebirse en cuanto modo, es decir, como siendo en otra cosa a partir de la cual también se concibe; ii) definirse por su causa genética o modo de producción. El punto, por consiguiente, en vez de concebirse en sí y por sí, deviene el elemento fijo en referencia al cual concebimos la recta como la trayectoria descrita por otro punto móvil que se distancia de él, movimiento que nos permite generar la causa eficiente tanto de la producción del punto como de la línea recta (MM 90). Ello, a su vez, permite a Tschirnhaus explicar el círculo en virtud de su causa genética, retomando literalmente la definición propuesta por Spinoza: «Así, por ejemplo, en el círculo, el punto fijo es A y el elemento móvil la línea AB que, por un movimiento alrededor del centro, describe el círculo BCD» (MM 90).

Por si fuera poco, a fin de indicar al lector avisado que su concepción de la causa eficiente remite a Spinoza y no a Hobbes, Tschirnhaus había precisado: «No niego, ciertamente, que los que han sostenido que toda buena definición debe incluir la causa eficiente están mucho más cerca de mi opinión. Pero me da la impresión de que ellos han derivado dicho conocimiento de la experiencia, y no *a priori*, tal y como nosotros lo hemos deducido» (MM 71). Como observa Wurtz, el reproche a los que han concebido las causas eficientes a partir de la experiencia difícilmente puede atribuirse a Spinoza⁷⁰. Pero si no es extrapolable a Spinoza, sólo hay otro candidato posible: Hobbes. La ecuación que equipara la causa genética o eficiente a la razón o al ser de la cosa es de Spinoza, no de Hobbes. Y ésta viene determinada *a priori* a partir de la identificación entre la esencia y la potencia de Dios, que nos lleva necesariamente a concebir los modos como expresión de la potencia absoluta divina y la causa eficiente como principio de individuación de las cosas particulares, como encontramos por doquier en la *Medicina mentis*.

Como hemos visto, la razón o intelecto toma siempre como objeto aquello que es concebible. La posibilidad de algo se identifica con su concebibilidad. Y concebir algo es dar con su definición: «la Definición, según lo dicho, es el primer concepto de una cosa o lo que se concibe por primera vez de una cosa» (MM 67). Puesto que hay conceptos que dependen de otros para ser y ser concebidos, las definiciones serán «los primeros conceptos posibles, a partir de los cuales se forman los demás» (ibidem). Como ya hemos dicho a propósito del principio de no contradicción, estas definiciones, o pri-

meros concebibles, antecederán incluso a los axiomas, que serán concebidos como propiedades que se deducen a partir de ellos: «a continuación, consideraré estas mismas definiciones en sí mismas y llamaré axiomas a las propiedades que se deducen de ellas» (ibidem). Por otra parte, concebir las cosas realmente, en virtud de sus diferencias internas, es concebirlas en virtud de su causa eficiente o genética. Esta forma de concebirlas nos muestra «el primer modo de formación» de la cosa:

Parece claro que cualquier definición de una cosa singular debe incluir siempre el primer modo de su formación, que llamaré la Generación de una cosa. Pues concebir, en verdad, una cosa determinada no es otra cosa que un acto o formación mental de algo; y así, lo que se concibe sobre algo no es otra cosa que el primer modo de formación de esa cosa o, mejor dicho, de generación. [...] no puede concebirse nada sobre una cosa con anterioridad a su generación, por lo que toda definición buena o legítima de una cosa incluye la generación de la cosa definida (MM 67-68).

Para Tschirnhaus, la identidad entre la concebibilidad de la cosa y su productibilidad es tal que la definición adecuada de una cosa implicará necesariamente la capacidad de producirla. Así, por ejemplo, «si la definición que explica la naturaleza de la risa estuviera bien construida, habiendo proporcionado los elementos requeridos por su propia definición, provocaremos inmediatamente la risa en los demás» (MM 68). Y lo dicho a propósito de la risa deberá extrapolarse a cualquier otro ente o fenómeno susceptible de ser concebido en virtud de su causa genética o primer modo de formación, ya se trate de la fórmula para fabricar porcelana como del modo de engendrar una determinada raza canina⁷¹.

Una lectura atenta y contextualizada de la *Medicina mentis* muestra que Tschirnhaus adopta sin reservas el punto de partida de la filosofía de Spinoza: hay una única sustancia absolutamente infinita, constituida por una infinidad de atributos infinitos, por medio de los cuales se expresa en una infinidad de modos. La infinidad de esa sustancia prohíbe establecer límite alguno en su potencia, de modo que ésta se identifica plenamente con su esencia. Las ideas concebidas por el intelecto divino no se pueden distinguir de su ulterior producción. La distinción entre la potencia absoluta y la ordenada se ha esfumado. En su correspondencia con Spinoza, Tschirnhaus muestra ser plenamente consciente de las acusaciones de ateísmo que esta postura puede suscitar en pensadores como Leibniz. Para eludirlas, modifica nominalmente la terminología spinozista, sustituyendo el criterio de adecuación por el de concebibilidad. Pero con ello reduce lo concebible a la mera potencia de pensar y suprime la barrera que separa lo posible de lo real. Ello le lleva necesariamente a concebir las esencias por su modo de

⁷⁰ E. W. von Tschirnhaus, *Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir*, ed. de J.-P. Wurtz, Universités de Strasbourg, Strasbourg, 1980, p. 272, n. 227. Véase también Wurtz, «Über einige», pp. 201-203.

⁷¹ En carta del 15 de agosto de 1681, Van Gent escribe a Tschirnhaus: «Mirati sumus, quod ais te plantas, animalia etc. arte posse efficere, nec videre possumus ullam rationem istius artis», Proietti-Licata, *Carteggio*, p. 198. El conocimiento por la causa eficiente o genética, por tanto, se extiende a cualquier ente natural o artificial, que sólo puede conocerse por su medio de producción, lo cual implica también su posibilidad de reproducción. Entre los proyectos de Tschirnhaus estaba la producción de una raza de perritos muy popular en el Amsterdam de la época: ibid., pp. 218, 262, 272.

producción, es decir, como expresiones de la potencia divina.

En una epístola del 23 de marzo de 1679, Van Gent relata a Tschirnhaus la imprudencia cometida por Schuller al revelar al alquimista Jacob Vierort sus verdaderas creencias filosóficas: el mundo ha existido y existirá por toda la eternidad, no hay resurrección ni juicio final, el infierno y el diablo son invenciones de los sacerdotes, los ignorantes mueren como bestias, Cristo no fue hijo de Dios sino de José, los profetas y apóstoles no fueron más que ‘entusiastas’, los católicos observan sus rituales de cara a la galería, etc.⁷². Se trata, pues, de clásicas tesis ‘averroístas’. Lo sorprendente es que Van Gent, en vez de censurar tales opiniones, admite que el «buen sentido» nos demuestra que son verdaderas. Su censura recae únicamente en compartirlas con la persona equivocada⁷³. Pero ello nos muestra su convicción de que esta posición es plenamente compartida por su interlocutor. La consciencia del peligro que entrañaba defender tales opiniones abiertamente permite constatar, mediante una lectura en filigrana, que Tschirnhaus se inscribe en esta tradición de pensamiento, que va de Averroes a Spinoza pasando por Bruno, uno de cuyos rasgos característicos es la afirmación radical del principio de plenitud. En contra de lo que podría conjeturarse a partir de la sola lectura de las epístolas que Tschirnhaus remite a Spinoza, parece claro que una tal afirmación vertebraba y articulaba toda su propuesta filosófica.

7. Conclusiones

La mayor parte de los intérpretes que han abordado la discusión sobre la deducción de los cuerpos particulares a partir de la extensión ha estimado que las penetrantes y agudas objeciones de Tschirnhaus ponen a Spinoza contra las cuerdas, señalando algunas dificultades de su filosofía que no logra resolver. Es la opinión de Gebhardt y, en cierta medida, de Wurtz⁷⁴. Este diagnóstico, como hemos visto, puede remontarse a una lectura superficial de la crítica de Toland.

En su artículo publicado en este mismo número, J. Olesti refuta esta interpretación y muestra con claridad que las respuestas de Spinoza no sólo responden a los interrogantes planteados por Tschirnhaus, sino que son totalmente coherentes con su propuesta filosófica⁷⁵. Olesti se sorprende, sin embargo, de que Spinoza no haya aprovechado la ocasión para desarrollar las consecuencias de la identidad entre la esencia y la potencia divinas en su ontología⁷⁶. Pero la extrañeza que pueda suscitar la par-

quedad de las respuestas de Spinoza empalidece ante la posibilidad de que alguien como Tschirnhaus, perteneciente al círculo más íntimo de seguidores de Spinoza y que estaba en posesión de una copia manuscrita de la *Ética* en el momento en el que tiene lugar la polémica⁷⁷, haya podido pasar por alto el carácter productivo de los atributos en Spinoza (un aspecto tan decisivo de su pensamiento), tanto más si tenemos en cuenta que Tschirnhaus menciona explícitamente en la discusión la proposición de la *Ética* que afirma este carácter productivo con mayor contundencia.

La supuesta incapacidad de Tschirnhaus para comprender las respuestas de Spinoza contradice, además, lo que puede leerse en la correspondencia. Pues Tschirnhaus no se limita a pedir explicaciones a Spinoza sobre algo que no comprende, sino que sostiene saber muy bien que su interlocutor alberga otras ideas acerca del problema. Y si bien podría ser que no conociera con exactitud cuáles eran esas ideas, sospecha que éstas son lo suficientemente peligrosas (*causa sontica*) para no ponerlas negro sobre blanco.

Estas dificultades se resuelven al introducir en la polémica a un tercero. La presencia de Leibniz entre bambalinas explica la insistencia de Tschirnhaus en que Spinoza se manifieste abiertamente sobre una cuestión que a cualquier lector de la *Ética* debía parecerle clara, por obtuso que fuera. Además, la identificación de esta cuestión subyacente con la afirmación radical del principio de plenitud y el reconocimiento de los peligros que eso podía acarrear a quien lo sostuviera, hacen comprensibles las reservas de Spinoza y su reticencia a explicarse con mayor prolijidad, sobre todo si se piensa que la correspondencia entre estudiosos en el siglo XVII frecuentemente era copiada y puesta en circulación entre quienes pudieran estar interesados en su contenido⁷⁸. Asimismo, que Leibniz viera en la afirmación de dicho principio el fundamento de la filosofía atea arroja nueva luz sobre las insinuaciones de Tschirnhaus y la naturaleza de los peligros a los que alude.

La injerencia de Leibniz se extiende también a ese pasaje en el que Tschirnhaus formula la posibilidad de que la infinita variedad de los cuerpos surja de la suma de todos los atributos tomados conjuntamente. Dicha idea guarda un parecido más que razonable con las ideas desarrolladas por Leibniz durante ese periodo y constituye además el germen de su teoría de la composibilidad de los mundos posibles, con la que pretenderá conjurar los inconvenientes que la plena afirmación de la potencia absoluta divina genera en la justificación del orden moral. Los escritos de Tschirnhaus tras la muerte de Spinoza muestran que tal idea no tiene continuidad en su pensamiento. Antes al contrario, todo parece confirmar la tesis de Wurtz (anticipada por Christian Thomasius)

⁷² Proietti-Licata, *Carteggio*, p. 174.

⁷³ «Et licet sano sensu illa sint vera, num convenit, ut ea homini alchymistae narremus et in omnium odium incidamus?», *ibidem*.

⁷⁴ «De tous les correspondants de Spinoza – en dehors de Leibniz, naturellement – il est le plus important, et son esprit pénétrant sut poser au philosophe des questions auxquelles le système de ce dernier ne devait pouvoir répondre»: Spinoza, *Briefwechsel*, Leipzig, 1914, p. xxxii. Véase también Wurtz, «Spinozismusbeschuldigung», pp. 74-75. Sobre la coincidencia de Tschirnhaus con Spinoza en el ámbito de la ética, véase la contribución de Granada al presente número.

⁷⁵ J. Olesti, «Tschirnhaus crítico de Spinoza», pp. 407-408.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 408. Véase también el artículo citado por Olesti: A. Mathéron: «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, 6, 1991, pp. 83-111, esp. pp. 86-87.

⁷⁷ El manuscrito en posesión de Tschirnhaus fue recientemente descubierto por Leen Spruit y editado y publicado en L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011. Tschirnhaus regaló el manuscrito a Niels Stensen y éste, a su vez, a la Inquisición romana, junto a una elocuente denuncia del contenido de la obra, que ha sido traducida al castellano y recogida en Spinoza, *Ética*, pp. 429-432.

⁷⁸ Véase P. Dibon, «Communication in the republica literaria of the 17th Century», en Dibon, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Vivarium, Napoli, 1990, pp. 153-170, esp. pp. 159-166.

de que Tschirnhaus es un spinozista encubierto que silencia y niega exteriormente a su maestro para defenderlo mejor e inocular su veneno al lector desprevenido⁷⁹. El artículo de Granada publicado en este mismo número suscribe y enriquece esta tesis enmarcándola en el complejo mundo preilustrado en el que se desarrolló el pensamiento de Tschirnhaus y mostrando que, como la *Ética* de Spinoza, la *Medicina mentis* se propone un objetivo en última instancia *práctico*: mostrar la vía a la perfección del hombre y a la unión con la divinidad⁸⁰. Su clara filiación con la misma tradición filosófica que sostenía una afirmación radical del principio de plenitud hace hasta cierto punto incomprensible la inquietud que esta cuestión parece suscitarle durante su intercambio epistolar con Spinoza, así como sus deseos por proponer una solución alternativa. Esta actitud es comprensible, en cambio, si consideramos la influencia de Leibniz.

Una de las consecuencias más graves de no haber identificado esta «interferencia metafísica» es que se ha malinterpretado el sentido de la crítica de Tschirnhaus. La terminología empleada en sus epístolas, hablando de cuerpos que «tienen movimientos y figuras»⁸¹ (cosa que nunca se afirma en la *Ética*), evidencia que Tschirnhaus todavía no es consciente de la innovadora concepción modal de los cuerpos que Spinoza esboza en el largo escolio que sigue a *Ética* II P13 y que, por el contrario, sigue anclado en el paradigma cartesiano que considera los cuerpos de forma sustancial, como cantidades finitas de materia extensa. Por eso no comprende la derivación de los cuerpos particulares a partir de la extensión⁸². Sus dudas, sin embargo, serán despejadas, al familiarizarse con las físicas criptospinozistas que en aquel momento empezaban a plantearse como alternativas a la física cartesiana⁸³. Este será el acicate que le llevará a desarrollar la física de Spinoza en un sentido todavía inexplorado. Pero puesto que el alcance de esta cuestión, lamentablemente, desborda los límites de este artículo, preferimos reservar su tratamiento para un ulterior trabajo.

⁷⁹ Wurtz, «Spinozismusbeschuldigung», p. 75.

⁸⁰ Granada, «La *Medicina mentis*», esp. pp. 381-384, 386-387.

⁸¹ Como afirma Tschirnhaus en varias ocasiones a lo largo de la correspondencia: «la existencia de la figura en las partículas de un cuerpo, la cual, además, es diferente en cada cuerpo y distinta de las figuras de las partes que constituyen la forma de otro cuerpo» (G iv 268); «la existencia de los cuerpos que tienen movimientos y figuras» (G iv 331).

⁸² Olesti, cit., p. 407: «Cabe resaltar que, de buen principio, Tschirnhaus plantea el problema en términos eminentemente físicos».

⁸³ Véase L. Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, HES Uitgevers, Utrecht, 1989.