EDICIONES COMPLUTENSE

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía
e-ISSN 0211-2337

ESTUDIOS

Leibniz y el problema de la relación entre Dios y las esencias: oposición y evolución desde un modelo teo-mereológico hacia un modelo representacional[1]

Camilo Silva[2]
Universidad Adolfo Ibáñez

https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92379 Recibido: 09 de noviembre de 2023 • Aceptado: 07 de mayo de 2024

Resumen: La presente contribución tiene por objeto examinar el problema de la relación entre Dios y las esencias en la metafísica de Leibniz. La originalidad de nuestra propuesta consiste, fundamentalmente, en mostrar que la metafísica leibniziana de las esencias está sujeta a una tensión, y que se refleja en una oposición y evolución de dos modelos que dan cuenta de una significativa transición, a saber, un modelo teo-mereológico según el cual las esencias constituyen la naturaleza ontológica de Dios y que, en el límite, se identifican a Él (1668-1676), y un modelo representacional que hace de las esencias, más bien, objetos intencionales del entendimiento de Dios, sin que ellas constituyan propiamente, ni puedan identificarse a Dios ni a su entendimiento (1680 en adelante).
Por medio de un análisis de diversos manuscritos de Leibniz, así como de una remisión a algunos estudios relativos a la ontología leibniziana de las esencias, nuestro propósito consiste en mostrar de qué manera y por qué el modelo teo-mereológico adoptado por el joven Leibniz es superado por un modelo representacional.
Palabras clave: Constitución; Dios; entendimiento divino; esencia; objeto; representación; teo-mereología.

ENG Leibniz and the problem of the relation between God and essences: opposition and evolution from a Theo-mereological model towards a representational model

Abstract: This survey aims to examine the problem of the relation between God and essences in Leibniz's metaphysics. The originality of our research reveals that Leibniz's metaphysics of essences is subjected to a tension, which is reflected on the opposition and evolution of two models, namely a Theo-mereological model according to which essences constitute the ontological nature of God and, in the limit, are identical to him (1668 – 1676) and a representational model in which essences stand for intentional objects of God's understanding, excluding then the possibility they constitute or identify to God or the divine understanding (1680 onwards).

1 Empleamos las siguientes abreviaciones para las ediciones de las obras de Descartes y Leibniz: AT (= *Œuvres complètes* de René Descartes, Adam, C. y Tannery, P. (eds.), 12 volúmenes, Vrin, Paris, 1996), seguido del número de volumen y página; 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-...), seguido del número de serie, volumen y página; C (= *Opuscules et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre, Couturat, L. (ed.), Alcan, Paris, 1903 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 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, París, 1948 [reimpresión París: PUF, «Épiméthée», 1998]), seguido del número de tomo y página; GP (= *Die Philosophischen Schriften* von Gottfried Wilhelm Leibniz, Gerhardt, C. I. (ed.) (7 volúmenes), Berlín, 1875-1890 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1960-1961]), seguido del número de volumen y página; LP (= *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li, W. y Poser, H. (eds.), Vittorio Klossterman, Frankfurt am Main, 2002), seguido del número de página, y; M (= *Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (ed.), Verlag von H. Haessel, Leipzig, 1893), seguido del número de página. Todas las traducciones que figuran en este estudio son de nuestra autoría, a menos que se indique expresamente lo contrario.

2 Una parte de la presente investigación fue desarrollada en mi tesis doctoral defendida en la Escuela Normal Superior de París (diciembre de 2021), y que fue supervisada por Jean-Pascal Anfray. Agradezco a este último, así como a Sophie Roux, quienes, en una ponencia relacionada con este problema y que presenté en las segundas *Doctoriales* de la Escuela Normal Superior de París (junio de 2017), realizaron agudos comentarios críticos de los que mi investigación, tanto en el estudio que aquí expongo como en mi tesis doctoral, felizmente se benefició.

Through an analytical survey of several Leibniz's manuscripts as well as some studies concerning Leibnizian ontology of essences, our task consists in revealing how and why the Theo-mereological model adopted by the young Leibniz is overcame by a representational model.
Keywords: Constitution; Divine understanding; essence; God; object; representation; theo-mereology.

Sumario: 1. La ontología leibniziana de las esencias: Leibniz contra Descartes, Hobbes y Spinoza. 2. El modelo teo-mereológico de la relación entre Dios y las esencias: escritos de juventud de Leibniz (1668-1676). 3. El modelo representacional de la relación entre Dios y las esencias: la concepción madura de Leibniz (1680 en adelante). 4. Conclusión

Cómo citar: Silva, C. (2025) "Leibniz y el problema de la relación entre Dios y las esencias: oposición y evolución desde un modelo teo-mereológico hacia un modelo representacional". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (1), 77-93.

1. La ontología leibniziana de las esencias: Leibniz contra Descartes, Hobbes y Spinoza

La concepción leibniziana de las esencias puede entenderse a partir de una triple oposición a i) la tesis cartesiana de la creación de las verdades eternas, ii) la concepción hobbesiana de la omnipotencia ilimitada de Dios y iii) el necesitarismo de Spinoza[3]. A partir de una original estrategia argumentativa, Leibniz muestra que, pese a sus diferencias teóricas, las doctrinas de Descartes, Hobbes y Spinoza convergen, y atentan contra los fundamentos de la teología: al negar la distinción entre esencia y existencia, las doctrinas de los tres autores envuelven dificultades que implican el colapso de la teología. Refiriéndose a una de las proposiciones de los *Principios* de Descartes[4], en una carta a Philipp, Leibniz describe tales problemas a que conducen las filosofías de Descartes, Hobbes y Spinoza:

> Yo no creo que uno pueda formar una proposición más peligrosa que aquella [según la cual] la materia recibe todas las formas posibles sucesivamente, [pues] de ello se sigue que no podemos imaginar nada más absurdo ni extraño y contrario a lo que llamamos 'justicia' [...] Tales son, precisamente, las opiniones que Spinoza ha explicado claramente, a saber, que justicia, belleza [y] orden no existen sino con respecto a nosotros, y que la perfección de Dios consiste en la amplitud de su operación, de manera que no hay nada posible o concebible que no se produzca actualmente. Tal es también la opinión de Hobbes, quien sostiene que todo aquello que es posible, ha de ser pasado, presente o futuro: [pero] no cabe lugar alguno para garantizar la providencia, si Dios produce todo y no ejerce una elección entre los seres posibles [...] Descartes logró cuidarse de hablar de manera tan franca, pero no pudo evitar develar sus opiniones [...] como para que éstas no fuesen comprendidas por aquellos que examinan en profundidad estas cosas [...] Tal es el fundamento de la Filosofía Atea, que no deja de decir de Dios cosas bellas en apariencia.[5]

Si –como afirma Descartes– "la materia recibe todas las formas posibles sucesivamente", entonces Dios no elige, de modo tal que –como sugiere Spinoza– "justicia, belleza y orden no existen sino con respecto a nosotros", pues tal proposición supone que –como piensa Hobbes– "todo aquello que es posible, ha de ser pasado, presente o futuro". En el fondo, es porque las doctrinas de Descartes, Hobbes y Spinoza suprimen la contingencia y dan espacio al necesitarismo, que ponen en peligro la teología[6].

Si bien Leibniz suele asociar a Descartes, Hobbes y Spinoza, en la década de 1680, él concentra sus esfuerzos en criticar la filosofía del pensador francés[7]. De hecho, en la misma carta a Philipp, Leibniz profundiza su crítica a Descartes, quien, separándose de la tradición escolástica, considera que las verdades eternas son *creadas* por la voluntad divina[8]. Con relación a esta doctrina, Leibniz replica:

> [...] 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

3 Cf. Riley, P., "Leibniz and modernity: Against the "voluntarism" of Calvin, Descartes, Hobbes and Spinoza", *Studia Leibnitiana*, Sonderhefte 37, 2010, pp. 41-48.

4 Cf. *Principia philosophiae* (1644), Pars tertia, prop. xlvii, AT, VIII A, 101-103.

5 Leibniz a Philipp, enero de 1680, A II, 1, 787.

6 "Si quisiéramos rechazar absolutamente los posibles, destruiríamos la contingencia, pues, si lo que Dios ha creado efectivamente fuese lo único posible, lo que Dios haya creado sería necesario [...]" (Observaciones a la carta de Arnauld, junio de 1686, A II, 2, 51). Cf. también *Théodicée* (1710), §§170-174, GP VI, 212-217.

7 Cf. e.g. *De la philosophie cartésienne* (1683-1684/5 (?)), A VI, 4-B, 1479-1488 y *Animadversiones* (1692), GP IV, 350-392. Sobre la oposición de Leibniz a Descartes, además de Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960, cf. Phemister, P., "Descartes and Leibniz". En Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2011, pp. 16-31 y Anfray, J.-P., "Leibniz and Descartes". En Nadler, S., Schmaltz, T. y Antoine-Mahut, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford university press, Oxford – New York, 2019, pp. 721-737. Cf. también Belaval, Y., "Leibniz face à Descartes". En *Leibniz 1646-1716*: *Aspects de l'homme et de l'œuvre* (= Journées Leibniz organisées au Centre International de Synthèse), Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 189-200.

8 Esta doctrina figura en la carta del 15 de abril de 1630 que Descartes envía a Mersenne: "las verdades matemáticas que ud. llama 'eternas' han sido establecidas por Dios, de quien dependen enteramente, tanto como el resto de las criaturas [...] Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, tal como un rey establece las leyes en su reino" (AT I, 145). Cf. también ibid., 27 de mayo de 1630, AT I, 152.

> 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 [...] 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, 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.[9]

Al despojar a la voluntad de un objeto (i.e. el bien), la articulación de las facultades divinas pierde su coherencia: la suposición cartesiana de una voluntad desprovista de un objeto es la antesala de la filosofía de Spinoza, quien no atribuye a Dios sino la facultad del poder[10].

Sin mencionar otros escritos[11], el *Discurso de metafísica* (1686 (?)) constituye la mejor presentación de la oposición de Leibniz a Descartes, Hobbes y Spinoza. Allí Leibniz reconoce estar

> [...] completamente alejado de la opinión de aquellos que sostienen que no hay reglas de bondad y de perfección en la naturaleza de las cosas o en las ideas que Dios tiene de ellas [...] [Esta] opinión [...] parece extremadamente peligrosa, y muy cercana a la de los últimos innovadores [*Novateurs*], cuya opinión es que la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son sino quimeras [*chimères*] de los hombres que conciben a Dios a su manera [...] Al decir que las cosas no son buenas en virtud de ninguna regla de bondad, sino que lo son por la sola voluntad de Dios, destruimos [...] todo el amor de Dios y toda su gloria. En efecto, ¿por qué alabarlo por lo que ha hecho, si Él podría igualmente ser alabado haciendo todo lo contrario? ¿Dónde estarán entonces su justicia y su sabiduría, si no queda más que un cierto poder despótico, al suponer que la voluntad toma allí el lugar de la razón [...]? [...] toda voluntad supone alguna razón de querer o que la razón es naturalmente anterior a la voluntad. Por ello [...] es completamente extraña la expresión de algunos filósofos [según la cual] las verdades eternas de la Metafísica o de la Geometría –y, por consiguiente, también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección– no son más que efectos de la voluntad de Dios, en vez [de decir] que ellas no son sino consecuencias [*suites*] de su entendimiento [...][12]

Con el fin de contestar el voluntarismo cartesiano, Leibniz funda la definición de la justicia en –lo que podríamos llamar– una concepción intelectualista: la justicia de Dios no depende de la voluntad de Dios, sino de su intelecto o sabiduría. A la luz de este esquema apologético, Leibniz rechaza categóricamente la posibilidad de concebir la justicia de Dios como un efecto arbitrario de su voluntad. Él explica su posición en una de las piezas preparatorias de la *Teodicea*:

> Nosotros atribuimos, en primer lugar, *la justicia de Dios* (cuyo grado supremo es la Santidad) no sólo a la bondad, sino a la conjunción de ésta con la sabiduría, de la misma forma en que atribuimos una y otra a las substancias inteligentes [...] La justicia de Dios no es arbitraria, sino que ella nace [*fluit*] de las reglas de la sabiduría eterna.[13]

Al no depender de la voluntad, sino de la bondad y sabiduría de Dios, la justicia no puede resultar de un decreto arbitrario. Desde una perspectiva platónica[14],

---

9 A II, 1, 787-789.

10 Ya el joven Leibniz critica el voluntarismo: "[...] una voluntad absoluta independiente de la bondad de las cosas es monstruosa" (Leibniz a Wedderkopf, mayo de 1671, A II, 1, 187): "Nada es más extraño que pretender convertir la noción del libre arbitrio en un poder inaudito y absurdo de actuar o de no actuar sin [que haya] una razón [...] Habría que estar loco para desear un poder así" (*Confessio Philosophi* (1672-1673 (?)), A VI, 3, 133). Una voluntad así concebida equivaldría a un "[...] monstruoso poder de una irracionalidad racional" (ibid.). Para una evaluación de la relación entre racionalidad y voluntad en la filosofía de Leibniz, cf. Phemister, P., "Leibniz, freedom of will and rationality", *Studia Leibnitiana* 21 (1), 1991, pp. 25-39. Sobre el anti-voluntarismo del joven Leibniz, cf. Mulvaney, R., "The Early Development of Leibniz's Concept of Justice", *Journal of the History of Ideas* 29 (1), 1968, pp. 53-72; Rateau, P., *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la* Théodicée, Honoré Champion, Paris, 2008, en particular capítulo 1; Johns, C., *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2013; Silva, C., "El antivoluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de "justicia" en el joven Leibniz". En Casales, R., Velasco, L. y Reyes, P. (eds.), *La actualidad de Leibniz: alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Comares, Granada, 2020, pp. 207-223, y; Derenne, J., *L'élaboration progressive de la doctrine du juste chez le jeune Leibniz (1663-1677)*. Tesis de doctorado – Universidad libre de Bruselas: 2022.

11 Cf. e.g. las observaciones de Leibniz a la carta de Eckhard, mayo de 1677, A II, 1, 530, nota 74; A II, 1, 533, nota 86, y; A II, 1, 533-535, nota 90; Leibniz a – (¿?), A II, 1, 778; Leibniz a Honoré Fabri, GP IV, 256-261; A VI, 4-B, 1389; Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, A II, 2, 69-71; Leibniz a Bierling, 20 de junio de 1702, GP VII, 507, y; *Théodicée*, §186, GP VI, 228.

12 *Discours de métaphysique*, §2, A VI, 4-B, 1532-1533. Para un comentario de este pasaje, cf. Burgelin, P., *Commentaire du* Discours de métaphysique *de Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1959, pp. 84-96 y Mulvaney, R., "Divine Justice in Leibniz's "Discourse on Metaphysics"", *Studia Leibnitiana Supplementa* 14 (3), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1975, pp. 61-82. Cf. también A VI, 4-B, 1385; A VI, 4-C, 2227-2240; "Préface" y "Discours préliminaire" de la *Théodicée*, §37, GP VI, 28-29 y 71-72 respectivamente; *Théodicée*, §§176-178, GP VI, 219-221, y; *Causa Dei* (1712), §77, GP VI, 450.

13 GP III, 34. Las cursivas son de Leibniz. Cf. también e.g. *Confessio Philosophi*, A VI, 3, 121-122 y *Méditation sur la notion commune de la justice* (1704), M, 48.

14 El autor que más ha insistido en entender la teoría de la justicia de Leibniz a la luz del influjo que, sobre ella, habría ejer-

Leibniz compara el estatus de las reglas o principios de la justicia con los teoremas matemáticos: "la sabiduría y la justicia tienen sus teoremas eternos, así como la aritmética y la geometría: Dios no los establece por su voluntad, sino que Él los encierra [*renferme*] en su esencia, y los adopta [*suit*]"[15]. Si bien este extracto está en sintonía con el estatus objetivo que Leibniz confiere a la justicia, él impone, al mismo tiempo, una dificultad: ¿en qué sentido Dios *contiene* o *puede contener*, *en su propia esencia*, (la esencia de) la justicia? Pese a parecer trivial, la pregunta no es inocua, pues está vinculada con el modo en que Leibniz entiende la relación entre Dios y las esencias. Como veremos, el modo en que Leibniz caracteriza dicha relación oscila entre un modelo según el cual las esencias constituyen o componen (a modo de partes) a Dios (concebido como un todo), identificándose con éste (i.e. modelo teo-mereológico), y un modelo según el cual, sin constituir o componer la naturaleza de Dios, las esencias son entendidas, más bien, como objetos de su entendimiento (i.e. modelo representacional)[16]. La oscilación entre ambos modelos no es, sin embargo, sincrónica: es en virtud de una evolución teórica que, en su madurez, Leibniz adopta un modelo representacional de la relación entre las esencias y el entendimiento divino en reemplazo de un modelo teo-mereológico, al cual él adhiere en su juventud. ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan ambos modelos? Y ¿de qué forma el modelo teo-mereológico es superado por un modelo representacional? Éstas son las preguntas que pretendemos responder en las siguientes dos secciones de este estudio.

2. El modelo teo-mereológico de la relación entre Dios y las esencias: Escritos de juventud de Leibniz (1668-1676)

En sus escritos de juventud, Leibniz entiende la relación entre Dios y las esencias a la luz de un modelo teo-mereológico según el cual las esencias constituyen o componen la naturaleza de Dios, del mismo modo en que las partes constituyen un todo. Dicho modelo se proyecta y alcanza su desarrollo más sistemático en el conjunto de escritos intitulados como *De Summa Rerum*, que Leibniz redacta entre 1675 y 1676. En 1675, motivado por un frenético impulso a acceder a la *Ética* de Spinoza –que no se publicó sino póstumamente en 1677–, Leibniz comienza a desarrollar un conjunto de tesis –de carácter exploratorio y aporético– destinadas a explicar la relación entre Dios y el mundo[17]. En concordancia con la filosofía de Spinoza, Leibniz privilegia, en tales escritos, una caracterización correspondiente a un modelo teo-mereológico. Sin embargo, dado que este modelo está ya parcialmente prefigurado en otros *juvenilia* de Leibniz, resulta pertinente y conveniente examinar la evolución de este modelo teo-mereológico, que alcanza su sistematización en confrontación con la filosofía de Spinoza.

Ya en su carta de mayo de 1671 a Magnus Wedderkopf, Leibniz anticipa este modelo

cido el pensamiento de Platón, es Patrick Riley. Cf. en particular, Riley, P., *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard university press, Cambridge (Massachusetts), 1996.

15 *Conversation du Marquis de Pianese et du père Emery eremite* (1679-1681 (?)), A VI, 4-C, 2269.

16 Samuel Newlands observa también esta ambivalencia. Cf. Newlands, S., "Leibniz and the ground of possibility", *Philosophical review* 122 (2), 2013, pp. 155-187, aquí p. 171, nota 43.

17 Siguiendo a diversos autores, damos por concedida la influencia que Spinoza habría ejercido sobre el pensamiento de Leibniz. Sin entrar en los detalles de esta exégesis, me limito a aconsejar algunos estudios de referencia que pueden ser de interés: Curley, E., "*Homo Audax*: Leibniz, Oldenburg and the TTP". En Marchlewitz, I. y Heinekamp, A. (eds.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 27), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990, pp. 277-312, en particular pp. 291-295 y 311-312; Adams, R., *Leibniz: Determinist, theist, idealist*, Oxford university press, New York – Oxford, 1994, especialmente pp. 123-134; Kulstad, M., "Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple worlds, possible worlds". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166), Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 245-262; ibid., "Leibniz's *De Summa Rerum*. The origin of the variety of things, in connection with the Spinoza – Tschirnhaus correspondence". En Berlioz, D. y Nef, F. (eds.), *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 34), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, pp. 69-85; ibid., "Pantheism, harmony, unity and multiplicity: a radical suggestion of Leibniz's *De Summa Rerum*". En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo* 84), Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 97-105; ibid., "The one and the many and kinds of distinctness: the possibility of monism or pantheism in the young Leibniz". En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz: Nature and freedom*, Oxford University press, United States, 2005, pp. 20-43, e; ibid., "Leibniz et Spinoza sur Dieu comme nature ou essence des choses". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 21-35; Wilson, C. "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166), Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 223-243; Malcolm, N., "Leibniz, Oldenburg, and Spinoza, in the light of Leibniz's letter to Oldenburg of 18/28 november 1676", *Studia Leibnitiana* 35 (2), 2003, pp. 225-243; Russell, B., *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, Routledge (Taylor and Francis group), London – New York, 2005 [primera edición 1900 y segunda edición 1937), capítulo 15, especialmente pp. 216-223; Look, B., "Existence, essence et expression: Leibniz sur "toutes les absurdités du Dieu de Spinoza"". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 57-82, y; Anfray, J.-P., "Leibniz and Spinoza on plenitude and necessity". En Melamed, Y. (ed.), *A companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, United Kingdom, 2021, pp. 495-505. Otros autores, sin embargo, han adoptado una exégesis opuesta, sugiriendo que Leibniz no se vio influenciado, de ninguna manera o en ningún sentido fundamental, por Spinoza. Cf. Parkinson, G. H. R., "Leibniz's Paris writings in relation to Spinoza", *Studia Leibnitiana Supplementa* 18 (2) (= *La philosophie de Leibniz*), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, pp. 73-89; Mercer, C., "Leibniz and Spinoza on substance and mode". En Pereboom, D. (ed.), *Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Roweman & Littlefield, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999, pp. 272-300; Blank, A., "Substance monism and substance pluralism in Leibniz's metaphysical papers 1675-1676", *Studia Leibnitiana* 33 (2), 2001, pp. 216-223, e; ibid., "Leibniz's *De Summa Rerum* and the panlogistic interpretation of the theory of simple substances", *British journal for the History of Philosophy* 11 (2), 2003, pp. 261-269. Las dos monografías de referencia sobre la relación entre Leibniz y Spinoza son Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1946, y Lærke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris, 2008.

teo-mereológico. Tras afirmar que, así como "las esencias de las cosas son [...] como los números, [pues] ellas contienen la posibilidad misma de las cosas"[18], y que "Dios no es el autor de esta posibilidad, sino de su existencia"[19], Leibniz sugiere una *identidad constitutiva* entre las esencias (posibilidades o ideas) y Dios: "estas posibilidades o ideas de las cosas [...] *coinciden* con Dios mismo"[20]. En un conjunto de pasajes de diversos opúsculos del mismo período, Leibniz insiste en la misma tesis: "la mente de Dios consiste [*constat*] en las ideas de todas las cosas"[21]; "Dios es uno en todas las cosas [*unus omnia*]"[22]; "Dios es la razón última de las cosas, es decir [*seu*] la armonía universal"[23], es decir, "Dios o el espíritu universal no es más que la armonía de las cosas"[24]. Se trata de la misma tesis que, a propósito del problema del origen del mal, Leibniz recordará en la *Confessio Philosophi*: "los pecados *no son imputables a la voluntad*, *sino al entendimiento divino* o, lo que es lo mismo [*vel quod idem est*], a las famosas ideas eternas, es decir [*seu*] a la naturaleza de las cosas"[25]. Así, "la naturaleza de las cosas [...] está contenida en las ideas mismas de ellas, esto es [*id est*] en la esencia de Dios [*Essentia Dei continetur*]"[26].

Si hasta el período de la *Confessio Philosophi*, Leibniz sugiere que la relación entre el entendimiento de Dios y la esencias debe ser entendida según una relación mereológica de identidad constitutiva de acuerdo con la cual Dios (o su entendimiento) encierra, contiene o coincide con las esencias[27], en *De Summa Rerum*, él consolidará esta tesis, dando lugar a la sistematización de este *modelo* teo-mereológico en gestación, precisando y reforzando los supuestos que lo sostienen.

En uno de los escritos más aporéticos de *De Summa Rerum*, Leibniz escribe:

> Las ideas están en Dios en la medida en que, a partir de todas las formas absolutas o la conjunción de todas las perfecciones posibles en el mismo sujeto, resulta el Ser más perfecto. Pero, a partir de la conjunción de las formas simples posibles resultan las modificaciones, es decir, las ideas, tal como las propiedades resultan de una esencia.[28]

El pasaje es más bien críptico. Aunque es patente que la tesis central es que las ideas están en Dios, la conjunción de las dos afirmaciones que Leibniz luego desliza envuelve una dificultad: i) Dios es un ser que resulta de todas las formas absolutas o la conjunción de todas las perfecciones posibles y ii) las ideas no son más que modificaciones que resultan de la conjunción de las formas simples posibles. La conjunción de ambas afirmaciones implica que las ideas no son, *stricto sensu*, ideas cuyo correlato sean individuos, sino que ellas son idénticas a las modificaciones de Dios. Las formas o perfecciones posibles parecen así representar elementos constitutivos de Dios mismo: Dios y las formas absolutas o la conjunción de las perfecciones posibles son entonces distintos. Y, sin embargo, aunque tales formas absolutas o perfecciones posibles constituyen (la naturaleza de) Dios, inversamente, ellas necesitan a Dios: toda modificación es modificación de un sujeto. El siguiente pasaje transparenta esta conclusión:

> Es un hecho admirable que el sujeto difiera de las formas o atributos. Esto es necesario, ya que nada puede ser dicho de las formas [o atributos] debido a su simplicidad. Por consiguiente, no habría proposiciones verdaderas, a menos que haya un sujeto al cual las formas estén unidas.[29]

La existencia de un sujeto que sirva de hipóstasis a las formas o atributos es una condición necesaria. Y dado que no hay más que un sujeto –que contiene todas las ideas–, Él es todas las cosas. A partir de una comparación entre la extensión y el pensamiento, Leibniz explica:

> La extensión es un estado, [mientras que] el pensamiento es una acción. La extensión es algo absoluto, [mientras que] el pensamiento es relativo. Todo aquel que piensa, piensa en algo [*Omne cogitans cogitat utique aliquid*]. El ser más simple es aquel que se piensa a sí mismo al pensar [*Simplicissimum est, id quod cogitat cogitare se ipsum*]: y el pensamiento es absoluto cuando aquello que se piensa a sí mismo es todas las cosas [*et cogitatio absoluta est, cum id quod cogitat se ipsum, omnia est*].[30]

---

18 A II, 1, 117. La tesis de la comparación de las esencias con los números y la de la inclusión de aquéllas en Dios remontan a la *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663). Cf. A VI, 1, 19, *corollaria* III y IV.

19 A II, 1, 117.

20 Ibid. Nosotros subrayamos.

21 *De transsubstantiatione* (1668 (?)), *Scholia*, A VI, 1, 511.

22 *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671 (?)), A VI, 2, 283.

23 Leibniz a Johann Friedrich, octubre de 1671, A II, 1, 265.

24 *Demonstrationum catholicarum conspectus* (1668-1669 (?), A VI, 1, 499, c. 51. Cf. también *De transsubstantiatione*, A VI, 1, 510, nota Z. 14 y A VI, 1, 512. Fabrizio Mondadori ha también destacado la dimensión mereológica que encierra la concepción de las esencias en el joven en Leibniz. Cf. Mondadori, F., "A harmony of one's own and universal harmony in Leibniz's Paris writings", *Studia Leibnitiana Supplementa* 18 (2) (= *La philosophie de Leibniz*), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, pp. 151-168. Para un examen detallado del concepto de armonía en el joven Leibniz, cf. Moll, K., "*Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum*: The conception of God in Leibniz's early philosophy". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166), Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 65-78.

25 A VI, 3, 121. Las cursivas son de Leibniz.

26 A VI, 3, 124. Cf. también ibid., A VI, 3, 122.

27 Como subraya también Mark Kulstad. Cf. Kulstad, M., "The one and the many and kinds of distinctness: the possibility of monism or pantheism in the young Leibniz", op. cit.

28 *De origine rerum ex formis* (1676 (?)), A VI, 3, 521. Cf. también ibid., A VI, 3, 518; *Ens perfectissimum existit* (1676 (?)), A VI, 3, 575 y 577; *Quod Ens perfectissimum existit* (1676 (?)), A VI, 3, 578 y 579, y; Observaciones de Leibniz a la carta de Eckhard, mayo de 1677, A II, 1, 519, nota 40.

29 *De formis seu attributis Dei* (1676 (?)), A VI, 3, 514. Aunque el pasaje no permite inferir que, así como las formas o atributos exigen un sujeto en el que inhieran, el sujeto exija, recíprocamente, la existencia de formas o atributos, en otros textos, Leibniz subraya esta segunda condición. Cf. e.g. *Animadversiones*, I, ad. art. 51, GP IV, 354 y *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704 (?)), II, xxiii, §2, A VI, 6, 218.

30 *De origine rerum ex formis*, A VI, 3, 518.

En virtud de su naturaleza intencional, el pensamiento exige un objeto: "todo ser que piensa, piensa en algo"[31]. Y ya que no existe sino Dios –en tanto que sujeto–, cuando Él piensa, Él no puede sino pensarse a sí mismo. Por lo mismo, Dios, al pensarse a sí mismo, *es* todas las cosas. Así, si –como Leibniz escribe en otro texto– "todo existe en el único Ser, que contiene todas las ideas"[32], entonces la expresión 'todas las cosas' no puede sino designar las modificaciones de Dios[33]. El siguiente pasaje da prueba de ello:

> Es posible demostrar [...] que las cosas no se distinguen en cuanto substancias, sino en cuanto modos. Esto puede demostrarse a partir del hecho de que las cosas que son radicalmente distintas pueden ser pensadas unas sin las otras: ello quiere decir que todos los requisitos de una de estas cosas pueden ser comprendidos sin que por ello uno comprenda los requisitos de las otras. Pero, cuando se trata de las cosas, eso no es posible: ya que hay una sola razón de las cosas, que encierra, ella sola, el agregado de todos los requisitos de todas las cosas, es evidente que los requisitos de todas las cosas es el mismo [...] supuesto que las esencias sean el agregado de todos los primeros requisitos, la esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas no difieren entre sí sino por sus modos [...] Si sólo las cosas que pueden ser separadas unas de otras o que pueden ser comprendidas perfectamente sin las otras, son distintas, se sigue que no hay ninguna cosa que difiera de otra: todas las cosas son una, como Platón dijo en el *Parménides*.[34]

La premisa sobre la cual descansa el argumento es que i) "hay una sola razón de las cosas, que encierra, ella sola, el agregado de todos los requisitos de todas las cosas". De ello se sigue que ii) "los requisitos de todas las cosas es el mismo". Supuesto i) y ii), y que iii) "las esencias sean el agregado de todos los primeros requisitos", iv) "la esencia de todas las cosas es la misma". Ahora bien, v) "si sólo las cosas que pueden ser separadas unas de otras o que pueden ser comprendidas perfectamente sin las otras, son distintas", entonces vi) "no hay ninguna cosa que difiera de otra", puesto que –*a contrario*– vii) "las cosas que son radicalmente distintas pueden ser pensadas unas sin las otras". Por consiguiente, viii) "las cosas no se distinguen en cuanto substancias, sino en cuanto modos" y, por lo tanto, ix) "todas las cosas son una". La continuación del pasaje confirma este reordenamiento del argumento:

> La razón última de todas las cosas es la misma. La razón última es el agregado de los requisitos suficientes de todas las cosas. El agregado de los requisitos suficientes es la esencia. Por lo tanto, la esencia de todas las cosas es la misma.[35]

Como han destacado diversos autores[36], en este pasaje Leibniz suscribe una posición metafísica monista: al no haber más que *una* substancia que encierra todas las esencias, las cosas se distinguen modalmente –y no realmente–, puesto que hay una sola razón primera que envuelve todos los requisitos de todas las cosas. Si bien, en su conjunto, los escritos que componen *De Summa Rerum* no gozan de coherencia[37], es claro que, en ellos, Leibniz privilegia un enfoque o modelo teo-mereológico para explicar la relación entre Dios y las cosas en tanto que esencias que constituyen y se identifican con la naturaleza divina. Sin considerar en su totalidad los pasajes que reivindican un modelo teo-mereológico[38], es preciso

---

31 Y "el ser más perfecto [es] aquel que contiene todas las esencias, es decir, que tiene todas las cualidades o atributos afirmativos" (*Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676 (?)), A VI, 3, 572). Por lo demás, es a la luz de este principio de intencionalidad que, por el mismo período, Leibniz lee la célebre tesis de la visión en Dios de Malebranche: "Cuando el alma piensa en el ser, en la identidad, en el pensamiento [o] en la duración, ella tiene un cierto objeto inmediato o causa próxima de su percepción. Y de esta manera puede ser que veamos todo en Dios, y que las ideas u objetos inmediatos sean los atributos de Dios mismo. Estas locuciones o expresiones del lenguaje encierran algo verdadero, pero, para hablar con exactitud, es necesario dar un significado constante a los términos" (Respuesta a Foucher (1676 (?)), A VI, 3, 316). Cf. también la segunda versión de la carta de Leibniz a Malebranche, 22 de junio de 1679, A II, 1, 724; *Discours de métaphysique*, §28, A VI, 4-B, 1573-1574; Acerca de la *Recherche de la verité* de Malebranche (1686-1699 (?)), A VI, 4-B, 1923, y*; Entretien de Philarète et d'Ariste* (*suite du premier entretien d'Ariste et Théodore*), GP VI, 593. Para un estudio comparativo de Leibniz y Malebranche sobre la doctrina de la visión en Dios, cf. Wilson, C., *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*, Manchester university press, Manchester, 1989, capítulo 3, especialmente pp. 104-110.

32 *De veritativus necessariis seu aeternis* (1677), A VI, 4-A, 17.

33 Sobre este punto, cf. Wilson, C., "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*", op. cit.

34 *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI, 3, 573. Para un análisis de este pasaje, cf. Kulstad, M., "Leibniz's early argument that all things are one in relation to Descartes' notions of real and modal distinction". En Poser, H. (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, 2001, vol. 2, pp. 663-668 e ibid., "The one and the many and kinds of distinctness: the possibility of monism or pantheism in the young Leibniz", op. cit., en particular pp. 27-33. Aunque sin afirmar una tesis monista, en una carta de 1676 a Malebranche, Leibniz deduce la tesis de la inseparabilidad de dos cosas a partir de la imposibilidad de comprender perfectamente todos los requisitos de cada una. Cf. A II, 1, 400-401. Sobre la posible conexión entre ambos escritos, cf. Lærke, M., "Monism, separability and real distinction in the young Leibniz", *The Leibniz review* 18, 2009, pp. 1-28.

35 *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI, 3, 573.

36 Por ejemplo, Kulstad, M., "The one and the many and kinds of distinctness: the possibility of monism or pantheism in the young Leibniz", op. cit., en particular p. 31.

37 Lo que justifica entender *De Summa Rerum* como un conjunto de manuscritos de carácter aporético y exploratorio. Sobre este punto, cf. Carlin, L., "Infinite accumulations and pantheistic implications: Leibniz and the *anima mundi*", *The Leibniz review 7*, 1997, pp. 1-24, en particular p. 6; Kulstad, M., "Leibniz's *De Summa Rerum*. The origin of the variety of things, in connection with the Spinoza – Tschirnhaus correspondence", op. cit., p. 69; ibid., "Leibniz's early argument that all things are one in relation to Descartes' notions of real and modal distinction", op. cit., p. 666, nota 9; Wilson, C., "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*", op. cit., p. 223, y; Lærke, M., "*De origine rerum ex formis* (april 1676): a quasi-spinozistic parallelism in *De Summa Rerum*". En Kulstad, M., Lærke, M. y Snyder, D. (eds.), *The philosophy of the young Leibniz* (= *Studia Leibnitiana* 35), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009, pp. 203-219, en particular p. 208.

38 Por ejemplo, aquellos en que Leibniz compara la relación de constitución entre las cosas y Dios, y de las propiedades a partir de una esencia, con sumas numéricas: "Me parece que el origen de las cosas a partir de Dios es como el origen

aludir a otros fragmentos en que, siguiendo la misma línea, Leibniz introduce variaciones sutiles, pero significativas. En uno de tales textos, como resultado de una analogía entre la relación de constitución entre Dios y las esencias, y la suma aritmética, Leibniz deduce una peculiar consecuencia:

> Las cosas no se producen por la sola combinación de las formas en Dios, sino más bien con un sujeto. El sujeto mismo, es decir, Dios, con su ubicuidad [*ubiquitate*], da lugar a lo inmensurable [*inmensum*], y, de este inmensurable, combinado con otros sujetos, se siguen todos los modos posibles o cosas. De la combinación de las formas con un sujeto –que dan lugar a la variedad– resultan las cosas particulares. Yo no puedo explicar cómo las cosas resultan de las formas sino por analogía con la manera en que los números resultan de las unidades, [pero] con esta diferencia: todas las unidades son homogéneas, mientras que las formas son diferentes.[39]

El pasaje es –como los anteriores– críptico, pues sugiere una dificultad que emerge en dos momentos de la argumentación. En primer lugar, Leibniz se expresa de manera ambigua al afirmar que "las cosas no se producen por la sola combinación de las formas en Dios, sino más bien con un sujeto", y luego, que "el sujeto mismo, es decir, Dios [...] da lugar a lo inmensurable, y [que] de este inmensurable, combinado con otros sujetos, se siguen todos los modos posibles o cosas": mientras que Leibniz habla, en primer lugar, de un solo sujeto que él identifica con Dios, enseguida, él refiere a una pluralidad de sujetos[40]. Dado este matiz, podría uno conjeturar que Leibniz ya no concibe la realidad a la luz del presupuesto de la existencia de un único sujeto al cual pertenecen todas las modificaciones, sino, más bien, como un agregado o conjunto de sujetos. Es ahí, sin embargo, que emerge la segunda dificultad. Leibniz dice que, de la combinación de formas con un sujeto *y* con otros sujetos resultan los modos o cosas: las cosas no son entonces idénticas a los sujetos –puesto que ellas *resultan,* de éstos– y, por consiguiente, cuando Leibniz escribe 'modos o cosas' (*modos [...] seu Res*), el conector 'o' [*seu*] no indica una alternativa, sino una especificación. Por lo tanto, 'cosa' sería equivalente a 'modo'. Ahora bien, si tal fuese el caso, sería entonces posible tomar literalmente la proposición que Leibniz enuncia enseguida, a saber, que es "de la combinación de las formas con un sujeto –que dan lugar a la variedad– [que] resultan las cosas particulares". Siguiendo esta hipótesis, serían las cosas en tanto que modos combinados las que producirían la variedad de individuos: éstos, en lugar de ser *el sujeto* de las formas, resultarían de éstas. Pero esta consecuencia parece contraintuitiva. Esta actitud ambivalente tiene su origen en una dicotomía que puede expresarse por medio del siguiente dilema: a) hacer de los sujetos un *resultado* de la combinación de las formas con Dios o bien b) hacer de los sujetos la hipóstasis de las formas. Si uno acepta a), entonces los modos-cosas son "primitivos", y que es en combinación con un solo sujeto –y no con Dios *y otros sujetos*, como Leibniz, empero, afirma– que resultan los individuos. En cambio, si uno acepta b), entonces las cosas son producidas por la combinación de los individuos con Dios *y con otros sujetos*, pero, en tal caso, los individuos, en vez de *resultar* de las formas, deben suponerse de antemano en tanto que sujetos *de* las formas –contra la hipótesis de Leibniz. Sea como fuere, parece difícil negar que Leibniz haya sido consciente de esta dificultad: él parece estar inmerso en la tarea de la elaboración de un esquema conceptual que apunta a caracterizar, coherente y satisfactoriamente, la relación entre Dios y la realidad.

En síntesis, es posible advertir la presencia de una notoria ambivalencia que atraviesa *De Summa Rerum* y de la cual el último texto que hemos citado y analizado da testimonio, al sugerir la coexistencia de dos concepciones ontológicas diferentes y que tienden a divergir. Siguiendo la exégesis de Mark Kulstad[41], parece razonable –o, al menos, posible– aventurar la presencia de dos teorías distintas –y, de hecho, incompatibles– a partir de las cuales Leibniz intenta caracterizar la relación entre Dios y las cosas: a) una teoría puramente relacional (*pure relations theory*) y b) una teoría de sujetos (*subjects theory*)[42]. Mark Kulstad asocia estas teorías a un enfoque monista y a un enfoque pluralista respectivamente:

> [...] es posible que [en el período de *De Summa Rerum*] Leibniz, enfrentado a la opción de un monismo y a la de un pluralismo, haya desarrollado dos teorías separadas sobre el origen de la variedad de las cosas a partir de formas o atributos. Una de estas teorías, al exigir una multiplicidad de sujetos y la relación de estos sujetos a las formas o atributos, estaría naturalmente asociada a una opción pluralista. La otra teoría, al exigir nada más que atributos de Dios y sus relaciones, estaría asociada a una concepción monista.[43]

Sobre el trasfondo de esta ambivalencia, Leibniz explora diferentes estrategias para dar cuenta de la relación entre Dios y las cosas, privilegiando, sin

---

de las propiedades a partir de una esencia, como 6 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1: entonces 6 = 3 + 3 = 3 X 2 = 4 + 2 [...]" (*De origine rerum ex formis*, A VI, 3, 518). Cf. también *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* (1676), A VI, 3, 512 y *De formis simplicibus* (1676), A VI, 3, 523.

39 *De formis simplicibus*, A VI, 3, 523. Para un comentario de este pasaje, cf. Kulstad, M., "Leibniz's *De Summa Rerum*. The origin of the variety of things, in connection with the Spinoza – Tschirnhaus correspondence", op. cit., pp. 80-81 e ibid., "Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics *à trois* (1676-1676)". En Koistinen, O. y Biro, J., *Spinoza: Metaphysical themes*, Oxford University press, United States, 2002, pp. 221-234.

40 La misma ambigüedad está presente en un manuscrito de juventud de Leibniz: "La substancia de las cosas [*Substantia rerum*] es una idea. La idea es la unión de Dios con las criaturas, y entonces la acción del agente y del paciente es la misma [*unum*] [...] No hay ideas en Dios, a menos que haya cosas fuera de Él [...] Las ideas de Dios y las substancias de las cosas [*substantiae rerum*] son en efecto la misma cosa, que difieren por la relación [...]" (*De Transsubstantiatione*, A VI, 1, 513).

41 Cf. Kultad, M., "Leibniz's *De Summa Rerum*. The origin of the variety of things, in connection with the Spinoza-Tschirnhaus correspondence", op. cit., en particular pp. 77-85.

42 Cf. ibid., pp. 78 y *sqs*.

43 Ibid., pp. 82-83.

embargo, un enfoque teo-mereológico: "Dios es el sujeto de todas las formas simples absolutas: absolutas, es decir, afirmativas. Así, pues, en Dios hay dos cosas: el Uno, que está en todas las formas, y la Esencia o colección de las formas"[44]. Leibniz parece aquí querer distinguir entre una unidad que determina internamente la naturaleza de las formas y la colección o esencia de todas estas unidades de las formas. Sin embargo, ya que tanto la unidad de las formas como la colección o esencia de las formas están en Dios, la diferencia que él quiere destacar al apuntar la presencia de "dos cosas" valida un modelo teo-mereológico[45]. Es la conclusión que, al referirse a este enigmático pasaje, Mark Kulstad deduce:

> La colección de las formas o atributos es precisamente el agregado de todos los requisitos contenidos en Dios, y que constituye [*fait*] la esencia de Éste. Pero es de este agregado de todos los requisitos que Leibniz dice que es "la esencia de todas las cosas". Se trata no solamente de la esencia de Dios, sino también de la esencia de todas las cosas. La esencia de Dios es la esencia de todas las cosas.[46]

En consecuencia, pese a la intención de Leibniz de clarificar la relación entre Dios y las esencias, su posición sigue siendo más bien obscura. En el fondo, Leibniz vacila entre dos hipótesis para explicar la relación entre Dios y las esencias, a saber, presuponer una distinción modal o bien una distinción real.

En una carta que Spinoza envía a Henry Oldenburg –secretario de la *Royal Society*– y que Leibniz tuvo la oportunidad de leer y anotar, éste consigna:

> Puede decirse que todas las cosas son una [es decir] que todas las cosas están en Dios, de la misma forma en que el efecto está contenido en su causa y que las propiedades de todo sujeto están en la esencia de éste. Es muy cierto que la existencia de las cosas es una consecuencia de la naturaleza de Dios, que no hace más que elegir lo más perfecto de/entre las cosas que pueden ser elegidas.[47]

Leibniz compara el sentido en que es aceptable decir que todas las cosas son una –esto es, que todas las cosas están en Dios– con dos tipos de relación pertenecientes a dos géneros distintos: mientras que la relación de inherencia de las propiedades en la esencia de un sujeto da cuenta de una distinción modal, la distinción entre la causa y el efecto obedece a una distinción real. Con el fin de preservar la legitimidad de esta doble relación analógica, podríamos, no obstante, interpretar esta última relación según una distinción modal: puesto que el efecto está contenido en la causa, aquél no puede ser separado de ésta y, por consiguiente, si ambos se distinguen, es modalmente. Con ello, podríamos entonces concluir que en esta doble analogía es la connotación de una distinción modal la que prevalece por sobre la connotación de una distinción real. Sin embargo, el problema surge cuando esta interpretación entra en comparación con la manera en que Leibniz *quiere* (re)interpretar la relación entre Dios y las cosas: "es muy cierto que la existencia de las cosas es una consecuencia de la naturaleza de Dios, que no hace más que elegir lo más perfecto de/entre las cosas que pueden ser elegidas". El sentido de la primera parte de este enunciado es coherente con una interpretación que supone una distinción modal entre Dios y las cosas: la existencia de las cosas es una *consecuencia* (o resultado) de la naturaleza de Dios, de la misma forma en que el efecto es una *consecuencia* (o resultado) de la causa y, de la misma manera en que, a su vez –podríamos decir– las propiedades son una *consecuencia* (o resultado) de la esencia de las cosas. La segunda parte del enunciado, empero, sugiere una dificultad: Dios elige lo más perfecto entre las cosas que *pueden* ser elegidas. Parece así emerger una tensión entre dos modelos difíciles de conciliar: i) un modelo teo-mereológico según el cual las cosas y las esencias están contenidas en la esencia de Dios, identificándose con ella/Él, y ii) un modelo que distingue entre las cosas existentes y las cosas que *pueden* existir, y en donde interviene la elección de Dios.

Si bien la adhesión a un modelo teo-mereológico de la relación entre Dios y las esencias representa paradigmáticamente el desarrollo de la ontología de Leibniz durante el período de *De Summa Rerum*, las ambigüedades que este modelo encierra y que hemos discutido trascienden dicho período.

En un breve extracto de un manuscrito que habría sido redactado alrededor de 1685, Leibniz consigna: "Dios conoce la posibilidad o esencia de las cosas cuando Él observa [*ex consideratione*] su propio entendimiento, que expresa [*expressas*] [y] contiene [*continet*] eminentemente todas las ideas o esencias de las cosas"[48]. Este fragmento pone en evidencia la ambigüedad con que Leibniz concibe la relación entre Dios y las esencias –o posibilidades: según él, Dios, a la vez, *expresa* y *contiene* las posibilidades o esencias de las cosas. La ambigüedad es manifiesta:

---

44 *De origine rerum ex formis*, A VI, 3, 519-520.

45 De manera paralela, Leibniz desarrolla una estrategia diferente. Por ejemplo, en vez de examinar la posibilidad y sentido de la distinción entre Dios y las esencias de las cosas, en otros textos, él explora la posibilidad de distinguir entre *las cosas* y *la esencia de las cosas*: "hay una diferencia [*discrimen*] entre las cosas y las esencias. Lo mismo está en todas las cosas, pero no en la esencia de todas las cosas: la realidad de todas las cosas es una, [mientras que] la esencia es diversa. Por lo mismo, las cosas no deben distinguirse por la realidad que encierran, sino por aquello que ellas encierran de positivo" (*De iis quae per se concipiuntur* (1677), A VI, 4-A, 26). Aunque interesante, esta estrategia de Leibniz parece no revestir más que un valor exploratorio y ocasional: en vez de distinguir la realidad y la esencia de las cosas, Leibniz concibe, en general, ambos conceptos como equivalentes (cf. e.g. *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 303). Al contravenir un postulado fundamental de la metafísica de Leibniz, esta estrategia parece, *eo ipso*, descartable.

46 Kulstad, M., "Leibniz et Spinoza sur Dieu comme nature ou essence des choses", op. cit., p. 27.

47 Observaciones a la carta de Spinoza a Oldenburg (1676 (?)), A VI, 3, 370, nota 25. Para un examen de las notas de Leibniz en esta carta, cf. el iluminador estudio de Ottaviani, O., "Divine wisdom and possible worlds. Leibniz's notes to Spinoza – Oldenburg correspondence and the developpement of his metaphysics", *Studia Leibnitiana* 48 (1), 2016, pp. 15-41, especialmente pp. 19-21.

48 *Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas* (1685), primera version, A VI, 4-C, 2309.

las relaciones 'expresar' y 'contener' *no son idénticas*, y difícilmente podría reducirse una a la otra[49].

Como se desprende de nuestra exposición, uno de los conceptos a los cuales Leibniz alude en *De Summa Rerum* es el de requisito: al ser el Ser que encierra todos los requisitos de las cosas, Dios es la esencia de ellas. Ahora bien, el concepto de requisito encierra también una ambigüedad. Nuestra hipótesis es que, precisamente, la ambigüedad con que Leibniz concibe la relación entre Dios y las esencias –según una relación expresión-contención– es una *proyección* de la ambigüedad que encierra el concepto de requisito. En un magistral estudio consagrado al análisis de las nociones, Jean-Baptiste Rauzy apunta, precisamente, al carácter anfibológico del concepto de requisito:

> [...] [hay una] anfibología subyacente en la noción de requisito. Los requisitos de una cosa son, al mismo tiempo, aquello en lo cual (la noción de) la cosa puede ser analizada, lo que determina su existencia [...] y aquello en virtud de lo cual la cosa puede eventualmente agradar a un espíritu y, finalmente, ser elegida.[50]

Jean-Baptiste Rauzy acierta en el blanco: si en el período de *De Summa Rerum*, Leibniz entiende el concepto de razón como el agregado de los requisitos[51], él va a reemplazar esta doctrina –equivalente al modelo teo-mereológico– por una concepción que destaca el papel que cumple Dios en la actualización o existentificación de las cosas[52]. El §73 de las *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades* (1686) ilustra esta concepción:

> [...] lo existente es el ser compatible con el número mayor de seres, es decir, el ser posible en más alto grado. Por ello, todos los coexistentes son igualmente posibles o –lo que quiere decir lo mismo– lo que existe es aquello que agrada a un ser inteligente y poderoso: pero entonces presuponemos el [hecho] mismo [de] existir. Podremos, sin embargo, dar al menos la siguiente definición: es existente aquello que agradará a un espíritu y no desagradará a otro espíritu más poderoso, si uno supone que ciertos espíritus existen. Nos vemos así conducidos a decir que existe aquello que no desagradará al espíritu más poderoso, si uno supone que el espíritu más poderoso existe [...] *Existe* lo que agrada a un espíritu [...] y que no desagradará (absolutamente) al espíritu más poderoso.[53]

Es a Dios al que place un conjunto de cosas en detrimento de las otras: Él las elige y las hace existentes. Es por ello necesario distinguir entre un análisis de requisitos –que corresponde a una/la razón– y un análisis de nociones –en el cual es la razón divina la que interviene para hacer existentes ciertas cosas en detrimento de otras. Así, pues, como explica Jean-Baptiste Rauzy,

> [...] las *notiones* representan un progreso considerable. Las nociones son, en Dios, aquello en lo que consiste el entendimiento de Dios [...] Pero la relación de las nociones con respecto a la existencia exige un análisis especial del cual Leibniz tuvo un conjunto de consideraciones cuando él formuló, en las *Investigaciones generales* [la expresión], "lo que place a un espíritu" [...] [L]a ontología de las *notiones* [...] hace [...] posible distinguir más claramente un orden de razones y un orden de cosas.[54]

Siguiendo esta interpretación, parece plausible presuponer que Leibniz operó una transición decisiva entre una ontología de requisitos hacia una ontología de nociones: mientras que la primera ontología es congruente o, más aún, constituye el fundamento del modelo teo-mereológico de la relación entre Dios y las esencias, la segunda ontología apunta, en cambio, a hacer de las esencias objetos a disposición del entendimiento de Dios para que Éste pueda elegir el conjunto de cosas que más le agrada. La ineluctable consecuencia es enunciada por el mismo Leibniz: "Dios no forma parte de las cosas, sino, más bien, Él es el principio de ellas"[55].

En esta evolución es posible entonces advertir la marcha de una sola transición, pero que se expresa en dos dimensiones distintas: al abandonar el modelo teo-mereológico –según el cual las esencias están *contenidas* en Dios, constituyéndolo e identificándose con Él– y reemplazarlo por un modelo representacionalista –según el cual las esencias

---

49 Mientas que la relación de expresión es simétrica (si 'x' expresa 'y', entonces 'y' expresa 'x'), la de contención –o, alternativamente, inclusión– es asimétrica (si 'x' contiene (a) 'y', entonces 'y' no contiene (a) 'x').

50 Rauzy, J.-B., "L'inhérence conceptuelle, la raison suffisante et David Wiggins". En Berlioz, D. y Nef, F. (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*, Vrin, Paris, 2005, pp. 71-93, aquí p. 82. Cf. también ibid., "An attempt to evaluate Leibniz' nominalism", *Metaphysica* 5 (1), 2004, pp. 43-58, en particular p. 53.

51 "La razón es la suma de los requisitos" (*De formis seu attributis Dei* (1676 (?)), A VI, 3, 515).

52 Empleo 'existentificación' como una variante de la voz 'existentificans' que Leibniz forja para caracterizar la acción de Dios sobre los posibles que serán actualizados. Cf. *Résumé de métaphysique* (1697 (?)), §4, C 534.

53 *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, A VI, 4-A, 763. Las cursivas son de Leibniz.

54 Rauzy, J.-B., "An attempt to evaluate Leibniz' nominalism", op. cit., p. 54.

55 *Notizen zur Wissenschaft und Metaphysik* (1676), primer borrador, A VI, 3, 392: "Dios no es parte de nuestra mente" (*De origine rerum ex formis*, A VI, 3, 520). Por ello mismo, sin negar la tesis según la cual Dios es todas las cosas, en su madurez, Leibniz precisará su sentido: "Dios es uno en todas las cosas: el uno contiene todas las cosas [es decir] todas las cosas están comprendidas en el uno, pero uno en sentido formal, [y] todas las cosas en sentido eminente" (*Discours sur la Théologie naturelle des chinois* (1714), LP, 29). Y, pocas líneas después, él mismo añade: "El *dictum* según el cual *todo es uno* se debe considerar como recíproco de *el uno es todo* [...] Este *dictum* significa que Dios es todo eminentemente –tal como las perfecciones de los efectos están en su causa–, y no formalmente –como si Dios fuese el agregado del mundo [*amas du monde*]. Asimismo, todas las cosas son uno no formalmente –como si ellas fuesen compuestas, o como si este *gran Uno* fuese su materia–, sino por emanación, porque ell[a]s son sus efectos inmediatos, de manera que él concurre en ellas en todas partes íntimamente, y se expresa en las perfecciones que les comunica en concordancia con su receptividad. Es de esta manera que cabe entender [...] que él está en todas las cosas y que todo está en él" (ibid., LP, pp. 47 y 49. Las cursivas son de Leibniz).

expresan a Dios, sin constituirlo ni identificarse con Él–, las esencias dejan de ser todas actuales como Dios mismo –lo que constituye una exigencia del modelo teo-mereológico–, y pasan a estar a *disposición de Él*, quien elige unas en detrimento de otras[56].

Sin embargo, la llave maestra con que Leibniz logra hacer evolucionar su ontología está dada por un descubrimiento que él comienza sistemáticamente a destacar a partir de 1676: *Dios no es el alma del mundo*. La contraposición de ideas que figura en dos opúsculos que forman parte de *De Summa Rerum* ilustra de manera categórica la transición que, en aquel período, sufre la ontología leibniziana. En el primero de tales escritos –redactado presuntamente el 11 de febrero de 1676–, Leibniz declara:

> Éste [i.e. el espíritu más perfecto, es decir, Dios] existe como un alma, como un todo en todo cuerpo del Universo [*corpori Mundi*]: la existencia de las cosas nace de este espíritu. Este espíritu es causa de sí mismo [...] La razón de las cosas es el agregado de todos sus requisitos. Dios fluye de Dios. El todo infinito es uno. Todos los espíritus singulares existen porque el Ser supremo juzga que es armónico que haya seres que comprendan, o que haya una especie de espejo intelectual o una réplica del Mundo. Existir no es más que ser armónico.[57]

Pero sólo dos meses después, Leibniz escribe:

> No hay un alma del mundo, porque un continuo no puede estar compuesto por espíritus, como el espacio puede, sin embargo, estarlo. Ud. puede decir que esta alma existe de una cierta manera, en la medida en que los espíritus se perciben a sí mismos. Yo digo, en cambio, que un alma no puede ser un Ser por agregación [...] Así pues no es sorprendente que no haya un alma del mundo.[58]

Para Leibniz, Dios no es ni puede ser el alma del mundo[59]. En este contexto, él pone en obra una progresiva "desmereologización" de Dios. El argumento de Leibniz que subyace a la tesis de la imposibilidad de concebir a Dios como alma del mundo puede formularse de la siguiente manera[60]:

i. El alma no es un ser por agregación porque es indivisible;

ii. Ahora bien, si el mundo fuese un alma, entonces, puesto que el alma es indivisible, ella debería ser continua, toda vez que el mundo es uno;

iii. Pero un continuo no puede estar compuesto por espíritus, porque los espíritus son entidades discretas;

iv. Por lo tanto, si el mundo fuese un alma, o bien el mundo resultaría discreto –en lugar de ser continuo–, o bien los espíritus resultarían continuos –en lugar de ser discretos. Sin embargo, ambas consecuencias contradicen las hipótesis[61].

---

56 Mogens Lærke sostiene una tesis semejante a propósito del cuadro teórico de transición que tiene lugar entre la redacción de la *Confessio Philosophi* (1672-1673 (?)) –en donde Dios se identifica con la armonía de las cosas– y la ulterior corrección del texto realizada por Leibniz algunos años después: "[...] esto indica muy claramente un cambio de opinión desde la versión original [*primitive version*] de la *Confessio Philosophi* de 1672-1673. La versión original afirma, consistentemente, que Dios es idéntico con la armonía del mundo existente. Leibniz luego parece corregir su posición y afirmar que la armonía divina debe ser considerada como "algo ideal" (*ideale quiddam*), emplazada "en los posibles" (*in possibilibus*) [...] él introduce la noción de 'idealidad' de la concepción de Dios al interior de la estructura argumentativa de la *Confessio Philosophi* con vistas a distinguir la armonía concebida en la mente de Dios de la del mundo actual [y] creado –que entonces no está en la mente de Dios [...] por una parte, está la armonía del mundo actual [y] por otra, está la armonía 'ideal' que observamos "en los 'posibles'" (Lærke, M., "*Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*: Leibniz's ontology of possibility (1668-1678)", *The Leibniz review* 17, 2007, pp. 1-30, aquí pp. 17-18).

57 *De arcanis sublimium vel de Summa Rerum*, A VI, 3, 474.

58 *De origine rerum ex formis*, A VI, 3, 521. Para un comentario de este pasaje, cf. Carlin, L., "Infinite accumulations and pantheistic implications: Leibniz and the *anima mundi*", op. cit., p. 5. Para un comentario de otros problemas relacionados con la tesis de Dios como alma del mundo, cf. ibid., pp. 5 y *sqs*.

59 Leibniz no dejará de oponerse –y de manera severa– a aquellas doctrinas que afirman explícitamente o de las cuales se deduce la tesis de la identificación de Dios como alma del mundo: "Él [i.e. Dios] no es el alma del mundo, sino su autor" (Leibniz a Des Bosses, 16 de octubre de 1706, GP II, 324). Para otras formulaciones contra la tesis de Dios como alma del mundo, cf. *Dialogue entre Théophile et Polidore* (1679 (?)), A VI, 4-C, 2236; *Deum non esse mundi animam* (1683-1685/6 (?)), A VI, 4-B, 1492; *De mundo praesenti* (1684-1685/6 (?)), A VI, 4-B, 1509; *Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas*, A VI, 4-C, 2316-2317, §6; Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), 139-140; *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (1702), GP VI, 535-536; *Nos esse substantias* (1704), G (II), 558; "Discours préliminaire" de la *Théodicée*, §8, GP VI, 54; *Théodicée*, §195, GP VI, 232; *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, LP, 35, y; Leibniz à Clarke, quinto escrito, agosto de 1716, §86, GP VII, 410-411. En un estudio en preparación, analizo gran parte de estos pasajes en el contexto de una reinterpretación de la teoría leibniziana de la creación como emanación.

60 Para una exégesis alternativa –pero complementaria y coherente con la nuestra–, cf. el estudio de Nachtomy, O., "Infinité de l'être et infinité du nombre". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 121-143.

61 En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz explica que la unidad del mundo se reduce a la actividad mental: "[...] esta unidad de colección no es más que una consideración [*rapport*] o relación cuyo fundamento está en aquello que se encuentra en cada una de las substancias separadas. De este modo, tales Entidades por Agregación [*Êtres par Agrégation*] no tienen otra unidad [...] que mental y, por consiguiente, su unidad es también, de cierto modo, mental o fenoménica [*de phénomène*], como la del arcoíris" (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xii, §7, A VI, 6, 146). Cf. también *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum* (1685 (?)), A VI, 4-A, 627-628 y *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4-C, 2308-2309. Y, por otra parte, en tanto que agregado, el mundo no es solamente divisible al infinito, sino actualmente divido en su infinitud. Sobre este punto, cf. e.g. Leibniz a Foucher, junio de 1693, A II, 2, 713; *Double infinité chez Pascal et monade* (1695 (?)), G (II), 553-555; Leibniz a Sophie, 4 de noviembre de 1696, GP VII, 541-543, y; *Monadologie*, §§65-67, GP VI, 618. Es interesante notar que el razonamiento por medio del cual Leibniz descarta la posibilidad de concebir a Dios como alma del mundo se asemeja a aquél por medio del cual Aristóteles descarta la posibilidad de que el tiempo (continuo e infinito) esté constituido o compuesto por distintos instantes presentes, esto es, una pluralidad de "ahoras": si *–a contrario sensu–* esto fuese el caso, entonces no habría sucesión, sino simultaneidad y, por consiguiente, no habría tiempo. Si el tiempo está constituido por partes, éstas son el pasado y el futuro, de los cuales el presente (el "ahora") es un mero límite –y no una parte. En otras palabras, del mismo modo en que, para Leibniz, Dios (indivisible) no es el alma del mundo (continuo), para Aristóteles, el "ahora" (indivisible) no es

He aquí el punto de inflexión en que la ontología leibniziana de la relación entre Dios y las esencias encuentra el inicio de su evolución. De ahí en más, Leibniz privilegia un modelo objetivista según el cual las esencias constituyen un objeto de representación que trasciende el entendimiento de Dios, y que se enmarca en –lo que hemos designado– un modelo representacional.

3. El modelo representacional de la relación entre Dios y las esencias: la concepción madura de Leibniz (1680 en adelante)[62]

A partir de la década de 1680 –especialmente, en la segunda mitad de ésta–, Leibniz comienza a forjar y pulir una nueva concepción de la relación entre Dios y las esencias: éstas ya no representan un elemento constitutivo de la naturaleza de Dios, sino, más bien, un objeto del entendimiento divino. Supuesta la imposibilidad de concebir a Dios como un ser que contiene todas –i.e. infinitamente– las esencias, éstas se constituyen en un objeto representacional o intencional del entendimiento divino: las esencias y el mundo ya no constituyen ni componen, ni, menos aún, se identifican a Dios, sino, más bien, lo *expresan*.

No obstante, este cuadro evolutivo no se da con total coherencia, pues, en su época de madurez, existen vestigios que podrían indicar que Leibniz retiene todavía elementos parciales del modelo teomereológico de la relación entre Dios y las esencias. Muestra de ello es un pasaje que figura en *Sobre el origen radical de las cosas* (1697). En esta pieza capital de metafísica, Leibniz apunta:

> Las esencias [y] lo que llamamos 'verdades eternas' que están en relación con aquéllas [...] existen, por decirlo así, en una región de las ideas [*regione idearum*], a saber, en Dios mismo [*in ipso Deo*], que es la fuente de toda esencia y de la existencia de todos los otros seres.[63]

A partir de este período, al referirse a la 'región de las ideas', Leibniz suele entender el "lugar" en que subsisten las esencias y las verdades eternas. Al recurrir a este término, Leibniz destaca la relación de dependencia ontológica de las esencias con respecto a Dios. Da cuenta de ello el §184 de la *Teodicea*:

> No es necesario decir con algunos escotistas que las verdades eternas subsistirían si no hubiese entendimiento alguno, ni siquiera el de Dios. En efecto, a mi juicio, es el entendimiento divino que confiere realidad [*qui fait la réalité*] de las Verdades eternas, pese a que su voluntad no juegue en ello papel alguno. Toda realidad debe estar fundada en alguna cosa existente [...] Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que [incluso] no habría nada posible.[64]

Adoptando una posición equidistante entre el realismo de Scoto y el voluntarismo de Descartes[65], Leibniz sostiene que, sin depender de la voluntad divina, las verdades eternas sí dependen, empero, del entendimiento de Dios: "[...] esta consideración o relación de una substancia existente [i.e. Dios] con respecto a las simples posibilidades, no puede ser sino el entendimiento que tiene las ideas de tales posibilidades"[66]. De esta manera, uno debe tener

> [...] todas las esencias posibles [...] por eternas y necesarias, ya que ellas se encuentran en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino. Dios no es, por lo tanto, autor de las esencias, en tanto que ellas no son sino posibilidades.[67]

Por medio de esta tesis de dependencia ontológica de las esencias con respecto a Dios, Leibniz asegura el principio nuclear de su metafísica: "sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que [incluso] no habría nada posible". Para él, esta relación de dependencia ontológica parece consistir en la realidad que Dios, por el hecho de "contener" en su entendimiento todas las esencias, confiere a los posibles. Leibniz enuncia esta tesis insistentemente. Por ejemplo, en el §8 de *La Causa de Dios*:

> la posibilidad misma de las cosas, incluso si éstas no existen en acto, tiene una realidad fundada en la existencia divina: así pues, si Dios no existiese, nada sería posible, y los posibles están, desde toda la eternidad, en las ideas del entendimiento divino.[68]

También en el §43 de la *Monadología*:

> en Dios está no solamente la fuente de las existencias, sino también de las esencias, en tanto que reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Ello es así porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas del cual ellas dependen, y sin Él no habría nada real en las posibilidades,

una parte del tiempo (continuo). Cf. Aristóteles, *Física*, libro IV, 218a y 220a, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

62 Junto con la trascendencia y objetividad de las esencias con respecto al entendimiento de Dios, existe otra característica que determina la doctrina de las esencias en la madurez de Leibniz, a saber, su dinamismo intrínseco. Debido a las limitaciones de este estudio, no me referiré a este problema que constituye un capítulo aparte dentro de la ontología leibniziana de las esencias. Para una discusión reciente de este problema, me permito referir a mi estudio reciente: Silva, C., "La tesis leibniziana de la pretensión de las esencias a la existencia: una reivindicación de la interpretación literal", *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 41(1), 2024, pp. 51-66.

63 *De rerum originatione radicali*, GP VII, 305. En un escrito del mismo período, Leibniz sostiene la misma tesis: "Las ideas o posibilidades [están] en Dios" (*Discussion avec Gabriel Wagner*, Thesis IV, G (I), 396).

64 GP VI, 226-227. Para un análisis focalizado de esta doctrina leibniziana, cf. Mondadori, F., ""Il ne faut point dire avec quelques Scotistes": Leibniz on the reality and the possibility of the possible", *Studia Leibnitiana* 46 (2), 2014, pp. 206-233, en particular pp. 211-218.

65 "No es necesario imaginarse como algunos que las verdades eternas [...] son arbitrarias y dependen de [la] voluntad [divina], como Descartes parece haber pensado [...]" (*Monadologie*, §46, GP VI, 614). Para otros pasajes relacionados con esta crítica a Descartes, cf. *supra*, sección 1.

66 *Théodicée*, §7, GP VI, 106.

67 Ibid., §335, GP VI, 314. Cf. también *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1677-1678 (?)), A VI, 4-B, 1362; Leibniz a Jaquelot, 4 de septiembre de 1704, GP VI, 558-560, y; Leibniz a Bourguet, 3 de abril de 1716, GP III, 592. No siendo Dios autor de las esencias, la relación entre Aquél y éstas no es causal, como advierte correctamente Samuel Newlands. Cf. Newlands, S., "Leibniz and the ground of possibility", op. cit., pp. 170-172.

68 GP VI, 440.

> y no sólo nada existente, sino que, incluso, nada posible.[69]

Y, finalmente, en el §189 de la *Teodicea*:

> estas verdades [eternas] no existen sin que haya un entendimiento que las conozca [*qui en prenne connaissance*] [...] ellas no subsistirían, si no hubiese un entendimiento divino en el cual se realicen, por decirlo así.[70]

Más aún, podría no existir nada actualmente –excepto Dios– y, sin embargo, habría, de todos modos, verdades eternas: la realidad de éstas, no dependiendo de la existencia de entidades contingentes, está fundada enteramente en la existencia de Dios. En otros términos, "[...] las verdades eternas, incluso cuando su sujeto no exista, no dejan de tener realidad en el entendimiento divino o en los conocimientos de Dios"[71].

En definitiva, para Leibniz, las verdades eternas fundadas en las esencias, i) sin exigir sujetos existentes, ii) dependen sólo de Dios. Leibniz apela frecuentemente a este razonamiento para bosquejar la prueba de la existencia de Dios a partir de las verdades eternas, y que él enuncia, por ejemplo, en el siguiente extracto de los *Nuevos Ensayos*. Refiriéndose al problema de la *constantia subjecti*, él explica:

> Los escolásticos han disputado mucho acerca de la *constantia subjecti* [...] es decir, cómo la proposición que versa sobre un sujeto puede tener una verdad real si este sujeto no existe. La razón es que la verdad no es más que condicional, e indica que, si acaso el sujeto existe, él será tal como lo que se predica de él. Pero puede aún preguntarse en qué se funda esta conexión [...] La respuesta será que ella se encuentra en la relación de las ideas. Sin embargo, se preguntará, nuevamente, dónde estarían estas ideas si ningún espíritu existiera, y en qué consiste entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas. Ello nos conduce, finalmente, al último fundamento de las verdades, a saber, a este espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, a decir verdad, es la Región de las verdades eternas [...] De esta manera, estas verdades necesarias, siendo anteriores a la existencia de los Seres contingentes, deben estar fundadas en la existencia de una substancia necesaria.[72]

Ahora bien, pese a que es claro que, al situarse en la región de las verdades eternas, las esencias o posibilidades dependen de Dios, no resulta evidente qué hay que entender por 'región de las verdades eternas'. ¿Leibniz suscribe aún un modelo teo-mereológico en virtud del cual las esencias constituyen la naturaleza de Dios, identificándose con Él? Algunos autores consideran que, en su madurez, Leibniz concibe efectivamente en tales términos la relación entre Dios y las esencias.

En su iluminadora monografía, *El Dios de Leibniz*, refiriéndose a este problema, Jacques Jalabert comenta: "si las verdades son coeternas a Dios, es porque ellas están envueltas [*enveloppées*] en la esencia misma de Dios, tanto en su posibilidad como en su actualidad"[73], es decir, "las verdades necesarias [y] *coeternas* [que] están envueltas en su entendimiento [...] *son Dios mismo*"[74].

Al igual que Jacques Jalabert, otros autores parecen tomar al pie de la letra esta caracterización de la relación entre Dios y las esencias. Por ejemplo, según Paul Rateau, para Leibniz

> el entendimiento no es [...] una potencia pura o una capacidad de conocer [...] Ya sea divino o creado, él no es una simple receptividad, un receptáculo vacío o una tableta virgen a la espera de ser informada por objetos. Él es un orden y una conexión de ideas en número infinito [...] El entendimiento en sí mismo no es más que sus ideas. No hay pensamiento puro [o] *cogito* sin *cogitata* [...] Su entendimiento [i.e. el entendimiento de Dios] es sus verdades mismas [...] La relación de tales verdades con su entendimiento no es, en rigor, una relación (de sujeto a objeto). Esto excluye toda distancia y precedencia en beneficio de una dependencia recíproca: las esencias no pueden darse sin Dios, ni Dios sin las esencias.[75]

María Griselda Gaiada sugiere, finalmente, una interpretación semejante a la de Paul Rateau. Según ella,

> [en Dios] los posibles son idénticos a su entendimiento [...] los posibles no "están ahí" para que Dios los piense, esto es, para que "actualice" mediante su pensamiento una potencia metafísica hasta entonces, por decirlo así, pasiva. Por el contrario, su pensamiento implica que "sean", y decir que Dios los piensa no es otra cosa que decir que *Dios es pensándose a sí mismo en todas sus manifestaciones posibles*, siempre como facultad activa. Por consiguiente, la totalidad del ser, es decir, los posibles mismos son una manifestación de la potencia metafísica de Dios y esta potencia no sabría ser meramente la facultad actualizable

69 GP VI, 614. Cf. también *De veritatibus necessariis seu aeternis* (1677), A VI, 4-A, 17; *De veritatis realitatis* (1677), A VI, 4-A, 18-19, y; Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, A II, 2, 78-79.

70 GP VI, 229. Cf. también *Rationale fidei catholicae contra omnis generis sectas*, §7, A VI, 4-C, 2317.

71 Leibniz a Bourguet, 3 de enero de 1714, GP III, 562.

72 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, xi, §§13-14, A VI, 6, 447. Para un análisis del problema de la condicionalidad de la verdad que está presente en este pasaje, cf. Rauzy, J.-B., "Leibniz: conditionnalité et actualité". En Duchesneau, F. y Griard, J. (dirs.), *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Bellarmin – Vrin, Montréal – Paris, 2006, pp. 73-95, especialmente pp. 90-95. Para otras formulaciones equivalentes de la prueba de la existencia de Dios a partir de las verdades eternas, cf. e.g. *De veritatibus necessariis seu aeternis*, A VI, 4-A, 17; *De veritatis realitatis*, A VI, 4-A, 18-19, y; *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1688 (?)), A VI, 4-B, 1618.

73 Jalabert, J., *Le Dieu de Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1960, p. 122.

74 Ibid., p. 38. Las cursivas son del autor.

75 Rateau, P., "Leibniz, Bayle et la figure de l'athée vertueux". En Leduc, C., Rateau, P. y Solère, J.-L. (eds.), *Leibniz et Bayle: confrontation et dialogue* (= *Studia Leibnitiana*, Sonderhefte 43), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2015, pp. 301-329, aquí pp. 316-317.

> de pensarlos, esto es, de tomarlos por "objeto" para que tenga lugar una elección.[76]

Jacques Jalabert, Paul Rateau y María Griselda Gaiada coinciden en entender la "relación" entre Dios o, más precisamente, el entendimiento divino y las esencias a la luz de un modelo según el cual existe una identificación entre él y éstas. Sin embargo, esta interpretación encierra un problema ineludible que, de hecho, implica una contradicción. El argumento que devela esta contradicción, en su formulación más simple y que procede por medio de una reducción al absurdo, puede enunciarse del siguiente modo:

P1: El entendimiento divino es idéntico a las esencias (versión del modelo teo-meréologico);

P2: Dios encierra todas las perfecciones y es, por ello, un ser perfecto;

P3: Hay esencias que son limitadas;

P4: Todo aquello que es limitado es imperfecto;

P5: Hay esencias imperfectas (por *modus ponens* entre P4 y P3);

P6: Dios es un ser perfecto y encierra las esencias imperfectas (por conjunción entre P2 y P5);

P7: Aquello que encierra imperfecciones no puede ser un ser perfecto (principio de la composición);

P8: Al encerrar imperfecciones, Dios es un ser imperfecto (*por modus ponens* entre P6 y P7);

C: Dios es un ser perfecto e imperfecto (por conjunción entre P2 y P8).

La suposición de la identificación del entendimiento de Dios y las esencias (P1) conduce –aceptando las premisas del argumento– a una contradicción: si Dios es un ser perfecto *porque* encierra todas las perfecciones –versión del argumento ontológico–, entonces es un ser también imperfecto, dado que, al encerrar todas las esencias, encierra también todas aquellas que son limitadas, esto es, imperfectas[77].

En sus escritos tardíos, Leibniz caracteriza de otro modo la relación entre el entendimiento divino y las esencias: para él, las esencias *expresan* o *representan* la naturaleza de las cosas, esto es, constituyen el objeto intencional del entendimiento de Dios. En diversos pasajes de la *Teodicea*, Leibniz sugiere este modelo representacional o intencional: "[...] su entendimiento [i.e. el entendimiento de Dios] [...] *representa* las naturalezas, tal como ellas son en las verdades eternas"[78]. En otros términos,

> [...] [la] infinidad de los mundos posibles [está] *representad*[*a*] en la región de las verdades eternas, es decir, en el objeto de la inteligencia divina [...] Así pues, en la región de los posibles, ellos están *representados* tal como son [...] Dios los vería tal como son en la región de los posibles antes que Él determine [*discernait*] admitirlos en la existencia.[79]

Este modelo representacional supone, además, una asimetría según la cual "[...] el entendimiento divino [...] confiere realidad a las verdades eternas"[80]. Las esencias corresponden a la realidad objetiva de las cosas, cuya *representación* –pero *no* la esencia misma– está en el entendimiento. Como explica Leibniz:

> Platón ha dicho en el *Timeo* que el mundo tenía su origen en el entendimiento junto con la necesidad. Otros han unido Dios y la naturaleza. Es posible dar a ello un buen sentido: Dios será el entendimiento, y la necesidad, es decir, la naturaleza esencial de las cosas, será el objeto del entendimiento en tanto que él consiste en las ideas eternas. Pero este objeto es interno y se encuentra en el entendimiento divino.[81]

No es el caso que las esencias constituyan o se identifican con el entendimiento divino: son, más bien, las verdades eternas del entendimiento las que *representan* la naturaleza esencial de las cosas. Sin embargo, es posible encontrar en la *Teodicea* pasajes que dificultan esta interpretación y que rememoran el modelo teo-mereológico: "[...] todas las esencias posibles, que debemos tener por necesarias y eternas [...] están en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino"[82].

La conjunción de dos pasajes de la *Monadología* revela la misma dificultad. En el §46 de este texto, Leibniz parece suscribir un modelo representacional:

> No es necesario imaginarse como algunos que las verdades eternas, al ser dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad [...] Ello no es cierto sino de las verdades contingentes [...] Las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento, y son el objeto interno de éste.[83]

Sin embargo, un poco antes, Leibniz parece sugerir un modelo teo-mereológico: "en Dios está no solamente la fuente de las existencias, sino también la de las esencias"[84]. ¿Cómo hacer coherentes estos pasajes? ¿Las esencias son objetos de *representación objetiva* del entendimiento divino o bien ellas están contenidas *realmente* en el entendimiento de Dios?[85]

En un estudio consagrado a la metafísica de la posibilidad de Leibniz, y advirtiendo las dificultades que ella envuelve, Fabrizio Mondadori observa:

---

76 Gaiada, M. G., *Deo Volente: El estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz*, Editorial Nova Leibniz, Granada, 2015, pp. 17-18. Las cursivas son de la autora.

77 Debido a la naturaleza de nuestro estudio, no podemos detenernos en la justificación de cada una de las proposiciones que hemos enunciado en este argumento, cuya verosimilitud damos por concedida.

78 *Théodicée*, §149, GP VI, 198-199. Las cursivas son nuestras.

79 Ibid., §42, GP VI, 126. Las cursivas son nuestras.

80 Ibid., §184, GP VI, 226: "[...] en Dios se realizan las esencias, es decir, las verdades eternas [...]" (*De ratione cur hace existant potius quam alia* (1689 (?)), A VI, 4-B, 1635).

81 *Théodicée*, §20, GP VI, 115.

82 Ibid., §335, GP VI, 314.

83 *Monadologie*, §46, GP VI, 614.

84 Ibid., §43, GP VI, 614. Cf. *supra*, nota 69.

85 En su ya centenaria monografía, Bertrand Russell se percató de esta misma dificultad. Cf. Russell, B., *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, op. cit., pp. 212-214. En un estudio en preparación, analizamos la importancia que este descubrimiento de Russell tuvo en el desarrollo de su propia filosofía.

> Leibniz tiene una tendencia a identificar el "país de los posibles" –la "*regio idearum*"– con el entendimiento divino [...] No debemos tomar al pie de la letra esta identificación: debemos, más bien, considerarla como una forma (equívoca) de decir que la colección de los *possibilia* no es una colección de entidades auto-subsistentes. Los *possibilia* tienen realidad sólo "en" Dios.[86]

Fabrizio Mondadori está en lo correcto: no debemos tomar al pie de la letra la identificación que Leibniz parece pretender establecer entre la región de los posibles –o de las verdades eternas– y el entendimiento divino, pues, si Leibniz se expresa de este modo, no es sino para subrayar la dependencia que las esencias tienen con respecto al entendimiento divino en cuanto a su realidad.

Pero el autor que ha ido más lejos en esta interpretación es Jean-Luc Marion. Desde su enfoque fenomenológico, él insiste en la necesidad de distinguir, en la metafísica de Leibniz, entre el entendimiento y las esencias, cuya relación estaría dada, precisamente, por el modo de la representación:

> Las verdades eternas dependen, ciertamente, del entendimiento divino, pero sobre el modo del objeto, lo que significa no solamente que las verdades eternas no coinciden con el entendimiento hasta la identificación [...], sino sobre todo que la separación [*écart*] representativa las distingue, de entrada, del entendimiento. La relación de objetividad [...] impone una separación del objeto con respecto a aquello de donde procede: ¿no implica ya esta separación una cierta independencia de las verdades con respecto a Dios [...]? [...] esta independencia increada da a las verdades un estatus comparable al entendimiento que, a manera de objetos, los piensa: las verdades parecen, en el límite, tan divinas como Dios mismo.[87]

Como sugiere el autor, la relación entendimiento divino – esencias no corresponde a una relación de constitución y, menos aún, de identidad –modelo teo-mereológico–: se trata, más bien, de un modelo representacional o intencional que concibe las esencias como entidades distintas del entendimiento.

En definitiva, por medio de la adopción de un modelo representacional o intencional entre Dios –o el entendimiento divino– y las esencias, Leibniz, en su madurez, intenta superar su antiguo modelo teo-mereológico, so pretexto, fundamentalmente, de no caer en una especie de monismo panteísta o 'esencialismo spinozista' en que toda esencia esté encerrada o incluida en la naturaleza de Dios.

4. Conclusión

A partir de un análisis de diversos manuscritos de Leibniz pertenecientes, respectivamente, a su juventud (1668 – 1676) y a su madurez (1680 en adelante), parece plausible sostener que, con el objeto de superar su modelo teo-mereológico de la relación entre entre Dios y las esencias –y que evocaba, en cierto sentido, el monismo panteísta de Spinoza–, Leibniz desarrolló y adhirió a un modelo representacional: mientras que los *juvenilia* de Leibniz y, en particular, los opúsculos que componen *De Summa Rerum* dan cuenta de la adopción de un modelo teo-mereológico –en que las esencias son concebidas como partes constitutivas de (la esencia de) Dios, con quien, en su conjunto, ellas se identifican–, hacia su madurez intelectual (1680 en adelante), y, fundamentalmente, en sus últimos escritos como la *Teodicea* y la *Monadología*, el modelo teo-mereológico es reemplazado por un modelo representacional o intencional en que las esencias son concebidas como objetos (internos) del entendimiento de Dios.

Desde una perspectiva conjetural, no parece imprudente aventurar, por otra parte, que la elaboración de este modelo haya tal vez logrado, si no servir de antesala, cuando menos allanar el camino para la aparición de la fenomenología. En otros términos, supuestas las dificultades a que da lugar un modelo teo-mereológico de la relación entre Dios y las esencias, y viéndose forzado, por ello, a sustituir ese modelo por un modelo representacional o intencional, tal vez Leibniz haya concebido su teología metafísica a manera de una *onto-teología proto-fenomenológica*. Esta hipótesis merece ser examinada en detalle en una investigación en que los resultados de la presente puedan prolongarse más ampliamente, profundizando en los programas filosóficos de Leibniz y Husserl, y en las eventuales relaciones genealógicas de las que son susceptibles[88].

Referencias

1.1. Ediciones de obras de autores

Aristóteles. *Física*. Editorial Gredos, Madrid, 1995.

AT = *Œuvres complètes* de René Descartes, Adam, C. y Tannery, P. (eds.), 12 volúmenes, Vrin, Paris, 1996.

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie des Wissenschaften [herausgegebenvonderBerlinBranderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt – Berlin, 1923-...

86 Mondadori, F., "'Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur': Leibniz's view". En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 84), Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 185-223, aquí p. 187, nota 6.

87 Marion, J.-L., "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz", *Dix-septième siècle* 147, 1985, pp. 143-164, aquí p. 159.

88 En un estudio reciente, Roberto Casales y Rubén Sánchez han, precisamente, explorado la recepción de la filosofía de Leibniz en la fenomenología de Husserl. Tomando como eje articulador de esta recepción la *Monadología* de Leibniz, el estudio que ambos autores proponen avanza, sin embargo, en una dirección distinta de aquella en la que nosotros pretendemos profundizar: en vez de concentrarse en cuestiones como las de la representación o, derechamente, la intencionalidad –que es, en cierto sentido, aquello que nosotros quisiéramos indagar propiamente–, ellos abordan la manera en que la clasificación de los reinos monadológicos y su relación tanto con la teología teleológica como con la ética leibnizianas se proyectan en la fenomenología de Husserl. Cf. Casales, R. y Sánchez, R., "Husserl y Leibniz: la recepción fenomenológica de la *Monadologie*". En Xolocotzi, A. (coord.), *Aspectos fenomenológicos de la tradición filosófica*, Editorial SB, Buenos Aires, 2023, pp. 233-251.

C = *Opuscules et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre, Couturat, L. (ed.), Alcan, Paris, 1903 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1961]
G = *Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Grua, G. (ed.), (2 tomos), PUF, Paris, 1948 [reimpresión, Paris: PUF, «Épiméthée», 1998].
GP = *Die Philosophischen Schriften* von Gottfried Wilhelm Leibniz, Gerhardt, C. I. (ed.) (7 volúmenes), Berlin, 1875-1890 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1960-1961].
LP = *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li, W. y Poser, H. (eds.), Vittorio Klossterman, Frankfurt am Main, 2002.
M = *Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (ed.), Verlag von H. Haessel, Leipzig, 1893.

1.2. Estudios sobre la filosofía de Leibniz

Adams, Robert. *Leibniz: Determinist, theist, idealist*. Oxford university press, New York – Oxford, 1994.
Anfray, Jean-Pascal. "Leibniz and Descartes". En Nadler, S., Schmaltz, T. y Antoine-Mahut, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford university press, Oxford – New York, 2019, pp. 721-737. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.45
Anfray, Jean-Pascal. "Leibniz and Spinoza on plenitude and necessity". En Melamed, Y. (ed.), *A companion to Spinoza*. Wiley Blackwell, United Kingdom, 2021, pp. 495-505. https://doi.org/10.1002/9781119538349.ch46.
Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, Paris, 1960.
Belaval, Yvon. "Leibniz face à Descartes". En *Leibniz 1646-1716*: *Aspects de l'homme et de l'œuvre* (= Journées Leibniz organisées au Centre International de Synthèse) Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 189-200.
Blank, Andreas. "Substance monism and substance pluralism in Leibniz's metaphysical papers 1675-1676", *Studia Leibnitiana* 33 (2), Franz Steiner verlag, Stuttgart, 2001, pp. 216-223. https://www.jstor.org/stable/40694393.
Blank, Andreas. "Leibniz's *De Summa Rerum* and the panlogistic interpretation of the theory of simple substances", *British journal for the History of Philosophy* 11 (2), 2003, pp. 261-269. https://doi.org/10.1080/0960878032000104868.
Burgelin, Pierre. *Commentaire du* Discours de métaphysique *de Leibniz*. Presses universitaires de France, Paris, 1959.
Carlin, Laurence. "Infinite accumulations and pantheistic implications: Leibniz and the *anima mundi*", *The Leibniz review 7*, 1997, pp. 1-24. https://doi.org/10.5840/leibniz199776.
Casales, Roberto y Sánchez, Rubén. "Husserl y Leibniz: la recepción fenomenológica de la *Monadologie*". En Xolocotzi, A. (coord.), *Aspectos fenomenológicos de la tradición filosófica*. Editorial SB, Buenos Aires, 2023, pp. 233-251.
Curley, Edwin. "*Homo Audax*: Leibniz, Oldenburg and the TTP". En Marchlewitz, I. y Heinekamp, A. (eds.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 27). Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990, pp. 277-312.
Derenne, Jaime. *L'élaboration progressive de la doctrine du juste chez le jeune Leibniz (1663-1677)*. Tesis de doctorado – Universidad libre de Bruselas: 2022.
Friedmann, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, Paris, 1946.
Gaiada, María Griselda. *Deo Volente: El estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz*. Editorial Nova Leibniz, Granada, 2015.
Jalabert, Jacques. *Le Dieu de Leibniz*. Presses universitaires de France, Paris, 1960.
Johns, Christopher. *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*. Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2013.
Kulstad, Mark. "Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple worlds, possible worlds". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166). Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 245-262. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_12
Kulstad, Mark. "Leibniz's *De Summa Rerum*. The origin of the variety of things, in connection with the Spinoza – Tschirnhaus correspondence". En Berlioz, D. y Nef, F. (eds.), *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 34). Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, pp. 69-85.
Kulstad, Mark. "Pantheism, harmony, unity and multiplicity: a radical suggestion of Leibniz's *De Summa Rerum*". En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo* 84). Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 97-105.
Kulstad, Mark. "Leibniz's early argument that all things are one in relation to Descartes' notions of real and modal distinction". En Poser, H. (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, 2001, vol. 2, pp. 663-668.
Kulstad, Mark. "Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics *à trois* (1676-1676)". En Koistinen, O. y Biro, J., *Spinoza: Metaphysical themes*. Oxford University press, United States, 2002, pp. 221-234. https://doi.org/10.1093/0195128155X.003.0012.
Kulstad, Mark. "The one and the many and kinds of distinctness: the possibility of monism or pantheism in the young Leibniz". En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz: Nature and freedom*. Oxford University press, United States, 2005, pp. 20-43. https://doi.org/10.1093/0195143744.003.0002.
Kulstad, Mark. "Leibniz et Spinoza sur Dieu comme nature ou essence des choses". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 21-35.
Lærke, Mogens. "*Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*: Leibniz's ontology of possibility (1668-1678)", *The Leibniz review* 17, 2007, pp. 1-30. https://doi.org/10.5840/leibniz2007171.

Lærke, Mogens. *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe.* Honoré Champion, Paris, 2008.

Lærke, Mogens. "Monism, separability and real distinction in the young Leibniz", *The Leibniz review*, 18, 2009, pp. 1-28. https://doi.org/10.5840/leibniz2009191.

Lærke, Mogens. "*De origine rerum ex formis* (april 1676): a quasi-spinozistic parallelism in *De Summa Rerum*". En Kulstad, M., Lærke, M. y Snyder, D. (eds.), *The philosophy of the young Leibniz* (= *Studia Leibnitiana* 35). Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009, pp. 203-219.

Look, Brandon. "Existence, essence et expression: Leibniz sur "toutes les absurdités du Dieu de Spinoza"". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*. Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 57-82.

Malcolm, Noel. "Leibniz, Oldenburg, and Spinoza, in the light of Leibniz's letter to Oldenburg of 18/28 november 1676", *Studia Leibnitiana* 35 (2), 2003, pp. 225-243. https://www.jstor.org/stable/40694436.

Marion, Jean-Luc. "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz", *Dix-septième siècle*, 147, Librairie d'Argences, Paris, 1985, pp. 143-164.

Mercer, Christia. "Leibniz and Spinoza on substance and mode". En Pereboom, D. (ed.), *Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*. Roweman & Littlefield, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999, pp. 272-300.

Moll, Konrad. "*Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum*: The conception of God in Leibniz's early philosophy". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/ International archives of the history of ideas* 166). Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 65-78. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_4

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

Mondadori, Fabrizio. "'Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur': Leibniz's view". En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 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* 46 (2), 2014, pp. 206-233. https://www.jstor.org/stable/43695602.

Mulvaney, Robert. "The Early Development of Leibniz's Concept of Justice", *Journal of the History of Ideas* 29 (1), 1968, pp. 53-72. https://doi.org/10.2307/2708465.

Mulvaney, Robert. "Divine Justice in Leibniz's "Discourse on Metaphysics"", *Studia Leibnitiana Supplementa* 14 (3), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1975, pp. 61-82.

Nachtomy, Ohad. "Infinité de l'être et infinité du nombre". En Andrault, R., Lærke, M. y Moreau, P.-F. (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*. Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2014, pp. 121-143.

Newlands, Samuel. "Leibniz and the ground of possibility", *Philosophical review* 122 (2), 2013, pp. 155-187. https://www.jstor.org/stable/44282307.

Ottaviani, Osvaldo. "Divine wisdom and possible worlds. Leibniz's notes to Spinoza-Oldenburg correspondence and the developpement of his metaphysics", *Studia Leibnitiana* 48 (1), 2016, pp. 15-41. https://www.jstor.org/stable/26313328.

Parkinson, George Henry Radcliffe. "Leibniz's Paris writings in relation to Spinoza", *Studia Leibnitiana Supplementa* 18 (2) (= *La philosophie de Leibniz*). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, pp. 73-89.

Phemister, Pauline. "Leibniz, freedom of will and rationality", *Studia Leibnitiana* 21 (1), 1991, pp. 25-39. https://www.jstor.org/stable/40694161.

Phemister, Pauline. "Descartes and Leibniz". En Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2011, pp. 16-31.

Rateau, Paul. *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la* Théodicée. Honoré Champion, Paris, 2008.

Rateau, Paul. "Leibniz, Bayle et la figure de l'athée vertueux". En Leduc, C., Rateau, P. y Solère, J.-L. (eds.), *Leibniz et Bayle: confrontation et dialogue* (= *Studia Leibnitiana*, Sonderhefte 43). Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2015, pp. 301-329.

Rauzy, Jean-Baptiste. "An attempt to evaluate Leibniz' nominalism", *Metaphysica*, 5 (1), 2004, pp. 43-58.

Rauzy, Jean-Baptiste. "L'inhérence conceptuelle, la raison suffisante et David Wiggins". En Berlioz, D. y Nef, F. (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*. Vrin, Paris, 2005, pp. 71-93.

Rauzy, Jean-Baptiste. "Leibniz: conditionnalité et actualité". En Duchesneau, F. y Griard, J. (dirs.), *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Bellarmin – Vrin, Montréal – Paris, 2006, pp. 73-95.

Riley, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Harvard university press, Cambridge (Massachusetts), 1996.

Riley, Patrick. "Leibniz and modernity: Against the "voluntarism" of Calvin, Descartes, Hobbes and Spinoza", *Studia Leibnitiana*, Sonderhefte 37, 2010, pp. 41-48.

Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*. Routledge (Taylor and Francis group), London – New York, 2005 [primera edición 1900 y segunda edición 1937].

Silva, Camilo. "El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de "justicia" en el joven Leibniz". En Casales, R., Velasco, L. y Reyes, P. (eds.), *La actualidad de Leibniz: alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*. Comares, Granada, 2020, pp. 207-223.

Silva, Camilo. "La tesis leibniziana de la pretensión de las esencias a la existencia: una reivindicación de la interpretación literal", *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 41(1), 2024, pp. 51-66.

https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/86366/4564456568783.

Wilson, Catherine. *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*. Manchester university press, Manchester, 1989.

Wilson, Catherine. "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*". En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/ International archives of the history of ideas* 166). Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 223-243. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_11