

# PODER EMANATIVO Y PODER EXISTENTIFICADOR: UNA REINTERPRETACIÓN DE LA ARTICULACIÓN DE LAS FACULTADES DIVINAS EN LA METAFISICA DE LEIBNIZ<sup>1</sup>

CAMILO SILVA

Universidad Adolfo Ibáñez – Chile

RESUMEN: El presente estudio examina el modo en que Leibniz articula los conceptos de poder, entendimiento y voluntad de Dios en el marco de una doctrina metafísica de las facultades divinas, y en el cual intentamos dar respuesta a algunas dificultades que de tal doctrina se desprenden. En la primera sección, presentamos esta doctrina a la luz del problema de la definición y posibilidad de la justicia de Dios. Sobre la base de este análisis preliminar y con el objeto de resolver ciertas ambigüedades resultantes, en la segunda sección proponemos una distinción entre dos tipos de poder divino, a saber, poder emanativo y poder existentificador. Finalmente, la tercera sección está consagrada a justificar esta distinción, así como a responder a posibles objeciones de las que nuestra reinterpretación es susceptible.

PALABRAS CLAVE: Dios; entendimiento; esencia; existencia; poder; voluntad.

## *Emanative power and to-exist-making power: a reinterpretation of the articulation of divine faculties in Leibniz's metaphysics*

ABSTRACT: This inquiry examines the way Leibniz relates the concepts of God's power, understanding and will in the light of a metaphysical doctrine of divine faculties, in order to provide answers to some difficulties that arise from it. In section one, we describe this doctrine in view of the problem of the

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este estudio formó parte de mi investigación doctoral intitulada *Essence, néant et existence: une lecture critique du concept de création divine chez Leibniz*, y que, habiendo sido defendida en 2021 en la Escuela Normal Superior de París (ENS), fue desarrollada bajo la dirección de Jean-Pascal Anfray. Asimismo, un borrador de este estudio fue presentado en el «Séminaire doctoral d'études leibniziennes» (ENS) en 2022, a cuyos asistentes agradezco los comentarios críticos.

Empleamos las siguientes abreviaturas correspondientes a las obras de Descartes y de Leibniz: AT = *Œuvres complètes* de René Descartes, Adam, C. y Tannery, P. (eds.), 12 volúmenes, Paris: Vrin, 1996, citado «AT», seguido del número del volumen y número de página; A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie der Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt -Berlin, 1923-..., citado «A», seguido del número de la serie, número del volumen y número de página; C = *Opusculs et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la bibliothèque Royale de Hanovre, Couturat, L. (ed.), Paris: Alcan, 1903 [reimpresión, Hildesheim – Zürich – New York: G. Olms, 1988], citado «C», seguido del número de página; G = *Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Grua, G. (ed.) (2 tomos), Paris: PUF, 1948 [reimpresión, Paris: PUF, «Épiméthée», 1998], citado «G», seguido del número de tomo y número de página; GP = *Die Philosophischen Schriften* von Gottfried Wilhelm Leibniz, Gerhardt, C. I. (ed.) (7 volúmenes), Berlin, 1875-1890 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1960-1961], citado «GP», seguido del número de volumen y número de página; LP = *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li, W. y Poser, H. (eds.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002, citado «LP», seguido del número de página, y; M = *Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (ed.), Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1893, citado «M», seguido del número de página.

definition and possibility of God's justice. Taking for granted the results of section one, in section two we try to resolve some ambiguities through a fundamental distinction we propose, namely emanative power and to-exist-making power. Finally, in section three, we justify this distinction and try to answer to some possible objections our interpretation can arise.

KEY WORDS: Essence; Existence; God; Power; Understanding; Will.

## 1. ARTICULACIÓN DE LAS FACULTADES DIVINAS: DEFINICIÓN Y POSIBILIDAD DE LA JUSTICIA

La cuestión de la articulación entre entendimiento, voluntad y poder divinos comporta un papel subsidiario en la metafísica de Leibniz: si, por medio de tal articulación, él se propone caracterizar la naturaleza ontológica de Dios, lo hace con el objeto de establecer un entramado conceptual con el cual dar respuesta a ciertas dificultades que se desprenden de algunas teorías metafísico-teológicas, tales como la presciencia divina, la contingencia del mundo y la libertad humana. Condensadas y sistematizadas en la *Teodicea* (1710)<sup>2</sup>, estas teorías apuntan a dar respuesta a una cuestión práctica, y que atravesó todo el desarrollo de la obra de Leibniz: el problema de la definición y posibilidad de la justicia de Dios<sup>3</sup>. Prueba de ello es el siguiente pasaje de los *Principios de la naturaleza y de la Gracia* (1714), en donde Leibniz explica:

Esta substancia simple primitiva [i.e. Dios] debe encerrar eminentemente las perfecciones [...] De esta manera, ella tendrá el poder, el conocimiento y la voluntad perfectos, es decir, ella tendrá una omnipotencia, una omnisciencia y una bondad soberanas. Y como la *justicia*, considerada de manera general, no es más que la bondad conforme a la sabiduría, es necesario que haya también una justicia soberana en Dios<sup>4</sup>.

Si bien es evidente que, al ser definida como la bondad conforme a la sabiduría, la justicia depende de las facultades de Dios, el pasaje no clarifica cuáles son aquellas que intervienen en tal determinación, de manera que no es posible inferir a qué facultades específicas están asociadas la bondad y la sabiduría. El siguiente fragmento, contenido en la *Meditación sobre la noción común de la justicia* (1702), arroja luz sobre esta cuestión:

Justo es aquello que es conforme a la sabiduría y [a la] bondad tomadas conjuntamente. El fin de la bondad es el bien más grande. Sin embargo, para

<sup>2</sup> *Essais de Théodicée*, GP VI, 25-375. Las traducciones de las citas de las obras de Leibniz son de nuestra autoría.

<sup>3</sup> Las monografías más completas sobre la evolución de la concepción leibniziana de la justicia son GRUA, G., *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1953; RILEY, P., *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard university press, Cambridge, 1996, y; RATEAU, P., *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, Paris, 2008. Cfr. también HOSTLER, J., *Leibniz's Moral Philosophy*, Duckworth, London, 1975; BROWN, G., «Leibniz's moral philosophy», en: JOLLEY, N. (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge university press, United Kingdom, 1995, pp. 411-441; *ibid.*, «Leibniz's moral philosophy», en: LOOK, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2011, pp. 223-238, y; JOHNS, C., *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2013.

<sup>4</sup> *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison*, §9, GP VI, 602. Las cursivas son de Leibniz.

reconocerlo, es necesaria la sabiduría, que no es otra cosa que la inclinación a hacer el bien a todos [...] Así, la sabiduría está en el entendimiento, la bondad, en la voluntad, y la justicia, por consiguiente, está tanto en uno como en otra. El poder es otra cosa. Pero, si éste sobreviene, hace que el derecho se convierta en hecho, y que aquello que deba ser, exista realmente, tanto como la naturaleza de las cosas lo permita. Y eso es lo que Dios hace en el mundo<sup>5</sup>.

La justicia no depende del poder, sino del conocimiento y de la voluntad de Dios, facultades que rigen la sabiduría y el bien respectivamente. El rol del poder divino se limita a producir el advenimiento del derecho en hecho, garantizando que aquello que deba existir, exista<sup>6</sup>.

Ahora bien, a la vez que Leibniz excluye el poder como una facultad interviniente en la determinación de la justicia, él explica por qué la conjunción de las facultades restantes constituye una condición necesaria (y suficiente) para el establecimiento de ella. En una de las piezas preparatorias de la *Teodicea*, Leibniz escribe:

Nosotros atribuimos [...] la justicia de Dios [...] no sólo a la bondad, sino a la conjunción de ésta con la sabiduría, así como atribuimos una y otra a las substancias inteligentes [...] La justicia de Dios no es arbitraria, sino que nace de las reglas de la sabiduría eterna<sup>7</sup>.

La motivación principal de Leibniz para suscribir la tesis de la objetividad de la justicia es contestar el voluntarismo cartesiano y el determinismo ciego de Spinoza. Ya desde su juventud, él insiste en concebir como absurda la posibilidad de que la voluntad pueda ser considerada como una facultad autónoma que elija independientemente de un objeto<sup>8</sup>: para Leibniz, la voluntad de la voluntad es imposible, ya que suponer que la voluntad sea objeto de sí misma implica una regresión al

<sup>5</sup> *Méditation sur la notion commune de la justice*, M, 48. Sobre este manuscrito, cfr. RILEY, P., «Leibniz's Méditation sur la notion commune de la justice (1703-2003)», *The Leibniz review*, 13, 2003, pp. 67-81.

<sup>6</sup> «Es porque Él [i.e. Dios] es omnisciente y sabio que Él establece el derecho estricto y la equidad, y es porque Él es todopoderoso que los ejecuta» (*Nova methodus* (1667), §75, A VI, 1, 344).

<sup>7</sup> GP III, 34. Las cursivas son de Leibniz. Así, «la sabiduría y la justicia tienen sus teoremas eternos, así como [los tienen] la aritmética y la geometría: Dios no los establece por su voluntad, sino que Él los contiene [renferme] en su esencia, y los toma [suit]» (A VI, 4-C, 2269).

<sup>8</sup> «[...] una voluntad absoluta independiente de la bondad de las cosas es monstruosa» (Leibniz a Magnus Wedderkopf, mayo de 1671, A II, 1, 187): «nada es más extraño que pretender convertir la noción del libre arbitrio en un poder inaudito y absurdo de actuar o de no actuar sin [que haya] una razón [...] Habría que estar loco para desear un poder así» (*Confessio Philosophi* (1672-1673 (?)), A VI, 3, 133). Tal voluntad equivaldría a un «[...] monstruoso poder de una irracionalidad racional» (*ibid.*). Sobre la concepción de la justicia en el joven Leibniz, cfr. MULVANEY, R., «The Early Development of Leibniz's Concept of Justice», *Journal of the History of Ideas*, 29 (1), 1968, pp. 53-72; PIRO, F., «Leibniz and ethics: the years 1669-72», en: BROWN, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 166), Springer, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 149-167; RATEAU, P., *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., capítulos 1 y 2; JOHNS, C., *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*, op. cit., y; SILVA, C., «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de justicia en el joven Leibniz», en: CASALES, R., VELASCO, L. y REYES, P. (eds.), *La actualidad de Leibniz. Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Comares, Granada, 2020, pp. 207-223, e *ibid.*, «El abismo de todos los abismos: ¿«Dios no ama a todos los hombres»? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz», *Franciscanum*, vol. 65, no. 180, 2023, pp. 1-40.

infinito<sup>9</sup>. Hacia 1680, tras la lectura de la *Opera Posthuma* de Spinoza (1677), Leibniz arremete contra Descartes y aquellos filósofos —como Spinoza— que en él fundan su filosofía. Teniendo en mente la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas —que Leibniz interpreta como una tesis voluntarista<sup>10</sup>—, Leibniz escribe:

El Dios o el ser perfecto de Descartes no es un Dios como uno se lo imagina y como uno desea, es decir, justo y sabio, haciendo todo por el bien de las Criaturas tanto como sea posible, sino, más bien, es algo que se acerca al Dios de Spinoza, como un principio de todo y un cierto poder soberano o Naturaleza primitiva que pone todo en obra, y que realiza todo lo que es realizable. El Dios de Descartes *no tiene voluntad ni entendimiento*, puesto que, según Descartes, Él no tiene el bien por objeto de la voluntad, ni lo verdadero por objeto del entendimiento<sup>11</sup>.

En otras palabras, es debido a la ausencia de una adecuada «sintaxis ontológica»<sup>12</sup> que la metafísica cartesiana, al negar la objetividad tanto del bien como de la verdad —objetos de la voluntad y del entendimiento respectivamente—, pervierte la concepción de Dios: una voluntad que no tenga el bien por objeto es no sólo una aberración religiosa, sino también una *contradictio in terminis*<sup>13</sup>. De ahí que la atribución de la sola voluntad a Dios implique su negación: toda voluntad ha de suponer *necesariamente* un objeto y éste corresponde al bien<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> «La libertad de querer todo aquello que uno querría es algo imposible: si ello fuese posible, iría al infinito» (A VI, 4-B, 1408). Cfr. también A VI 4-B, 1454-1455 y Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), pp. 137-138.

<sup>10</sup> La doctrina de la creación de las verdades eternas figura en la carta del 15 de abril de 1630 de Descartes a Mersenne: «las verdades matemáticas que usted llama «eternas» han sido establecidas por Dios de quien dependen enteramente, tanto como el resto de las criaturas. Decir que las verdades son independientes de Dios es hablar de Él como si fuese un Júpiter o un Saturno [...] Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, tal como un rey establece las leyes en su reino» (AT I, 145). Cfr. también *ibid.*, 27 de mayo de 1630, AT I, p. 152.

<sup>11</sup> A II, 1, 778. Las cursivas son de Leibniz. Cfr. también las notas de Leibniz a la carta de Eckhard, mayo de 1677, A II, 1, 530, nota 74 y A VI, 4-B, p. 1389.

<sup>12</sup> Esta expresión es utilizada por Philippe Hamou, quien la forja para describir la posición de Leibniz frente a la hipótesis de la materia pensante sugerida por Locke. Cfr. HAMOU, P., «Leibniz lecteur de Locke sur la «matière pensante»», en: De Gaudemar, M. y Hamou, P. (eds.), *Locke et Leibniz: Deux styles de rationalité*, Georg Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2011, pp. 131-154, pp. 136, 141 y sqs.

<sup>13</sup> «Una simple voluntad sin ningún motivo (una voluntad pura [*a mere will*]) es una ficción no solamente contraria a la perfección de Dios, sino que quimérica y contradictoria, incompatible con la definición de la «voluntad»» (Leibniz a Clarke, Cuarto escrito, §2, GP VII, 371-372). Cfr. también G (II), p. 482.

<sup>14</sup> Cfr. PHEMISTER, P., «Leibniz, freedom of will and rationality», *Studia Leibnitiana*, 21 (1), 1991, pp. 25-39. Para un estudio comparativo entre la doctrina (de la libertad) de la voluntad de Leibniz y la de la tradición escolástica, cfr. MURRAY, M., «Intellect, will, and freedom: Leibniz and his precursors», *The Leibniz review*, 6, 1996, pp. 25-59 y DAVIDSON, J., «Leibniz on free will», en: Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2011, pp. 208-222. La crítica leibniziana más amplia y sistemática de la filosofía de Descartes se encuentra en *De la philosophie cartésienne* (1683-1684/5 (?)), A VI, 4-B, 1479-1488 y *Animadversiones* (1692), GP IV, 350-392. Sobre la oposición de Leibniz a Descartes, cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960; *ibid.*, «Leibniz face à Descartes», en: *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (= Journées Leibniz organisées au Centre International

Una de las piezas canónicas de la ofensiva de Leibniz contra Descartes es la carta a Philipp de enero de 1680. Refiriéndose al filósofo francés, Leibniz escribe:

[...] Descartes juzga que la verdad, la bondad y la justicia no existen sino porque Dios las ha establecido por un acto libre de su voluntad, lo que es muy extraño, pues, si las cosas no son buenas o malas sino en virtud de un efecto de la voluntad de Dios, el bien no será un motivo de su voluntad, puesto que él es posterior a ella y su voluntad será un cierto decreto absoluto sin razón [...] Pero, después de eso, es inútil hablar de la bondad y de la justicia de Dios, y la providencia no será más que una quimera [...] la voluntad misma de Dios no será sino una ficción [...] pues ¿qué [es aquella] voluntad que no tiene el bien por objeto o motivo? Más aún: un tal Dios no tendrá siquiera entendimiento. En efecto, si la verdad misma no depende sino de la voluntad de Dios y no de la naturaleza de las cosas —estando el entendimiento necesariamente antes de la voluntad (me refiero a prioridad natural y no temporal)—, el entendimiento de Dios estará antes de la verdad de las cosas y, por consiguiente, Él no tendrá la verdad por objeto. [Pero] un entendimiento tal [...] no es más que una quimera y, por lo tanto, será necesario concebir a Dios a la manera de Spinoza, [esto es] como un ser que no tiene entendimiento ni voluntad [y] que produce todo de manera indiferente [...] Por consiguiente, al ser indiferente con respecto a las cosas y sin tener razón alguna que lo incline a una[s] más que a otra[s], Él no hará nada, o bien, hará todo. Pero decir que un Dios así concebido ha hecho las cosas o que éstas han sido producidas por una necesidad ciega son una y la misma cosa<sup>15</sup>.

Pese a sus diferencias, las doctrinas de Descartes y Spinoza coinciden: al despojar a la voluntad divina de un objeto que la determine (i.e. el bien), la sintaxis ontológica que articula las facultades divinas pierde su equilibrio y, con ello, su posibilidad misma. Este desequilibrio deriva, en primer lugar, en la imposibilidad de la suposición (cartesiana) de una voluntad pura o absoluta y que, en segundo lugar, suscita un determinismo ciego (spinozista) de un poder irrestricto y desprovisto de una razón (suficiente): en ninguno de los dos cuadros la sabiduría divina tiene lugar. Voluntarismo y necesitarismo son las dos caras de una misma moneda<sup>16</sup>.

Pero la eficacia del argumento de Leibniz va aún más lejos: al sugerir que esta inadecuación sintáctica de las facultades divinas colapsa en una concepción despótica de un poder arbitrario de Dios, Leibniz devela su oposición a un tercer autor: Hobbes. Precisamente, en las líneas que preceden el pasaje recién citado, Leibniz hace de él un blanco de ataque, colocándolo junto a Descartes y Spinoza. Para ello,

de Synthèse), Éditions Aubier-Montaigne Paris, 1968, pp. 189-200; PHEMISTER, P., «Descartes and Leibniz», en: LOOK, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, 2011, pp. 16-31, y; ANFRAY, J.-P., «Leibniz and Descartes», en: NADLER, S., SCHMALTZ, T. y ANTOINE-MAHUT, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford university press, Oxford – New York, 2019, pp. 721-737.

<sup>15</sup> A II, 1, 787-789.

<sup>16</sup> «El Spinozismo [...] es un Cartesianismo ultrajado [outré]» (*Théodicée*, §393, GP VI, 350): «es por la combinación de la Cábala y del Cartesianismo, corrompidos al extremo, que Spinoza ha podido establecer su doctrina monstruosa» (Leibniz a Bourguet, GP III, 545).

él alude a una de las versiones del principio de plenitud que —él interpreta— Descartes también habría suscrito. Leibniz explica<sup>17</sup>:

Yo no creo que uno pueda formar una proposición más peligrosa que aquella [según la cual] la materia recibe todas las formas posibles sucesivamente, [pues] de ello se sigue que no podemos imaginar nada más absurdo ni extraño y contrario a lo que llamamos «justicia» [...] Tales son las opiniones que Spinoza ha explicado claramente, a saber, que justicia, belleza [y] orden no existen sino con respecto a nosotros, y que la perfección de Dios consiste en la amplitud de su operación, de manera que no hay nada posible o concebible que no se produzca actualmente. Tal es también la opinión de Hobbes, quien sostiene que todo aquello que es posible, ha de ser pasado, presente o futuro: [pero] no cabe lugar alguno para garantizar la providencia, si Dios produce todo y no ejerce una elección entre los seres posibles [...] Tal es el fundamento de la Filosofía Atea, que no deja de decir de Dios cosas bellas en apariencia<sup>18</sup>.

Leibniz invierte el sentido de la convergencia entre las doctrinas de Descartes, Spinoza y Hobbes: si la imputación del principio de plenitud recae, primeramente, en Spinoza<sup>19</sup> y luego en Hobbes<sup>20</sup>, es con mayor cautela que Leibniz reprocha a Descartes de caer en el mismo error. Ahora bien, pese a las diferencias en los fundamentos de las doctrinas de los autores que Leibniz ataca, las tres convergen

<sup>17</sup> Cfr. *Principia philosophiae* (1644), *Pars tertia*, prop. xlvii, AT, VIII A, pp. 101-103.

<sup>18</sup> A II, 1, 787. Sobre la belleza en Leibniz, cfr. PORTALES, C., «Cosmologías racionalistas y la objetividad estética de Leibniz», *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 57 (1), 2024, pp. 49-66.

<sup>19</sup> Sobre las críticas de Leibniz al necesitarismo de Spinoza, cfr. A VI, 3, 364, nota 1 e *ibid.* 365, nota 3, 581-582; A VI, 4-B, 1352, 1776, *ad propositio* 33 (de la *Ethica*), y; A VI, 4-B, 1450-1455. Para un análisis de estos pasajes, cfr. OTTAVIANI, O., «Divine wisdom and possible worlds. Leibniz's notes to the Spinoza-Oldenburg correspondence and the development of his metaphysics», *Studia Leibnitiana*, 48 (1), 2016, pp. 15-41. Para las críticas de Leibniz al necesitarismo de Spinoza, cfr. LOVEJOY, A., «Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza», en: FRANKFURT, H. (ed.), *Leibniz: A collection of critical essays*, Anchor Books, New York, 1972, pp. 280-334; NEWLANDS, S., «The harmony of Spinoza and Leibniz», *Philosophy and phenomenological research*, 81 (1), 2010, pp. 64-104; RESCHER, N., «Leibniz as critic of Spinoza», *Studia Leibnitiana*, 47 (2), 2015, pp. 186-204, en particular pp. 186-189, y; ANFRAY, J.-P., «Leibniz and Spinoza on plenitude and necessity», en: MELAMED, Y. (ed.), *A companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, United Kingdom, 2021, pp. 495-505. Las monografías de referencia sobre la relación entre Leibniz y Spinoza son FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1946 y Lærke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris, 2008.

<sup>20</sup> Sobre la crítica de Leibniz a la filosofía política y la teología de Hobbes, cfr. ZARKA, Y.-C., «Leibniz lecteur de Hobbes: Toute-puissance divine et perfection du monde», *Leibniz: le Meilleur des mondes* (= *Studia Leibnitiana*, 21), 1992, pp. 113-128; VANIN, L., *Leibniz & Hobbes: réflexions sur la justice et la souveraineté*, Les éditions Ovadia, Nice, 2015; LÆRKE, M., «Conciliation avec le Léviathan. La correspondance Leibniz-Hobbes», en: MARQUER, E. y RATEAU, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, 2017, pp. 281-294, y; RATEAU, P., «Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative», en: MARQUER, E. y RATEAU, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, 2017, pp. 251-279. Sobre otras críticas de Leibniz a Hobbes, cfr. DE GAUDEMAR, M., «Désir et volonté chez Hobbes et chez Leibniz», *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2), 2004, pp. 57-84; ANFRAY, J.-P., «Possibilité, causalité et réquisits chez Hobbes et Leibniz», en: MARQUER, E. y RATEAU, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, 2017, pp. 77-104, y; PÉCHARMAN, M., «Leibniz critique du nécessitarisme de Hobbes», en: MARQUER, E. y RATEAU, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, 2017, pp. 105-137.



—piensa él— en la adopción del principio de plenitud: ellas suprimen la distinción entre posible y actual o, alternativamente, entre esencia y existencia<sup>21</sup>.

La misma crítica está en el *Discurso de metafísica* (1686), donde Leibniz confiesa estar

[...] completamente alejado de la opinión [*sentiment*] de aquellos que sostienen que no hay reglas de bondad ni de perfección en la naturaleza de las cosas o en las ideas que Dios tiene de ellas, y que [sostienen también que] las obras de Dios no son buenas sino en virtud de la sola razón formal de que Dios las ha hecho [...] [Esta] opinión [...] parece extremadamente peligrosa, y muy cercana a la de los últimos innovadores [*Novateurs*], cuya opinión es que la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son sino quimeras de los seres humanos [*hommes*] que conciben a Dios a su manera. De este modo, al decir que las cosas no son buenas en virtud de ninguna regla de bondad, sino que lo son por la sola voluntad de Dios, destruimos [...] todo el amor de Dios y toda su gloria. En efecto, ¿por qué entonces alabarlo [*le louer*] por lo que ha hecho, si Él podría igualmente ser alabado haciendo todo lo contrario? ¿Dónde estarán entonces su justicia y su sabiduría, si no queda más que un cierto poder despótico al suponer que la voluntad toma el lugar de la razón y si, según la definición de los tiranos, aquello que place al más poderoso es, por ello mismo, justo? Por lo demás [...] toda voluntad supone alguna razón de querer [*aliquam rationem volendi*] o que la razón es naturalmente anterior a la voluntad. Por ello [...] es completamente extraña la expresión de algunos filósofos [según la cual] las verdades eternas de la Metafísica o de la Geometría —y, por consiguiente, también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección— no son más que efectos de la voluntad de Dios, en vez [de decir] que ellas no son sino consecuencias [*suites*] de su entendimiento, el que, con certeza, no depende de su voluntad, como tampoco depende de ella su esencia<sup>22</sup>.

En definitiva, la preocupación de Leibniz de articular las facultades divinas tiene como propósito dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la justicia de Dios. La consecuencia más manifiesta de este anti-voluntarismo deriva en la adopción de un enfoque intelectualista de la psicología divina<sup>23</sup>. Sin embargo, esta lectura resulta problemática, ya que el poder desaparece de este cuadro: ¿cuál es el papel del poder *vis-à-vis* del entendimiento y la voluntad de Dios? La insuficiencia

<sup>21</sup> «Si quisiéramos rechazar absolutamente los posibles, destruiríamos la contingencia, pues, si lo que Dios ha creado efectivamente fuese lo único posible, lo que Dios haya creado sería necesario, en caso de que Dios haya resuelto crear algo» (Remarques sur la lettre de Monsieur Arnauld, junio de 1686, A II, 2, 51). Cfr. también A VI, 4-B, 1480; *Théodicée*, §§45 y 235, GP VI, 127-128 y 257-258 respectivamente, y; Leibniz a Clarke, Quinto escrito, §9, GP VII, 390. Para un estudio de las críticas de Leibniz al necessitarismo de Spinoza, cfr. SILVA, C., «Desde el precipicio del necessitarismo hacia el sendero de los mundos posibles: nominalismo, actualismo y «spinozismo» en el joven Leibniz», *Escritos de filosofía* (segunda serie) 12, 2024, pp. 39-74.

<sup>22</sup> *Discours de métaphysique*, §2, A VI, 4-B, 1532-1533. Sobre este pasaje, cfr. BURGELIN, P., *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, Presses universitaires de France, París, 1959, pp. 84-96 y MULVANEY, R., «Divine Justice in Leibniz's «Discourse on Metaphysics»», *Studia Leibnitiana Supplementa* 14 (3), 1975, pp. 61-82. Cfr. también A VI, 4-B, 1385; A VI, 4-C, 2227-2240; «Préface» y «Discours préliminaire» de la *Théodicée*, §37, GP VI, 28-29 y 71-72; *Théodicée*, §176-178, GP VI, 219-221, y; *Causa Dei*, §77, GP VI, p. 450.

<sup>23</sup> La expresión «psicología divina» es sugerida por BURGELIN, P., «Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz», *Studia Leibnitiana Supplementa*, 4 (4), 1969, pp. 1-20, p. 12.

de este análisis preliminar nos exhorta a examinar, desde un ángulo diferente, el modo en que Leibniz articula entendimiento, voluntad y poder.

## 2. LOS DOS PODERES DE DIOS: PODER EMANATIVO Y PODER EXISTENTIFICADOR<sup>24</sup>

Al estar centrada en la oposición entre voluntarismo e intelectualismo, la sintaxis ontológica leibniziana de las facultades divinas que hacen posible la justicia de Dios hace ver el poder como una facultad que queda aislada: el intelectualismo anti-voluntarista, sin ser incoherente, no parece dar cuenta satisfactoriamente de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz. De hecho, el problema es aún mayor, dado que —contrario a lo que nuestro examen preliminar podría sugerir— es *el poder* el que precede tanto al entendimiento como a la voluntad. En efecto —como escribe Leibniz en la *Monadología* (1714)—,

en Dios está el Poder, que es la fuente de todo, luego el Conocimiento, que contiene el detalle de las ideas, y, finalmente, la Voluntad, que determina [*fait*] los cambios o producciones según el principio de lo Mejor: y esto es lo que responde a aquello que determina el sujeto o la Base en las Mónadas creadas, la Facultad perceptiva y la Facultad Apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos<sup>25</sup>.

El orden de la triada poder —conocimiento (entendimiento)— voluntad responde a un criterio ontológico: el poder es la fuente —o principio—, el conocimiento, la aprehensión de las ideas, y la voluntad, la producción de las cosas —siguiendo el principio de lo mejor: y los correlatos de cada una de estas facultades son también distintos. Como explica Leibniz en la *Teodicea*,

*Dios es la primera razón de las cosas* [...] es necesario que esta causa sea *inteligente*, pues este mundo, que existe, siendo contingente, y habiendo igualmente una infinidad de otros mundos que pretenden igualmente la existencia —por decirlo así— tanto como aquél, resulta necesario que la causa del mundo considere o se relacione a todos los mundos posibles para determinar [la elección de] uno de ellos. Y esta consideración o relación de una substancia existente con respecto a simples posibilidades no puede ser otra cosa que *el entendimiento* que contiene las ideas de tales posibilidades: y determinar [la elección] de una de ellas no puede ser otra cosa que el acto de *la voluntad* que elige. Y es *el poder* de esta substancia que hace eficaz la voluntad. El poder va *al ser*, la sabiduría o entendimiento, a *lo verdadero*, y la voluntad, *al bien* [...] Su entendimiento es la fuente de las *esencias*, y su voluntad es el origen de las *existencias*<sup>26</sup>.

La existencia del mundo supone el conocimiento que Dios tiene de *todos* los mundos posibles, así como su voluntad para que uno de ellos sea elegido: el

<sup>24</sup> Explicaremos y justicaremos en lo sucesivo el sentido y uso de esta palabra. Cfr. *infra*, nota 48.

<sup>25</sup> *Monadologie*, §48, GP VI, 615. Las cursivas son de Leibniz.

<sup>26</sup> *Théodicée*, §7, GP VI, 106-107. Las cursivas son de Leibniz.



poder, por su parte, es aquello que hace la voluntad eficaz<sup>27</sup>. Dada esta demarcación de las operaciones divinas, es posible separar, por un lado, las esencias —cuya fuente es el entendimiento— y, por otro, las existencias —que resultan de la elección de la voluntad de Dios en conjunción con su poder<sup>28</sup>. Así es como Bertrand Russell entiende la trilogía leibniziana entendimiento —voluntad— poder divinos:

[...] al crear un mundo bueno, la sabiduría y el bien [divinos] concuerdan [*concur*], ya que la sabiduría es un requisito para conocer lo que es bueno. Y si se requiere poder, es para crear el mundo, y no para determinar su naturaleza. Aquí Leibniz parece estar a salvo de inconsistencia en virtud de la teoría de las proposiciones [*judgments*] contingentes. Toda proposición que no refiera a Dios es contingente y, por lo tanto, aunque no pueda suponerse —sin incurrir en contradicción— que Dios afecte la *naturaleza* de una substancia cualquiera, sí es posible, sin embargo, suponer, sin que haya contradicción alguna, que Él es la causa de la *existencia* de tal substancia [...] aunque la armonía tiene su origen en la naturaleza de las mónadas, el hecho de que sean tales mónadas que, teniendo esa naturaleza, *existan*, es gracias al poder de Dios<sup>29</sup>.

Esta caracterización de las facultades de Dios en la metafísica de Leibniz responde —podemos decir— a la interpretación ortodoxa. En un estudio reciente, Fabrizio Mondadori, refiriéndose a esta doctrina leibniziana, en consonancia con la interpretación de Russell, observa:

[...] el intelecto divino, cuyo «objeto» es lo posible, es «naturalmente» anterior tanto a la voluntad como al poder divinos [...] Dios puede sólo querer y ejercer su poder sobre aquello que su intelecto «ya» conoce como posible [...] Por consiguiente, lo posible debe calificar en cuanto tal *independientemente* de la voluntad y del poder divinos<sup>30</sup>.

Desde el momento en que Dios no puede ejercer su voluntad y su poder sino sobre aquello que es *ya* posible y que representa el conjunto de todos los objetos

<sup>27</sup> «[...] cuando decimos que la bondad sola ha determinado a Dios a crear este universo, es razonable [*il est bon*] añadir que su *Bondad* lo ha instado [*l'a porté*] de manera antecedente a crear y producir todo bien posible, pero que su *Sabiduría* ha permitido la selección [*triage*], y ha sido la causa de que Él haya elegido lo mejor de manera consecuente, y que, finalmente, su *Poder* le ha dado el medio de ejecutar, en la actualidad, el gran diseño que Él ha establecido [*formé*]» (*Théodicée*, §116, GP VI, 167). Las cursivas son de Leibniz. Ya en un borrador del «Prefacio» de la *Teodicea*, Leibniz concibe el poder no como la facultad primera, sino como subordinada a la sabiduría: «es muy cierto [*Il est très sûr*] que Dios no depende más que de sí mismo, pero su voluntad se regula [*se règle*] por su entendimiento, y su poder, por su sabiduría [...]» (G (II), pp. 496-497).

<sup>28</sup> «Él [i.e. Dios] es la fuente tanto de las posibilidades como de las existencias: de aquéllas, por su esencia, y de éstas, por su voluntad» (*Nouveaux Essais*, II, xv, §4, A VI, 6, p. 155).

<sup>29</sup> RUSSELL, B., *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, Routledge (Taylor and Francis group), London – New York, 2005 [primera edición 1900 – segunda edición 1937], p. 218. Las cursivas son del autor.

<sup>30</sup> MONDADORI, F., «“Il ne faut point dire avec quelques Scotistes”: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *Studia Leibnitiana*, 46 (2), 2014, pp. 206-233, p. 222. Las cursivas son del autor.

del entendimiento divino<sup>31</sup>, éste tiene una prioridad *vis-à-vis* tanto de la voluntad como del poder: «el intelecto divino es «naturalmente» anterior al poder divino»<sup>32</sup>.

Esta interpretación encierra, sin embargo, dificultades, las que han sido advertidas por algunos estudiosos de Leibniz<sup>33</sup>. Una de tales dificultades concierne la determinación del orden de prioridad entre entendimiento, voluntad y poder: mientras que, en la *Monadología*, Leibniz afirma que el poder es la fuente de todo —i.e. el poder constituye la primera de las tres facultades divinas—, en la *Teodicea*, él afirma que el poder opera en conjunción con la voluntad, la cual, a su vez, es el principio de las existencias, las que, por ello, no podrían preceder las esencias. Supuesta esta premisa, el poder parece *supeditado* al entendimiento, dada su articulación con la voluntad, que *no precede*, sino que *se subordina* al entendimiento. El papel que cumple el poder se revela entonces ambiguo: por una parte, él es la *fuerza de todo* —debiendo *preceder incluso al entendimiento*—, pero, por otra, él no opera sino en conjunción con la voluntad —que *depende del entendimiento*. La paradoja es patente: el poder *precede* a la voluntad y al entendimiento, pero, en tanto opera con la voluntad, él parece *someterse* al entendimiento.

Un modo alternativo de analizar este problema es a partir —adoptando la terminología sugerida por Samuel Newlands<sup>34</sup>— de un examen de los fundamentos

<sup>31</sup> En algunos textos tardíos, Leibniz suscribe esta tesis objetivista u objetualista entre el entendimiento de Dios y las posibilidades o esencias. En la *Teodicea*, por ejemplo, él explica: «Platón ha dicho en el *Timeo* que el mundo tenía su origen en el entendimiento junto con la necesidad. Otros han unido Dios y la naturaleza. Es posible dar a esto un sentido apropiado. Dios será el entendimiento, y la necesidad —es decir, la naturaleza esencial de las cosas— será el objeto del entendimiento en tanto que él consiste en las verdades eternas. Pero este objeto es *interno* y se encuentra en el entendimiento divino» (*Théodicée*, §20, GP VI, p. 115. Nosotros subrayamos). En la *Monadología*, Leibniz invierte la relación entre esencias y verdades eternas, indicando que son las verdades necesarias —correspondientes a las verdades eternas— el objeto interno del entendimiento de Dios: «[...] las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento [i.e. el entendimiento de Dios] y son el *objeto interno* de éste» (*Monadologie*, §46, GP VI, p. 614. Nosotros subrayamos). La relación entre el entendimiento de Dios y las esencias responde así a un modelo representacional, que define la región de las verdades eternas o de los posibles: «[...] [la] infinidad de los mundos posibles [está] representand[a] en la región de las verdades eternas, es decir, en el objeto de la inteligencia divina [...] Así pues, en la región de los posibles, ellos son representados tal cual son [...]» (*Théodicée*, §42, GP VI, p. 126). Cfr. también *ibid.*, §149, GP, VI, pp. 198-199. Sobre esta interpretación, cfr. MARION, J.-L., «De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz», *XVIIe siècle*, p. 147, 1985, pp. 143-164. Si el modelo representacional de las esencias constituye la doctrina definitiva de la metafísica de Leibniz, dicho modelo —como han destacado diversos autores— encierra dificultades, las que —a nuestro juicio— remontan a una concepción teo-mereológica a la cual Leibniz adhiere (entre 1675 y 1676), al convertir a las cosas en partes de Dios (cfr. *De Summa Rerum*, A VI, 3, pp. 461-588). Sobre esta interpretación, cfr. nuestro estudio SILVA, C., «Leibniz y el problema de la relación entre Dios y las esencias: oposición y evolución desde un modelo teo-mereológico hacia un modelo representacional», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 42 (1), 2025, pp. 77-93.

<sup>32</sup> MONDADORI, F., ««Il ne faut point dire avec quelques Scotistes»: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *op. cit.*, p. 221, nota 42.

<sup>33</sup> BURGELIN, P., *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, *op. cit.*, pp. 94-96 y POMA, A., *The impossibility and necessity of Theodicy: The «Essays» of Leibniz*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – New York – London, 2008, en particular capítulo 7.1.

<sup>34</sup> NEWLANDS, S., «Leibniz and the ground of possibility», *Philosophical review*, 122 (2), 2013, pp. 155-187, p. 157.

(ontológicos) de la posibilidad en relación con el papel constitutivo y trascendental de Dios, a la luz, particularmente, de la tesis —así denominada por Leibniz— de los «posibles *sua natura*».

Con el propósito de contestar el necesitarismo de Spinoza, Leibniz redacta, desde fines de la década de 1670, una serie de manuscritos que reivindicán la autonomía de lo posible<sup>35</sup>. Es en este cuadro que, con el objeto de refrendar la independencia de la posibilidad con respecto a Dios, Leibniz establece la posibilidad *sua natura*. La siguiente pieza da cuenta de ello:

Aunque Dios no quiera que algo exista, es posible que exista, ya que, por su propia naturaleza [*sua natura*], puede existir si Dios lo quiere. Pero Dios puede querer que eso no exista: lo concedo. Sin embargo, algo sigue siendo posible por su propia naturaleza, incluso aunque no sea posible con relación a la voluntad divina, ya que nosotros definimos lo posible por su propia naturaleza como aquello que, en sí mismo, no implica contradicción [...]»<sup>36</sup>.

Para Leibniz, la posibilidad *sua natura* no depende de la voluntad de Dios: «algo sigue siendo posible por su propia naturaleza, incluso aunque no sea posible con relación a la voluntad divina». ¿Implica la tesis de la posibilidad *sua natura* una independencia *también* con respecto al poder divino? La respuesta de Fabrizio Mondadori —errada, a nuestro juicio— es afirmativa: para él, no sólo «[...] la posibilidad de lo posible [...] es independiente de la voluntad divina y del intelecto divino»<sup>37</sup>, sino que, incluso, «la posibilidad de lo posible (*sua natura*) es independiente del intelecto, del poder, de la voluntad y de la elección de Dios»<sup>38</sup>: «[...] la posibilidad de lo posible es independiente y —en un cierto sentido— *precede* al poder divino»<sup>39</sup>. Para Fabrizio Mondadori, la posibilidad de lo posible no depende de ninguna facultad divina y, por lo mismo, subsiste al margen del poder de Dios. La tesis de Fabrizio Mondadori es, sin embargo, controversial: de hecho, no es consistente con ciertos pasajes de los escritos de Leibniz. Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje, contenido en una carta a Bierling:

[...] las razones eternas están en el entendimiento Divino, sin que por ello entendamos que ellas son anteriores a Dios [*prius Deo*], sino solamente que el intelecto divino es anterior por naturaleza [*natura priorem*] a la voluntad de Dios<sup>40</sup>.

La posición de Leibniz es clara y puede caracterizarse por medio de las siguientes dos tesis: i) las razones eternas —que corresponden a las verdades eternas,

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, sección 1.

<sup>36</sup> A VI, 4-B, 1447. Cfr. también A VI, 2, 495; G (I), 390, y; Leibniz a Bourguet, diciembre de 1714, GP III, p. 572.

<sup>37</sup> MONDADORI, F., «*Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat*ur»: Leibniz's view», en: LAMARRA, A. y PALAIA, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 84), Leo S. Olschki editore, Firenze, 2000, pp. 185-223, p. 214, nota 54.

<sup>38</sup> MONDADORI, F., «*Il ne faut point dire avec quelques Scotistes*»: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *op. cit.*, p. 227.

<sup>39</sup> MONDADORI, F., «*Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat*ur»: Leibniz's view», *op. cit.*, p. 217-218, nota 58. Las cursivas son nuestras.

<sup>40</sup> Leibniz a Bierling, 20 de junio de 1712, GP VII, p. 507.

posibilidades o esencias<sup>41</sup>— *no* dependen de la voluntad de Dios, puesto que el entendimiento divino es anterior a la voluntad<sup>42</sup>, y/pero ii) estas razones eternas *no* son anteriores a Dios mismo. Contra la interpretación de Fabrizio Mondadori, Leibniz establece claramente que la independencia de los posibles con relación a la voluntad divina no implica que ellos sean *absolutamente* independientes de Dios<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> «La esencia, *quiddidad*, naturaleza, razón formal [o] razón en las cosas constituye su forma» (A VI, 4-B, 1167). Como han advertido ciertos autores, el concepto de esencia es, en efecto, polisémico en la metafísica de Leibniz. Sobre este punto —y otros más de fondo—, *cfr.* VILMER, J.-B., «Possibilité et existentiabilité chez Leibniz», *Revue philosophique de Louvain*, 104 (1) (quatrième série), 2006, pp. 23-45 y MONDADORI, F., ««Il ne faut point dire avec quelques Scotistes»: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *op. cit.* *Cfr.* también JALABERT, J., «Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz», *Studia Leibnitiana Supplementa*, 1 (= *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*: Hannover: 14-19 November 1966), 1968, pp. 13-21.

<sup>42</sup> En clave silogística, esta tesis es ya enunciada por Leibniz en una de las observaciones a la carta de Eckhard de mayo de 1677: «El intelecto es, por naturaleza, anterior a la voluntad, es decir, la voluntad supone el intelecto [...] La voluntad de Dios supone que el entendimiento quiera una cosa. Este intelecto implica [*involvit*] la posibilidad de la cosa pensada. Por lo tanto, la voluntad supone la posibilidad de la cosa que se quiere» (A II, 1, 533, nota 86). De manera semejante, en una observación posterior, Leibniz, retomando el mismo razonamiento, juzga que pretender definir la voluntad al margen del entendimiento (intelecto) es un juego de palabras: «en Dios, la naturaleza del intelecto es anterior a la voluntad, porque Dios no puede querer o no querer algo que no piensa. La voluntad es una consecuencia del intelecto [...] Pretender que la voluntad no supone el intelecto es un juego de palabras [*ludere in vocabulis*]» (*ibid.*, A II, 1, pp. 533-534, nota 90).

<sup>43</sup> En el fondo, Fabrizio Mondadori intenta establecer una distinción —correcta, a nuestro entender— entre *la posibilidad de lo posible* y *la realidad de lo posible* (*cfr.* Mondadori, F., ««Il ne faut point dire avec quelques Scotistes»: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *op. cit.*). Para ello, él invoca el pasaje que da el título a su estudio: «[...] no es necesario decir con algunos escotistas que las verdades eternas subsistirían si no hubiese entendimiento, ni siquiera el de Dios, pues, a mi entender, es el entendimiento Divino el que confiere realidad a las Verdades eternas [*qui fait la réalité des Vérités éternelles*], aunque su voluntad no tenga en ello parte alguna. Toda realidad debe estar fundada en algo existente [...] Sin Dios, no solamente no habría nada existente, sino que no habría nada posible» (*Théodicée*, §184, GP VI, 226-227). *Cfr.* también *ibid.*, §§7, 189 y 335, GP VI, 106, 229 y 314 respectivamente; A VI, 4-A, 17 y 18-19; A VI, 4-B, 1362; Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, A II, 2, 78-79; Leibniz a Jaquelot, 4 de septiembre de 1704, GP VI, 558-560; *Causa Dei*, §8, GP VI, 440; Leibniz a Bourguet, 3 de enero de 1714, GP III, 562 e *ibid.*, 3 de abril de 1716, GP III, 592, y; *Monadologie*, §43, GP VI, 614. Aunque interesante, la interpretación de Fabrizio Mondadori resulta contestable, toda vez que, de dicha distinción, él infiere una presunta independencia de la posibilidad de lo posible con respecto a Dios —esto es, que la posibilidad de lo posible sería independiente de las tres facultades divinas. Esta consecuencia resulta ya incompatible con una de las pruebas leibnizianas de la existencia de Dios, a saber, la prueba a partir de las verdades eternas. En un opúsculo probablemente escrito en 1688, tras enunciar las pruebas ontológica y cosmológica de la existencia de Dios, Leibniz formula, en su versión canónica, la prueba a partir de las verdades eternas en los siguientes términos: «Sin una substancia eterna, no hay verdades eternas. De este modo deducimos una prueba de la existencia de Dios: Él es la raíz de la posibilidad, siendo su espíritu la región misma de las ideas o verdades» (A VI, 4-B, 1618). *Cfr.* también A VI, 4-A, 17 y 18-19 y *Nouveaux Essais*, IV, xi, §§13-14, A VI, 6, 447. Recapitulando, mientras que —tal como Fabrizio Mondadori— nuestra interpretación es compatible con y suscribe también la distinción entre la posibilidad de lo posible y la realidad de lo posible, nosotros sostenemos —contra su lectura— que la posibilidad de lo posible *no es* independiente del poder de Dios, sino sólo de su voluntad, así como, *eventualmente*, de su entendimiento —el que es responsable de conferir realidad a lo posible: la posibilidad de lo posible sí depende de una facultad de Dios, a saber, del poder, y es —como sugeriremos en lo sucesivo— en virtud de una relación de emanación (poder emanativo) que lo posible *es* posible. Volveremos en mayor detalle sobre este punto al final de la siguiente sección. *Cfr. infra*, sección 3.

En conexión con el establecimiento de la definición y posibilidad de la justicia, así como con la articulación de la teoría de la contingencia del mundo, la doctrina de las facultades divinas permite a Leibniz, además, dar respuesta al difícil problema de la existencia del mal<sup>44</sup>. Si en uno de sus primeros intentos de dar respuesta a este problema, Leibniz se limita a atribuir el mal no a la voluntad, sino al entendimiento de Dios —omitiendo el modo en que allí podría intervenir el poder divino<sup>45</sup>—, en la *Teodicea* él rectifica su explicación, asignando al poder un papel central en dicha articulación. Y es en este cuadro donde Leibniz desliza la primera pista significativa para resolver la aporía del orden de prioridad de las facultades. Refiriéndose al clásico problema epicúreo de la presunta incompatibilidad entre la presencia del mal en el mundo y la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso, Leibniz explica:

Ciertamente hay dos principios, pero ellos están ambos en Dios, a saber, su Entendimiento y su Voluntad. El entendimiento proporciona el principio del mal, sin estar manchado [*terni*] [es decir] sin ser malo: él representa las naturalezas, tal como ellas se encuentran [*sont*] en las verdades eternas [y] contiene en sí la razón por la cual el mal es permitido. Pero la voluntad no se dirige sino al bien. Añadamos un tercer principio: es el poder. Éste *precede* incluso al entendimiento y a la voluntad, pero actúa como el entendimiento [*l'un*] le muestra, y como la voluntad [*l'autre*] lo requiere [*demande*]<sup>46</sup>.

Este fragmento devela el nudo de la paradoja que encierra la sintaxis de las facultades divinas en la metafísica leibniziana: el poder *precede* al entendimiento, pero, al mismo tiempo, él *actúa* en conformidad con lo que el entendimiento mismo le muestra. Al decir que el poder precede al entendimiento, Leibniz parece sugerir que el primero tiene una prioridad de naturaleza con respecto al segundo<sup>47</sup>. Sin embargo, no resulta sencillo entender cómo una entidad *x* que tiene una prioridad de naturaleza con respecto a una entidad *y* esté sometida a ésta. La solución

<sup>44</sup> Para un examen alternativo del modo en que estas dificultades se articulan en la metafísica de Leibniz, *cfr.* POMA, A., *The impossibility and necessity of Theodicy: The «Essays» of Leibniz*, *op. cit.*, capítulo 7.1.

<sup>45</sup> Nos referimos a la *Confessio Philosophi*, en uno de cuyos pasajes centrales Leibniz enuncia el argumento al cual remonta el extracto de la *Teodicea* al que aludiremos en lo inmediato: «[...] los pecados no son imputables a la *voluntad*, sino al *entendimiento* divino o, lo que es lo mismo, a las famosas ideas eternas, es decir, a la naturaleza de las cosas, so pretexto que no imaginemos que hay dos principios de las cosas [o] dos dioses gemelos enemigos: uno por el bien [y] otro por el mal» (A VI, 3, 121). Para un análisis de este intento, *cfr.* SLEIGH, R., «Leibniz's first Theodicy», *Philosophical perspectives*, 10 (Metaphysics), 1996, pp. 481-499.

<sup>46</sup> *Théodicée*, §149, GP VI, 198-199. Nosotros subrayamos. *Cfr.* también *ibid.*, §335, GP VI, 313-314. En conexión con el párrafo citado, Leibniz rotula la trilogía entendimiento —voluntad— poder como «las tres primordialidades» (*les trois primordialités*), reconociendo a Campanella como su autor (*cfr. ibid.*, §150, GP VI, 199). Asimismo, él encuentra allí la ocasión de asociar dicha doctrina con la Trinidad: «Muchos han creído incluso que había allí una relación secreta con respecto a la Santa Trinidad: que el poder se relaciona con el Padre, es decir, con la fuente de la Divinidad, la Sabiduría, con el Verbo Eterno, que es llamado *logos* (λόγος) [...], y la voluntad o amor, con el Espíritu Santo. Casi todas las expresiones o comparaciones tomadas de la naturaleza de la substancia inteligente tienden a ello» (*ibid.*). En un escrito de juventud, el mismo Leibniz apeló a esta comparación. *Cfr.* A VI, 1, 526-527, nota y. Volveremos sobre este decisivo pasaje en lo sucesivo. *Cfr. infra*, sección 3, nota 59.

<sup>47</sup> *Cfr. Monadologie*, §48, GP VI, 615 (*supra*, nota 25).

que propongo para resolver la paradójica condición en que el poder i) posee una prioridad de naturaleza con relación al entendimiento y que, inversamente y a la vez, ii) está sometido al entendimiento (y a la voluntad), consiste en distinguir dos especies de poder en Dios: i) un poder emanativo (*PEM*) y un poder existentificador (*PEX*)<sup>48</sup>. De acuerdo con esta distinción, *PEM* describe una *relación puramente esencial* entre el poder de Dios y las esencias o posibilidades que, en cuanto tal, *emanan* de Dios<sup>49</sup>: *PEX* expresa, en cambio, una *relación de existencialización* según la cual el poder de Dios actualiza o *existentifica* el conjunto de esencias o (individuos) posibles (*possibilia*) contenidos en el mejor de los infinitos mundos posibles. A la luz de esta distinción, es sólo según *PEX* que la voluntad y la racionalidad de Dios intervienen: *PEM* expresa, por el contrario, una relación —que llamamos— *trans-volitiva* y *trans-racional*, y que, trascendiendo o precediendo el ejercicio del principio de lo mejor y del principio de razón suficiente —a los cuales está, sin embargo, «abierto», dada la susceptibilidad de existenciabilidad que determina a todos o algunos de los mundos posibles— se «ajusta» solamente al principio de no-contradicción. La distinción entre *PEM* y *PEX* amerita, desde luego, una detallada justificación que nos proponemos establecer a continuación<sup>50</sup>.

### 3. JUSTIFICACIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE PEM Y PEX

La distinción entre *PEM* y *PEX* hace sentido a una de las tesis fundamentales de Leibniz, que consiste en resaltar la prerrogativa de universalidad del poder de Dios, el que, extendiéndose a todo aquello que no implica contradicción, no se limita sólo al poder de crear (*PEX*), sino a todo lo que depende de Dios (*PEM*), esto es, al conjunto de todos los (mundos) posibles: «no atribuimos límites al poder de Dios, puesto que reconocemos que él se extiende de manera *maximal* (*ad maximum*), a todo [*ad omniam*] [o sea] a todo aquello que no implica contradicción»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Uso aquí «existentificador» en un intento por traducir la voz latina “*Existentificans*”, que el mismo Leibniz emplea: «est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium est Existentificans*» («Hay entonces una causa por la cual la existencia prevalece sobre la no-existencia: dicho de otro modo, *el Ser necesario es Existentificador*» (GP VII, 289, §4/C 534, §4). Las cursivas son de Leibniz.

<sup>49</sup> Esta tesis forma parte de un problema alternativo, pero complementario al que aquí abordamos, y que descansa en una lectura emanativista de la metafísica de Leibniz, en oposición a la lectura estándar, consistente en admitir la relación entre Dios y el mundo actual según la doctrina (escolástica) de la *creatio ex nihilo*. Actualmente preparo un estudio sobre esta interpretación.

<sup>50</sup> En una lectura previa de un borrador del presente estudio, Jean-Pascal Anfray me hizo notar la posible equivalencia o, al menos, analogía entre el par conceptual *PEM* – *PEX*, y los conceptos de la tradición escolástica de potencia absoluta (*potentia absoluta* = *PA*) – potencia ordenada (*potentia ordinata* = *PO*) que, aunque muy bien conocidos por Leibniz, éste no evoca sino ocasionalmente en sus escritos. Con el fin de evitar un excursus teórico que desvíe mi exposición relativa a la distinción entre *PEM* y *PEX* propiamente tal, he preferido abordar esta interesante y sugerente cuestión en un apartado posterior, y que figura, a modo de apéndice, en un anexo al final de este estudio. Provisoriamente, me limito a indicar que la presunta analogía entre *PEM* – *PEX* y *PA* – *PO*, aunque sugerente, es inadecuada y, en consecuencia, no tiene lugar.

<sup>51</sup> *Théodicée*, §227, GP VI, 253: «la dependencia en la cual se encuentran todas las cosas con respecto a Dios se extiende a todos los posibles, es decir, a todo aquello que no implica contradicción, así como a todas las cosas actuales» (*Causa Dei*, §7, GP VI, 439. Las cursivas son de Leibniz).



Otro indicio de la presencia de la distinción entre *PEM* y *PEX* está contenido en la carta del 29 de septiembre de 1698 que Leibniz envía a Morell, y en donde la relación de prioridad entre poder, entendimiento y voluntad es descrita en los siguientes términos:

La voluntad no es la primera fuente: muy por el contrario, ella sucede [*suit*] al conocimiento del bien. Yo estaría más bien con aquellos que reconocen en Dios — como en cualquier espíritu— tres formalidades: fuerza, conocimiento y voluntad. En efecto, toda acción de un espíritu exige [*demande*] poder [*posse*], conocer [*scire*] y querer [*velle*]. La esencia primitiva de toda substancia consiste en la *fuerza*: es esta fuerza en Dios la que hace que Él sea/exista necesariamente, y que todo lo que sea/exista deba emanar de Él. Luego viene la *luz* o sabiduría [*lumière ou sagesse*], que comprende todas las ideas posibles y todas las verdades eternas. El último complemento es el *amor* o la voluntad, que elige lo que es mejor entre todos los posibles: he ahí el origen de las verdades contingentes o del mundo actual. Así, la voluntad nace [*naît*] cuando la fuerza es determinada por la luz<sup>52</sup>.

Leibniz niega que la voluntad sea la primera fuente, y sostiene, por el contrario, que ella es la última: «la voluntad nace cuando la fuerza es determinada por la luz»<sup>53</sup>. Ahora bien, puesto que todo emana de Dios, «todas las verdades posibles y todas las verdades eternas» *emanan* de Él: *es la fuerza o poder de Dios lo que hace que lo posible sea posible*. En otras palabras, el poder de Dios representa la condición de posibilidad de las ideas posibles, verdades eternas o esencias.

Así Dios aparece como el portador de dos especies de poder: un poder emanativo, que no presupone la intervención de la voluntad-entendimiento (*PEM* trans-volitivo y trans-racional)<sup>54</sup>, y un poder existentificador, que consiste en la producción de las cosas existentes (*PEX*) y que, *a contrario* y por definición, sí supone el ejercicio de la voluntad-entendimiento.

Una de las consecuencias más radicales y quizás cuestionables de esta interpretación que apunta a la distinción entre *PEM* y *PEX* remonta a una asimetría en la sintaxis ontológica que determina la articulación de las facultades en un caso y en otro, y que, enmarcada en el cuadro lexical de la tradición escolástica —que era también, al menos en parte, el de Leibniz— se plasma en la discusión con respecto

<sup>52</sup> G (I), 139. Las cursivas son de Leibniz. Cfr. también *ibid.*, 4-14 de mayo de 1698, G (I), pp. 126-127.

<sup>53</sup> El léxico que Leibniz utiliza en este pasaje —en donde él establece relaciones sinonímicas entre fuerza y poder [*posse*], luz-sabiduría y conocer [*scire*] y, finalmente, amor y querer [*velle*] respectivamente— obedece a una estrategia de acomodar su posición a la de su(s) interlocutor(es) a través de la búsqueda de un acuerdo lexical. Durante el período en que tiene lugar el intercambio con Morell, Leibniz emprende la tarea de articular su dinámica con una teoría metafísica de la substancia (cfr. particularmente *De ipsa natura* (1698), GP IV, 504-516). De ahí que el concepto de poder sea equiparado al de fuerza —concepto capital de la dinámica—, así como los conceptos de conocer y querer a los de luz-sabiduría y amor respectivamente, que forman parte de un inventario propio de la religión, y en virtud de cuyo uso Leibniz espera que su posición sea acogida y aprobada por Morell.

<sup>54</sup> En lo sucesivo, hablaremos de «voluntad-entendimiento», binomio que Leibniz identifica con la sabiduría de Dios. La razón de esta articulación es metodológica: puesto que es claro que el entendimiento precede a la voluntad y que, por el contrario, no sea claro si el poder se da o no sin entendimiento, preferimos —por razones prudenciales— asociar, provisoriamente, el entendimiento a la voluntad. Volveremos sobre este punto en lo sucesivo. Cfr. *infra*.

al problema de la distinción y separabilidad (de entidades). Esta asimetría puede caracterizarse del siguiente modo: dado que, según *PEM*, el poder opera sin intervención de la voluntad-entendimiento, entre poder y voluntad-entendimiento existe o debe existir una distinción real (*distinctio realis*) entre las tres facultades, mientras que, *a contrario*, ya que en *PEX* el poder opera en conjunción con el entendimiento-voluntad, *PEX* supone sólo una distinción formal (*distinctio formalis*) entre ellas.

Es indiscutible que Leibniz da espacio al uso de la terminología escolástica sólo en la medida en que el repertorio conceptual permita dar respuesta a las dificultades que él enfrenta<sup>55</sup>. En este sentido, la presencia del lenguaje escolástico en el *corpus* de Leibniz no es uniforme, y si bien en su madurez tiende a aparecer con un tinte reivindicatorio, es con el propósito de oponerse a aquellos autores que —a juicio de él— destierran injustificadamente la escolástica<sup>56</sup>. Sin embargo, en su juventud —debido a la formación que él recibió<sup>57</sup>—, la terminología escolástica aparece con especial realce en algunos de sus manuscritos.

<sup>55</sup> La posición de Leibniz frente a la escolástica es delicada y, a veces, abstrusa, aunque, en general, su actitud es crítica. Ya en una carta a su maestro Jacobo Thomasius, Leibniz consigna: «los escolásticos se han expresado no solamente de una manera bárbara, sino que también con muy poca precisión» (Leibniz a Thomasius, septiembre de 1669, A II, 1, p. 42). Cfr. también Leibniz a Thomasius, 26 de septiembre/6 de octubre de 1668, A II, 1, 17-19; *ibid.*, 20/30 de 1669, A II, 1, pp. 23-38, y; «Dissertatio praeliminaris» de Marii Nizolii *De Veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV* (1670), A VI, 2, pp. 401-432. Es en este último texto que Leibniz rehabilita la escolástica, al juzgar la escuela nominalista como «la más profunda de las corrientes escolásticas [...]» (A VI, 2, p. 427). Para una evaluación de la actitud de Leibniz frente a la escolástica, cfr. BROWN, S., *Leibniz* (Philosophers in context), Harvester press, Brighthon, 1984, especialmente capítulo 2. Sobre el nominalismo de Leibniz, cfr. e.g. RAUZY, J.-B., «Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision», *Philosophie*, 39, 1993, pp. 108-128, *ibid.*, «An attempt to evaluate Leibniz' nominalism», *Metaphysica*, 5 (1), 2004, pp. 43-58 y SILVA, C., «¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano», *Tópicos* (aceptado).

<sup>56</sup> Como, por ejemplo, Locke. En respuesta a la reticencia de éste a admitir la escolástica, Leibniz observa: «es necesario hacer justicia a los Escolásticos más profundos, como Suárez [...] [y] reconocer que en ellos hay, a veces, discusiones de importancia [...]» (*Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 431). Cfr. también *Discours de métaphysique*, §11, A VI 4-B, 1544 y «Discours préliminaire» de la *Théodicée*, §6, GP VI, 52-53). Sobre la valoración de Leibniz de la historicidad de la filosofía —y, especialmente, de la escolástica—, cfr. SILVA, C., «La filosofía como historia de la filosofía: dilemas y paradojas en torno a la temporalidad y eternidad de la verdad según la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz», en: CORTI, P., MORENO, R. y VALDIVIA, J. A. (eds.), *Las paradojas de la historia*, Trea, España, 2024, pp. 101-122.

<sup>57</sup> La formación de Leibniz está definida por la triada Escolástica – Enciclopedia – Reforma. Sobre la formación de Leibniz, cfr. BROWN, S., *Leibniz*, *op. cit.*, especialmente capítulo 2; *ibid.*, «Leibniz and the classical tradition», *International journal of the classical tradition*, 2 (1), 1995, pp. 68-89; *ibid.*, «The seventeenth-century intellectual background», en: JOLLEY, N. (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge University press, United Kingdom, 1995, pp. 43-66; WILSON, C., *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*, Manchester University press, Manchester, 1989, capítulo 1; MERCER, C., «The young Leibniz and his teachers», en: BROWN, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 166), Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, 1999, pp. 19-40; BELAVAL, Y., *Leibniz: Initiation à sa philosophie* [sexta edición: publicada originalmente bajo el título *Pour connaître la pensée de Leibniz* (1952 y 1962), y luego *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (1969, 1975, 1984 y 2005)], Vrin, Paris, 2005, parte 1, capítulo 3; y; ANTOGNAZZA, M. R., *Leibniz: An intellectual biography*, Cambridge University press, New York, 2009, parte 1, capítulo 1.

En un temprano opúsculo, Leibniz apela a los conceptos de «distinción real», «distinción formal», «distinción de razón» y «separabilidad», a propósito de una polémica en torno a la Trinidad que lo enfrenta al sociniano Wissowatius<sup>58</sup>. El debate gira en torno a un *non sequitur*: mientras que Wissowatius infiere de la Trinidad la disolución de la unidad de Dios, Leibniz, por medio de una analogía entre Padre-hijo-espíritu santo y las facultades poder-entendimiento-voluntad, *admite* la distinción real de estas últimas, pero *niega* la pérdida de su unidad, rechazando su separabilidad. En efecto —como él explica—,

No es posible decir que Dios sea *uno* en un sentido tan estricto que no haya realmente en Él —es decir, antes de toda operación del espíritu— cosas distintas. Si, en efecto, Él es espíritu, es imposible que no haya en Él un [ser] inteligente, un objeto de la inteligencia y una intelección, así como las realidades que coinciden con éstos: poder, saber y querer. Ahora bien, que no haya diferencia real entre ellos implica contradicción. En efecto, dado que ellos difieren formalmente, habrá entre ellos una diferencia de razón razonada: y tal diferencia tiene un fundamento en la realidad. Por consiguiente, en Dios, habrá tres fundamentos realmente distintos [...] Y ello no implica ninguna imperfección en Dios, ya que la multiplicidad y la composición no son imperfectas en sí mismas, *salvo cuando ellas contienen la separabilidad* y, con ello, la corruptibilidad del todo. Pero *la separabilidad no se sigue necesariamente de ello* [i.e. de la distinción real]<sup>59</sup>.

La objeción de Leibniz a Wissowatius consiste en acusar un *non sequitur* al pretender inferir de la distinción *real* entre poder, saber y querer su separabilidad: para Leibniz, la distinción real —que, de hecho, sí existe en Dios, dado que está implicada por la aceptación de una distinción de razón razonada y una distinción formal<sup>60</sup>— *no implica necesariamente* separabilidad.

La negación de la separabilidad a partir de la distinción real no es una tesis que Leibniz suscriba de manera antojadiza. Varios años antes del período monadológico<sup>61</sup>, en la correspondencia con Malebranche hacia el final de su estadía parisina,

<sup>58</sup> *Defensio Trinitatis contra Wissowatium* (1669 (?)), A VI, 1, 518-530. Sobre este manuscrito, cfr. ANTOGNAZZA, M. R., *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*, Yale university press, New Haven & London, 2007, pp. 22-30.

<sup>59</sup> A VI, 1, 526-527, nota y. Nosotros subrayamos.

<sup>60</sup> En este mismo sentido, Pierre Burgelin apunta: «voluntad y entendimiento [...] constituyen dos regiones metafísicamente muy diferentes» (BURGELIN, P., *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, op. cit., p. 96). Así, como sugiere el autor —a nuestro juicio, de manera acertada— la posición de Leibniz es, en este punto, más cercana al realismo de Escoto que al conceptualismo de Santo Tomás, y, *a fortiori*, al nominalismo de Ockham. Cfr. *ibid.*, p. 95. Para otras observaciones relacionadas con la posición de Leibniz frente al realismo, al conceptualismo y al nominalismo, cf. *infra*, notas 68 y 69.

<sup>61</sup> En lo sustantivo, la concepción monadológica no difiere del modelo ontológico-sintáctico que Leibniz desarrolla en su juventud: al acentuar la simplicidad que caracteriza a la mónada, Leibniz no deja de reconocer en ella la existencia de una multiplicidad. En efecto, si bien «la Mónada [...] no es sino una substancia simple [...] es decir, sin partes» (*Monadologie*, §1, GP VI, p. 607), «es necesario que las Mónadas tengan ciertas cualidades: de otro modo, ni siquiera serían seres [...] las Mónadas sin cualidades serían indiscernibles [*indistinguishables*] unas de otras [...]» (*ibid.*, §8, GP, VI, 608). Y dado el principio de identidad de los indiscernibles, «es necesario que cada Mónada sea diferente de cualquier otra» (*ibid.*, §9, GP VI, p. 608). Así, supuesta la necesidad de la discernibilidad entre mónadas, y excluida la posibilidad de la influencia causal entre ellas (cfr. *ibid.*, §7, GP VI, pp. 607-608), «[...] es necesario que en la substancia simple haya una pluralidad de afecciones

Leibniz aborda el mismo problema, aunque referido a la distinción y separabilidad del espacio con relación a la materia<sup>62</sup>. Sin embargo, el argumento que Leibniz aquí elabora es más sofisticado, pues él hace intervenir la noción de requisito<sup>63</sup>. Oponiéndose a Malebranche —cuya posición es análoga a la Wissowatius en relación con la aceptación de la implicación de la separabilidad a partir de una distinción real—, Leibniz replica:

La prueba suya —me parece— se reducía a esto:

1) Dos cosas realmente distintas pueden ser entendidas *perfectamente* una sin la otra [...]

2) Dos cosas perfectamente inteligibles una sin la otra, pueden darse [*être*] una sin la otra, es decir, son separables.

3) Por lo tanto, dos cosas realmente distintas son separables.

Yo he meditado mucho sobre esto, y aquí explico en qué sentido yo sigo estando de acuerdo con la segunda proposición de este *prosilogismo*: si entender *perfectamente* una cosa es entender todos los requisitos suficientes que la constituyen, entonces yo concedo la proposición siguiente: cuando todos los requisitos suficientes que constituyen una cosa pueden ser entendidos sin que sea necesario entender todos los requisitos suficientes que constituyen la otra, una cosa puede darse sin la otra. Pero [...] yo no concedo la primera proposición de este prosilogismo, a saber, que, al ser realmente distintas, los requisitos de una cosa puedan ser siempre entendidos, sin que sea necesario entender todos los requisitos de la otra<sup>64</sup>.

En concordancia con la objeción a Wissowatius, Leibniz reprocha aquí a Malebranche un *non sequitur*: a falta de un conocimiento de *todos* los requisitos de dos cosas distintas, una no puede siempre y/o necesariamente ser entendida sin la otra —contra la hipótesis de Malebranche. Por consiguiente, no siempre o necesariamente dos cosas distintas son separables.

Teniendo esto en cuenta, es posible evaluar la pertinencia y legitimidad de la distinción entre *PEM* y *PEX*. Ya que la distinción real no implica siempre o necesariamente separabilidad, parece razonable que *PEM* pueda ser concebida sin que la voluntad-entendimiento de Dios intervengan (*PEX*). Es en este sentido que es posible afirmar que la emanación de las esencias o posibilidades responde a un poder trans-volitivo y trans-racional (*PEM*), y que es sólo con vistas a la actualización de uno de esos infinitos conjuntos de esencias o mundos posibles que el entendimiento y la voluntad intervienen (*PEX*). Éste es el significado de la prevalencia del poder sobre la voluntad-entendimiento en la articulación sintáctica de las facultades divinas.

Jacques Jalabert parece sugerir la misma asimetría relativa a las condiciones que exige, por una parte, la voluntad de Dios —correspondiente a un elemento

y de relaciones, aunque no tenga partes» (*ibid.*, §13, GP VI, p. 608). De este modo, del hecho que deba haber «[...] una multitud en la unidad o en lo simple» (*ibid.*) no se sigue que las afecciones de la mónada sean separables: «[...] la simplicidad de la substancia no impide la multiplicidad de modificaciones, que deben encontrarse juntas en esta misma substancia simple» (*Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison*, §2, GP VI, 598). Sobre esto, *cfr.* FICHANT, M., «La constitution du concept de monade», *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2), 2004, pp. 29-56.

<sup>62</sup> Para un notable examen de esta correspondencia, *cfr.* LÆRKE, M., «Monism, separability and real distinction in the young Leibniz», *The Leibniz review*, 19, 2009, pp. 1-28.

<sup>63</sup> Leibniz toma esta noción de Hobbes, pero la aplica al análisis de la relación entre Dios y las modificaciones o modos. *Cfr.* *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676 (?)), A VI, 3, pp. 571-574.

<sup>64</sup> Leibniz a Malebranche, 1676, A II, 1, pp. 400-401. Las cursivas son de Leibniz.

constitutivo de *PEX*— y, por otra, la actividad *ad extra* ejercida por el poder de Dios —correspondiente a *PEM*. En efecto,

la distinción, *en la voluntad*, del poder y de la facultad de elección es una distinción de razón [y] no una distinción propiamente real [...] [E]n lo que concierne a la actividad *ad extra* [i.e. el poder por sí solo], es necesario distinguir el poder y la voluntad, así como la voluntad y el entendimiento [...] [P]ero, entre el poder *de la voluntad* y la facultad de elegir, no hay más que una simple anterioridad de naturaleza: el decreto de la voluntad es coeterno con el poder divino<sup>65</sup>.

El poder divino *per se* no supone la intervención de la voluntad-entendimiento, y es en esa medida que él constituye una facultad distinta (*PEM*). A la inversa, si uno supone la intervención de la voluntad-entendimiento (*PEX*), es necesario suponer el poder —i.e. el poder *de* la voluntad. Dicho de otro modo, al suponer la voluntad, *PEX* supone *eo ipso* no sólo el entendimiento, sino también el poder, garantizando así la inseparabilidad y operatividad conjunta de las tres facultades divinas. La última de las tres primordialidades no tiene lugar sino bajo la condición de presuponer el entendimiento y, *a fortiori*, el poder de Dios, el que, sin embargo, en un sentido distinto, puede darse independientemente de la voluntad-entendimiento.

Una posible objeción a esta exégesis es que Leibniz no sólo ni siquiera sugiere la distinción entre *PEM* y *PEX*, sino que, más aún, él adopta una actitud agnóstica y reticente a abordar la distinción de las facultades divinas. Tal es la actitud de Leibniz en la siguiente pieza:

Es muy cierto que uno no debe sumergirse [*s'enfoncer*] sin necesidad en la búsqueda de la ciencia y de la voluntad divina[s] debido a las grandes dificultades que ello envuelve [...] como aquella de comprender cómo la simplicidad de Dios es conciliable con aquello que nosotros estamos obligados a distinguir [...] [E]sta dificultad se reduce, tal vez, a lo que hay de difícil [de conocer] en su voluntad, a saber, cómo Dios es libre de querer. Quizás esto esté fuera de nuestro alcance [*nous dépasse*], pero no es necesario entenderlo [...] <sup>66</sup>.

Con igual prudencia, Leibniz se pronuncia sobre la misma dificultad en los *Nuevos Ensayos*. Sin embargo, esta vez, él se permite sugerir como plausible la posibilidad de concebir la distinción real de las facultades *a condición* de que éstas no sean identificadas como agentes o sujetos de acción: los únicos agentes o sujetos de acción son las sustancias, y ninguna de las facultades es un ser substancial<sup>67</sup>. En voz de Théophile, Leibniz declara:

<sup>65</sup> JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, op. cit., p. 152. Las cursivas son del autor.

<sup>66</sup> Remarques sur la lettre de Monsieur Arnauld, junio de 1686, A II, 1, pp. 50-51.

<sup>67</sup> «Sólo las sustancias indivisibles y sus estados son absolutamente reales» (Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, A II, 2, 250). En el *Nuevo Sistema* (1695), anticipando su concepción monadológica, Leibniz enuncia la misma tesis, asociando a ésta elementos propios del desarrollo de la dinámica: «sólo los *Átomos de substancia*, es decir, las unidades reales y absolutamente destituidas de partes, son fuente de las acciones, y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, y, en cierto sentido, los últimos elementos del análisis de las cosas substanciales. Podríamos llamarlos *puntos metafísicos*: ellos encierran *algo vital* y una especie de *percepción* [...] Sólo los puntos metafísicos o de substancia (constituídos por las formas o almas) son exactos y reales, y sin ellos, no habría nada real, puesto que, sin las verdaderas unidades, no habría multitud» (*Système Nouveau de la nature et de la communication des substances*, GP IV, pp. 482-483. Las cursivas son de Leibniz).

la cuestión de si hay una distinción real entre el alma y sus facultades, y si una facultad es realmente distinta de otra ha sido desarrollada, desde hace mucho tiempo, por las escuelas. [A dicha cuestión], los *Realistas* han respondido afirmativamente, y los *Nominalistas*, negativamente, y la misma cuestión se ha extendido, formulándose con relación a la realidad de diversas *Entidades abstractas* [...] Pero yo pienso que no hay necesidad de decidir aquí esta cuestión y sumergirse [*s'enfoncer*] en estas cuestiones espinosas [...] Sin embargo, incluso aunque ellas [i.e. las facultades] fuesen seres reales y distintos, no podrían ser consideradas como *agentes* reales: eso sería hablar de ellas de manera inadecuada. No son las facultades o cualidades las que actúan, sino las sustancias en virtud de las facultades<sup>68</sup>.

Aunque Leibniz no afirma expresa y taxativamente la distinción real de las facultades divinas, él la reconoce como plausible en la medida en que no se atribuya a ellas una realidad substancial. Dado este cuadro —en el que Leibniz, al no descartar la tesis de la distinción real de las facultades, se aproximaría más a una concepción realista que al nominalismo<sup>69</sup>—, es posible establecer que la distinción real de las facultades, además de exigir la inseparabilidad, ha de suponer la exclusión de la posibilidad de atribuirles un estatus substancial: «no son las facultades o cualidades las que actúan, sino las sustancias en virtud de las facultades».

Ahora bien, admitida la distinción entre *PEM* y *PEX*, existen otras consecuencias que se deducen de ella, y que resultan coherentes con la metafísica leibniziana. Como hemos indicado, dada la relación de subordinación entre la voluntad-entendimiento con respecto al poder de Dios, *PEX* denota un poder subordinado a aquel que denota *PEM*: mientras que *PEM* (trans-volitivo y tran-racional) es universal, *PEX* no tiene lugar sino a condición de *PEM*. En otros términos, *PEX* exige condiciones adicionales con respecto a *PEM*. Una de las condiciones suplementarias que exige *PEX vis-à-vis* de *PEM* es que, en virtud de la operatividad del principio de razón suficiente, Dios disponga de una razón para elegir un mundo posible en desmedro de los demás: y puesto que, para que Dios pueda tener una razón (suficiente) para hacer existente —o existentificar— uno de los infinitos mundos posibles, ha de haber un mundo más perfecto que los demás —en concordancia con el principio de lo mejor—, es entonces necesario que exista una discernibilidad entre el mejor de los mundos posibles y los demás. Como explica Leibniz en la *Teodicea*,

[...] esta sabiduría suprema [i.e. de Dios], junto a la bondad, que no es menos infinita que aquélla, no pudo sino elegir lo mejor [...] Y tal como en las Matemáticas, cuando no hay máximo o mínimo —esto es, cuando nada se distingue— todo se hace indistintamente, o, si ello no es posible, nada es producido en lo absoluto, es posible decir lo mismo de la sabiduría perfecta —que no está menos ordenada [*réglée*] que las Matemáticas— [a saber] que *si no hubiese lo mejor* (optimum) *entre todos los posibles, Dios no habría producido ninguno*<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> *Nouveaux Essais*, II, xxi, §6, A VI, 6, p. 174.

<sup>69</sup> La cuestión de los fundamentos y alcances del nominalismo leibniziano ha sido ampliamente discutida. De manera general, es preciso advertir que, aunque Leibniz reconoce adherir al nominalismo (*cfr.* A VI, 4-A, 996), diversos autores han criticado o, al menos, matizado la presencia de elementos nominalistas en la metafísica de Leibniz. Sobre el pretendido nominalismo leibniziano, *cfr. supra*, nota 55.

<sup>70</sup> *Théodicée*, §8, GP VI, 107. Nosotros subrayamos.



En este escenario hipotético en que no hay un mundo posible que sea mejor que otros, o bien i) Dios estaría «impedido» de elegir uno —y entonces sólo *subsistirían* posibilidades— o bien ii) los produciría «todos» —y entonces la actualidad no se distinguiría de la posibilidad<sup>71</sup>. En otros términos, puesto que *PEX* se rige por el principio de razón suficiente y se limita a determinar la existencia contingente de uno de los infinitos mundos posibles, entonces *PEX* no tiene alcance sino en términos contingentes<sup>72</sup>: a contrario, *PEM* es necesario incondicionalmente<sup>73</sup>. En consecuencia, *PEM* y *PEX* no pueden implicarse mutuamente, a menos que uno confunda voluntad-entendimiento y poder: pero Leibniz rechaza esta hipótesis. Como él explica,

el poder y la voluntad son *facultades diferentes*, y cuyos objetos son también diferentes: decir que Dios no puede hacer sino aquello que Él quiere es confundirlos. Al contrario: entre muchos posibles, Él no quiere sino aquello que Él juzga [*trouve*] mejor. Así, pues, *uno considera todos los posibles como objetos del poder*, pero *uno considera las cosas actuales y existentes como objetos de su voluntad*<sup>74</sup>.

Una cosa es entonces el poder puro (*PEM*) que tiene por objeto todos los posibles que emanan de él, y otra cosa es el poder *en conjunción* con la voluntad (*PEX*) que, articulado también con el entendimiento, elige uno de aquellos mundos posibles para que él advenga a la existencia<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Para un análisis de estas consecuencias que Leibniz rechaza, *cfr.* RATEAU, P., «Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?», *Revue de métaphysique et de morale*, 70, 2011/2012, pp. 181-201. Asimismo, para un estudio general y más amplio relativo al modo en el que Leibniz articula el principio de identidad de los indiscernibles con el problema de la elección de un mundo posible, *cfr.* RODRÍGUEZ-PEREYRA, G., *Leibniz's principle of identity of indiscernibles*, Oxford university press, Oxford, 2014, capítulo 7.

<sup>72</sup> En la misma dirección, Pierre Burgelin comenta: «[...] las esencias no están sometidas a la compatibilidad o exigencia de lo mejor: ellas no suponen elección ni preferencia» (BURGELIN, P., *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, *op. cit.*, p. 95). Y unas líneas después, él agrega: «podríamos incluso decir que, para Dios, el *fiat* no es necesario» (*ibid.*, p. 96).

<sup>73</sup> En cierto sentido, haciendo abstracción de *PEX*, *PEM* se asemeja al poder propio del necesitarismo ciego de Spinoza: en efecto, al entender que de *PEM* emana una pluralidad de posibilidades, éstas, i) al no ofrecer un trasfondo ontológico en el que sea posible establecer un contraste con la actualidad, y ii) no rigiéndose sino por el poder (*PEM* = trans-volitivo y trans-racional), no se distinguen substancialmente *en este* marco ontológico de la metafísica de Spinoza. Es en articulación con *PEX* que *PEM* puede distinguirse del necesitarismo ciego de Spinoza —así como, recíprocamente, del voluntarismo cartesiano, dada la objetividad u objetualidad de la pluralidad de posibilidades de las cuales Dios dispone.

<sup>74</sup> *Théodicée*, §171, GP VI, 216. Nosotros subrayamos.

<sup>75</sup> «Así, pues, Dios elige entre los posibles, es decir, entre diversas configuraciones [*partis*], de las cuales ninguna implica contradicción» (Leibniz a Clarke, Quinto escrito, §9, GP VII, p. 390). Por lo demás, es en este sentido que, siendo el límite de lo pensable (por Dios), los posibles no rebasan la sabiduría divina, en virtud de la omnisciencia de Dios: «la infinitad de los posibles, por grande que sea, no es más grande que la sabiduría de Dios, quien conoce todos los posibles [...] los objetos del entendimiento no podrían ir más allá de lo posibles, que, en cierto sentido, es lo único inteligible [...]» (*Théodicée*, §225, GP VI, p. 252). La tesis de la coextensión entre la sabiduría de Dios y el conjunto de posibilidades se desprende de —sin ser equivalente a— la tesis según la cual las ideas o posibilidades coinciden con Dios: «[...] las ideas de las cosas son como los números, y contienen la posibilidad misma de los seres [...] estas posibilidades o Ideas de las cosas coinciden [*coincidentant*] con Dios» (Leibniz a Wedderkopf, mayo de 1671, A II, 1, p. 186).

Pero la distinción de las facultades divinas es también evocada por Leibniz en otros manuscritos. Por ejemplo, en la carta del 4 de septiembre de 1704 a Jaquelot, él explica:

[...] estrictamente hablando, no es ni la presciencia de Dios ni su decreto lo que determina la sucesión de las cosas, sino la simple intelección [*intelligence*] de los posibles en el entendimiento divino, o la idea de este mundo considerado como posible antes del decreto de elegirlo y crearlo, de manera que es la naturaleza propia de las cosas lo que constituye la sucesión de ellas mismas [*qui en fait la suite*] con anterioridad a todo decreto y que Dios no quiere hacer existente —o existentificar— [*réaliser*] sino al juzgar [*en trouvant*] esta posibilidad [ya] completamente hecha. De este modo, no es necesario más que un sólo decreto posterior a esta sucesión que lleve consigo la elección de este mundo posible entre una infinidad de otros [...] las cosas están en el entendimiento de Dios así como en cualquier otro de una manera que los representa verdaderamente y conforme a su naturaleza [...] La sucesión de las cosas en este mundo estaba ya determinada [*réglée*] eternamente en consideración de su estado puro de posibilidad, según el cual él es un *objeto simple de la inteligencia divina* [*Objetum simplicis intelligentiae divinae*] con anterioridad a toda consideración del decreto que las hace existentes —o existentifica— [*avant toute considération du décret qui les réalise*]<sup>76</sup>.

Al afirmar que es «la naturaleza propia de las cosas lo que constituye la sucesión de ellas mismas con anterioridad a todo decreto y que Dios no quiere hacer existente —o existentificar— sino al juzgar esta posibilidad ya completamente hecha», Leibniz suscribe una compatibilidad entre i) el estatus de los posibles constituidos independientemente de la voluntad-entendimiento de Dios (*PEM*), y ii) la elección de uno de ellos que, además del poder, supone también la voluntad-entendimiento (*PEX*). En otras palabras, Dios no elige la naturaleza (i.e. las propiedades) que definen los posibles<sup>77</sup>.

Antes de concluir, conviene señalar una última dificultad que, habiendo permanecido latente a lo largo de nuestra exposición, merece algunas clarificaciones<sup>78</sup>.

Hasta ahora, respecto de la distinción entre *PEX* y *PEM*, y en conformidad con un enfoque analítico reduccionista, hemos intentado caracterizar la sintaxis ontológica de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz a partir de dos tesis:

<sup>76</sup> GP VI, 559-560. Cfr. también *Théodicée*, §§52-55, GP VI, pp. 131-133.

<sup>77</sup> Esta tesis encuentra confirmación en el modo en que Leibniz explica el problema del mal: «Es el hombre el que es la fuente de sus males: él era, tal como es, en las ideas. Dios, movido [*mû*] por razones indispensables de la sabiduría, ha decidido [*discerné*] que él pasara a la existencia tal como es» (*Théodicée*, §151, GP VI, 200). El siguiente pasaje contenido en un manuscrito redactado en torno a 1688 es una de las piezas más claras al respecto: «[...] Dios no decide si Adán debe pecar, sino [más bien] si esta serie de cosas en la que se encuentra Adán, cuya noción individual perfecta envuelve el pecado, debe, no obstante aquello, ser preferida a las demás [...] la noción perfecta de una substancia individual considerada por Dios en el simple estado de su posibilidad, antes de todo decreto actual de existencia, encierra ya todo lo que le sucederá si ella existe, e incluso también la serie entera de cosas de la cual ella forma parte. Por lo tanto, no preguntemos si Adán será pecador, sino si será necesario admitir a Adán pecador en la existencia [...] Dios ha visto lo que le sucederá a Adán antes de haber decidido crearlo [...] la causa del mal no viene de Dios, sino de la limitación esencial de las criaturas, es decir, de la imperfección original [...]» (A VI, 4-B, 1619-1620). Cfr. también *Discours de métaphysique*, §30, A VI, 4-B, pp. 1575-1578.

<sup>78</sup> Se trata de un problema que habíamos advertido previamente. Cfr. *supra*, 54.

i) la voluntad depende o supone necesariamente tanto el entendimiento como el poder de Dios (*PEX*) y ii) el poder es la primera de las tres facultades (*PEM*). A su vez, a la luz de esta conjunción, hemos sugerido que, dada la distinción entre *PEX* y *PEM*, mientras que voluntad, entendimiento y poder no se distinguen sino sólo formalmente en *PEX*, en *PEM*, las tres facultades son distintas. A la luz de este esquema explicativo, hemos privilegiado nuestro análisis tomando como eje el concepto de voluntad: en una primera etapa, hemos mostrado que la voluntad supone el entendimiento, y, en una segunda etapa, que la voluntad-entendimiento supone el poder<sup>79</sup>. Es necesario reconocer que un problema significativo de nuestra interpretación radica en determinar si, aunque el poder, en cuanto fuente de todo, sea distinto del entendimiento, él no va «acompañado» siempre de éste: en otros términos, el problema es si, aunque *PEM* constituya una facultad trans-volitiva y trans-racional, el entendimiento —sin adjuntar aún en este esquema el principio de razón suficiente ni el principio de lo mejor— no opera en conjunción con él. Algunos autores piensan, en efecto, no sólo que la voluntad supone el poder y el entendimiento, sino que, de manera más precisa, el entendimiento es una facultad transcendental en la constitución de las posibilidades. Tal es el caso de Agustín Echavarría, quien explica:

Dios propiamente no «crea» las posibilidades que emanan necesariamente de su actividad intelectual, sino que su actividad creadora se reduce a actividad «existencial». En rigor, sólo hay un único decreto divino «creador» que recae *materialiter* sobre la existencia de la mejor serie total de posibles, [l]a cual Dios decide crear, una vez contemplados todos sus elementos singulares, y una vez comparada con todas las otras infinitas series posibles<sup>80</sup>.

Sin negar la presencia del poder en la constitución de las esencias y, por consiguiente, sin caer en —lo que hemos llamado— la interpretación ortodoxa de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz<sup>81</sup>, Agustín Echavarría hace del intelecto la fuente de la cual emanan las esencias. Aunque plausible, esta lectura no devela, sin embargo, si el poder está o no supuesto en ese proceso de emanación. En este sentido, la interpretación de Jacques Jalabert nos parece más clarificadora en orden a dar una respuesta a nuestro problema. Jacques Jalabert explica que el conocimiento de Dios es una expresión o manifestación del poder divino, de manera que, si el conocimiento divino ha de suponer, *eo ipso*, la facultad del poder, recíprocamente, el poder no se da disociado del conocimiento. En palabras del autor francés:

La omnisciencia es una forma de la omnipotencia, ya que el conocimiento es una forma del poder: él es, al mismo tiempo, una condición de la omnipotencia, puesto que Dios puede realizar todos los posibles, porque Él los conoce. La omnipotencia divina no es, para Leibniz —como sí lo es para Spinoza— la producción

<sup>79</sup> Cfr. *supra*, secciones 1 y 2 respectivamente.

<sup>80</sup> ECHAVARRÍA, A., «Creación, nada y participación en Leibniz», *Pensamiento*, 69 (261), 2013, pp. 897-918, p. 900.

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, sección 2.

necesaria y ciega de todo aquello que es posible: es el poder de realizar cualquiera de los sistemas de composites que se contradicen entre sí<sup>82</sup>.

Como explica Jacques Jalabert, el poder no está disociado del conocimiento y éste es el que hace posible que Dios, dada la conjunción entre voluntad y entendimiento, «existentifique» uno de los infinitos mundos posibles. Así, si «la voluntad nace cuando la fuerza [i.e. poder] es determinada por la luz [i.e. conocimiento]»<sup>83</sup> —haciendo con ello posible la existencia—, es «el Poder [...] la fuente de todo»<sup>84</sup>, pues «la esencia primitiva de toda substancia consiste en la fuerza [y] es esta fuerza en Dios la que hace que Él sea/exista necesariamente, y que todo lo que sea/exista deba emanar de Él»<sup>85</sup>. Sin el poder emanativo en virtud del cual las esencias se constituyen (*PEM*), toda «existenciabilidad» de tales esencias resulta imposible (*PEX*).

## CONCLUSIÓN

Pese a no haberse constituido en un objeto de estudio por derecho propio entre los estudiosos de Leibniz, la doctrina de las facultades divinas encierra un valor y riqueza innegables en su metafísica, pues no es sino por medio de ella que él pudo establecer los fundamentos de diversas doctrinas filosóficas. Y si, en parte, es a raíz de la reticencia del mismo Leibniz a caminar sobre los senderos de la escolástica que esta doctrina no ha parecido despertar el interés que merece, es indudable, al mismo tiempo, que ella suscita un conjunto de dificultades mayores dentro de la ontología leibniziana, las que exhortan a preguntarnos sobre la coherencia de los principios que subyacen a la teología metafísica del filósofo alemán. A nuestro juicio, la determinación del orden de prioridad —o sintaxis ontológica— en la articulación entre poder, entendimiento y voluntad constituye uno los puntos ciegos de la exégesis del pensamiento de Leibniz, y que cobra relevancia al tenor de las dificultades que de ella surgen. La distinción que hemos propuesto entre dos tipos de poder en Dios —i.e. poder emanativo y poder existentificador— apunta a dar respuesta a ciertas inconsistencias anidadas en la metafísica de Leibniz. Quizás se objete, en último término, que suscribir la distinción que proponemos desemboca en una desmembración o fragmentación del poder divino, pero ¿no hay acaso también, para el Leibniz de la *Teodicea*, una voluntad antecedente y una voluntad consecuente, así como una ciencia de simple inteligencia y una ciencia de visión?

<sup>82</sup> JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, op. cit., p. 156. Cfr. también BELAVAL, Y., *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris, 1976, p. 337.

<sup>83</sup> Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), p. 139.

<sup>84</sup> *Monadologie*, §48, GP VI, p. 615.

<sup>85</sup> Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), p. 139.

## ANEXO

**Poder emanativo-poder existentificador y *potentia absoluta-potentia ordinata***

Como indiqué durante el desarrollo de este estudio<sup>86</sup>, en una lectura de un borrador previo, Jean-Pascal Anfray me ha sugerido clarificar si existe una relación de semejanza o analogía entre poder emanativo (*PEM*) y poder existentificador (*PEX*) y la distinción escolástica entre *potentia absoluta* (*PA*) y *potentia ordinata* (*PO*). Si bien, de manera preliminar, la distinción entre *PEM* y *PEX* puede, en efecto, sugerir una analogía con la distinción entre *PA* y *PO*, ambas distinciones no son equivalentes.

A diferencia de la distinción entre *PEM* y *PEX*, aquella entre *PA* y *PO* —que aparece muy raramente en los manuscritos de Leibniz<sup>87</sup>— parece no encontrar lugar en la metafísica leibniziana: para Leibniz, toda *PA* es ya una *PO*. En efecto, como sugiere James McGuire,

aunque, para Leibniz, Dios es omnipotente, parece haber una dificultad al describir su poder como ilimitado, pues incluso el poder creativo de Dios debe estar sujeto a la necesidad lógica: el Dios leibniziano es un lógico. La razón de Dios es anterior a la voluntad de Dios, de manera que ninguna elección es completamente indiferente: debe darse la mejor elección posible considerada racionalmente [...] La teología voluntarista, por otra parte, niega que Dios deba tener una razón suficiente para la creación, sosteniendo que Él es absolutamente libre de crear cualquier mundo que elija en virtud de un decreto [*fiat*] arbitrario de su voluntad [esto es] su poder absoluto [*potentia absoluta*]<sup>88</sup>.

Como explica el autor, *PA* no puede jugar ningún papel en la metafísica de Leibniz, toda vez que, *en orden a la creación divina*, el poder siempre está sujeto a —o determinado por— la racionalidad: *PA* no es consistente sino con una teología voluntarista. Por lo tanto, *en orden a la creación divina*, la distinción entre *PA* y *PO* no se sostiene: «[...] en el sistema de Leibniz, la actividad de Dios en el mundo puede ser solamente su *potentia ordinata*»<sup>89</sup>.

Fabrizio Mondadori sugiere la misma interpretación tendiente a negar la posibilidad de la distinción entre *PA* y *PO* en la metafísica de Leibniz. En efecto, tal como para James McGuire, Fabrizio Mondadori juzga también que, en la metafísica leibniziana, *PA* se reduce a *PO*:

[...] la distinción [entre *PA* y *PO*] no es una distinción entre acción ordenada [*orderly action*] (o acción de *potentia ordinata*) y acción desordenada [*disorderly action*] (o acción de *potentia absoluta*): Dios sólo actúa de manera ordenada (*ordinate*), siendo el «poder» [*can*] de la *potentia absoluta* abreviado como «puede – ordenado» [*can – ordinate*]: a diferencia de «absoluto» en «poder – absoluto» [*can*

<sup>86</sup> Cfr. *supra*, sección 2, nota 50.

<sup>87</sup> Cfr. BACKUS, I., «Leibniz and «*potentia Dei absoluta*»», *Studia Leibnitiana*, 46 (1), 2014, pp. 1-16.

<sup>88</sup> MCGUIRE, J., «Boyle's conception of nature», *Journal of the history of ideas*, 33 (4), 1976, pp. 523-542, p. 527.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 532.

– *absolute*], «ordenado» en «poder – ordenado» [*can ordinate*] califica el «objeto» de «poder» [*can*], y no «poder» en sí mismo<sup>90</sup>.

En definitiva, en la metafísica de Leibniz, la distinción entre *PA* y *PO* no tiene lugar, puesto que *toda PA es o se reduce a PO*.

A diferencia de *PA – PO*, *PEM – PEX* sí tiene lugar en la metafísica de Leibniz. En efecto, *PEM* y *PEX* no pueden implicarse mutuamente: puesto que —siguiendo las premisas de la metafísica leibniziana<sup>91</sup>— es posible que *PEM* opere sin que alguno de los mundos posibles sea actualizado por *PEX*, *PEX*, además de suponer *PEM*, exige otras condiciones adicionales que hagan posible el advenimiento a la existencia. En definitiva, *PEM* y *PEX* denotan poderes distintos, mientras que, en virtud de la imposibilidad de *PA* sin *PO*, la metafísica de Leibniz no admite sino *PO*: *PA* de Dios se manifiesta en o se reduce a *PO*.

La explicación que proponemos en este anexo es un indicio del carácter heterogéneo de ambas distinciones: mientras que la distinción entre *PA – PO* concierne, fundamentalmente, la relación entre Dios y sus operaciones en/con el mundo existente, actual o contingente, la distinción entre *PEM – PEX* desborda ese cuadro, sin excluirlo: la distinción entre *PEM* y *PEX* no se da *al interior* de lo existente, actual o contingente, sino que, más bien, permite demarcar dos tipos de poder divino. Así, cabe distinguir, por un lado, un poder de Dios en lo existente, actual o contingente, y/pero, por otro, cabe igualmente distinguir un poder de Dios en la esfera de lo esencial, posible e ideal. En definitiva, además de representar una distinción consistente con la metafísica de Leibniz, *PEM – PEX* comprende un dominio ontológico más amplio y, por ello mismo, más fundamental, que el descrito por la oposición *PA – PO*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anfray, J.-P. (2017). «Possibilité, causalité et réquisits chez Hobbes et Leibniz», en: Marquer, E. y Rateau, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*. Canada: Les presses universitaires de Montréal-Vrin, pp. 77-104.
- Anfray, J.-P. (2019). «Leibniz and Descartes», en: Nadler, S., Schmaltz, T. y Antoine-Mahut, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford university press, Oxford – New York, pp. 721-737. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.45>
- Anfray, J.-P. (2021). «Leibniz and Spinoza on plenitude and necessity», en: Melamed, Y. (ed.), *A companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, United Kingdom, pp. 495-505. <https://doi.org/10.1002/9781119538349.ch46>
- Antognazza, M<sup>a</sup>. R. (2007). *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*. New Haven & London: Yale university press.
- Antognazza, M<sup>a</sup>. R. (2009). *Leibniz: An intellectual biography*, Cambridge University press, New York, 2009.
- Backus, I. (2014). «Leibniz and «potentia Dei absoluta»», *Studia Leibnitiana*, 46 (1), pp. 1-16. <https://www.jstor.org/stable/43695749>

<sup>90</sup> MONDADORI, F., «Leibniz on the distinction between potentia absoluta and potentia ordinata», *Leibniz. Tradition und Aktualität* (Vorträge. Hannover, V. Internationaler Leibniz – Kongreß, 14.-19. November 1988 (2 volúmenes)), vol. 1, 1988, pp. 582-593, p. 583.

<sup>91</sup> Cfr. particularmente, *supra*, sección 3.



- Belaval, Y. (1960). *Leibniz critique de Descartes*. París: Gallimard.
- Belaval, Y. (1968). «Leibniz face à Descartes», en: *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (= Journées Leibniz organisées au Centre International de Synthèse), Éditions Aubier-Montaigne Paris, pp. 189-200.
- Belaval, Y. (1976). *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. París: Gallimard.
- Belaval, Y. (2005). *Leibniz: Initiation à sa philosophie* [sexta edición: publicada originalmente bajo el título *Pour connaître la pensée de Leibniz* (1952 y 1962), y luego *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (1969, 1975, 1984 y 2005)], Vrin, París.
- Brown, G. (1995). «Leibniz's moral philosophy», en: Jolley, N. (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge university press, United Kingdom, pp. 411-441. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365880.012>
- Brown, G. (2011). «Leibniz's moral philosophy», en: Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, pp. 223-238.
- Brown, S. (1984). *Leibniz* (Philosophers in context). Brighthon: Harvester press.
- Brown, S. (1995). «Leibniz and the classical tradition», *International journal of the classical tradition*, 2 (1), pp. 68-89. <https://www.jstor.org/stable/30222800>
- Brown, S. (1995). «The seventeenth-century intellectual background», en: Jolley, N. (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge University press, United Kingdom, pp. 43-66. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365880.003>
- Burgelin, P. (1959). *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France.
- Burgelin, P. (1969). «Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz», *Studia Leibnitiana Supplementa*, 4 (4), pp. 1-20.
- Davidson, J. (2011). «Leibniz on free will», en: Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, pp. 208-222.
- De Gaudemar, M. (2004). «Désir et volonté chez Hobbes et chez Leibniz», *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2), pp. 57-84.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes*, Adam, C. y Tannery, P. (eds.), 12 volúmenes. París: Vrin. Citado como «AT», seguido del número del volumen y número de página.
- Echavarría, A. (2013). «Creación, nada y participación en Leibniz», *Pensamiento*, 69 (261), pp. 897-918. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4720/4541>
- Fichant, M. (2004). «La constitution du concept de monade», *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2), pp. 29-56.
- Friedmann, G. (1946). *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard.
- Grua, G. (1953). *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France.
- Hamou, P. (2011). «Leibniz lecteur de Locke sur la «matière pensante»», en: De Gaudemar, M. y Hamou, P. (eds.), *Locke et Leibniz: Deux styles de rationalité*, Georg Olms, Hildesheim – Zürich – New York, pp. 131-154.
- Hostler, J. (1975). *Leibniz's Moral Philosophy*. London: Duckworth.
- Jalabert, J. (1960). *Le Dieu de Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jalabert, J. (1968). «Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz», *Studia Leibnitiana Supplementa*, 1 (= Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses: Hannover: 14-19 November 1966), pp. 13-21.
- Johns, C. (2013). *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney.
- Lærke, M. (2008). *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*. Paris: Honoré Champion.
- Lærke, M. (2009). «Monism, separability and real distinction in the young Leibniz», *The Leibniz review*, 19, pp. 1-28. <https://doi.org/10.5840/leibniz2009191>

- Lærke, M. (2017). «Conciliation avec le Léviathan. La correspondance Leibniz-Hobbes», en: Marquer, E. y Rateau, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*. Canada: Les presses universitaires de Montréal-Vrin, pp. 281-294.
- Leibniz, G. W. (1960-1961). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gerhardt, C. (ed.) (7 volúmenes), G. Olms, Berlin, 1875-1890 [reimpresión: Hildesheim, citado como «GP», seguido del número de volumen y número de página.
- Leibniz, G. W. (1893). *Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (ed.), Leipzig: Verlag von H. Haessel, citado como «M», seguido del número de página.
- Leibniz, G. W. (1903). *Opusculs et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la bibliothèque Royale de Hanovre, Couturat, L. (ed.), Alcan, Paris, 1903 [reimpresión, Hildesheim – Zürich – New York: G. Olms, 1988], citado como «C», seguido del número de página.
- Leibniz, G. W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie der Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt – Berlin, 1923—...: citado como «A», seguido del número de la serie, número del volumen y número de página.
- Leibniz, G. W. (1998). *Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Grúa, G. (ed.) (2 tomos). Paris: PUF, 1948 [reimpresión, Paris: PUF, «Épiméthée», 1998], citado como «G», seguido del número de tomo y número de página.
- Leibniz, G. W. (2002). *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li, W. y Poser, H. (eds.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, citado como «LP», seguido del número de página.
- Lovejoy, A. (1972). «Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza», en: Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz: A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, pp. 280-334.
- Marion, J.-L. (1985). «De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz», *XVIIe siècle*, 147, pp. 143-164.
- McGuire, J. (1976). «Boyle's conception of nature», *Journal of the history of ideas*, 33 (4), pp. 523-542. <https://doi.org/10.2307/2708855>
- Mercer, C. (1999). «The young Leibniz and his teachers», en: Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166), Kluwer academic publishers, Dordrecht – Boston – London, pp. 19-40. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0\\_2](https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_2)
- Mondadori, F. (1988). «Leibniz on the distinction between potentia absoluta and potentia ordinata», *Leibniz. Tradition und Aktualität* (Vorträge. Hannover, V. Internationaler Leibniz – Kongress, 14.-19. November 1988 (2 volúmenes)), vol. 1, pp. 582-593.
- Mondadori, F. (2000). «“Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur”: Leibniz's view», en: Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 84). Firenze: Leo S. Olschki editore, pp. 185-223.
- Mondadori, F. (2014). ««Il ne faut point dire avec quelques Scotistes»: Leibniz on the reality and the possibility of the possible», *Studia Leibnitiana*, 46 (2), pp. 206-233. <https://www.jstor.org/stable/43695602>
- Mulvaney, R. (1968). «The Early Development of Leibniz's Concept of Justice», *Journal of the History of Ideas*, 29 (1), pp. 53-72. <https://doi.org/10.2307/2708465>
- Mulvaney, R. (1975). «Divine Justice in Leibniz's «Discourse on Metaphysics»», *Studia Leibnitiana Supplementa* 14 (3), pp. 61-82.
- Murray, M. (1996). «Intellect, will, and freedom: Leibniz and his precursors», *The Leibniz review*, 6, pp. 25-59. <https://doi.org/10.5840/leibniz199661>
- Newlands, S. (2010). «The harmony of Spinoza and Leibniz», *Philosophy and phenomenological research*, 81 (1), pp. 64-104. <https://www.jstor.org/stable/20779549>
- Newlands, S. (2013). «Leibniz and the ground of possibility», *Philosophical review*, 122 (2), pp. 155-187. <https://www.jstor.org/stable/44282307>

- Ottaviani, O. (2016). «Divine wisdom and possible worlds. Leibniz's notes to the Spinoza-Oldenburg correspondence and the development of his metaphysics», *Studia Leibnitiana*, 48 (1), pp. 15-41. <https://www.jstor.org/stable/26313328>
- Pécharman, M. (2017). «Leibniz critique du nécessaire de Hobbes», en: Marquer, E. y Rateau, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, pp. 105-137.
- Phemister, P. (1991). «Leibniz, freedom of will and rationality», *Studia Leibnitiana*, 21 (1), pp. 25-39. <https://www.jstor.org/stable/40694161>
- Phemister, P. (2011). «Descartes and Leibniz», en: Look, B. (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sidney, pp. 16-31.
- Piro, F. (1999). «Leibniz and ethics: the years 1669-72», en: Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 166), Springer, Dordrecht – Boston – London, pp. 149-167. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0\\_8](https://doi.org/10.1007/978-94-017-3507-0_8)
- Poma, A. (2008). *The impossibility and necessity of Theodicy: The «Essays» of Leibniz*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – New York – London.
- Portales, C. (2024). «Cosmologías racionalistas y la objetividad estética de Leibniz», *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 57 (1), pp. 49-66. <https://doi.org/10.5209/asem.90658>
- Rateau, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris: Honoré Champion.
- Rateau, P. (2011/2012). «Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?», *Revue de métaphysique et de morale*, 70, pp. 181-201. <https://www.jstor.org/stable/27975839>
- Rateau, P. (2017). «Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative», en: Marquer, E. y Rateau, P. (dirs.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les presses universitaires de Montréal-Vrin, Canada, pp. 251-279.
- Rauzy, J.-B. (1993). «Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision», *Philosophie*, 39, pp. 108-128.
- Rauzy, J.-B. (2004). «An attempt to evaluate Leibniz' nominalism», *Metaphysica*, 5 (1), pp. 43-58.
- Rescher, N. (2015). «Leibniz as critic of Spinoza», *Studia Leibnitiana*, 47 (2), pp. 186-204. <https://www.jstor.org/stable/44148500>
- Riley, P. (1996). *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard university press.
- Riley, P. (2003). «Leibniz's Méditation sur la notion commune de la justice (1703-2003)», *The Leibniz review*, 13, pp. 67-81. <https://doi.org/10.5840/leibniz2003132>
- Rodríguez-Pereyra, G. (2014). *Leibniz's principle of identity of indiscernibles*. Oxford: Oxford university press.
- Russell, B. (2005). *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, Routledge (Taylor and Francis group), London – New York, [primera edición 1900 – segunda edición 1937].
- Silva, C. (2020). «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de justicia en el joven Leibniz», en: Casales, R., Velasco, L. y Reyes, P. (eds.), *La actualidad de Leibniz. Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Comares, Granada, pp. 207-223. [https://www.comares.com/libro/la-actualidad-de-leibniz\\_109099/](https://www.comares.com/libro/la-actualidad-de-leibniz_109099/)
- Silva, C. (2023). «El abismo de todos los abismos: ¿«Dios no ama a todos los hombres»? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz», *Franciscanum*, vol. 65, no. 180, pp. 1-40. <https://doi.org/10.21500/01201468.6139>
- Silva, C. (2024). «Desde el precipicio del necesitarismo hacia el sendero de los mundos posibles: nominalismo, actualismo y «spinozismo» en el joven Leibniz», *Escritos de filosofía* (segunda serie) 12, pp. 39-74. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/1480>

- Silva, C. (2024) «La filosofía como historia de la filosofía: dilemas y paradojas en torno a la temporalidad y eternidad de la verdad según la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz», en: Corti, P., Moreno, R. y Valdivia, J. A. (eds.), *Las paradojas de la historia*, Trea, España, pp. 101-122. <https://trea.es/producto/las-paradojas-de-la-historia/>
- Silva, C. (2025). «Leibniz y el problema de la relación entre Dios y las esencias: oposición y evolución desde un modelo teo-mereológico hacia un modelo representacional», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 42 (1), pp. 77-93. <https://doi.org/10.5209/ashf.92379>
- Silva, C. «¿Leibniz nominalista? Un examen crítico de la naturaleza y alcance del nominalismo leibniziano», *Tópicos* (aceptado).
- Sleigh, R. (1996). «Leibniz's first Theodicy», *Philosophical perspectives*, 10 (Metaphysics), pp. 481-499. <https://doi.org/10.2307/2216258>
- Vanin, L. (2015). *Leibniz & Hobbes: réflexions sur la justice et la souveraineté*. Nice: Les éditions Ovadia.
- Vilmer, J.-B. (2006). «Possibilité et existentiabilité chez Leibniz», *Revue philosophique de Louvain*, 104 (1) (quatrième série), pp. 23-45. [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_2006\\_num\\_104\\_1\\_7647](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2006_num_104_1_7647)
- Wilson, C. (1989). *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*. Manchester: Manchester University press.
- Zarka, Y.-Ch. (1992). «Leibniz lecteur de Hobbes: Toute-puissance divine et perfection du monde», *Leibniz: le Meilleur des mondes* (= *Studia Leibnitiana*, 21), pp. 113-128.

Universidad Adolfo Ibáñez – Chile  
 camilof.silva@gmail.com

CAMILO SILVA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]