

**Entre el actualismo y la “teoría estándar de los mundos posibles” en Leibniz.  
¿Hace falta la manzana más perfecta para aplacar el apetito divino?\***

**Between actualism and the “standard theory of possible worlds” in Leibniz.  
Is it that the most perfect apple is needed to appease the divine appetite?**

*Griselda Gaiada\*\**

**Resumen:** Este artículo se interroga sobre el alcance y consistencia de la “teoría estándar de los mundos posibles” en el pensamiento de Leibniz. La tesis defendida es que el actualismo subyace en el corpus leibniziano como un fondo de tensión que impide clausurar la metafísica leibniziana de los MP a partir de una sola interpretación sobre el origen de las cosas. Para ello, se ofrece una periodización en tres etapas de las explicaciones de Leibniz al respecto: 1. un *modelo actualista puro*; 2. un *modelo emanantista*

---

\* Este artículo fue realizado en el marco del proyecto de investigación: “La metafísica modal leibniziana: necesidad y contingencia. Contradicciones y fisuras en el pensamiento de Leibniz”, por el que se obtuvo una beca nivel superior de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. La misma se inscribe dentro del PICT-2017-0506 de la ANPCyT, titulado “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”.

\*\* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (2013). Actualmente, es investigadora asociada del Institut du Pluralisme Religieux et de l’Athéisme (Maison des Sciences de l’Homme Ange Guépin, Francia) y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires). Sus investigaciones se centran en metafísica y filosofía política modernas, con especial énfasis en el pensamiento de Leibniz. Se ha desempeñado como docente de filosofía en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Nacional de Quilmes y en el ámbito de la defensa nacional. Ha obtenido diversas becas doctorales y post-doctorales en el país y en el exterior. En 2016, su tesis de doctorado, *Deo volente* (Comares, 2015), fue galardonada con el “*VGH-Preis für hervorragende Leibniz-Dissertationen*”, organizado por la Leibniz Universität Hannover y la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft. Desde 2017, forma parte del Directorio de la *Société d’études leibniziennes de langue française*. Dirección electrónica: [griseldagaiada@yahoo.com.ar](mailto:griseldagaiada@yahoo.com.ar)

y otro creacionista, ambos coexistentes e interpretables tanto en términos posibilistas como actualistas; 3. un *modelo actualista de "voluntad resultante"*. Nuestro objetivo no es tomar partido por uno u otro modelo, sino mostrar que todos ellos conviven en la literatura leibniziana como elementos que dislocan dentro de una única y relativamente cerrada interpretación.

**Palabras clave:** Dios, atributos divinos, actualismo, posibilismo, argumento apagógico

**Abstract:** This article examines the scope and consistency of the “standard theory of possible worlds” in Leibniz’s thought. Its thesis is that actualism underlies the Leibnizian corpus as a background of tension that prevents the closure of the Leibnizian metaphysics of possible worlds from a single interpretation of the origin of things. To this end, a three-stage periodization of Leibniz’s explanations about the origination of the world is offered: firstly, a *pure actualist model*; secondly, an *emanantist model* and a *creationist model*, both coexisting and being interpretable in possibilist terms as well as in actualist terms; finally, an *actualist model of “resultant will”*. Our goal is not to take sides with some model or another, but only to make visible that all of them coexist in Leibniz’s writings as elements which dislocate within a sole and relatively closed interpretation.

**Keywords:** God, divine attributes, actualism, possibilism, apagogic argument

Dijeron que en el universo hay múltiples tierras, que están habitadas por  
hombres;  
Que se asombraban de que algunos, a los que consideraban hombres de poco  
juicio,  
Creyesen que el cielo de un Dios omnipotente estuviera sólo compuesto de  
espíritus y ángeles  
Que proceden de una única Tierra, dado que son tan pocos que, con relación  
a la omnipotencia de Dios,  
Apenas cuentan por algo, cuando habría millones de mundos y millones de  
tierras.  
Dijeron además que sabían que en el universo hay más de centenares de miles  
de tierras;  
Y, sin embargo, añadieron, ¿qué es ese número ante la Divinidad, que es  
infinita?

E. Swedenborg, *Sobre las tierras o mundos en nuestro sistema solar*.

## 1. El mito: “la Nada tiene hambre de algo”

Ese día Zeus se despierta con los primeros albos que clareaban el Olimpo. Quiriendo saber cómo andaba el mundo, adopta una forma humana y se cubre con un soberbio *himation*. Se pasea por alguna ciudad griega y después de recorrer muchos lugares, empieza a sentir hambre. Se le antoja comer una manzana y entra en una verdulería de una gran cadena de verdulerías clásicas. El vendedor, advirtiéndole que se trata de Zeus, le pregunta: “¿qué desea el señor?” “Una manzana”, responde el dios. “Ah, muy bien. Aquí tenemos unas excelentes manzanas de Esmirna”, le dice el vendedor, señalándole un cajón repleto de esas frutas. “Claro, tienen una peculiaridad”, añade, “y es que son todas exactamente iguales, en apariencia y esencia. Como verá usted, todas tienen exactamente la misma forma, exactamente el mismo color y las mismas marcas, y lo mismo ocurre con su sabor y su capacidad nutritiva. Son absolutamente indiscernibles”, concluye. “Ajá, veamos”, dice Zeus, escrutando todas y cada una de las manzanas con ojo omnisciente. En efecto, el dios no encuentra ninguna diferencia. “Esto es un problema”, exclama, “porque mi secretario me ha dicho que sólo puedo escoger algo cuando tenga una buena razón, la cual consiste en que debo elegir exclusivamente lo máximamente mejor, que ha de ser único”. “Pero todas estas manzanas son igualmente perfectas. Yo creía que eso no podía ocurrir, pero he aquí que me equivoqué”, se lamenta para desgracia de su estómago. “Así que como no tengo una razón para elegir, no escojo ninguna”, concluye el pobre Zeus, a quien para entonces le rugía olímpicamente su olímpico vientre: “estoy moralmente obligado a no elegir”.

El vendedor, algo compadecido, lo mira de hito en hito, no muy seguro de la cordura del dios. Finalmente, condesciende y le dice: “entiendo, señor, pero si va a algún otro local de nuestra cadena, tal vez pueda solucionar su problema”. “¡Ah, qué bien!”, responde Zeus. “Indíqueme cómo e iré”. El verdulero le da las señas de otro local y, cuando el dios se marcha, aprovecha para mandarle un WhatsApp a su colega de la otra verdulería. “Mirá”, le escribe, “en un ratito va a llegar Zeus en forma de tipo trajeado a la usanza a buscar una manzana. No me preguntes por qué, pero armá una pirámide de manzanas

de las peores a las mejores, y poné en el ápice una de esas manzanas raras de Esmirna que nos llegaron ayer”. Agrega: “seguro que Zeus te la compra, así que cobrásela en forma, que nos hacemos el día”. “Oka, fenómeno”, le responde su interlocutor, “luego, te cuento”. Mientras tanto, Zeus avanza a paso ágil, cada vez más preocupado por la situación: cuanto más le cruje el estómago, tanto más duda de la sensatez de su consejero. Finalmente llega a destino y se dirige al nuevo verdulero: “busco manzanas”, le dice con rostro famélico. “Por supuesto, señor”, le responde el vendedor, “aquí tenemos las mejores”, indicándole con su índice la pirámide de manzanas que había armado unos momentos antes. “Ajá, ejem, veamos, sí claro, por supuesto, la que está en el vértice es sin duda la mejor, la que sobresale por su excelencia. La compro”. “¿El señor la quiere para llevar?”, pregunta el vendedor, “sí, claro”, responde Zeus. El verdulero toma un papel de diario donde se anuncia un nuevo libro de un tal *Teoireneo* sobre la sabiduría divina, envuelve la manzana y le cobra al pobre Zeus: “señor, son cien mil dracmas”. Zeus enarca sus olímpicas cejas y exclama: “¿no es un poco caro?”. “Señor”, le responde el verdulero, “es una manzana digna de un dios”. Zeus cabecea, abre la olímpica bolsa y paga con su olímpica tarjeta de crédito (no lleva tanto efectivo encima). “En fin”, piensa para sí, “me salió caro, pero mi moral divina quedó impoluta. Además, cien mil dracmas son poca cosa cuando se trata de aplacar el apetito divino”.<sup>1</sup>

Más allá de la virtud explicativa de los mitos, el lector probablemente se preguntará por qué hemos decidido comenzar nuestra reflexión con un mito de estas características. La respuesta es bastante evidente: porque hablaremos de Leibniz. La historia de Zeus revela al menos dos cosas. En primer lugar, ilustra el argumento de que “no hay un mejor mundo”; en segundo lugar, la debilidad del argumento apagógico, según el cual “si no hay un máximo de perfección, no hay razón para elegir”. En el primer caso, el argumento apunta a demostrar que la noción de un mejor mundo posible puede mostrarse inconsistente, es decir, que podría no haber un mejor mundo posible, ya sea porque todos los mundos posibles (MP) son equivalentes en perfección, ya sea porque, para decirlo en términos de Strickland, “para cualquier mundo que

---

<sup>1</sup> Este mito ha sido invención de Oscar Esquisabel. Le agradezco la gentileza de haberme permitido introducirle modificaciones y usarlo como disparador para el desarrollo de este artículo.

pueda considerarse como el mejor, siempre habrá otro mundo que es mejor, por lo que el concepto del mejor de los MP carece de sentido”.<sup>2</sup> Para ilustrar esto se apela a menudo a la analogía con los números de la aritmética: “así como no existe el número primo máximo, quizá tampoco existe el mejor de todos los MP”.<sup>3</sup> Como se ve, lo que está en tela de juicio en el mito es ante todo una *cuestión ontológica*,<sup>4</sup> a saber, qué propiedades inherentes a los mundos permiten establecer sus grados de perfección<sup>5</sup> y, a partir de ello, si es admisible o no un grado máximo de perfección correspondiente a un único mundo.

En el segundo caso, el argumento apagógico se sostiene en el principio de razón suficiente (PRS) que fundamenta la elección divina: *Si Dios elige, entonces debe tener una razón suficiente para hacerlo, y en caso de carecer de ella, se sigue que no elegiría nada (modus tollens)*. Dicho de otro modo, si negáramos el PRS aplicado a la elección divina, habría que aceptar consecuencias juzgadas imposibles en razón de cierta noción de Dios, de las perfecciones que le son habitualmente atribuidas.<sup>6</sup> La verdad de la proposición ‘*Si Dios actúa, entonces debe tener una razón suficiente para hacerlo*’ se “prueba” por la imposibilidad de aceptar las consecuencias que se siguen de su contradictoria (*‘No es cierto que si Dios elige, debe contar con una razón suficiente para ello’*, o bien, *‘Dios elige, pero carece de una razón*

---

<sup>2</sup> Lloyd Strickland, “Determining the Best of All Possible Worlds”, *The Journal of Value Inquiry*, 39, 2005, p. 37.

<sup>3</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, New York, Harper and Row, 1974, citado en Strickland, “Determining the Best of All Possible Worlds”, p. 37. Si bien la cantidad no se aplica a los atributos divinos que, a diferencia del número máximo, son, por así decir, “totalizables” sin contradicción (i.e. son géneros máximos de cosas), la analogía se muestra fructífera puesto que en ambos casos (números y mundos) refleja la existencia de un orden entre ellos, esté o no dotado de un máximo. Véase G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, Potsdam-Münster-Hannover-Berlín, desde 1923 y continúa, VI 4, 1531. De aquí en más se cita como A, seguido de serie, volumen y número de página.

<sup>4</sup> Por supuesto, la cuestión está estrechamente ligada a criterios epistemológicos, esto es, cómo medir los grados de perfección de los mundos.

<sup>5</sup> Sobre los criterios de perfección o bienes relativos a los mundos (“*wordly goods*”) susceptibles de determinar el mejor de los mundos, véase Strickland, “Determining the Best of All Possible Worlds”, pp. 44-46.

<sup>6</sup> Para una ampliación de esta cuestión, véase Paul Rateau, “La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles. Significado y consideraciones”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 43, núm. 2, primavera de 2017, p. 189.

*suficiente para hacerlo*). La *reductio ad absurdum* apunta a salvar los atributos de Dios, en particular su sabiduría y bondad, puesto que el sabio tiene siempre una razón suficiente para obrar, de modo que los males que se siguen de su elección, basada en el *principio de lo mejor*, no le son imputables: ha hecho lo mejor que podía al momento de crear. En otros términos, dicho argumento satisface cierta “personificación” de la Divinidad, a saber, un ser que tiene inteligencia (para evaluar lo mejor), voluntad (para seguirlo) y poder (para realizarlo). Así pues, cuestionar el argumento apagógico es ante todo una *cuestión teológica*, que retoma las críticas a la idea de un mundo máximamente perfecto, pero del lado de la agencia divina: ¿acaso Dios necesita para actuar un “objeto” juzgado como el mejor que resguarde sus atributos por aplicación del PRS?

Como se ha visto, del mito deriva un cuestionamiento de la “teoría estándar de los mundos posibles” que defiende, sin mayor interrogación, una potencia divina infinita sin actualizar. Frente a tal teoría, sostendremos aquí la tesis general de que el actualismo subyace en el corpus leibniziano como un fondo de tensión que impide clausurar la metafísica leibniziana de los MP a partir de una sola interpretación devenida dominante. Para ello, ofreceremos una periodización en tres etapas de las explicaciones de Leibniz referidas al origen del mundo: primero, un *modelo actualista puro*; segundo, dos modelos coexistentes, *uno emanantista y otro creacionista* (interpretables tanto en términos posibilistas como actualistas); tercero, un *modelo actualista de “voluntad resultante”* que convive con apreciaciones de Leibniz favorables a la existencia de un único MP que excluiría a los restantes (mito de Sexto Tarquinio). Nuestra hipótesis es, pues, que el primer modelo actualista (década de 1670) nunca fue enteramente abandonado, sino más bien resignificado, por lo que resulta reconocible incluso allí donde ha sido juiciosamente maquillado mediante un lenguaje compatible con la ortodoxia cristiana. Dicho de otro modo, en el fondo de dichos modelos, cuya presentación periodizamos en función de su relación con nuestro mito introductorio (1. más allá del mito, 2. el camino hacia el mito, 3. en favor del mito), subsiste un actualismo que se rebela frente a un Dios que se auto-limita en sus manifestaciones posibles, *como si* los MP pudieran escindirse de la esencia divina.

Así pues, el primer apartado presenta cierta imagen de la Divinidad que se desprende de algunos de los opúsculos del *De summa rerum* (1675-1676). En esta selección de textos, no sólo lo más perfecto, entendido como un mundo

mejor que los restantes, no está en juego para explicar la existencia, sino que tampoco es posible hallar una “personificación” de la Divinidad, esto es, la idea de un Dios cuya voluntad elige siguiendo el PRS. Se trata de un *modelo actualista puro*, que describe una Divinidad en cierto sentido próxima a la de Spinoza y que no recurre ni a la idea de un mejor mundo ni a la prueba apagógica. En suma, las explicaciones de Leibniz ocurren *más allá del mito*.

En el segundo apartado, se abordan ciertos escritos posteriores a 1676 que representan, no sin paradojas, la transición hacia el mito de Sexto que se encuentra en los párrafos finales de la *Teodicea* (1710). En esta fase, centrada principalmente en el conflicto que da origen a la existencia, conviven un *modelo emanantista* y otro *creacionista*. Por un lado, se encuentra la “teoría del *Daseinstreben*”, tal como la ha descrito Blumenfeld,<sup>7</sup> según la cual los posibles compiten entre sí y sólo aquel que tiene el mayor *conatus* o “ímpetu interno” (correspondiente al mayor grado de perfección) se impone y adviene a la existencia. La Divinidad se asemeja a un campo de batalla donde todo aquello que tiene lugar en ella, sin dejar de estar limitado por la Nada (al menos en un sentido privativo), puja según su conato intrínseco por existir. Y es así que finalmente “el ser prevalece sobre el no-ser”.<sup>8</sup> Aquí *la existencia misma de Dios es la razón suficiente de la existencia de las cosas*.

Por otro lado, coexiste con dicha teoría la así llamada “doctrina del libre arbitrio”, según la cual es Dios quien por un acto libre y voluntario *decide* crear lo mejor y el conflicto se resuelve mediante su aplicación del PRS. En este caso, el argumento apagógico deviene central, porque “si no hubiera un mejor mundo, Dios no habría tenido ninguna razón suficiente para crear algo”.<sup>9</sup> La Divinidad cobra, pues, los rasgos de una persona racional y moral: Dios debe tener una razón suficiente para elegir la serie de cosas existente. Por ello, sólo si hay una serie máximamente perfecta, podrá aplacarse su “apetito creador” y salvarse su moral. El conflicto se manifiesta por el rechazo de parte de Dios

---

<sup>7</sup> David Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, *Studia Leibnitiana*, Bd. 5, H. 2, 1973, p. 163.

<sup>8</sup> G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978), VII, 304. De aquí en más se cita como GP, seguido de volumen y número de página.

<sup>9</sup> Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, p. 177.

del mal o de lo menos perfecto, aunque lo mejor que hace no pueda excluir el mal metafísico (y los que se siguen de él). Aquí *la elección divina de lo mejor es la razón suficiente de la existencia de las cosas*. Como veremos, en este período de modelos en tensión, las explicaciones de Leibniz muestran que el camino *hacia el mito* no estuvo ausente de esarpaduras, encrucijadas, impasses.

En la tercera sección, se describe la posición de Leibniz *en favor del mito*, representada por el mito de Sexto, tal como se lo relata en la *Teodicea*. La idea de una pirámide sin base, que desciende al infinito y en cuyo ápice se encuentra el mejor mundo posible, corona la forma del argumento apagógico por analogía con dicho poliedro. No obstante, de una lectura en detalle del mito de Sexto surge una serie de preguntas: ¿este mito realmente revela que Dios es una especie de “espectador pasivo” de los mundos que son en su entendimiento, los cuales no parecen poder dissociarse de su esencia? ¿Cabe pensar a Dios como a un pobre hombre hambriento emplazado frente a un conjunto de manzanas –objetos forzosamente exteriores a él–, quien, en ausencia de una jerarquización piramidal de los mismos, se vería impedido a actuar? ¿La manzana más excelsa constituye una razón suficiente para satisfacer el apetito divino? Como veremos, el argumento apagógico, aunque a menudo utilizado en la *Teodicea*, no es fácilmente reconciliable con las descripciones de Leibniz relativas al conflicto entre voluntades que está en el origen de la existencia de las cosas.

## **2. Más allá del mito: el modelo actualista de *De summa Rerum* (1675-1676)**

### *2.1. Los “atributos-mundos” de Dios: ¿un flash de actualismo?*

Ya en su artículo sobre la relación triangular entre Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus (2002), Mark Kulstad presentó la teoría de los “múltiples mundos” a la que Leibniz habría suscrito en el período de París, seducido por las ideas de Spinoza tal como las conocía por intermedio de Tschirnhaus. Según dicha teoría, “no sólo existe un único mundo actual, sino también infinitos otros mundos, realmente existentes, pero muy distintos entre sí, debido a enormes

diferencias en su situación espacial y temporal”.<sup>10</sup> Los atributos de Dios, en cierto sentido, equivalentes a los “múltiples mundos” en la lectura de Leibniz, parecen ser sus múltiples manifestaciones, sus “peplos” o “rostros”, según una imagen cara a la tradición cabalística.<sup>11</sup> En otros términos, puede considerárselos como el resultado de la actividad reflexiva de la Divinidad sobre sí misma, es decir, como todo lo que su intelecto percibe de sí como constituyente de su esencia.<sup>12</sup> Los atributos son, pues, “expresiones” de la esencia divina,<sup>13</sup> cuando Dios se concibe a sí mismo de una infinidad de maneras.

Así pues, las cosas situadas en dichos atributos, ya sea comprendidas como *modos finitos* según una visión monista, ya sea como *sustancias finitas* según una visión pluralista,<sup>14</sup> se siguen de la esencia de Dios y la expresan a su vez. Leibniz escribió en *De origine rerum ex formis* (¿abril? de 1676): “me parece que el origen de las cosas a partir de Dios es tal como el origen de las propiedades a partir de una esencia, como la cifra 6 es 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1, ergo  $6 = 3 + 3, = 3 \times 2, = 4 + 2$ , etcétera”<sup>15</sup>. Cada cosa expresa lo mismo, a saber, la esencia

---

<sup>10</sup> Mark Kulstad, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: Metafísica ‘a tres manos’, 1675-1676”, en Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014, p. 61.

<sup>11</sup> Véase Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York & Scarborough (Ontario), New American Library, 1978, pp. 100, 104, 113, 150, 151, 153.

<sup>12</sup> Ética I, definición 4.

<sup>13</sup> Sobre las diferentes interpretaciones que abordan cómo la esencia divina es expresada por los atributos en Spinoza, véase T. L. S. Sprigge, *The God of metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 31-32.

<sup>14</sup> Determinar si Leibniz adhirió o no en esta época a un monismo sustancial sigue siendo asunto de controversia. Andreas Blank, por ejemplo, sostiene que *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* se presta a una interpretación compatible con la existencia de una pluralidad de sustancias (Véase “Leibniz, Spinoza y el intelecto agente”, en Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014, p. 236). En todo caso, hay manuscritos (N. 79) donde Leibniz defiende sin ambages una distinción modal contra el pluralismo sustancial, argumentando que, de haber una genuina distinción sustancial, cada sustancia podría ser entendida perfectamente por sí misma, sin necesidad de remitir a aquélla que es la razón última de todas las cosas. Véase A VI 3, 573.

<sup>15</sup> A VI 3, 518.

divina, pero de una manera diferente, de igual modo que el número 6<sup>16</sup> puede ser expresado mediante seis unidades, o mediante dos veces tres. En todos los casos, la identidad de lo expresado subsiste, pero varía aquello que la expresa.

Conforme a esto, tanto los atributos como las cosas que se encuentran en ellos expresan a la Divinidad; y cabría agregar que se expresan también entre sí multiplicando infinitamente las “imágenes” de Dios,<sup>17</sup> aunque los seres pertenecientes a cada “atributo-mundo” sólo perciban en grados diversos lo que ocurre en su propio mundo.<sup>18</sup> En *De summa rerum* (DSR), Leibniz avanza varias referencias explícitas a la existencia de otros mundos actuales, e incluso al progreso continuo de las criaturas de mundo en mundo<sup>19</sup>. Por ejemplo, en *De arcanis sublimium vel de summa rerum* (11 de febrero de 1676), afirma: “si fueran imaginadas criaturas de otro mundo, infinitamente pequeño, nosotros seríamos infinitos en comparación con ellos” y, a la inversa, “nosotros podemos ser imaginados como infinitamente pequeños en comparación con otro mundo”. Dado que “la hipótesis de los infinitos y de las cosas infinitamente pequeñas es claramente consistente y tiene éxito en geometría, esto aumenta la probabilidad de que esas cosas realmente existan”<sup>20</sup>. En *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* (15 abril 1676), Leibniz no duda en pronunciarse en favor de una continuidad natural que implica el progreso de las mentes. A saber:

---

<sup>16</sup> En la tradición gnóstica, el número 6 es una cifra especial que engendra una potencia de creación y de regeneración. Véase Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, Libro I.

<sup>17</sup> Véase *De reminiscencia et de reflexione Mentis in se ipsum* (¿segunda mitad? de abril de 1676), A VI 3, 516: “Ni siquiera Dios sentiría placer si no percibiera múltiples criaturas, las cuales son como imágenes para Él”.

<sup>18</sup> Acerca de cómo la doctrina cabalística de las *Sefirot* fue traducida filosóficamente en términos de una teoría de los atributos de Dios, siendo cada uno de éstos como “un mundo en sí mismo”, pero “reflejado” en la totalidad de los demás, véase Scholem, *Kabbalah*, pp. 104 y ss.

<sup>19</sup> Esta idea aparece también en *Un sueño* (¿comienzos de la década de 1680?), en LH, 111. A saber: “Serás de los nuestros e irás con nosotros de mundo en mundo, de descubrimiento en descubrimiento, de perfección en perfección” (traducción de Ezequiel de Olaso, en *Leibniz. Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 71. En adelante se cita como Olaso seguido del número de página).

<sup>20</sup> En A VI 3, 475.

Mi opinión es que todos los seres (*entia*) o mentes verdaderas, que son sólo una, crecen siempre en perfección. Hay algún efecto al infinito de todas las impresiones que se producen en un cuerpo. Las mentes se retirarán en sí durante algún tiempo y tal vez un día regresarán a la sensación de las cosas externas, siendo quizás de una naturaleza muy diferente. Algún día habrá intercambio entre todos los globos del mundo. Las mentes, una vez traídas a este teatro, avanzan cada vez más<sup>21</sup>.

Aún más, agrega que pueden existir infinitos espacios y mundos, sin ninguna distancia entre éstos y los nuestros, sólo que las percepciones de esas otras mentes serían congruentes entre sí de un modo diferente a como ocurre con las nuestras. Así como los mundos y espacios oníricos difieren del orden de nuestras percepciones en vigilia, tales mundos bien podrían responder a otros tipos de legalidad natural. Pero esto no significa que las imágenes percibidas en sueños sean menos consistentes a nivel de las percepciones de la mente, sino sólo en lo que respecta al gobierno de los cuerpos (*in corporum gubernatione*). Por ello, puede suceder que al despertar del sueño de esta vida regresemos a una vida similar o nos encontremos en un mundo más perfecto.<sup>22</sup> Así pues, “quien se pregunta si puede haber otro mundo, otro espacio, se pregunta tan sólo si hay otras mentes que no se comunican con las nuestras”.<sup>23</sup> No obstante, la naturaleza universal está igualmente presente y es expresada en todos los globos.<sup>24</sup>

## 2.2. *El mal: ¿un límite al actualismo de los “atributos-mundos”?*

---

<sup>21</sup> A VI 3, 510. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son de la autora.

<sup>22</sup> Véase A VI 3, 511-12.

<sup>23</sup> A VI 3, 512.

<sup>24</sup> Hay otros escritos incluidos en *De summa rerum*, donde Leibniz se pronuncia contra el actualismo, al menos al considerar los rasgos atribuidos a Dios por la tradición cristiana. Tal es el caso en *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* (12 de diciembre de 1676), A VI 3, 581-82: “No es necesario que se aumente la multitud de cosas por una pluralidad de mundos; en efecto, no hay número alguno de cosas que no exista en este único mundo, o más bien en cualquiera de sus partes. (...) Si todos los posibles existieran, no habría necesidad de una razón para existir, y la sola posibilidad bastaría. Por ello, no habría Dios, excepto en la medida en que Él es posible. Pero un Dios tal como el que se tiene entre los creyentes no sería posible, si es verdadera la opinión de los que piensan que existen todos los posibles”.

Leibniz parece seguir bastante de cerca las reflexiones de Spinoza sobre los atributos. Hay tres textos claves a este respecto en DSR, al parecer escritos durante el mismo año: el ya citado *De origine rerum ex formis; De formis seu attributis Dei* (¿segunda mitad? de abril de 1676) y *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (¿noviembre? de 1676). Para Spinoza, se sabe, los atributos no son sino la esencia divina concebida de una manera particular.<sup>25</sup> A partir de esta definición, Leibniz adscribe ciertas características a los “atributos-mundos”: 1) el Ser perfectísimo es el sujeto de todos los atributos; 2) tales atributos son formas simples y compatibles entre sí; 3) hay una infinidad de atributos, puesto que de haber sólo uno, solamente un aspecto o cosa sería pensada, 4) cada uno de estos atributos es puramente positivo, de modo que las afecciones negativas provienen de la variedad de cosas situadas en ellos;<sup>26</sup> 5) cada atributo es infinito en su género, es decir, contiene todas las cosas que pertenecen a su género.<sup>27</sup>

Dado que los atributos parecen identificarse con Dios pensándose a sí mismo en todas sus manifestaciones posibles,<sup>28</sup> dos cuestiones parecen seguirse: por un lado, el pensamiento, o más bien la “percepción” —como Leibniz suele llamarlo—, debería estar presente en todos los “atributos-mundos”; por otro lado, ninguno de estos atributos es capaz de agotar la “esencia total de Dios”,<sup>29</sup> quien se identifica con el “sujeto” (pensante) de sus infinitos atributos.<sup>30</sup> O para decirlo en términos de Leibniz, “Dios excogita

---

<sup>25</sup> Véase Sprigge, *The God of Metaphysics*, p. 33.

<sup>26</sup> Por ejemplo, cuando el atributo pensamiento es expresado por los cuerpos en el atributo extensión, encontramos la limitación o lo negativo.

<sup>27</sup> Véase *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, en A VI 3, 572-73.

<sup>28</sup> A VI 3, 518: “Es sumamente simple, lo que piensa pensándose a sí mismo; y el pensamiento es absoluto cuando lo que se piensa a sí mismo es la totalidad de las cosas”.

<sup>29</sup> Cabría decir que la esencia infinita, “*essentia tota*”, o lo absolutamente infinito, es expresada en cada atributo-mundo, de modo que la “esencia universal” está toda entera, pero particularizada en cada uno de ellos. Por ende, todo lo que está presente en un atributo (“*varietas eadem in quolibet genere mundi*”, A VI 3, 523) debería estarlo en los restantes, sólo que bajo aspectos diferentes de una misma esencia. De este modo, es posible concebir tantas reduplicaciones del atributo-mundo “pensamiento” o del atributo-mundo “extensión” como atributos divinos haya.

<sup>30</sup> Véase *De formis seu attributis Dei*, A VI 3, 514.

infinitas cosas de infinitas maneras”.<sup>31</sup> Ahora bien, el atributo “pensamiento” parece tener un estatus preferencial con relación a los demás atributos, ya que sería ubicuo por la simple razón de que, en su ausencia, las “imágenes” que las cosas ofrecen a Dios no podrían ser percibidas.<sup>32</sup> Por ende, habría percepción en todos los “atributos-mundos”, más allá de las leyes contingentes que gobiernen su naturaleza. Sin embargo, “nosotros no podemos conocer más atributos de Dios que el pensamiento y la extensión”,<sup>33</sup> aunque pueda haber una infinidad de ellos.<sup>34</sup> Como lo expresa Kulstad en jerga spinoziana, “nuestro mundo es un mundo de pensamiento y extensión”.<sup>35</sup> Pese a ello, cada mundo debería contar con un atributo en cierto sentido equivalente al rol que según Spinoza cumple la extensión para nosotros: tal cosa es llamada “situación” por Leibniz.<sup>36</sup> Aunque no pueda identificársela con la extensión spinoziana,<sup>37</sup> Leibniz define la situación como una forma simple o atributo que es ubicuo al igual que la percepción:

---

<sup>31</sup> A VI 3, 515.

<sup>32</sup> Kulstad plantea que Leibniz se habría inclinado a establecer una diferencia fundamental entre “atributos básicos” y el (o los) que corresponde(n) al “pensamiento”. A su juicio, éste último puede ser considerado o bien como un atributo de mayor alcance u omnipresente en todos los mundos, o bien como una multiplicidad de atributos, esto es, por así decirlo, como diferentes “particularizaciones” de una Razón universal. Véase Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: Metafísica ‘a tres manos’, 1675-1676”, en Cabañas Leticia y Esquisabel Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014, p. 66.

<sup>33</sup> Carta de Tschirnhaus a Spinoza, transmitida por G. H. Schuller (julio de 1675), citada en *Ibid.*, p. 62. No obstante, sostiene Kulstad, Leibniz habría ido más lejos que Spinoza al conceder que podemos aproximarnos en términos muy generales a otros atributos. Véase *Ibid.*, p. 66.

<sup>34</sup> De acuerdo con Sprigge, ésta es también la idea de Spinoza: “En realidad, los seres humanos pueden acceder sólo a dos atributos, la realidad física infinita y la mente infinita, pero Spinoza piensa que debe haber un número infinito de otros atributos, o modos de concebir la esencia divina, quizá accesibles a mentes de otra clase” (Sprigge, *The God of Metaphysics*, p. 30).

<sup>35</sup> Kulstad, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, p. 67.

<sup>36</sup> Kulstad lo refiere en términos de “un atributo de situación del tipo de la extensión” (*Ibid.*).

<sup>37</sup> A este respecto, véase *Ibid.*, p. 65.

Parece que la percepción y la situación están en todas partes, pero la materia es diferente en unas u otras cosas, de modo que se originan unas u otras leyes; como cuando en nuestro mundo es ley que la misma cantidad de movimiento sea siempre preservada. Puede haber, no obstante, otra naturaleza de las cosas en la cual haya incluso otras leyes. Pero es necesario que este espacio difiera de aquél; sin duda habrá una cierta posición, y multitud, pero no será necesario que haya longitud, anchura y profundidad.<sup>38</sup>

La “situación” indicaría, pues, la posición ontológica que ocupan las mentes en cierto mundo, o más bien sus cuerpos,<sup>39</sup> habida cuenta de la expresión, por estar situados en cierto espacio,<sup>40</sup> en nuestro caso, en el así llamado “espacio estándar”, en el cual la “multitud”<sup>41</sup> de cosas o fenómenos resulta perceptible en tres dimensiones. No obstante, Leibniz nos dice que puede haber otros universos con otras leyes. Así pues, podrían existir “espacios no estándares”,<sup>42</sup> donde las cosas o mentes allí situadas percibieran la multitud

---

<sup>38</sup> A VI 3, 522.

<sup>39</sup> No entraremos aquí en el problema de la sustancialidad de los cuerpos. Parkinson, por ejemplo, se inclina por una interpretación idealista. Véase Parkinson, G. H. R., *Introduction to Leibniz's De summa rerum*, New Haven- Londres, Yale University Press, 1992, pp. 11-52.

<sup>40</sup> Sobre el concepto de espacio en DSR, véase *Ibid.*, pp. 35-37. Sobre el concepto de “situación” y “posición” a nivel de los cuerpos, véase Dieter Suisky, “Leibniz's theory of abstract motion as a prerequisite of the Monadology”, en J. A. Nicolás *et alii* (eds.), *La Monadología de Leibniz a debate*, Granada, Comares, 2016, p. 158.

<sup>41</sup> La multitud es una exigencia de la “estructura expresiva” de los mundos. Como afirma Michel Fichant, un mundo “es una combinación de unidades (sustancias simples o mónadas) cuya función es percibir”, de modo que tales unidades no podrían estar “solas y sin compañía”, puesto que, si tal fuera el caso, “estarían sin función y no tendrían nada que representar”. Por otra parte, si sólo hubiera una simple unidad sin distinciones, no habría mundo. Véase Michel Fichant, “L'origine de la négation”, en *Les études philosophiques*, París, PUF, 1971, núm. 1, p. 32.

<sup>42</sup> Para Kulstad (“Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, p. 65), cualquier espacio que no responda a las tres dimensiones del nuestro. Cabe agregar que podría haber espacios de N-dimensiones e incluso, extremando la idea de un continuo dimensional, podrían concebirse espacios de un número transfinito de dimensiones, esto es, de tantas dimensiones como la cardinalidad de los números reales. La percepción en un espacio así nos resulta, claro está, inimaginable.

conforme a cierta coherencia cuya legalidad nos resulta en principio inaccesible. O en términos de Leibniz, “parece que la diversidad puede darse de otras maneras, que ciertamente no están al alcance de nuestra mente”.<sup>43</sup>

Como puede verse, en este modelo actualista no se encuentran rastros de un mundo máximamente perfecto, que adviene a la existencia excluyendo a los demás, ya sea por sus propiedades intrínsecas, ya sea por elección divina. Dios parece identificarse con un Absoluto impersonal,<sup>44</sup> o si se quiere con un Principio o Razón universal, de cuya actividad reflexiva sobre sí se sigue la existencia de todos los “atributos-mundos” concebibles. Más aún, si cada cosa es al mundo y a la Divinidad como un espejo a lo que se refleja o “exterioriza” en él, la multiplicación al infinito de los géneros de cosas (*generum rerum*), o mundos existentes,<sup>45</sup> no podría ser sino lo que mejor conviene a la suma perfección y potencia de Dios. Incluso más, aun aceptando causas finales,<sup>46</sup> no sería sino lo que mejor redundaría en la mayor gloria divina. No obstante, un problema subsiste, particularmente para alguien que profesa la religión cristiana: el actualismo de los “atributos-mundos” no parece ser capaz de excluir la existencia de mundos sumidos en las tinieblas, o, peor aún, sometidos a inteligencias perversas, al menos en una visión no relativista de los males. Como dice Kulstad, el hecho de que “no todos los posibles existan, es importante en relación con la bondad y justicia de Dios”.<sup>47</sup> Evitar despeñarse por el “precipicio”<sup>48</sup> del necessitarismo y lo que pudiera seguirse de allí, esto es, salvar la libertad divina así como el rostro cristiano de un Padre bueno, habrían conducido a Leibniz a dejar atrás este modelo actualista en favor de uno centrado en el conflicto, cuya versión creacionista incluye el ya presentado argumento apagógico, el cual nada tendría que hacer en una perspectiva actualista pura de los “atributos-mundos”.

---

<sup>43</sup> A VI 3, 523.

<sup>44</sup> Esto no impide que sea capaz de percibir y de sentir placer. Véase A VI 3, 588.

<sup>45</sup> Véase A VI 3, 523.

<sup>46</sup> Por ejemplo, en sus comentarios a la *Ética* de Spinoza, Leibniz concedió que necesidad y causa final pueden darse juntas: “algo puede actuar necesariamente en razón de un fin”. Véase A VI 4, 1736, nota 57.

<sup>47</sup> Kulstad, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, p. 70.

<sup>48</sup> Véase A VI 4, 1653.

### 3. Hacia el mito: el “conflicto” en los modelos emanantista y creacionista (desde 1677)

#### 3.1. *El conflicto*

En un modelo actualista como el descrito, “la perfección de las cosas debería estimarse por su naturaleza y potencia”,<sup>49</sup> de modo que ningún resquicio cabe para el “mal”, excepto entendido en un sentido lato como la simple limitación de los modos finitos, a saber, sus afecciones. Por ende, para Spinoza, el bien y el mal en un sentido moral son un producto de nuestra imaginación que aspira a elevarse al lugar del entendimiento,<sup>50</sup> esto es, la pretendida objetivación de lo que deleita u ofende a nuestros sentidos.<sup>51</sup> Sin embargo, Leibniz dio al mal un sentido más amplio que la simple limitación original de las cosas, o más bien aceptó que el mal moral podía seguirse de ella en muchos casos. El rechazo del relativismo moral podría haber influido en su busca de una nueva manera de explicar el origen de las existencias. Un modelo centrado en el conflicto acarrea una ventaja por sobre el modelo actualista puro de los “atributos-mundos”: permite explicar la existencia del mal en un sentido moral como un verdadero mal.<sup>52</sup>

Si en el modelo del conflicto, las esencias compiten en el ser donde son pensadas, entonces debe haber algo que permita explicar dicha pugna de donde surgirá lo mejor posible. El conflicto no sabría darse sino a causa de aquello que limita al Ser, o por así decirlo, la Nada es a la composición de las cosas o sustancias, lo que las tinieblas al surgimiento de la luz. Así pues, los diferentes grados de perfección de las cosas, o de los mundos que las contienen, revelan que el mal, entendido como un menor grado de perfección, toma parte en el conflicto, por cuanto es también una de las variables que opera en la resultante

---

<sup>49</sup> Véase Ética I, final del Apéndice.

<sup>50</sup> Acerca de las tres clases de conocimiento en Spinoza, véase Gilles Deleuze, *Cours sur Spinoza*, Vincennes, 17 de marzo de 1981, online: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=24](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=24) (consultado el 12 de julio de 2019)

<sup>51</sup> Véase Ética I, final del Apéndice.

<sup>52</sup> El modelo también tiene amplias ventajas desde el punto de vista de la soteriología cristiana. Véanse *Causa Dei*, §§ 49, 134, 140; A VI 4, 2226; G. W. Leibniz, *Textes inédits*, vols. 1-2, editados por Gaston Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 97-98, 484. En adelante se cita como Grua seguido del número de página.

final. En otras palabras, sin un modelo del conflicto en el que el mal resulte minimizado hasta allí donde sea posible, se cae en un actualismo necesitarista. Esto significa que lo posible, al colapsar con lo necesario, implicaría que el mal en todas sus formas o grados concebibles no podría no ser actual. Desde el punto de vista de un relativismo moral,<sup>53</sup> tal cosa no comporta mayores problemas. Pero no podría ser igual para Leibniz, quien consideró que el “mal metafísico” tiene consecuencias morales para las inteligencias y que habría voluntades que buscan deliberadamente hacer el mal.

Ahora bien, la explicación del origen de las cosas por conflicto, lejos de poder ser unificada en un mismo modelo, supone la coexistencia de dos modelos en tensión. Por un lado, hay un *modelo emanantista*, donde las esencias pugnan por existir en función de su *Daseinstreben*, de modo que lo que emana de allí es lo mejor o lo que comporta la mayor perfección posible. En este modelo, el ser que se manifiesta en la pugna de lo que es en él y de lo que lo limita, no parece revestir las características de una persona moral, es decir, tratarse del Dios en el que el hombre pío cree cuando se encomienda a su sabiduría y bondad. Por otro lado, subsiste un *modelo creacionista*, según el cual un Dios, dotado de inteligencia, piensa todos los posibles, pero su voluntad se inclina libremente por el mejor, rechazando aquéllos que comportan una menor perfección. El conflicto se resuelve por un acto libre y voluntario, cuando la voluntad divina hace de lo mejor una razón suficiente para el “Fiat”. Este modelo está estrechamente ligado al argumento apagógico, por cuanto si Dios careciera de una razón suficiente para crear, no podría elegir nada. Es preciso, pues, explicar cómo ambos modelos centrados en el conflicto dan cuenta de la originación de las cosas.

### 3.2. *El modelo emanantista del conflicto*

Ya en *Existencia, an sit perfectio* (¿1677?), aparece la idea de oposición entre los grados de realidad de las cosas que tienen lugar en cierta esencia. Allí Leibniz afirma que la “existencia será el exceso de los grados de realidad de una cosa por sobre los grados de realidad de una cosa opuesta”, si bien la existencia

---

<sup>53</sup> Entre los argumentos utilizados por Leibniz en contra del relativismo moral de Spinoza, figura el hecho de que el bien y el mal devienen quiméricos en la naturaleza de las cosas. Véase Grua, 486.

misma no ha de ser considerada como una perfección, ya que es sólo una cierta comparación de las perfecciones entre sí.<sup>54</sup> Ninguna alusión a Dios tiene lugar en este brevísimo texto, donde el conflicto parece suceder simplemente en razón de los grados de realidad, o de los límites o el *non plus ultra* que todas las cosas comportan. Lo que emana de la oposición es la existencia de lo más perfecto, expresado bajo la forma de una simple conversión lógica: “lo que es más perfecto que todas las cosas incompatibles entre sí existe y, a la inversa, lo que existe es más perfecto que todas las demás cosas”.<sup>55</sup> Si bien en otros lugares Leibniz identificará tales grados de realidad con las razones<sup>56</sup> pertenecientes al “sujeto” que piensa todas las cosas, lo cierto es que nada de ello ocurre en este escrito.

Otro texto cercano en el tiempo donde Leibniz insiste con el mutuo impedimento de los posibles es *De veritatibus primis* (¿mediados a fines de 1680?). Aquí tampoco menciona a Dios, pero sostiene que debe darse una razón de por qué algunas cosas existen en lugar de otras, razón que no será otra que aquélla de la posibilidad (*ex possibilitatis ratione*), aunque no todos los posibles contengan el mismo grado de esencia. La naturaleza de lo posible consiste en exigir la existencia, si bien sólo lo máximamente perfecto la satisface en función de su mayor *Daseinstreben* (*ad existendum inclinatio*).<sup>57</sup> Resulta curiosa, sin embargo, la afirmación que hace Leibniz allí y que plantea la pregunta que más de uno de sus intérpretes se ha formulado: “Para los hombres es todavía algo desconocido de dónde surge la imposibilidad de diversas cosas, o sea, cómo puede suceder que diversas esencias pugnen entre sí, ya que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles entre sí”.<sup>58</sup>

Lo que nos resulta desconocido acerca del origen de la incompatibilidad puede remitir a diversas hipótesis más o menos plausibles.<sup>59</sup> El concepto de la Nada podría en principio aportar una clave en este modelo emanantista del conflicto. Por un lado, la Nada ha sido vista a veces como algo que tiene

---

<sup>54</sup> A VI 4, 1354.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Por ejemplo, en *De contingentia* (¿1689?), A VI 4, 1651: “Nada sucede sin razón, y a partir de los opuestos, aquello que tiene más razón sucede siempre”. Acerca del “conflicto de razones” en el entendimiento divino, véase GP VI, 236.

<sup>57</sup> A VI 4, 1443.

<sup>58</sup> *Ibid.* (traducción de R. Torreti, en Olaso, 152).

<sup>59</sup> Véase Fichant, “L’origine de la négation”, pp. 33-37.

atributos comunes con Dios.<sup>60</sup> Cierta tradición simbolista, ligada a especulaciones gnósticas y cabalísticas, ha considerado a la Nada “como teniendo más ser que cualquier otro ser en el mundo, pero como es simple, y todas las demás cosas simples son complejas comparadas con su simplicidad, se la llama ‘nada’ por comparación”.<sup>61</sup> En otros términos, la nada es la “unidad sin distinciones”, la indeterminación primordial (a veces identificada con el 0) que contiene en potencialidad todas las cosas (que aún no son), es decir, el principio de toda manifestación posible. Así pues, “comprende una infinidad de cosas, porque todas aquellas cosas que no son en absoluto están comprendidas en la Nada”.<sup>62</sup>

De este modo, las determinaciones de la esencia pasan a identificarse con el número 1, esto es, con el ser que emana de las “profundidades de la Nada”, de manera que todas las cosas participan de ella. Si esta diferenciación a partir de la Nada sucede o no por conflicto, revela dos tradiciones antagónicas. Desde una perspectiva monoteísta, el principio de la Negación (del ser) debe estar contenido como limitación en el ser que piensa los posibles, “dentro de la suprema mente de Dios”,<sup>63</sup> como afirma Scholem hablando de Leibniz. Desde una perspectiva dualista, la luz del pensamiento intenta no dejar nada intacto en lo informe, pero hay una verdadera resistencia, de modo que el polo privativo, deseoso de seguir inmerso en las profundidades de sí, deviene una genuina fuerza que contrarresta al ser. Pero, claro está, hacer de la Nada algo entitativo, ya sea como un principio eterno que es el origen y fundamento de las esencias<sup>64</sup>, ya sea como un principio opuesto en una suerte de maniqueísmo metafísico, no parece responder al pensamiento atribuido a Leibniz.<sup>65</sup> Más bien cabe decir con él que no podemos explicar el origen del mutuo impedimento de cosas diversas.

### 3.2.1. *Imágenes del conflicto en el modelo emanantista*

---

<sup>60</sup> Véase Grua, 364.

<sup>61</sup> Scholem, *Kabbalah*, p. 95. Así,  $G - G = Nihil$ . Véase Fichant, “L’origine de la négation”, pp. 48-50.

<sup>62</sup> Grua, 364.

<sup>63</sup> Scholem, *Kabbalah*, p. 127.

<sup>64</sup> Esto daría cuenta de una suerte de proceso dialéctico entre un “*Deus absconditus*” y un “*Deus manifestatus*”.

<sup>65</sup> Véanse Grua, 474; A VI 4, 1577.

Entre las imágenes preferidas por Leibniz para referirse al conflicto entre los posibles, se encuentra con frecuencia la de la balanza. Por ejemplo, en sus *Notationes Generales* (¿verano de 1683 hasta comienzos de 1685?), reitera la idea de que cada esencia o realidad exige la existencia, de igual modo que todo conato exige el movimiento o efecto, si nada se lo impide. La comparación con la balanza es presentada así:

De aquí se sigue que del mismo modo que en la balanza cada peso se esfuerza y empuja (*pertendit*) en su platillo conforme a la medida de su gravedad, y exige el descenso, a no ser que esté impedido, pero vence el que es más grave, así también cada cosa aspira a la existencia conforme a la medida de su perfección, pero la obtiene la que es más perfecta.<sup>66</sup>

Según esto, puede pensarse la existencia por analogía con una balanza de infinitos brazos donde cada peso se esfuerza por descender todo lo posible, pero sólo uno de ellos logra inclinarla en función de ser el más grave. La determinación parece producirse por las propiedades inherentes a los posibles, de modo que llamar a dicha inclinación “voluntad divina” parece ser sólo una cuestión nominal.<sup>67</sup> En efecto, no se advierte realmente un acto libre y voluntario, entendido como aquel según el cual Dios elige contingentemente lo que mejor conviene a sus perfecciones. Por el contrario, así como “es cosa de necesidad física que los cuerpos pesados tiendan hacia abajo”<sup>68</sup>, así también el origen de las existencias es, en cierto modo, cosa de “necesidad física”, o de “mecánica metafísica” (*Mechanismus Metaphysicus*).<sup>69</sup> La contingencia es

---

<sup>66</sup> A VI 4, 5571.

<sup>67</sup> Esta es una de las críticas más frecuentes de Clarke a la imagen de la balanza, porque “suponiendo que los motivos tienen la misma relación con la voluntad de un agente inteligente que la que tienen los pesos con una balanza”, cualquier cosa que Dios haga sería el producto de una necesidad universal o de la fatalidad. Una balanza, añade, es simplemente “pasiva” y afectada por los pesos, de modo que “cuando los pesos son iguales, no hay nada que la mueva”. Pero Dios es un “agente” que posee poderes activos y que se mueve a sí mismo, incluso frente a modos de actuar absolutamente indiferentes. Véase GP VII, 360, 381, 421-23.

<sup>68</sup> *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (¿1685-1686?), A VI 4, 1520.

<sup>69</sup> GP VII, 304.

escasamente resguardada (como ausencia de necesidad geométrica), en la medida en que la “necesidad física”, según la cual “Dios efectúa todo lo mejor posible<sup>70</sup>”, respondería a una ley de su Naturaleza (Principio de lo mejor), que aun estando fundada en su esencia, no se seguiría necesariamente de ella. Además, tal necesidad es incompatible con una “indiferencia metafísica omnimoda” (*omnimoda metaphysica indifferentia*), conforme a la cual cierta mente fuera indiferente ante alternativas opuestas: la imagen de una balanza en equilibrio<sup>71</sup> no se ajusta al ser prevaleciendo sobre el no-ser, no puede explicar por qué hay algo antes que nada.

Otro texto clave en el que Leibniz desarrolla su “teoría del *Daseinstreben*” es *De rerum originatione radicali* (1697). El escrito no está exento de tensiones, por cuanto se advierte la coexistencia de los modelos emanantista y creacionista del conflicto. Como sostiene Blumenfeld, la transición de la posibilidad a la actualidad se explica, en un caso, “solamente en términos de la tendencia de los posibles a la existencia” y, en el otro, por obra de una “fuerza externa”, identificada con la voluntad de Dios. La tensión entre un Dios que es “testigo pasivo” de un combate que ocurre en su mente –sin su intervención, al parecer, para resolverlo– y un Dios que deviene “creador activo” del mejor mundo, por un acto de libre voluntad, parece conducir a una inconsistencia:<sup>72</sup> ¿las cosas existentes se siguen por necesidad de ese “combate ideal” o por un acto contingente de creación? Ambas perspectivas han recibido respectivamente el nombre de “interpretación literal” e “interpretación figurativa”.<sup>73</sup>

Leibniz, se sabe, rechazó que se le incriminara una doctrina necesitarista.<sup>74</sup> No obstante, conviene ver qué se sigue de las comparaciones a las que recurre en el texto en cuestión. Allí afirma que la determinación del

---

<sup>70</sup> A VI 4, 1520: “*Physicae quodammodo necessitatis est, ut Deus omnia agat quam optime.*”

<sup>71</sup> Véase A VI 4, 1355. En lo que respecta a la “balanza de la razón” en el arte de las controversias, véase la introducción de Marcelo Dascal a *G. W. Leibniz: The art of Controversies*, Dordrecht, Springer, 2006.

<sup>72</sup> Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, p. 166.

<sup>73</sup> Varios intérpretes han retomado esta distinción. Véase, por ejemplo, Mogens Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 804-807.

<sup>74</sup> Blumenfeld destaca en este punto la célebre tesis de Russell, según la cual Leibniz se habría reservado una teoría necesitarista del origen de las cosas en sus escritos esotéricos. Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, p. 168.

máximo de perfección es comparable a los ángulos en geometría, de entre todos los cuales, el ángulo determinado es el recto. También puede comparársela a los líquidos vertidos en otros insolubles que, de entre todas las formas, toman la forma esférica por ser la que posee el máximo, o bien a los cuerpos graves que luchan entre sí, de cuya tendencia al descenso en proporción de su peso o gravedad se produce el movimiento en el que está contenido el descenso máximo.<sup>75</sup> Como puede verse, Leibniz apela de nuevo al recurso de los cuerpos pesados: el *Daseinstreben* se asemeja al peso de los cuerpos; la máxima producción de posibles al descenso máximo. Si hiciéramos abstracción de la ontología supuesta en cada caso y nos quedáramos simplemente con las “fuerzas” o “*Streben*” operantes en el conflicto, podría pensarse en un vector-fuerza resultante de la suma de todas ellas.<sup>76</sup>

Pero, claro está, a no ser que la voluntad divina estuviera requerida de alguna manera, el cálculo de tal resultante implicaría necesidad geométrica. De este modo, la “máxima producción de posibles” se asemejaría a un proceso de emanación continua, donde la sumatoria daría un vector final o “emanación resultante”<sup>77</sup> que incluiría la máxima realización posible de todas las emanaciones posibles.<sup>78</sup> No obstante, la interpretación estándar de la doctrina leibniziana madura de los MP rechaza este tipo de actualismo “por conflicto de emanaciones”, así como una comprensión de Dios “demasiado metafísica” en

---

<sup>75</sup> GP VII, 304.

<sup>76</sup> Siguiendo con la analogía, el *módulo* de cada vector podría ser pensado como la intensidad del *Daseinstreben*, la *dirección* como el grado de inclinación a la existencia y los *sentidos contrarios* como una metáfora del conflicto. Es posible que Leibniz tuviera en mente la solución de la catenaria: la resultante de fuerzas se aplica pues en el punto de máximo descenso de la cadena, expresión de la máxima producción de posibles. Además, la distribución de pesos a lo largo de la cadena, o la gravedad de sus partes, da por resultado una configuración determinada de la catenaria. Del mismo modo, la exigencia a la existencia de las distintas esencias da por resultado una configuración mundana determinada.

<sup>77</sup> Véase *Del destino* (1690-97), traducción de R. Torretti, en Olaso, 383.

<sup>78</sup> Este tipo de imágenes son comunes en diferentes tradiciones, incluida la *Kabbalah* hebrea. Scholem lo sintetiza como sigue: “al mismo tiempo, podemos trazar el desarrollo de una doctrina unificada de una serie de mundos de arriba a abajo que forman un vector básico a lo largo del cual la ‘Creación’ pasa de su punto primigenio a su finalización en el mundo material” (Scholem, *Kabbalah*, p. 118).

términos de un “Principio de emanación” con el cual el entendimiento y la voluntad no podrían sino convenir equívocamente.<sup>79</sup> Por ende, la interpretación figurativa del origen de las cosas debería ser la más plausible<sup>80</sup> por exigir la intervención de la voluntad divina, dado que “ninguna esencia o sistema de esencias que no alcance la perfección absoluta tendrá un ímpetu absoluto para existir por sí misma”.<sup>81</sup>

### 3.3. *El modelo creacionista del conflicto*

Como este modelo responde al retrato más popular de Leibniz, sólo nos limitaremos a mencionar algunos textos donde el filósofo apela al argumento apagógico que subyace en su idea de que el conflicto es saldado por la intervención de un Dios que se decide a hacer lo mejor que puede siguiendo el PRS.

#### 3.3.1. *El argumento apagógico: la imposibilidad de que Dios elija sin razones*

Varios supuestos están implícitos en este argumento por el absurdo, según el cual una elección divina infundada conduciría a una contradicción (lógico-metafísica), a saber, que el Ser perfectísimo no es tal. Tales supuestos son: 1) la existencia de las cosas proviene de un principio extrínseco (*ex principio extrinseco*), llamado Dios, que dé razón de ella<sup>82</sup>; 2) debe haber elección divina; 3) dicha elección debe fundarse en el PRS; 4) en ausencia de una razón suficiente, nada existiría. La razón suficiente de las existencias puede ser considerada desde un punto de vista ontológico o teológico –que no son sino ambas caras de una misma moneda–.<sup>83</sup> Desde un punto de vista ontológico, dicha razón se identifica con la serie máximamente perfecta que da lugar a la intervención de un principio extrínseco creador. Desde un punto de vista

---

<sup>79</sup> Véase lo que afirma Leibniz en A VI 4, 2269.

<sup>80</sup> Véase la recapitulación de Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, p. 170.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>82</sup> A VI 4, 1445.

<sup>83</sup> En este sentido, Leibniz afirma en la *Teodícea*, § 201: “Ser lo mejor, y ser deseado por los más virtuosos y sabios, es la misma cosa”. GP VI, 236.

teológico, la razón suficiente se identifica con la voluntad de Dios inclinándose por la serie más perfecta. Así pues, la presentación del razonamiento por el absurdo discurrirá sobre estos dos ejes, según se enfatice la perfección de los posibles o la perfección del agente.<sup>84</sup>

Innumerables son los pasajes en cada caso. Entre aquellos que enfatizan la perfección de los posibles, de modo que si no hubiera uno máximamente perfecto, se probaría la imposibilidad de un decreto libre<sup>85</sup> fundado en razón, valgan tan sólo los siguientes ejemplos: 1. “siempre que haya algo más perfecto que otra cosa, se sigue que la libertad de Dios será resguardada”;<sup>86</sup> 2. el mundo “está determinado de tal modo que lo contrario implica imperfección o un absurdo moral”;<sup>87</sup> 3. “a no ser que se diera la serie óptima, ciertamente Dios no crearía nada, porque no puede actuar sin razón, o preferir lo menos perfecto a lo más perfecto”.<sup>88</sup> Entre los pasajes que enfatizan la perfección de Dios, de modo que si Él no eligiera conforme al PRS, no sería posible predicar su suma perfección, pueden citarse los siguientes ejemplos: 1. “si Dios quiere algo sin razón, se sigue que actúa y quiere imperfectamente”;<sup>89</sup> 2. “obrar con menos perfección de la posible es obrar imperfectamente; mostrar que un arquitecto podría haber hecho mejor su obra es desaprobalo”;<sup>90</sup> 3. “como Dios elige a partir de muchas cosas perfectas, lo menos perfecto no implica imperfección en Dios, ni es contrario a su potencia, sino a su voluntad o primer decreto”.<sup>91</sup> Tales pasajes se adecuan en esencia a la tradición cristiana, a la imagen de un Dios bondadoso y sabio que se determina a elegir libremente el mejor mundo posible. Su sabiduría lo lleva a identificar la serie más perfecta a partir del horizonte infinito de posibilidades; su bondad a elegirla, dando origen al mundo que conocemos, donde todo mal revertirá en un bien. Este Dios, aun

---

<sup>84</sup> Como sostiene Blumenfeld, la cuestión es sólo de énfasis: “Así, en algunos pasajes, Leibniz enfatiza la elección de Dios como la que determina que el mundo exista, en otros, enfatiza la naturaleza del mundo como la que determina la elección de Dios” (Blumenfeld, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, p. 177).

<sup>85</sup> A VI 4, 1446.

<sup>86</sup> A VI 4, 1383.

<sup>87</sup> GP VII, 304.

<sup>88</sup> GP II, 425.

<sup>89</sup> A VI 4, 1383.

<sup>90</sup> A VI 4, 1533.

<sup>91</sup> A VI 4, 1453.

a riesgo de devenir antropomórfico, satisface las propiedades de una persona moral: por su inteligencia detecta la mejor alternativa, por su voluntad la efectúa sin coacción externa.

### 3.3.2. *Voluntades en conflicto en el modelo creacionista*

Ahora bien, cabe preguntarse cómo Leibniz piensa el conflicto en un modelo que exige la intervención de la voluntad de Dios. Reitera a menudo que lo real positivo, lo bueno y la perfección provienen de Dios,<sup>92</sup> quien no decreta más que ello. Pero el mal, siendo un freno a una tendencia ulterior del ser o a la perfección de las cosas, es permitido como algo que no ha podido ser excluido. La causa (ontológica) del mal suele ser identificada con la limitación original de las cosas, o se la llama simplemente “mal metafísico”. La voluntad divina, con todas sus distinciones, adquiere un rol sustancial: se dice que es *productiva* con respecto a lo puramente positivo, a la perfección o al bien, pero *permissiva* con respecto a aquello que comporta el principio de Negación (del bien), particularmente cuando se trata del mal moral y del mal físico. Así pues, según el lenguaje del *Discurso de Metafísica*,<sup>93</sup> las *voluntades particulares* de Dios quieren cada uno de los bienes que persiguen, mientras que su *voluntad general*, decretoria del orden existente, “conoce”<sup>94</sup> el mal en cuanto lo permite: no lo quiere, pero no ha podido evitar sus efectos. Surge así el conflicto: hay un conjunto de voluntades divinas particulares, que se esfuerzan todo lo dable por realizar el bien y rechazar el mal, pero algo ha impedido que todas estas voliciones puedan realizarse plenamente a la vez. En otros términos, la voluntad final implica razones más fuertes (generalmente ligadas a un óptimo cósmico) que justifican que muchos de los efectos buscados de un modo particular no puedan plenificarse en el decreto resultante.

La *Teodicea* ofrece quizá una de las explicaciones más detalladas de este conflicto entre voluntades, la cual paradójicamente convive con el mito de Sexto. En el parágrafo 22, Leibniz dice que la voluntad consecuente o final “resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes, tanto de aquéllas

---

<sup>92</sup> Por ejemplo, véanse A VI 4, 1664; Grua, 485.

<sup>93</sup> DM § 7, en A VI 4, 1539.

<sup>94</sup> Véase la definición de permisión en la *Confessio Philosophi*, A VI 3, 127.

que tienden al bien, como de aquéllas que rechazan el mal<sup>95</sup>”. Si las voluntades antecedentes se esfuerzan por dirigirse al bien y por repeler el mal, ¿*unde conflictus*?<sup>96</sup> La respuesta debería buscarse en cierto tipo de mal, uno que excede a la voluntad divina y al que tampoco ella puede sustraerse (al menos bajo la forma de decretar la existencia de cosas limitadas en diferentes grados). Éste es precisamente el “mal metafísico” para Leibniz: un mal que es *eterno* y que está *más allá* de la voluntad divina.<sup>97</sup> Así pues, este mal, en tanto causa ontológica de otros males, parece funcionar como un principio o razón superior que impide el pleno efecto de las voluntades antecedentes. En este sentido, Leibniz dice: “la soberana bondad de Dios hace que su voluntad antecedente rechace todo mal, y el mal moral más que cualquier otro: su bondad no lo admite sino por razones superiores invencibles”.<sup>98</sup> Una “razón más fuerte” obstaculiza, pues, que se sigan ciertos efectos de la voluntad antecedente, que ésta llegue *ad summum conatum*.

Teniendo en cuenta los párrafos citados de la *Teodicea*, una vez más podría apelarse a la imagen de una resultante de fuerzas, como si la voluntad final fuera la suma vectorial de todas las “fuerzas volitivas antecedentes”. Cada una de éstas comportaría cierta intensidad y grado de inclinación, e incluso

---

<sup>95</sup> GP VI, 115.

<sup>96</sup> Podría pensarse, en principio, que el conflicto ocurre simplemente entre voluntades divergentes: por ejemplo, si hubiera cierta voluntad antecedente que intenta rechazar la delación de Judas, pero hubiera otra que quiere la pasión como modelo de redención, de modo que finalmente una se impone a la otra. Pero, si fuera el caso, sería difícil sostener que los posibles son esencias que la voluntad divina encuentra ya “realizadas” y frente a las cuales no hace más que inclinarse por las que representan la mejor alternativa. Habría que conceder, contrariamente a la opinión común, que lo óptimo es una composición que brota del juego y mutuo impedimento de las fuerzas volitivas. Algo semejante ocurre con el concepto de “voluntad media” al que Leibniz alude en el § 119 de la *Teodicea* (GP VI, 170), donde las combinaciones de bien y mal, así como el estatus (por demás problemático) de este último, no parecen exceder enteramente a la acción voluntaria de Dios.

<sup>97</sup> En este sentido podría interpretarse también lo que afirma Fichant: “no es que la voluntad se imponga a sí misma alguna restricción”; “tan alto como uno se remonte hacia el origen, la negación ya está siempre ahí”. Fichant, “L’origine de la négation”, p. 47.

<sup>98</sup> *Teodicea*, § 114, GP VI, 166.

muchas de ellas tendrían sentidos contrarios, de modo que en la resultante final cada voluntad antecedente resultará “eficaz en alguna medida, y también efectiva con éxito”.<sup>99</sup> Aun si esta imagen no responde a la naturaleza del mundo como determinando la elección de Dios, sino más bien a la elección de Dios como determinante de la existencia del mundo, la necesidad metafísica parecería estar implicada, por cuanto el cálculo divino no podría arrojar otra resultante final que la que se ha obtenido por composición de fuerzas. No obstante, si tomamos la imagen en sentido figurado, la sumatoria de “fuerzas-voliciones-razones” debería estar regida por el PRS, por lo que no representaría otra cosa que la aplicación dicho principio por la voluntad de Dios, a saber, la elección divina de lo mejor.<sup>100</sup>

Sin embargo, el argumento apagógico tendría un alcance limitado en el modelo creacionista del conflicto que nos ocupa, aunque éste satisfaga formalmente cada uno de los cuatro supuestos implicados en tal razonamiento. Dos razones pueden darse al respecto. Primero, lo mejor no parece exigir de “antemano” un mundo máximamente perfecto que justifique el acto de creación o, por así decirlo, una manzana encaramada *ad hoc* en el punto más alto que aporte una razón para aplacar el apetito divino. Por el contrario, lo óptimo parece ser el resultado de un “conflicto” entre fuerzas o tendencias opuestas. En segundo lugar, tampoco parece que la inclinación de la voluntad divina por la combinación o serie más perfecta deje sin actualizar una infinidad de “puros posibles”. O para decirlo sin tapujos –aun a riesgo de mover al estupor–, el acto de voluntad, sin dejar de ser absolutamente libre y espontáneo, agotaría lo posible, por cuanto cada voluntad antecedente se integraría de alguna manera en el decreto final de Dios: no habría, pues, puros posibles que hayan sido enteramente rechazados de plano. Pero hay que reconocer que esta forma de actualismo “por conflicto de voluntades”, aunque preserve la imagen de un Dios que “quiere” dar lugar a la existencia, no responde a la célebre teoría de los mundos posibles ni al argumento apagógico según el cual, a falta de un mundo superior a los restantes, nada existiría.

#### 4. En favor del mito: la “pirámide sin base” de la *Teodicea* (1710)

---

<sup>99</sup> *Teodicea*, § 22, GP VI, 115.

<sup>100</sup> Véase GP VI, 386.

#### 4.1. *El mito de Sexto*

El mito de Sextus Tarquinius<sup>101</sup> es una continuación del diálogo entre Lorenzo Valla y Antonio, donde Sexto, informado de su calamitoso destino por Apolo, recurre a Júpiter con el fin de cambiar su suerte. El dios le ofrece que renuncie a la corona de Roma a cambio de un destino feliz, a lo que Sexto se niega. Teodoro, testigo del diálogo entre ambos, expresa su admiración al dios, quien lo envía al templo de su hija, Palas Atenea, para que sea instruido en los misterios. En los párrafos 414-416, Leibniz relata el viaje en el que Teodoro es transportado en sueños a diferentes mundos posibles, en los cuales puede apreciar las diferentes vidas de Sexto, si otra hubiera sido su decisión. Los mundos que visita están ordenados en forma de pirámide sin base: en la cúspide se emplaza el más bello, mientras que todos los demás descienden al infinito. La imagen constituye la representación del argumento apagógico de la creación, ya que debe haber un mundo que sea “el mejor de todos, de otro modo, Dios no estaría determinado a crear ninguno”, o lo que es igual, Júpiter “no podía dejar de elegir este mundo que sobrepasa en perfección a todos los demás, y que constituye la cima de pirámide”.<sup>102</sup> Cuando Teodoro llega a este “apartamento supremo”, no puede contener su júbilo al ver la felicidad que le aguarda, ante lo cual la diosa le dice: “estamos en el verdadero mundo actual”, en la “fuente de la felicidad”. Si Júpiter hubiera puesto en este mundo a un Sexto feliz y honorable, “habría renunciado a su sabiduría”, a saber, su hija Palas habría sido desterrada.

Ahora bien, algunos aspectos de este mito resultan en cierto sentido desconcertantes a la luz de la “teoría estándar de los MP”.<sup>103</sup> Tal es el caso del

---

<sup>101</sup> Heinrich Schepers ofrece un interesante análisis de este mito con relación a la prescencia de Dios y la libertad del hombre en su estudio titulado “Leibniz: Fiktion und Wahrheit”, p. 260-261, in H. Schepers, *Wege zu seiner reifen Metaphysik*, Berlin, Akademie Verlag, 2014.

<sup>102</sup> *Teodicea*, § 416, GP VI, 364.

<sup>103</sup> Otro de estos aspectos problemáticos es destacado por Fichant como sigue: “según el extraño antropomorfismo que sostiene el mito final de la *Teodicea*, Júpiter, padre de Palas – es decir, Dios fundamento de toda sabiduría – *ha digerido* las posibilidades en mundo” (§ 414). Es Dios quien introduce la composición en los posibles, desde que los pone en conflicto por su sola intención de crear algo (§ 201)” (Fichant, “L’origine de la négation”, p. 41).

arrobamiento de Sexto al visitar el mejor mundo posible. Es el caso también de las palabras de Palas al afirmar que el verdadero mundo actual es la “fuente de la felicidad”, a no ser que se acepte la idea de un progreso natural y continuo dentro de este “mundo visible”, el cual “posee muchas habitaciones, algunas más felices que otras para las criaturas racionales”.<sup>104</sup> Pero el relato de Leibniz no parece indicar, al menos de forma explícita, que el mejor mundo actual suponga una infinidad de otros mundos, que fueran como los “apartamentos” de un “Palacio supremo”, de modo que quienes sirvieran fielmente al dios, verían todo lo excelso que él les depara. Por el contrario, el mito parece apuntar a ratificar el argumento apagógico, según el cual debe haber un único mundo máximamente perfecto, cuya existencia ha de excluir la de todos los otros posibles: las vidas felices de Sexto han debido ser excluidas de este mundo actual, porque, de lo contrario, Júpiter habría obrado contra sí mismo, admitiendo a la existencia un mundo menos perfecto que contiene un Sexto de buena voluntad.

La idea de que los males que afectan a las criaturas no han podido ser evitados, reaparece bajo la “personificación” de Dios: el derecho estricto de no faltarse a sí mismo lo obliga a una “permisión” que resulta indispensable en el mejor de los MP, y así su moral permanece impoluta. Sin embargo, la imagen de este Dios, en cierto sentido menos dios que hombre, acarrea algunas dificultades. Por un lado, los MP parecen asemejarse a alternativas *quoad nos*, esto es, ser externos a Dios, a la manera de apartamentos que ocupan diferentes pisos de un soberbio palacio y que están emplazados frente al ojo divino, para que Él examine la cualidad de sus pisos, muros, techos, personajes que los habitan, y pueda finalmente comprar aquel que mejor satisface sus criterios de perfección arquitectónica, debiendo renunciar por economía de gastos a los restantes pisos del palacio. Por otra parte, Atenea representa en el mito la “ciencia de simple inteligencia”<sup>105</sup> que tiene por objeto a todos los posibles antes del decreto de Dios. No obstante, al considerar esta “ciencia natural” de Dios en el sentido molinista, habría que aceptar que el conocimiento de tales esencias no comporta voluntades anejas, pues si la simple ciencia de las Formas supusiera a la vez el conocimiento de las determinaciones de la voluntad divina,

---

<sup>104</sup> Véase *Causa Dei*, § 58, GP VI, 447.

<sup>105</sup> Véase Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia praedestinatione et reprobatione*, IV, Disp. 52, § 9.

impediría el acto libre de ésta última, esto es, que ella pueda obrar de modo diferente a la determinación del entendimiento.<sup>106</sup> Pero una ciencia de simple inteligencia poco tiene que ver con MP que parecen ser las propias manifestaciones de la Divinidad, esto es, su esencia misma al pensarse y manifestarse en acto de una infinidad de maneras. En suma, tal ciencia, al menos como se la entiende comúnmente, está lejos de los modelos de originación de las cosas que hemos tratado, incluso del modelo creacionista de las voluntades en conflicto.

Como puede verse, nuestro mito de Zeus hambriento, y en cierta lectura también el de Sexto, revelan la precariedad de pensar a Dios como un pobre hombre que, a fin de aplacar su apetito o encontrar una techumbre a la medida de su perfección, debe elegir entre alternativas exteriores a él y mutuamente excluyentes. La cronología de nuestro mito simboliza en algún sentido las escalas del pensamiento de Leibniz a lo largo de las décadas: las manzanas que no difieren en cuanto a su capacidad nutricia representan la ausencia del argumento del mejor MP en el *modelo actualista puro de los "atributos-mundos"* de DSR. El conflicto de Zeus hasta llegar a la segunda verdulería representa las tensiones (entre una interpretación posibilista y otra actualista de ambos *modelos del conflicto* descritos) que pueden rastrearse en los escritos de Leibniz posteriores a 1676. Por último, el momento en el que Zeus se decide finalmente a comprar la manzana más rozagante y nutritiva simboliza en su forma más literal el absurdo que se seguiría, en principio, de aceptar un Dios que elige infundadamente un mundo menos perfecto que el actual, el cual debe ser único y el mejor posible.

De manera correlativa, excepto en el modelo emanantista y en el actualista puro, el argumento apagógico es susceptible de recibir varias interpretaciones. El hecho de que Dios no pueda actuar sin una razón suficiente, porque ello socavaría sus perfecciones, puede significar al menos dos cosas: por un lado, que su voluntad precisa de una razón suficiente, proveniente de un "objeto" entendido como el mejor, para determinarse a elegirlo libremente; por otro lado, que su voluntad se determina por lo mejor en razón de un cálculo que opera ella misma tomando en cuenta todo lo que quiere antecedentemente —y también aquello que la limita—, de modo que la "voluntad resultante" deviene la razón suficiente del "*Fiat*". Y en el límite quizá

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 12.

de lo caricatural, implica también el mito de Sexto, según el cual el dios, cual testigo pasivo de ese personaje que era malo “desde toda la eternidad”, “lo ha hecho pasar de la región de los posibles a la de los seres actuales”,<sup>107</sup> pues no podía dejar de hacerlo por aplicación del PRS. A cuál de estas interpretaciones corresponde en verdad el pensamiento de Leibniz, sino a todas ellas, no es algo que vayamos a dirimir aquí. Más bien parece que cada interpretación es como un ángulo diverso de la punta de un iceberg, cuya masa sumergida no sabríamos sacar a flote, sobre todo teniendo presente que la escritura apenas si alcanza a expresar la profundidad de un pensamiento que nunca toca fondo.

\* \* \*

En este artículo hemos abordado la consistencia y alcance del argumento apagógico de la creación en el pensamiento de Leibniz.

La justificación de la “teoría estándar de los MP” descansa en la imposibilidad de aceptar una elección divina infundada. En esta teoría, una elección fundada en razón equivale a decir que debe haber una única serie máximamente perfecta, porque, de lo contrario, Dios no podría elegir nada. Si Dios eligiera sin razones, estaríamos frente a una contradicción que niega las perfecciones del *Ens perfectissimum*. Pese a todo, dicha teoría parece responder a una lectura en algún sentido parcial de la obra de Leibniz, que descuida los aspectos ligados a ciertas formas de actualismo allí presentes. Nos referimos sobre todo al actualismo que subyace en cierta interpretación de lo que hemos llamado los “modelos emanantista y creacionista del conflicto”. Por otra parte, el argumento apagógico es susceptible de ser reinterpretado a la luz del modelo por conflicto, por cuanto la imposibilidad de aceptar una elección infundada puede conciliarse con la idea de una “voluntad resultante” que es la razón suficiente de todo lo que existe, aun cuando ello implique suscribir a una interpretación actualista de origen voluntario.

A partir de esta clave de lectura, el artículo fue dividido en tres secciones, que apuntaron a reflejar cierta periodización del pensamiento de Leibniz y la tensión subyacente entre actualismo(s) y teoría estándar de los MP. En primer lugar, ofrecimos una descripción del *modelo actualista puro de los “atributos-mundos”* en DSR. Aquí cada atributo divino puede ser interpretado como un mundo que

---

<sup>107</sup> *Teodicea*, § 416, GP VI, 364.

expresa de un modo particular la esencia divina. Como ésta es infinita, al igual que lo serían sus atributos, reducir el número de éstos a un único “mundo de pensamiento y extensión” equivaldría a denostar la gloria de Dios por reducción de sus manifestaciones posibles a un solo aspecto de las mismas. Por ende, la idea de un único mundo existente (que excluye al resto) carece de sentido al considerar la esencia divina en su infinitud. Pero, como en cierto momento Leibniz se apartó de este modelo de inspiración spinoziana – probablemente por su rechazo del relativismo moral de Spinoza–, aventuramos la hipótesis de que la existencia del mal en todas sus formas concebibles podría haber operado como una razón importante para que dejara atrás dicho modelo y buscara otro centrado en el conflicto.

En el segundo apartado, presentamos dos modelos explicativos del origen de las cosas que coexistieron a partir de 1676. Por un lado, el *modelo emanantista del conflicto*, que admite dos interpretaciones posibles. La interpretación más corriente discurre en términos de una “batalla ideal”, donde un único posible llega por sí solo a la existencia en función de su *Daseinstreben*, a la manera del proyectil que alcanza primero la boca del cañón. La interpretación menos evidente abona la tesis de un actualismo que difiere del de DSR. Según ésta, la “máxima producción de posibles” sería como una suerte de “emanación resultante” en la que cada posible tendría algún grado de realidad en el mundo realmente existente. Aquí el conflicto se salda por una “combinación” donde el ser prevalece sobre el no-ser. Por otro lado, abordamos también el *modelo creacionista de las voluntades en conflicto*, que admite a su vez dos interpretaciones. La primera, posibilista, según la cual el decreto final de Dios sólo incluye la serie más perfecta y el conflicto se resuelve mediante el rechazo de plano de las demás series menos perfectas. La segunda interpretación, en cambio, permite pensar en una voluntad final que integra en alguna medida todas las cosas queridas precedentemente, a la manera de una “voluntad resultante” de la suma geométrica de todas las fuerzas operantes. Este modelo postularía un “actualismo de origen voluntario”, por paradójica que resulte la expresión.

En la tercera sección, nos centramos en el *mito de Sexto*, tal como aparece en la *Teodicea*. Este mito presenta un Dios que habría creado el mejor de los mundos posibles, dejando que una infinidad de mundos menos perfectos se “pierda” como “puros posibles” en la inmensidad de una pirámide sin base. En otras palabras, da forma a la versión estándar de la teoría de los MP. Dios es

“testigo pasivo” de todos los Sextos posibles (los de buena y mala voluntad), a la vez que “creador activo” del mejor mundo posible (que comprende al Sexto malo). El mito expresaría en buena forma el argumento apagógico que establece la incompatibilidad entre la ausencia de una serie máximamente perfecta y la posibilidad de una elección divina. Pese a ello, entraña pasajes de difícil conciliación con la teoría estándar de los MP. Si nuestro mundo, en su condición de mejor morada, se agota en un “mundo de pensamiento y extensión” o si se adecua a la idea de que “en la casa de mi Padre hay muchas moradas”,<sup>108</sup> no parece ser independiente de la concepción de Dios que está en el origen de las existencias, particularmente en lo que atañe a las “tinieblas [que] estaban sobre la faz del Abismo”.<sup>109</sup>

### **Bibliografía:**

Blank, Andreas, “Leibniz, Spinoza y el intelecto agente”, en Cabañas Leticia y Esquisabel Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014, pp. 225-238.

Blumenfeld, David, “Leibniz’s Theory of the Striving Possibles”, *Studia Leibnitiana*, Bd. 5, H. 2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1973, pp. 163-177.

Dascal, Marcelo, *G. W. Leibniz: The art of Controversies*, Dordrecht, Springer, 2006.

Deleuze, Gilles, *Cours sur Spinoza*, Vincennes, 17 de marzo de 1981, online: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=24](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=24)

Fazio, Rodolfo, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia”, *Ideas*, N° 3, 2016, pp. 86-108.

Fichant, Michel, “L’origine de la négation”, *Les études philosophiques*, N°1, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 29-55.

---

<sup>108</sup> Juan 14: 2.

<sup>109</sup> Génesis 1: 2.

Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* [*Contra las herejías*, introducción, traducción y notas de José Montserrat Torrents, Madrid, Gredos, 1983].

Joachim, Harold H., *A study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901.

Kulstad, Mark, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: Metafísica ‘a tres manos’, 1675-1676”, en Cabañas Leticia y Esquisabel Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014, pp. 51-70.

Laerke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Lasalle Casanave Abel, Gaiada, Griselda y Oliveira Marco A. (2019), Estudio introductorio al opúsculo de Leibniz “*Quod Ens perfectissimum existit*”, *Dois pontos*, vol. 16, núm. 3, p. 1-6.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, Potsdam-Münster-Hannover-Berlín, desde 1923 y continúa. Citado como A, seguido de serie, volumen y número de página.

Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978). Citado como GP, seguido de volumen y número de página.

Leibniz, G. W., *Textes inédits*, vols. 1-2, editados por Gaston Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948. Citado como Grua seguido de número de página.

Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982. Citado como Olaso seguido de número de página.

Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia praedestinatione et reprobatione* [*Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2007].

Parkinson, G. H. R., *Introduction to Leibniz’s De summa rerum*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1992, pp. 11-52.

Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, New York, Harper and Row, 1974.

- Rateau, Paul, “La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles. Significado y consideraciones”, traducción de Griselda Gaiada, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 43, núm. 2, 2017, p. 183-205.
- Russell, Bertrand, (1900) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London and New York, Routledge, 1992.
- Schepers, Heinrich, *Wege zu seiner reifen Metaphysik*, Berlin, Akademie Verlag, 2014.
- Schepers, Heinrich, “Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología anterior a Leibniz”, traducción de Alberto Guillermo Ranea, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 33, 1999, p. 43-63.
- Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New York & Scarborough (Ontario), New American Library, 1978.
- Scholem, Gershom, *On the Kabbalah and its symbolism*, translated by Ralph Manheim, New York, Schocken Books, 1969.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Barcelona, Orbis, 1980.
- Sprigge, T. L. S., *The God of metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Strickland, Lloyd, “Determining the Best of All Possible Worlds”, *The Journal of Value Inquiry*, núm. 39, 2005, p. 37-47.
- Suisy, Dieter, “Leibniz’s theory of abstract motion as a prerequisite of the Monadology”, en J. A. Nicolás et alii (eds.), *La Monadología de Leibniz a debate*, Granada, Comares, 2016.