

DESDE EL PRECIPICIO DEL NECESITARISMO HACIA EL SENDERO DE LOS MUNDOS POSIBLES: NOMINALISMO, ACTUALISMO Y “SPINOZISMO” EN EL JOVEN LEIBNIZ

FROM THE PRECIPICE OF NECESSITARIANISM TOWARDS THE PATH OF POSSIBLE WORLDS: NOMINALISM, ACTUALISM AND “SPINOZISM” IN THE YOUNG LEIBNIZ

CAMILO SILVA*

Universidad Adolfo Ibáñez

Universidad de Valparaíso, Chile

camilof.silva@gmail.com

Resumen

Conocido por su célebre doctrina metafísica de los mundos posibles, Leibniz desarrolló, en sus escritos tempranos, una controversial doctrina de la posibilidad completamente opuesta: para el joven Leibniz, el *único* mundo posible es el mundo actual.

El objetivo de este estudio es caracterizar esta controversial doctrina de la posibilidad que condujo al joven Leibniz al precipicio del necesitarismo. Nuestra contribución apunta, de manera más precisa, a poner de relieve el papel que juega el nominalismo que el joven Leibniz adopta en el “encaminamiento” hacia este precipicio necesitarista *à la Spinoza*.

Palabras clave: contingencia, esencia, necesidad, nominalismo, posibilidad

Abstract

Although well-known by his famous metaphysical doctrine of possible worlds, Leibniz developed, in his early writings, a controversial doctrine of possibility entirely opposite: for the young Leibniz, the actual world is the *only* possible world.

The aim of this research is to describe this controversial doctrine of possibility in virtue of which the young Leibniz is carried to the precipice of necessitarianism. Our task, in this sense, is to emphasise the role that plays the nominalism adopted by the young Leibniz through the “routing” to this necessitarian precipice *à la Spinoza*.

Keywords: contingency, essence, necessity, nominalism, possibility

* Agradezco a Luz Ascárate por haberme gentilmente extendido la honrosa invitación a participar y contribuir a este número temático de *Escritos de filosofía*. Asimismo, quiero agradecer a Ignacio Miralbell, quien comentó una versión abreviada de este estudio que presenté en las XXIV Jornadas de filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, que tuvieron lugar en septiembre del presente año. Por último, agradezco a mis estudiantes del curso disciplinar “El efecto mariposa y los mundos posibles”, que he impartido consecutivamente desde el segundo semestre de 2023 hasta el presente, en el pregrado de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago), así como también a Andrés Bobenrieth y a los estudiantes que regularmente asistieron y participaron en el seminario “Tiempo y necesidad” que dicté en el programa de Magister en filosofía de la Universidad de Valparaíso, con todos quienes tuve ocasión de discutir -durante este primer semestre de 2024- algunos problemas que abordé en este artículo.

The writings of metaphysicians are notoriously obscure,
and those of Leibniz are no exception [...]
(G. H. R. Parkinson)¹

Pese a que las palabras del epígrafe que, proferidas por el filósofo e historiador de la filosofía George Henry Radcliffe Parkinson (1923-2015), figuran en una monografía sobre Leibniz publicada hace más de medio siglo, ellas no parecen perder vigencia: de hecho, muy por el contrario, encuentran acogida en otros pensadores contemporáneos que, sin evocarlas, las hacen suyas o, al menos, hacen eco de tan radical afirmación. En efecto, si –como continúa el autor– “[...] debe haber lectores [de Leibniz] que, al alcanzar el fin de alguno de sus trabajos metafísicos, se han preguntado qué es lo que significan”,² el diagnóstico que, sobre la filosofía de Leibniz, David Lewis decreta, sirve de inobjetable testimonio a favor de ello.

En su *Sobre la pluralidad de mundos*, tras admitir el insoslayable mérito que, con pleno derecho, ha de atribuirse a la doctrina de los mundos posibles de Leibniz en relación con la aparición de la lógica modal y, especialmente, el desarrollo de su propio realismo de mundos, David Lewis reconoce las dificultades que envuelve la doctrina leibniziana y que –agrega– sólo los historiadores de la filosofía, en un inculdicable esfuerzo de exégesis, podrían con cierto éxito sortear.³ Si bien un historiador de la filosofía podría impugnar este juicio, cuyo diagnóstico deriva en la exclusión de las intuiciones de Leibniz del tratamiento del realismo modal, la vastedad de interpretaciones a que ha conducido el prolífico conjunto de estudios consagrados al análisis de dicha doctrina leibniziana parece dar a Lewis la razón, si hemos de reconocer –y parece imposible no hacerlo– cuán paradójico es el estado de la cuestión: probablemente, en el estudio del leibnizianismo, en ninguna dimensión teórica de todas las que exploró el polímata alemán y que haya despertado interés entre los historiadores de su filosofía, exista tanto disenso como en aquella con la que, con un inconfundible sello de autenticidad, él intenta compatibilizar la contingencia y el determinismo.

Sin pretender colmar este vacío exegetico mediante el cual uno podría aventurar establecer las similitudes y diferencias entre la doctrina leibniziana de los mundos posibles y la homóloga del ya mencionado filósofo norteamericano,⁴ así como tampoco exponer –en medio del fragor de una pluralidad de interpretaciones– la concepción “oficial” de la posibilidad a la cual Leibniz habría en definitiva adherido, el objeto de nuestro estudio se

1. “Los escritos de los metafísicos son notoriamente oscuros, y los de Leibniz no son una excepción” (Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, Oxford, Oxford Clarendon press, 1965, p. 1).

2. Ibid.

3. Cf. Lewis, David, *Sobre la pluralidad de mundos*, traducción de Eduardo García Ramírez, México, UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, 2015, prefacio, p. 100. El título original de la obra es *On the plurality of worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.

4. Sobre esta relación, cf. el estudio de Anfray, Jean-Pascal, ““Autant de mondes sans connexion”: Leibniz et Lewis sur la compossibilité et l'unité du monde”, en *Les études philosophiques*, PUF, 2016-4, pp. 537-557.

limita, más bien, a caracterizar la posición que, en torno a la mentada doctrina, el filósofo alemán suscribió en su juventud. De manera más precisa, esta investigación apunta a esbozar algunas reflexiones con relación a *las razones* que condujeron al joven Leibniz a sostener un necesitarismo. Si bien existen algunos estudios consagrados a la misma cuestión,⁵ éstos no aluden a la razón por la cual Leibniz, en su juventud –y según sus propias palabras–, se habría asomado al precipicio del necesitarismo.⁶ La hipótesis que, a nuestro juicio, daría cuenta del juvenil encaminamiento de Leibniz a este precipicio metafísico es la adopción de un férreo nominalismo al cual él, abiertamente, confiesa haber adherido.

Siguiendo una exposición retrospectiva, tras esbozar la doctrina de la posibilidad que Leibniz sistematizó en su madurez con el objeto de oponerse al materialismo mecanicista de los modernos (sección 1), explicaremos cómo el nominalismo que él adoptó en su juventud (sección 2) lo condujo a un necesitarismo cercano al de Spinoza (sección 3), y del cual él es, finalmente, rescatado, al encaminarse hacia el sendero de los mundos posibles (sección 4).

1. Esbozo de la doctrina de la posibilidad en la madurez de Leibniz (1680-1716)

A partir de la década de 1680, Leibniz comienza a sostener sistemática e invariablemente una de las tesis medulares de su metafísica, a saber, la distinción entre esencia y existencia o, alternativamente, entre posibilidad y actualidad: *a contrario sensu*, la indistinción entre los elementos correlativos de ambos pares conceptuales entraña -a sus ojos- la problemática consecuencia teológica de la imposibilidad de que Dios pueda elegir entre diversos mundos posibles aquel que ha de advenir a la existencia. A propósito de este contrasentido, Leibniz advierte en un borrador en respuesta a una carta a Arnauld:

5. Me refiero, particularmente, a los artículos de Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, en *The Leibniz review*, vol. 17, 2007, pp. 1-30, y Rateau, Paul, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessaire leibnizien?”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 161-173.

6. Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689 (?)), en *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie des Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt - Berlin, 1923-..., serie VI, volumen 4-B, p. 1653. De ahora en adelante, citaremos esta edición como ‘A’, seguido del número de serie, de volumen y de página (e.g. para la cita recién referida: A VI, 4-B, 1653). Evocaremos en lo sucesivo el pasaje en cuestión (cf. *infra*, nota 16). Utilizaremos asimismo las siguientes abreviaturas para otras ediciones de las obras de Leibniz: GP (= *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Berlín, 1875-1890 [reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1960-1961]), seguido del número de volumen y de página, y G (= *Textes inédits, d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Gaston Gruey (ed.), París, PUF, 1948 (dos tomos [reimpresión, París: PUF, “Épiméthée”, 1998])), seguido del número de tomo y de página.

[...] si quisiéramos rechazar absolutamente los posibles en cuanto tales, destruiríamos la contingencia, pues, si sólo aquello que Dios ha creado efectivamente es posible, lo que sea que Dios haya creado sería necesario, en caso de que Dios haya resuelto crear algo.⁷

Leibniz sugiere que la elección divina supone como condición la existencia o -menos confusamente- subsistencia de diversos mundos posibles: “Dios elige entre los posibles, y es por eso que Él elige libremente y no está forzado [*nécessité*]”.⁸ Y es porque -supuesto este escenario de mundos posibles- Dios es perfecto, que Él elige lo mejor: aunque “Dios ha elegido entre diferentes partidas posibles [...] metafísicamente hablando, Él podía elegir o hacer lo que no era lo mejor, pero no podía elegirlo o hacerlo moralmente”.⁹

El origen de esta concepción posibilista que, en sus últimos años, Leibniz se encarga de defender y divulgar, remonta –como hemos señalado– a la década de 1680. Muestra de una de las versiones que, en su génesis, adopta esta doctrina, es un revelador pasaje contenido en un manuscrito que dataría de 1680-1684, en donde Leibniz, sobre la base de la suposición de –lo que él allí llama– los posibles *sua natura*, da espacio a posibilidades no actualizadas, las que, a su vez, permiten justificar el carácter contingente de la realidad. La iluminadora observación bajo la pluma de nuestro grafómano autor es la siguiente:

Incluso aunque Dios no quiera que alguna cosa en particular exista, es posible que esta cosa exista, puesto que, por su propia naturaleza [*sua natura*], puede existir si Dios lo quiere. Pero Dios puede querer que esta cosa no exista. Yo concedo esto, pero esta cosa sigue siendo posible por su propia naturaleza, incluso aunque ella no sea posible con respecto a la voluntad divina, ya que definimos lo posible por su propia naturaleza como aquello que, en sí mismo, no implica contradicción, incluso aunque el hecho de que [esta cosa posible] coexista con Dios pueda implicar, de cierta manera, que haya una contradicción.¹⁰

En concordancia con esta caracterización, en sus escritos tardíos como la *Teodicea*, Leibniz insistirá en invocar la ausencia de contradicción como condición suficiente de la posibilidad: “[...] todo lo que no implica contradicción es posible”.¹¹ Y en la misma obra Leibniz aclara:

7. Remarques sur la lettre de M. Arnauld, junio de 1686, A II, 2, 51. Todas las traducciones que figuran en este artículo son de nuestra autoría, a menos que se indique expresamente lo contrario.

8. *Théodicée* (1710), §235, GP VI, 258. Cf. *ibid.*, §45, GP VI, 127-128. De manera más precisa -explica Leibniz en su debate con Clarke-, “[...] Dios elige entre los posibles, es decir, entre diversas partidas [*partis*] posibles, de las cuales ninguna implica contradicción” (Leibniz a Clarke, quinto escrito, §9, GP VII, 390).

9. *Théodicée*, §234, GP VI, 256. Cf. también *ibid.*, §§171 y 224-227, GP VI, 216 et 251-253, así como Leibniz a Clarke, quinto escrito, §§1-20, GP VII, 389-393.

10. *De libertate et necessitate*, A VI, 4-B, 1447.

11. *Théodicée*, §224, GP VI, 252: “Todo aquello que implica contradicción es imposible, y todo aquello que no implica contradicción es posible” (*ibid.*, §173, GP VI, 217).

[...] cuando hablamos de la *posibilidad*, no se trata de las causas que pueden hacer o impedir que ella exista actualmente: de otro modo [...] haríamos inútil la distinción entre lo posible y lo actual [...] cuando nos preguntamos si una cosa es posible o necesaria, y hacemos intervenir allí la consideración de lo que Dios quiere o elige, se trata de otra pregunta. Así, pues, Dios elige entre los posibles, y por eso Dios elige libremente, y no está forzado: si no hubiese más que una única partida posible, no habría elección ni libertad.¹²

En una tácita alusión crítica a la filosofía de Descartes, Leibniz atribuye a los posibles un estatus independiente de la voluntad o elección de Dios:¹³ “cuando hablamos de la posibilidad, no se trata de las causas que pueden hacer o impedir que ella exista actualmente”, de manera que los posibles son posibles sin que la voluntad divina intervenga. De este modo, aunque “la dependencia en que se encuentran todas las cosas con respecto a Dios se extiend[a] a todos los posibles, es decir, a todo lo que no implica contradicción [...]”,¹⁴ no es la voluntad lo que hace dependientes a las posibilidades o esencias con respecto a Dios: Leibniz piensa que, más allá de la voluntad divina, la ausencia de contradicción es condición suficiente para definir lo posible. En sus propias palabras: “la necesidad y la posibilidad, consideradas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta pregunta [a saber] si el objeto en sí mismo, o lo que se opone a él, implica o no contradicción”.¹⁵

12. Ibid., §235, GP VI, 257-258.

13. Para Descartes, “las verdades matemáticas [...] han sido establecidas por Dios de quien dependen enteramente [...] Decir que las verdades son independientes de Dios es hablar de Él como si fuese un Júpiter o un Saturno [...] Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, tal como un rey establece las leyes en su reino” (Descartes a Mersenne, 15 de abril de 1630, en *Œuvres complètes de René Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), 12 volúmenes, París, Vrin, 1996, volumen I, p. 145). Cf. también ibid., 27 de mayo de 1630, ibid., volumen I, 152. De ahora en adelante, citamos esta edición ‘AT’, seguido del número de volumen y página. Además del canónico §2 del *Discours de métaphysique* (1686 (?), A VI, 4-B, 1532-1533), la misma crítica a esta doctrina de Descartes aparece en otros escritos de Leibniz: e.g. las observaciones de Leibniz a la carta de Eckhard, mayo de 1677, notas 74, 86 y 90, A II, 1, 530, 533, y 533-535; Leibniz a - (?), A II, 1, 778; Leibniz a Philipp, enero de 1680, A II, 1, 787-789; 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; *Théodicée*, §186, GP VI, 228, y; *Monadologie* (1714), §46, GP VI, 614.

14. *Causa Dei* (1712), §7, GP VI, 439.

15. *Théodicée*, §367, GP VI, 333. Y es a esta caracterización ontológica de la posibilidad que cabrá asociar su correlativa caracterización epistemológica, en virtud de la cual la posibilidad implica concebibilidad, y que Leibniz formula, por ejemplo, en una carta Bourguet: “Yo llamo posible a todo aquello que es perfectamente concebible y que, por consiguiente, tiene una esencia o idea” (Leibniz a Bourguet, diciembre de 1714, GP III, 573-574). Sobre la cuestión de la (in)dependencia que mantendrían las posibilidades en cuanto tal con relación a Dios, cf. Mondadori, Fabrizio, “‘Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat’: Leibniz’s view”, en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 185-223; ibid., “‘Il ne faut point dire avec quelques Scotistes’: Leibniz on the reality and the possibility of the possible”, *Studia Leibnitiana*, vol. 46, no. 2, 2014, pp. 206-233, y; Newlands, Samuel, “Leibniz and the ground of possibility”, *Philosophical review*, vol. 122, no. 2, 2013, pp. 155-187. Sobre el mismo problema, cf. también mi estudio que será prontamente publicado Silva, Camilo, “Poder emanativo

Es esta metafísica de la posibilidad que Leibniz profesa en su madurez que, subordinada a un caro propósito religioso, da razón del carácter óptimo del mundo creado por Dios.

Menos conocida es tal vez la doctrina que, en su juventud, Leibniz abrazó en torno al concepto de posibilidad, y que dista significativamente de aquella que él pregonó en su madurez: en su juventud, Leibniz no suscribía, en efecto, una doctrina metafísica posibilista que, edificada en la realidad de mundos posibles, diera espacio a la contingencia. Y es el mismo Leibniz quien, en el siguiente pasaje autobiográfico, encuentra ocasión de confesar haberse peligrosamente asomado al ‘precipicio del necesitarismo’:

[...] en la época en que yo consideraba que nada se hace al azar o por accidente [...] yo estaba poco alejado de aquellos que juzgan que todo es absolutamente necesario [...] Pero fui rescatado de este precipicio por [la doctrina de] los posibles que no existen, no existirán y no han existido [...]¹⁶

Más allá de la inexactitud de este pasaje, en que Leibniz no precisa i) la época a la que se refiere, ii) qué entiende por “todo es absolutamente necesario” y iii) quiénes son los que así piensan,¹⁷ no es difícil adivinar que se trata de una doctrina metafísica cercana a la de Spinoza. La evidencia a favor de esta interpretación puede ser hallada en los *Nuevos Ensayos*. Allí, en voz de Théophile, Leibniz, al dirigirse a Philalèthe -portavoz de Locke-, reconoce haber “[...] ido algo demasiado lejos, y que comenzaba a tener una inclinación del lado de los spinozistas [...]”.¹⁸ Ahora bien, pese a lo que esta confesión podría sugerir, es necesario ya anticipar que esta inclinación del lado de los spinozistas se desarrolló por razones diferentes o, al menos, independientes de aquellas que condujeron a Spinoza a refrendar el necesitarismo en su *Ética*. Publicada póstumamente, esta obra no pudo ser leída por Leibniz sino recién a comienzos de 1678, esto es, tras la muerte en 1677 de quien fuera su descreditado autor.¹⁹ Así, este “spinozismo leibniziano” remonta a un período *anterior* a todo contacto con el necesitarismo de Spinoza,²⁰ y que, teniendo su origen en la década de 1660, termina abruptamente hacia 1676-1677, luego de la estadía de Leibniz

y poder existencial: una reinterpretación de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz”, *Pensamiento*, 2025.

16. *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689 (?)), A VI, 4-B, 1653.

17. Para un análisis de las posibles respuestas a estas preguntas, cf. Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, op. cit., especialmente pp. 1-2, y Rateau, Paul, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessaire leibnizien?”, op. cit., especialmente pp. 161-163.

18. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain* (1704 (?)) I, i, A VI, 6, 73.

19. Sobre este punto, cf. Leibniz a Justel, 4 de febrero de 1678, A II, 1, 592.

20. Es decir, esto no obsta que Leibniz sí haya tenido noticia y leído otros escritos de Spinoza, como, por ejemplo, el *Tratado teológico político* (1670). Sobre este punto, el lector puede consultar el estudio de Lærke, Mogens, “Leibniz on Spinoza’s political philosophy”, en Daniel Garber y Donald Rutherford (eds.), *Oxford studies in early modern philosophy*, Oxford, Clarendon press, 2012, pp. 105-134, especialmente pp. 107-111.

en París.²¹ Pero ¿qué es, entonces, lo que explica esta juvenil adhesión de Leibniz a una concepción necesitarista que, sin estar influenciada por Spinoza, es semejante a la de él? En otras palabras, ¿qué es lo que empujó al joven Leibniz al precipicio del necesitarismo, y qué es lo que, en definitiva, terminó por rescatarlo de él, y conducirlo al sendero de los mundos posibles?

Como acabamos de señalar, en su madurez, Leibniz juzgaba que la indistinción entre posibilidad y actualidad –i.e. esencia y existencia– conduce al colapso de la teología, puesto que, en tal escenario, Dios no podría elegir qué mundo posible crear o hacer advenir a la existencia, pues todo sería necesario.²² Por lo mismo, Leibniz reprocha a aquellos

21. Sin embargo -como la mayoría de los estudiosos de Leibniz reconoce-, conviene destacar que Leibniz sí habría sufrido una cierta influencia del necesitarismo de Spinoza, pero que, precisamente, se habría dado en este periodo. En efecto, durante su estadía en París entre 1672 y 1676, especialmente durante el último año de este intervalo de tiempo, Leibniz, interesado en la filosofía de Spinoza, habría accedido -aunque probablemente parcial y precariamente- a ciertas piezas de la *Ética*. En concreto, en 1675, por mediación de Tschirnhaus -matemático alemán y amigo de Leibniz con quien éste compartía escritorio en la capital francesa-, Leibniz habría logrado disponer de ciertos pasajes -por inexactos que fuesen- del manuscrito de la (hasta ese entonces) inédita *Ética*, y de los cuales él se habría servido, de algún u otro modo, para la elaboración de las obscuras y enigmáticas piezas que conforman el conjunto de manuscritos intitulados *De Summa Rerum* (1675-1676), A VI, 3, 459-588. Por consiguiente, la influencia que habría ejercido la metafísica de Spinoza sobre el pensamiento de Leibniz no se retrotraería más allá de este periodo. Sin poder entrar aquí en los apasionantes detalles de la pletórica discusión acerca de la influencia que Spinoza habría ejercido sobre este “Leibniz parisino” -convertido ya en matemático-, así como tampoco en los de la manera y del alcance exacto con que, en virtud de esta relación profesional y de amistad con Tschirnhaus, Leibniz habría tenido información del inédito manuscrito de la *Ética* de Spinoza -quien prefirió, celosamente, no compartirlo con Leibniz, de cuyo quehacer e interés desconfiaba-, me limito a mencionar algunos clarificadores estudios de interés sobre la materia: Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1946, en particular capítulo 2 (= pp. 49-64); Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics à trois (1675-1676)”, en Olli Koistinen y John Biro (eds.), *Spinoza: Metaphysical themes*, Nueva York, Oxford University press, 2002, pp. 221-240; Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*, París, Honoré Champion, 2008, especialmente pp. 392-423, y; Melamed, Yitzhak, “Spinoza, Tschirnhaus et Leibniz: Qu'est-ce qu'un monde?”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 85-95.

22. En rigor, crear y hacer advenir a la existencia (actualizar) son dos acciones distintas: mientras que crear implica una *creatio ex nihilo*, hacer advenir a la actualidad o existencia el mejor de los mundos posibles implica -o puede implicar- una mera *transición* o *traslación* de lo posible a lo actual. Sin embargo, en orden a simplificar la exposición, utilizo aquí los términos ‘crear’ y ‘actualizar’ de manera indistinta. Algunos autores que han advertido las dificultades que envuelve la doctrina leibniziana de la creación son Jolley, Nicholas, “Causality and creation in Leibniz”, *The Monist*, vol 8, no. 4, 1998, pp. 591-611; Savage, Reginald, *Real alternatives: Leibniz's metaphysics of choice*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer academic publishers, 1998, especialmente capítulo 4 (pp. 99-131); Cook, Daniel, “Leibniz on creation: a contribution to his philosophical theology”, en Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What a kind of rationalist?*, Berlin – Dordrecht - Heidelberg - New York, Springer 2009, pp. 449-460, y; Echavarría, Agustín, “Creación, nada y participación en Leibniz”, *Pensamiento*, vol. 69, no. 261, 2013, pp. 897-918. De manera sintética, el problema de la posibilidad de admitir una *creatio ex nihilo* en la metafísica de Leibniz es también examinado en mi estudio Silva, Camilo, “Santo Tomás, Leibniz y el dilema creación eternidad del mundo”, *Revista de*

que no respetan tal distinción, puesto que, con ello, comprometen los fundamentos de la teología.

Paradigmática muestra de este reproche es un escrito en que Leibniz critica “el abuso de la nueva filosofía [que] hace un gran perjuicio a la piedad, particularmente en aquellos países en que estos nuevos dogmas son muy conocidos [...] por todos aquellos que insuflan su espíritu con un poco de curiosidad”.²³ Y, en el mismo tono, Leibniz precisa que los dogmas divulgados por los representantes de esta nueva filosofía, al

[...] dota[r] a personas sin estudio de los medios de hablar osadamente de toda suerte de materias, y despreciar a los maestros y doctores de profesión que han pasado sus vidas a meditar y a enseñar, [...] hacen caer en ellos a muchas personas y, particularmente, a los jóvenes. Esto no sería un gran mal si esta libertad de filosofar que *rechaza las abstracciones y refiere todo a la necesidad de la materia* [...] no predispusiese, a veces, al libertinaje [...] ²⁴

Es el libertinaje de la nueva filosofía²⁵ -es decir, la libertad de filosofar tan defendida por Spinoza, aunque ya promovida por Descartes y, tras él, por otros autores modernos como Hobbes- lo que da finalmente origen al abuso por medio de la divulgación de nuevos dogmas que atentan contra la religión, siendo uno de ellos el rechazo de las abstracciones y el materialismo irrestricto, que supone la suficiencia del mecanicismo para explicar la realidad. Para Leibniz, el materialismo no es una doctrina que ponga en riesgo solamente las verdades especulativas de la filosofía, sino también los fundamentos de la teología. Si Leibniz desliza esta crítica contra las perniciosas consecuencias teológicas que implica el materialismo y/o el mecanicismo en lo que resta del mismo manuscrito²⁶ -así como en otros, tanto previos como posteriores²⁷-, más claramente es ella expuesta en otras piezas del mismo período.

Uno de los pasajes que ilustra el peligro que Leibniz ve en el materialismo figura en una carta que él envía a Philipp en enero de 1680. En ella, refiriéndose a la tesis cartesiana según la cual la materia toma sucesivamente todas las formas posibles,²⁸ Leibniz observa:

filosofía UCSC, vol. 23, no. 2, 2024. Reservo para un estudio posterior un examen más amplio y detallado del mismo problema.

23. *De la philosophie cartésienne* (1683-1684/5 (?)), A VI, 4-B, 1480.

24. Ibid. Nosotros subrayamos. He modificado la sintaxis de este pasaje en orden a su adecuación textual.

25. A cuyos representantes Leibniz llama en otros lugares -despectivamente- *innovadores* (*novateurs*). Cf. e.g. *Discours de métaphysique*, §2, A VI, 4-B, 1532.

26. Cf. *De la philosophie cartésienne*, A VI, 4-B, 1480 y *sqs.*

27. Además de las anotaciones críticas que Leibniz hace de la *Ética* de Spinoza, A VI, 3, 364-365 (notas 1-3), 581-582, y A VI, 4-B, 1352, cf. también e.g. *Discours de métaphysique*, §2, A VI, 4-B, 1532-1533, y A VI, 4-C, 2302-2303 y 2324-2325.

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

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 [...] Tal es el fundamento de la Filosofía Atea, que no deja de decir de Dios cosas bellas en apariencia.²⁹

En una magistral estrategia argumentativa, Leibniz hace confluir las doctrinas de Descartes, Spinoza y Hobbes, y que representan -según sus palabras- el fundamento de la filosofía atea. En efecto, si “la materia recibe todas las formas posibles sucesivamente” (Descartes), entonces Dios no tiene a su disposición ningún objeto de elección, de manera que “justicia, belleza y orden no existen sino con respecto a nosotros” (Spinoza), lo que implica, finalmente, que “todo aquello que es posible ha de ser pasado, presente o futuro” (Hobbes). Es con el fin de evitar estas consecuencias que, en definitiva, Leibniz juzga que es imprescindible aceptar la distinción entre esencia (posibilidad) y existencia (actualidad).

Ahora bien, la estrategia de Leibniz para contrarrestar el enfoque reduccionista con que los filósofos modernos –i.e. Descartes, Spinoza y Hobbes, además de Gassendi– adoptan el materialismo mecanicista descansa en reivindicar el uso de las causas finales que ellos, sin embargo y por distintas razones, rechazan. Y es en función de las exigencias o condiciones formales de esta reivindicación que Leibniz juzga plausible y necesaria la distinción entre esencia o posibilidad y existencia o actualidad. En otras palabras, Leibniz parece conferir a esta distinción un carácter instrumental, pues no es sino admitiéndola que es posible rehabilitar –contra los modernos– las causas finales, para así, distinguiéndolas de las causas eficientes (mecánicas), integrarlas en la metafísica por medio de una conciliación.³⁰

29. A II, 1, 787.

30. “Los materialistas, o aquellos que se apegan únicamente a la filosofía mecánica, se equivocan al rechazar las consideraciones metafísicas, y querer explicar todo a partir de aquello que depende de la imaginación” (Leibniz a Rémond, 10 de enero de 1714, GP III, 607). Las alusiones apologéticas que Leibniz hace a favor del uso de las causas finales en metafísica son numerosas: cf. e.g. Leibniz a Thomasius, 19/29 de diciembre de 1670, A II, 1, 119; Leibniz a Philipp, diciembre de 1679, A II, 1, 769; Leibniz a - (?), A II, 1, 778; A VI, 4-B, 1384-1388, y 1388-1389; *Discours de métaphysique*, §§19-22, A VI, 4-B, 1560-1566; A VI, 4-C, 2008; GP III, 54-55; Leibniz a Burnett, 1701, GP III, 279; *Théodicée*, §78, GP VI, 144, y; Leibniz a Rémond, 22 de junio de 1715, GP III, 645. Respecto de esta estrategia desarrollada por Leibniz para oponerse al materialismo mecanicista de los filósofos modernos, conviene precisar que ella integra dos componentes. En efecto, además de la conciliación entre causas eficientes (o mecánicas) y causas finales -recurso al cual Leibniz ya había apelado en su juventud, pero no con tanta claridad y determinación como lo hará

Este análisis relativo a la manera en que Leibniz concibe la distinción entre esencia (o posibilidad) y existencia (o actualidad) como condición de posibilidad de las causas finales —que deben entonces ser conciliadas con las causas eficientes o mecánicas— resulta fundamental para comprender cómo y por qué, en su juventud, Leibniz se aproxima al precipicio necesitarista. En efecto, mientras que, en el período maduro de su filosofía, Leibniz admite y defiende la necesidad de distinguir entre esencia (o posibilidad) y existencia (o actualidad), en su juventud, él rechaza *radicalmente* la plausibilidad de la distinción entre tales conceptos. ¿Qué es lo que condujo al joven a Leibniz a este peculiar e insólito rechazo?

A nuestro juicio, esto se explica por el amplio alcance que Leibniz asigna al enfoque metodológico con que él espera delimitar los objetos de su metafísica, y al cual él reconoce, por lo tanto, firmemente adherir: el nominalismo. En otras palabras: es el nominalismo o, más bien, la singular versión que de éste Leibniz adopta en su juventud lo que lo condujo a negar la distinción entre esencia (o posibilidad) y existencia (o actualidad), y que, finalmente, termina por desplazarlo al borde del precipicio del necesitarismo.

2. En camino al precipicio del necesitarismo: el nominalismo del joven Leibniz

Una de las preocupaciones filosóficas centrales de Leibniz consiste en fundar una gramática filosófica -i.e. un lenguaje racional- que, en consonancia con el principio escolástico del *praedicatum inest subjecto*, permita prescindir de términos abstractos en el lenguaje, privilegiando entonces el uso de términos concretos:³¹ por cierto, la proscripción del uso de términos abstractos en el lenguaje constituye un principio que emana de la tradición nominalista. Y esto es, precisamente, aquello a lo que apunta el siguiente pasaje en que, con el objeto de evitar la atribución de un carácter real a las entidades o nociones abstractas, Leibniz confiesa ser un nominalista de manera provisional:

[...] yo no veo otra manera de evitar estas dificultades que considerando los abstractos no como cosas, sino como abreviaciones [*compendia loquendi*], de manera tal que, si yo empleo la palabra ‘calor’, no es necesario que yo haga mención de un sujeto, sino que yo

en su madurez (como el mismo Leibniz reconoce en distintas piezas (cf. e.g. *Discours de Métaphysique*, §11, A VI, 4-B, 1544; Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, A II, 2, 82-83; *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), §3, GP IV, 478; *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 305; A VI, 6, 33; *Nouveaux Essais sur l’entendement humain* (1704 (?)), I, i, A VI, 6, 73; Leibniz a Rémond, julio de 1714, GP III, 620, y; Leibniz a Clarke, quinto escrito (*post-scriptum*), GP VII, 377-378)), Leibniz debió rehabilitar las formas substanciales que habían sido también desacreditas por los modernos (cf. e.g. *Discours de métaphysique*, §§10, A VI, 4-B, 1542-1544). Respecto de este último punto, dejo al lector consultar el estudio de Fichant, Michel, “Mécanisme et métaphysique: le rétablissement des formes substantielles (1679)”, *Philosophie*, no. 39, 1993, pp. 27-59.

31. Sobre este punto, cf. Rutherford, Donald, “Philosophy and language in Leibniz”, en Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, United Kingdom, Cambridge university press, 1995, pp. 224-269.

afirme que algo es caliente: y en esta medida yo soy un nominalista, al menos de manera provisional.³²

En consecuencia, la posición de Leibniz con respecto al estatus de las entidades abstractas es prudente: es con el fin de evitar ciertas dificultades que surgen al pretender concebirlas como reales que es aconsejable no considerarlas sino como abreviaciones (*compendia loquendi*). Sin embargo, preciso es decir que, aunque Leibniz no atribuya a los abstractos el estatus de entidades reales, él se sirve de ellos a modo de herramientas formales -i.e. abstractos lógicos- con el objeto de simplificar las operaciones del lenguaje y del cálculo, y, en particular, aquellas relacionadas con la deducción lógica.³³ De esta manera, dado que estos abstractos formales o lógicos -por oposición a los abstractos reales- satisfacen un papel instrumental,

no es necesario preguntarse si hay muchas realidades en una substancia que constituyan los fundamentos de sus predicados [...] basta con suponer que las únicas cosas reales son las substancias, a partir de las cuales es posible enunciar todas las verdades.³⁴

Sin entrar en los detalles de la discusión en torno al alcance del nominalismo de Leibniz,³⁵ las alusiones que él a aquél hace son frecuentes en su obra, especialmente en sus *juvenilia*.

32. *De realitate accidentium* (1688), A VI, 4-A, 996.

33. “Estos abstractos me son muy útiles para mis métodos generales que apuntan a introducir el cálculo en filosofía” (*De abstracto et concreto* (1688 (?), A VI, 4-A, 992). De manera más precisa -como subraya Christian Leduc-, “los términos abstractos son útiles para la designación de clase[s] de objetos, sabiendo, sin embargo, que ellos pueden reducirse a concretos, y que es preciso evitar su abuso” (Leduc, Christian, “L’objection leibnizienne au conventionnalisme de Hobbes”, en Éric Parmentier y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Canada, Les presses universitaires de l’Université de Montréal-Vrin, 2017, pp. 35-51, aquí p. 37).

34. *De realitate accidentium*, A VI, 4-A, 996: “no hay nada más que las substancias indivisibles y sus diferentes estados que sean absolutamente reales” (Leibniz a Arnould, 9 de octubre de 1687, A II, 2, 250). Sobre la eliminación de los conceptos abstractos, cf. e.g. A VI, 4-A, 337, 528 (nota 3), 886 y 993-994.

35. En este debate es posible identificar dos posiciones interpretativas: la primera corresponde a una interpretación eliminativista, según la cual Leibniz habría sugerido la posibilidad y necesidad de eliminar *todos* los términos abstractos del lenguaje, mientras que la segunda posición -que agrupa una diversidad de argumentos y tesis, algunos de los cuales se solapan, y otros se excluyen- sostiene que no es posible atribuir a Leibniz un nominalismo, y que su posición correspondería, más bien, a un *conceptualismo*. La interpretación eliminativista ha sido defendida por Benson Mates y Frédéric Nef, en tanto que la interpretación conceptualista es representada -según sus distintas variantes- por Massimo Mugnai, Jean-Baptiste Rayzy, Donald Rutherford, Stefano Di Bella y Christian Leduc. Cf. respectivamente Mates, Benson, “The lingua philosophica”, *Studia Leibnitiana*, vol. 8, 1979, pp. 59-66; *ibid.*, “Nominalism and Evander’s sword”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 21, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, pp. 213-225, e; *ibid.*, *The philosophy of Leibniz: metaphysics and language*, Nueva York, Oxford university press, 1986, especialmente capítulo 10 (= pp. 170-188); Nef, Frédéric, *Leibniz et le langage*, París, PUF, 2000; Mugnai, Massimo, *Leibniz’ theory of relations* (= *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 28), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, especialmente pp. 22-33; *ibid.*, “‘Alia est rerum, alia terminorum divisio’: about an

Dado que nuestra hipótesis es que el necesitarismo del joven Leibniz surge de la indistinción entre esencia (o posibilidad) y existencia (o actualidad) que él suscribe en tal período, y que, a su vez, esta indistinción es consecuencia de la adopción de un nominalismo fuerte, en lo que resta de esta sección, examinaremos cómo, en su juventud, Leibniz entiende la doctrina popularizada por Ockham, para así, en la siguiente, evaluar de qué manera el necesitarismo se desprende de esta singular versión del nominalismo que el joven Leibniz abraza.

Ya en la “Disertación preliminar” con que Leibniz introduce su propia edición crítica de *Sobre los verdaderos principios y la verdadera manera de filosofar contra los pseudo-filósofos* (1553) de Mario Nizzoli,³⁶ él juzga la escuela nominalista como “[...] la más profunda entre todas las escuelas escolásticas, y la más congruente con el método de la filosofía reformada actual”.³⁷ El objetivo principal que persigue Leibniz en esta “Disertación preliminar” es someter a crítica las condiciones semánticas y sintácticas que

unpublished manuscript of Leibniz”, en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 257-269; *ibid.*, “Leibniz on substance and changing properties”, *Dialectica*, vol. 59, no. 4, 2005, pp. 503-516; *ibid.*, “Leibniz’s ontology of relations: a last word?”, en Daniel Garber y Donald Rutherford (eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy*, Oxford, Clarendon press, 2012, pp. 171-208; Rauzy, Jean-Baptiste, “Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision”, *Philosophie*, no. 39, 1993, pp. 108-128; *ibid.*, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2001, especialmente capítulos 3-5 (= pp. 143-298); *ibid.*, “An attempt to evaluate Leibniz’ nominalism”, *Metaphysica*, no. 1, 2004, pp. 43-58; Rutherford, Donald, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge, Cambridge University press, 1995, especialmente pp. 115-119; Di Bella, Stefano, “L’astratto et il concreto. Hobbes, Leibniz e la riforma dell’ontologia”, *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 53, no. 2, 1998, pp. 235-266, y; Leduc, Christian, “Le commentaire leibnizien du “De veris principiis” de Nizolius”, *Studia Leibnitiana*, vols. 38-39, no. 1, 2006/2007, pp. 89-108. Un estudio en que abordo de manera focalizada el problema del nominalismo leibniziano aparecerá prontamente publicado.

36. Se trata de *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos libri IV*, célebre libro que, publicado por primera vez en 1553, es reeditado en 1670 por Leibniz, a quien, por encargo del barón Johann Christian von Boineburg, le fue encomendada la redacción de la “Disertación preliminar”, que introduce la obra en la cual Mario Nizzoli bosqueja una cerrada apología de la escuela nominalista. Aunque reconociendo la inteligencia y agudeza del pensador renacentista, Leibniz se aleja parcialmente del nominalismo que aquél postula. Para un análisis de la demarcación entre las tesis y argumentos nominalistas que, en esta “Disertación preliminar”, Leibniz acepta *vis-à-vis* de los que rechaza, cf. Leduc, Christian, “Le commentaire leibnizien du “De veris principiis” de Nizolius”, *op. cit.* Conviene señalar, sin embargo, que la cuestión de la adecuada comprensión que Leibniz habría tenido del nominalismo de Nizzoli ha sido materia de debate, particularmente entre Ignazio Angelelli -quien piensa que, en el fondo, Leibniz no habría conocido (bien) la doctrina de Nizzoli- y Jean-Baptiste Rauzy -quien sostiene la tesis contraria. El artículo que dio origen a esta discusión es Angelelli, Ignazio, “Leibniz’s misunderstanding on Nizzolius notion of *multitudo*”, *Notre Dame Journal of formal logic*, vol. 6, no. 4, 1965, pp. 319-322, y que encuentra respuesta por parte de Rauzy, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, *op. cit.*, pp. 184-200: la interpretación de este último es, finalmente, contestada por Angelelli, Ignazio, “Leibniz et Nizolius: réponse à Jean-Baptiste Rauzy”, en *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 18, 2004 (Deuxième semestre), pp. 215-219.

37. “Dissertatio praeliminaris”, A VI, 2, 427. Cf. también *ibid.*, A VI, 2, 427-429.

hacen posible el discurso filosófico. En este contexto, los términos abstractos –y entre ellos, por supuesto, los universales– representan el blanco de ataque del nominalismo tanto de Leibniz como, *a fortiori*, de Nizzoli. Sumergido por completo en las reglas de juego cosechadas en el campo nominalista, Leibniz se preocupa, especial y principalmente, de la (posibilidad de la) certeza en cuanto objeto del discurso filosófico, y cuyos elementos son –piensa él– la claridad y la verdad.³⁸ Ahora bien, Leibniz precisa que la claridad no concierne exclusivamente a las proposiciones que componen el discurso filosófico, ya que, en un nivel más básico, la claridad afecta a las palabras mismas: “la verdad de una proposición no puede ser conocida, si el significado de las palabras no es conocido, es decir –a partir de la definición misma del discurso claro–, si esta proposición no es clara”.³⁹ Por consiguiente, para Leibniz, la certeza de un discurso filosófico remite, en último término, a una estricta depuración del lenguaje. Así, enfatizando la importancia de esta dimensión del discurso, Leibniz subraya que la tarea del filósofo consiste en “hablar de la claridad de las palabras tomadas en sí mismas”,⁴⁰ siendo entonces la claridad “uno de los méritos del discurso claro”.⁴¹

Ahora bien, en la “Disertación preliminar”, Leibniz insiste en precisar que la claridad conceptual es aquello mismo de lo que carecen los escolásticos, a quienes él acusa de utilizar y fabricar conceptos oscuros –y con un significado privado.⁴² En contra de esta tendencia escolástica, Leibniz exhorta a descartar los términos técnicos y a limitarse al

38. “La certeza [...] se revelará como no siendo nada más que la claridad de la verdad, de manera tal que podemos incluso decir -al menos para aquel que busca la certeza- que las cualidades del discurso filosófico, que son la claridad y la verdad, derivan de la noción de certeza tomada en sí misma” (A VI, 2, 409).

39. A VI, 2, 409. Apegándonos al objetivo de esta sección, no nos referiremos a la exigencia que, análogamente, Leibniz plantea que debe satisfacer el discurso filosófico en relación con la sintaxis proposicional, pero que el lector puede -si lo desea- encontrar en la misma “Disertación preliminar”. Cf. e.g. *ibid.*, A, VI, 2, 409.

40. A VI, 2, 409.

41. A VI, 2, 420.

42. En opinión de Leibniz, los escolásticos, en vez preocuparse del cuidado del lenguaje, no han hecho más que “[...] acumular citas de teorías, inventar innumerables preguntas ociosas, dividir un argumento en muchos, cambiar de método e imaginar y volver a imaginar términos nuevos” (A VI, 2, 427). Cf. también A VI, 2, 411. La pluma de Leibniz encuentra ocasión en otras piezas para extender el mismo juicio crítico contra los escolásticos, quienes “[...] se han expresado, no solamente con barbarismos, sino también con muy poca precisión” (Leibniz a Thomasius, septiembre de 1669, A II, 1, 42). Esta áspera y generalizada crítica contra los escolásticos comienza, con el paso del tiempo, a moderarse, pues Leibniz reconoce que es posible encontrar algunas reflexiones valiosas en ciertos autores, como, por ejemplo -por nombrar sólo algunos- Tomás de Aquino (cf. *Discours de métaphysique*, §§9-11, A VI, 4-B, 1541-1544) y Francisco Suárez (cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, viii, §9, A VI, 6, 430-432). Para un examen de la manera en que, al valorar la importancia de diversas tradiciones filosóficas a lo largo de la historia -incluyendo, desde luego, la escolástica-, Leibniz las integra en su propia filosofía, cf. mi reciente estudio Silva, Camilo, “La filosofía como historia de la filosofía. Dilemas y paradojas en torno a la temporalidad y eternidad de la verdad según la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz”, en Paola Corti, Rodrigo Moreno y José Antonio Valdivia (eds.), *Las paradojas de la historia*, España, Editorial Trea, 2024, pp. 101-122.

empleo de términos populares,⁴³ ya que –apunta– “si uno emplea sólo palabras claras y con un significado cierto y definido, todo equívoco es necesariamente erradicado, y, una vez que éste sea expulsado, la enorme armada de sofismas se disolverá con él”.⁴⁴ Ésa es la razón por la cual “los términos técnicos deben ser evitados como la peste”.⁴⁵ De esta manera, Leibniz valida la aplicación de la navaja de Ockham, sugiriendo el uso irrestricto del principio de economía –o también llamado por él ‘popularidad’– del lenguaje:

Ya que consta que no hay realidades que no puedan ser expresadas a partir de términos populares [así como] consta también que un discurso es más claro en la medida en que sus términos son más populares [...] es evidente que la regla y medida para el empleo de términos debe ser la popularidad más económica o la economía más popular. Donde sea que haya en abundancia términos populares que sean económicos, es necesario abstenerse [del uso] de términos técnicos.⁴⁶

La invocación de esta versión del principio de economía supone que el lenguaje popular puede, por sí mismo, expresar la totalidad de las cosas. Leibniz explicita esta condición: “todo en la naturaleza puede explicarse incluso aunque no hubiera universales ni formalidades reales: nada hay más cierto que eso”.⁴⁷ Así, como “no hay realidades que no puedan ser expresadas a partir de términos populares”,⁴⁸ y puesto que solamente “aquello que es concreto es verdaderamente real”,⁴⁹ este lenguaje económico y real puede, en efecto, describir la totalidad de las entidades reales.⁵⁰ En definitiva, tal como pretenden los

43. “Yo jamás he encontrado -escribe Leibniz respecto de este mismo punto- un gran uso en los términos abstractos cuando se practica la filosofía de manera rigurosa, sino sólo muchos abusos grandes y perjudiciales” (A VI, 2, 417). Cf. también A VI, 2, 412-417. En otras palabras -como apunta certeramente Yvon Belaval, interpretando esta misma prohibición del uso de términos abstractos sugerida por Leibniz- “el uso de las palabras debe ser la piedra de toque de la autenticidad de nuestros pensamientos” (Belaval, Yvon, *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*, París, Gallimard, 1976, p. 30).

44. A VI, 2, 420. Como veremos en la siguiente sección (cf. *infra*, notas 66-70), Leibniz retoma este mismo razonamiento -para impugnar el uso de términos que no hacen más que obscurecer el lenguaje- en uno de los textos en los cuales él critica la definición escolástica de ‘posibilidad’. Cf. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-1671 (?)), §6, A VI, 1, 538.

45. A VI, 2, 411.

46. A VI, 2, 415. Poco antes, en una carta enviada en septiembre de 1669 a Thomasius, Leibniz alude a la misma tesis: “este lenguaje [i.e. económico o popular] no es en lo absoluto técnico, sino que está inspirado en el lenguaje corriente [...] Gracias a él, es posible enunciar propiamente, de manera pura y precisa, todas las sutilezas que uno quiera [...] si una cosa puede ser expresada con la misma facilidad en términos populares, es necesario abstenerse de estas elucubraciones técnicas, que no están hechas sino para obscurecer” (A II, 1, 42).

47. A VI, 2, 428.

48. A VI, 2, 415.

49. A VI, 2, 417.

50. Esto significa entonces que “las abstracciones no son realidades, sino modos de realidades, y los modos, en su mayor parte, no son más que relaciones de la realidad con respecto al entendimiento o posibilidades

nominalistas, Leibniz concede que las únicas entidades reales son las sustancias y que, por lo tanto, las abstracciones y los universales, al ser sólo nombres, deben ser proscritos:⁵¹ “es necesario tener por cierto que todo lo que no puede ser expresado en términos populares [...] es inexistente, y debe ser entonces descartado de la filosofía, como por un hechizo exorcizante”.⁵²

En fin, la cúspide de la crítica de Leibniz al “abstraccionismo escolástico” puede muy bien sintetizarse en el siguiente pasaje de la “Disertación preliminar”, en donde él muestra cómo, del hecho de suponer la realidad y separabilidad de las entidades abstractas, es posible inferir la absurda consecuencia de –lo que se conoce como– la replicación de conceptos:

Si, en efecto, la entidad es ser, si la realidad es ser [y] si la algoidad [*aliquiditas*] es algo, [entonces] la misma cosa será la forma de sí misma o una parte de su propio concepto, lo que implica [contradicción]. Por lo tanto, si, algún día, alguien debe componer los elementos de la filosofía de manera perfecta, le será necesario descartar casi por completo las abstracciones.⁵³

Extremando los recursos lingüísticos del latín con que los escolásticos, en vez de forjar neologismos, terminan travistiendo el lenguaje con barbarismos, Leibniz, ridiculizando el léxico al que ellos apelan al emplear la intraducible voz ‘*aliquiditas*’, muestra que las proposiciones formadas a partir de expresiones similares implican contradicción.⁵⁴ Para Leibniz, no es posible caracterizar –como pretenden los escolásticos– ciertos conceptos a través de la predicación de categorías, porque –tal como aquí– el resultado, al envolver una replicación, hace que los conceptos se prediquen de sí mismos, de manera que

tenemos, de hecho, una replicación de modos al infinito, de cualidades de cualidades [y] de números de números: si todos [estos modos] resultan ser cosas, caemos no solamente en el infinito, sino también en una contradicción.⁵⁵

de aparecer” (A VI, 2, 417).

51. Cf. A VI, 2, 427.

52. A VI, 2, 414.

53. A VI, 2, 417. Agradezco a José Antonio Valdivia por la discusión en torno a este pasaje y, en particular, por la manera en que podría ser traducida al español la voz latina ‘*aliquiditas*’.

54. No debe confundirse el rechazo del recurso a generar nuevas expresiones que derivan en barbarismos, con el buen arte de acuñar útiles neologismos, que Leibniz –como sabemos– practicó no raramente. Una de sus invenciones más célebres, junto al concepto de ‘dinámica’, es el de ‘teodicea’ (‘*théodicée*’ en francés), voz con que no sólo designa su obra de 1710 –i.e. *Essais de théodicée*–, sino que, más ampliamente, caracteriza su proyecto filosófico y teológico que apunta a dar cuenta –como la complexión de las palabras lo indica– de la justicia de Dios. Para un estudio etimológico de la manera en que Leibniz forja la expresión ‘teodicea’, cf. Krajewski, Marek, “Leibniz’s word formation creativity: a new etymology of the word *théodicée*”, en Aleksandra Horowska (ed.), *The labyrinths of Leibniz’s philosophy*, Berlín, Peter Lang, 2022, pp. 19-41.

55. A VI, 2, 417.

Como veremos a continuación, es esta oposición al uso de términos abstractos en general, así como, *a fortiori*, a ciertas consecuencias que se desprenden de los razonamientos escolásticos conducentes a absurdos que, en su juventud, Leibniz va a rechazar la distinción entre esencia (o posibilidad) y existencia (o actualidad).⁵⁶ ¿De qué manera el rechazo de tal distinción impele a Leibniz a asomarse al precipicio del determinismo? Esto es lo que nos resta por examinar.

3. El necesitarismo leibniziano: actualismo y “spinozismo” en el joven Leibniz

Equipado con los preceptos que emanan del nominalismo, Leibniz no puede menos que mostrarse reticente frente a la distinción entre esencia y existencia: de ahí que, consecuentemente, él adopte una concepción deflacionista acerca de la posibilidad. En una palabra, para el joven Leibniz, esencia y existencia coinciden, de manera que -de manera no muy distinta a Spinoza- la posibilidad se reduce a la actualidad.

Si algunas notas aisladas que figuran en ciertos opúsculos tempranos de Leibniz dan testimonio de esta posición deflacionista de la posibilidad,⁵⁷ es en su *Disputa metafísica sobre el principio de individuación* (1663) donde él expone los fundamentos de esta posición. En este escolar ejercicio, tras reconstruir un razonamiento que pretende validar la distinción entre esencia y existencia, Leibniz niega su plausibilidad:

Si la esencia en sí está privada de la existencia y no la implica, se sigue que ella es indiferente. La primera proposición es verdadera, porque, lo que puede ser y ser concebido sin la intervención de alguna cosa, no incluye esta cosa. Ahora bien, la esencia puede ser concebida sin la existencia [...] A esto respondemos: la esencia es tomada o bien como ella es en el intelecto y como un concepto relativo al qué [*pro concepto quidditativo*] y entonces

56. Es en escritos posteriores que Leibniz denunciará más clara y explícitamente esta trasgresión lingüística en que incurren los escolásticos. En el siguiente pasaje, por ejemplo, Leibniz acusa el absurdo que implica pretender predicar la categoría de esencia de sí misma: “si todo ser tiene una esencia, y la esencia es un ser, entonces habrá una esencia de una esencia al infinito, lo que es infructuoso y estéril” (*De lingua philosophica* (1686-1688 (?), A VI, 4-A, 886). La misma objeción se desprende del siguiente extracto: “¿Es la esencia un ser? Sí, si los filósofos de la Escuela quieren hablar de manera consecuente. La esencia tendrá entonces nuevamente una esencia y así al infinito, según una reciprocación inútil” (*De abstracto et concreto*, A VI, 4-A, 993). Cf. también A VI, 4-A, 337 y 528, nota 3.

57. “Es de manera equívoca que se dice que el Ser en potencia es Ser [...] es mejor decir que el Ser en potencia no es [...] el Ser en potencia debe explicarse no con relación al ser, sino con relación al existir” (*Notae ad Danieleum Stahlum* (1663-1664 (?), A VI, 1, 23, note 3): “[...] la posibilidad del género humano no es otra cosa que su misma existencia” (*Elementa juris naturalis* (1671 (?), A VI, 1, 473).

la existencia no forma parte del concepto de la esencia, o bien es tomada tal como es en la cosa. Yo niego que la esencia pueda darse sin la existencia.⁵⁸

Leibniz no distingue entre posibilidad lógica y posibilidad real:⁵⁹ puesto que la esencia sin la existencia no es más que una entidad abstracta e indiferente, ella no es real sino en la medida en que se concibe *junto* a la existencia de una entidad concreta, esto es, el individuo determinado en tanto que -según la expresión empleada por Leibniz mismo- *tota entitas*.⁶⁰ Por consiguiente -concluye Leibniz- “la esencia y la existencia no se distinguen más que por una distinción de razón [...]”.⁶¹ Así, “esencia y existencia son la misma cosa realmente [...]”.⁶² “[...] esencia y existencia no pueden darse de manera separada”.⁶³

La consecuencia más evidente que se desprende de la indistinción e inseparabilidad entre esencia y existencia es, así, la imposición de un actualismo modal: puesto que esencia y existencia no se distinguen realmente –sino que, a lo sumo, existe entre ellas una distinción de razón (*distinctio rationis*)–, y dado que la esencia representa la posibilidad lógica,⁶⁴ será posible sólo aquello que es actual o existente. ¿Infiere Leibniz esta consecuencia de manera inequívoca? Resulta difícil dar una respuesta categórica a esta pregunta.

Si bien hemos supuesto que en el pensamiento del joven Leibniz existe una correlación analógica entre esencia –existencia y posibilidad– actualidad, esta correlación, con el correr del tiempo, parece comenzar a fracturarse. Leibniz, en efecto, parece pensar que no es del mismo modo en que, por una parte, las esencias, en esta concepción deflacionista, son reducidas a la existencia –de manera que las esencias no-actualizadas

58. *Disputatio metaphysica de principio individui*, §10-II, A VI, 1, 13.

59. Respecto de este punto, cabe señalar que, en su madurez y a diferencia de Kant, Leibniz tampoco distinguirá ambos tipos de posibilidad. Sin embargo -como hemos sugerido (cf. *supra*, sección 1)-, la tesis que él sostendrá es la opuesta: la esencia o posibilidad -lógica - real- sí se distingue de la existencia o actualidad.

60. Sobre este punto, cf. Cover, Jan y O’Leary-Hawthorne, John, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge university press, 1999, en particular, pp. 26-50; Ariew, Roger, “Leibniz’s *Metaphysical disputation on the principle of individuation*: A Scholastic exercise”, en Hans Poser (ed.), VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin*, 2001, vol. 1, pp. 33-39, especialmente, pp. 33-36, y Koszkalo, Martyna, “Scholastic sources of Gottfried Wilhelm Leibniz’s treatise *Disputatio metaphysica de principio individui*”, *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/Annals of Philosophy*, vol. 65, no. 2, 2017, pp. 23-55.

61. *Disputatio metaphysica de principio individui*, §13, A VI, 1, 14.

62. *Ibid.*, §14, A VI, 1, 15. Cf. también *ibid.*, §15.

63. *Ibid.* Para un comentario detallado de este conjunto de pasajes, cf. Koszkalo, Martyna, “Scholastic sources of Gottfried Wilhelm Leibniz’s treatise *Disputatio metaphysica de principio individui*”, op. cit., pp. 36-38.

64. En sus *juvenilia*, Leibniz no hace figurar explícitamente esta correspondencia entre esencia y posibilidad lógica: ésta se acentuará a partir de la década de 1670. Cf. e.g. Leibniz a Foucher, 1675, A II, 1, 388; A VI, 3, 583; A VI, 4-B, 1447-1448, y; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, III, iii, §xv, A VI, 6, 293.

no representan más que entidades abstractas desprovistas de un significado ontológico *real*⁶⁵—, *vis-à-vis*, por otra, en que los términos que refieran a posibilidades —ahora en un plano proposicional— deban, *eo ipso*, rechazarse. Más claramente: lo que Leibniz parece sugerir es que, *sólo* en la medida en que las posibilidades puedan ser definidas clara y distintamente pueden ser aceptadas como términos provistos de significado. Pero es esta misma exigencia que empujará a Leibniz a preservar un actualismo modal, ya que, después de todo, lo único que parece poder ser definido clara y distintamente son las cosas que existen actualmente. En rigor, el posibilismo leibniziano no tendrá lugar antes de 1677-1678.

La crítica que hace Leibniz del uso del concepto de posibilidad está muy bien retratada en *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre* (1670-1671 (¿)). En un extenso pasaje de este opúsculo, Leibniz escribe:

¿Qué significa *posibilidad* [...] o qué significa poder ser? ¿Qué entendemos [...] por estas palabras? Ellos [i.e. los escolásticos] deben querer decir algo. Yo soy incapaz de decirlo -alguien podría responder- tal como [sería incapaz de decir] qué es lo que significa caliente o frío. Pero [...] hay una diferencia: tú sientes el hecho de que el calor calienta, y no sabrías ni podrías demostrarlo sino llevando a alguien a sentirlo también. Pero si tú quieres demostrar que una cosa, que no es ni ha sido, puede ser o no puede ser, entonces no te sirves de la facultad de sentir, sino de diferentes razones. Si la *posibilidad* o el *poder ser* es algo que debe ser demostrado por medio de razones, entonces se trata de algo que debe ser definido. Así, pues, toda demostración que no es obtenida por una sensación o experiencia, sino que se obtiene a través de razones [...] requiere una definición [...] Ahora bien, uno puede demostrar la posibilidad de algo que no necesita definición, como, por ejemplo, del número *tres*. En este caso, es entonces la posibilidad misma que debe ser definida y que debe entonces poder ser definida en sí misma.⁶⁶

Leibniz renueva su crítica frente a la escolástica, a la vez que aprueba -sin mencionarlo- la rigurosidad filosófica promovida por Hobbes, quien, precisamente, pone el acento en la importancia tanto de la experiencia como de las definiciones y las demostraciones para el desarrollo de la filosofía.⁶⁷ Es en base a esta doble actitud -de rechazo de la escolástica,

65. Como ya advertimos -cf. *supra*, nota 50-, tomadas en sí las esencias carecen de significado, ya que representan sólo abstracciones, esto es, “[...] modos de realidades, y los modos, en su mayor parte, no son más que relaciones de la realidad con respecto al entendimiento [...]” (“Dissertatio praeliminaris”, A VI, 2, 417).

66. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §9, A VI, 1, 539. Leibniz subraya.

67. Leibniz, en efecto, integra a su método filosófico el uso que da Hobbes a las definiciones y a las demostraciones, aunque bajo ciertas restricciones. Sobre este punto, cf. Picon, Marine, “Leibniz, Hobbes et les principes des sciences”, en Éric Marquer y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Canadá, Les presses universitaires de l’université de Montréal – Vrin, 2017, pp. 53-73. Para un estudio más amplio acerca de la influencia de Hobbes sobre Leibniz, cf. Beeley, Philip, “Leibniz and Hobbes”, en Brandon Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, London – New Delhi – New York – Sidney,

por un lado, y de la integración del método de Hobbes, por otro- que Leibniz cree entonces separarse de los escolásticos: “es extraño preguntar ‘¿qué es la posibilidad?’”,⁶⁸ “y, sin embargo, si preguntamos a los escolásticos sobre la *radix possibilitatis* [...] es decir, la raíz y la naturaleza interna de la posibilidad, entenderemos cosas tan extrañas, que agradeceríamos a Dios que se callaran”.⁶⁹ Finalmente, extendiéndose en esta crítica, Leibniz desliza su propia definición de posibilidad, que él dice haber encontrado al margen de las fuentes escolásticas:

[...] ¡por el amor de Dios: a qué medios recurre el hombre para demostrar que algo es posible o que no lo es! Si prestamos atención [...] a sus palabras y pensamientos, nos daremos cuenta de que ellos citan, de cuando en vez, un ejemplo pasado o presente, y entonces el asunto se soluciona, pues, en efecto, lo que sucedió puede suceder. Pero a veces, a falta de ejemplos comparables, ellos se sirven de otro recurso: ellos invocan ejemplos que parecen tan poco o incluso menos posibles, pero que han sido verdaderos y, por lo tanto, igualmente posibles. Ellos se sirven entonces de la imposibilidad para demostrar la posibilidad. Es así como, a veces, ellos se satisfacen con decir “algo sigue siendo posible hasta que se llegue a demostrar la imposibilidad”. ¿Cómo demostramos entonces la imposibilidad? [...] Ellos se esfuerzan por definir la cosa de cuya posibilidad dudamos: si podemos definirla de manera totalmente clara e imaginarla en todos sus detalles, entonces la consideramos como posible; si [por el contrario] llegamos a algo confuso y contradictorio en sí mismo, entonces la consideramos como imposible, [y, por último]; si llegamos a algo que nos deja perplejos y de lo cual no tenemos aún una definición acabada, entonces dejamos la cuestión en suspenso, y creemos o no en su posibilidad, dependiendo de la persona que lo afirma. En definitiva, es posible aquello que podemos definir claramente [es decir] sin confusión, ni contradicción interna.⁷⁰

Coherente con el carácter aporético y exploratorio del escrito en el que figura, este pasaje revela las tensiones respecto al modo en que Leibniz intenta dar respuesta a los problemas que suscita la aceptación del concepto de posibilidad. Para lograr este propósito, él analiza una serie de hipótesis que luego rechaza: la inducción no le parece descartable, sino, más bien, poco satisfactoria, ya que, para probar la posibilidad, suelen invocarse ejemplos que, aunque en apariencia imposibles, pueden, al fin de cuentas, suceder y, por lo tanto, ser posibles. Así, los ejemplos particulares no proporcionan un criterio definicional de lo posible, sino que sirven, en el mejor de los casos, para reforzar la *presunción* a favor de la posibilidad. Leibniz, en definitiva, se inclina por un criterio epistemológico de la posibilidad. Sea ‘p’ un estado de cosas respecto del cual queremos saber si es posible: i) si ‘p’ implica nociones confusas y contradictorias, entonces ‘p’ es imposible; ii) si no

Bloomsbury, 2011 pp. 32-50 (sobre la cuestión de la importancia que confiere Leibniz al método de Hobbes, cf. *ibid.*, pp. 33-35).

68. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §10, A VI, 1, 540.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

disponemos de una definición suficientemente sólida o, incluso completa de ‘p’,⁷¹ entonces la posibilidad de ‘p’ es incierta, y, finalmente; iii) si ‘p’ iii.i) es definida claramente -es decir, sin confusión-, iii.ii) es imaginada en todos sus detalles y iii.iii) sin contradicción interna, entonces ‘p’ es posible.

Vis-à-vis de la ausencia de contradicción como único criterio para caracterizar la posibilidad que Leibniz suele invocar a partir de la década de 1680,⁷² el criterio suscrito en este texto, al exigir, además de la ausencia de contradicción, que la definición sea clara y que la imaginación sea sólida o completa,⁷³ refleja una definición restrictiva de la posibilidad, lo que hace prevalecer, con todo, una concepción deflacionista de lo posible.

Esta concepción deflacionista de la posibilidad aparece también en la carta que Leibniz envía a Wedderkopf en mayo de 1671. La comprensión de esta concepción depende, sin embargo, de la reconstrucción del argumento que Leibniz allí elabora y que se da en dos momentos. En el primero, Leibniz parece dar espacio a posibles no actuales, al afirmar que “[...] Dios quiere aquellas cosas que él juzga como mejores y más armónicas, y las elige, por decirlo así, en el número infinito de los posibles”.⁷⁴ La interpretación posibilista a que parece dar lugar este extracto es, sin embargo, ilusoria, dado que, en un segundo momento, Leibniz aclara que Dios está forzado a “elegir” lo más perfecto:

[...] como Dios es el espíritu más perfecto, es *imposible* que Él no sea afectado por la armonía más perfecta, y que sea así necesitado por lo mejor en virtud de la idealidad misma de estas cosas [...] Se sigue de ello que todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá es lo mejor y, por consiguiente, necesario [...]⁷⁵

En contraste con el primer extracto citado de esta carta de Leibniz a Wedderkopf, este segundo pasaje, al enunciar la tesis de la imposibilidad de que Dios no sea afectado por la armonía más perfecta, difumina todo atisbo posibilista: el hecho de que, sobre el final, Leibniz precise que “todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá es *lo mejor*” no hace más que revelar la infecundidad de su intento por atenuar la rigidez de su necesitarismo que, en el fondo, es inexorable. Que la realidad sea “la mejor realidad *posible*” no hace que ella pierda su carácter de necesaria: que lo que ocurra sea lo mejor “posible” no lo hace contingente, si Dios *no puede no* “elegir” *metafísicamente* lo mejor.⁷⁶

71. Dado que Leibniz no es claro sobre esta condición, preferimos formularla por medio de una disyunción, en caso de que, para demostrar su posibilidad, ‘p’ exija, i) o bien sólo una caracterización suficientemente sólida, ii) o bien, en caso límite, una caracterización completa. El hecho de que el criterio para determinar la posibilidad de un estado de cosas implique que éste deba ser imaginado *en todos sus detalles*, sugiere que una condición suficientemente sólida -por oposición a una caracterización completa- no es suficiente.

72. Cf. *supra*, sección 1.

73. Sobre esta disyunción, cf. *supra*, nota 71.

74. A II, 1, 186.

75. Ibid. Nosotros subrayamos.

76. Para un examen pormenorizado de la carta de Leibniz a Wedderkopf, cf. Escobar, Maximiliano, “La carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf: el esquema *necesitarista* de 1671”, *Revista de Filosofía Universidad*

La misma concepción deflacionista de la posibilidad reaparece en la *Profesión de fe del filósofo* (1672-1673 (?)). Refiriéndose al carácter ineluctable de los pecados que suceden porque, sin quererlos, Dios los ha permitido, Leibniz argumenta:

si la serie de cosas es suprimida o cambiada, la razón entera de las cosas, es decir, Dios, será también suprimido o cambiado. En efecto, es imposible que de la misma razón y de una razón suficiente y entera -como lo es Dios con relación al universo-, resulten consecuencias opuestas, es decir, que de lo mismo se siga lo diferente [...] sea Dios designado por *A* y esta serie de cosas, por *B*. Ahora bien, si Dios es la razón suficiente de las cosas, es decir, el ser por sí y la causa primera, de ello se seguirá que, habiendo supuesto Dios, esta serie de cosas existe: de otro modo, Dios no sería la razón suficiente de tal serie, y algún otro ser [esto es] un requisito independiente de Dios debería añadirse para que *esta* serie de cosas exista. De ello se seguiría que hay diversos principios de las cosas [...] y, o bien habrá varios dioses, o bien Dios no sería el único ser por sí y la causa primera -yo supongo que ambas hipótesis son falsas.⁷⁷

Siguiendo este razonamiento que esquematiza una correlación estricta entre Dios (*A*) y la serie de cosas (*B*),⁷⁸ no existe posibilidad alguna de concebir un cambio en uno de los términos de esta correlación sin que, por ello, el otro también cambie: *a fortiori*, la supresión de uno de los dos términos implica la supresión del otro. En este sentido, dado que Leibniz rechaza tanto la posibilidad de que Dios tenga otra naturaleza, como la de

de Chile, vol. 73, 2017, pp. 29-47. Asimismo, para una comprensión del significado que da Leibniz en aquel período al concepto de armonía, cf. Moll, Konrad, “Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: The conception of God in Leibniz’s early philosophy”, en Stuart Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d’histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166), Dordrecht – Boston – London, Kluwer academic publishers, 1999, pp. 65-78.

77. *Confessio Philosophi*, A VI, 3, 123. Leibniz subraya.

78. Consignemos que el mismo razonamiento está presente en la *Ética* de Spinoza: “[...] todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente [...] y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios, están determinadas a existir y a obrar de cierta manera [...] Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente, y, por ende, también esa otra naturaleza [...] debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios Dioses, lo cual [...] es absurdo. Por ello, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera, y en ningún otro orden” (*Ética*, parte primera, proposición XXXIII: introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza editorial, 2021, pp. 101-102). Pese a la coincidencia entre la manera en que Spinoza y Leibniz niegan la posibilidad de que el mundo haya podido ser distinto, antes de 1675 no existe -al menos en lo que concierne al problema del necesitarismo- ninguna influencia de Spinoza sobre Leibniz (cf. *supra*, nota 21). Para un comentario más extenso de este pasaje de la *Confessio*, cf. Rateau, Paul, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 150-155 e *ibid.*, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessaire leibnizien?”, *op. cit.*, pp. 166-169. Asimismo, para una exposición más amplia del necesitarismo leibniziano en la *Confessio*, cf. Sleight, Robert, “Leibniz’s first Theodicy”, *Philosophical perspectives*, vol. 10, Metaphysics, 1996, pp. 481-499.

que exista más de un Dios, el mundo actual o existente es el único mundo real y verdaderamente posible: no es posible que exista una serie distinta que también sea posible, a menos que existan otros dioses, lo que Leibniz rechaza. Por lo mismo,

es necesario entonces juzgar que, supuesto Dios, se sigue esta serie de cosas y, por consiguiente, que la siguiente proposición es verdadera: *si se da A, también se dará B*. Ahora bien, está establecido, por las reglas lógicas del silogismo hipotético, que la conversión tiene lugar por contraposición, y que podemos inferir de ello: *si no se da B, tampoco se dará A*. Se sigue entonces que si esta serie de cosas se suprime o cambia [...] Dios se suprime o cambia.⁷⁹

Siendo Dios la razón entera y suficiente del universo, no pueden seguirse de Él consecuencias opuestas y, por consiguiente, de la misma y única causa no puede seguirse sino una única serie. En este sentido, Dios aparece como una condición suficiente de la serie en sentido estricto: es imposible que (el mismo) Dios sea la causa de otras series, de manera que éstas, en rigor, no son realmente posibles, a menos que Dios pueda ser lo que no es.⁸⁰ Leibniz está aún lejos de la concepción de la posibilidad que él defiende en su madurez, la cual, fundada en los mundos posibles, hace de Dios un ser idéntico en todos estos mundos y entre los cuales elige uno, a saber, el mejor.⁸¹

En definitiva, la teoría leibniziana de las series elaborada en la *Confessio* da lugar a un actualismo y, *eo ipso*, a un necesitarismo, en que los posibles no-actuales son –tal y

79. *Confessio Philosophi*, A VI, 3, 123-124. Leibniz subraya.

80. Como explica Paul Rateau, “el problema no es tanto sobre la elección de Dios, como de las consecuencias necesarias del ser por sí que, por su misma existencia, hace existir este mundo. Así, pues, Dios aparece más como una causa física que como causa moral: *razón* más bien que *autor*” (Rateau, Paul, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessaire leibnizien?”, op. cit., p. 169. El autor subraya).

81. En el lenguaje analítico de la semántica modal de Saul Kripke, podríamos decir que, en el periodo de la *Confessio*, sin disponer de una concepción de mundos posibles de pleno derecho –o, en términos de Leibniz, *sua natura*–, no es posible para Leibniz concebir a Dios como una entidad que represente –*mutatis mutandis*– un designador rígido que, en virtud de su alcance universal, y revistiendo, por ello, un importe necesario, sea idéntico en todos los mundos posibles: si –siguiendo el razonamiento *ad absurdum* de Leibniz– a cada mundo posible correspondiese un Dios, entonces todos estos dioses serían distintos –lo que él, por cierto, rechaza. En el fondo –como muy bien explica en un ingenioso estudio Margaret Wilson–, la doctrina leibniziana madura en torno a la relación entre los mundos posibles y Dios, es que Dios representa necesariamente el mismo individuo en todos los mundos posibles: es decir, hay un solo Dios y no existen –a diferencia de cualquier otro individuo referido por enunciados contrafácticos– diversos dioses posibles, esto es, individuos que, siendo distintos, sean contrapartes de Dios en otros mundos. Cf. Wilson, Margaret, “Possible Gods”, *The Review of Metaphysics*, vol. 2, no. 4, 1979, pp. 717-733. Para un examen alternativo acerca del problema de la unicidad de Dios, pero desde la perspectiva de la suficiencia de la unicidad y no –como en el caso de Margaret Wilson– de la imposibilidad de una pluralidad de Dioses, cf. Blumenfeld, David, “Leibniz’s proof of the uniqueness of God”, *Studia Leibnitiana*, vol. 6, no. 2, 1974, pp. 262-271.

como en los demás *juvenilia*– abstracciones o ficciones.⁸² Respecto de esto, Paul Rateau explica:

En la *Confessio Philosophi*, la contingencia del mundo no está fundada en la consideración de otras series de cosas posibles, sino en la propiedad de tener o no en sí la razón de su existencia. Ciertamente, se tienen en cuenta otras series posibles, pero [...] *negativamente*, como aquello que, aunque concebido clara y distintamente, es contrario a la armonía y a la existencia de Dios. Lo posible designa [...] aquello que, aunque no existe, podría existir porque es concebible y porque su no-existencia no es necesaria: esto significa, más bien, la contingencia de lo que no existe que de lo que existe. El estatus atribuido a estos posibles es el de simples ficciones [es decir] “imaginaciones posibles, aunque falsas” [...] Se trata de una concepción “débil” de lo posible (en que lo posible se asimila a lo ficticio y a lo imaginario, sin estar dotado de una verdadera realidad) [...] la inexistencia de otros posibles no es simplemente contingente [...] accidental, sino que se convierte en necesaria *absolutamente* [...] lo que equivale a destruir la noción de posible, reducida a la intelección de una quimera.⁸³

Esta concepción deflacionista de la posibilidad se extiende aún algunos años más: ella aparece, por ejemplo, en *De mente, de Deo, de universo* (1675).⁸⁴ Al tratarse de un manuscrito programático en el que Leibniz pretende generalizar el uso de los procedimientos formales de las matemáticas y aplicarlos a las proposiciones, la tarea que él allí se propone consiste en identificar las funciones que corresponden a los términos, a las definiciones y a las demostraciones, y que lo conduce a establecer una demarcación entre dos mecanismos procedimentales, a saber, uno a partir de ideas, y otro a partir de caracteres.⁸⁵ Apoyándose en esta distinción, Leibniz puede explicar cómo y por qué alguien puede considerar como posibles cosas como el número de todos los números o el movimiento más rápido, pese a que, en el fondo, ellas suponen nociones que son imposibles o contradictorias: nosotros *creemos* tener una idea de tales cosas, pero -precisa Leibniz- gracias al

82. Como piensan, respectivamente, Mogens Lærke y Paul Rateau. Cf. sc. Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, op. cit., pp. 5-7, y Rateau, Paul, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessitarisme leibnizien?”, op. cit., p. 172. Ésta es la razón por la cual Paul Rateau califica esta concepción de la posibilidad como débil. Cf. Rateau, Paul, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., p. 153 e ibid., “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessitarisme leibnizien?”, op. cit., pp. 169 y 172.

83. Rateau, Paul, “La nécessité de l’optimum dans la *Confessio Philosophi*: un nécessitarisme leibnizien?”, op. cit., pp. 171-173. El autor subraya. En otras palabras, las demás series posibles no son más que imaginaciones desprovistas de realidad. Cf. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §10, A VI, 1, 540 (*supra*, nota 70).

84. A VI, 3, 461-465.

85. Sobre este punto, cf. el completo y estimulante estudio de Picon, Marine, “L’expérience de pensée: définitions, idées et caractères en 1675”, en Dominique Berlioz y Frédéric Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*, París, Vrin, 2005, pp. 179-199.

análisis o procedimiento a partir de caracteres, podemos constatar que tales cosas ideadas implican nociones que son contradictorias, es decir, refieren a cosas imposibles. Es en este contexto que Leibniz distingue dos nociones de imposibilidad: la primera corresponde a aquello que está desprovisto de una esencia, y la segunda a aquello que, pudiendo estar provisto de una esencia, no tiene existencia:

La noción de imposible es doble: lo que no tiene esencia y lo que no tiene existencia, es decir, lo que no ha sido, no es y no será, lo que es incompatible con Dios o con la existencia, o con la razón que hace que las cosas existan en vez de que no existan. Es necesario ver si podemos demostrar si hay esencias a las cuales falta la existencia, con el fin de que no se diga que no podemos concebir nada que no deba existir en un momento dado de toda la eternidad. Todo lo que es, será y ha sido constituye un todo. Lo que es incompatible con la necesidad es imposible: es la Razón que hace que exista esto más bien que otra cosa. Doble origen de la imposibilidad: uno, a partir de la esencia [y] el otro, a partir de la existencia o posición. Esto ocurre exactamente del mismo modo en que una doble razón hace imposibles los problemas: una, cuando ellos se resuelven en una ecuación contradictoria [y] la otra, cuando la ecuación se resuelve en una cantidad imaginaria de la cual no podemos concebir ninguna situación. He ahí una imagen notable de lo que no ha sido, no es y no será. Esta proposición es necesaria: *todo lo que será, será*. Lo que ya está hecho no puede ser desecho. Es imposible que Pedro no haya existido. Por lo tanto, Pedro ha existido necesariamente.⁸⁶

Este pasaje sugiere una manifiesta y problemática vacilación por parte de Leibniz: a diferencia de su concepción deflacionista o reduccionista de la posibilidad en la *Confessio*, Leibniz distingue, *en este pasaje*, dos nociones de imposible: i) aquello que *no tiene* una esencia y ii) aquello que, *teniéndola*, es incompatible con Dios. Siguiendo esta segunda definición de imposibilidad, es la existencia de Dios lo que permite, finalmente, juzgar algo como posible o imposible. En otras palabras, es la *compatibilidad o incompatibilidad* con la existencia de Dios aquello que, en último término, permite discernir algo como posible o imposible: la posibilidad de 'x' no se juega (sólo) en el hecho de si 'x' es posible *simpliciter* (posibilidad absoluta), sino si 'x' es posible *con relación a Dios* (posibilidad relacional). Leibniz, una vez más, hace prevalecer una concepción actualista de la posibilidad: incluso aquello que parece intrínsecamente posible porque tiene una esencia resulta imposible si no es compatible con Dios. La definición relacional de la posibilidad se impone *vis-à-vis* de la definición *simpliciter*. En otras palabras, no basta con que 'x' esté provista de una esencia para que sea posible, ya que es necesario que, *además*, sea compatible con la existencia de Dios: lo que es incompatible con Dios es simplemente imposible, *aunque tenga una esencia*. Así, el criterio *último* para decretar una entidad como posible es que exista, es decir, que sea actual, coexistiendo con Dios. En síntesis, la definición de lo imposible como aquello que no tiene una esencia hace insignificante la definición de lo posible como aquello que sí la tiene. Así, según la definición relacional de lo imposible, es la actualidad misma lo que permite concebir algo como posible. Ésa

86. A VI, 3, 463-464.

es la razón por la cual, dada la prevalencia de esta definición restrictiva de la posibilidad, Leibniz confiesa que “es *necesario* ver si podemos *demostrar* si hay esencias a las que falta la existencia”. Que Leibniz tome como ejemplos las proposiciones “todo lo que será, será” y “es imposible que Pedro no haya existido” refuerza este actualismo. Ésta es, precisamente, la tesis a la que apunta Mogens Lærke quien, refiriéndose a este polémico pasaje, comenta:

es sorprendente que él [i.e. Leibniz] prefiera tomar como punto de partida una doble determinación de la *imposibilidad*. Asimismo, Leibniz acentúa la importancia de mostrar que “hay esencias a las que falta la existencia, con el fin de que no se diga que no podemos concebir nada que no deba existir en un momento dado de toda la eternidad” [...] él prefiere recurrir a una determinación negativa y acentuar que a ciertas cosas concebibles falta, y les faltará siempre, la existencia [...] la posibilidad es conceptualizada como la simple negación de lo no-existente necesariamente y, de ninguna manera, en un sentido positivo. Leibniz se limita a enunciar que la sola posibilidad *no* es suficiente para existir [...] y no parece conferir ningún otro tipo de ser a la posibilidad.⁸⁷

Al estipular una doble definición de lo imposible y sugerir que la posibilidad de que haya esencias a las que falta la existencia debe probarse, Leibniz acentúa una concepción actualista, según la cual lo no-existente resulta imposible. Esta concepción de la posibilidad va a experimentar, empero, en un corto tiempo, una radical enmienda, que la hará evolucionar dramáticamente, al punto de transmutar en una doctrina de mundos posibles.

4. De *Summa rerum*: tensión y evolución de la metafísica leibniziana de la posibilidad. El abandono del precipicio spinozista y el inicio del sendero de los mundos posibles

Como hemos ya mencionado,⁸⁸ entre 1675 y 1676, Leibniz, al acceder a ciertas piezas de la *Ética* -aún inédita- de Spinoza, se da a la tarea de enfrentarse con la filosofía del pensador neerlandés. Es así como, por medio de una frenética redacción de diversos opúsculos que, finalmente, conforman *De Summa Rerum*, Leibniz intenta explicar la relación entre Dios y el mundo. Sin embargo, al fijarse este propósito, Leibniz también enfrenta el problema adyacente de la relación entre la esencia o posibilidad y la existencia o actualidad.

Sin entrar en todos los detalles relativos a la posición y actitud de Leibniz frente a Spinoza, es indudable que uno de los grandes descubrimientos de Leibniz por ese entonces es que, si seguía suscribiendo los mismos principios que otrora cimentaban su metafísica, ésta derivaría fatalmente en el necesitarismo spinozista. Leibniz debía, por lo tanto, a toda costa evitar que su filosofía desembocara en el spinozismo, una de cuyas consecuencias era la imposibilidad de concebir a Dios como un ser que, al no estar guiado

87. Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, op. cit., p. 10. El autor subraya.

88. Cf. *supra*, sección 1, especialmente nota 21.

por su voluntad y entendimiento, rigiera sus acciones según una justicia universal.⁸⁹ Todo este capítulo relativo a la evolución que experimentó –en un muy acotado período de tiempo– la metafísica de Leibniz se vio envuelto, así, en una tensión con respecto a la filosofía de Spinoza. Si –como correctamente piensa Russell– hacia el final de su estadía en París, “[...] Leibniz se acercó más que nunca al spinozismo”,⁹⁰ él vio, al mismo tiempo, en la filosofía de Spinoza, el reflejo de la suya: Spinoza comenzó a representar un fantasma en que él mismo podría convertirse. Tal es el dramático “escenario vivencial leibniziano” que retrata Catherine Wilson:

en cierto sentido, Spinoza fue el fantasma de Leibniz. Él era aquello en que Leibniz tenía miedo de convertirse, y que temía, peligrosamente, llegar a ser: la doctrina de que Dios, en cierto sentido, estaba relacionado con las criaturas como un todo a sus partes -y no como una entidad aparte [*extra item*]- lo obsesionaba [...] Tan pronto como él se dio cuenta [empero] de todo lo que Spinoza representaba, se impacientó por disociarse de él. Esto ocurrió antes de que él comprendiese la doctrina [de Spinoza] completamente [...] por la cual él se sentía atraído.⁹¹

En virtud de lo que representaba Spinoza, la relación intelectual que con él Leibniz mantenía podría ser calificada como bipolar,⁹² es decir, mediada por fuerzas simultáneas

89. Sobre la negación de Spinoza a atribuir voluntad a las acciones de Dios, cf. *Ética*, parte primera, proposición XXXII, demostración y corolarios I y II: op. cit., pp. 100-101. Con relación a la importancia que, a lo largo de su desarrollo intelectual, atribuye Leibniz a la justicia -ciertamente, en el marco de su proyecto de una jurisprudencia universal-, cf. Grua, Gaston, *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, Presses universitaires de France, 1953; Hostler, John, *Leibniz's Moral Philosophy*, Londres, Duckworth, 1975; Riley, Patrick, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the wise*, Cambridge, Harvard university press, 1996; Rateau, Paul, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., y; Johns, Christopher, *The science of Right in Leibniz's moral and political philosophy*, Londres – Nueva Delhi – Nueva York – Sidney, Bloomsbury, 2013. Para un examen de la manera en que Leibniz forja su concepción de la jurisprudencia universal en su juventud, cf. Mulvaney, Robert, “The early development of Leibniz's concept of Justice”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no. 1, 1968, pp. 53-72, así como nuestros recientes estudios, Silva, Camilo, “El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de justicia en el joven Leibniz”, en Roberto Casales, Luis Velasco y Paniel Reyes (eds.), *La actualidad de Leibniz. Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica* (= Quinta parte: capítulo 17), Granada, Comares, 2020, pp. 207-223 e ibid. “El abismo de todos los abismos: ¿“Dios no ama a todos los hombres”? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz”, *Franciscanum*, vol. 65, no. 180, 2023, pp. 1-40.

90. Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, Londres y Nueva York, Routledge (Taylor and Francis group), 2005 [primera edición 1900 y segunda edición 1937], p. 217, nota 17.

91. Wilson, Catherine, *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*, Manchester, Manchester university press, 1989, pp. 86-87.

92. Como sugiere Mark Kulstad. Cf. Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple worlds, posible worlds”, en Stuart Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166), Dordrecht – Boston – Londres, Kluwer academic publishers, 1999, pp. 245-262, aquí p. 246.

de atracción y rechazo.⁹³ Una vez que Leibniz puede develar, por medio del análisis, el peligro que implica la filosofía de Spinoza con respecto a la religión,⁹⁴ éste deja de representar un fantasma, y pasa a ser, más bien, un improrrogable blanco de ataque.⁹⁵ La proyección de la imagen de Spinoza en la que Leibniz se veía reflejado como en un espejo, tan diáfano como indiscreto, constituyó así -en palabras de Mark Kulstad- un “momento dramático” del desarrollo de la filosofía de Leibniz.⁹⁶

93. Como piensa Noel Malcolm. Cf. Malcolm, Noel, “Leibniz, Oldenburg, and Spinoza in the light of Leibniz’s letter to Oldenburg of 18/28 november 1676”, *Studia Leibnitiana*, vol. 35, no. 2, 2003, pp. 225-243, aquí p. 243. En sintonía con esta interpretación, Mogens Lærke explica que, en definitiva, “la filosofía de Spinoza -o, más bien, lo que Leibniz sabía de ella- jugó un rol significativo en algunas de sus propias especulaciones filosóficas de ese entonces, proporcionando un marco metafísico o una estructura fundamental que Leibniz podría luego elaborar para sus propios propósitos [...] él estaba suficientemente fascinado por aquello que había escuchado acerca del sistema metafísico de Spinoza que tomó seriamente en cuenta [...] Leibniz jugó con la idea de combinar lo que él sabía acerca del spinozismo con sus concepciones sistemáticas todavía embrionarias” (Lærke, Mogens, “*De origine rerum ex formis* (april 1676): a quasi-spinozistic parallelism in *De Summa Rerum*”, en Mark Kulstad, Mogens Lærke y David Snyder (eds.), *The philosophy of the young Leibniz* (= *Studia Leibnitiana*, vol. 35), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, pp. 203-219, aquí pp. 218-219).

94. Sobre este punto en particular, el lector puede consultar el estado de cuentas que hace Leibniz de la filosofía de Spinoza a partir de la información que le transmite Tschirnhaus. Cf. A VI, 3, 384-385.

95. Es decir, después de todo -como apunta Stefano di Bella- “[...] el estudio del dispositivo conceptual de Spinoza funciona como repelente a partir del cual se elabora la reflexión leibniziana con relación a los fundamentos de la ontología” (Di Bella, Stefano, “La querelle de l’attribut. Démontage et reconstruction ontologique dans les annotations de Leibniz aux *Opera Posthuma* de Spinoza”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, París, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 37-55, aquí p. 37). Sobre este progresivo distanciamiento y luego irrevocable oposición de Leibniz a Spinoza, además de Malcolm, Noel, “Leibniz, Oldenburg, and Spinoza in the light of Leibniz’s letter to Oldenburg of 18/28 november 1676”, op. cit., cf. también Parkinson, George Henry Radcliffe, “Leibniz’s Paris writings in relation to Spinoza”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 73-89; Goldenbaum, Ursula, “Leibniz’s fascination with Spinoza”, en Brandon Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Londres – Nueva Delhi – Nueva York – Sidney, Bloomsbury, 2011, pp. 51-67, y; Ottaviani, Osvaldo, “Divine wisdom and possible worlds. Leibniz’s notes to the Spinoza – Oldenburg correspondence and the development of his metaphysics”, *Studia Leibnitiana*, vol. 48, no. 1, 2016, pp. 15-41.

96. Cf. Kulstad, Mark, “Pantheism, harmony, unity and multiplicity: a radical suggestion of Leibniz’s *De Summa Rerum*”, en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità et molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Florencia, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 97-105, aquí p. 98. De manera más concreta, este período correspondería a “[...] un momento en que, aunque gran parte de su desarrollo filosófico estaba abierto para él [i.e. Leibniz], mucho de lo que era radicalmente inconsistente con ese futuro, estaba también vigorosamente vivo en su mente” (ibid., p. 98). En este mismo sentido -como afirma Ohad Nachtomy- “[...] es porque Leibniz percibió desde muy temprano las implicaciones y consecuencias del sistema de Spinoza [...] que su encuentro con Spinoza [...] lo incitó, finalmente, a profundizar su proyecto filosófico como una alternativa al de Spinoza” (Nachtomy, Ohad, “Infinité de l’être et infinité du nombre”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 121-143, aquí p. 122). Para un examen alternativo y complementario de esta misma aproximación

Este escenario de enfrentamiento con la filosofía de Spinoza gatilla, en consecuencia, la evolución de la filosofía de Leibniz: uno de los aspectos que afecta directa y manifiestamente esta dramática evolución es, precisamente, su doctrina de la posibilidad. En este denso período, antes de forjar su doctrina de la posibilidad sobre la base del concepto de posible *sua natura* –el cual subyace a su teoría de los mundos posibles⁹⁷–, Leibniz oscila entre una doctrina actualista –vestigio de juventud– y una doctrina posibilista –que será aquella que desarrollará y a la que adherirá exclusivamente de ahí en más.

Hacia el final de la sección anterior, reproducimos un pasaje de un texto de 1675 en que Leibniz distingue dos nociones de imposibilidad, a saber, i) aquella según la cual algo carece de esencia y ii) aquella según la cual algo, pudiendo estar provisto de una esencia, es sin embargo incompatible con la existencia de Dios.⁹⁸ De esta distinción hemos subrayado que Leibniz hizo prevalecer la segunda noción, dado que, aun cuando algo esté provisto de una esencia –cuestión que, por lo demás, habría que demostrar–, basta con que esa entidad sea incompatible con Dios –i.e. que no exista– para que, *eo ipso*, sea considerada como imposible. Sin embargo, en el mismo año, en la carta que abre la correspondencia con Foucher, Leibniz sostiene una tesis ligeramente diferente. Intentando neutralizar las inquietudes escépticas de su interlocutor,⁹⁹ Leibniz aligera las exigencias para definir lo posible, al afirmar que

de Leibniz a Spinoza, el lector puede también consultar mi artículo que será prontamente publicado Silva, Camilo “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* vol. 42, no. 1, 2025.

97. Cf. *supra*, sección 1, especialmente nota 10.

98. Cf. *supra*, sección 3, nota 86.

99. Es estrictamente relevante mencionar este punto, pues, como ha sugerido en diversos estudios Stuart Brown, el escepticismo de Simon Foucher es -a lo largo de los veinte años que dura la correspondencia entre él y Leibniz (1675-1695)- una piedra angular en la maduración de la filosofía de Leibniz. Sobre la importancia de Foucher en el desarrollo filosófico de Leibniz, el lector puede consultar, además de la instructiva monografía de Brown, Stuart, *Leibniz (Philosophers in context)*, Gran Bretaña, The Harvester press limited, 1984, *ibid.*, “The Leibniz-Foucher alliance and its philosophical bases”, en Paul Lodge (ed.), *Leibniz and his correspondents*, Estados Unidos, Cambridge University press, 2004, pp. 74-96. La relevancia de la tradición escéptica francesa con relación a la maduración del pensamiento de Leibniz había, en todo caso, sido ya sugerida por Popkin, Richard, “Leibniz and the French Sceptics”, *Revue Internationale de Philosophie*, no. 76-77, fascicule 2-3, 1966, pp. 228-248. Para un examen específico -aunque en varios puntos, a mi juicio, insuficiente- de la carta de Leibniz a Foucher en que figura el pasaje que reproduciremos a continuación, cf. Ishiguro, Hidé, “Les vérités hypothétiques. Un examen de la lettre de Leibniz à Foucher de 1675”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), Wiesbaden, Franz Steiner verlag, 1978, pp. 33-42. Para un examen diferente de la confrontación entre Leibniz y Foucher, particularmente, en relación con la gestación de la hipótesis de la armonía preestablecida, el lector podrá prontamente consultar mi estudio Silva, Camilo, “Leibniz et le problème de la causalité à la lumière de son débat avec Foucher: la genèse de l’hypothèse de l’harmonie préétablie”, en Andrea Costa, David Rabouin y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz à Paris*, París, Classiques Garnier, 2025.

[...] de todas las cosas que existen [*sont*] actualmente, la posibilidad misma o imposibilidad es la primera. Ahora bien, esta posibilidad y esta necesidad forma o compone lo que llamamos las esencias o naturalezas que acostumbramos llamar eternas: y tenemos razón de llamarlas así, ya que no hay nada tan eterno como aquello que es necesario.¹⁰⁰

Aunque Leibniz no sostiene, *stricto sensu*, que la posibilidad pueda darse al margen de la existencia, *sí sostiene* que la posibilidad o imposibilidad preceden la existencia o actualidad misma, y representa el contenido formal de las esencias o naturaleza de las cosas.¹⁰¹ Esencias y posibilidades son entonces equivalentes,¹⁰² de manera que constituyen los elementos que integran las verdades eternas o, inversamente, las verdades eternas tienen su raíz en las esencias o posibilidades.¹⁰³ Aunque esta caracterización del concepto de posibilidad no marca aún propiamente el nacimiento del posibilismo en la metafísica de Leibniz, él parece ya estar ahí latente o en estado de gestación.

En 1677, encontramos la misma tensión entre un posibilismo embrionario y un agónico necesitarismo. En efecto, mientras que en un opúsculo de entonces Leibniz acepta llamar “[...] posible a lo que puede darse o ser pensado sin contradicción [...]”,¹⁰⁴ él sugiere, en otro, la pervivencia del actualismo, al sostener –frente a la posición de Nicolás Steno– quien intenta convencer a Leibniz de que uno puede concebir una serie imposible de cosas según una necesidad hipotética¹⁰⁵– que

100. A II, 1, 388.

101. En otras palabras -como dirá Leibniz en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*-, “en el fondo, la esencia no es otra cosa que la posibilidad de lo que uno propone” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, III, iii, §xv, A VI, 6, 293).

102. “[...] la esencia de las cosas y la razón especial de las posibilidades son lo mismo, es decir, el concepto a partir del cual puede distinguirse la posibilidad de las cosas, esto es, concebirse *a priori*: *a priori* quiere decir no por experiencia, sino a partir de la naturaleza misma de la cosa” (*Definitio Dei seu entis a se* (1676 (?)), A VI, 3, 583). Cf. también A VI, 4-B, 1447.

103. “Las verdades tienen su origen en las naturalezas o esencias” (*De veritatis realitate* (1677), A VI, 4-A, 19), esto es, “las verdades necesarias derivan [*consequuntur*] de las naturalezas” (*De veritatibus necessariis seu aeternis* (1677), A VI, 4-A, 17). En otras palabras, las esencias -como sugiere acertadamente Samuel Newlands respecto de este mismo punto- “proporcionan tanto el *material* (a través de su contenido) como la *forma* (a través de su acomodamiento [*arrangement*]) de las verdades modales” (Newlands, Samuel, “Leibniz and the ground of possibility”, op. cit., pp. 166-167): “esto sugiere -continúa el autor- un tipo de caracterización combinatorial de la modalidad, el que está, a su vez, basado en una caracterización combinatorial de las esencias” (ibid., p. 167).

104. *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant* (1677 (?)), A VI, 4-B, 1352.

105. Cf. *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de libertate* (1677), A VI, 4-B, 1377. Esta discusión se extiende desde el momento en que Leibniz precisa que, aun cuando -según una serie hipotética de cosas- uno conciba como posible que “[...] todos los impíos fuesen salvados, y todas las personas piadosas, castigadas [...] la realización de tal serie deviene imposible, porque se opone a la perfección de Dios [...]” (ibid., A VI, 4-B, 1376).

con toda certeza, podemos concebir o comprender una serie de tal naturaleza, pero su existencia actual *es imposible por imposibilidad hipotética*, no porque ello implique contradicción en los términos, sino porque ello *es incompatible con la existencia presupuesta de Dios*, cuya perfección [...] no puede ser afectada por algo como eso.¹⁰⁶

Tal como en su carta a Wedderkopf y en la *Confessio philosophi*,¹⁰⁷ Leibniz todavía piensa que la perfección de Dios hace imposible la existencia de una serie diferente (menos perfecta) de aquella que existe (la más perfecta), *incluso* aunque uno pueda, hipotéticamente, concebir su existencia. Así, tal como en *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre* y en *De mente, de Deo, de universo*,¹⁰⁸ las series alternativas a aquella que existe son todavía pensadas por Leibniz como ficciones imposibles, dado que son inactualizables. La única serie posible es la serie actual: las otras series son, en el fondo, imposibles –si uno entiende lo posible como aquello que es susceptible de ser actual.

En definitiva, aunque en estado de agonía, el actualismo modal parece todavía subsistir en 1677. Pero será también éste el año en que se allanará el sendero de los mundos posibles, y que rescatarán a Leibniz del precipicio del necesitarismo spinozista. Las interrogantes que aluden, por una parte, a las condiciones formales que definen los posibles *sua natura* –es decir, si estos posibles son completamente independientes de Dios o si, en algún sentido, dependen de Él– y, por otra, hasta qué punto la doctrina metafísica de los mundos posibles da verdaderamente lugar –y en qué sentido– a la contingencia, podrán, por de pronto, ser objeto de otros estudios que complementen el que aquí hemos desarrollado.

Bibliografía

Anfray, Jean-Pascal, ““Autant de mondes sans connexion”: Leibniz et Lewis sur la compossibilité et l’unité du monde”, en *Les études philosophiques*, 4, PUF, 2016, pp. 537-557.

Angelelli, Ignazio, “Leibniz’s misunderstanding on Nizzolius notion of *multitudo*”, *Notre Dame Journal of formal logic*, vol. 6, no. 4, 1965, pp. 319-322.

106. Ibid., A VI, 4-B, 1378. Nosotros subrayamos. Diversos autores han destacado la importancia de Steno con relación a la consolidación de la doctrina leibniziana de la posibilidad. Cf. e.g. Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, op. cit., pp. 15-18; Rateau, Paul, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., pp. 186-187, y; Ottaviani, Osvaldo, “Divine wisdom and possible worlds. Leibniz’s notes to the Spinoza – Oldenburg correspondence and the development of his metaphysics”, op. cit., pp. 35-41. Para una comprensión más amplia y acabada de la relación entre Leibniz y Steno, cf. Lærke, Mogens, “Leibniz and Steno”, en Mogens Lærke y Raphaëlle Andrault (eds.), *Steno and the philosophers* (= *Brill’s Studies in intellectual history*, vol. 276), Leiden, Brill, 2018, pp. 63-84.

107. Cf. sc. A II, 1, 186 (*supra*, notas 74-76) y A VI, 3, 123-124 (*supra*, notas 77-83).

108. Cf. sc., A VI, 1, 540, §10 (*supra*, notas 66-73) y A VI, 3, 463-464 (*supra*, notas 84-87).

- Angelelli, Ignazio, “Leibniz et Nizzolius: réponse à Jean-Baptiste Rauzy”, en *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 18, 2004 (Deuxième semestre), pp. 215-219.
- Ariew, Roger, “Leibniz’s *Metaphysical disputation on the principle of individuation*: A Scholastic exercise”, en Hans Poser (ed.), VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin*, 2001, vol. 1, pp. 33-39.
- Beeley, Philip, “Leibniz and Hobbes”, en Brandon Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, London – New Delhi – New York – Sidney, Bloomsbury, 2011, pp. 32-50.
- Belaval, Yvon, *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.
- Blumenfeld, David, “Leibniz’s proof of the uniqueness of God”, *Studia Leibnitiana*, vol. 6, no. 2, 1974, pp. 262-271.
- Brown, Stuart, *Leibniz* (Philosophers in context), Gran Bretaña, The Harvester press limited, 1984.
- Brown, Stuart, “The Leibniz-Foucher alliance and its philosophical bases”, en Paul Lodge (ed.), *Leibniz and his correspondents*, Estados Unidos, Cambridge University press, 2004, pp. 74-96.
- Cook, Daniel, “Leibniz on creation: a contribution to his philosophical theology”, en Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What a kind of rationalist?*, Berlin – Dordrecht - Heidelberg - New York, Springer 2009, pp. 449-460.
- Cover, Jan y O’Leary-Hawthorne, John, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge university press, 1999.
- Descartes, René, *Œuvres complètes de René Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), 12 volúmenes, Paris, Vrin, 1996.
- Di Bella, Stefano, “L’astratto e il concreto. Hobbes, Leibniz et la riforma dell’ontologia”, *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 53, no. 2, 1998, pp. 235-266.
- Di Bella, Stefano, “La querelle de l’attribut. Démontage et reconstruction ontologique dans les annotations de Leibniz aux *Opera Posthuma* de Spinoza”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: rencontres, controverses, réceptions*, Paris, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 37-55.
- Echavarría, Agustín, “Creación, nada y participación en Leibniz”, *Pensamiento*, vol. 69, no. 261, 2013, pp. 897-918.
- Escobar, Maximiliano, “La carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf: el esquema *necesarista* de 1671”, *Revista de Filosofía Universidad de Chile*, vol. 73, 2017, pp. 29-47.
- Fichant, Michel, “Mécanisme et métaphysique: le rétablissement des formes substantielles (1679)”, *Philosophie*, no. 39, 1993, pp. 27-59.

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

Goldenbaum, Ursula, “Leibniz’s fascination with Spinoza”, en Brandon Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Londres – New Delhi – New York – Sidney, Bloomsbury, 2011, pp. 51-67.

Grua, Gaston, *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, Presses universitaires de France, 1953.

Hostler, John, *Leibniz’s Moral Philosophy*, Londres, Duckworth, 1975.

Ishiguro, Hidé, “Les vérités hypothétiques. Un examen de la lettre de Leibniz à Foucher de 1675”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), Wiesbaden, Franz Steiner verlag, 1978, pp. 33-42.

Johns, Christopher, *The science of Right in Leibniz’s moral and political philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2013.

Jolley, Nicholas, “Causality and creation in Leibniz”, *The Monist*, vol 8, no. 4, 1998, pp. 591-611.

Koszkalo, Martyna, “Scholastic sources of Gottfried Wilhelm Leibniz’s treatise *Disputatio metaphysica de principio individui*”, *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/ Annals of Philosophy*, vol. 65, no.2, 2017, pp. 23-55.

Krajewski, Marek, “Leibniz’s word formation creativity: a new etymology of the word *théodicée*”, en Aleksandra Horowska (ed.), *The labyrinths of Leibniz’s philosophy*, Berlín, Peter Lang, 2022, pp. 19-41.

Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple worlds, posible worlds”, en Stuart Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d’histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166), Dordrecht – Boston – Londres, Kluwer academic publishers, 1999, pp. 245-262.

Kulstad, Mark, “Pantheism, harmony, unity and multiplicity: a radical suggestion of Leibniz’s *De Summa Rerum*”, en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità et molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 97-105.

Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics à trois (1675-1676)”, en Olli Koistinen y John Biro (eds.), *Spinoza: Metaphysical themes*, New York, Oxford University press, 2002, pp. 221-240.

Lærke, Mogens, “Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz’s ontology of possibility (1668-1678)”, *The Leibniz review*, vol. 17, 2007, pp. 1-30.

Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza: la gènèse d’une opposition complexe*, París, Honoré Champion, 2008.

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

- Lærke, Mogens, “Leibniz on Spinoza’s political philosophy”, en Daniel Garber y Donald Rutherford (eds.), *Oxford studies in early modern philosophy*, Oxford, Clarendon press, 2012, pp. 105-134.
- Lærke, Mogens, “Leibniz and Steno”, en Mogens Lærke y Raphaëlle Andrault (eds.), *Steno and the philosophers* (= *Brill’s Studies in intellectual history*, vol. 276), Leiden, Brill, 2018, pp. 63-84.
- Leduc, Christian, “Le commentaire leibnizien du “De veris principiis” de Nizolius”, *Studia Leibnitiana*, vols. 38-39, no. 1, 2006/2007, pp. 89-108.
- Leduc, Christian, “L’objection leibnizienne au conventionnalisme de Hobbes”, en Éric Parmentier y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Canada, Les presses universitaires de l’Université de Montréal-Vrin, 2017, pp. 35-51.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie des Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt - Berlin, 1923-...
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Berlín, 1875-1890 (siete tomos: [reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1960-1961]).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Textes inédits*, d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Gaston Grua (ed.), París, PUF, 1948 (dos tomos: [reimpresión, París: PUF, “Épiméthée”, 1998]).
- Lewis, David, *Sobre la pluralidad de mundos*, traducción de Eduardo García Ramírez, México, UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, 2015.
- Malcolm, Noel, “Leibniz, Oldenburg, and Spinoza in the light of Leibniz’s letter to Oldenburg of 18/28 november 1676”, *Studia Leibnitiana*, vol. 35, no. 2, 2003, pp. 225-243.
- Mates, Benson, “The lingua philosophica”, *Studia Leibnitiana*, vol. 8, 1979, pp. 59-66.
- Mates, Benson, “Nominalism and Evander’s sword”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 21, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, pp. 213-225.
- Mates, Benson, *The philosophy of Leibniz: metaphysics and language*, New York, Oxford university press, 1986.
- Melamed, Yitzhak, “Spinoza, Tschirnhaus et Leibniz: Qu’est-ce qu’un monde?”, en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 85-95.
- Moll, Konrad, “Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: The conception of God in Leibniz’s early philosophy”, en Stuart Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d’histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166), Dordrecht – Boston – London, Kluwer academic publishers, 1999, pp. 65-78.
- Mondadori, Fabrizio, ““Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat’ur”:

- Leibniz's view", en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 185-223.
- Mondadori, Fabrizio, "'Il ne faut point dire avec quelques Scotistes': Leibniz on the reality and the possibility of the possible", *Studia Leibnitiana*, vol. 46, no. 2, 2014, pp. 206-233.
- Mugnai, Massimo, *Leibniz' theory of relations* (= *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 28), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992.
- Mugnai, Massimo, "'Alia est rerum, alia terminorum divisio': about an unpublished manuscript of Leibniz", en Antonio Lamarra y Roberto Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, vol. 84), Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. 257-269.
- Mugnai, Massimo, "Leibniz on substance and changing properties", *Dialectica*, vol. 59, no. 4, 2005, pp. 503-516.
- Mugnai, Massimo, "Leibniz's ontology of relations: a last word ?", en Daniel Garber y Donald Rutherford (eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy*, Oxford, Clarendon press, 2012, pp. 171-208.
- Mulvaney, Robert, "The early development of Leibniz's concept of Justice", *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no. 1, 1968, pp. 53-72.
- Nachtomy, Ohad, "Infinité de l'être et infinité du nombre", en Raphaëlle Andrault, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 121-143.
- Nef, Frédéric, *Leibniz et le langage*, París, PUF, 2000.
- Newlands, Samuel, "Leibniz and the ground of possibility", *Philosophical review*, vol. 122, no. 2, 2013, pp. 155-187.
- Ottaviani, Osvaldo, "Divine wisdom and possible worlds. Leibniz's notes to the Spinoza – Oldenburg correspondence and the development of his metaphysics", *Studia Leibnitiana*, vol. 48, no. 1, 2016, pp. 15-41.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, Oxford, Oxford Clarendon press, 1965.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, "Leibniz's Paris writings in relation to Spinoza", *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, tomo 2 (= *La philosophie de Leibniz*), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 73-89.
- Picon, Marine, "L'expérience de pensée: définitions, idées et caractères en 1675", en Dominique Berlioz y Frédéric Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*, París, Vrin, 2005, pp. 179-199.
- Picon, Marine, "Leibniz, Hobbes et les principes des sciences", en Éric Marquer y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Canadá, Les presses universitaires de l'université de Montréal – Vrin, 2017, pp. 53-73.

- Popkin, Richard, “Leibniz and the French Sceptics”, *Revue Internationale de Philosophie*, no. 76-77, fascicule 2-3, 1966, pp. 228-248.
- Rateau, Paul, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, París, Honoré Champion, 2008.
- Rateau, Paul, “La nécessité de l’*optimum* dans la *Confessio Philosophi*: un necesitarisme leibnizien?”, en Raphaëlle Andraut, Mogens Lærke y Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réception*, París, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2014, pp. 161-173.
- Rauzy, Jean-Baptiste, “Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision”, *Philosophie*, no. 39, 1993, pp. 108-128.
- Rauzy, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, París, Vrin, 2001.
- Rauzy, Jean-Baptiste, “An attempt to evaluate Leibniz’ nominalism”, *Metaphysica*, no. 1, 2004, pp. 43-58.
- Riley, Patrick, *Leibniz’ Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the wise*, Cambridge, Harvard university press, 1996.
- Russell, Bertrand, *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*, London - New York, Routledge (Taylor and Francis group), 2005 [primera edición 1900 y segunda edición 1937].
- Rutherford, Donald, “Philosophy and language in Leibniz”, en Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, United Kingdom, Cambridge university press, 1995, pp. 224-269.
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge, Cambridge University press, 1995.
- Savage, Reginald, *Real alternatives: Leibniz’s metaphysics of choice*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer academic publishers, 1998.
- Silva, Camilo, “El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de justicia en el joven Leibniz”, en Roberto Casales, Luis Velasco y Paniel Reyes (eds.), *La actualidad de Leibniz. Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica* (= Quinta parte: capítulo 17), Granada, Comares, 2020, pp. 207-223.
- Silva, Camilo, “El abismo de todos los abismos: ¿“Dios no ama a todos los hombres”? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz”, *Franciscanum*, vol. 65, no. 180, 2023, pp. 1-40.
- Silva, Camilo, “La filosofía como historia de la filosofía. Dilemas y paradojas en torno a la temporalidad y eternidad de la verdad según la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz”, en Paola Corti, Rodrigo Moreno y José Antonio Valdivia (eds.), *Las paradojas de la historia*, España, Editorial Trea, 2024, pp. 101-121.
- Silva, Camilo, “Santo Tomás, Leibniz y el dilema creación eternidad del mundo”, *Revista de filosofía UCSC*, vol. 23, no. 2, 2024.

Silva, Camilo, “Poder emanativo y poder existencial: una reinterpretación de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz”, *Pensamiento*, 2025.

Silva, Camilo “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* vol. 42, no. 1, 2025.

Silva, Camilo, “Leibniz et le problème de la causalité à la lumière de son débat avec Foucher: La genèse de l’hypothèse de l’harmonie préétablie”, en Andrea Costa, David Rabouin y Paul Rateau (dirs.), *Leibniz à Paris*, París, Classiques Garnier, 2025.

Sleigh, Robert, “Leibniz’s first Theodicy”, *Philosophical perspectives*, vol. 10, Metaphysics, 1996, pp. 481-499.

Spinoza, Baruch, *Ética*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza editorial, 2021.

Wilson, Catherine, *Leibniz’s metaphysics: a historical and comparative study*, Manchester, Manchester university press, 1989, pp. 86-87.

Wilson, Margaret, “Possible Gods”, *The Review of metaphysics*, vol. 2, no. 4, 1979, pp. 717-733.