

El “spinozismo” de Leibniz en el *De summa rerum*



Leila Jabase

Universidad Nacional de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 02/11/2023. Aprobado el 01/12/2023

Resumen

En el presente artículo abordamos la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz, y planteamos la hipótesis de que Leibniz tuvo un período amistoso con éste, en el que llegó a sostener ideas spinozistas. En particular, analizamos la concepción monista de la substancia que creemos puede encontrarse en algunos de los escritos metafísicos del período 1675-1676, hoy conocidos como *De summa rerum*. Planteamos que la relación entre lo uno y lo múltiple, uno de los problemas con mayor pregnancia en el sistema leibniziano, encontrará en la filosofía de Spinoza una formulación de gran atractivo para el joven filósofo. Asimismo, atenderemos a algunas de las diferentes lecturas que pueden encontrarse sobre la influencia spinoziana en Leibniz.

Palabras Clave: Spinoza, Leibniz, substancia, monismo, panteísmo.

Leibniz's “Spinozism” in *De summa rerum*

Abstract

In this paper we discuss the philosophical relationship between Spinoza and Leibniz, and we raise the hypothesis that Leibniz had a friendly period with the latter, in which he came to hold Spinozist ideas. In particular, we analyse the monistic conception of substance that we believe can be found in some of the metaphysical writings of the period 1675-1676, today known as *De summa rerum*. We propose that the relation between the one and the many, one of the most important problems in his system, will find in Spinoza's philosophy a formulation of great attraction for the young philosopher. We will also consider some of the different approaches to Spinoza's influence on Leibniz.

Keywords: Spinoza, Leibniz, substance, monism, pantheism.



Mis meditaciones fundamentales giran en torno a dos cuestiones: la unidad y el infinito.

Leibniz (GP-VII 542).

Introducción

Podríamos decir que el vínculo entre Spinoza y Leibniz es histórica y filosóficamente complejo, en la medida en que guarda relación con la ambivalencia con la que éste se refiere a aquél, y con la historia de la recepción de sus propios sistemas. Además, la filosofía de Spinoza fue una doctrina muy controvertida desde sus inicios, y dio lugar a feroces polémicas. Ha recibido interpretaciones muy divergentes a lo largo de su extensa historia de recepción, que, en general, descuidaron el apego a los textos para ser más fieles a los intereses de quienes las escribieron y sus respectivas disputas intelectuales. Tal es el caso del cartesianismo, la filosofía de la Ilustración, la disputa del panteísmo (*Pantheismusstreit*) y el idealismo alemán, entre otros movimientos, quienes tomaron parte en la recepción de la filosofía del pensador holandés, a la vez que involucraron directa o indirectamente la figura de Leibniz. Igualmente, en cuanto a la relación entre sus filosofías, a primera vista se percibe la diferencia irreconciliable: en un caso la substancia es única y es causa inmanente de todas las cosas, en el otro las hay infinitas, y encuentran su origen en una unidad dominante que es externa a la serie o agregado del mundo. Así, mientras que Spinoza presenta un monismo substancial con infinitos modos, Leibniz postula un universo plural, donde en la más ínfima porción de materia pueden encontrarse substancias individuales. Sin embargo, creemos que sus sistemas filosóficos, aunque sin llegar a superar tales diferencias, también presentan encuentros y puntos de diálogo. A su vez, mostraremos que no siempre fue el caso que Leibniz se opusiera radicalmente a Spinoza.

Seguidamente, abordaremos algunos puntos significativos de la historia de esta relación filosófica, que nos permitirá plantear nuestra hipótesis, según la cual Leibniz tuvo un período amistoso con Spinoza, en el que llegó a sostener ideas spinozistas. Especialmente, veremos la concepción monista de la substancia que creemos puede encontrarse en algunos de los escritos metafísicos del período 1675-1676, hoy conocidos como *De summa rerum*. En tal sentido, si bien se trata de un período que estuvo dominado en gran medida por sus investigaciones sobre física y matemáticas, la existencia de estos textos muestra que Leibniz no olvidó sus intereses filosóficos ni dejó de escribir sobre ellos. Por el contrario, veremos cómo la relación entre lo uno y lo múltiple, uno de los problemas con mayor pregnancia en su sistema, encontrará en la filosofía de Spinoza una formulación de gran atractivo para el joven Leibniz. Asimismo, abordaremos algunas de las principales lecturas sobre la posibilidad de un spinozismo en Leibniz en dicho período, atendiendo a los argumentos de dos grandes corrientes que, con nuevos matices, reemergen a finales del siglo veinte.

La substancia, lo uno y lo múltiple en los años parisinos

Leibniz se interesa por primera vez en Spinoza cuando accede al *Tratado teológico-político* en 1670-71. Luego, volverá sobre él bajo un nuevo cariz, entre 1675 y 1676, en el contexto de su estancia en París. Este período parisino, que se extendió desde los años 1672 a 1676, es de fundamental importancia para comprender el desarrollo filosófico de Leibniz. Pues fueron años de profunda formación, en los que abandonó algunas de las tesis que tenía por verdaderas y sostuvo otras a la luz de sus nuevas investigaciones sobre física y matemáticas. Fue a lo largo de estos años que Leibniz absorbió la ciencia exacta avanzada de la época y se convirtió en uno de los matemáticos más destacados entre sus contemporáneos al fundar tanto su física dinámica como el cálculo diferencial

moderno.¹ Allí también conoce al filósofo libertino y profesor de latín de Spinoza Franciscus van den Enden (Cfr. GP-IV, 339)² y entabla un importante vínculo con el astrónomo y matemático holandés Christiaan Huygens, quien será para él un gran maestro. Asimismo, forjó un fructífero contacto con Henry Oldenburg, secretario de la *Royal Society* y amigo de Spinoza. Sin embargo, quien renueva su interés por la filosofía de Spinoza es con seguridad el físico y matemático alemán Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, quien también era muy cercano al filósofo holandés. Leibniz lo conoce cuando éste arriba a París en septiembre de 1675 (Cfr. Lærke, 2008: 100; Hofmann, 1974: 50), y rápidamente trabó amistad con él. La estrecha relación científica entre Leibniz y Tschirnhaus está documentada por las numerosas notas conservadas de sus conversaciones y estudios conjuntos sobre física y matemáticas (Cfr. Hofmann, 1974: 174). Cuando conversan sobre Spinoza, Leibniz, que ya había intercambiado cartas con él en 1671, muestra un gran interés por conocer más profundamente su filosofía. Asimismo, Tschirnhaus le revela algunos extractos que había hecho de los manuscritos de Spinoza, pero se abstuvo de mostrarle la *Ética*, dada la promesa que le había hecho a Spinoza de no hacerlo sin antes consultarle. Esto se encuentra documentado en la carta que Schuller le escribe a Spinoza el 14 de noviembre de 1675 (Cfr. Ep70, G/II/302-303).

Por otro lado, destacamos la centralidad para Leibniz del problema de lo uno y lo múltiple, una temática que ha sido estudiada en profundidad por Heinrich Schepers (2022: 41-72), para quien la metafísica de Leibniz puede ser pensada como el trabajo de explicar racionalmente las diferentes expresiones de tal polaridad. En efecto, puede pensarse que tanto la armonía universal como la percepción, tanto sus tesis teológicas como sus compromisos nominalistas, entre otros aspectos, son una muestra de cómo la problemática de lo uno y lo múltiple, del individuo, desempeñaron un papel central en sus reflexiones a lo largo de toda su vida filosófica. Pues la percepción es una expresión de “los muchos” en uno, en cuanto proporciona una perspectiva psicológica individual a una sustancia simple, uniendo de algún modo la multiplicidad de las otras infinitas mónadas que constituyen el universo, el cual, a su vez, se encuentra anidado en cada una de ellas. Alternativamente, una podría volverse hacia la complejidad “exterior” del mundo entero para considerar la armonía universal leibniziana. Pues esta armonía universal es un orden único en la multiplicidad que es “todas las cosas” (A-II-i, 333) i.e., todas las infinitas sustancias individuales. Lo que intentaremos mostrar en las páginas que siguen, es que, por un lapso relativamente breve, Leibniz encuentra en la concepción monista de la sustancia una manera de ensayar una solución al problema de lo uno y de lo múltiple, así como al de la individuación. Asimismo, creemos que este monismo sustancial que Leibniz sostiene en 1676, pese a que presenta cierta singularidad en su formulación, contiene una gran resonancia spinoziana.

Cabe mencionar que, desde la publicación en 1890 del libro de Ludwig Stein en el que presenta un *Spinoza-freundliche Periode*, la segunda mitad de la década de 1670 ha sido uno de los periodos más controvertidos para los historiadores e historiadoras que estudian la relación entre ambos filósofos. Por nuestra parte, este periodo en el que Leibniz se mostró benévolo con el spinozismo, creemos que se extiende desde 1675 a 1676, si bien según Stein se extiende desde 1676 a 1679 (Stein, 1890: 60-110). Pues consideramos que a partir de 1677 Leibniz se expresa de manera más distante sobre Spinoza y marca cada vez más sus discrepancias. En cuanto a la tesis general de Stein, encuentra una res-

1 Sobre la evolución de Leibniz hacia la madurez matemática, véase: Hofmann (1974).

2 Los textos de Leibniz se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas: A [(1923-...)]. *Sämtliche Schriften und Briefe* (ed. Akademie der Wissenschaften). Berlín: Akademie-Verlag, seguido del número de serie y de volumen en números romanos y del número de página en números arábigos; GP [(1875-90)]. *Die philosophischen Schriften*, (ed. Gerhardt, C.I.). 7 Vols. Berlín: Weidmann., seguido del número de volumen en números romanos y del número de página en números arábigos. Las traducciones al español son de mi autoría, salvo cuando se indique lo contrario [= Editorial Comares: *Obras filosóficas y científicas II. Metafísica* (ed. & trad. A. L. González et al) Granada: Comares.].

puesta totalmente opuesta en la tesis de Friedmann, quien dedica una sección de su libro a refutar la lectura de Stein (Friedmann, 1975: 273-274), negando toda posibilidad de cualquier tipo de influencia. Dicha lectura se constituyó como una de las más consolidadas, mientras que la de Stein fue fuertemente criticada, pero también mal comprendida. Sin embargo, en años siguientes y con nuevos matices, los comentaristas y comentaristas volvieron a dividirse entre ambas posibilidades. Abordaremos algunos de los argumentos de estas dos grandes lecturas, que remergen a finales de siglo veinte. Más precisamente, la de quienes ven en *De summa rerum* un sistema que anuncia las doctrinas maduras de Leibniz y que por tanto es una suerte de “proto-monadología”, acentuando la continuidad y no la ruptura del sistema. A su vez, se encuentra la lectura de quienes ven en *De summa rerum* una doctrina spinozista o cercana al spinozismo que, si bien esto no contradice la existencia de conceptos embrionarios que luego podrán hallarse en textos posteriores de Leibniz, ellos se encontrarán en cierta tensión con aquella.

Asimismo, atenderemos a las limitaciones y especificidades de esta etapa que se circunscribe a un período relativamente corto, a la luz de los diferentes enfoques y desacuerdos mencionados que existen en la actualidad. Es decir, ponderamos las restricciones que presentan las mismas fuentes, ya que se trata principalmente de textos que, aunque llenos de ideas, se encuentran desarrollados a medias, a veces de manera oscura, y cuando se los considera en su conjunto, pueden resultar contradictorios entre sí. Se trata de rasgos que, ciertamente, Leibniz mismo reconocía: “Hay muchas cosas esbozadas y emprendidas, pero ejecutadas o llevadas a la perfección: a decir verdad, nada” (citado en Baruzi, 1907: 234). Algo similar escribió sobre el *Pacidius philalethi* de octubre de 1676, y que no sería exagerado decir que se aplica al conjunto de los textos del *De summa rerum*: “encontraréis, como se dice, carbón como tesoro; como obras elaboradas, hojas dispersas y restos mal expresados de rápidas meditaciones, y para el registro sólo a veces conservados...” (citado en Fichant, 1978: 232). Igualmente, estas “muchas cosas” esbozadas y emprendidas en este período, da cuenta de que hubo una coexistencia de pluralidad de ideas que no se resumen ni se explican por la sola cercanía con el spinozismo. Por esto mismo, pueden encontrarse otros motivos para dudar de que Leibniz haya sostenido siempre una única tesis, tanto sobre la relación entre Dios y el mundo, como sobre la individuación y la naturaleza de la substancia. Pues Leibniz admite en más de una ocasión la época en la que comparó, por ejemplo, la explicación de los átomos de Demócrito (*Cfr. A-VII-vi 240*), y pueden encontrarse escritos de 1670-71 en los que se percibe una clara cercanía con el mecanicismo de Gassendi o de Hobbes, cuando Leibniz se encontraba componiendo su *Hypothesis physica nova*. Con ello queremos mostrar que la pretensión de una reconstrucción monolítica del pensamiento leibniziano sobre dichos temas, más aún si tomamos en cuenta sus años de formación en París, encuentra numerosos obstáculos. Esto no quiere decir que creamos que la filosofía de Leibniz como un todo sea contradictoria o inconsistente. Por el contrario, creemos que existen un gran número de ideas básicas que Leibniz sostendrá de manera continuada a lo largo de su vida. Asimismo, la diversidad que mencionamos muestra que se trata de un sistema filosófico que abarca un sinnúmero de temas y disciplinas, con una gran capacidad para discutir sus propios supuestos, así como volver sobre sus pasos y reevaluar sus compromisos metafísicos, en orden a explicar las cosas del mundo de la mejor manera que Leibniz creía posible.

Ahora bien, consideramos que el pasaje más spinozista de Leibniz, que muestra de manera clara el compromiso con un monismo de la substancia, es el que se encuentra en el texto *Quod ens perfectum sit possibile* [Que un ser perfecto es posible], y que será el centro de nuestro análisis. Allí Leibniz dice:

Puede ser fácilmente demostrado que todas las cosas se distinguen no como sustancias (es decir, radicalmente) sino como modos, a partir del hecho de que en

las cosas que son radicalmente distintas, una de ellas puede ser perfectamente entendida sin la otra, es decir, que todos los requisitos de una pueden ser entendidos sin que sean entendidos todos los requisitos de la otra. Pero, sin duda, esto mismo no sucede en el caso de las cosas, porque, efectivamente, la razón última de las cosas es única, y ella sola contiene el agregado de todos los requisitos de todas las cosas, y es manifiesto que los requisitos de todas las cosas son los mismos; de modo que también lo es su esencia, supuesto que la esencia es el agregado de todos los requisitos primeros; por consiguiente, la esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas no se diferencian sino en cuanto al modo, lo mismo que una ciudad contemplada desde el lugar más alto difiere de la ciudad contemplada desde el llano. Si sólo se diferencian realmente las cosas que solo pueden ser separadas, es decir, de las cuales una puede ser entendida sin la otra, se sigue que ninguna cosa se diferencia realmente de otra cosa, sino que todas las cosas son una, tal como sostuvo Platón en *Parménides*. (A-VI-iii 573 / Co 91)

Como puede verse, Leibniz sostiene que la diversidad de las cosas responde al modo en que expresan lo mismo, de igual manera en que puede ser contemplada una misma ciudad desde diversas perspectivas. La idea de una ciudad contemplada desde diversos puntos de la misma, es una metáfora cara a la metafísica leibniziana, con la cual Leibniz se sirve para explicar la unidad en la diversidad en varios momentos de su obra. Solo que, a diferencia de este caso, más adelante servirá para explicar exactamente lo contrario, es decir, no el monismo de una sola sustancia como aquí, sino un pluralismo substancial infinito. En este fragmento, Leibniz piensa que todas las cosas son una, y si bien no menciona a Spinoza explícitamente, creemos que es clara la inspiración spinoziana por al menos dos motivos. Primero, destacamos la forma del argumento para dar cuenta de la sustancia única. Leibniz sostiene que, para distinguirse como substancias, o sea “radicalmente”, las cosas tienen que poder ser entendidas las unas sin las otras, es decir, no tener relación ni compartir límites y, además, que sus requisitos puedan ser concebidos de forma separada, o sea, “ser entendidos sin que sean entendidos todos los requisitos de la otra”. Este argumento presenta similitudes con el que Spinoza expone en la *Ética*, a la que de manera indirecta por medio de Tschirnhaus, Leibniz ya tenía acceso.³ Se trata del argumento para sostener que sólo existe una única sustancia, puesto que, una sustancia tal como Spinoza la define, no admite nada exterior a sí misma y, por tanto, no admite ser limitada por otra cosa. Spinoza entiende por sustancia “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (*E1Def3, G/III/45*);⁴ y, por atributo, entiende “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (*E1Def4, G/III/45*). Ahora bien, ambas definiciones se encuentran al comienzo de la parte 1 de la obra. Allí, Spinoza aún no ha demostrado que haya una única sustancia que es Dios, sino que, sirviéndose de dicho argumento, Spinoza arriba a esta conclusión recién en la proposición 14. Es allí que Spinoza dice que “[n]o puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios” (*E1P14, G/III/56*). Pues, siendo Dios un ser absolutamente infinito del cual no puede negarse ningún atributo, si aparte de Dios se diese alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios, y, de ese modo, existirían dos substancias con el mismo atributo. De ello se sigue “que Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que ésta es absolutamente infinita” (*E1P14C1, G/III/56*). Asimismo, para sostener su tesis, Spinoza primero muestra que no puede una cosa ser

3 Esto puede colegirse de las anotaciones que Leibniz mismo escribió a raíz de sus conversaciones, y donde puede verse que contaba con una idea relativamente precisa de la obra (Cfr. A-VI-iii, 384-85).

4 Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: E-(Ética); Ep-(Epistolario); C-(corolario); P-(proposición) y S-(escolio). Las referencias siguen la edición de Gebhardt [(1925). Opera, (ed. Gebhardt, C.). Heidelberg: Winters], y se citan como G, seguido del número de volumen en números romanos y del número de página en números arábigos. Por último, seguimos la traducción castellana de la obra por Atilano Domínguez.

causa de otra, si entre sí nada tienen en común (*E1P3, G/III/47*). En la proposición 5, encontramos que “[e]n el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo” (*E1P5, G/III/48*) pues, si se diesen varias substancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones. Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo, pues “[d]os substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí” (*E1P2, G/III/47*). Tampoco pueden distinguirse por la diversidad de sus afecciones, dado que la substancia es anterior por naturaleza a sus afecciones. De modo que, dejadas de lado las afecciones de la substancia y considerándola en sí, una substancia no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es, no podrán darse varias, sino sólo una. De igual manera, dado que no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común, “[u]na substancia no puede ser producida por otra substancia” (*E1P6, G/III/48*), pues ella es en sí y se concibe por sí. Seguidamente, en la Proposición 8 de la misma parte, encontramos el argumento de que toda substancia es necesariamente infinita, pues si fuera finita debería encontrarse *limitada* por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente y ser en sí y concebirse por sí. Pero ello implicaría, nuevamente, que dos substancias compartirían el mismo atributo. Lo cual contradice la definición misma de substancia, puesto que, teniendo entre sí un atributo en común, el concepto de una implicaría el concepto de la otra y ya no serían en sí ni se concebirían por sí. De este modo, puede verse que la substancia, tanto para Spinoza como para el Leibniz de 1676, por definición no comparte nada con algo radicalmente distinto de sí, no tiene relación ni límites, y por tanto no puede ser separada, es infinita. Es por esta razón que Leibniz concluye que “[s]i sólo se diferencian realmente las cosas que solo pueden ser separadas, es decir, de las cuales una puede ser entendida sin la otra, se sigue que ninguna cosa se diferencia realmente de otra cosa, sino que todas las cosas son una” (*A-VI-iii 573*). Retomaremos este punto cuando analicemos el alcance ontológico de la diferencia real y modal, tal como Leibniz la utiliza en este pasaje.

El segundo motivo que encontramos para sostener que es una tesis spinozista, es de carácter historiográfico. El texto es redactado en noviembre de 1676, es decir, en el mismo mes en que Leibniz visita a Spinoza en la Haya. Ahora bien, podría objetarse que, incluso si Leibniz está jugando con algún tipo de monismo, como claramente hace en el pasaje citado, no puede concluirse que sea el monismo de Spinoza, dado que podría ser de otro filósofo, como Parménides. Sin embargo, tal como ha señalado Lærke (2018: 442), el problema puede resolverse correlacionando las formas en que Leibniz formuló su propia posición, con sus descripciones de la doctrina de Spinoza en la Ep. 73 a Oldenburg. Allí, Spinoza explica que Dios es causa inmanente, no transitiva, de todas las cosas:

Respecto [a] (...) Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizás también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos... (*Ep73 G/IV/407*).

Por su parte, en las anotaciones escritas aproximadamente un mes antes del *Quod ens perfectissimum sit possibile*, Leibniz comenta este pasaje epistolar como sigue:

Parménides y Meliso, a quienes se refieren Platón y Aristóteles, han sostenido algo no muy diferente. Recuerdo haber abreviado una vez el Parménides de Platón en forma de demostración.... Ciertamente puede decirse que todo es uno y que todo está en Dios; del mismo modo que el efecto está contenido en

su causa plena, y que la propiedad de algún sujeto está [contenida] en la esencia de este mismo sujeto (A-VI-iii 370).

Como puede verse, Leibniz reconstruye la posición de Spinoza diciendo que todas las cosas son una, y están en Dios como los efectos están en una causa o las propiedades están en un sujeto. Una tesis que también resuena a aquella explícitamente enunciada en otro texto de *De summa rerum* ligeramente anterior, escrito en abril de 1676: el *De origine rerum ex formis* [El origen de las cosas a partir de las formas]. Allí Leibniz dice: “Me parece que el origen de las cosas a partir de Dios es del mismo tipo que el origen de las propiedades a partir de una esencia” (G VI iii 518 / Co 84). Parece entonces que, al menos en este último texto, el propio Leibniz defiende un monismo de la sustancia donde Dios y las cosas se relacionan como un sujeto se relaciona con sus propiedades. Al mismo tiempo, en el comentario de la carta a Oldenburg, Leibniz sugiere que la posición de Spinoza es similar a la de Parménides, y en el *Quod ens perfectissimum sit possibile*, Leibniz afirma que su propio argumento, según el cual todas las cosas son una, es “tal como Platón argumenta en el Parménides”. Dados estos textos, y la proximidad de las fechas en que fueron escritos, coincidimos con Lærke en que parece difícil sostener que la posición que Leibniz defiende en el *Quod ens perfectissimum sit possibile* pueda entenderse adecuadamente sin tener en cuenta su relación con el spinozismo. Antes bien, estos textos son una muestra de que “Leibniz formuló su posición monista en estos años siendo plenamente consciente, e incluso aceptando, sus resonancias spinozistas” (Lærke, 2018: 443).

Asimismo, en la misma época, además de sus conversaciones con Tschirnhaus sobre la *Ética*, Leibniz atiende a otro texto clave de la obra spinoziana: la Carta 12, conocida como la *Carta sobre el infinito*, que Spinoza le envía a Meyer el 20 de abril de 1663. Contamos con las anotaciones de Leibniz a la misma, publicadas por primera vez en 1875 por Gerhardt.⁵ Ante todo, creemos que ello es muestra del profundo interés que le generó, al punto de que vinculó pasajes de la misma, tanto con otras partes de la obra de Spinoza que conocía, así como con problemas matemáticos que le preocupaban en ese momento. En este sentido, es preciso tener en cuenta que el estudio de Leibniz de la carta se da en un contexto muy especial, que es su gran labor matemática vinculada a la invención del cálculo diferencial que, para esta época, Leibniz ya había desarrollado. Asimismo, a partir de sus notas, puede verse que ambos filósofos sostienen un vínculo ontológico entre la infinitud y la unidad, crucial para la comprensión de la sustancia divina. Pues tanto para Leibniz como para Spinoza la sustancia es lo único de lo que se puede decir que es infinito, uno y único. Una concepción que implica en ambos una comprensión no numérica o no cuantitativa de la infinitud y unicidad de la sustancia.

“Todas las cosas son una”. Lecturas contrapuestas

Ahora bien, volvamos a la interpretación del monismo sustancialista en Leibniz. Esta tesis ha sido intensamente defendida por Mark Kulstad, quien, en el *Leibniz*

⁵ Posteriormente fueron reeditadas bajo el título *Communicata ex literis domini Schulleri* (Cfr. A-VI-iii, 275-82). Sobre los pormenores teóricos de esta carta no nos ocuparemos aquí, por cuestiones de espacio, pero hay muchos comentaristas y comentaristas que han señalado algunos puntos significativos de la lectura que Leibniz hace de ella, y como esto impacta en sus propias preocupaciones filosóficas. Por ejemplo, algunas frases de Leibniz en “Sobre la magnitud” (A-VI-iii-482-84), según sostiene Arthur (2001: 400, n 11), muestran indicios de una posible influencia de su lectura de Spinoza. Asimismo, Nachtomy, coincidiendo en esto con Arthur y Lærke, considera que Leibniz habría tomado de Spinoza, al menos en parte, la articulación de su propia distinción entre grados de infinito. Este será un punto clave para comprender el problema de la unidad de la sustancia, común a ambos filósofos (Nachtomy, 2011: 598). En efecto, los tipos de infinito que Leibniz distingue pueden verse cuando, hacia el final de la carta, Spinoza sostiene que ha indicado brevemente las causas del error, y las confusiones que han surgido en torno al problema del infinito, i.e. no haber distinguido entre los diversos tipos de infinito. Sobre ello, Leibniz escribe un extenso comentario. En cuanto a Lærke, considera que Leibniz expresa cierta admiración por la manera en que Spinoza tiene en cuenta la noción de infinitos desiguales, de una manera muy próxima a sus propias especulaciones (Lærke, 2008: 433).

Kongress de 1994, sugirió que el pasaje citado de *Quod ens perfectissimum sit possibile*, contenía resonancias spinozistas, al afirmar que “todas las cosas son una” (Kulstad, 1994: 424-428). De este modo, la postura de Leibniz durante 1676, reflejaría la adopción de un tipo de monismo o panteísmo similar al que puede encontrarse en el filósofo de Ámsterdam. Desde entonces, ha elaborado las posibles implicaciones de esta afirmación, y su posición ha encontrado tanto apoyos como opiniones contrarias. Más precisamente, Kulstad analiza si Leibniz consideró seriamente una solución filosófica al problema de lo uno y lo múltiple, “que haga de la multiplicidad del mundo tantos aspectos o manifestaciones o modos diferentes de una única sustancia divina, o de una divinidad que une, y que, en cierto sentido, no se distinguiría realmente de todas las cosas existentes” (Kulstad, 2005: 21). Con este planteamiento, Kulstad no solo pone el foco en una cuestión que nos ocupa como la relación entre lo uno y lo múltiple, sino que también aporta un enfoque útil para aclarar una serie de conceptos críticos en la filosofía de Leibniz, tanto temprana como tardía. Esto incluye la gama de usos que Leibniz hace de los conceptos de identidad y distinción, su comprensión de la doctrina de la armonía universal, su misma teoría de la sustancia y sus opiniones sobre la relación entre Dios y las cosas finitas. Asimismo, uno de los aportes más importantes que encontramos de Kulstad sobre la relación de Leibniz con Spinoza en estos años, vinculado a la explicación de la individuación, es el análisis sobre el uso que Leibniz hace de la distinción real y modal. En efecto, Leibniz se sirve de ella para sostener una concepción monista y panteísta de la sustancia. En tal sentido, coincidimos con Kulstad en que, para dilucidar la respuesta leibniziana, es preciso centrarse en los diversos sentidos y manifestaciones de la identidad y la distinción. Por nuestra parte, creemos que estos dos conceptos pueden ayudar a eliminar parte de la confusión o imprecisión que rodea en general a las discusiones sobre las doctrinas del monismo y del panteísmo. Al mismo tiempo, nos permite defender mejor nuestra interpretación del mencionado pasaje, donde Leibniz sostiene que todas las cosas son una, y que se distinguen no como sustancias sino como modos. Asimismo, Kulstad hace hincapié en la influencia cartesiana de la noción de “distinción real” en este texto, en oposición a los otros tipos de distinción como la modal. Una fuente que Spinoza también tenía presente para explicar su propia concepción monista de la sustancia. Kulstad argumenta que “los puntos clave de Descartes sobre la distinción real son bastante similares a los puntos de Leibniz sobre la distinción real (o ‘radical’)” (Kulstad, 2005: 28). En efecto, en el pasaje de “todas las cosas son una”, Leibniz utiliza los términos “realmente difieren” y “modalmente difieren” en lugares importantes de su argumento, como cuando sostiene que sólo son realmente diferentes aquellas cosas que pueden separarse, o que pueden entenderse perfectamente la una sin la otra.

Por otra parte, la lectura de Kulstad del pasaje, también apunta a distinguir entre la diferencia real y la diferencia numérica, en la relación entre Dios y las criaturas. Sugiere que “Dios y una cosa finita no podrían ser numéricamente idénticos, puesto que Dios tiene todos los atributos en forma ilimitada o absoluta y una cosa finita no” (Kulstad, 2005: 35). De modo que la cuestión relevante para el pasaje no es si para Leibniz Dios y la cosa finita son distintas en algún sentido, puesto que en efecto lo son: son numéricamente distintas. Antes bien, la afirmación leibniziana es que “las cosas difieren sólo modalmente... [y] ninguna cosa difiere realmente de otra” (A-VI-iii:573/Co91). Por lo cual, al primar la diferencia modal, es prueba de que las criaturas no son realmente diferentes de Dios. Es decir, el punto clave es precisamente que las criaturas no pueden ser ontológicamente externas a Dios si no son *realmente* distintas de Dios. Como consecuencia, creemos que es lícito sostener que el pasaje “todas las cosas son una”, abona nuestra tesis de que Leibniz apoyó y argumentó a favor de una posición monista y panteísta en 1676, y que se encuentra implícita en la idea general de que Dios es todo, o que nada es “distinto” de Dios si no son ontológicamente externas a Él. Lo cual lo acerca a Spinoza tal como él lo entendía, para quien Dios es uno y todo, y las cosas son *en* Él, en tanto que potencia productiva infinita.

Ahora bien, abordaremos brevemente la postura de Robert M. Adams, quien fue el primero en apuntalar sobre la falta de exterioridad ontológica en la relación de Dios respecto de las criaturas en el mencionado fragmento. Asimismo, también retoma la cuestión planteada por Kulstad en 1994, y se pregunta si esto implica que la concepción leibniziana de Dios es spinozista (Adams, 1994: 123-130). La respuesta de Adams es que, si nos circunscribimos a los textos de 1676, hay pruebas suficientes que muestran que Leibniz pensaba en Spinoza mientras trabajaba en su prueba de la posibilidad de la existencia de Dios, y que sugieren en buena medida una concepción spinozista de la relación entre Dios y el mundo. Ciertamente, es claro que Leibniz no estaba de acuerdo con la negación de la voluntad e intelecto divino, así como de su finalidad optimizadora. Sin embargo, para Adams, no está igual de claro que Leibniz rechace lo que Spinoza afirmaba sobre la relación ontológica entre Dios y las criaturas pues, como vimos, Leibniz no dice que el mundo es algo externo o adicional a Dios. También repara en el comentario que Leibniz hace de la carta de Spinoza a Oldenburg que hemos citado más arriba, acerca de que puede decirse que todo es uno y que todo está en Dios; “del mismo modo que el efecto está contenido en su causa plena, y que la propiedad de algún sujeto está [contenida] en la esencia de este mismo sujeto” (Adams, 1999: 129-130). Asimismo, apunta a cómo Leibniz entiende que un efecto está contenido en su causa plena, y le parece que la explicación leibniziana “no respira ningún aire obvio de externalidad ontológica. (...) [antes bien], es natural esperar que la propiedad y la esencia estén presentes en el mismo sujeto” (Adams, 1994: 127). Finalmente, en cuanto a nuestro fragmento principal de *Quod ens perfectum sit possibile*, Adams considera que es abiertamente panteísta, puesto que “Leibniz afirma rotundamente la idea spinozista de que las cosas finitas son sólo modos” (Adams, 1994: 129). Asimismo, en cuanto a los “primeros requisitos” de una cosa que Leibniz menciona, Adams entiende que refieren a los atributos más simples y puros que se dan en el análisis de la cosa. Por lo que, en consecuencia, Leibniz estaría suponiendo que todos esos atributos se dan en el análisis de la esencia de toda cosa finita, al mismo tiempo que la conjunción de todos los atributos más simples y puros que constituyen la esencia de Dios. De modo que, para Adams, en el *Quod ens perfectum sit possibile*, la exterioridad ontológica de las entidades resultantes parece explícitamente rechazada.⁶

Por otra parte, destacamos el análisis que hace Goldenbaum, quien se pronuncia en un sentido similar, y pone en cuestión el acuerdo entre muchos estudiosos sobre la supuesta continuidad en el desarrollo de la filosofía leibniziana, desde los primeros manuscritos hasta su filosofía madura. Para la autora, no se trata de negar la continuidad respecto a nociones centrales como ‘armonía’, ‘sustancia’ e ‘individualidad’, o la insistencia en la importancia de los principios mecánicos para la ciencia moderna. Por el contrario, se trata de que las aparentes continuidades no encubran “[las] diferencias obvias e incluso fuertes cambios en las opiniones filosóficas de Leibniz de una época a otra” (Goldenbaum, 1999: 81). Asimismo, si bien en los últimos años se ha despertado un creciente interés en la relación entre Leibniz y Spinoza, Goldenbaum hace hincapié en los motivos que explican el anterior rechazo general, y sostiene que responden más a afinidades ideológicas que a cuestiones filosóficas. En palabras de la autora, la afirmación de tal continuidad no es simplemente errónea, sino que “engañó a los investigadores de Leibniz durante más de 100 años debido a su afán ideológico por hacer insostenible el punto de vista de Stein” (Goldenbaum, 2007: 109). Así, se pretende demostrar que Leibniz ya había desarrollado su propio sistema filosófico en su primera juventud hasta tal punto que su primer contacto con Spinoza ya no podía haberle influido, [por lo que] el peligro parecería evitarse”. (Goldenbaum, 2007: 110).

⁶ Sin embargo, para Adams, esta no fue una conclusión con la que Leibniz estuviera del todo contenta, y no fue un resultado estable en su pensamiento (Cfr. Adams, 1994: 130).

Igualmente, en consonancia con quienes se oponen a una interpretación totalmente “continuista” de la filosofía de Leibniz, encontramos relevante las lecturas de Catherine Wilson y Andreas Blank. En cuanto a la relación con Spinoza, Wilson tiene primeramente una posición más intermedia, en la que sostiene que “Spinoza, más que influirle, le persiguió” (Wilson, 1989: 9). Sin embargo, esta idea del “fantasma spinoziano” que persigue a Leibniz, que ciertamente no es original de Wilson, encuentra en otro trabajo posterior de la autora nuevos matices. Pues allí sostiene que, si bien la cuestión de si Leibniz puede ser visto como un “spinozista” es una cuestión de énfasis, atribución y comparaciones relevantes, los momentos tanto atomistas como spinozistas en Leibniz “están claramente presentes en *De Summa Rerum*” (Wilson, 1999: 224). En tal sentido, Wilson considera que es erróneo pensar que Leibniz fue siempre un pluralista de la sustancia, y que investigaciones recientes han obligado a reevaluar la afirmación de que la única preocupación de Leibniz respecto de Spinoza era la de criticar los supuestos y lagunas lógicas en los argumentos de este. En cuanto a Blank, ante todo nos parece una muestra de hasta qué punto pueden encontrarse interpretaciones divergentes sobre un mismo asunto de la filosofía de Leibniz. En efecto, plantea que en 1675-1676 Leibniz sostiene una postura paradójica donde, en los mismos textos y con la misma claridad, puede encontrarse tanto una forma de pluralismo de sustancias como una forma de monismo sustancialista de corte spinozista. Para Blank, habría elementos convincentes para interpretar que Leibniz también defiende una ontología del pluralismo de sustancias en relación con las mentes. En efecto, las mentes serían sustancias en el sentido de ‘cosas activas’; y, al mismo tiempo, “Leibniz extiende su concepto de sustancia como ‘cosa activa’ a Dios, cuando dice que también Dios ‘es una mente, una persona, una sustancia’” (Blank, 2001: 223).

Finalmente, destacamos los enfoques de Parkinson y Mercer que, a diferencia de los ya mencionados, se caracterizan por rechazar de manera tajante la tesis de que existan elementos spinozistas en Leibniz, y encuentran en este período un corpus relativamente continuo o sistemático. Así pues, Parkinson señala que el nombre de Spinoza sólo aparece una vez en *De summa rerum*, y ello en una valoración decididamente negativa de la “falsa” doctrina spinozista de que el alma perece con el cuerpo (Parkinson, 1978: 83). Sostiene que existen “marcadas diferencias entre los dos filósofos” (Parkinson, 1978: 73), y que el spinozismo era incompatible con el proyecto metafísico de Leibniz. Igualmente, en la introducción a su clásica edición latín-inglés del *De Summa Rerum*, Parkinson señala que Leibniz ya tenía esbozado un sistema metafísico, el cual, “lejos de estar inmaduro, contiene muchas de las doctrinas por las que Leibniz es más conocido” (Parkinson, 1992: xii). En tal sentido, considera que en *De Summa Rerum* se encuentra el primer gran intento de Leibniz de presentar su filosofía de forma sistemática.

Por otro lado, quisiéramos reparar en el análisis que Parkinson realiza de dos textos importantes de *De Summa Rerum*. Primeramente, señala el texto *De Veritatibus, de Mente, de Deo, de Universo* [“Sobre la verdad, la mente, Dios y el Universo”], donde se encuentra “un pasaje notable que podría considerarse claramente panteísta” (Parkinson, 1978: 88). Allí Leibniz dice: “Así como la forma del número tres difiere de todas sus partes, así difieren las cosas de Dios. Dios es todas las cosas; las criaturas son algunas cosas” (*A-VI-iii, 512*). Pese a leerse que Dios es todas las cosas y las criaturas son algunas cosas, una frase de claro semblante spinoziano, Parkinson pone en duda que Leibniz realmente creyera en ello:

Leibniz parece estar diciendo aquí que Dios es todas las cosas, y que las criaturas –es decir, lo que normalmente se llama la creación de Dios– son partes de Dios. Sin embargo, es poco probable que ésta fuera realmente la opinión de Leibniz. (Parkinson, 1978: 88)

El argumento de Parkinson concierne a que Dios es todas las cosas en el sentido de que es infinito, y en él están contenidos los requisitos de la existencia de todas las cosas. Sin embargo, apunta que la totalidad de los requisitos constituye la razón suficiente de algo. Por lo cual, sostiene que la aserción “Dios es todas las cosas” debe ser entendida en el sentido de que Dios es la razón suficiente de todas las cosas, “una proposición que, en Leibniz, no tiene implicancias panteístas” (Parkinson, 1978: 88). Asimismo, en cuanto al pasaje central que hemos analizado, del texto *Quod ens perfectum sit possibile*, y contrariamente a lo que hemos sostenido hasta aquí, Parkinson considera que tampoco contiene nada spinozista. Argumenta que, por “modificación” del *immensum*, Leibniz no entiende una parte, mientras que, para Spinoza, un modo es una parte de su atributo correspondiente. Sin embargo, creemos que la interpretación que Parkinson hace de Spinoza en este punto es objetable, puesto que no tiene en cuenta que para Spinoza la substancia, en tanto que substancia, tampoco es divisible en partes.⁷ Las ‘partes’, se distinguen en ella sólo en la medida en que concebimos la materia afectada de modos diferentes. De modo que, tanto en Leibniz como en Spinoza, la distinción modal no debe confundirse con una distinción real entre partes. Pese a esto, Parkinson concluye que “no hay razón para suponer que Leibniz se sintiera atraído por la filosofía de Spinoza durante sus estancias en París; más bien, su filosofía se oponía al panteísmo y al determinismo” (Parkinson, 1978: 89).

Por su parte, en apoyo de una conclusión similar, Mercer sostiene que el uso del término “modificación” no es prueba suficiente para apoyar la afirmación de que Leibniz se inspiró en el spinozismo, ya que lo utilizaba mucho antes de conocer la *Ética*, y en un sentido coherente con el de *De origine rerum ex formis* (Mercer, 2001: 430). Sin embargo, tal como señala Lærke, aunque uno pueda reconocer esto, nada impide dar la vuelta al argumento, pues el hecho de que el uso del término “modo” sea coherente con los textos anteriores de Leibniz no demuestra en absoluto que no lo sea también con el spinozismo, o con un cierto nivel de spinozismo (Lærke, 2008: 473, n 2). Igualmente, Lærke realiza una crítica similar al principal argumento esgrimido por Parkinson para rechazar cualquier “spinozismo” de Leibniz durante los años de París, la cual compartimos. Más precisamente, la apelación a una supuesta “tendencia general” del pensamiento leibniziano en el *De summa rerum*, no tiene en cuenta el hecho de que éste “consiste en una masa de textos que atestiguan varias direcciones de pensamiento, varios esbozos de un sistema” (Lærke, 2008: 502). En tal sentido, coincidimos con Lærke en que el argumento de Parkinson roza la misma petición de principio que el de Mercer, pues ambos sostienen que “los años en París no constituyen en modo alguno una ruptura con la tendencia general del pensamiento leibniziano, porque tal ruptura sería contradictoria con la tendencia general de su pensamiento” (Lærke, 2009: 211).

Ahora bien, Cristia Mercer analiza la relación entre Leibniz y Spinoza en dos artículos destacados, en los que aborda algunos de los textos que hemos aludido.⁹ En “God as Both the Unity and Multiplicity in the World” (Mercer, 2000: 71-95), Mercer plantea que Leibniz defendió una solución cosmológica al problema de lo uno y lo múltiple. Argumenta que, una vez que situamos los primeros textos de Leibniz en su contexto filosófico apropiado, es posible identificar las raíces teológicas de esta noción “bipartita” de unidad-multiplicidad, y comprender su significado más fundamental, que remite a la armonía del mundo constituida como un criterio de bondad de Dios, quien, en efecto, es tanto la unidad como la multiplicidad en el mundo. Asimismo, en otro

7 Cfr. E1P13C. Allí, Spinoza establece firmemente que “ninguna substancia, y por consiguiente ninguna substancia corpórea, en cuanto substancia, es divisible” (E1P13C, G/II/55).

8 Cfr. E1P15S2 “[...] la materia es en todas partes la misma, y [...] las partes se distinguen en ella sólo en la medida en que concebimos la materia afectada de modos diferentes, de modo que sus partes se distinguen sólo modalmente, pero no realmente” (E1P15S2, G/II/59).

9 Asimismo, su lectura de la relación Spinoza-Leibniz se encuentra recogida en su obra de referencia, *Leibniz’s Metaphysics. Its Origins and Development* (Mercer, 2001).

artículo relacionado, ligeramente anterior y titulado “Leibniz and Spinoza on Substance and Mode” (Mercer, 1999: 273-300), se ocupa explícitamente de la relación con Spinoza y afirma que “Leibniz nunca fue panteísta de ningún tipo” (Mercer, 1999: 273). Más aún, sostiene que, si bien es cierto que estaba fascinado con la metafísica de la *Ética* y que respondió a los detalles del sistema de Spinoza durante gran parte de su larga vida, “es falso que el panteísmo spinozista le tentara nunca seriamente” (Mercer, 1999: 273). Por lo que “unas pocas afirmaciones que huelen a spinozismo” son insuficientes para calificar de spinozista la posición de Leibniz (Mercer, 2001: 459). Antes bien, para Mercer, si se consideran apropiadamente todos los textos relevantes, “el espectro del panteísmo se disuelve, y la concepción de Leibniz de la relación entre Dios y las criaturas emerge como una más en una larga línea de relatos platonistas” (Mercer, 1999: 273). Así pues, la historia de este desarrollo, la llevan a insistir en que, “por mucho que Leibniz se sintiera impresionado y cautivado por las propuestas metafísicas de Spinoza, éstas no pudieron influir seriamente en el desarrollo de su pensamiento” (Mercer, 2001: 387). Pues, cuando Leibniz llegó a París en marzo de 1672, llevaba consigo un conjunto de doctrinas metafísicas que están totalmente en línea con dicho esquema platonista de creación emanativa que, para la autora, forma el “núcleo” de la metafísica de Leibniz desde muy temprano. Por tanto, sus ideas en este período, incluida la distinción entre sustancia y modo, no tendrían por qué implicar ni panteísmo, ni nada teológicamente heterodoxo (Cfr. Mercer, 2001: 290). Por último, compara la relación sustancia-modo de Leibniz con la de Spinoza, a propósito del argumento de Adams, concerniente a la negación leibniziana de la exterioridad ontológica de las cosas creadas respecto de Dios. La respuesta de Mercer, no del todo convincente, es que, puestos en la perspectiva de la erudición y vasta gama de intereses de Leibniz, estos pocos pasajes recalitrantes no probarían gran cosa, “salvo que el propio gran Leibniz sufría a veces de desconcierto, y quizá de una forma leve de paranoia filosófica” (Mercer, 2001: 458). Es decir, se descubren, entre sus muchos trabajos, y especialmente sus notas personales, como “una serie de comentarios vagos y engañosos o una tendencia a ensayar la terminología del otro bando” (Mercer, 2001: 458). De este modo, concluye que no encuentra “ninguna razón para creer que fuera ni spinozista, ni ocasionalista, ni atomista, ni escéptico, ni otra cosa que un brillante ecléctico conciliador” (Mercer, 2001: 458).

Consideraciones finales

Tal como hemos intentado mostrar, en este debate acerca del posible spinozismo en Leibniz, compartimos el camino que marcó Kulstad, y Stein antes que él, y sostenemos que el texto *Quod ens perfectissimum sit possibile* está influenciado por el monismo spinozista, tal como Leibniz lo entendía en 1676. Asimismo, no discutimos la idea de que el texto pueda ser comprendido en un contexto más amplio de las preocupaciones metafísicas de Leibniz en tal período, como es la tradición platonista o emanacionista. Sin embargo, creemos que esto no debe impedirnos reconocer la influencia spinoziana en estos años, y cómo ello se tradujo en la elaboración de ideas que coinciden con una concepción monista o panteísta del mundo. Por lo tanto, no estamos de acuerdo con Parkinson y con Mercer en que Leibniz nunca fue panteísta de ningún tipo, sino que, antes bien, de lo que se trata es de dilucidar qué tipo de panteísmo sí puede decirse que Leibniz sostuvo, aunque por un período breve, en 1676. Creemos que la respuesta a esta última cuestión es que, en la época del pasaje “todas las cosas son una”, Leibniz sostiene que “ninguna cosa difiere realmente de otra”. Esto puede ser entendido en dos sentidos. Por un lado, como una negación de un tipo específico de distinción (la distinción real) y, por otro, como una afirmación de un tipo específico de panteísmo, a saber, un panteísmo en el que Dios existe y nada es realmente, aunque sí modalmente, distinto de Dios. Por lo cual, coincidimos con Kulstad en que una de las líneas argumentales de Mercer, esto es, que Leibniz insistiera en una distinción entre Dios y las criaturas a lo largo de sus escritos juveniles, podría ser mejorada o corregida, si se pusiera una

mayor atención a los tipos de distinción implicados. Asimismo, coincidimos con Goldenbaum y Lærke en que la hipótesis de la continuidad puede resultar atractiva porque facilita considerablemente la tarea de reconstruir genéticamente su filosofía, pero resulta de una argumentación un tanto circular. Pues pareciera que un 'período spinozista' es una posibilidad que hay que descartar para no poner en duda la hipótesis de la continuidad de la filosofía leibniziana,¹⁰ soslayando que los escritos de Leibniz sobre Spinoza son tan ricos como discordantes y multiformes.

Por último, a lo largo de este recorrido, hemos querido plasmar lo que consideramos es la manera en que un sistema de pensamiento puede refractarse en otro, y cómo ello tuvo como efecto un sinfín de interpretaciones dispares. Asimismo, ya sea en la forma de una oposición o influencia negativa, como en la forma de un intercambio filosófico profundo y productivo, hemos intentado mostrar que también existe una preocupación metafísica común, que es fundamental en ambos sistemas: el problema de lo uno y de lo múltiple. Pues tanto Spinoza como Leibniz tratan de explicar los procesos de generación de las cosas singulares, y responder a la pregunta acerca de qué hace que una cosa sea aquello que es y no otra, en el marco de un universo infinitamente diverso. Lo cual muestra otro escorzo de la rica historia entre ambos, en la medida en que es a propósito de este problema que encontramos una influencia inicial de la filosofía de Spinoza en el joven Leibniz. Esto no sólo nos llevó a poner en duda la lectura de una estricta continuidad de su pensamiento, sino igualmente a reconocer que las rupturas también son muestra de la riqueza filosófica de un sistema que se construye al modo de un "laboratorio metafísico",¹¹ en el que se ensayan y descartan ideas, según emerjan nuevas indagaciones sobre el mundo.

¹⁰ "Un 'período spinozista' es, pues, una posibilidad que hay que descartar para no poner en duda esta hipótesis: ¡Leibniz debe ser siempre, y en el mismo grado, antispinozista!" (Lærke, 2008: 70).

¹¹ La expresión, para caracterizar a los textos de *De Summa Rerum*, pertenece a Lærke (2008: 439).

Bibliografía

- » Adams, R.M. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press.
- » Arthur, R.W. (2001). *G. W. Leibniz, The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*. New Haven: Yale University Press.
- » Baruzi, J. (1907). *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. París: Félix Alcan.
- » Blank, A. (2001). Substance Monism and Substance Pluralism in Leibniz's Metaphysical Papers 1675-1676. *Studia Leibnitiana*, 33 (2), 216-223.
- » Fichant, M. (1978). Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676. En Heinekamp, A. y Mettler, D. (Eds.), *Leibniz à Paris (1672-1676). Tome. 1: Les Sciences* (pp. 219-232). Wiesbaden: Steiner Verlag.
- » Friedmann, G. (1975). *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard.
- » Goldenbaum, U. (1999). Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations. En Brown, S. (Ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy* (pp. 79-102). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- » Goldenbaum, U. (2007). Why Shouldn't Leibniz Have Studied Spinoza? The Rise of the Claim of Continuity in Leibniz' Philosophy out of the Ideological Rejection of Spinoza's Impact on Leibniz. *The Leibniz Review*, 17, 107-138.
- » Hofmann, J.E. (1974). *Leibniz In Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*. Londres: Cambridge University Press.
- » Kulstad, M. (1994). Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676? En *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa* (pp. 424-428). Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- » Kulstad, M. (2005). The One and the Many and Kinds of Distinctness. The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz. En Rutherford, D., Cover, J. A. (Eds.), *Leibniz: Nature and Freedom* (pp. 20-43). Oxford: Oxford University Press.
- » Lærke, M. (2008). *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. París: Honoré Champion.
- » Lærke, M. (2009). *De Origine Rerum Ex Formis* (April 1676): A Quasi-Spinozistic Parallelism In *De Summa Rerum*. En Kulstad, M. Lærke, M. & Snyder, D. (Eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz* (pp. 203-219). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- » Lærke, M. (2018). Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678. En Della Rocca, M. (Ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza* (pp. 434-463). New York: Oxford University Press.
- » Leibniz, G.W. (1875-90) *Die philosophischen Schriften* (ed. Gerhardt, C.I.). 7 Vols. Berlin: Weidmann.
- » Leibniz, G.W. (1923-?) *Sämtliche Schriften und Briefe*. (Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin). Berlin: Akademie-Verlag.
- » Leibniz, G.W. (1992). *De Summa Rerum. Metaphysical Papers, 1675-1676*. (Ed. y Trad. Parkinson, G.H.R.). New Haven: Yale University Press.
- » Leibniz, G.W. (2010) *Obras filosóficas y científicas II: Metafísica*. (Ed. González, A. L.). Granada: Comares.

- » Mercer, C. (1999). Leibniz and Spinoza on substance and mode. En Pereboom, D. (Ed.), *The rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz* (pp. 273-300). Maryland: Rowman & Littlefield.
- » Mercer, C. (2000). God as Both the Unity and Multiplicity in the World. En Palaia, R. y Lamarra, A. (Eds.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz: Simposio internazionale, Roma, 3-5 ottobre 1996* (pp. 71-95). Florencia: L.S. Olschki.
- » Mercer, C. (2001). *Leibniz's Methaphysics: its origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Parkinson, G.H.R. (1978). Leibniz's Paris Writings in Relation to Spinoza. *Studia Leibniziana Supplementa*, 18 (2), 73-89.
- » Parkinson, G.H.R. (1992). Introduction. En Parkinson, G.H.R. (Ed. & trad.). *Leibniz, G.W. De Summa Rerum. Metaphysical Papers, 1675-1676* (pp. xi-lii). New Haven: Yale University Press.
- » Schepers, H. (2022). Las polaridades de lo uno y de lo múltiple en el concepto de mónada. En *La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers* (pp. 41-72). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- » Spinoza, B. (1925). *Opera* (ed. Gebhardt, C.). Heidelberg: Winters.
- » Spinoza, B. (2018). *Obras Completas* (trad. Domínguez A.). Madrid: ViveLibro.
- » Stein, L. (1890). *Leibniz und Spinoza*. Berlín: G. Reimer.
- » Wilson, C. (1989). *Leibniz's Methaphysics. A Historical and Comparative Study*. Princeton: Princeton University Press.
- » Wilson, C. (1999). Atoms, minds and vortices in De Summa Rerum: Leibniz vis-a-vis Hobbes and Spinoza. En Brown, S. (Ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (pp. 223-243). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

