

LEIBNIZ Y SUS CONTEMPORÁNEOS SPINOZA Y ARNAULD¹

Leticia Cabañas. I.E.S. «Victoria Kent». Torrejón de Ardoz, Madrid

Resumen: Frente a Spinoza Leibniz se esfuerza por salvar la contingencia, al insistir en mantener una distinción lógica entre las verdades necesarias, que tienen su fundamento en el entendimiento divino, y las verdades contingentes, basadas en la voluntad divina dirigida por el entendimiento en la elección de lo mejor. Con ello pretende haber resuelto la gran cuestión de la libertad y la necesidad, uno de los laberintos en que nuestra razón se pierde. Pero la solución no convence a Arnauld.

Abstract: Against Spinoza Leibniz tries to preserve contingency, to offer a logic distinction between necessary truths founded in the divine intellect and contingent truths based in God's will in accord with intellect reasons for choosing the best. With this he thinks resolved the important problem of liberty and necessity, one of the labyrinths where our reason get lost. Arnauld is nevertheless not convinced at all.

Es una intrigante relación filosófica la que se establece entre Spinoza y Leibniz, de modo que puede hablarse de una «repulsión admirativa» por parte de Leibniz hacia Spinoza, de una actitud ambivalente de atracción e interés por un lado y de rechazo por otro. A pesar de las múltiples críticas que le dirige, Spinoza está detrás de muchas de sus preocupaciones, ejerciendo sobre él una fascinación no confesada. Pero difiere siempre de Spinoza, incluso cuando se inspira en él: Leibniz no fue nunca un spinozista, es más, mantuvo una lucha permanente por evitar conclusiones spinozistas, por rehuir el «peligro panteísta», la comprometida proximidad hacia Spinoza en que en ocasiones se ve inmerso. Quiere distanciarse de sus visones heréticas, que rechazan la tradición platónica-cristiana de la relación de Dios con las criaturas. En realidad, desde un plano teológico y religioso un abismo separa el pansiquismo leibniziano del panteísmo spinozista.

¹ Siglas utilizadas:

A Leibniz, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hg. von der Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe). Reihe I–VII. Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin 1923 ff.

FN Leibniz, G.W.: *Nonvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Précedés d'une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil. Paris 1857 (Reimpresión: Hildesheim–New York 1978).

GP Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875–1890 (Reimpresión: Hildesheim–New York 1978).

GM Leibniz, G.W.: *Leibnizens mathematische Schriften*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin (später Halle) 1849–1863 (Reimpresión: Hildesheim–New York 1971).

Grua Leibniz, G.W.: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. 2 tomes. Paris 1948.

En un principio Leibniz conocía a Spinoza como el autor de una exposición de la filosofía de Descartes presentada en forma geométrica, *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae*, de la que poseía la edición príncipe de 1663. Posteriormente lee el *Tractatus Theologico-Politicus* que se publica anónimo, por lo que cuando escribe su opinión sobre el libro a su antiguo profesor de la universidad de Leipzig, Jakob Thomasius, ignora todavía quién es su autor.² Será el filósofo Graevius en carta de abril de 1671 quien le aclare sobre la paternidad de la obra,³ volviendo Leibniz a escribir a su profesor para comunicárselo:

«Auctor libri de libertate philosophandi... est Benedictus Spinoza, Judaeus *aposynagogos*, ob opinionum monstra...»⁴

Leibniz, el mayor escritor de cartas del siglo XVII —un intercambio de más de 20.000 cartas—⁵ al enterarse de quién es el autor intenta un acercamiento epistolar a Spinoza. De esta correspondencia que va de octubre de 1671 a marzo de 1672, por parte de Leibniz se conserva sólo una carta sobre cuestiones ópticas, la primera que le dirige;⁶ por parte de Spinoza, la respuesta a esa carta.⁷

Fue realmente introducido en la filosofía de Spinoza durante su estancia en París y no pudo encontrar mejor vía: Walter von Tschirnhaus, corresponsal de Spinoza y su más penetrante crítico contemporáneo. Sajón como él, había pasado un tiempo en Holanda y en Inglaterra —en Amsterdam trató a Spinoza y su círculo— y llega a París con una carta de introducción para nuestro filósofo de Heinrich Oldenburg, de origen alemán y secretario de la *Royal Society* londinense.⁸

Leibniz conoce a Tschirnhaus, ya familiarizado con la filosofía de Spinoza, en septiembre de 1675, estableciéndose el triángulo Leibniz, Spinoza, Tschirnhaus. De este último —que va a convertirse en una de sus más importantes relaciones intelectuales— obtiene la primera referencia y principales doctrinas de la *Ethica* de Spinoza, todavía no publicada, quedando fascinado por su metafísica que estudia detalladamente.⁹

A partir de las conversaciones con Tschirnhaus, toma notas que le sirven para escribir el *De summa rerum*¹⁰ en donde ya utiliza una terminología spinozista y que tiene a Dios y su relación con las criaturas como tema. Se trata de una colección de

² «...libellum intolerabiliter licentiosum de libertate philosophandi...», *A Jakob Thomasius*, 23 septiembre (3 oct.) 1670, A II, 1, 66.

³ GP I, 115.

⁴ *A Jakob Thomasius*, 21/31 enero 1672, A II, 1, 205.

⁵ No hay un tema filosófico que Leibniz no amplíe tratándolo en la correspondencia con intelectuales de su época, por lo que las cartas son indispensables para el estudio de su filosofía.

⁶ *A Spinoza*, 5 octubre 1671, A II, 1, 155.

⁷ *Spinoza a Leibniz*, 9 noviembre 1671, A II, 1, 184-185.

⁸ Leibniz entró en contacto con Oldenburg en su primer viaje a Londres (1673), cuando presentó en la *Royal Society* su modelo de máquina de calcular.

⁹ «Mons. Tschirnhaus m'a conté beaucoup de choses du livre Ms. de Spinoza», *Über Spinozas Ethik*, A VI, 3, 384.

¹⁰ 9A VI, 3, 461 ss.

pensamientos escritos entre diciembre de 1675 y diciembre de 1676 extremadamente difícil de captar por su carácter asistemático y explorativo así como por la presencia de posiciones contradictorias.

Terminada su estancia en París por su nombramiento como *Consejero Aulico* del duque Juan Federico de Hanover, Leibniz hace un desvío en su viaje de vuelta a Alemania para encontrarse con Spinoza en la Haya en noviembre de 1676.¹¹ Aprovechó para presentarle una prueba demostrativa de la existencia de Dios,¹² así como un esquema de lo que posteriormente serán las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* que corrigen la teoría del conocimiento de Descartes exponiendo su propia teoría de las ideas.¹³ En esta visita tuvo ocasión de consultar y tomar alguna nota del manuscrito de la *Ethica*.¹⁴

El encuentro con Spinoza ejercerá una profunda influencia en Leibniz, pero esta vez la dirección va a ser negativa, de rechazo. Son dos personalidades de caracteres opuestos —acomodaticio el germano, inflexible el holandés—, un joven Leibniz frente a un Spinoza gravemente enfermo al que le quedan unos meses de vida. No habría que descartar tampoco la inmemorial aversión teutónica al judío, por parte de un Leibniz profundamente alemán.

En un ensayo compuesto muy posiblemente en preparación a este encuentro, Leibniz llegó a decir algo que concuerda con la afirmación de Spinoza de que los seres individuales no poseen otra realidad que la de ser simplemente modos de un mismo y único atributo:

«...omnium ergo rerum essentia eadem, ac res non differunt nisi modo...»¹⁵

También sugiere necessitarismo la cita siguiente:

«Mihi videtur origo rerum ex Deo talis esse, qualis origo proprietatum ex essentia...»¹⁶

Pero a partir de ahora Leibniz se aleja del «precipicio» del necessitarismo¹⁷ y querrá siempre ocultar que ha leído la *Ethica*. Tampoco se atreverá ni a mencionar el nombre de Spinoza en su correspondencia, limitándose a marcar las iniciales B.

¹¹ «Je vis Monsieur...Spinoza à mon retour de France par l'Angleterre et par la Hollande...», *Théodicée* § 376, GP VI, 339.

¹² *Quod Ens Perfectissimum existit*, 18–21 noviembre 1676 ?, A VI, 3, 578–579.

¹³ Esta obra surge tras la aparición en 1683 del libro de Arnauld *Des vraies et fausses idées* —un ataque a la teoría del conocimiento de Malebranche dentro del llamado «Debate sobre las Ideas»— y constituye la definitiva teoría del conocimiento de Leibniz.

¹⁴ *Ad Ethicam Spinozae*, 18–21 noviembre 1676 ?, A VI, 3, 580.

¹⁵ *Quod ens perfectissimum sit possibile...*, noviembre 1676 ?, A VI, 3, 573.

¹⁶ *De origine rerum ex formis*, abril 1676, A VI, 3, 518.

¹⁷ «...parum aberam ab eorum sententia, qui omnia absolute necessaria arbitrantur... Sed ab hoc praecipito retraxit me consideratio eorum possibilium quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt...», *De libertate*, FN 178.

de S.¹⁸ Llegando al extremo de emitir opiniones impresentables en un filósofo de su talla refiriéndose al autor de una obra grandiosa en su arquitectónica —y que él mismo tomará como ejemplo del «enchainement des Verités» con que define la razón al principio de la *Teodicea*—¹⁹ en los despectivos términos de:

«Certe Spinoza non est magnus demonstrandi artifex.»²⁰

O bien en carta al landgrave Ernst von Hessen–Rheinfels y haciendo alusión a Spinoza:

«...ce qu'il sçavoit de meilleur, c'estoit de faire des lunettes d'approche et des microscopes.»²¹

Son dos pensadores que en la comunidad del Racionalismo se diferencian fundamentalmente. La filosofía de Leibniz va a consistir en un sistema designado para defender punto por punto la antítesis de las doctrinas de Spinoza. Así, la doctrina de la Mónada es lo opuesto metafísico a la sustancia spinozista, el teórico de la contingencia chocará frontalmente con el teórico de la necesidad, y la admisión de un Dios personal leibniziano guiado por causas resultará incompatible con el concepto de Dios spinoziano, siendo el finalismo —que Leibniz reintroduce tras su exclusión por el cartesianismo— el punto culminante de oposición entre la racionalidad leibniziana y la spinoziana.²²

Pero es notoria la dificultad de Leibniz en mantener su posición y escapar a la acusación de spinozismo, frente a la que se vio forzado a protestar a lo largo de toda su obra. Hay una larga lista de críticos que se inicia con Arnauld y pasa por Bertrand Russell hasta llegar al presente (Kulstad, Sleigh, McDonald Ross, Olaso) que objetan que a pesar de que Leibniz siempre insistió en que su sistema es contingente, no pudo de ninguna manera romper el *fatum* spinoziano, pues no ven claro que haya espacio para hablar de voluntad libre en su filosofía, que pueda explicar que los seres humanos sean otra cosa que marionetas para Dios.²³

Va a ser, como decimos, Antoine Arnauld el primero que observe que si *praedicatum inest subjecto* en el sentido en que Leibniz lo entiende, entonces una vez

¹⁸ *A de Volder*, 21 enero 1704, GP II, 262.

¹⁹ *Théodicée. Disc. Prél.* §1, GP VI, 49.

²⁰ GP I, 148. Cfr. «...le livre de feu Mr. Spinoza. Il me semble que ses demonstrations pretendues ne sont pas des plus exactes...», *A Huygens*, 1/10 diciembre 1679, GM II, 34; «...Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. des Cartes...», *A Nicaise*, 15 febrero 1697, GP II, 563.

²¹ *Al landgrave Ernst von Hessen–Rheinfels*, 4/14 agosto 1683, A II, 1, 535. No obstante las múltiples críticas la fascinación que ejerce Spinoza en Leibniz no desaparecerá, como lo prueba el hecho de que se hace inmediatamente con sus obras póstumas cuando se publican en 1678.

²² «...nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum.», *Ethica* I, 17, coroll. 1.

²³ La famosa polémica Mendelssohn–Jacobi sobre el spinozismo de Lessing se desarrolla fundamentalmente sobre la pregunta de si y en qué medida Leibniz fue un spinozista.

que Dios crea a Adán deberá ineludiblemente conformarse a las consecuencias de su propio decreto creador, como tampoco Adán podrá cambiar su destino. Todo se halla definitivamente dado, de una manera irrevocable que excluye cualquier cambio o novedad.

Es Arnauld uno de los más penetrantes críticos contemporáneos del sistema de Leibniz, a quien éste conoce personalmente en su época de París (1672–1676) y del que es gran admirador.²⁴ No es un cartesiano cualquiera, sino persona de considerable poder y reputación como cabeza dirigente de los jansenistas, como competente lógico —coautor junto con Pierre Nicole de la *Logique de Port-Royal* (1662)—, como gran matemático —autor de los *Nouveaux Éléments de Géométrie* (1667)—, como uno de los más importantes teólogos católicos de la historia. Representa para Leibniz el ideal del sabio: no sólo filósofo, sino además matemático, lógico y teólogo.

La correspondencia entre Arnauld y Leibniz —básicamente en torno al tema de cómo escapar al spinozismo— que se conserva completa, es uno de los elementos más importantes del legado de Leibniz, cartas que son auténticos tratados, como la carta del 14 de julio de 1686²⁵, un compendio de la ontología leibniziana. Se inicia cuando Leibniz tiene 25 años con una primera carta que Arnauld no contesta y se continúa en una segunda etapa tras más de diez años —1686–87— a través del landgrave Ernst von Hessen–Rheinfels, convertido del protestantismo al catolicismo y uno de los pocos que conocen el lugar de residencia de Arnauld, que en 1679 había abandonado Francia por su polémica con los jesuitas y tras su expulsión de la Sorbona, refugiándose con otros jansenistas en el sur de Holanda donde permanecerá hasta su muerte.

El landgrave establece el contacto entre Leibniz y Arnauld, pero no se consigue un auténtico diálogo, pues los dos hombres parten de premisas básicamente diferentes. El caso es que a Leibniz le interesaba que Arnauld entrara en una discusión sobre sus nuevos principios metafísicos que sirviera de test para probar su aceptación tanto desde el punto de vista filosófico como teológico. Elabora entonces el *Discurso de Metafísica*, un balance filosófico de su pensamiento escrito para Arnauld —aunque no se lo enviará nunca en su versión completa— que intenta acordar la filosofía y la teología, y que con esa capacidad asombrosa de redactar sus escritos «en sus ratos libres» había compuesto a las faldas de las montañas del Harz a la espera de que remitiese una tormenta de nieve.²⁶

Muy consciente de que sus ideas podrían ser consideradas como heterodoxas, posiblemente para tantear el terreno envía al landgrave sólo un sumario de la obra, con una sola de las secciones formulada en algún detalle: el

²⁴ «Wohlgedachter Herr Arnauld ist ein Mann von den tiefsten und gründlichsten Gedanken, die ein wahrer philosophus haben kann...», *Al duque Juan Federico*, 26 marzo 1673, A II, 1, 231.

²⁵ GP II, 47 ss.

²⁶ «J'ay fait dernièrement (estant à un endroit où quelques jours durant je n'avois rien à faire) un petit discours de Metaphysique dont je serois bien aise d'avoir le sentiment de Mons. Arnauld.», *Al landgrave Ernst von Hessen–Rheinfels*, 1/11 febrero 1686, GP II, 11.

parágrafo XIII, uno de los más explosivos problemas teológicos y filosóficos referido a la cuestión de la predestinación y el libre arbitrio así como a su fundamentación filosófica, esta vez explicados mediante el concepto individual leibniziano.

Arnauld, como filósofo y sobre todo como teólogo que había tenido que defender acérrimamente su propia teoría de la predestinación frente a la de los calvinistas, se sintió provocado. La teoría de Leibniz le parece inaceptable, pues si el concepto individual de una persona encierra en sí todo lo que le sucederá, ¿cómo puede quedar lugar para la libertad, cómo evitar el determinismo y el fatalismo? No muy inclinado a entrar en correspondencia con él tampoco esta segunda vez, en un principio rechaza contestar al hereje:

«Ne vaudroit il pas mieux qu'il laissast là ces speculations metaphysiques qui ne peuvent estre d'aucune utilité ny à luy ni aux autres, pour s'appliquer serieusement à la plus grande affaire qu'il puisse jamais avoir, qui est d'asseurer son salut en rentrant dans l'Eglise, dont les nouvelles sectes n'ont pu sortir qu'en se rendant schismatiques?»²⁷

El landgrave, que había meditado los argumentos de Leibniz, persuade a Arnauld a emitir una respuesta: será un agresivo e indignado ataque —como la erupción de un volcán—²⁸ que encierra un fundamental rechazo al pensamiento leibniziano y que sin embargo no provoca en nuestro autor ningún enfado sino, por el contrario, siente placer en mostrar a Arnauld los fundamentos lógicos de sus argumentos metafísicos, que como experimentado lógico no puede dejar de aceptar.²⁹

Pero la indignación teológica con que Arnauld reacciona al *Discurso de Metafísica* le confirmará a Leibniz que hay que ser cauto, pues habría sido un desastre para sus ambiciones ecuménicas de reconciliación de las diferencias teológicas en el seno del cristianismo que alguna de sus obras fuera oficialmente etiquetada como impropia para lectores católicos. Así, nueve años más tarde, ante la ansiedad de cómo sería recibido su *Système Nouveau* y el propósito de publicar sólo lo que aparezca como ortodoxo, tendrá cuidado en no revelar elementos de su pensamiento que pudieran despertar sospechas de una tendencia hacia un determinismo fatalista. Efectivamente, esta obra no contiene ninguna referencia al principio de *inesse* o a la presciencia divina sobre lo que le sucederá a cada individuo, temas introducidos en el *Discurso de Metafísica* y que jugaban allí un papel preeminente.

²⁷ Arnauld al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 13 marzo 1686, GP II, 16.

²⁸ «...tange montes et fumigabunt.», Al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 12 abril 1686, GP II, 24.

²⁹ Ursula GOLDENBAUM, «From Adam to Alexander and Caesar: Leibniz's shift from logic and metaphysics to a theory of history». En: *Leibniz and Adam*, ed. M. Dascal y E. Yakira, University Publishing Projects, Tel Aviv 1993, pág. 365–366.

Es cierto que al justificar Leibniz su metafísica en el *Discurso de Metafísica* y en la correspondencia con Arnauld está poniendo el peso en principios lógicos. La teoría del concepto completo está estrechamente relacionada con el importante criterio de verdad de una proposición, en base al cual una proposición es verdadera si el concepto del predicado inhiere en el concepto del sujeto.³⁰ Según él todas las propiedades del individuo son parte de su concepto completo, es decir, le son intrínsecas. La noción completa individual representa al individuo exactamente como es y contiene todo lo que le ha sucedido y sucederá.³¹

Esta peculiar doctrina de la inherencia del predicado en el sujeto extrañó a Arnauld, pues hay que reconocer que representa un serio reto a las interpretaciones tradicionales. En el tema de la atribución —el *yparchein* aristotélico—³² tanto Aristóteles como la tradición diferencian entre el *kath'auto legomenon* (por esencia) y el *kata symbebekos legomenon* (por accidente), limitando el principio de la inclusión conceptual al primer caso. Leibniz suprime esta diferenciación, ya que según su doctrina del concepto individual completo, todo lo que se puede atribuir a un individuo pertenece a su esencia, incluyendo la predicación contingente:

«Hinc Termino completo nihil inest per accidens, seu omnia ejus praedicata possunt ex ejus natura demonstrari.»³³

Para Arnauld la teoría del concepto completo conduce a una «necessité plus que fatale».³⁴ No es de extrañar la gran dificultad de Leibniz en hacer entender al francés sus ideas, pues también es cierto que a primera vista la noción completa leibniziana de la sustancia individual parece conducir directamente a una necesidad absoluta y por lo tanto a la negación de la libertad de las acciones humanas. Sin embargo Leibniz rechaza que el concepto completo tenga todas sus propiedades necesariamente:³⁵ mantendrá hasta el fin de su vida que todo suceso está determinado, pero que algunas acciones no dejan por ello de ser libres.

Siguiendo la anterior línea de pensamiento, define la proposición verdadera como aquella que o bien es una proposición idéntica, o bien puede a ella reducirse. Pero ésta es también la definición de la verdad necesaria.³⁶ ¿Cómo pueden entonces darse verdades que no sean necesarias? Es decir, se plantea la cuestión de si existe un espacio para la verdad contingente; si en definitiva hay una genuina distinción entre verdades necesarias y contingentes. Insiste Leibniz en establecer una

³⁰ «...il faut que le terme du sujet enferme tousjours celui du predicat...», *Discours de métaphysique* VIII, GP IV, 433.

³¹ «...la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes ce qui luy peut jamais arriver...», *Discours de métaphysique* XIII, GP IV, 436.

³² *De interpretatione*, 17a 23–24; *Analytica posteriora* I, 73a 34–35.

³³ *Definitiones: aliquid, nihil*, primavera/verano 1679 ?, AVI, 4A, 306.

³⁴ *Arnauld al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels*, 13 marzo 1686, GP II, 15.

³⁵ «...M. Arnauld... a pris la liaison que je soutiens pour intrinseque et necessaire en même temps, et moy je la tiens intrinseque, mais nullement necessaire...», *Remarques sur la lettre de M. Arnauld...*, GP II, 46.

³⁶ GP VII, 300.

distinción lógica entre las verdades necesarias sobre especies y las verdades 4 contingentes sobre individuos. Pero es notoria la dificultad en que se encuentra para mantener su posición, pues está defendiendo dos tesis filosóficas aparentemente incompatibles: la primera, que el fundamento de toda proposición verdadera es que el predicado está contenido en el sujeto; y la segunda, que algunas proposiciones son necesarias y otras contingentes. No deja de reconocer él mismo el problema de la contingencia generado por su doctrina de la verdad:

«...sed hoc ipsum difficultatem augere videbatur, nam si praedicati notio pro dato tempore in subjecti notione inest, quomodo sine contradictione ad impossibilitate praedicatum a subjecto tunc abesse potest, salva ejus notione?»³⁷

Lo soluciona rompiendo con la tradición filosófica que afirma que si una proposición es verdadera analíticamente también es necesariamente verdadera, o bien que la analiticidad de un juicio equivale a admitir la necesidad lógica. Busca ahora separar la analiticidad y la necesidad, por lo que si la tesis de la inherencia no aporta la diferencia entre verdades necesarias y contingentes, tal distinción habrá que encontrarla en los diversos tipos de conexión entre el predicado y el sujeto. Ante el reproche de determinismo spinoziano Leibniz responde con una diferenciación de las modalidades de necesidad: la importante distinción entre *necessitas fatali* y *necessitas ex hypothesi*, que constituirá el núcleo de la teoría leibniziana de la libertad, un camino intermedio entre el azar y el determinismo absoluto:

«...je répons, qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est nécessaire... je dis que la connexion ou consecution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction... l'autre n'est nécessaire qu'ex hypothesi, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle même, lors que le contraire n'implique point.»³⁸

Repite aquí Leibniz una distinción que forma parte del patrimonio común de la cultura teológica del siglo XVII y que procede de la tradición escolástica —a la que permanece fiel en muchísimos aspectos— la cual recurre a la necesidad hipotética para conciliar la presciencia divina con la contingencia. Esta diferencia entre necesidad absoluta y necesidad *ex hypothesi* la estableció por primera vez en su *Confessio philosophi*, la llamada «Primera Teodicea», en donde ataca la doctrina de que todo haya de ser necesario,³⁹ y cuya redacción surge tras las conversaciones con

³⁷ *De libertate*, FN 179.

³⁸ *Discours de métaphysique* XIII, GP IV, 437.

³⁹ *Confessio philosophi*, otoño 1672 – invierno 1672/73 ?, A VI 3, 128.

Arnauld en la época de París (aunque éste no comprendiera la significativa diferencia leibniziana entre las modalidades).

Leibniz es uno de los más importantes teóricos de la modalidad en la historia de la filosofía y también en este campo modifica las teorías spinozistas. Frente a Spinoza, que rechaza cualquier forma de contingencia metafísica,⁴⁰ está empeñado en salvar la contingencia —el concepto modal central con respecto a la existencia— pues sin la diferencia de las modalidades sería lo posible también real y todo lo real necesario. Contra esta consecuencia del pensamiento de Spinoza se esfuerza en proteger su teoría y distinguir su propia posición: el modo de ser posible es distinto del modo de ser real; la posibilidad existe con independencia de su actualización.⁴¹ Es ésta una tesis fundamental del leibnizianismo que le distingue del spinozismo, el cual al identificar el universo con Dios hace que la existencia incluya todo, es decir, que todo lo posible exista. Leibniz niega esto: las sustancias finitas deben ser distintas de Dios, de lo contrario serían sólo sus modos y desaparecerían la responsabilidad y la moralidad. Siguiendo la exigencia de individuación que caracteriza toda su filosofía, explica la variedad del universo como una resultante global de las determinaciones individuales, con lo que excluye el panteísmo spinozista.

La teoría de la libertad en Leibniz —difícil y no consistente en todos sus puntos— está estrictamente asociada con el problema de aportar una explicación clara y consistente de la contingencia, es decir, poder explicar en qué sentido una proposición verdadera en un mundo dado puede pensarse como falsa en ese mismo mundo sin que surja la contradicción. La contingencia de lo real no es, como mantiene Spinoza, una visión defectuosa, mera apariencia debida a nuestra limitada mente humana y sin ninguna base en la naturaleza de las cosas, sino un modo de ser constitutivo distinto de la necesidad absoluta. Frente a Spinoza, en el mundo imperan relaciones de necesidad no de tipo absoluto, sino en sentido débil o hipotético. Para Leibniz, las proposiciones contingentes verdaderas coinciden con las proposiciones hipotéticamente necesarias:

«...contingentia, seu ut ita dicam per accidens sive ex hypothesi necessaria.»⁴²

Mas resulta difícil de entender la naturaleza lógica de la distinción entre la absoluta necesidad y la necesidad *ex hypothesi*. Busca Leibniz hacer compatible la libertad de un acto con la circunstancia de ser un efecto que se sigue con necesidad hipotética de hechos anteriores, pero ¿cómo un acto de voluntad puede ser libre si se sigue necesariamente de otra cosa? En carta a Molanus, abad del monasterio protestante de Loccum, Leibniz explica que los futuros contingentes tienen una verdad determinada antes de ocurrir y por lo tanto están predeterminados, pero

⁴⁰ «In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.», *Ethica* I, 29.

⁴¹ «Pro certo habendum est non omnia possibilis ad existentiam pervenire...», *De contingentia*, 1686 ?, Grua 305.

⁴² *De libertate*, noviembre 1677 ?, Grua 273.

ello no afecta a su contingencia pues tal predeterminación, aunque cierta no es necesitante:

«Futura contingentia habent determinatam veritatem antequam fiant, atque ita sunt realiter praedeterminata, sed salva contingentia sua.»⁴³

Las acciones libres de los hombres son ciertas, puesto que son previstas y previamente ordenadas por Dios:

«Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs...»⁴⁴

Pero, ¿cómo conciliar en este caso la presciencia divina con la libertad humana? Arnauld, que tiene una visión del mundo totalmente contraria a la de Leibniz, rechaza pensar un mundo en donde todo esté rigurosamente determinado desde la creación bajo forma de sustancias establecidas de una vez en la existencia, incluyendo todo lo que les sucederá. Concibe el mundo como una creación divina, pero no cerrado desde el inicio, no determinado totalmente. Que Dios haya creado el mundo no significa que se haya decidido por una única *connexio rerum*. Está más inclinado a representarse los seres y las cosas como dependiendo de Dios en tanto que criaturas, pero pudiendo desarrollarse dejando un lugar a lo imprevisible.

Por su parte, el Dios de Leibniz es también muy distinto al de Arnauld. En el momento en que decide crear el mundo, no tiene más elección que crear este mundo concreto, el único mejor mundo posible, el mejor entre la totalidad de mundos posibles. Pues si no hubiera un mejor mundo entre todos los posibles, Dios no tendría una razón de crear el mundo. Estar determinado por la razón es para Leibniz ser libre, y esto vale tanto para Dios como para los hombres. Por el contrario, actuar de forma arbitraria, guiado por un impulso y no por la razón indica ausencia de sabiduría y consiguientemente de libertad. Nadie es libre si no tiene una razón para sus decisiones.⁴⁵ Rechaza aquí Leibniz la doctrina cartesiana de la libertad de indiferencia, que cuestiona la racionalidad del mundo al contradecir el principio de razón suficiente, fundamento de todo saber y de todo discurso:

«...l'indifference... elle choqueroit le grand principe de la raison déterminante.»⁴⁶

Lo que le pone una vez más en peligrosa proximidad con Spinoza, al coincidir con él en la crítica al voluntarismo cartesiano por el que Dios establece las verdades eternas según su voluntad, en último término por una

⁴³ *A Molanus*, 22 febrero 1698, Grua 413.

⁴⁴ *Théodicée* §52, GP VI, 131.

⁴⁵ Reinhard FINSTER (ed.), Introducción a: *G.W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, Meiner, Hamburgo, 1997, pág. XV-XVI.

⁴⁶ *Théodicée* §175, GP VI, 219.

razón arbitraria. Para ambos la noción de indiferencia absoluta es contraria a la libertad y a la perfección divinas, al implicar una acción arbitraria e incomprensible no sólo para nuestro conocimiento limitado, sino en sí misma.⁴⁷

En la *Ethica* de Spinoza la noción de libertad aparece como una de sus más rigurosas articulaciones. También para Leibniz el concepto de libertad es esencial en cuanto fundamento de la posibilidad de una Teodicea. Pero en su esfuerzo por distinguirse de las doctrinas de Spinoza y salir del dilema entre libertad y necesidad, el concepto de elección marcará la separación entre la concepción leibniziana y la spinoziana.⁴⁸ Una solución voluntarista a la problemática sobre la libertad de difícil conexión con los fundamentos racionalistas de la filosofía de Leibniz.

El rechazo del azar no basta: hay que reconocer que Dios escoge y actúa *sub ratione boni*, un bien que es exterior a la naturaleza del que escoge libremente, con lo que está rompiendo aquí Leibniz la integral autodeterminación spinozista:

«Aussi Spinoza cherchoit il une nécessité metaphysique dans les evenemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection..., mais par la nécessité de sa nature: comme le demicercle est obligé de ne comprendre que les angles droits, sans en avoir ny la connoissance ny la volonté.»⁴⁹

En definitiva, Dios escoge aquel mundo completamente determinado que está de acuerdo con los fines del mejor mundo. Pero surge la pregunta de si se puede decir realmente que Dios tiene libertad de elección, pues como ser más perfecto debe elegir lo mejor, es necesario que lo haga, con lo que la existencia de nuestro mundo dejaría de ser contingente o hipotéticamente necesaria, contra lo que pretendía Leibniz. A esto puede responderse que la voluntad divina no sufre imposición, sino que se determina a sí misma.

Dios determina el universo sin estar obligado, pero infaliblemente. Aunque pueda resultar paradójico, se está fundando la indeterminación sobre una regla de determinación. No es de extrañar entonces que aun hoy en día los intérpretes de Leibniz encuentren notables dificultades al analizar la concepción leibniziana de la contingencia. Su insistencia en la necesidad hipotética ha intrigado a muchos pero convencido a pocos.

La conclusión podría ser que para lograr una auténtica defensa del libre arbitrio no bastaría con adelantar una distinción puramente lógica entre dos tipos de necesidad, ciega o absoluta y moral o hipotética. En el caso de Leibniz las verdades contingentes estarían ontológicamente determinadas y sólo epistemológicamente

⁴⁷ Elhanan YAKIRA, *Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Grand Midi, Zürich, 1989, pág. 195.

⁴⁸ «...Spinoza ...il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix.», *Théodicée* §173, GP VI, 217.

⁴⁹ *Théodicée* §174, GP VI, 218.

indeterminadas, con la consecuencia de que habría libertad en sentido epistémico, pero no ontológico.

* * *

Leticia Cabañas
lcabanas@telefonica.net