

# CREACIÓN, NADA Y PARTICIPACIÓN EN LEIBNIZ <sup>1</sup>

AGUSTÍN ECHEVARRÍA

Universidad de Navarra

RESUMEN: El presente artículo analiza el concepto leibniziano de «creación de la nada» desde una doble perspectiva. Por un lado, se expone el modelo esencialista de la creación, entendida como traslado de esencias desde el plano de la mera posibilidad al plano de la existencia, y las dificultades que este planteamiento supone, al devaluar la causalidad divina. Por otro, se expone el modelo «participacionista», según el cual toda la perfección de la criatura se encuentra en actual y radical dependencia de las perfecciones divinas. Se señalan las dificultades que este modelo implica, sobre todo en virtud de la introducción del controvertido concepto de «participación en la nada». Finalmente, se intenta mostrar de qué modo la explicitación técnica de la idea de participación, mediante la definición de la sustancia individual a partir de la notio completa posible presente en el entendimiento divino, implica la reducción de este modelo participacionista al planteamiento esencialista predominante en el pensamiento de Leibniz.

PALABRAS CLAVE: creación, nada, participación, Leibniz.

## *Creation, Nothing and Participation in Leibniz*

ABSTRACT: This paper analyzes Leibniz's concept of «creation out of nothing» from a double perspective. On the one hand, I present the essentialist model of creation, which is understood as a transition of essences from the realm of mere possibilities to the realm of existence. I also explain the difficulties that this approach entail by devaluating divine causality. On the other hand, I present the «participationist» model, according to which the whole perfection of the creature is in actual and radical dependence of the divine perfections. I analyze the difficulties of this model, in particular those which arise from the introduction of the controversial concept of «participation in nothingness». Finally, the paper aims to show how the technical explanation of the idea of participation —through the definition of the individual substance based in the possible «complete concept» present in the divine understanding— implies the reduction of this participationist model to the essentialist approach which prevails in Leibniz's thought.

KEY WORDS: creation, nothingness, participation, Leibniz.

La famosa pregunta de Leibniz, *¿por qué hay algo en vez de nada?*<sup>2</sup> —inmortalizada por Heidegger como la pregunta fundamental de la metafísica—, no es más que un modo

---

<sup>1</sup> Se utilizarán las siguientes abreviaturas para citar las obras de Leibniz: A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von Preussischen Akademie der Wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., LEIPZIG, 1938 ss., Berlín, 1950 ss., seguido del número de la serie, en romanos, del volumen y del número de página; GP = *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. GERHARDT, Berlín, 1875-1890, reimp. Hildesheim, 1965, seguido del número del volumen, en romanos, y del número de página; Grua = *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*, publiés et annotés par G. Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, seguido del volumen y número de página; Guhrauer = *Deutsche Schriften*, ed. G. E. GUHRAUER, reimp., Olms, Hildesheim, 1966; C = *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, édités par L. COUTURAT, reimp. Olms, Hildesheim, 1961; OFC 2 = G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*, edición de A. L. GONZÁLEZ, Granada, 2010; EF = *Escritos filosóficos*, edición de E. DE OLASO, Madrid, A. Machado, 2003. La traducción de los textos de Leibniz y otros autores es mía, excepto cuando se indica expresamente lo contrario.

<sup>2</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), GP VI, p. 45; trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 347).

filosófico de reformular y replantear el tema teológico de la *creatio ex nihilo*, esto es, de la radical dependencia y origen de todas las cosas a partir de un único principio del que estas reciben todo su ser *sine subjecto supposito*, es decir, sin que se presuponga nada, ninguna realidad previa o perfección, por parte de ellas. Se trata por cierto de una cuestión nada fácil, que ha sido objeto numerosas formulaciones en términos metafísicos. El tema reviste una dificultad adicional en el caso de un autor como Leibniz, en el cual muchas de las nociones metafísicas implicadas en la explicación del concepto de creación adolecen de una cierta ambivalencia, o cuando menos, son objeto de ciertas oscilaciones.

La frase que en el escrito leibniziano sigue inmediatamente a la pregunta arriba citada es muy reveladora en este sentido: «Pues la nada es más simple y más fácil que el algo»<sup>3</sup>. ¿Qué significan «nada» y «algo» en este contexto? ¿En qué sentido la nada puede resultar más fácil y simple que «algo»? ¿Cabe establecer alguna comparación entre lo que es y lo que absolutamente no es? ¿Se pueden predicar de la «nada», que en principio no es más que pura negación, atributos como la simplicidad? Estas preguntas conducen a su vez a otras: ¿qué significa para Leibniz que Dios crea «de la nada»? ¿Puede ser la nada en algún sentido el término *ex quo* de la acción creadora, es decir, un sustrato a partir del cual opera la causalidad divina, o atenta esto contra la idea de una total dependencia de las cosas respecto de Dios? ¿Juega acaso la «nada» algún papel en la constitución de la criatura en cuanto tal?

Todas estas cuestiones requieren una detenida elucidación de la noción leibniziana de «creación de la nada», lo cual exige a su vez un esclarecimiento de algunos conceptos centrales de su metafísica como los de «nada», «ente» y «perfección», entre otros. El propósito de este artículo es exponer y analizar los diferentes modelos explicativos del concepto de creación presentes en la obra de Leibniz, tratando de poner de manifiesto algunas de las tensiones internas de su sistema, y el modo en que estas tensiones quedan resueltas, al menos tendencialmente.

Por una parte, se analizará el modelo que llamaremos «esencialista», que reduce la creación a la mera posición existencial de un conjunto de posibles cuya perfección está definida en términos de «cantidad de esencia» —entendida a su vez como «extensión de composibilidad»—. Se intentará mostrar cómo este modelo parece acarrear el problema de devaluar la causalidad divina a mera «existentificación». Por otra parte, se analizará el modelo que podría llamarse «participacionista», según el cual todo contenido perfectivo —entendiendo la perfección en un sentido «intensivo»— de la criatura se encuentra en continua y radical dependencia de la causa primera. Se intentará mostrar las dificultades técnicas a las que este modelo conduce en la obra de Leibniz, al intentar éste explicar la limitación de la criatura mediante la introducción del concepto de «participación en la nada». Por último, se señalará la relación de este modelo participacionista con la idea metafísica de «expresión», y cómo su anclaje técnico en la definición de la sustancia individual a partir de su *notio completa*, muestra la tendencia del sistema leibniziano a reconducir el modelo intensivo-participacionista al modelo extensivo-esencialista.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

## 1. EL MODELO «ESENCIALISTA» DE LA CREACIÓN Y LA PERFECCIÓN COMO «CANTIDAD DE ESENCIA»

En la obra de Leibniz comparecen fundamentalmente dos modelos explicativos para dar cuenta de la noción de *creatio ex nihilo*. Ambos modelos coexisten en sus escritos, y no se presentan *a priori* como incompatibles, si bien existen serias dificultades para establecer un marco de posible convergencia entre ambas líneas de argumentación. Un primer modelo, que es sin duda el más conocido, difundido y comentado en la literatura sobre esta cuestión<sup>4</sup>, responde a la orientación fuertemente «esencialista» que subyace al sistema metafísico de Leibniz, y que se remonta a la tradición escotista, que sitúa la constitución de los posibles en su *esse intelligibile* o *esse possibile* en la actividad intelectual del entendimiento divino, actividad «previa» a la puesta en acto de la creación en su *esse existentiae* por parte de la voluntad divina<sup>5</sup>.

Según este modelo, la dependencia de las criaturas respecto del primer principio se encuentra desdoblada en dos dimensiones fundamentales, la esencial y la existencial. Leibniz establece una tajante distinción entre el entendimiento divino como «fuente de las esencias» o posibilidades y la voluntad divina como «principio de las existencias» de las cosas<sup>6</sup>. Ya en su carta a Magnus Wedderkopf, Leibniz explica que Dios es el autor únicamente de las existencias, pero no es Él quien produce las esencias de las cosas, que son cómo números y contienen en sí la posibilidad de los entes<sup>7</sup>. En la *Confessio philosophi* explica que no es la voluntad divina, sino el entendimiento de Dios la sede y la fuente de la misma posibilidad de las cosas: «Pues si Dios no existiera, todas las cosas serían absolutamente imposibles (...)»<sup>8</sup>. Por eso se puede decir, en relación con las esencias, que hay cosas de las cuales «(...) Dios no es causa por su *voluntad*, sino por su *existencia*»<sup>9</sup>.

Si en la *Confessio* Leibniz todavía utiliza la palabra «causa» para referirse al modo de dependencia de las esencias respecto del entendimiento divino —por ser estas inteligidas eternamente por Dios—, la afirmación de la causalidad de Dios con respecto a las esencias posibles irá en progresivo retroceso en obras posteriores: «Dios es causa de la existencia de las cosas, pero no de la esencia, de tal modo que será también la causa de la existencia de los bienes, pero no de la bondad que conoce en la misma esencia por medio del pensamiento»<sup>10</sup>. La causalidad creadora de la voluntad divina no se

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Pamplona: Eunsa, 1988; y también GONZÁLEZ, A. L., «Presupuestos metafísicos del absoluto creador», en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Pamplona: Eunsa, 2004, pp. 17-41.

<sup>5</sup> DUNS ESCOTO, J., *Ordinatio* I, dist. 43, q. Unica: «(...) tamen ipsam potentiam 'sub ratione qua est omnipotentiam' non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino —scilicet intelligibili— in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se (...). Non est ergo possibilitas in obiecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prior aliquo absoluto in Deo».

<sup>6</sup> *Notationes generales* [1683-1685 (?)], A VI, 4A, p. 557: «(...) Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; [...]»; *Essais de Théodicée* (1710), GP VI, p. 107, § 7: «Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences».

<sup>7</sup> *Leibniz an Magnus Wedderkopf* (1671), A II, 1, p. 186: «Essentiae rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo».

<sup>8</sup> *Confessio philosophi* [1672-1673 (?)], A VI, 3, p. 122; trad. A. ECHEVARRÍA (OFC 2, p. 32).

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* [1677-1678 (?)], A VI, 4B, p. 1.362.

extiende a la bondad o perfección contenida en la esencia de las cosas mismas, sino que esta perfección emana con necesidad del acto intelectual por el que Dios se forma una representación de las cosas posibles: «(...) Dios es causa de todas las cosas que existen fuera de sí mismo, pero no es causa de su propio entendimiento, y por eso tampoco es causa de las ideas que manifiestan las esencias de las cosas, las cuales se encuentran en él»<sup>11</sup>.

El ubicar la sede metafísica de las esencias o posibilidades en el entendimiento de Dios permite a Leibniz llevar a cabo una unificación de la fuente u origen de todo lo que hay de «real» en las sustancias —a saber, tanto su esencia como su existencia—, atribuyéndolo a un único sujeto necesario: «Así pues, tenemos la razón última de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, en un ser único, el cual, ciertamente, es necesario que sea más grande, superior y anterior al mundo mismo, ya que por medio de él no sólo alcanzan realidad los seres existentes que abarca el mundo, sino también los seres posibles»<sup>12</sup>.

De acuerdo con esto, puede decirse al menos en algún sentido que no sólo las existencias, sino también la «realidad» total de los posibles en cuanto tales se encuentra en una relación de «dependencia actual» respecto del único primer principio del que todas las cosas emanan: «Dios es la Mónada o indivisible a partir del cual salen [*promanant*] no sólo los existentes en acto, sino también las posibilidades»<sup>13</sup>. La existencia de un sujeto absoluto —a saber, el entendimiento divino— es necesaria en tanto que es condición de posibilidad para que los posibles tengan una cierta «realidad» como posibles: «La posibilidad misma de las cosas, aunque no existan en acto, tiene su realidad fundada en la existencia divina: pues si Dios no existiera nada sería posible, y los posibles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino»<sup>14</sup>. Esto significa que para que las posibilidades se constituyan realmente como tales, esto es, para que sean «pensables» —pues en esto consiste la posibilidad—, hace falta que sean actualmente pensadas al menos por el entendimiento absoluto<sup>15</sup>.

Ahora bien, lo dicho no desmiente el hecho de que para Leibniz la creación propiamente dicha no afecta a la dependencia de los posibles del entendimiento divino, sino que se reduce al «tránsito» o «traslado» de un conjunto de posibles desde su estado de mera posibilidad a su estado de existencia «efectiva» o actual. Como se ha dicho, Dios propiamente no «crea» las posibilidades, que emanan necesariamente de su actividad intelectual, sino que su actividad creadora se reduce a actividad «existentificadora». En rigor, sólo hay un único decreto divino «creador» que recae *materialiter* sobre la existencia de la mejor serie total de posibles, a la cual Dios decide crear, una vez contemplados todos sus elementos singulares, y una vez comparada con todas las otras infinitas series posibles: «(...) el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que él

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, p. 305; trad. A. L. González (OFC 2, p. 282).

<sup>13</sup> *Discussion avec G. Wagner* (1698), Grua I, p. 396; trad. A. Fuertes (OFC 2, p. 296).

<sup>14</sup> *Causa Dei* (1710), GP VI, p. 440, § 8; *Monadologie* (1714), GP VI, pp. 614, § 43: «Il est vray aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, en tant que réeles, ou de ce qui'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible».

<sup>15</sup> *Essais de Théodicée* (1710), GP VI, pp. 229, § 189: «Dans la region des verités éternelles se trouvent tous les possibles, [...]. De plus, ces verités mêmes en sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire».

toma, después de haber comparado todos los mundos posibles, de elegir aquel que es el mejor, y de admitirlo en la existencia mediante su todopoderosa palabra *Fiat*, con todo lo que ese mundo contiene; (...)»<sup>16</sup>.

Ahora bien, esto significa que al crear Dios propiamente no comunica ninguna perfección «nueva» a la criatura que esta no poseyera de algún modo ya, al menos como posible. En efecto, en este modelo esencialista para explicar la creación la perfección metafísica de la criatura queda completamente identificada con la «cantidad de esencia». Coherentemente, Leibniz rechaza que la existencia —esto es, lo único que Dios comunica al crear— sea una verdadera perfección: «(...) ciertamente es verdadero que lo que existe es más perfecto que lo que no existe, pero no es cierto que la existencia misma sea una perfección, puesto que sólo es una comparación de las perfecciones entre sí»<sup>17</sup>.

La perfección reducida a «cantidad de esencia» tiene un papel central en este modelo esencialista de explicación de la creación, en tanto que oficia como principio de optimización que rige el proceso de elección y creación del mundo. En efecto, dado que algo existe efectivamente —y dado que no pueden existir todos los posibles—, se sigue que existen aquellas cosas que «contienen más esencia», porque de otro modo no habría razón alguna para que fuesen elegidos éstos y no otros los posibles que son excluidos<sup>18</sup>. Como explica Leibniz en su opúsculo *De rerum originatione radicali*, quizás el escrito más importante para entender su concepción de la creación: «(...) por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia»<sup>19</sup>.

Supuesto que cada posible tiende a existir en proporción a su perfección, se sigue que sólo llegará a existir la mejor de las series posibles, es decir, aquella configuración que permita la mayor cantidad de esencia: «(...) entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad»<sup>20</sup>. Ahora bien, si «esencia» es lo mismo que «posibilidad», resulta cuando menos enigmático qué puede querer significar Leibniz en este contexto con la expresión «cantidad de esencia», dado que la posibilidad lógica, como tal —esto es, entendida como simple contradictoria—, no admite grados.

<sup>16</sup> *Essais de Théodicée* (1710), GP VI, p. 131, § 52; también *Causa Dei* (1710), GP VI, p. 445, § 42: «Une accurate loquendo non opus est ordine decretorum Divinorum, sed dici potest unicum tantum fuisse decretum Dei, ut haec scilicet series rerum ad existentiam perveniret, postquam scilicet omnia seriem ingredientia fuere considerata, et cum rebus alias series ingredientibus comparata».

<sup>17</sup> *Existentia. An sit perfectio* [1677 (?)], A VI, 4B, p. 1.354; trad. R. PEREDA (OFC 2, p. 120); también *Leibniz Unterredung mit Arnold Eckhard* (1677), A II, 1, p. 488. Sobre las vicisitudes de la noción de existencia en Leibniz, véase GONZÁLEZ, A. L., «La existencia en Leibniz», en *Thémata* 9 (1992), pp. 183-196.

<sup>18</sup> *De arcanis sublimium vel de summa rerum* (1676), A VI, 3, p. 474: «Cum enim aliquid existat, nec possint omnia possibilis existere, sequitur ea existere, quae plurimum essentiae continent, cum nulla sit alia ratio, eligendi caeteraque excludendi (...)».

<sup>19</sup> *De rerum originatione radicali* (23. nov. 1697), GPVII, p. 303; trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 279).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Es aquí donde entra en juego el concepto de «composibilidad» como criterio de maximización de perfección. Mientras que «posible» es todo aquello que es simplemente concebible, son composibles aquellos posibles que no implican contradicción al ser pensados como perteneciendo a una misma serie de cosas<sup>21</sup>. Así, es claro que ninguna serie puede admitir más «posibilidad» que otra, en sentido estricto, ya que todas son igualmente «pensables» en cuanto no implican contradicción. Ahora bien, dado que no todos los posibles son composibles<sup>22</sup>, algunas series dan lugar a más «posibilidades» en un sentido «extensivo», en cuanto tienen un campo lógico de composibilidad mayor que otras. En otros términos, podría decirse que la cantidad de esencia o perfección es proporcional a la extensión de compatibilidad de los posibles que pueden coexistir: «Supuesta la exigencia de existir de todos los posibles, se sigue la existencia de algunos, y no siendo posible la coexistencia de todos ellos, se sigue la existencia de aquellos que permiten mayor coexistencia posible. Así por ejemplo, si A, B, y C fuesen equivalentes, y A fuese incompatible con B y con C; B fuese incompatible con A, y compatible con C; e igualmente C fuese incompatible con A pero compatible con B; entonces se seguirían las siguientes consecuencias: no existirían los tres a la vez: A, B, C; tampoco existiría uno solo de ellos, a, o B, o C, sino una pareja; esa pareja no sería AB, ni AC, sólo se daría la pareja BC»<sup>23</sup>. De este modo, si «(...) siempre existe la combinación por medio de la cual existe el mayor número (...)»<sup>24</sup>, parece necesario dar la razón a Couturat cuando, refiriéndose a la definición de la perfección como «cantidad de esencia», señala que «(...) Leibniz concibe la “perfección” menos como cualitativa que como cuantitativa, y de este modo la hace susceptible de evaluación matemática»<sup>25</sup>.

Ahora bien, la exigencia de existencia de los posibles parece ser la razón última de la *creatio ex nihilo*, por cuanto da razón no sólo de que exista la actual combinación de posibles, sino de que exista absolutamente algo, más bien que nada: «Aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir inherente en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento»<sup>26</sup>.

No obstante, esto no debe entenderse de modo que el peso mismo de las esencias posibles haga que estas existan necesariamente, dado que, como se ha visto, los posibles no tienen de suyo otra realidad que aquella que adquieren en el entendimiento divino: «(...) las cosas posibles, al no tener existencia, no tienen poder para hacerse existir y, por

<sup>21</sup> *Definitiones: ens, possibile, existens* [1687-1696 (?)], A VI, 4A, p. 867: «*Compossibile quod cum alio non implicat contradictionem*»; también *Leibniz a Bourget* (Dec. 1714), GP III, pp. 572-573.

<sup>22</sup> *Leibniz a Bourget* (Dec. 1714), GP III, p. 573: «*Vous y adjoutés ces paroles: Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on en peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela seroit vray, si l'Univers etoit la collection de tous les possibles; mais cela n'es point, parce que tous les possibles en sont point compossibles*».

<sup>23</sup> *De ratione cur haec existant potius quam alia* (mar. Aug. 1689), A VI, 4B, pp. 1.634-1.635: trad. A. FUERTES (OFC 2, pp. 209-210).

<sup>24</sup> *De veritatibus primis* [1680 (?)], A VI, 4B, 1442; también *Definitiones. Notationes. Characteres* [1687 (?)], A VI, 4A, p. 875: «*Existens est possibile perfectius, seu pluribus compossibile, seu quod plus involvit realitatis. Omne enim existens involvit omnia quibus coexistit*».

<sup>25</sup> COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, Paris, 1901 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1969), p. 224, nota 3.

<sup>26</sup> *De ratione cur haec existant potius quam alia* (mar. Aug. 1689), A VI, 4B, p. 1.634, trad. A. FUERTES (OFC 2, p. 209).

consiguiente, hace falta buscar la elección y la causa de su existencia en un ser en el que la existencia está ya fijada y, por consiguiente, es necesaria de suyo; este ser debe contener en sí las ideas de las perfecciones de las cosas posibles, para elegir y producirlas»<sup>27</sup>. En otros términos, sin una potencia activa creadora, sin un sujeto absoluto que tenga necesariamente la existencia, que contenga en sí toda la perfección de lo creable, representada como posible en su entendimiento, y que tenga, por consiguiente, la capacidad de comunicar la existencia en acto, ningún posible sería capaz de ponerse por sí mismo en la existencia.

No se trata más que de una aplicación del principio aristotélico según el cual nada pasa de la potencia al acto, sino por algo que está ya en acto o, como dice Leibniz mismo: «(...) puede decirse que *todo posible* HABRÁ DE EXISTIR, a saber, en la medida en que se funda en el ente necesario que existe en acto, sin el cual no hay vía alguna por la que lo posible llegue al acto»<sup>28</sup>. Los posibles por sí mismos sólo tienen potencia para existir en la medida en que están arraigados no en una mera posibilidad «lógica», sino en la existencia necesaria del intelecto de Dios, quien a su vez tiene la potencia activa para hacerlos existir, a través de la elección de su voluntad.

El correlato real de la exigencia de existencia de los posibles se encuentra entonces en las facultades divinas, en virtud de las cuales Dios se constituye como la potencia activa más perfecta; por una parte, en el intelecto divino, origen de la realidad misma de la posibilidad contenida en las esencias, y sin el cual estas no serían nada, y, por otro, en la voluntad divina, de la que procede la elección de los mejor: «Conviene que la exigencia de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada nada se sigue, lo que habría por siempre y necesariamente sería la Nada. Únicamente puede ser dicha raíz el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias; es decir Dios, agente perfectísimo por el cual y a partir del cual existe todo; y agente voluntario que, determinado a lo que es lo mejor, elige por tanto aquello que proporciona una mayor perfección en el concurso [de los posibles que pretenden existir]»<sup>29</sup>.

Todo el proceso descrito de selección de los mejores posibles no ocurre entonces de un modo autónomo y absolutamente necesario, sino que se trata de un proceso interno a las facultades de Dios, que desemboca finalmente en el acto de creación voluntario, acto que no es otra cosa que la producción de las cosas en su «ser de existencia»: «De este modo, las esencias se abren a sí mismas camino a la existencia, pero en Dios y a través de Dios, de tal manera que en Dios está la realidad de esas mismas esencias o verdades eternas, y también en Dios se origina la producción de las existencias, o verdades contingentes»<sup>30</sup>.

Esta conceptualización de la noción de *creatio ex nihilo* parece a simple vista acarrear algunos inconvenientes. En efecto, de acuerdo con esta línea de explicación, que las cosas reciban por creación su «existencia» no implica que reciban de este modo todo el contenido perfectivo que poseen. Dicho en otros términos, si la creación es un mero tránsito o traslado de un «estado» de posibilidad a un «estado» de actualidad, no parece jus-

<sup>27</sup> *Dialogue entre Theophile et Polidore* [1679 (?)], A VI, 4C, p. 2.232.

<sup>28</sup> *Résumé de Métaphysique* [1703 (?)], C p. 534; trad. R. ROVIRA (OFC 2, p. 302).

<sup>29</sup> *De ratione cur haec existant potius quam alia* [mar. Aug. 1689 (?)], A VI, 4B, p. 1.635, trad. A. FUERTES (OFC 2, p. 210).

<sup>30</sup> *De ratione cur haec existant potius quam alia* [mar. Aug. 1689 (?)], A VI, 4B, p. 1.635, trad. A. FUERTES (OFC 2, p.210).

tificado hablar de *creatio ex nihilo*, sino a lo sumo de *creatio ex possibilibus*, de una producción a partir de unas esencias posibles ya perfectamente constituidas, que solo recibirían de la causa primera un nuevo «modo» de estar en la realidad, pero no su realidad completa. Al quedar toda la perfección del lado de la esencia y reducirse la existencia al resultado —mediado por el libre decreto existentificador de Dios— del máximo grado de composibilidad, el acto de creación parece quedar considerablemente devaluado. En este modelo esencialista de la creación, al basarse en una concepción «extensiva» de la perfección metafísica —en cuanto «la cantidad de esencia» se mueve en el plano horizontal de las relaciones lógicas de composibilidad—, la existencia, único efecto real del acto creador, queda vaciada de todo contenido perfecto.

## 2. EL MODELO «PARTICIPACIONISTA» DE LA CREACIÓN Y LA PERFECCIÓN COMO «MAGNITUD INTENSIVA»

Por otra parte, existe una abundante serie de lugares en la obra de Leibniz en los que se propone una doctrina metafísica, de clara raigambre platónica, según la cual la creación es caracterizada no ya como un pasaje a la existencia de un conjunto de entes posibles, sino como una relación de dependencia actual y continua, entendida en términos de «participación» de las criaturas en las perfecciones de Dios, y de «emanación» de estas perfecciones desde Dios hacia las criaturas<sup>31</sup>. Los pasajes de neto tenor participacionista son recurrentes en la obra de Leibniz, y es posible encontrarlos en lugares centrales de sus escritos.

Así, en una carta a A. Morell, seguidor de las enseñanzas de Jakob Böhme, Leibniz expone el siguiente modo de entender la participación metafísica de las criaturas en las perfecciones divinas, refiriéndola expresamente a la idea de creación: «Como todos los espíritus son unidades, se puede decir que Dios es la unidad primitiva, expresada por todas las demás según su importancia. Su bondad lo ha movido a obrar, y Él tiene en sí mismo tres primalidades, poder, saber y querer; y de esto resulta la operación o la criatura, la cual resulta variada según las diferentes combinaciones de la unidad con el cero; o bien de lo positivo con lo privativo; porque lo privativo no es otra cosa que los límites, y en la criatura hay límites por doquier, así como hay puntos por doquier en la línea»<sup>32</sup>. En otros términos, la criatura se constituye como tal, es decir, es «creada», en tanto que expresa las perfecciones divinas de un modo limitado o participado.

Del mismo modo, se puede leer en la *Monadologie*: «(...) Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de realidad positiva tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay nin-

<sup>31</sup> Para un análisis de las fuentes del «neoplatonismo cristiano» de Leibniz en la cuestión de la causalidad creadora de Dios, véase FOUKE, D., «Emanation and the Perfections of Being: Divine Causation and the Autonomy of Nature in Leibniz», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), pp. 168-194. Es llamativo que este aspecto de la filosofía de Leibniz no haya sido muy estudiado, a pesar de haber sido puesto de relieve en importantes estudios leibnizianos del siglo XIX, como el de Mabileau, y del XX como el excelente artículo de HEINEKAMP, A., «Zu den Begriffen realitas, perfectio und bonum metaphysicum», *Studia Leibnitiana* 1 (1968), 207-222, traducido por GUILLERMO RANEA, «Los conceptos de *Realitas*, *Perfectio* y *Bonum Metaphysicum* en Leibniz», en *Revista de Filosofía y Teoría política* 33, (1996), pp. 65-85. Véase, MABILLEAU, L., *De perfectione apud Leibnitium*, Phil. Diss., Paris, 1881, p. 64 (citado por HEINEKAMP, A., «Los conceptos de *Realitas*...», p. 82): «non aliud in entibus realitatis et perfectionis principium inesse quam Dei participationem et emanationem, vel potius, ut Leibnitiana voce utar, fulgurationem».

<sup>32</sup> *Leibniz an Morell* (May. 1698), A I, 15, p. 560.



gún límite, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita (...). Se sigue de ahí también que las criaturas obtienen sus perfecciones del influjo de Dios; las imperfecciones, en cambio, provienen de su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. En esto, precisamente, se distinguen de Dios»<sup>33</sup>. Lo que constituye a la criatura en su realidad propia, como distinta de Dios, es el poseer de un modo limitado unas perfecciones que en Dios se encuentran de modo pleno, sin límite, «(...) pues cualquiera de las perfecciones que en las otras cosas se entienden formalmente, se atribuyen a Dios de modo eminente»<sup>34</sup>.

La participación misma se convierte aquí en la relación de dependencia o creación en la que la criatura se encuentra respecto de su causa primera. Al mismo tiempo, consideradas las cosas desde la causa primera, esta participación es un influjo actual y continuo, una emanación o «fulguración», que constituye a la criatura en toda su entidad: «Así pues, sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria, de la que son producciones suyas todas las mónadas creadas o derivadas; éstas nacen, por así decir, por continuas fulguraciones de la divinidad, de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada»<sup>35</sup>.

A diferencia de lo dicho con respecto al modelo esencialista, en los textos en los que comparece el modelo participacionista, Leibniz parece entender por «perfección» algo muy distinto que la mera «cantidad de esencia», entendida en términos de extensión de composibilidad. En efecto, aquí perfección significa toda realidad o cualidad positiva<sup>36</sup> que en las criaturas se encuentra recibida de un «modo» particular, según la esencia de cada una: «Pues una perfección no es otra cosa que un atributo que no encierra ninguna limitación, como ser, actuar, vivir, conocer y poder: a las cuales en la criatura se añade la limitación (...)»<sup>37</sup>.

Ser, actuar, vivir, conocer y poder, son algunas de las perfecciones «puras» que, si bien se encuentran de modo parcial y limitado según diversos «grados» o «intensidades» en las cosas creadas, trascienden o superan de por sí todo “modo” o todo límite. Esta definición de «perfección», en tanto que se refiere a determinaciones intensivas puras y no sus grados formales o modos finitos, escapa claramente a la reducción de la perfección al plano esencial de la pensabilidad in contradictoria. Por eso Heinekamp, contrariamente a lo arriba señalado por Couturat, sostiene que para Leibniz «(...) la perfección y la realidad pertenecen a las “magnitudes intensivas”»<sup>38</sup>, es decir, no se reducen a la mera cantidad extensiva de posibilidad, sino que se asimilan más bien a las realidades de tipo «cualitativo», susceptibles de darse en grados.

Que Leibniz concibe aquí la perfección como «magnitud intensiva» queda claramente de manifiesto en el hecho de que señala que el signo de que una determinación positiva es una perfección estriba en que pueda ser concebida sin límite alguno<sup>39</sup>, lo cual implica a su vez que esa perfección puede darse —y debe darse de hecho— en un grado máxi-

<sup>33</sup> *Monadologie* (1714), GP VI, p. 613, § 41-42, trad. MA. J. SOTO BRUNA (OFC 2, p. 333).

<sup>34</sup> *Rationale fidei catholicae* [1685 (?)], A VI, 4C, p. 2.313.

<sup>35</sup> *Monadologie* (1714), GP VI, p. 614, § 47; trad. MA. J. SOTO BRUNA (OFC 2, p. 334).

<sup>36</sup> *Ens perfectissimum existit* [1676 (?)], A VI, 3, p. 577: «*Perfectionem* voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta, seu qua quicquid exprimit sine ullis limites exprimit»; también *Quod ens perfectissimum existit* [1676 (?)], A VI, 3, p. 578.

<sup>37</sup> *Rationale fidei catholicae* [1685 (?)], A VI, 4C, p. 2307.

<sup>38</sup> HEINEKAMP, A., «Los conceptos de *Realitas...*», p. 84.

<sup>39</sup> Es preciso decir que, aunque el carácter no contradictorio de la infinitud de estas determinaciones sea un signo de que son «perfecciones», su carácter de perfecciones no se agota en su in contradictoria.

mo: «(...) las formas o naturalezas que no son susceptibles de poseer el último grado no son perfecciones, como por ejemplo la naturaleza del número o de la figura. En efecto, el número mayor de todos (o bien el número de todos los números), al igual que la mayor de todas las figuras, implican contradicción, pero la ciencia máxima y la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna. Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones, y en tanto que pertenecen a Dios carecen de límites»<sup>40</sup>.

En este sentido, Leibniz llega en algún escrito temprano a insinuar que hasta la misma «existencia» puede ser considerada como una perfección intensiva, en tanto que no encierra de por sí ninguna limitación y puede predicarse de Dios en su grado máximo: «Aquél al que se le atribuye de modo absoluto la existencia, es decir, la existencia sin nada añadido que la determine, a ese se le atribuye cuanta existencia puede ser atribuida, es decir, la máxima»<sup>41</sup>. Está claro que en este contexto no se entiende la «existencia» como una mera posición de la esencia o como una exigencia de la misma, dado que la existencia no es susceptible de ser participada en grados. En este pasaje «existencia» se refiere a la perfección pura del ser, que en los pasajes arriba citados Leibniz enumera junto con otras perfecciones como el vivir, el poder y el conocer. En efecto, solo de una perfección de este tipo, que contiene y supera todas las realizaciones limitadas y particulares en las que ella misma se encuentra participada, puede decirse, como en este pasaje, que aquello que se le añade para determinarla —a saber, los modos finitos— no hace otra cosa que limitarla o constreñirla.

Es preciso señalar que esta manera de concebir la creación parece tener ciertas ventajas en relación con el modelo esencialista antes expuesto, ya que evita reducir la causalidad creadora de Dios a mera existencialización y da cuenta de la dependencia total, continua y omnicompreensiva de toda la perfección de la criatura con respecto a su primera causa. Como Leibniz señala expresamente: «(...) cuanto de perfección o de realidad hay en las cosas es producido continuamente por Dios y, en cambio, la limitación o la imperfección procede de las criaturas (...)»<sup>42</sup>.

Ahora bien, este modelo tiene algunas exigencias que, según se verá, conducen al planteamiento de Leibniz a una serie de dificultades. La participación y la perfección entendida como magnitud intensiva parecen suponer en la criatura un desdoblamiento entre dos aspectos que ofician como co-principios: el sujeto recipiente, que oficia como limitante de la perfección, y la perfección misma, recibida según un determinado grado. En Tomás de Aquino, por mencionar un clásico ejemplo de concepción de la creación-participación de corte aristotélico-neoplatónico, esta no identidad entre sujeto y perfección se traduce en términos metafísicos en la composición acto-potencial que hay en toda criatura entre el «ser» —entendido como acto o perfección última de todo ente en sentido «intensivo» y fuente de toda otra perfección—, y la «esencia» —entendida como el modo finito o el grado de intensidad con que aquella perfección es recibida en cada criatura—<sup>43</sup>. Ahora bien, esta composición radical de todo ente creado, si quiere evitarse una dualismo metafísico contrario a la idea de creación, debe darse de tal modo que ambos co-principios sean simultáneamente puestos en acto con la misma comunicación

<sup>40</sup> *Discours de metaphysique* [1686 (?)], A VI, 4B, p. 1.531; trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 162). Dice Heinekamp («los conceptos de *Realitas...*», p. 84): «Como Descartes, Leibniz está convencido de que el concepto de infinitud intensiva o del absoluto, presupone el de lo finito o limitado».

<sup>41</sup> *De origine rerum ex formis* [1676 (?)], A VI, 3, p. 520; trad. A. ECHAVARRÍA (OFC 2, p. 86).

<sup>42</sup> *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* [1685-1686 (?)], A VI, 4B, p. 1.521, trad. A. ECHAVARRÍA (OFC 2, p. 157).

<sup>43</sup> Véase sobre este tema, GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona: Eunsa, 2001.

o participación del ser por parte de Dios, participación que debe fundar la realidad completa de la criatura<sup>44</sup>.

En tal sentido, Leibniz parece por momentos darse cuenta de la necesidad de postular una dualidad o composición metafísica. La criatura no puede ser completamente simple, porque en ella no se encuentra únicamente la perfección recibida, sino también el sujeto participante, que es el que oficia de receptor limitante de esa perfección: «Sin embargo, la criatura es algo más que los límites, porque ella ha recibido alguna perfección o virtud de Dios; como la línea es algo más que los puntos. Porque en el fondo el punto (*terminus lineae*) no es más que la negación del progreso ulterior de aquello de lo cual es término»<sup>45</sup>. Esto se ve aun más claramente en la formulación madura de la *Monadologie*, en la que, siguiendo un esquema claramente trinitario, Leibniz esboza con claridad la composición fundamental de toda sustancia creada, a saber, aquella que se da entre el sujeto mismo y sus perfecciones reales: «En Dios existe la *Potencia*, que es el origen de todo; después, el *Conocimiento*, que contiene el pormenor de las ideas; finalmente, la *Voluntad*, que realiza los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto es lo que se corresponde con lo que en las mónadas creadas hace el sujeto o base; y la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios tales atributos son absolutamente infinitos o perfectos, mientras que en las mónadas creadas o en las entelequias (o *perfectihabies*, como tradujo este término Hermolao Bárbaro) no son sino imitaciones, según el grado de perfección que poseen»<sup>46</sup>.

Toda sustancia creada es una «entelequia» o un acto finito, por imitación o participación de los atributos o “primalidades” divinas. Esa participación o imitación finita de la perfección de Dios se produce mediante un desdoblamiento en la criatura entre el sujeto, por un lado, que es expresión finita de la potencia divina, y, por otro, sus facultades perceptivas y apetitivas, que expresan de modo finito tanto la sabiduría como la voluntad de Dios, siendo en las sustancias creadas los principios del conocimiento y del cambio o movimiento, respectivamente. Ahora bien, la caracterización de las sustancias creadas como «entelequias» o actos puros resulta algo problemática al momento de entender cómo se da en las criaturas la composición metafísica entre sujeto participante y perfección la participada.

En efecto, si bien Leibniz llega en algún caso a formular de modo explícito la relación de participación de las criaturas en las perfecciones de Dios en términos aristotélicos de «acto» y «potencia», identificando al acto con la perfección participada y a la potencia con la limitación de esa perfección, para él «acto» o perfección se dice de aquello que es absoluto o puramente positivo, mientras que «potencia» designa aquello que es limitado o privativo: «Perfección es el puro acto o lo puramente positivo. Lo que el vulgo dice con respecto al acto y potencia, nosotros lo referiremos más correctamente a lo positivo y lo privativo, o a lo absoluto y lo limitado»<sup>47</sup>.

Ahora bien, la «potencia», que debería officiar como principio «receptor» de la perfección divina, queda aquí identificada lisa y llanamente con la «privación»<sup>48</sup>, lo cual acarrea una nueva dificultad. En efecto, si la limitación de la perfección recibida por la crea-

<sup>44</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 17: «Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti».

<sup>45</sup> *Leibniz an Morell* (May. 1698), A I, 15, p. 560.

<sup>46</sup> *Monadologie* (1714), GP VI, p. 615, § 48, trad. MA. J. SOTO BRUNA (OFC 2, pp. 334-335).

<sup>47</sup> *Guillelmi Pacidii. THEODICAEA* [1695-1697 (?)], Grua I, p. 371.

<sup>48</sup> Se trata, por otra parte, de una tesis típicamente platónica, ampliamente criticada tanto por Aristóteles (*Física*, I, 192a) como por Tomás de Aquino (*De malo*, q. 1, a. 2, co.).

tura no proviene de un co-principio real, puesto en acto en el mismo acto de participación que la constituye, ¿de dónde viene la limitación creatural? ¿Qué principio explica cómo se produce la limitación, diversificación y multiplicación de las perfecciones divinas en los distintos sujetos finitos?

### 3. PARTICIPACIÓN Y NUMERACIÓN BINARIA

Ciertamente, Leibniz no desarrolló, desde un punto de vista técnico, una respuesta inequívoca a la pregunta de cuál es el principio metafísico que produce la limitación de la perfección divina en las sustancias creadas. Es posible no obstante vislumbrar un primer esbozo de solución a partir de una curiosa forma de explicar la creación que el autor comienza a ensayar desde el año 1679, el mismo año en que comenzó a desarrollar el sistema numérico binario<sup>49</sup>. Esta explicación consiste en una analogía tomada de las matemáticas: así como en términos de matemática binaria todos los números pueden ser expresados mediante la combinación de la unidad con el cero, Leibniz sostiene que el origen de las criaturas tiene lugar a partir de la participación de estas en la perfección de Dios, combinada con una participación en la «nada» o la «privación», de la cual todas las cosas proceden y toman parte en mayor o menor medida.

Según esta analogía, el cero simboliza la nada, el límite o la imperfección de las cosas, y el uno simboliza la perfección que las cosas reciben de Dios. Así, en *De organo sive arte magna cogitandi*, Leibniz propone que, del mismo modo que la unidad se concibe por sí misma mientras que los demás números se conciben a partir de la progresión de la unidad combinada con el cero, así también sucede con Dios y las criaturas: sólo aquél se concibe por sí mismo<sup>50</sup>, mientras que las criaturas pueden ser comprendidas y expresadas a partir de la progresión de la «unidad» o el «ente», combinado con la «nulidad»<sup>51</sup>.

De donde sea que Leibniz haya tomado esta doctrina, de claras resonancias neoplatónicas, que caracteriza a las criaturas como constituidas como distintas combinaciones de «ente» y «nada»<sup>52</sup>, está claro que adquiere en su obra una significación completamente

<sup>49</sup> El primer escrito en el que Leibniz esboza este sistema de numeración es *De dyadicis* (1679), GM VII, pp. 228-234. Véase al respecto TABACCO, M., *Leibniz e la numerazione binaria*, Roma: Edizioni Associate, 2004, pp. 88 ss.

<sup>50</sup> *De organo sive arte magna cogitandi* [1679 (?)], A VI, 4A, pp. 158: «Fieri potest, ut non nisi unicum sit quod per se concipitur, nimirum Deus ipse, et praeterea nihilum seu privatio, quod admirabili similitudine declaratur. Numeros vulgo explicamus per progressionem decadicam, ita ut cum ad decem pervenimus, rursus ab unitate incipiamus, quam commode id factum sit non disputo; illud interea ostendam, potuisse ejus loco adhiberi progressionem dyadicam ut statim ubi ad binarium pervenimus rursus ab unitate incipiamus».

<sup>51</sup> *Ibidem*: «Immensus hujus progressionis usus nunc attingo: illud suffecerit annotare quam mirabili ratione hoc modo omnes numeri per Unitatem et Nihilum exprimentur».

<sup>52</sup> Una muy probable fuente directa de esta doctrina es el teólogo luterano de tendencias neoplatónico-herméticas Eilhard Lubin, cuya obra *Phosphorus, de prima causa et natura mali* Leibniz conocía desde muy joven y al cual cita como una de sus fuentes en la definición del mal como privación [véase *Causa Dei* (1710), GP VI, p. 449, § 70]. Véase por ejemplo el siguiente pasaje de LUBIN, E., *Phosphorus, de prima causa et natura mali. Iterata editio*, Rostock, 1596, Epistola dedicatoria, p. 9: «Omnia ergo creata (...) inter Ens & nihil intermedio loco quasi constituta sunt, ab utroque aliquid habent, & à Bono & Ente quidem aliquid proprijsimè loquendo, à Malo verò & Nihilo abusivè & improprie admodum. Quod aliquid sunt, hoc est suam naturam, essentiam, conditionem, & perfectionis bonitatem habent, habent à Deo summo Ente & Bono. Quod aliquid non sunt, hoc est suam naturam & essentiae bonitatem, quam à Deo habent deperdunt, contrahunt à nihilo, unde creata sunt». Acerca de la influencia de Lubin sobre Leibniz, véase HÜBENER, W., «Scientia de Aliquo et de Nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff»,

novedosa. No se trata además de una mera extravagancia incidental en su pensamiento, sino que se convierte en un motivo recurrente en la obra de Leibniz, que aparece en contextos muy diversos y con interlocutores bien diferentes. Así, por ejemplo, en su correspondencia con Grimaldi, misionero jesuita en China, encontramos las siguientes afirmaciones: «Primero, todos los números pueden ser escritos mediante el 1 y el 0. Segundo, así como las esencias de las cosas son como los números, del mismo modo también la creación de las cosas a partir de Dios hecha a partir de la nada puede ser representada mediante la expresión de los números con ayuda de sólo la unidad sobreañadiéndole la nulidad»<sup>53</sup>.

La misma tesis comparece en un escrito alemán de 1697, en el cual Leibniz presenta el diseño de un medallón, ideado por él específicamente para simbolizar lo que consideraba una de las más profundas verdades universales, profesadas tanto por la fe cristiana como por la sabiduría de los paganos<sup>54</sup>, a saber, la creación de las cosas a partir del uno y el cero<sup>55</sup>, o bien a partir de la perfección y la privación:

La columna derecha del grabado presenta los números en su figura arábica, mientras que en la columna izquierda se representa el modo en que cada uno de los números puede ser traducido en diferentes combinaciones entre el 1 y el 0, presentando así una imagen simbólica de la creación, según la cual la unidad pre-contiene toda multiplicidad y se basta a sí misma para poner en la existencia todas las cosas: «Para educir todas las cosas de la nada es suficiente Uno»<sup>56</sup>.

Este modelo de conceptualización de la creación parece otorgar una nuevo sentido a la expresión *ex nihilo*. La creación no es ya solo «de la nada» en el sentido de que no hay ningún sujeto presupuesto a la acción divina creadora, sino que es también y principalmente «de la nada» en la medida en que la nada misma es un componente o elemento que entra en composición con el ente creado para constituirlo en su misma finitud o limitación. Ahora bien, esto introduce la problemática necesidad de definir de modo preciso cómo el «ente» y la «nada» pueden entrar en combinación, más concretamente, de qué modo la negatividad puede constituir ontológicamente a la criatu-

en W. HÜBENER, *Zum Geist der Prämoderne*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985, pp. 84-100; también ECHAVARRÍA, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, pp. 91-97.

<sup>53</sup> *Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi SJ* (Jan.-Feb. 1697), Widmaier, p. 86; también p. 82: «Mihi aliquando in mentem venit examinare quid tandem proditurum esset, et simplicissima omnium dyadica seu Binaria uteremur. Animo igitur huc verso statim vidí necesse esse, ut omnes Numeri scribi possint per has duas simplicissimas notas Unitatis et Nullitatis, 1 et 0».

<sup>54</sup> Según Leibniz, la numeración binaria podía servir de arquetipo para sus proyectos de confección de un lenguaje universal: *Lingua universalis* [1678 (?)], AVI, 4A, p. 68: «Adde adhuc majorem varietatem si utamur progressionem dyadica, ubi non nisi Unitates et 0 exprímunt numerum, reliqua sunt situs diversas, fere ut in Musica; ubi toni et intervalli». Su optimismo al respecto se veía confirmado por las noticias que recibía sobre la presencia en culturas paganas de explicaciones del origen del universo basadas en sistemas análogos a esta numeración. Sobre la relación que Leibniz establece, por ejemplo, entre su propio sistema de numeración binaria y el I-Ching, que conoció a través del jesuita Bouvet, véase TABACCO, M., *Leibniz e la numerazione binaria*, pp. 44-61, y, sobre todo, su propio escrito *Explication de l'arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures chinoises de Fohy* [1703], GM VII, pp. 223-227.

<sup>55</sup> Guhrauer II, p. 401: «Denn einer der hauptpuncten des christlichen Glaubens, und zwar unter denjenigen, die den Weltweisen am wenigsten eingegangen, und noch den heyden nicht wohl beizubringen sind, ist die Erschaffung aller Dinge aus Nichts durch die Allmacht Gottes. Nun kann man wohl sagen daß nicht in der Welt sie besser vorstelle, ja gleichsam demonstrire, als der Ursprung der Zahlen, wie er allhier vorgestellt ist, durch deren Ausdrückung blos und allein mit Eins und mit Nulle oder Nichts alle Zahlen entstehen».

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 401-407.

ra. En efecto, si por «nada» se entiende la negación o el no-ser en sentido absoluto<sup>57</sup>, es difícil entender de qué modo las criaturas puedan entrar en composición con ella o puedan tomar parte en ella, porque lo que «no es» absolutamente no puede oficiar de co-principio metafísico<sup>58</sup>.

Esta y otras dificultades interpretativas de este modelo de «participación en la nada» han llevado a algunos autores a minimizar su importancia dentro del conjunto de la obra de Leibniz. Así, Albert Heinekamp ha puesto de relieve que este intento leibniziano de alcanzar una expresión adecuada de la relación de participación entre las criaturas, el Creador y la nada a través del recurso a la numeración binaria nunca alcanzó en su obra una formulación técnica acabada<sup>59</sup>. Michael Latzer lo ha considerado un mero lenguaje poético sin implicaciones metafísicas<sup>60</sup>. Por su parte, Michel Fichant ha declarado la completa ininteligibilidad del modelo, sobre todo al ponerlo en relación con la concepción leibniziana del entendimiento divino como sede de una multiplicidad de posibles<sup>61</sup>. No obstante, una mínima dosis de caridad hermenéutica impone la tarea de intentar ensayar una lectura que de sentido a esta doctrina en el seno de la metafísica de Leibniz.

#### 4. PARTICIPACIÓN ¿EN QUÉ «NADA»?

Para empezar, es necesario elucidar qué entiende Leibniz por «nada». Al tratarse de un término negativo que se define por la negación del ser, es preciso a su vez hacer referencia a qué entiende Leibniz por «ente». Leibniz lo define así: «(...) ente o *Algo* es aquello a lo cual conviene el término positivo, como A, B, C, a saber, si en su elucidación no ha de resolverse en un término meramente privativo»<sup>62</sup>. Esta reducción del ente al *aliquid* —clásicamente considerada como una de sus propiedades trascendentales—, heredada por Leibniz directamente de la escolástica suareciana<sup>63</sup>, comporta nuevamente una

<sup>57</sup> En la tradición platónica de la que Leibniz abreva, este problema estaba zanjado de diversos modos. Platón en el *Sofista* (257b) evitaba esta dificultad postulando que las cosas participan no del no-ser en sentido absoluto, sino en el no-ser entendido como la naturaleza de «lo diferente». Plotino, por su parte, al identificar el no-ser con un principio real de indeterminación, postula una metafísica dualista alejada del planteamiento creacionista: PLOTINO, *Enéadas*, I, trat. I, 8 (51), c. 3, 13-19 (Madrid: Gredos, 1982, vol. I-II, p. 312): «Ya con ello puede uno formarse una idea de este no-ser como una especie de sinmedida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta. (...) Todas las demás cosas que participen en él y se asemejen a él, digamos que se hacen, sí, malas, pero que estrictamente no son malas».

<sup>58</sup> Este mismo problema se plantea RATEAU, P., *La question du mal chez Leibniz*, p. 268: «Comment, en effet, ce qui n'est rien peut-il s'ajouter aux choses et les modifier, puieque, à proprement partel, le Néant n'ajoute rien?».

<sup>59</sup> HEINEKAMP, A., "Los conceptos de *Realitas...*", p. 81.

<sup>60</sup> LATZER, M., *Leibniz's doctrine of Evil*, Manuscript Thesis-Doctoral, University of Toronto Library, 1993, p. 46.

<sup>61</sup> FICHANT, M., «L'origine de la négation», en *Les Études Philosophiques* 26/1 (1971), pp. 29-55; p. 50: «Le passage du point de vue binaire où Dieu, seul positif, se compose avec le Rien, au point de vue de la combinaison des possibles où Dieu trouve dans les idées de son entendement la pluralité des créatures possibles, est inintelligible».

<sup>62</sup> *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum* [1685(?)], A VI, 4A, p. 625 (trad. inédita de O. ESQUISABEL).

<sup>63</sup> Acerca de la reducción suareciana del ente a la pensabilidad y de todos trascendentales al *aliquid* (entendido como lo opuesto al no-ente), véase SANZ, V., «La reducción suareciana de los trascendentales», en *Anuario Filosófico* XXV/2 (1992), pp. 403-420.

concepción esencialista del ente, por cuanto este se haya reducido a su «posibilidad», o a su carácter no contradictorio, expresado en la compatibilidad de términos positivos o afirmativos: «*Ente o posible* es aquello en cuya definición, cuantoquiera que se la resuelva, no se incluye *A no-A*, es decir, una contradicción»<sup>64</sup>.

El reverso de esta concepción del ente es una idea de la «nada» como aquello que carece por completo de atributos afirmativos<sup>65</sup>. En términos de Leibniz: «La *nada* es aquello a lo cual no conviene sino el término meramente negativo, a saber Si *N* no es *A*, ni *C*, ni *D*, y así sucesivamente, de modo que no se encuentre ningún término positivo que sea su predicado, entonces se dice que *N* es *nada*. Por consiguiente, ese axioma común, no hay ningún atributo del no ente, contiene la definición de la *nada* misma, es decir, del no-ente»<sup>66</sup>. En este y otros contextos Leibniz utiliza «nada», entendida como aquello que carece de atributos, como sinónimo de «no-ente» en general: «*No enta* es aquello que no tiene más que atributos negativos. Es decir, si *A* no es ni *B* ni *C* ni *D*, y así sucesivamente al infinito, será *Nada*»<sup>67</sup>. Esta identificación entre nada y no-ser *simpliciter* conduce a su vez a una identificación de la nada con lo ininteligible o «impensable»: «*Nada* es lo que puede nombrarse pero no puede ser pensado, como *Blitiri*»<sup>68</sup>. La secuencia entraña, por último, la reducción de la nada a lo «imposible»: «*No-Ente* o *imposible* es aquello en cuya definición se incluye *A non-A*, es decir, que implica contradicción»<sup>69</sup>.

La equiparación entre «no-ser», «nada» e «imposible» es perfectamente consecuen-te en un planteamiento como el de Leibniz, en el que no solo el ente ha quedado reducido a la posibilidad lógica —entendida como pensabilidad o incontradictoriedad—, sino que además no hay lugar para los «entes de razón», es decir, no hay objetos del pensar que tengan únicamente una existencia intencional<sup>70</sup>. En este sentido, para Leibniz toda idea es «verdadera» —y es a su vez una «verdadera idea»— únicamente si representa algo «real» o «inteligible» en su misma posibilidad, por lo cual no puede haber ideas verdaderas del «no-ser», de la «nada» o de lo «imposible»<sup>71</sup>. En este contexto, resulta infructuoso preguntarse por la diferencia entre el tipo de irrealidad propio de la contradicción como tal y el tipo de irrealidad propio de la nada, es decir, por la diferencia entre aque-llo que es «impensable o imposible» por afirmar y negar lo mismo respecto de lo mismo y aquello que es «impensable o imposible» por consistir en la pura negación.

<sup>64</sup> *Definitiones: aliquid, nihil, non-ens, ens* [1688-1689 (?)], A VI, 4A, p. 930.

<sup>65</sup> Sobre el significado lógico y metafísico de la expresión *nihil nulla sunt attributa*, véase ANGELELLI, I. «En torno al principio *Nihil nulla sunt attributa*», en *Anuario Filosófico* X/2 (1977), pp. 9-18.

<sup>66</sup> *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum* [1685 (?)], A VI, 4A, p. 625 (trad. ESQUIABEL). Ver también *De calculo analytico generale* [1678-1679 (?)], A VI, 4A, p. 146 y 148; *Definitiones: aliquid, nihil* [1679 (?)], A VI, 4A, p. 306; *De ente, existente, aliquo, nihilo et similibus* [1683-1685/86 (?)], A VI, 4A, p. 570; *Notationes generales* [1683-1685 (?)], A VI, 4A, p. 551: «Si *N* non est *A*, non est *B*, non est *C*, et ita porro; *N* dicitur esse *Nihil*. Hoc est illud quod vulgo dicunt *Nihili nulla esse attributa*»; *Definitiones: aliquid, nihil, non-ens, ens* [1688-1689 (?)], A VI, 4A, p. 930; *Definitiones: terminus vel aliquid, nihil* [1688-1689 (?)], p. 934; *Definitiones: aliquid, nihil, impossibile, possibile* [1688-1689 (?)], A VI, 4A, p. 939; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* [1683-1685/86 (?)], A VI, 4B, p. 1.498.

<sup>67</sup> *De mundo praesenti* [1684-1685/86 (?)], A VI, 4B, p. 1.506.

<sup>68</sup> *Definitiones: aliquid, nihil, opposita, possibile* [1688-1689 (?)], A VI, 4A, p. 937.

<sup>69</sup> *Definitiones: aliquid, nihil, non-ens, ens* [1688-1689 (?)], A VI, 4A, p. 930.

<sup>70</sup> Véase sobre este punto ROVIRA, R., «Leibniz ante las quiddidades paradójicas», en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (COORD.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid: Rialp, 2001, pp. 105-115.

<sup>71</sup> Véase *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP, IV, p. 424 (citado por R. ROVIRA, *art. cit.*, p. 107): «Nullaum utique habemus ideam rerum impossibilium».

Ahora bien, como se ha visto, la ausencia de «entes de razón» en el planteamiento metafísico de Leibniz, viene de la mano con la afirmación de la «realidad» de las esencias posibles como tales. Esto conduce a su vez a una cierta ambivalencia en su concepción de la «nada». En efecto, a diferencia de los pasajes ya citados, al menos en una ocasión Leibniz asegura que la nada «(...) es infinita, es eterna, y tiene atributos comunes con Dios. Comprende una infinidad de cosas, porque todas aquellas que no son están comprendidas en la Nada, y aquellas que ya no existen más han regresado a la nada»<sup>72</sup>. La atribución de «infinitud» y «eternidad» a la «nada» resulta palmariamente contraria al repetido principio *nihilo nulla esse attributa*, por lo cual es evidente que aquí no se entiende por «nada» aquello que carece de atributos y es «imposible», sino todo aquello que actualmente carece de existencia, aunque sea de suyo posible.

Ahora bien, esto manifiesta una abierta ambivalencia en la noción leibniziana de «nada», que oscila entre la «nada de existencia» —aquello que es posible pero no existe actualmente— y la «nada de esencia» —aquello que es imposible, por carecer de atributos o por ser contradictorio—, ambivalencia que no es más que el reverso de las dubitaciones con que, según se ha visto, Leibniz trata la cuestión de si la existencia es o no una perfección. La «nada» entendida como la simple no existencia actual de lo posible es sin duda menos problemática, porque se encuentra perfectamente en sintonía con el modelo esencialista en el cual «creación de la nada» es creación *ex possibilibus*, cuya existencia es una mera posición resultante del libre decreto divino.

Mucho más problemática para el concepto de *creatio ex nihilo* resulta la definición de la «nada» como ausencia de atributos. ¿Qué puede significar que las criaturas «participan» de la nada? Es evidente que la participación de las criaturas en la «nada» no debe ser entendida de una manera literal, como si se pudiera propiamente «tomar parte» en la pura negación y ésta tuviera una realidad en sí. Si la nada se caracteriza como lo absolutamente carente de atributos, en la medida en que un sujeto carezca de determinados atributos, se dirá que participa de la nada, por acercarse en mayor o en menor medida a la carencia absoluta de atributos, precisamente en virtud de las propiedades de las que el sujeto efectivamente carece.

Ahora bien, coherentemente con su negación de los «entes de razón», Leibniz se refiere tanto a esta carencia parcial de atributos —participación «en la nada»— como a la carencia total de ellos —la «nada» misma— en términos de «privación» o «no-ente»<sup>73</sup>. Así, en sentido leibniziano, se puede decir que todo ente o toda sustancia creada se encuentra «privada» de todas aquellas determinaciones positivas que se niegan con verdad de ella. La privación, al negar al sujeto finito determinadas perfecciones, lo constituye formalmente como tal, en tanto que distinto de Dios<sup>74</sup>.

Este modo de «participación en la nada» como negación de determinadas propiedades o atributos de un sujeto, parece ser el recurso preferido por Leibniz al momento de explicar de qué modo las criaturas se encuentran afectadas de limitación. Así, se puede leer en su conversación con Dobrzensky: «(...)vos sabéis por tanto que en la aritmética el cero unido a las unidades constituye diferentes números, como 10, 100, o 1000<sup>75</sup>, y que

<sup>72</sup> *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (1695), Grua I, p. 364.

<sup>73</sup> *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), A VI, 4A, p. 740: «Privativum non-A. [...] Non Ens est quod mere privativum, seu omnium privativum, sive non-Y, hoc est non-A, non-B, non-C, etc. Idque est quod vulgo dicunt nihili nulla esse proprietates».

<sup>74</sup> *Aus und zu Caramuel de Lobkowitz, Leptotatos* [1689 (?)], A VI, 4B, p. 1339: «In Deo sunt perfectiones, sed privationes perfectionum quae creaturas formaliter constituunt non sunt in Deo».

<sup>75</sup> P. Rateau ha señalado con acierto la falacia de equívoco presente en este texto, ya que el símbolo «0» en las expresiones que representan decenas y centenas no tiene un valor más que nominal: «Deux zéros,



un hombre, tras poner varios ceros a continuación, puso debajo: *unum autem necessarium*. Pero, sin ir tan lejos, me concederéis que todas las criaturas son limitadas, y que sus límites, o, si queréis, sus *non plus ultra*, constituyen algo negativo. Por ejemplo, un círculo está limitado en virtud del tamaño de la obertura del compás del que uno se sirve para trazarlo, no pudiendo ser más grande, y así los límites o *non plus ultra* de esa obertura determinan el círculo, y otro tanto ocurre con todas las otras cosas, porque ellas son limitadas o imperfectas por el principio de negación o de la nada que entrañan, en virtud de la carencia de una infinidad de perfecciones que no se encuentran en ellas y no son sino una nada en relación con ellas»<sup>76</sup>.

Debe entenderse entonces que aquí la nada equivale al principio de limitación del sujeto finito, en cuanto que éste carece de infinitas perfecciones, que son las que lo constituyen de modo negativo. Como explica P. Rateau: «¿Cómo comprender entonces esta composición de Dios y de la Nada? [...] Ella es más que nada la operación por la cual se sustrae al ser positivo no la Nada (porque  $A - \text{Nada} = A$ ), sino una cierta cantidad de ser o perfección. La Nada representaría el operador de sustracción (el signo  $-$ ), de la cual la imperfección original es el resultado»<sup>77</sup>.

Ahora bien, si la «nada» representa únicamente la sustracción de perfección de un sujeto, es claro que la «participación en la nada», en la que se resuelve en última instancia la limitación creatural, no puede entenderse en términos de co-principios reales que compongan a las sustancias. Antes bien, esa limitación se reduce a la exclusión de las infinitas propiedades esenciales que por definición no corresponden a una determinada sustancia finita, ya que para Leibniz toda negación expresa una incompatibilidad entre términos<sup>78</sup>. En este contexto, la recepción de perfección por parte de la criatura no puede entenderse ya en un sentido «intensivo», dado que el límite no consiste en un «modo» finito de poseer una perfección de por sí infinita. Antes bien, esa recepción deberá darse de modo «extensivo», y se traducirá en una limitación del conjunto de determinaciones formales que constituyen la naturaleza individual de la sustancia.

Algo semejante sugiere el siguiente pasaje: «Todas las criaturas vienen de Dios y de la nada; su ser sí mismas, de Dios, su no-ser, de la nada (los números exhiben también

---

mis côte à côte, en représent toujours rien, mais en y plaçant devant l'unité, la signification est tout autre. Le rien en rentre donc pas dans la composition de 100, parce que s'y trouvent deux zéros, puisque le 0 n'y marquer plus le rien (...): son symbole, comme une lettre dans un mot, sert seulement à l'écriture en chiffres du nombre cent. L'engendrement des différents nombres à partir de 1 et 0 se fait du point de vue des signes seulement et non des choses signifiées: car 10 s'obtient par l'addition de 9+1, où s'obtient par 8+1, etc.» (*La question du mal chez Leibniz*, p. 269).

<sup>76</sup> *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (1695), Grua I, p. 364.

<sup>77</sup> RATEAU, P., *La question du mal chez Leibniz*, p. 269.

<sup>78</sup> ESQUISABEL, O., «Avatares de la negación en Leibniz», en O. CHATEUBRIAND, F. SANTTER Y G. IMAGUIRE (eds.), *O que nos fa pensar*, Cuadernos de Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n.º 23, Rio de Janeiro, 2008, pp. 113-124; p. 123: «Leibniz concibe la negación proposicional desde el punto de vista de la contradicción y de la incompatibilidad. Dicho de otro modo, una proposición es falsa porque es imposible y, a su vez, es imposible cuando involucra una contradicción o una incompatibilidad. La contradicción se aplica tanto a términos como a proposiciones y equivale, en el caso del concepto, a la composición de un término con su negación y, en el caso de las proposiciones, la conjunción de la proposición con su negación. (...) A su vez, la incompatibilidad es una relación que se da fundamentalmente entre conceptos o términos. Un término es incompatible con otro si uno implica la negación del otro. (...) De este modo, la composición de términos incompatibles da como resultado una proposición contradictoria y, por tanto, falsa (o imposible). La incompatibilidad nos proporcionan así un buen instrumento para interpretar los términos negativos. La idea fundamental es que el término negativo o infinito debe ser entendido en términos de la incompatibilidad del predicado con el sujeto, si se quiere mantener una interpretación intensional de la relación predicativa».

lo mismo de modo admirable, y las esencias de las cosas son iguales a los números)»<sup>79</sup>. Esta equiparación de las esencias a los números —principio pitagórico que Leibniz recoge de Aristóteles y que hace suyo desde el comienzo<sup>80</sup>—, debe interpretarse a la luz de la afirmación leibniziana según la cual cada sustancia individual constituye de por sí una «especie completa»: en efecto, no hay dos esencias iguales en sus perfecciones —puesto que en tal caso serían indiscernibles—, sino que cada una es una *species infima*: «Las esencias de las cosas son como números. Dos números no son iguales entre sí; del mismo modo, dos esencias no son igualmente perfectas»<sup>81</sup>.

En otros términos, las esencias son limitadas de por sí, tal y como se encuentran presentes en el entendimiento divino en su estado de posibilidad, sin que sea necesario buscar un principio metafísico ulterior que explique su limitación. Esa limitación viene dada por el contenido de su misma posibilidad: «El entendimiento de Dios es la fuente de las esencias de las creaturas, tal como están en él, es decir, limitadas. Si ellas son imperfectas, no hace falta atribuirlo más que a su limitación o sus confines, es decir, a que ellas participan de la nada»<sup>82</sup>.

Es claro, pues, que el «participar de la nada» no mienta en todos estos pasajes otra cosa que la autolimitación de las esencias posibles en virtud de su propio contenido formal. Todo esto no hace más que poner de manifiesto la fuerte tendencia de la metafísica de Leibniz a reducir el modelo participacionista o «intensivo» de la creación en el modelo esencialista antes explicado, en el cual las esencias posibles no reciben del decreto creador de Dios más que la existencia. Pero no conviene adelantar conclusiones sin haber explicitado un último aspecto fundamental del modelo participacionista.

## 5. LA IDEA METAFÍSICA DE «EXPRESIÓN» Y LA *NOTIO COMPLETA* COMO PRINCIPIO DE RECEPTIVIDAD

En efecto, no se puede dar por cerrado el tratamiento del modelo participacionista sin hacer referencia, al menos brevemente, a una de las ideas centrales de la metafísica de Leibniz: la noción de «expresión»<sup>83</sup>. Ya se ha señalado más arriba que según Leibniz todas las sustancias creadas participan de las mismas perfecciones, aunque las poseen según un mayor o menor intensidad o, dicho en sus propios términos: «En todo y en cada uno está contenido todo, pero con un grado determinado de *claridad*»<sup>84</sup>. La referencia a los diferentes grados de «claridad» y «confusión» de las sustancias ofrece una aproximación —que puede considerarse como una alternativa a la de «participación en la nada»— para dar cuenta del origen de la limitación de las criaturas. Según esta aproxi-

<sup>79</sup> *Von der wahren Theologia Mystica* (1697-1698), Guhrauer, p. 411; trad. E. DE OLASO (EF, p. 451).

<sup>80</sup> *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), A VI, 1, p. 19: «Essentiae rerum sunt sicut numeri».

<sup>81</sup> *De necessitate eligendi optimum* [1677 (?)], A VI, 4B, p. 1.352, trad. A. ECHAVARRÍA (OFC 2, p. 115).

<sup>82</sup> *Dialogue effctif sur la liberte de l'homme et sur l'origine du mal* (1695), Grua I, p. 365.

<sup>83</sup> Sobre la idea leibniziana de expresión, véase KULSTAD, M., «Leibniz's concept of expression», en *Studia Leibnitiana* 11/1 (1977), pp. 55-76; y «Leibniz on Expression: Reflections After Three Decades», en H. BREGER, J. HERBST y S. ERDNER, VIII. *Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit*, Hannover: Hartmann, 2006, pp. 413-419; GHIO, M., *Il concetto di espressione in Leibniz en ella tradizione platónico-cristiana*, Studi e Ricerche di Storia della Filosofia, Torino, 1979; SWOYER, C., «Leibnizian Expression», en *Journal of the History of Philosophy* 33/1 (1995), pp. 65-99; para una presentación de carácter más general del tema de la expresión en la filosofía moderna SOTO BRUNA, M. J., «Expresión y representación», en *Anuario Filosófico* 27/2 (1994), pp. 483-503.

<sup>84</sup> *Von dem wahren Theologia mystica* (1697), Guhrauer, p. 412, trad. E. DE OLASO (EF, p. 452).

mación, la creación, como irrupción de lo múltiple y diverso a partir de la unidad primitiva o sustancia simple originaria, podría ser considerada como una cierta «degradación» o «atenuación» de las perfecciones divinas<sup>85</sup>.

Ahora bien, la identidad de contenido que guardan las sustancias creadas y Dios, y, a su vez, las sustancias creadas entre sí, remite al aspecto de causalidad «ejemplar» implicado en la idea de participación, aspecto que Leibniz sistematiza a través de la idea de «expresión». Según esta idea, cada sustancia individual es como un «espejo» en el cual se reflejan a la vez la perfección divina y la perfección del universo: «(...) puede afirmarse que toda sustancia lleva en cierto modo el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y la imita en la medida en que es capaz de ello. Expresa, en efecto, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y a ella se acomodan, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador»<sup>86</sup>.

Cada sustancia individual creada está constituida esencialmente por el conjunto de relaciones de composibilidad que estructuran el mundo en el que está inserta. De ahí que, en esta perspectiva, el origen de la limitación de su carácter expresivo, es decir, de su grado de claridad o confusión, sólo pueda provenir de la recíproca acomodación de unas sustancias en relación con otras: «Así, una sustancia que tiene una extensión infinita, en tanto que expresa todo, se hace limitada por el modo más o menos perfecto de su expresión. Es así como puede comprenderse que las sustancias se estorban o se limitan mutuamente y, por consiguiente, se puede decir en ese sentido que actúan una sobre otra, y que están obligadas, por así decir, a acomodarse entre sí. Pues puede ocurrir que un cambio que aumenta la expresión de una disminuye la de la otra. Ahora bien, la virtud de una sustancia particular es expresar adecuadamente la gloria de Dios, y por ese motivo es menos limitada»<sup>87</sup>.

Como ya se dijo más arriba, según Leibniz las «percepciones» y las «apeticiones» son las únicas perfecciones reales que hay en las sustancias<sup>88</sup>. La percepción sintetiza la variedad del universo en la simplicidad de la sustancia individual<sup>89</sup> y representa la variación externa en la interna<sup>90</sup>, mientras que la apetición, como tendencia que conduce de una

<sup>85</sup> Véase MATHIEU, V., «Du côté nocturne de la philosophie de Leibniz», en R. CRISTIN (ed.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 22, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994, 197-200; p. 198: «La création (de la part de Dieu) selon Leibniz n'est pas la production ou invention des possibilités nouvelles. Elle n'est non plus la traslation des possibles sur un plan différent, comme le mot «position» nous ferait croire. C'est plutôt un consentement, donné par Dieu, à une atténuation de la clarté des possibles. Une atténuation qui est différente pour chaque monade, et qui, dans chaque monade, se modifie au fur et à mesure que le temps s'écoule».

<sup>86</sup> *Discours de métaphysique* (1686), A VI, 4B, p. 1542, trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 170).

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 1.553-1.554, trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 178).

<sup>88</sup> *Leibniz an Bourguet* (Dec. 1714), GP III, pp. 574-575: «De la maniere que je definis perception et appetit, il faut que toutes les Monades en soyent douées. Car *perception* m'est la representation de la multitude dans le simple; et *l'appetit* est la tendance d'une perception à une autre: or ces deux choses sont dans toutes les Monades, car autrement une Monade n'auroit aucun rapport au reste des choses».

<sup>89</sup> *Leibniz an Pierre Bayle* (5 dec. 1702), GP III, p. 69: «(...) on peut dire qu'en general la perception est *l'expression de la multitude dans l'unité*; *Leibniz an Des Bosses* (11 Jul. 1706), GP II, p. 311: «Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio»; *Monadologie* (1714), § 14, GP VI, p. 608: «L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception* (...)».

<sup>90</sup> GP VII, pp. 329-330: «Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa raepresentatio variationis externae in interna»; también *Leibniz an Rud. Christ. Wagner* (Jun. 1710), GP VII, p. 529.

percepción hacia otra, constituye el principio de las acciones, pasiones y modificaciones de la sustancia<sup>91</sup>. Es por eso que la variación en el «modo» de la expresión de las sustancias finitas, que hace que una misma perfección metafísica sea poseída de diversos modos según los sujetos, es atribuida en este contexto por Leibniz al distinto grado de claridad de las percepciones: cada sustancia individual «percibe», y al mismo tiempo «expresa», el infinito, puesto que la «percepción» no es más que una especie dentro del género de la «expresión»<sup>92</sup>.

Ahora bien, no se puede entender de qué modo cada criatura se configura internamente como una expresión única del universo conforme a su grado de claridad o confusión, sin hacer referencia a los fundamentos últimos de la definición leibniziana de la sustancia individual a partir de su «noción completa». Según esta definición, central del sistema de Leibniz, todos los predicados que conforman la naturaleza de un individuo son como «propiedades» suyas, de tal forma que «(...) la noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que le puede ocurrir y que, considerando esa noción, se podrá ver todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, al igual que nosotros podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de él»<sup>93</sup>.

La sustancia individual, definida a partir de la *notio completa* constituye para Leibniz la instancia metafísica que permite resolver y sintetizar en el sujeto finito tanto la participación en la perfección infinita de Dios como la expresión de las relaciones de ese sujeto con el conjunto del universo que integra: «Toda sustancia tiene algo de infinito en cuanto que su causa, Dios, encierra algún vestigio de omnisciencia y omnipotencia; pues en la noción perfecta de cada sustancia individual están contenidos todos los predicados de ella, tanto necesarios como contingentes, pasados, presentes y futuros; o mejor, toda sustancia expresa todo el universo según su propia situación y visión, en cuanto las demás se relacionan con ella, y a partir de aquí es necesario que algunas percepciones nuestras, aunque sean claras, sean sin embargo confusas, en cuanto encierran infinitas cosas (...)»<sup>94</sup>.

La *notio completa* del individuo es el punto de anclaje técnico de la teoría de la expresión, en la medida en que el singular «punto de vista» desde el cual cada sustancia representa al universo se resuelve en la afirmación de una pluralidad de sujetos de predicación —y, por tanto, de inhesión— de las propiedades y relaciones que los constituyen. Por esto mismo, la *notio completa*, considerada como presente en el entendimiento divino en su misma posibilidad, puede ser considerada como el principio «receptivo» que limita y constriñe la perfección de las criaturas otorgándoles un determinado grado de expresión, ya que, afirma Leibniz, el origen de la limitación «(...) se encuentra en las formas o ideas de los posibles; (...)»<sup>95</sup>.

La *notio completa*, en tanto que incluye todas las acciones y pasiones de cada criatura, oficia como una suerte de «amortiguador» o «compresor» de perfección metafísica,

<sup>91</sup> *Monadologie* (1714), GP VI, p. 609, § 15: «L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appetition* (...)».

<sup>92</sup> *Ibidem* (Okt. 1687), A II, 2, p. 240: «L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont des especes».

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 1.546; trad. A. L. GONZÁLEZ (OFC 2, p. 173). Sobre las implicaciones metafísicas y teológicas de esta noción, véase HÜBENER, *Notio completa*. «Die theologischen Voraussetzungen von Leibniz' Postulat der Unbeweisbarkeit der Existentialsätze und die Idee des logischen Formalismus», en *Studia leibnitiana*, Sonderheft 15, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988, pp. 107-116.

<sup>94</sup> *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* [1688 (?)], A VI, 4B, p. 1618.

<sup>95</sup> *Essais de Théodicée* (1710), GP VI, p. 341, § 380.

que contrae de algún modo esta perfección dentro del contorno de la determinación y limitación esencial. Las cualidades de las criaturas emanan intrínsecamente, con sus límites y su propia imperfección, de las «razones ideales», esto es, de las nociones completas de esas sustancias tal como Dios las concibe: «Las limitaciones e imperfecciones nacen de la naturaleza del sujeto, que limita la producción de Dios; es la consecuencia de la imperfección original de las criaturas (...)»<sup>96</sup>.

Ahora bien, esto significa que no existe para Leibniz, en términos metafísicos, ninguna composición acto-potencial en las sustancias que permita establecer una dualidad entre el sujeto recipiente y la perfección recibida. Antes bien, lo recibido es el sujeto mismo con todas sus determinaciones, tal como se encuentran expresadas en su *notio completa*. Dicho con más propiedad, lo realmente recibido por la criatura no es más que un nuevo «estado», el de la existencia fáctica, mientras que la totalidad del contenido perfectivo que ella expresa no contiene ni aporta más que lo que ya estaba incluido en su noción, considerada como posible, en el entendimiento divino. Todo lo cual no hace más que reconducirnos nuevamente al modelo esencialista de la creación.

## 6. CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo se ha intentado mostrar la tensión existente en el interior de la metafísica de Leibniz entre un modelo esencialista para explicar la creación, según el cual esta no consiste más que en un tránsito o traslado de esencias posibles del plano de pura posibilidad a un plano de existencia, y un modelo participacionista en el cual la creación es entendida como una fulguración o una comunicación de las perfecciones divinas hacia las criaturas según diversos grados de intensidad, que las hace radicalmente dependientes de Dios en todo su contenido perfectivo. Se han señalado las dificultades técnicas inherentes al modelo participacionista, tal como Leibniz lo presenta, sobre todo a raíz del controvertido concepto de «participación en la nada», que pretende dar cuenta del origen de la limitación creatural. Se ha puesto de manifiesto cómo el modo técnico en que Leibniz intenta conceptualizar la participación metafísica, tanto a través de su noción de «participación en la nada» y como de su noción de «expresión», le obligan a reconducir su explicación de la creación al modelo esencialista, en virtud de su definición de la sustancia individual a partir de la *notio completa* presente en el entendimiento divino, que oficia como sujeto de recepción y limitación de la perfección divina.

El recorrido llevado a cabo permite concluir que para Leibniz, en última instancia, la perfección recibida por la criatura no puede ser entendida en un sentido «intensivo», sino «extensivo». Lo que se recibe no es una perfección «pura», aunque de modo limitado, sino un conjunto de determinaciones formales que son puestas en acto —es decir, son meramente pasadas del estado de posibilidad al estado de actualidad— junto con el sujeto al que pertenecen esencialmente. En este contexto, la limitación creatural no consiste en un «modo» finito de poseer una perfección de por sí infinita, no implica una posesión parcial de una perfección que Dios posea en grado supereminente; antes bien, esa limitación consiste simplemente en la exclusión o negación de las infinitas propiedades o determinaciones formales o esenciales que por definición no corresponden a cada sustancia finita.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 346, § 388.

En ese sentido, la sustancia individual creada no es ya —como era el caso en otras concepciones clásicas de la participación metafísica— una síntesis de co-principios, sino que es por sí misma completamente «simple», y se identifica con todas las determinaciones que la definen como tal sustancia individual, es decir, con todos sus predicados. En otros términos, el contenido de la perfección recibida y el sujeto que recibe esa perfección quedan fundidos en la simplicidad de la esencia posible, que es limitada de suyo. Esto implica en última instancia una supresión de la participación en sentido estricto, porque la dimensión «vertical» o «intensiva» de la realidad queda reducida al plano de las relaciones lógicas que pueden establecerse entre individuos compositos, es decir que poseen determinadas propiedades que conforman una misma totalidad relacional o mundo posible.

En esta concepción, Dios no crea las esencias de las cosas comunicando la perfección del ser de un modo limitado o participado según los diversos modos en los que esta perfección puede ser recibida, sino que se limita a poner en acto aquella colección de posibilidades que presenta mayor perfección —entendida como «cantidad de esencia» o «extensión de compositibilidad»— en su misma constitución esencial, emanada a su vez del entendimiento infinito. En palabras de Vittorio Mathieu: «(...) cuando Leibniz trata los “posibles” como elementos simples *dados*, que existen desde siempre en el intelecto divino, y forman con sus combinaciones los mundos, la creación vuelve a reducirse, para él, al acto de *escoger* uno de esos mundos, y de transferirlo como tal a la existencia. Entonces el paso del modo de ser concentrado al modo de ser orgánico, articulado en partes, se pierde, y con eso se pierde el concepto de creación. La creación no consiste en hacer pasar los “mundos posibles”, ya hechos, a la existencia. Es, en primer lugar, *una constitución de la misma posibilidad*, la cual, como dirá BERGSON en *Le possible et le réel*, no pre-existe al acto creativo»<sup>97</sup>.

En definitiva, en el planteamiento leibniziano, el momento de eclosión y constitución de la multiplicidad de las cosas finitas en sus propios contornos, a partir de la unidad de la esencia divina, no se da contemporáneamente con el mismo acto creador que las pone en la existencia<sup>98</sup>, ni mediante la recepción parcial o participación intensiva de las perfecciones divinas por parte de las cosas finitas, sino que queda situado en un ámbito de realidad anterior a la existencia de éstas fuera de Dios: en el espacio lógico de las combinaciones posibles establecidas por el entendimiento absoluto.

Universidad de Navarra  
aechevarria@unav.es

AGUSTÍN ECHEVARRÍA

[Artículo aprobado para publicación en este número extraordinario en diciembre de 2012]

<sup>97</sup> MATHIEU, V., «Una visión plotiniana de la creación», en *Anuario Filosófico* 17/1 (1984), p. 77.

<sup>98</sup> SOTO BRUNA, M. J., «Causalidad, expresión, alteridad. Neoplatonismo y modernidad», en *Anuario Filosófico* XXXIII/2 (2000), pp. 533-554; p. 547: «Si el núcleo especulativo de la metafísica neoplatónica se centra en la investigación sobre el modo de la procedencia de la multiplicidad a partir de la unidad primera —*processio, explicatio, emanatio, creatio* son los conceptos comúnmente empleados—, parece que este tema se transforma, en la metafísica leibniziana, en la cuestión específicamente moderna de la elección divina, entendida como cálculo, de una serie de entes que se hallan constituidos en alteridad desde su origen primero».