


La tesis leibniziana de la pretensión de las esencias a la existencia: Una reivindicación de la interpretación literal¹

Camilo Silva

Universidad Adolfo Ibáñez (Chile) ✉ ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.86366>

Recibido: 05 de febrero de 2023 / Aceptado: 03 de julio de 2023

ES Resumen: Dentro de las tesis que definen la metafísica de Leibniz, destaca aquella según la cual las esencias encierran una pretensión a la existencia. Esta tesis ha despertado un singular interés entre los comentaristas de Leibniz, dando origen a un debate que enfrenta a aquellos que defienden una interpretación metafórica con aquellos que profesan una interpretación literal: si el primer grupo sostiene que tal pretensión ha de entenderse como una atribución metafórica en virtud de la cual las esencias, desprovistas de tal característica, son susceptibles de alcanzar la existencia al ser actualizadas por Dios, para el segundo grupo, las esencias son portadoras en sí de tal característica, la que debe entenderse entonces como una cualidad real e inherente presente en ellas.

A partir de un examen de diversos manuscritos de Leibniz, nuestro propósito es reivindicar la interpretación literal de la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia, explicando por qué la interpretación metafórica, además de carecer de fundamento, entraña contradicciones.

Palabras clave: actualización; Dios; esencia; existencia; posibilidad; pretensión (a la existencia)

ENG Leibniz's thesis of the claim of essences toward existence: Revindication of the literal interpretation

ENG Abstract: Among Leibniz's thesis defining his metaphysics, we can distinguish that of the claim essences have to existence. This thesis has notably interested Leibniz's interpreters, and has aroused a debate which divides those who hold a metaphorical interpretation vs those who subscribe to a literal interpretation: while the first group thinks that such a claim essences have to existence is nothing but a metaphorical thesis, and means that essences are devoid of any claim to existence -and that it is only in virtue of possible divine actualisation of essences that we can (wrongly) say that essences bear it-, for the second group, essences do have such a claim to existence, which should thus be understood as a real and intrinsic quality in them. Considering some Leibniz's manuscripts, our task is to revindicate the literal interpretation of Leibniz's thesis of the claim of essences to existence. In order to achieve this task, we will explain why the metaphorical interpretation lacks justification and, furthermore, implies some contradictions.

Keywords: actualisation; claim (to existence); essence; existence; God; possibility

Sumario: 1. Introducción. 2. Las esencias y su relación con Dios: el intelectualismo anti-voluntarista de Leibniz. 3. La interpretación metafórica de la pretensión de las esencias a la existencia (IMP). 4. La interpretación literal de la pretensión de las esencias a la existencia (ILP): los argumentos trascendental y analógico. 5. Conclusión

Cómo citar: Silva, C. (2024) "La tesis leibniziana de la pretensión de las esencias a la existencia: Una reivindicación de la interpretación literal". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 51-66.

1. Introducción

La evolución de la filosofía de Leibniz está marcada por una fase crítica en que, durante su estadía en

París (1672-1676), el desarrollo y articulación de los principios de su metafísica se cristalizan a la luz de una actitud ambivalente de atracción y rechazo por la

¹ Una versión parcial y alternativa del presente estudio fue desarrollada en el contexto de mi tesis doctoral, dirigida por Jean-Pascal Anfray, en la École Normale Supérieure de Paris - Paris sciences - lettres (ENS - PSL) y que, de hecho, fue también presentada en el Seminario de la République des Savoirs de la misma institución, en noviembre de 2020. Quiero agradecer, especialmente, los valiosos y agudos comentarios que, a propósito de dicha presentación, realizaron Jean-Pascal Anfray y David Rabouin, y cuya discusión fue vital para precisar, enfatizar y/o rectificar ciertas tesis o argumentos que forman parte del presente estudio.

filosofía de Spinoza². Entre 1675 y 1676, por medio de la elaboración de obscuras y enigmáticas piezas que conforman la serie de escritos conocidos como *De Summa Rerum*, el joven filósofo alemán intenta dar respuesta a la cuestión de la relación entre el mundo y Dios³. Sin embargo, no habiendo podido acceder al manuscrito inédito de la *Ética* de Spinoza -quien, además de no publicarla, prefirió no compartirla con Leibniz-, es tras la muerte del filósofo neerlandés en 1677 que Leibniz puede satisfacer su ansiedad de leer las obras de Spinoza, entre las cuales destaca aquella que le valió el mayor descrédito a su autor. La lectura de las obras póstumas de Spinoza marca un punto de inflexión en la evolución de la filosofía de Leibniz: a partir de 1677, ésta toma un giro irreversible, que sugiere una irreconciliable oposición al autor de una “doctrina monstruosa”⁴.

Sin ahondar en los detalles de la evolución de la metafísica de Leibniz⁵, nuestro propósito remite, de manera más acotada, a discutir una de las tesis que configura su doctrina de las esencias, a saber, aquella según la cual éstas encierran -siguiendo la amplitud lexical sugerida por el mismo Leibniz- una pretensión, exigencia, fuerza, esfuerzo, propensión, tendencia, aspiración o *conatus* a la existencia, y que él toma de la proposición 11 de la primera parte de la *Ética* de Spinoza:

[...] siendo la potencia el poder de existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí: y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente.⁶

² Las dos monografías más completas sobre la relación entre Spinoza y Leibniz son Friedmann, G. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, Paris, 1946, y Lærke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza*. Honoré Champion, Paris, 2008.

³ Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado por Preussischen Akademie des Wissenschaften [Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt -Berlin, 1923-..., serie VI, tomo 3, pp. 459-588. En lo sucesivo, citamos esta edición ‘A’, seguido del número de serie, volumen y página. Asimismo, empleamos las siguientes abreviaturas correspondientes a otras ediciones de Leibniz: C = *Opuscules et fragments inédits: extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*. Couturat, L. (ed.), Alcan, Paris, 1903 [reimpresión G. Olms, Hildesheim, 1961], seguido del número de página; G = *Textes inédits, d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Grua, G. (ed.), (2 tomos), PUF, Paris, 1948 [reimpresión, PUF, “Épiméthée”, Paris, 1998], seguido del número de tomo y número de página; y; GP = *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Gerhardt, C. I. (ed.) (7 volúmenes), Berlín, 1875-1890 [reimpresión, G. Olms, Hildesheim, 1960-1961], seguido del número de volumen y número de página.

⁴ “Es por la combinación de la Cábala y el cartesianismo, corrompidos al extremo, que Spinoza ha formado su doctrina monstruosa” (Leibniz a Bourguet, GP III, 545). Todas las traducciones en este artículo son nuestras, a menos que se indique expresamente lo contrario.

⁵ Para una revisión exhaustiva y estimulante de estos detalles, el lector puede consultar las instructivas y completas monografías de Brown, S. *Leibniz (Philosophers in context)*. The Harvester press, Great Britain, 1984, y Wilson, C. *Leibniz’s metaphysics: A historical and comparative study*. Manchester University press, Manchester, 1989.

⁶ Spinoza, B, *Ética*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 2021, p. 69.

Es indudable que Leibniz toma la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia de esta proposición de la *Ética*, puesto que, de hecho, la comenta en el contexto de un examen crítico de la obra⁷, y, a partir de ahí, él dará diversas formulaciones de ella⁸. Uno de los pasajes capitales en que esta tesis es enunciada con suma claridad por parte de Leibniz, es aquél que figura en *De Rerum originatione radicali* (1697):

Es necesario reconocer [...] a partir del hecho de que existe algo más bien que nada, que hay en las cosas posibles o en la posibilidad misma, es decir, en la esencia, una cierta exigencia a la existencia o bien, por decirlo así, una pretensión a la existencia [o] en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De ello se sigue que todos los posibles, es decir, todo aquello que expresa una esencia o realidad posibles, tienden con igual derecho a la existencia, en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, al grado de perfección que implican. Así pues, la perfección no es más que la cantidad de esencia. De ahí que uno entienda [...] que, entre la infinidad de combinaciones y de series posibles, existe aquella en virtud de la cual el máximo de esencia o de posibilidad adviene a la existencia [...] Las esencias [o] lo que llamamos las verdades eternas con que ellas se relacionan [...] existen, por decirlo así, en una región de ideas, a saber, en Dios mismo, que es la fuente de toda esencia y de la existencia de todos los seres.⁹

Leibniz atribuye a las esencias o posibilidades una exigencia, pretensión o tendencia a la existencia, y cuyo fundamento remonta, en última instancia, a Dios. Subrayando este último punto, algunos autores han privilegiado una *interpretación metafórica* de la tesis de la *pretensión* de las esencias a la existencia (IMP): siguiendo esta interpretación, esta pretensión debe entenderse como el resultado de la acción de Dios de hacer advenir un conjunto de esencias a la existencia en desmedro de las demás. Sin embargo, otros exégetas, emplazados en la vereda opuesta, han defendido una *interpretación literal* de la tesis de la *pretensión* de las esencias a la existencia (ILP): según esta segunda lectura, la tesis de la pretensión implica que las esencias son portadores de tal cualidad, la que estaría entonces realmente en ellas.

A partir de un análisis de los manuscritos en que Leibniz invoca la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia, nuestro estudio se propone proporcionar una reivindicación de ILP. Para ello, nuestra estrategia consistirá, primero, en caracterizar el modo en que Leibniz entiende el concepto de esencia o posibilidad y su relación con

⁷ Cf. A VI, 4-B, 1770 y 1771.

⁸ Para un estudio detallado del modo en que Leibniz reinterpreta esta tesis en contraste con el significado que le confiere el propio Spinoza, cf. Manzini, F. “*Vis existendi*, entre force et puissance. Leibniz lisant Spinoza, *Ethica* I, 11”. En R. Andrault, M. Lærke y P.-F. Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*. Presses de l’université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 97-120.

⁹ GP VII, 303-305.

Dios (sección 2), para luego develar las limitaciones y, más aún, las contradicciones en que incurre IMP (sección 3), con el objeto de explicar, finalmente, por qué ILP sí da cuenta del modo en que Leibniz concibe la pretensión que él atribuye a las esencias (sección 4).

2. Las esencias y su relación con Dios: el intelectualismo anti-voluntarista de Leibniz

A lo largo de su obra, Leibniz define el concepto de esencia apelando a caracterizaciones distintas¹⁰. Desde una perspectiva general, él entiende el concepto de esencia como “aquello que puede ser pensado de manera distinta”¹¹, o bien como “aquello que, dándose en algo, puede ser pensado de manera distinta”¹². Adoptando un enfoque reduccionista, Leibniz establece una equivalencia entre los conceptos de esencia, realidad y posibilidad¹³ -identificando entonces “aquello que puede ser pensado de manera distinta”¹⁴ con la posibilidad-, aunque a veces, él afirma, de manera alternativa, que la posibilidad es, más bien, “todo aquello que es perfectamente concebible, y que *tiene* por lo tanto una esencia [o] idea”¹⁵.

Ya en su carta de 1675 a Foucher, Leibniz entiende el concepto de posibilidad en los siguientes términos:

de todas las cosas actuales, la posibilidad misma o imposibilidad es la primera. Ahora bien, esta posibilidad y esta necesidad forma o compone lo que llamamos ‘esencias’ o ‘naturalezas’, así como las verdades que acostumbramos llamar ‘eternas’: y tenemos razón de llamarlas así, porque no hay nada tan eterno como aquello que es necesario.¹⁶

Ahora bien, el problema surge al interrogarnos sobre el estatus ontológico de las esencias con relación a Dios. En este punto, Leibniz considera que las esencias, sin depender de la voluntad de Dios, dependen, sin embargo, de su intelecto: Leibniz profesa así una especie de intelectualismo anti-voluntarista. Este intelectualismo anti-voluntarista puede entenderse a partir de la posición crítica que Leibniz

mantiene frente a la concepción de Descartes y de los cartesianos, quienes afirman que las verdades eternas son creadas por la voluntad de Dios¹⁷. Ya en sus notas a la carta que Eckhard le envía en mayo de 1677, Leibniz expresa su crítica a la concepción cartesiana de la creación de las verdades eternas:

[...] el entendimiento es anterior por naturaleza (*natura priori*) a la voluntad, es decir, la voluntad supone el entendimiento [...] la voluntad de Dios supone las cosas que son objeto de su entendimiento. El entendimiento encierra [*involvit*] la posibilidad de las cosas que él concibe. Por lo tanto, la voluntad supone la posibilidad de las cosas que son objeto de la voluntad misma.¹⁸

Si bien en esta misma serie de notas a la carta de Eckhard, Leibniz ya considera la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas como absurda¹⁹, es con posterioridad que él logra consolidar su crítica contra el filósofo francés. Por ejemplo, en su carta a Philipp de enero de 1680, Leibniz explica:

[...] Descartes juzga que la verdad, la bondad y la justicia no existen sino porque Dios las ha establecido por un acto libre de su voluntad, lo que es muy extraño, pues si las cosas no son buenas o malas sino en virtud de un efecto de la voluntad de Dios, el bien no será un motivo de su voluntad, puesto que él es posterior a ella, y su voluntad será un cierto decreto absoluto sin razón [...] Pero, después de eso, es inútil hablar de la bondad y de la justicia de Dios, y la providencia no será más que una quimera [*chimère*] [...] la voluntad misma de Dios no será sino una ficción [...] pues ¿qué [es aquella] voluntad que no tiene el bien por objeto o motivo? Más aún: un tal Dios no tendrá siquiera entendimiento. En efecto, si la verdad misma no depende sino de la voluntad de Dios y no de la naturaleza de las cosas -estando el entendimiento necesariamente antes de la voluntad (hablo de prioridad natural y no temporal)-, el entendimiento de Dios estará antes de la verdad de las cosas y, por consiguiente, no tendrá la verdad por objeto. Un entendimiento tal [...] no es más que una quimera y, por lo tanto, será necesario concebir a Dios a la manera de Spinoza, [esto es] como un ser que no tiene entendimiento ni voluntad [y] que produce todo de manera indiferente [...] Por consiguiente, al ser indiferente con respecto a las cosas y sin tener razón alguna que lo incline a una[s] más que a otra[s], Él no hará nada,

¹⁰ Para un examen acabado del concepto de esencia o posibilidad -y de su relación con Dios-, cf. Mondadori, F. “Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur”: Leibniz’s view”. En A. Lamarra y R. Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz (= Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 185-223, *ibid.* “Il ne faut point dire avec quelques Scotistes”: Leibniz on the reality and the possibility of the possible”. *Studia Leibnitiana*, vol. 46, no. 2, 2014, pp. 206-233, y Newlands, S. “Leibniz and the ground of possibility”. *Philosophical review*, vol. 122, no. 2, 2013, pp. 155-187.

¹¹ A VI, 2, 487. Cf. también A VI, 4-A, 558 y A VI, 4-B, 1447.

¹² A VI, 4-A, 28. Cf. también A VI, 3, 574.

¹³ Cf. A VI, 4-A, 26: “En el fondo, la esencia no es más que la posibilidad de lo que uno propone” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain* (1704 (?)), III, iii, §15, A VI, 6, 293).

¹⁴ A VI, 1, 515. Cf. también A VI, 2, 495, y A VI, 4-A, 937, 938 y 939.

¹⁵ Leibniz a Bourguet, diciembre de 1714, GP III, 573-574. Nosotros subrayamos. En este sentido estrecho, la esencia correspondería a la razón de la posibilidad (cf. e.g. A VI, 3, 583), y equivaldría, consecuentemente, a la idea de las cosas (cf. A VI, 4-A, 972 y G (I), 396) o, de manera más amplia, a “la quiddidad, naturaleza, razón formal o razón que compone la forma en las cosas” (A VI, 4-B, 1167).

¹⁶ A II, 1, 388.

¹⁷ En su carta del 15 de abril de 1630 a Mersenne, Descartes escribe: “Las verdades matemáticas -que ud. llama ‘eternas’- han sido establecidas por Dios, de quien dependen enteramente, tanto como el resto de las creaturas. Decir de estas verdades que son independientes de Dios es, en efecto, hablar de Él como de un Júpiter o de un Saturno [...] Dios [...] ha establecido estas leyes de la naturaleza, del mismo modo en que un rey establece leyes en su reino” (*Œuvres complètes de Descartes*, Adam, C. y Tannery, P. (eds.) 11 volúmenes, Vrin, Paris, 1996, vol. I, p. 145). Cf. también *ibid.*, 27 de mayo de 1630, AT I, 152.

¹⁸ A II, 1, 533, observación no. 86. Cf. también *ibid.*, observación no. 90.

¹⁹ Cf. *ibid.*, A II, 1, 530, observación no. 74.

o bien, hará todo. Pero decir que un Dios así concebido ha hecho las cosas o que éstas han sido producidas por una necesidad ciega, son una y la misma cosa.²⁰

La crítica de Leibniz a la doctrina cartesiana de las verdades eternas estriba en que, al suponer su creación, las verdades eternas no pueden ser eternas: sostener que las verdades *eternas* son *creadas* es un oxímoron. Por lo mismo, si la verdad, la bondad y la justicia dependen de la voluntad, ellas se convierten en arbitrarias, impidiendo con ello hablar de 'justicia de Dios'. Pero el argumento de Leibniz es más profundo: al colocar la voluntad como facultad rectora en la "creación" de las verdades eternas, Descartes -piensa Leibniz- suprime el entendimiento divino, concibiendo a Dios a la manera de Spinoza, esto es, "como un ser que no tiene entendimiento ni voluntad [y] que produce todo de manera indiferente". Leibniz explicita este "spinozismo cartesiano" en la siguiente pieza:

El Dios o el ser perfecto de Descartes no es un Dios como uno se lo imagina, y como uno desea, es decir, justo y sabio, haciendo todo por el bien de las Creaturas tanto como sea posible, sino, más bien, es algo que se acerca al Dios de Spinoza, como un principio de todo y un cierto poder soberano o Naturaleza primitiva que pone todo en obra, y que realiza todo lo que es realizable. El Dios de Descartes *no tiene voluntad ni entendimiento*, puesto que, según Descartes, Él no tiene *el bien* por objeto de la voluntad, *ni lo verdadero* por objeto del entendimiento.²¹

El Dios de Descartes y el de Spinoza coinciden, pues, si bien el Dios cartesiano, al ser un Dios creador del mundo -y que, por ello mismo, se distingue de él- resulta opuesto al *Deus sive natura* de Spinoza, ambos filósofos conciben un Dios sin entendimiento: y puesto que, al suprimir el entendimiento, la posibilidad misma de la voluntad queda supresa, ambos dioses son uno y el mismo, esto es, un Dios cuya única facultad real -pace Descartes y como en Spinoza- es el poder. En definitiva, el problema que Leibniz devela es que, si las verdades eternas fuesen creadas por Dios, entonces, al no ser objeto de su entendimiento, las acciones de Dios no podrían estar conformes a la razón²²: si las verdades eternas fuesen creadas, Dios

actuaría sin una razón (suficiente), tal como el Dios cartesiano-spinozista²³.

Teniendo en mente esta doble oposición a Descartes y a Spinoza, Leibniz esquematiza su doctrina de la posibilidad o de las esencias, y de la relación entre éstas y Dios de un modo diferente: las posibilidades o esencias son objetos del entendimiento divino, y este objeto es el bien mismo: "es totalmente erróneo -escribe Leibniz- hacer depender las verdades eternas [...] de las cosas de la voluntad divina, puesto que toda voluntad supone el juicio del entendimiento en cuanto a la bondad"²⁴. Consiguientemente, Leibniz no sólo se opone a la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas, sino también a aquella doctrina que, en la vereda opuesta, supone la realidad e independencia de las verdades eternas con relación al entendimiento divino, y que él atribuye a Escoto. Por ello, si "no hay que imaginarse -como algunos lo hacen- que las verdades eternas [...] son arbitrarias y dependen de [l]a voluntad [divina], como Descartes parece haber juzgado [...]"²⁵,

no es necesario [tampoco] decir con algunos escotistas que las verdades eternas subsistirían si no hubiese entendimiento, ni siquiera el de Dios. En efecto [...] es el entendimiento Divino el que confiere realidad a las verdades eternas, aunque su voluntad no tenga en ello parte alguna. Toda realidad debe estar fundada en algo existente [...] Sin Dios, no solamente no habría nada existente, sino que no habría nada posible.²⁶

Para Leibniz, sin ser dependientes de la voluntad de Dios, las verdades eternas dependen del entendimiento divino: "esta consideración o relación [*cet égard ou rapport*] de una substancia existente con respecto a simples posibilidades no puede ser otra cosa que *el entendimiento* que contiene las ideas de tales posibilidades"²⁷. Por lo tanto, uno debe juzgar

[...] todas las esencias posibles [...] como eternas y necesarias en la medida en que se encuentren en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento Divino.

²⁰ A II, 1, 787-789.

²¹ Leibniz a - (¿?), A II, 1, 778. Leibniz subraya. Cf. también A VI, 4-B, 1389.

²² Cf. *Théodicée*, §186, GP VI, 228. En el fondo, para Leibniz, la razón suficiente del mundo es extramundana (cf. *De rerum origine radicali*, GP VI, 302), y corresponde a Dios mismo, quien elige siguiendo el principio de lo mejor: "[...] es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la continuación o *serie* de [l] detalle de las contingencias, por infinito que este detalle pudiera ser" (*Monadologie* (1714), §37, GP VI, 613. Leibniz subraya). De este modo, "[...] la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria [...] que es lo que llamamos *Dios*" (ibid., §38, GP VI, 613. Leibniz subraya), quien elige el mejor de los mundos posibles "[...] siguiendo el principio de lo mejor" (ibid., §48, GP VI, 615). En efecto, "[...] como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y de los cuales no puede existir sino uno, es necesario que haya una razón suficiente de la elección divina, que lo determine [a elegir] uno más que otro" (ibid., §53, GP VI, 615 y 616).

²³ En efecto -como explica Jean-Luc Marion- "[...] la creación de las verdades eternas [...] contradice [...] fundamentalmente la condición universal del pensamiento, así como de la realidad óptica[.] el principio de razón suficiente [...]. El incumplimiento divino [al no seguir el principio de razón suficiente] pone en peligro la tesis suprema del ser de lo que es [*l'être de l'étant*]" (Marion, J.-L. "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz". *XVIIe siècle*, no. 147, Librairie d'Argences, Paris, 1985, pp. 143-164: 156). En otras palabras, "la creación de las verdades eternas [...] impide absolutamente desplegar el principio de una razón suficiente en calidad de principio universal" (ibid., p. 162). De esta manera, dado que "el rechazo de la tesis creacionista adquiere un auténtico y único estatus metafísico [a saber] satisfacer el principio de razón suficiente" (ibid., p. 161), la tesis de "la creación de las verdades eternas engendra, finalmente, el *Deus sive natura*" (ibid., p. 157).

²⁴ A VI, 4-B, 1618.

²⁵ *Monadologie*, §46, GP VI, 614.

²⁶ *Théodicée*, §184, GP VI, 226-227.

²⁷ Ibid., §7, GP VI, 106. Leibniz subraya.

En consecuencia, Dios no es el autor de las esencias, mientras ellas no sean más que posibilidades.²⁸

Tal como en otros escritos, Leibniz niega que Dios sea el autor de las esencias, y afirma que éstas se encuentran en su entendimiento²⁹. Esta tesis garantiza así uno de los principios fundantes de la metafísica de Leibniz: “sin Dios, no solamente no habría nada existente, sino que no habría nada posible”. Para Leibniz, esta relación de dependencia ontológica consiste en la realidad que Dios confiere a las esencias o posibilidades por el hecho de contenerlas o representárselas. En diversos manuscritos, Leibniz enuncia esta tesis. Por ejemplo, en la *Causa de Dios*, él escribe:

la posibilidad misma de las cosas, incluso si éstas no existen actualmente, tiene una realidad fundada en la existencia divina: así pues, si Dios no existiera, nada sería posible, y los posibles están, eternamente, en las ideas del Intelecto divino.³⁰

Leibniz formula una tesis semejante en la *Monadología*:

[...] en Dios no sólo está la fuente de las existencias, sino también la de las esencias, en tanto que reales, o de lo que hay de real en la posibilidad [...] el Entendimiento de Dios es la Región de las verdades eternas, o de las ideas de las cuales ellas dependen, y sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no solamente nada existente, sino que incluso nada posible.³¹

Y, asimismo, leemos en la *Teodicea*:

[...] estas verdades mismas [i.e. las verdades eternas] no subsisten sin que haya un entendimiento del que ellas sean objeto de conocimiento: así pues, ellas no subsistirían si no hubiese un entendimiento Divino, en el que ellas se realicen, por decirlo así.³²

Sin referirnos a otros pasajes en que Leibniz enuncia la misma tesis³³, cabe precisar que las esencias o posibilidades no dependen de las cosas existentes: es decir, puesto que la realidad de las esencias o posibilidades está enteramente fundada en Dios, podría no existir nada actual (excepto Dios) y, sin embargo, ellas seguirían subsistiendo: “[...] las verdades eternas, incluso aunque su sujeto no exista, no dejan de tener su realidad en el entendimiento divino o en los conocimientos de Dios”³⁴. Por lo mismo, la dependencia de las verdades eternas, posibilidades o esencias con respecto a Dios tiene un importe

necesario, universal y -por el hecho de prescindir, por definición, de la región de la facticidad- *a priori*³⁵.

Pese a la plausibilidad de la tesis de la dependencia de las esencias o posibilidades con relación a Dios, queda una cuestión no resuelta, a saber, en qué consiste propiamente la pretensión que Leibniz suele atribuir a las esencias. ¿Debe entenderse la pretensión de las esencias a la existencia como una tesis literal o, por el contrario, como una tesis metafórica? Ésta es la pregunta que nos proponemos responder en las dos siguientes secciones de este estudio.

3. La interpretación metafórica de la pretensión de las esencias a la existencia (IMP)

El *locus classicus* en que Leibniz ilustra la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia figura en el pasaje ya evocado de *De Rerum Originatione Radicali*³⁶. En palabras de Leibniz:

Es necesario reconocer [...] a partir del hecho de que existe algo más bien que nada, que hay en las cosas posibles o en la posibilidad misma, es decir, en la esencia, una cierta exigencia a la existencia o bien, por decirlo así, una pretensión a la existencia [o] en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De ello se sigue que todos los posibles, es decir, todo aquello que expresa una esencia o realidad posibles, tienden con igual derecho a la existencia, en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, al grado de perfección que implican. Así pues, la perfección no es más que la cantidad de esencia. De ahí que uno entienda [...] que, entre la infinidad de combinaciones y de series posibles, existe aquella en virtud de la cual el máximo de esencia o de posibilidad adviene a la existencia [...] Las esencias [o] lo que llamamos las verdades eternas con que ellas se relacionan [...] existen, por decirlo así, en una región de ideas, a saber, en Dios mismo, que es la fuente de toda esencia y de la existencia de todos los seres.³⁷

Al decir que “hay en las cosas posibles o en la posibilidad misma, es decir, en la esencia, una cierta exigencia de existencia o bien, por decirlo así, una pretensión a la existencia [o] en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia”, ¿debe uno entender que las esencias están provistas de un dinamismo intrínseco o, por el contrario, que las locuciones ‘exigencia’, ‘pretensión’ y ‘tendencia’ denotan, más bien, un uso metafórico y que, por consiguiente, las esencias carecen de tal propiedad?

En un estudio consagrado a este problema, John Hostler intenta justificar una interpretación metafórica de la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia (IMP)³⁸. En sus palabras:

²⁸ Ibid., §335, GP VI, 314. Hemos traducido con cierta libertad este pasaje.

²⁹ Cf. e.g. A VI, 4-B, 1362; Leibniz a Jaquelot, 4 de septiembre de 1704, GP VI, 559-560, y; Leibniz a Bourguet, 3 de abril de 1716, GP III, 592.

³⁰ *Causa Dei* (1710), §8, GP VI, 440.

³¹ *Monadologie*, §43, GP VI, 614.

³² *Théodicée*, §189, GP VI, 229.

³³ Cf. e.g. A VI, 4-A, 17 y 18-19; Leibniz à Arnauld, 14 de julio de 1686, A II, 2, 78-79; A VI, 4-B, 1618, y; A VI, 4-C, 2317, §7.

³⁴ Leibniz a Bourguet, 3 de enero de 1714, GP III, 562. Cf. también G (I), 392-393 y 396-397, y *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, xi, §§13-14, A VI, 6, 447.

³⁵ Nos referiremos posteriormente a la posibilidad de concebir una eventual anticipación de Leibniz a Kant en la resignificación del concepto ‘*a priori*’ empleado por la tradición escolástica. Cf. especialmente, *infra*, nota 84.

³⁶ Cf. *supra*, introducción (sección 1).

³⁷ GP VII, 303-305.

³⁸ Si bien John Hostler es uno de los primeros autores que intenta justificar IMP, él no es el primero en sugerir IMP: como

Es [...] una cuestión de cierta importancia encontrar en los escritos de Leibniz evidencia de lo que es, aparentemente, una caracterización alternativa de la creación, de cuyo cuadro Dios está excluido. Bajo el supuesto de que debe haber una razón de por qué existe algo más bien que nada, Leibniz afirma que los posibles deben tener una tendencia a la existencia, y ya que no hay ninguna razón por la cual sólo algunos de ellos deban tenerla, él concluye que todos los posibles tienen esa tendencia, en proporción a su grado de perfección. Por lo tanto, una de las consecuencias de la consiguiente 'lucha' [*struggle*] por la existencia es que exista el mundo más perfecto, ya que su tendencia es más fuerte que la de cualquier otro mundo posible.³⁹

Según el autor, si uno suscribiera la interpretación literal de la pretensión de las esencias a la existencia (ILP), Dios no intervendría en la creación del mundo, lo que le parece absurdo. En este sentido, John Hostler formula tres objeciones contra ILP: i) "es difícil comprender que sean los posibles los que poseen una 'exigentia'"⁴⁰; ii) "puesto que los mundos posibles son solamente posibles, es difícil comprender cómo ellos puedan tener una 'exigentia' actual"⁴¹; y iii) si tal fuese el caso, "la creación [sería concebida] como el resultado último de un conflicto de automaximización autónoma entre los mundos posibles"⁴². Así, John Hostler se inclina por IMP: "parece pertinente interpretar 'omne possibile exigit existere' como una descripción metafórica de la elección divina"⁴³. Considerando la naturaleza dispar de las tres objeciones formuladas por John Hostler, conviene analizar cada una en su mérito propio.

La primera objeción no parece admisible: es verdad que es difícil comprender que los mundos posibles posean una *exigentia*, pero Leibniz no atribuye, en primer término, una *exigentia* a los posibles en tanto que *mundos posibles*, sino a los posibles en tanto que *individuos*, es decir, a los *possibilia*⁴⁴: la

praetensio pertenece a las entidades completas y reales, es decir, a los individuos (posibles), y sólo de manera derivada o indirecta a las entidades abstractas, como los mundos posibles⁴⁵. En consonancia con esta distinción, en sus observaciones a una de las cartas de Arnauld, Leibniz diferencia la noción de un individuo y la de un objeto geométrico abstracto, como, por ejemplo, una esfera:

[...] es necesario filosofar de manera diferente acerca de la noción de una substancia individual en comparación con cómo se filosofa acerca de la noción específica de una esfera. [Y] es que la noción de una *especie* no encierra más que verdades eternas o necesarias, pero la noción de un individuo encierra, bajo la razón de su posibilidad (*sub ratione possibilitatis*), lo que es de hecho, o que tiene una relación con la existencia de las cosas y con el tiempo [...] Así pues, la noción de la esfera en general es incompleta o abstracta, es decir, no consideramos en ella más que la esencia de la esfera en general [...] y, a mi parecer, cada substancia actual contiene siempre trazas de lo que le ha sucedido y marcas de lo que le sucederá.⁴⁶

Esta respuesta a la primera objeción anticipa la respuesta a la segunda: puesto que son los individuos posibles o *possibilia* los que pueden llegar a ser actuales, y ya que la existencia no añade nada a la esencia⁴⁷, entonces, si las substancias individuales actuales encierran una cierta realidad, ésta no puede sino encontrarse ya en su calidad de individuos posibles o *possibilia* antes de existir⁴⁸. La segunda objeción de John Hostler parece, por lo tanto, también contestable. La tercera objeción, en cambio, parece ser más sólida y seria, y es, de hecho, un punto que comparten los defensores de IMP. Por ejemplo, tal como John Hostler, Nicholas

veremos, esta interpretación había sido ya anticipada por Bertrand Russell, Nicholas Rescher, David Blumenfeld y Arthur Lovejoy. Cf. *infra*. Si nos referimos, en principio, a la interpretación de John Hostler es porque es él quien enuncia, en toda su amplitud, las dificultades a que da lugar la interpretación literal de la pretensión de las esencias a la existencia. Hostler, J. "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'". *Studia Leibnitiana*, vol. 5, no. 2, 1973, pp. 281-285: 281.

39

40 Ibid., p. 282.

41 Ibid.

42 Ibid. En su monografía posterior, John Hostler reformula esta tercera objeción: "algunas veces, Leibniz describe una 'lucha por la existencia' de automaximización automática entre los posibles, pero esto [...] no es más que un análogo del proceso de la elección divina, en el que el 'deseo de existencia' de los individuos representa el deseo de Dios de crearlos" (Hostler, J. *Leibniz's Moral Philosophy*. Duckworth, Great Britain, 1975, pp. 39-40).43 Ibid., "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'", *op. cit.*, p. 284.

44 Ello no implica, sin embargo, que la pretensión a la existencia de los individuos posibles no se refleje en el derecho a la existencia de cada una de las series que los contienen: la pretensión a la existencia de los individuos posibles representa una función de la pretensión a la existencia de cada mundo posible del que ellos forman parte, siendo esta función una suerte de propiedad superviniente. Aunque expresada de manera parcialmente elusiva, esta condición es descrita por Fabrizio Mondadori: "[...] el derecho a reclamar la existencia por parte de cada supuesta posible entidad es,

en cierto sentido, una función del tipo de series (mundos) que resultarían a partir de la actualización de aquella entidad particular posible, es decir, una función del grado de Armonía de la serie (mundo) resultante. Las entidades particulares posibles adquieren el derecho a reclamar la existencia *qua* miembros (potenciales) de ciertas series (mundos) posibles ya supuestas, y no sólo en virtud de su grado de perfección (o posibilidad) y composibilidad" (Mondadori, F. "A harmony of one's own and universal harmony in Leibniz's Paris writings". *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), 1978, pp. 151-168: 158. El autor subraya).

45 Como afirma Jacques Jalabert, "[...] sólo las *esencias individuales* [...] en tanto que *esencias completas*, pueden pretender la existencia independiente y substancial" (Jalabert, J. "Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz". *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 1 (= *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*. Hannover: 14-19 de noviembre 1966), 1968, pp. 13-21: 15. El autor subraya).

46 Remarques sur la lettre de M. Arnauld, junio de 1686, A II, 2, 45-46. Leibniz subraya.

47 Leibniz esgrime un argumento por *reductio ad absurdum* para justificar esta afirmación: "Si la existencia fuese algo distinto a la pretensión de la esencia, ella misma tendría una esencia, y algo nuevo vendría a añadirse a las cosas, a propósito de lo cual podríamos nuevamente preguntarnos si esta esencia existe o no existe y por qué existe más bien que otra" (A VI, 4-B, 1443, nota al margen no. 3). Volveremos sobre este pasaje. Cf. *infra*, sección 4.48 "El posible lógico es un existente virtual: él encierra una cierta exigencia de existencia" (Jalabert, J. "Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz", *op. cit.*, p. 13).

Rescher se opone también a ILP, invocando un argumento similar. Según él,

[...] es solamente porque Dios ha elegido ajustarse al criterio de perfección al seleccionar un mundo posible para actualizarlo, que las substancias posibles llegan a tener una “exigencia” (figurativa) a la existencia.⁴⁹

John Hostler y Nicholas Rescher suponen que, a la luz de ILP, la exigencia de las esencias a la existencia representaría no sólo una condición necesaria, sino también suficiente para que ellas advengan a la existencia. En otros términos, si uno acepta ILP, entonces los posibles podrían por sí mismos hacerse existentes y, con ello, la metafísica de Leibniz coincidiría con la de Spinoza, en el sentido en que no sería necesario asumir una entidad extra o supramundana que confiera la existencia a lo posible. Por ello -sostiene Nicholas Rescher- resulta imperativo rechazar ILP. Refiriéndose a la tesis leibniziana según la cual las esencias poseen una cantidad de realidad o perfección⁵⁰, él explica:

[entre] la relación entre “cantidad de esencia” o “perfección” de la substancia, por una parte, y su derecho o exigencia a la existencia, por otra, *no hay*, en lo absoluto, una conexión lógica -esto sería una tesis que reduciría el sistema de Leibniz a un necesitarismo spinozista-, sino una conexión mediada por un acto libre de la voluntad de Dios.⁵¹

Nicholas Rescher tiene razón al considerar la voluntad divina como una condición necesaria para que las esencias advengan a la existencia, que es lo que, permite distinguir la metafísica de Leibniz de la de Spinoza. Sin embargo, ello no autoriza despojar a las esencias de la pretensión a la existencia como un atributo propio, como piensan, empero, tanto Nicholas Rescher como John Hostler: ambos consideran que la elección de Dios es no solamente una condición *necesaria* para que las esencias advengan a la existencia, sino, más aún, una condición *suficiente*. En consecuencia, ambos reducen la pretensión de las esencias a la existencia a la sola intervención divina (IMP).

Esta estrategia reduccionista ha sido también puesta de relieve por Arthur Lovejoy, quien consagra al problema leibniziano de la pretensión de las esencias a la existencia un lugar importante en el quinto

capítulo de su célebre libro *The great chain of being*⁵². En un extenso pasaje, el autor se esfuerza por mostrar la forma en que ILP implica o supone la superfluidad de la intervención divina:

Aunque él [i.e. Leibniz] suele hablar cuidadosamente de los existentes en tanto que lógicamente dependientes de la existencia de Dios, el acento que él pone en la inherencia de la propensión a la existencia en cada esencia separada es tan frecuentemente enunciada [y] sin reservas, que parece difícil ver en qué consiste la dependencia. La necesidad con que Dios existe pareciera que no es más que una instancia -de hecho, la instancia extrema- de este atributo genérico de las esencias. La certeza en la realización de la propensión en el caso de la esencia divina se debe, tal vez, sólo a su exención de los requisitos de la composibilidad: se trata de una esencia al margen de la concurrencia [*hors concours*] -por decirlo así-, y no necesita luchar [*struggle*] para encontrar un lugar en el mundo real. La cuestión de tal lucha en el caso de las otras esencias pareciera estar determinada enteramente por sus propiedades [y] no por los atributos de Dios. Leibniz no duda en representar la emergencia del mundo actual a partir de los mundos posibles como el resultado de un proceso cuasi mecánico en que el mundo que tenga el peso más grande entre los seres potenciales se ve arrastrado, inexorablemente, a la actualidad.⁵³

Para Arthur Lovejoy, ILP haría superflua la intervención divina. En este cuadro, las esencias se bastarían a sí mismas para advenir a la existencia. Por ello -concluye-, supuesta ILP, la posición de Leibniz no diferiría de la de Spinoza:

El “bien”, en orden al cual, y razón por la que las cosas existen, es, simplemente, la existencia misma -la actualización de la esencia- y el mundo que, en la naturaleza eterna de las cosas, estaba necesitado a ser, fue el mundo en que “la cantidad de esencia es tan grande como sea posible”. Por lo tanto, la diferencia entre Leibniz [...] y Spinoza [...] se acerca a un punto de disolución [...] cada cosa existe [...] porque su esencia, como cualquier otra, tiene su propio derecho irreductible a la existencia [...] La realización de la existencia es lograda [...] por una necesidad lógica.⁵⁴

⁴⁹ Rescher, N. *The philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall, USA, 1967, p. 29. Cf. también *ibid.* *Leibniz's metaphysics of nature: a group of essays* (= *The university of Western Ontario series in philosophy of science*, vol. 18). D. Reidel publishing company, Dordrecht-Boston-London, 1981, p. 3.

⁵⁰ Leibniz enuncia frecuentemente esta tesis: “para mí, la perfección es la cantidad o grado de realidad” (Eckhard a Leibniz, mayo de 1677, A II, 1, 507, observación no. 2); “la perfección es el grado o cantidad de realidad” (A VI, 4-B, 1358), y; “la perfección es la magnitud de realidad” (C, 474). Cf. también A VI, 3, 581-582; A VI, 4-A, 762-763, §73, y; A VI, 4-B, 1354.

⁵¹ Rescher, N. *Leibniz's metaphysics of nature: a group of essays*, *op. cit.*, p. 3. El autor subraya. Leroy Loemker parece tener en mente el mismo supuesto: “debido a su perfección [...] las ideas tienen un impulso [*drive*] a la existencia, y, de ese modo, implican la creación” (Loemker, L. “Leibniz's doctrine of ideas”. *The philosophical review*, vol. 55, no. 3, 1946, pp. 229-249: 233).

⁵² Lovejoy, A. *The great chain of being*. Harvard university press, Cambridge (Massachusetts) [primera edición 1936], 1964. Para efectos de este estudio, nosotros consideraremos, sin embargo, la versión reimpressa del capítulo aludido: Lovejoy, A. “Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza”. En H. Frankfurt (ed.), *Leibniz: a collection of critical essays*. Anchor Books, New York, 1972, pp. 280-334.

⁵³ Lovejoy, A. “Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza”, *op. cit.*, pp. 327-328. El autor subraya.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 330-331. Bertrand Russell articula en un esquema interpretativo parecido i) la suficiencia de las esencias para hacerse existentes, ii) el papel trivial o inútil que, en ese cuadro, jugaría Dios, y iii) la aproximación a la filosofía de Spinoza. En efecto -explica Bertrand Russell-, si uno acepta que la existencia es el resultado de un conflicto entre los posibles, dentro de los cuales el conjunto más perfecto -es decir, aquel que expresa la composibilidad en más alto grado- existe, entonces “[...] no hubo ningún acto de creación: las

Los defensores de IMP conciben ILP y la intervención divina como incompatibles: si ILP es verdadera, entonces Dios no interviene -y no puede intervenir- en la actualización del mejor mundo posible. Es David Blumenfeld quien pone a la luz con mayor énfasis esta incompatibilidad:

[...] ya que las posibilidades tienen un impulso *intrínseco* a la existencia y ya que, lógicamente, esto deriva en un mundo máximamente perfecto, no puede haber espacio para la selección libre de Dios de este mundo [...] cuando vemos los pasajes concernientes [en los manuscritos de Leibniz], parece como si fuese la naturaleza de lo posible -y nada más que eso- lo que garantiza que exista el mejor mundo [...] Leibniz sostiene que la esencia tiende por sí misma a la existencia y que, como resultado de ello, todo posible existirá, a menos que alguna otra cosa, incompatible con tal posible, impida que él exista. Esto sugiere que ninguna fuerza externa, como la voluntad de Dios, sería necesaria para actualizar los posibles [...] si ambas teorías son inconsistentes, ¿cómo podría Leibniz haberlas sostenido al mismo tiempo tan frecuentemente? Si la teoría de la lucha por la existencia es tomada literalmente, entonces su incompatibilidad con la doctrina de la voluntad libre [de Dios] es tan evidente, que es casi imposible creer que Leibniz no lo haya advertido [...] él siempre las formula juntas como si fuesen una única doctrina.⁵⁵

David Blumenfeld ve una incompatibilidad entre ILP y la intervención divina en la elección de un mundo posible, puesto que la pretensión a la existencia que Leibniz atribuye a los posibles sería suficiente -piensa él- para que uno de los mundos posibles advenga a la existencia. Para evitar la superfluidad de la intervención divina, David Blumenfeld propone que la tesis leibniziana de la pretensión de las esencias

a la existencia sea interpretada metafórica o figurativamente (IMP):

cuando Leibniz atribuye a los posibles un “impulso”, “inclinación”, “necesidad”, “exigencia” o “derecho” a la existencia en proporción a su perfección, esas no son más que maneras figurativas de expresar el grado de atracción que ellos tienen con respecto a Dios [...] Un mundo posible tiene un impulso a existir, que corresponde a su grado total de perfección *solamente* porque Dios quiere crear el mejor mundo [...] La tendencia a existir proviene de la decisión de Dios de realizar tanta perfección como sea posible [...] ninguna esencia o sistema de esencias que esté por debajo de la perfección absoluta tendrá un ímpetu a existir.⁵⁶

Si las esencias tuviesen una pretensión a existir, la acción creadora de Dios quedaría totalmente anulada y, con ello, la metafísica misma de Leibniz perdería su coherencia. Tal es también la interpretación de Martine de Gaudemar, quien se opone fuertemente a aceptar ILP. En efecto, como ella explica:

Los existencializables [*existentialisables*] que *pretenden* la existencia -dice Leibniz- en proporción a su grado de perfección esencial entran en competición entre sí [...] Pero si las substancias posibles estuviesen provistas de tal actividad -lo que justificaría, por lo demás, pensar el advenimiento a la existencia en términos de actualización, o de un pasaje de un cierto ser-en-potencia [*être-en-puissance*]-, desembocamos en consecuencias extremadamente perniciosas para el leibnizianismo. Por una parte, la discontinuidad entre lo increado y lo creado se borra [y] la creación se reduce a una simple autorización dada a ciertos candidatos para pasar a la existencia[:] Dios aparece más como una especie de guardia fronterizo que como creador. Atribuir a las esencias una especie de espontaneidad es admitir que

relaciones de las esencias se dan en las verdades eternas y es un problema puramente lógico construir aquel mundo que contiene el número más grande de esencias coexistentes. Se seguiría de ello que este mundo existe por definición, sin la necesidad de ningún Decreto Divino. Más aún: este mundo sería una parte de Dios, ya que las esencias existen en la mente de Dios. Aquí, como en otros asuntos, cuando se permitió ser lógico, Leibniz cayó en el spinozismo” (Russell, B. *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*. Routledge (Taylor and Francis group), London y New York [primera edición 1900 - segunda edición 1937], 2005, “prefacio” (segunda edición), pp. xv-xvi). Cf. también *ibid.*, pp. 218-219. Por su parte, George MacDonald Ross lee -tal como Arthur Lovejoy- la pretensión de las esencias a la existencia como una expresión del argumento ontológico -según la elaboración que el mismo Leibniz establece: “dado que por ‘perfecto’ Leibniz quiere decir ‘contener el nivel de realidad más alto’, tenemos una especie de argumento ontológico para la existencia del universo: el universo posible con el más alto grado de realidad es, inevitablemente, el universo actual, y el problema de la naturaleza de la existencia real, en cuanto distinta del ser de un concepto en la mente de Dios, es eludido [*by-passed*] [...] La voluntad creadora de Dios queda fuera de este cuadro explicativo” (Macdonald Ross, G. “Leibniz and the origin of things”. En M. Dascal y E. Yakira (eds.), *Leibniz and Adam*. University publishing projects Ltd., Tel Aviv, 1993, pp. 241-257: 245).

⁵⁵ Blumenfeld, D. “Leibniz’s theory of the striving possibles”. *Studia Leibnitiana*, vol. 5, no. 2, 1973, pp. 163-177: 166-169. El autor subraya.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 170-173. Nosotros subrayamos. David Blumenfeld, así como Nicolas Grimaldi, invocan otro argumento para oponerse a ILP, y que descansa en una interpretación -bastante *sui generis*- del siguiente pasaje de la *Teodicea*: “[...] tan pronto como Dios ha deliberado crear algo, surge un combate entre todos los posibles [en el que] todos pretenden la existencia [...] Es verdad que todo este combate no puede ser sino ideal, es decir, no puede ser más que un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que no puede dejar de actuar de la manera más perfecta y, por lo tanto, de elegir lo mejor” (*Théodicée*, §201, GP VI, 236). A propósito de este pasaje, David Blumenfeld consigna: “si aceptamos esta visión panorámica, podemos considerar en términos virtuales todos los pasajes expresados por la teoría de los posibles que pretenden la existencia [...] La presuposición de que los posibles tienden literalmente a la existencia y que, si ellos no existieran, no habría ningún mundo, es desmesuradamente extraña” (Blumenfeld, D. “Leibniz’s theory of the striving possibles”, *op. cit.*, pp. 176-177). Por su parte, Nicolas Grimaldi explica: “[...] no son las esencias o posibilidades solas las que *tienden* por sí a la existencia: la voluntad de Dios es la única que *tiende* a hacer existir cada una de ellas en proporción a la perfección que encierran [...] Finalmente, todo sucede como si la esencia (tendiese) por sí misma a la existencia” (Grimaldi, N. “Rationalité et temporalité chez Leibniz”. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 85, no. 2, 1980, pp. 178-192: 182, nota 31. El autor subraya).

las sustancias posibles se dirigen por sí mismas hacia la existencia [...] Por otra parte, a la luz de tal interpretación, olvidamos que, sin el poder de actuar concedido a la noción posible, ésta no tiene la *eficacia* que hace de ella una sustancia real: una, espontánea y actuante [*agissante*] [...] Esta interpretación tendría el defecto de poner las sustancias posibles en un rango comparable con el de Dios, y borrar la discontinuidad entre lo creado y lo increado, lo finito y lo infinito, [y] la existencia temporal y la eternidad.⁵⁷

¿Es razonable entonces suponer que la pretensión que Leibniz atribuye a las esencias responde a IMP?

4. La interpretación literal de la pretensión de las esencias a la existencia (ILP): los argumentos trascendental y analógico

Como vimos en la sección precedente, los partidarios de IMP ven en ILP una incompatibilidad: si ILP es verdadera, entonces la intervención divina en la elección del mejor de los mundos posibles no tiene lugar y es, de hecho, imposible. Dada esta presunta incompatibilidad, los partidarios de IMP suponen que la intervención divina es no sólo una condición necesaria, sino también suficiente para la actualización del mejor mundo posible.

En la presente sección, intentaremos mostrar que la presunta incompatibilidad entre ILP y la intervención divina es un *non sequitur*, toda vez que la justificación para adherir a IMP descansa en un falso dilema: la metafísica de Leibniz da espacio a aceptar, a la vez, ILP y la intervención divina. Teniendo en vista este propósito, invocaremos una serie de pasajes -muchos de los cuales son soslayados o, derechamente, omitidos por los defensores de IMP- en que Leibniz atribuye a las esencias una pretensión real y literal a la existencia, intentando, al mismo tiempo, articular ILP con otras premisas de la metafísica leibniziana, entre las cuales figura, precisamente, la intervención divina en la actualización del mejor mundo posible.

Leibniz insiste recurrentemente en que sólo Dios es un ser cuya esencia envuelve la existencia: mientras que “ningún Ser existe por su esencia o necesariamente, independientemente de Dios”⁵⁸,

Dios es un ser de cuya posibilidad (o esencia) se sigue su misma existencia: si, al ser definido de este modo, Dios es posible, se sigue que existe [...] Dios es un Ser por sí mismo, y de cuya esencia se sigue su existencia [...] Es lo mismo decir que Dios es un Ser necesario que decir que es un Ser a partir de cuya esencia se sigue su existencia [...] [y] que existe necesariamente.⁵⁹

Leibniz establece una asimetría ontológica entre la posibilidad del Ser cuya esencia envuelve la existencia (i.e. Dios) y la posibilidad de los seres que, al no envolver su existencia, dependen *eo ipso* de Dios

(i.e. seres contingentes). La existencia necesaria es entonces una prerrogativa exclusiva de Dios⁶⁰: a contrario, “si todos los posibles existieran, no habría necesidad de una razón de existencia, y la posibilidad bastaría por sí misma”⁶¹. Considerando esta diferencia entre Dios y los posibles, Leibniz niega que éstos puedan, por sí mismos, hacerse existentes:

si hubiese algún poder en las cosas posibles para *hacerse* existentes y para *actualizarse* entre las otras [...] en este combate, la necesidad misma haría la mejor elección posible [...] Pero, no teniendo existencia, las cosas posibles no tienen poder *para hacerse existentes* y, por consiguiente, es necesario buscar la elección y la causa de su existencia en un ser cuya existencia esté ya establecida, y que, por lo tanto, sea necesaria por sí misma. Este ser debe contener en sí las ideas de las perfecciones de las cosas posibles para elegir las y producirlas.⁶²

Leibniz *no niega* que las cosas posibles tengan un poder intrínseco: lo que él *sí niega* es que, *supuesto* ese poder en las cosas posibles, éstas puedan hacerse existentes *per se*. Éste es nuestro punto de discordia capital con los partidarios de IMP, pues, so pretexto de no contravenir la dependencia ontológica de las esencias o posibilidades en el plano de su advenimiento a la existencia con respecto a una intervención de Dios, ellos niegan todo poder real a las esencias o posibilidades. Pero ¿implica la intervención divina la negación de ILP? Ciertamente, para Leibniz, “todo posible es un *existente futuro* [*existiturum*] en la medida, naturalmente, en que esté fundado en el Ser necesario en acto, sin el cual no habría ningún medio para que un posible se actualice”⁶³, pero de esto *no se infiere* que las esencias o posibilidades estén desprovistas de una *praetensio*⁶⁴. Por ello, Leibniz está lejos de interpretar el poder de las esencias o posibilidades como una condición suficiente que haga advenir la posibilidad a la actualidad al margen de la intervención de Dios: para Leibniz, es Dios el autor, causa o principio de este advenimiento de la esencia a la existencia,

y Él elegirá, sin duda alguna, de acuerdo con los grados de perfección que se encuentran en estas ideas o de acuerdo con la pretensión

⁶⁰ En otras palabras, Dios es el único ser existente por definición. Cf. *Monadologie*, §§43-45, GP VI, 614.

⁶¹ A VI, 3, 582.

⁶² A VI, 4-C, 2232. Nosotros subrayamos.

⁶³ C, 534, §6. Leibniz subraya.

⁶⁴ La interpretación de Edwin Curley parece dar espacio a esta concesión: “si hubiera algún poder en los posibles en virtud del cual pudiesen actualizarse por sí mismos, entonces, necesariamente, el conjunto de los compositibles que envolviera la mayor cantidad de esencia vería la luz. Pero los posibles, precisamente porque son posibles y no actuales, no tienen tal poder. Por lo tanto, debemos buscar la causa de su existencia en la elección de un ser ya existente [...] la existencia no se sigue de ese sólo hecho [i.e. que las cosas formen parte del mejor mundo posible]” (Curley, E. “The root of contingency”. En H. Frankfurt (ed.), *Leibniz: a collection of critical essays*. Anchor Books, New York, 1972, pp. 69-97: 90): “la existencia de este mundo no se sigue simplemente del hecho de que es el mejor mundo posible, sino de este hecho *junto* a la decisión de crear el mejor mundo posible” (ibid., p. 95). Nosotros subrayamos.

⁵⁷ De Gaudemar, M. *Leibniz: De la puissance au sujet*. Vrin, Paris, 1994, pp. 45-46. La autora subraya.

⁵⁸ G (I), 386.

⁵⁹ A VI, 3, 582-583.

a la existencia que ellas puedan tener [...] es decir, de la más simple o de la más bella manera de hacer el universo [...] a saber, aquella por medio de la cual más cosas o cosas más perfectas logran existir, o por medio de la cual uno obtiene la mayor cantidad de esencia y de perfección que es posible obtener en el conjunto.⁶⁵

En definitiva, Leibniz es claro con respecto al hecho de que, pese a que las esencias tengan una pretensión a la existencia, ellas son incapaces de hacerse *per se* existentes: que Dios *elij*a uno de los conjuntos compositibles no es incompatible con ILP. Otra prueba de ello es el siguiente pasaje:

La verdadera causa por la cual existe esto más bien que otra cosa debe tener su origen en los decretos libres de la voluntad divina, en que lo más importante es querer hacer todas las cosas tan perfectamente como le corresponde hacerlo al más sabio [...] Ésa es la razón por la cual todos los seres, en tanto que están envueltos en el primer Ser, tienen, además de la posibilidad desnuda, una cierta propensión a existir, en proporción a su bondad, y existen por la voluntad de Dios, a menos que sean incompatibles con otros seres más perfectos [...]⁶⁶

Ahora bien, aunque este pasaje permite establecer claramente la intervención divina como una condición necesaria de la existencia, así enunciada, la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia da lugar a una ambigüedad, toda vez que no es sino en la medida en que “todos los seres están *envueltos* en el primer Ser [y que], además de la posibilidad desnuda, [tienen] una cierta propensión a existir, en proporción a su bondad”. Sobre la base de esta última afirmación, los partidarios de IMP podrían objetar que la pretensión pertenezca *stricto sensu* a las esencias o posibilidades, puesto que, en último término, éstas están envueltas en Dios, de modo que la pretensión derivaría de Dios mismo. Sin embargo y como hemos visto⁶⁷, para Leibniz, las esencias o posibilidades son independientes de la voluntad de Dios, por lo que también sus grados de perfección o realidad y de pretensión, resultan independientes de ella. Esta tesis es una consecuencia que se desprende directamente de la doctrina de los posibles *sua natura*, que Leibniz explica en los siguientes términos:

incluso si Dios no quiere que algo exista, es posible que esta cosa exista, puesto que, por su propia naturaleza [*sua natura*] puede existir si Dios lo quiere. Si bien Dios puede querer que esta cosa no exista, esta cosa sigue

siendo posible por su propia naturaleza, incluso aunque ella no sea posible con relación a la voluntad divina, ya que nosotros definimos lo posible por su propia naturaleza como aquello que, en sí mismo, no implica contradicción, pese a que el hecho de que coexista con Dios pueda implicar, de cierta forma, que haya una contradicción.⁶⁸

Para Leibniz, la posibilidad *sua natura* es independiente de la voluntad de Dios, y subsiste al margen de ella: más aún, aunque un objeto o estado de cosas posible no sea compatible con la existencia de Dios, no por ello deja de ser posible. En otros términos, algo sigue siendo posible, aunque no sea objeto de la voluntad de Dios e incluso aunque sea incompatible con Dios mismo. Así –consigna Leibniz en la *Teodicea*–,

[...] cuando uno habla de la *posibilidad* de una cosa, no se trata de las causas que pueden hacer o impedir que ella exista actualmente: de otro modo, cambiaríamos la naturaleza de los términos, y haríamos inútil la distinción entre lo posible y lo actual [...] Ésa es la razón por la que, cuando preguntamos si una cosa es posible o necesaria, y hacemos jugar en ello la consideración de lo que Dios quiere o elige, se trata de otra pregunta [...] Dios elige entre los posibles, y es por eso que Él elige libremente, y no está necesitado.⁶⁹

En definitiva, Dios no interviene para hacer que lo posible sea posible, sino para hacer que lo posible sea actual⁷⁰. ILP no implica entonces necesarismo: “la perfección o esencia es exigencia hacia la existencia, y es a partir de ello que se sigue la existencia, pero *no necesariamente* [...]”⁷¹.

Diversos autores parecen suscribir ILP. Por ejemplo, según Michaël Devaux, “[...] las entidades tiene[n] una perfección que exige la existencia en proporción a su esencia, pero que no puede[n] pasar por sí misma[s] a la existencia”⁷², y, del mismo modo,

⁶⁵ A VI, 4-B, 1447.

⁶⁶ *Théodicée*, §235, GP VI, 257-258. Leibniz subraya. En el fondo, “[...] la necesidad y la posibilidad, consideradas metafísicamente y de manera estricta, dependen solamente de saber si el objeto en sí mismo, o lo que se opone a él, implica o no contradicción” (*Théodicée*, §367, GP VI, 333). Cf. también G (I), 390, thesis IV y Leibniz a Bourguet, diciembre de 1714, GP III, 572. Para un examen de la doctrina leibniziana de la posibilidad *sua natura*, cf. Mondadori, F. “Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat: Leibniz’s view”, *op. cit.* e *ibid.* “Il ne faut point dire avec quelques Scotistes”: Leibniz on the reality and the possibility of the possible”, *op. cit.* Para un análisis crítico de la exégesis de Fabrizio Mondadori en torno a esta tesis, así como para una caracterización más amplia del problema de la relación entre la tesis de los posibles *sua natura* y la operación de las facultades divinas, cf. nuestro estudio Silva, C. “Poder emanativo y poder existencial: una reinterpretación de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz”. *Pensamiento* (artículo aceptado - por publicar).

⁷⁰ Y de lo cual Leibniz ofrece, incluso, algunas metáforas cuasi antropomórficas: “la sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los compara [y] los pesa [...] para estimar su grado de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil [y] el bien y el mal” (*Théodicée*, §225, GP VI, 252).

⁷¹ A VI, 4-B, 1446. Nosotros subrayamos.

⁷² Devaux, M. “La seconde question du principe de raison dans la métaphysique réelle de Leibniz”. En H. Poser (ed.), *VII. In-*

⁶⁵ A VI, 4-C, 2232.

⁶⁶ AVI, 4-B, 1616-1617. En la *Monadología*, Leibniz plasma una idea similar: “y esta razón no puede encontrarse sino en la *conveniencia* o en los grados de perfección que los Mundos contienen, cada posible teniendo el derecho de pretender la existencia en proporción a la perfección que envuelve” (*Monadologie*, §54, GP VI, 616. Leibniz subraya): “y ésta es la causa de la existencia de lo mejor: que es la sabiduría lo que hace conocer a Dios, su bondad lo hace elegir y su poder lo hace producir” (*ibid.*, §55, GP VI, 616). Cf. también A VI, 3, 472.

⁶⁷ Cf. *supra*, sección 2.

para Samuel Newlands, “[...] si bien lo que explica por qué este mundo fue actualizado es una decisión libre de la voluntad de Dios, la perfección o Armonía que el intelecto de Dios reconoce en este mundo es una condición necesaria y suficiente para tal voluntad”⁷³. En otras palabras, como sugiere Agustín Echavarría,

sin una potencia activa creadora, sin un sujeto absoluto que tenga necesariamente la existencia [...] ningún posible sería capaz de ponerse por sí mismo en la existencia [...] Los posibles por sí mismos sólo tienen potencia para existir en la medida en que están arraigados no en una mera posibilidad “lógica”, sino en la existencia necesaria del intelecto de Dios, quien a su vez tiene la potencia activa para hacerlos existir, a través de la elección de su voluntad. El correlato real de la exigencia de existencia de los posibles se encuentra entonces en las facultades divinas, en virtud de las cuales Dios se constituye como la potencia activa más perfecta: por una parte, en el intelecto divino, origen de la realidad misma de la posibilidad contenida en las esencias, y sin la cual éstas no serían nada, y por otr[a], en la voluntad divina, de la que procede la elección de lo mejor [...] Todo el proceso descrito de selección de los mejores posibles no ocurre entonces de un modo autónomo y absolutamente necesario [...] ⁷⁴

Sin embargo, aunque Agustín Echavarría no niega ILP, su interpretación parece dar espacio a IMP: “los posibles por sí mismos sólo tienen potencia para existir en la medida en que están *arraigados* no en una mera posibilidad “lógica”, sino en la existencia necesaria del intelecto de Dios [...] El correlato real de la exigencia de existencia de los posibles se encuentra entonces en las facultades divinas”.

Christopher Shields ofrece una lectura que da lugar a una ambigüedad similar: si bien él reconoce que los grados de perfección de las entidades posibles pertenece a éstas⁷⁵, es Dios quien dota a las esencias de una pretensión a la existencia: “Dios hace que todos los posibles tengan una tendencia a la existencia”⁷⁶, es decir, “[Dios] confiere a todos los mundos posibles una exigencia a la existencia”⁷⁷. Por lo tanto, las esencias no están provistas *per se* de una pretensión a la existencia:

dotando a todos los posibles con una exigencia a la existencia [...] Dios [...] hace advenir alguno de esos mundos -el mejor- a la actualidad [...] no es claro que tener una exigencia a la existencia cuente como una propiedad *intrínseca* de algún mundo [...] Leibniz puede

tal vez creer que un *conatus* hacia la existencia es más una propiedad superviniente que intrínseca de cualquier mundo dado.⁷⁸

En definitiva, es “Dios [quien] da un ímpetu hacia la existencia a todos los posibles”⁷⁹, es decir,

[...] Él mismo dota a los posibles de una exigencia a la existencia [...] no es como si los posibles -en tanto que posibles- tiendan a la existencia en virtud de su propio poder agencial [...] más bien, todos los posibles tienden a la existencia gracias al poder agencial de Dios.⁸⁰

Según Christopher Shields, la pretensión de las esencias a la existencia remite a la actividad agencial de Dios: “los mundos posibles tienen verdaderamente una pretensión a existir, pero no es sino *como consecuencia* de que Dios los dota de esta exigencia a existir”⁸¹. En suma, al negar que las esencias estén provistas *per se* de una pretensión a la existencia, su posición converge con IMP.

La evidencia textual que encontramos en el *corpus* de Leibniz permite, sin embargo, contestar categóricamente IMP. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, a partir de un razonamiento contrafáctico, Leibniz es enfático en atribuir una pretensión real de existencia a las esencias y, de hecho, confiere a tal pretensión características trascendentales de necesidad, universalidad y aprioricidad. Leibniz enumera estas tres condiciones en -lo que, debido a las características señaladas, llamaremos- *el argumento trascendental de ILP*:

[...] esta razón [de existir] no puede darse sino a partir de la razón general de la esencia, es decir, de la posibilidad, cuando uno ha supuesto que lo posible pretende la existencia según su propia naturaleza y en proporción a su posibilidad, es decir, su grado de esencia. Si no hubiese en la naturaleza misma de la esencia una cierta inclinación a existir, entonces nada existiría. Pretender que ciertas esencias poseen esta inclinación, mientras que otras no la poseen, es afirmar algo sin razón, pues parece que, en general, la existencia se relaciona con todas las esencias de la misma manera.⁸²

Según este argumento trascendental de ILP, la pretensión de las esencias a la existencia constituye la razón general de la existencia misma. Por ello, la pretensión de las esencias a la existencia es una condición *necesaria* que las caracteriza: *a contrario*, “si no hubiese en la naturaleza misma de la esencia una cierta inclinación a existir, entonces nada existiría”. Y decir que las esencias están necesariamente provistas de una pretensión a existir equivale a decir que tal pretensión es *universal* y vale para todas las esencias: *a contrario*, “pretender que ciertas esencias poseen esta inclinación, mientras que otras no la poseen, es afirmar algo sin razón, pues parece que, en general, la existencia se relaciona con todas

ternationaler Leibniz-Kongreß. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin*, Berlin, 10-14 de septiembre, vol. 1, 2001, pp. 289-296: 292.

⁷³ Newlands, S. “The harmony of Spinoza and Leibniz”. *Philosophy and phenomenological research*, vol. 81, no. 1, 2010, pp. 64-104: 97.

⁷⁴ Echavarría, A. “Creación, nada y participación en Leibniz”. *Pensamiento*, vol. 69, no. 261, 2013, pp. 897-918: 903.

⁷⁵ Cf. Shields, C. “Leibniz’s doctrine of the striving possibles”. *Journal of the history of philosophy*, vol. 24, no. 3, 1986, pp. 343-357: 352-353.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 352.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 355. El autor subraya.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 356.

⁸¹ *Ibid.*, p. 357. Nosotros subrayamos.

⁸² A VI, 4-B, 1443.

las esencias de la misma manera”⁸³. Finalmente, esta pretensión de las esencias a la existencia ha de entenderse como una pretensión *a priori*: “esta razón [de existir] no puede ser dada sino a partir de la razón general de la esencia, es decir, de la posibilidad, cuando uno ha supuesto que lo posible pretende la existencia según su propia naturaleza y en proporción a su posibilidad, es decir, su grado de esencia”⁸⁴.

En concordancia con este argumento trascendental de ILP, ciertos comentaristas no dudan en inclinarse por ILP. Por ejemplo, para Thomas Wren,

el *conatus* es una propiedad de la esencia misma (y no una voluntad incipiente de Dios) y es, al mismo tiempo, un dinamismo genuino hacia la existencia [...] Es una inclinación intrínseca [o] un principio télico dentro de la esencia misma y en virtud del cual él adviene al mundo actual [y] temporal de la existencia (aunque esta entidad esté sujeta, primero, a las exigencias del sistema entero de esencias y, luego, a la ratificación de la voluntad de Dios, a raíz de la cual es elegido el mejor sistema).⁸⁵

La misma interpretación es sostenida por Jacques Jalabert:

Todo lo que es lógicamente posible es una esencia que pretende la existencia en proporción a su grado de realidad positiva. Del concurso de todas estas pretensiones resulta el sistema de compositibles, que envuelve la más grande perfección. Sin duda, Leibniz cree conciliar este mecanismo lógico con la libertad del acto divino. Es en el entendimiento divino que los posibles lógicos son existentes posibles, y es por la voluntad divina que la existencia posible llega a ser un existente en acto.⁸⁶

⁸³ En otro texto, Leibniz sostiene la misma tesis: “[...] esta causa que hace que algo exista, o que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga una tendencia a la existencia, dado que no es posible encontrar, en general, una razón para restringir esta tendencia a algunos posibles” (C, 534, §5).

⁸⁴ Al afirmar que una de las características que determina la pretensión de las esencias a la existencia es su aprioridad, intentamos recubrir los dos sentidos canónicos del concepto ‘*a priori*’, sc. el escolástico y el kantiano. El carácter apriorístico de la pretensión de las esencias a la existencia puede entenderse en función de que tal pretensión, en vez de proceder del efecto a la causa o *a posteriori*, procede de la causa al efecto o *a priori* (sentido escolástico). Pero, *eo ipso*, dado que, por definición, esta constatación rebasa el ámbito fáctico de la experiencia, la pretensión de las esencias a la existencia ha de entenderse como un postulado trascendental y *a priori*, cuyo fundamento descansa meramente en la Razón o -como Leibniz señala- en la razón general de la esencia, conforme al principio de razón suficiente (sentido kantiano). De hecho -siguiendo a Robert Adams- es probable que Leibniz haya jugado un papel fundamental en la transición de un sentido al otro en el uso del concepto ‘*a priori*’ -así como en el de su concepto correlativo ‘*a posteriori*’. Sobre esta interesante conjetura, cf. Adams, R. M. *Leibniz: Determinist, theist, idealist*. Oxford university press. New York - Oxford, 1994, en particular pp. 109-110.

⁸⁵ Wren, T. “Leibniz’s theory of essences: some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony”. *Studia Leibnitiana*, vol. 4, no. 3/4, 1972, pp. 181-195: 191.

⁸⁶ Jalabert, J. “Leibniz et Malebranche”. *Les études philosophiques*, no. 3, 1981, pp. 279-292: 288.

Según ambos autores, no hay incompatibilidad entre ILP e intervención divina: Dios decreta la existencia de lo posible en función de la pretensión de las esencias a la existencia. *A contrario*, si las esencias no tuviesen esta pretensión, entonces Dios no dispondría de una *razón para elegir* unas esencias en vez de otras. Por lo tanto -escribe Jacques Jalabert- “[...] la dinámica de los posibles no es más que un aspecto del origen radical de las cosas, cuyo decreto de la voluntad divina constituye el otro aspecto[:] [l]os posibles son, sin duda, posibles en sí mismos [...]”⁸⁷. Más aún, Jacques Jalabert explicita que ILP envuelve las características de necesidad, universalidad y aprioridad, expresadas en -lo que hemos llamado- el argumento trascendental de ILP:

este mecanismo se presenta bajo dos aspectos complementarios e inseparables[:] soslayar uno de los dos es falsear enteramente el pensamiento de Leibniz [...] la tendencia de todo posible a existir [...] es una verdad de hecho, ya que descansa en la constatación de que “hay algo más bien que nada”: pero, es a la luz del principio de razón que esta constatación se convierte en la afirmación de que “todo posible tiende a existir en proporción a su cantidad de esencia”. Es necesario dar razón de lo que existe y es necesario que esta razón sea intrínseca [o] inherente a la cosa misma. De ahí que esta razón no pueda sino encontrarse en la posibilidad, que precede lógicamente la existencia en acto [...] Hay una dinámica de los posibles, tal como existe una dinámica de las apeticiones en cada mónada y una dinámica de las fuerzas vivas en el mundo físico.⁸⁸

Ahora bien, pese a la claridad con que Jacques Jalabert se inclina por ILP, su interpretación parece subrepticamente -tal como las de Christopher Shields y Agustín Echavarría- adherir, al mismo tiempo, a IMP. En efecto, en el siguiente pasaje, él restringe la fuerza de ILP:

Pero esta pretensión a existir no se manifiesta y no engendra un conflicto entre los posibles sino en el entendimiento divino. Sólo la esencia divina, debido a su pretensión infinita, existe por sí [...] las esencias [...] no pueden pretender existir sino con respecto a la sabiduría divina, en tanto que ellas están presentes en el entendimiento de Dios: ellas no pueden triunfar en el conflicto de los posibles

⁸⁷ Jalabert, J. *Le Dieu de Leibniz*. Presses universitaires de France, Paris, 1960, p. 116. El pasaje continúa así: “pero su pretensión a existir no es actual sino en tanto que ellos son pensados por Dios, y ella no es eficaz sino en la medida en que su perfección relativa inclina la voluntad divina a realizarlos” (ibid.). Esto da lugar a una ambigüedad. Nos referiremos más ampliamente a esto en lo sucesivo. Cf. *infra*, especialmente nota 89.

⁸⁸ Ibid., p. 104: “[...] la simple exigencia de existir, que se encuentra en toda esencia, es una existencia virtual, mientras que esta misma exigencia, al realizarse, constituye la existencia en acto o la existencia propiamente dicha. Virtual o actual, la existencia está contenida analíticamente en la esencia, y esta inherencia es la causa o razón última de las cosas” (ibid. p. 90).

sino en relación con la bondad divina y por un acto decisional de su voluntad [...] El existente lógico no se convierte en un existente posible sino porque Dios lo concibe como posible: su tendencia a existir no es más que la voluntad antecedente del Creador, que se dirige a todo lo bueno, mientras que su realización es la voluntad consecuente, que es creadora por ella misma [...] Así, en la perspectiva teológica del origen de las cosas, la dinámica de los posibles deviene una dinámica de la voluntad divina [es decir] de una voluntad racional, que calcula, pesa y, finalmente, elige lo mejor.⁸⁹

Más consistente es la posición de Yvon Belaval, quien suscribe, sin restricciones, ILP:

[...] para Leibniz, el fondo del ser es la actividad: es ella la que anima la *praetensio ad existentiam* de las esencias en el entendimiento divino [y] es también ella, bajo el nombre de 'fuerza', la que permite reformar la noción de substancia [y] es también ella la que explica la inclusión del efecto futuro en el estado presente [...] Encontramos, siempre y en todos lados, un dinamismo que toma nombres diferentes según la diversidad del ser.⁹⁰

En un estudio relativamente reciente, Jean-Baptiste Vilmer ha reivindicado ILP: "es, efectivamente, en virtud de lo que ellos contienen en sí, movidos por una fuerza *interna*, que todos los posibles tienden a la existencia"⁹¹. Así, "podemos decir de la esencia que es un *conatus plegado [enveloppé]* y de la existencia, que es un *conatus desplegado [développé]*: para Leibniz, el ser no es algo inmóvil, sino *dinámico*"⁹² y "esta pretensión a la existencia es tan fuerte que ella significa que *lo posible ya existe, en cierto sentido*"⁹³. En definitiva, "todos los posibles son *existencializables*: en cierto sentido, todos existen"⁹⁴.

Ahora bien, a partir del examen del argumento trascendental de ILP, hemos hecho notar que Leibniz confiere las características de necesidad, universalidad y aprioricidad a la pretensión de las esencias a la existencia. Y es en el mismo pasaje en que Leibniz elabora el argumento en cuestión, que él eleva esta

tesis a la categoría de *primera verdad de hecho*. En palabras de Leibniz:

entre las verdades de hecho, la primera verdad absoluta es aquella a partir de la cual todas las experiencias podrían ser demostradas *a priori*, a saber: *todo posible pretende existir* y existiría efectivamente si otro posible, pretendiendo también existir y que fuese incompatible con él, no lo impidiese [...] Esta proposición "todo posible pretende existir" puede ser probada *a posteriori*, suponiendo que algo existe. En efecto, una de dos: o bien, todo existe, y entonces todo posible pretende existir a tal punto que existe efectivamente, o bien, ciertos posibles no existen y uno debe entonces dar la razón por la cual algunos existen en desmedro de otros.⁹⁵

En definitiva, la pretensión de las esencias a la existencia puede no sólo establecerse a modo de postulado trascendental (*a priori*), sino que también puede demostrarse a partir de los hechos o la experiencia (*a posteriori*). La articulación y complementariedad de estas dos dimensiones es fundamental en orden a justificar ILP. En cuanto a su dimensión *a priori*, ILP es una consecuencia de dos razonamientos contrafácticos que Leibniz formula, consecutivamente, en los siguientes términos:

Si la existencia fuese algo distinto de la pretensión de la esencia, entonces ella misma tendría una esencia, y algo nuevo vendría a añadirse a las cosas, a propósito de lo cual podríamos nuevamente preguntarnos si esta esencia existe o no existe y por qué existe más bien que otra [...] La naturaleza de la posibilidad o de la esencia es pretender la existencia. Si no fuera así, no sería posible dar razón de la naturaleza de las cosas.⁹⁶

Por lo tanto, negar ILP -y, *eo ipso*, aceptar IMP- implica dos contradicciones: a) una iteración al infinito en la búsqueda de la razón de la existencia de las cosas o bien b) asumir la existencia misma como un hecho primitivo, desprovisto de una razón. Tanto la infinitud en la búsqueda de razones de la existencia como su supuesto carácter primitivo -es decir, recurrir a razones infinitas o no poder recurrir a ninguna razón- obligan entonces -por *reductio ad absurdum*- a aceptar ILP.

En cuanto a su dimensión empírica, ILP es demostrada por Leibniz a través de algunas analogías tomadas de la física, comparando, en particular, la pretensión de las esencias a la existencia con los pesos dispuestos en una balanza:

[...] toda esencia o realidad exige la existencia, tal como todo esfuerzo exige el movimiento o el efecto, hasta el punto en que nada lo impida. Y todo posible envuelve no solamente la posibilidad, sino también el esfuerzo de existir en acto [...] Así, de la misma manera en que, sobre una balanza, cada peso se esfuerza y tiende en su brazo respectivo en función de su peso, y exige

⁸⁹ Ibid. pp. 105-106.

⁹⁰ Belaval, Y. *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Gallimard, Paris, 1976, p. 128. Y es la pretensión de las esencias a la existencia lo que constituye, de hecho, el fundamento del dinamismo de las entidades distribuidas en la jerarquía ontológica: "sin la actividad de las esencias, cuyo mecanismo espiritual establece el modelo óptimo de todos los posibles, y, por tanto, después de la Creación, [y] sin la fuerza substancial de las mónadas, o -si uno prefiere- sin su *Appetitus* [...] la cadena de los seres carecería de consistencia. Con la fuerza de la *appetitus* perceptiva, volvemos al principio mismo de la *catena aurea* [a saber] la pretensión a la existencia en proporción a la cantidad de esencia, es decir, de realidad [o] en otros términos, en proporción a la perfección de ser posible" (Belaval, Y. *Leibniz. De l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*, présentées par M Fichant. Beauchesne, Paris, 1995, p. 201): "las esencias son las fundadoras de las substancias mismas" (ibid.).

⁹¹ Vilmer, J.-B. "Possibilité et existentiabilité chez Leibniz". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 104, no. 1 (quatrième série), 2006, pp. 23-45: 33. El autor subraya.

⁹² Ibid. p. 34. El autor subraya.

⁹³ Ibid. El autor subraya.

⁹⁴ Ibid. p. 35. El autor subraya.

⁹⁵ A VI, 4-B, 1443.

⁹⁶ A VI, 4-B, 1443, notas no. 3 y 4 respectivamente.

descender si nada lo impide -cuadro en el que lo más pesado prevalece-, del mismo modo, cada cosa aspira a la existencia en función de su perfección, siendo la más perfecta la que la alcanza. Por consiguiente, todo posible existe, si otro posible más perfecto no impide su existencia.⁹⁷

En el siguiente pasaje, Leibniz insiste en la fórmula:

[...] en mecánica, de la acción de diversos pesos que concurren entre sí resulta el movimiento por el cual, a fin de cuentas, se realiza el descenso más grande. Y del mismo modo en que todos los posibles tienden con igual derecho a la existencia -en proporción a su grado de realidad-, todos los pesos tienden también con igual derecho a descender -en proporción a su propia pesantez: del mismo modo en que se produce el movimiento en que observamos el descenso del mayor de los pesos, así, el mundo que se realiza es aquel que realiza el máximo de posibles.⁹⁸

En suma, tanto por razones empíricas como por razones puramente *a priori*, la tesis de la pretensión de las esencias a la existencia es considerada por Leibniz en un sentido literal (ILP), y no -y, de hecho, no puede ser considerada- en un sentido metafórico (IMP). La pretensión de las esencias a la existencia es tan real como la existencia de Dios, pero necesita de Éste para convertirse en actual.

5. Conclusión

El repertorio argumentativo de Leibniz a favor de una pretensión real de las esencias a la existencia justificada como plausible la adhesión a ILP en detrimento de IMP. Contrario a lo que suponen quienes suscriben IMP, Leibniz concibe la intervención divina como un presupuesto metafísico compatible con ILP. En este sentido, la intervención divina constituye una condición necesaria que, *en conjunto con ILP*, permite dar cuenta de la actualización del mejor mundo posible en el plano de la existencia. Tanto por la recurrencia de Leibniz en insistir en ILP como por la fuerza de los argumentos -i.e. el argumento trascendental y el argumento análogo- que él invoca para demostrar su verosimilitud, podemos concluir que ILP refleja satisfactoriamente la manera en que él concibe la relación entre Dios y las esencias en el advenimiento a la existencia de tales esencias o posibilidades. El temor de convertir la metafísica de Leibniz en una versión de la filosofía de Spinoza queda, así, disuelto: toda vez que ILP es compatible con la intervención divina -de hecho, conforme al principio de razón, la intervención divina debe suponer necesariamente ILP-, la metafísica de Leibniz preserva su irreductible distancia con relación a la metafísica de Spinoza.

Pero existe otra consecuencia que se desprende de ILP: ILP permite explorar los fundamentos de la concepción creacionista de Leibniz desde una perspectiva diferente a la que suele asumirse. En efecto,

si ILP es verdadera, entonces resulta menos verosímil concebir la doctrina leibniziana de la creación a la luz de una *creatio ex nihilo* -pues, en vez de un *nihil absolutum*, hay ya una *praetensio* en la posibilidad-, que según un modelo distinto, el que podría estar retratado por la doctrina emanativista de la tradición neoplatónica y, en particular, de Plotino⁹⁹. La creación no es *creatio ex nihilo*, sino creación a partir de lo posible *que tiende a la existencia*¹⁰⁰. Ésta es una consecuencia de concebir ILP como un modelo representativo de la metafísica de la esencia o posibilidad en Leibniz, y que podría motivar una contribución complementaria con respecto al presente estudio¹⁰¹.

Referencias

1. Ediciones de obras de autores

1.1. Ediciones de las obras de Leibniz

- A= *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie des Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt -Berlin, 1923-...
- C = *Opuscules et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre, Couturat, L. (ed.), Alcan, Paris, 1903 [reimpresión G. Olms, Hildesheim, 1961].
- G = *Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Grua, G. (ed.), (2 tomos), PUF, Paris, 1948 [reimpresión, PUF, "Épiméthée", Paris, 1998].

⁹⁹ Sin mencionar los autores que han apuntado las dificultades de concebir la metafísica de Leibniz como una expresión de una doctrina creacionista, indico algunos estudios que examinan la posibilidad de entender la metafísica de Leibniz en términos emanativistas: Fouke, D. "Emanations and the perfections of beings: Divine causation and the autonomy of nature in Leibniz". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 76, no. 2, 1994, pp. 168-194 y Mercer, C. "Leibniz and Spinoza on substance and mode". En D. Pereboom (ed.), *Rationalists*. Rowman & Littlefield, USA, 1999, pp. 273-300; *ibid.*, "God as both the unity and the multiplicity in the world". En A. Lamarra y R. Palaia (eds.), *Unità et Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84). Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 71-95; *ibid.*, "Leibniz on knowledge and God". *American catholic philosophical quarterly*, vol. 76, no. 4, 2002, pp. 531-550, e; *ibid.*, "Leibniz on mathematics, methodology, and the good: A reconsideration of the place of mathematics in Leibniz's philosophy". *The art of thinking mathematically* (= *Early science and medicine*, vol. 11, no. 4), 2006, pp. 424-454.

¹⁰⁰ Tal es la tesis de Michel Fichant: "[...] la creación *ex nihilo* es, de hecho, creación a partir de lo posible [es decir] acto de la voluntad de Dios fundado sobre aquello que su entendimiento representa" (Fichant, M. "L'origine de la négation". *Les études philosophiques*, no. 1 (= *Leibniz*), 1971, pp. 29-55: 51). Agustín Echavarría propone una lectura semejante: "[...] para Leibniz, la creación [...] se reduce al "tránsito" o "traslado" de un conjunto de posibles desde su estado de mera posibilidad a su estado de existencia "efectiva" o actual" (Echavarría, A., "Creación, nada y participación en Leibniz", *op. cit.*, p. 900). Cf. también *ibid.*, pp. 903-904.

¹⁰¹ Actualmente preparo un estudio orientado a justificar la plausibilidad de esta interpretación emanativista de la metafísica de Leibniz.

⁹⁷ A VI, 4-A, 557.

⁹⁸ GP VII, 304-305.

GP= *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gerhardt, C. I. (ed.) (7 volúmenes), Berlín, 1875-1890 [reimpresión, G. Olms, Hildesheim, 1960-1961].

1.2. Ediciones y obras de otros autores

AT= *Œuvres complètes de Descartes*, Adam, C. y Tannery, P., 11 volúmenes. Vrin, Paris, 1996.

Spinoza, B. *Ética*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 2021.

2. Estudios sobre la filosofía de Leibniz

Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, theist, idealist*. Oxford university press, New York - Oxford, 1994.

Belaval, Yvon. *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Gallimard, Paris, 1976.

Belaval, Yvon. *Leibniz. De l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*, présentées par Fichant, M. Beauchesne, Paris, 1995.

Blumenfeld, David. "Leibniz's theory of the striving possibles". *Studia Leibnitiana*, vol. 5, no. 2, 1973, pp. 163-177. <https://www.jstor.org/stable/40693707>.

Brown, Stuart. *Leibniz (Philosophers in context)*. The Harvester press, Great Britain, 1984.

Curley, Edwin. "The root of contingency". En Harry Frankfurt (ed.), *Leibniz: a collection of critical essays*. Anchor Books, New York, 1972, pp. 69-97.

Devaux, Michaël. "La seconde question du principe de raison dans la métaphysique réelle de Leibniz". En Hans Poser (ed.), *VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*. Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin, Berlin, 10-14 de septiembre, vol. 1, 2001, pp. 289-296.

Echavarría, Agustín. "Creación, nada y participación en Leibniz". *Pensamiento*, vol. 69, no. 261, 2013, pp. 897-918. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4720/4541>.

Fichant, Michel. "L'origine de la négation". *Les études philosophiques*, no. 1 (= Leibniz), 1971, pp. 29-55. <https://www.jstor.org/stable/20845923>.

Fouke, Daniel. "Emanations and the perfections of beings: Divine causation and the autonomy of nature in Leibniz". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 76, no. 2, 1994, pp. 168-194. <https://doi.org/10.1515/agph.1994.76.2.168>.

Friedmann, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, Paris, 1946.

De Gaudemar, Martine. *Leibniz: De la puissance au sujet*. Vrin, Paris, 1994.

Grimaldi, Nicolas. "Rationalité et temporalité chez Leibniz". *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 85, no. 2, 1980, pp. 178-192. <https://www.jstor.org/stable/40902040>.

Hostler, John. "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'". *Studia Leibnitiana*, vol. 5, no. 2, 1973, pp. 281-285. <https://www.jstor.org/stable/40693713>.

Hostler, John. *Leibniz's Moral Philosophy*. Duckworth, Great Britain, 1975.

Jalabert, Jacques. *Le Dieu de Leibniz*. Presses universitaires de France, Paris, 1960.

Jalabert, Jacques. "Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz". *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 1 (= *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*. Hannover: 14-19 de noviembre 1966), 1968, pp. 13-21.

Jalabert, Jacques. "Leibniz et Malebranche". *Les études philosophiques*, no. 3, 1981, pp. 279-292.

Lærke, Mogens. *Leibniz lecteur de Spinoza*. Honoré Champion, Paris, 2008.

Loemker, Leroy. "Leibniz's doctrine of ideas". *The philosophical review*, vol. 55, no. 3, 1946, pp. 229-249. DOI: 10.2307/2181666.

Lovejoy, Arthur. *The great chain of being*, Harvard university press, Cambridge (Massachusetts) [primera edición 1936], 1964.

Lovejoy, Arthur. "Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza". En Harry Frankfurt (ed.), *Leibniz: a collection of critical essays*. Anchor Books, New York, 1972, pp. 280-334.

Macdonald Ross, George. "Leibniz and the origin of things". En Marcelo Dascal y Elhanan Yakira (eds.), *Leibniz and Adam*. University publishing projects Ltd., Tel Aviv, 1993, pp. 241-257.

Manzini, Frédéric. "Vis existendi, entre force et puissance. Leibniz lisant Spinoza, *Ethica* I, 11". En Raphaële Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs), *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*. Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 97-120.

Marion, Jean-Luc. "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz". *XVIIe siècle*, no. 147. Librairie d'Argences, Paris, 1985, pp. 143-164.

Mercer, Christia. "Leibniz and Spinoza on substance and mode". En Derk Pereboom (ed.), *Rationalists*. Rowman & Littlefield, USA, 1999, pp. 273-300.

Mercer, Christia. "God as both the unity and the multiplicity in the world". En Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità et Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84). Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 71-95.

Mercer, Christia. "Leibniz on knowledge and God". *American catholic philosophical quarterly*, vol. 76, no. 4, 2002, pp. 531-550. <https://doi.org/10.5840/acpq200276427>.

Mercer, Christia. "Leibniz on mathematics, methodology, and the good: A reconsideration of the place of mathematics in Leibniz's philosophy". *The art of thinking mathematically* (= *Early science and medicine*, vol. 11, no. 4), 2006, pp. 424-454. <https://www.jstor.org/stable/413014>.

Mondadori, Fabrizio. "A harmony of one's own and universal harmony in Leibniz's Paris writings". *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), 1978, pp. 151-168.

Mondadori, Fabrizio. "Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat: Leibniz's view". En Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84). Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 185-223.

Mondadori, Fabrizio. "Il ne faut point dire avec quelques Scotistes: Leibniz on the reality and the possibility of the possible". *Studia Leibnitiana*,

- vol. 46, no. 2, 2014, pp.206-233. <https://doi.org/10.25162/stl-2014-0013>.
- Newlands, Samuel. "The harmony of Spinoza and Leibniz". *Philosophy and phenomenological research*, vol. 81, no. 1, 2010, pp. 64-104. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00354.x>.
- Newlands, Samuel. "Leibniz and the ground of possibility". *Philosophical review*, vol. 122, no. 2, 2013, pp.155-187. DOI: 10.1215/00318108-1963698.
- Rescher, Nicholas. *The philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall, USA, 1967.
- Rescher, Nicholas. *Leibniz's metaphysics of nature: a group of essays (= The university of Western Ontario series in philosophy of science, vol. 18)*. D. Reidel publishing company, Dordrecht - Boston - London, 1981.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, Routledge (Taylor and Francis group). London y New York [primera edición 1900 - segunda edición 1937], 2005.
- Shields, Christopher. "Leibniz's doctrine of the striving possibles". *Journal of the history of philosophy*, vol. 24, no. 3, 1986, pp. 343-357. DOI: 10.1353/hph.1986.0043.
- Silva, Camilo. "Poder emanativo y poder existencial: una reinterpretación de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz". *Pensamiento* (artículo aceptado - (artículo aceptado - por publicar).
- Vilmer, Jean-Baptiste. "Possibilité et existentiabilité chez Leibniz". *Revue philosophique de Louvain*, tomo 104, no. 1 (quatrième série), 2006, pp. 23-45. DOI: 10.2143/rpl.104.1.2005411.
- Wilson, Catherine. *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*. Manchester University press, Manchester, 1989.
- Wren, Thomas. "Leibniz's theory of essences: some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony". *Studia Leibnitiana*, vol. 4, no. 3/4, 1972, pp. 181-195. <https://www.jstor.org/stable/40693678>.