

Leibniz frente al ocasionalismo. La lucha por la autonomía de la razón¹

Juan Antonio Nicolás²

Recibido: 18 de febrero de 2021 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

Resumen. Se aborda la polémica entre Leibniz y Malebranche en torno a la relación entre las sustancias. Se plantean cuatro hipótesis para explicar esta interacción: la influencia física (escolástica), la asistencia divina inmediata (ocasionalismo, Malebranche), la identidad (Spinoza) y la armonía preestablecida (Leibniz). Se explica la posición crítica de Leibniz respecto a las otras tres. En relación con la primera hipótesis Leibniz y Malebranche están de acuerdo en que no es viable. Se explican la crítica de Leibniz al ocasionalismo de Malebranche (segunda hipótesis) y al monismo sustancialista de Spinoza (tercera hipótesis). Y finalmente se analiza, desde la hipótesis de la armonía preestablecida (cuarta hipótesis), el modo en que Leibniz aprovecha la disputa con el ocasionalismo, tanto en la versión de Malebranche como en la de Pierre Bayle, para reivindicar la autonomía de la razón en el ámbito de las causas segundas. En ello juegan un papel fundamental la noción de naturaleza de las cosas, el principio de diversidad y el principio de razón suficiente.

Palabras clave: ocasionalismo; autonomía racional; armonía preestablecida; comunicación de las sustancias; principio de diversidad; principio de razón; Leibniz; Malebranche.

[en] Leibniz against occasionalism. The struggle for the autonomy of reason

Abstract. The controversy between Leibniz and Malebranche regarding the relationship between substances is addressed. Four hypotheses are proposed to explain this interaction: physical influence (scholasticism), immediate divine assistance (occasionalism, Malebranche), identity (Spinoza), and preestablished harmony (Leibniz). Leibniz's critical position regarding the other three hypotheses is explained. Regarding the first hypothesis, Leibniz and Malebranche agree that it is not viable. Leibniz's critique of Malebranche's occasionalism (second hypothesis) and Spinoza's substantialist monism (third hypothesis) are explained. And finally it is analyzed, from the hypothesis of preestablished harmony (fourth hypothesis), the way in which Leibniz takes advantage of the dispute with occasionalism, both in Malebranche's version and in Pierre Bayle's, to claim the autonomy of reason in the field of second causes. The notion of the nature of things, the principle of diversity and the principle of sufficient reason play a fundamental role in this.

Keywords: occasionalism, rational autonomy, preestablished harmony, substance communication, principle of diversity, principle of sufficient reason, Leibniz, Malebranche.

Sumario: 1. Introducción; 2. Tesis compartida: imposibilidad de interacción real entre sustancias; 2.1. Vía de la influencia; 2.2. Vía de la asistencia; 2.3. Vía de la identidad; 2.4. Vía de la armonía

¹ Este texto se ha elaborado en el marco del proyecto "Leibniz: Obras filosóficas y científicas" (PGC2018.094692.B.I00) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España. También ha contado con el apoyo de la Cátedra G.W. Leibniz de la Universidad de Granada financiada por FIBICC. Una versión anterior de este texto fue presentada con el título "Del perspectivismo al ocasionalismo: Leibniz, Malebranche, Heidegger" en el XVIII Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Bogotá del 15 al 18 de octubre de 2019.

² Universidad de Granada
jnicolas@ugr.es

preestablecida; 3. La reivindicación de la autonomía de la razón; 3.1. Del ocasionalismo al spinozismo: principio de la diversidad; 3.2. Autonomía racional en el nivel de las causas segundas; 3.3. Imposibilidad de los milagros: principio de razón suficiente; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Nicolás, J.A. (2021) “Leibniz frente al ocasionalismo. La lucha por la autonomía de la razón”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 313-329.

1. Introducción

Una de las polémicas más determinantes del pensamiento de Leibniz fue la sostenida con N. Malebranche y otros filósofos y teólogos de la época en torno a las causas ocasionales. Esta discusión se lleva a cabo sobre el trasfondo del cartesianismo, y es uno de los hitos en el proceso de decantación del pensamiento leibniziano. Concretamente afecta de entrada a la explicación de la relación entre el alma y el cuerpo, que se enmarca a su vez en el problema gnoseológico “clásico” en la época de la relación entre las sustancias. En última instancia está en juego la lucha por la autonomía de la razón respecto a la acción divina, que pertenece al proceso histórico de la secularización moderna.

La discusión directa entre Leibniz y Malebranche tiene lugar al final de la estancia de Leibniz en París cuando entran en contacto³. A partir de ahí se desarrolla un intercambio epistolar entre ambos que abarca fundamentalmente desde el final de dicha estancia en 1676 hasta 1700 (aunque hay dos cartas posteriores en el año 1711). Este periodo coincide con la publicación de la obra principal de Malebranche *De la recherche de la vérité* y las sucesivas ediciones, revisiones y ampliaciones que tuvieron lugar en vida de Malebranche desde 1674 hasta 1712. Y precisamente en ese periodo tiene lugar también la discusión en torno al texto “Nuevo sistema para explicar la naturaleza de las sustancias y su comunicación entre ellas, así como también la unión del alma y el cuerpo” (1695) que tuvo varias versiones por parte de Leibniz además de observaciones críticas y respuestas y aclaraciones cruzadas por parte de Leibniz con otros filósofos y teólogos como S. Foucher, B. de Beauval, J. Bernoulli, M. de L’Hospital, P. Bayle, etc.⁴ Parte de estos textos polémicos fueron publicados en la revista *Journal des Savants*.

Esta discusión contiene aspectos distintos y afecta a problemas filosóficos y teológicos muy diferentes y de distinto alcance: dualismo antropológico cartesiano, concepción de la sustancia, tipos de sustancias y su rasgo esencial, relación entre las sustancias, principios de lo real y principios de la razón, concepción del alma, herencia de la filosofía escolástica, concepción de la materia y su relación con el espacio y la extensión, crítica de la mecánica, la física, la geometría y la metafísica de Descartes, álgebra y ecuaciones, la noción de infinitesimal y su función en física y metafísica, el cálculo y dinámica de la cantidad de movimiento en el choque de cuerpos, leyes del movimiento natural y velocidad, discusión sobre el atomismo, recuperación de la noción de forma sustancial aristotélica, metempsícosis o transmigración de las

³ Sigue siendo muy útil el detallado y documentado análisis de la relación entre ambos presentado por Robinet, A.: *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, J. Vrin, 1955.

⁴ Todo este conjunto de escritos de Leibniz puede encontrarse en OFC 2, nº 35 a 41 y la correspondencia entre G.W. Leibniz y N. Malebranche en OFC 15.

almas, interpretación y alcance de la muerte de los seres creados, concepción de los animales y su diferencia respecto de los humanos, noción de Dios y su relación con el mundo humano y natural, valoración de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, acción de Dios ajustada a reglas, compatibilidad entre existencia de Dios y existencia del mal, etc.

El objetivo aquí se restringe solamente a analizar algunas de las condiciones teóricas en que se produjo la discusión y crítica del ocasionalismo por parte de Leibniz y enmarcarla dentro de la concepción leibniziana de la racionalidad. Los aspectos teológicos, científicos e históricos quedarán en un segundo plano. La discusión se centra en el plano ontológico, aunque no es posible entender el problema que aquí se plantea sin tener en cuenta algunas tesis epistemológicas de la filosofía escolástica y el giro que en las mismas introduce R. Descartes. De ahí que haya que estar jugando simultáneamente con el plano metafísico y el gnoseológico, porque en el siglo XVII en general ambos niveles de racionalidad estaban en interacción directa. Los principios de la razón tenían en ciertos casos un valor lógico, epistemológico y ontológico. Y en el caso de Leibniz, no solo ellos sino también constituían una unidad racional (aunque diferenciada) con el nivel científico. Es conocida la tesis de Leibniz según la cual en el nivel de los fenómenos (científico) todo puede explicarse mecánicamente, pero para justificar los principios que intervienen en las explicaciones mecánicas es necesario acudir a la metafísica. Con frecuencia se pasa de la física a la metafísica y de ella a la gnoseología. De ahí que en el marco de la racionalidad leibniziana no se puede aislar un solo nivel de racionalidad de los demás, porque hay comunidad e interacción entre ellos.

2. Tesis compartida: imposibilidad de interacción real entre sustancias

Tanto Leibniz como Malebranche y la mayor parte de filósofos de la época comparten la tesis de que no puede haber una interacción real entre las sustancias, herencia del cartesianismo. Esta afirmación adquiere su relevancia filosófica frente a la filosofía escolástica y en concreto su epistemología. Se entendía que para que hubiera interacción entre las sustancias debía haber algo que “pasara” de una a otra. Si esto se plantea en el caso del ser humano donde vienen a coincidir una sustancia espiritual (pensamiento) con una sustancia material (extensión), entonces la interacción entre estas dos sustancias se convierte en un problema de conocimiento. Se trata de la relación entre el alma y el cuerpo. En el contexto de la filosofía escolástica se planteó como solución que una especie de figuras o especies o “*fantasmata*” que son imágenes que reproducen sensaciones o especies y contribuyen a constituir las ideas en el entendimiento. Estas entidades tienen carácter material y de algún modo pasan de los cuerpos materiales a la mente o espíritu humano y dejan su huella en la el cerebro en una cierta función cataléptica. Ahí se transforman mediante el intelecto agente en entidades espiritualizadas y acordes con el alma.

A partir de Descartes se pone en cuestión la teoría de los “*fantasmata*” y con ello quedan planteados dos tipos de problemas. Por un lado, el problema metafísico de la explicación de la interacción entre sustancias. Por otro lado, se pone en cuestión la noción de “causa”, que a partir de esta época se dirimirá tanto en el terreno de la ciencia como en el campo filosófico. El reto planteado es la explicación del dato incuestionable del orden y la coordinación percibida en el devenir de la naturaleza y

de la acción humana, y en particular queda abierto el problema de la explicación de la aparente acción conjunta entre el alma y el cuerpo.

En esta tesitura se plantean formalmente al menos cuatro posibilidades, tres de las cuales son expuestas por Leibniz en una de las aclaraciones posteriores a “Sistema nuevo”⁵: la interacción real entre sustancias (vía de la influencia); el cuidado permanente por parte de un vigilante (vía de la asistencia); la identidad entre las sustancias aparentemente distintas (vía de la identidad); y la coordinación desde el inicio (vía de la armonía preestablecida)⁶. Veamos cada una de estas posibilidades.

2.1. Vía de la influencia

Se trata de la tesis procedente de la filosofía escolástica, que es rechazada de plano tanto por Leibniz como por Malebranche. Dice Leibniz: “Como no se podrían concebir ni partículas materiales, ni especies o cualidades inmateriales que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, se está obligado a abandonar esta opinión”⁷. En el caso concreto del alma y el cuerpo Leibniz entiende que “el cuerpo no transmite nada al alma, ni el alma al cuerpo...”⁸. Y en general para toda sustancia creada “hablando con rigor metafísico, no hay influjo real de una sustancia creada en otra”⁹.

No acostumbra Leibniz a rechazar en bloque ninguna opinión, porque siempre se puede encontrar una pepita de oro entre la paja. Y menos aún en el caso de los escolásticos, a quienes en contra de buena parte de sus coetáneos él pretende rehabilitar, al menos en ciertas tesis fundamentales como la de las formas sustanciales. Pero en este caso es tajante. Esa vía no es transitable en el marco de la racionalidad metafísica, y ni siquiera en el de la razón científica, tal y como se estaba desarrollando en esos momentos.

Por parte de Malebranche la tesis de la influencia real de unas sustancias en otras es igualmente inaceptable, hasta el punto de que dedica un capítulo de su obra principal a la refutación de esta tesis. Y lo expresa de modo tajante: “Los cuerpos que nos rodean no pueden actuar sobre nuestro espíritu”¹⁰. Mantiene el planteamiento cartesiano respecto a la esencia de la sustancia: “no se puede dudar de que la esencia del espíritu consista en otra cosa que el pensamiento, lo mismo que la esencia de la materia no consiste sino en la extensión.”¹¹ A partir de esta convicción piensa que

⁵ En el contexto del “Nuevo sistema” Leibniz señala solamente tres de estas posibilidades. Posteriormente, Wolff recogerá estas mismas tres posibilidades en su discusión con el ocasionalismo y defensa de la tesis de la armonía preestablecida. Sobre la recepción wolffiana de esta posición leibniziana puede verse Leduc, Ch.: “Harmonie préétablie et occasionalisme selon Wolff”, in Antoine-Mahut, D. (ed.): *Les malebranchismes des Lumières*, Paris, éditions Champion, 2014, pp. 167-182.

⁶ Leibniz, G.W.: “Segunda aclaración”, OFC 2, 266/GP IV, 498. Cf. también OFC 2, 270/GPIV, 500-1.

⁷ *Ibid.*, OFC 2, 266/GP IV, 499.

⁸ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 237/GP IV, 476-7.

⁹ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 246/GP IV, 483. Una interpretación de Leibniz en línea idealista a partir de esta tesis puede verse en Maragat, E.: “Ha llegado la hora en que cabe restablecer su filosofía. Armonía leibniziana, influjo físico e idealismo”, en Sánchez Rodríguez, M. et al.: *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, Comares, 2010, pp. 161-176.

¹⁰ Malebranche, N.: *Recherche de la vérité* [RVE], G. Rodis-Lewis (ed.) en *Oeuvres complètes*, Robinet, A. (ed.): vol. III, Paris, Vrin, 2ª ed., 1976, p. 18 (ed. cast., *Acerca de la investigación de la verdad* [IVE], Salamanca, Sigueme, 2009, p. 689). Cf. también RVE III, 127/IVE, 765. Esta obra se citará con las siglas correspondientes, en primer lugar el volumen y la página de la edición francesa y a continuación la paginación de la traducción española.

¹¹ Malebranche, N.: RVE I, 381/IVE 284.

lo acontecido en la vida psíquica que aparece como causa y efecto en realidad no es tal conexión necesaria (tal y como se entiende en la ciencia). Dice Malebranche sobre la relación del alma (pensamiento) con el cuerpo (extensión): “cada sustancia permanece siendo lo que es, y así como el alma no es capaz de tener extensión ni movimiento, tampoco el cuerpo es capaz de sentir y de tener inclinaciones... *No es concebible que el espíritu reciba algo del cuerpo* ni que al volverse hacia él devenga más esclarecido de cómo es.”¹² Más claramente se expresa aún en el siguiente pasaje: “Creo que todo el mundo está de acuerdo en que *no percibimos los objetos que están fuera de nosotros por la acción de ellos mismos*. Vemos el sol, las estrellas y una infinidad de objetos fuera de nosotros, y no es verosímil que el alma salga del cuerpo y vaya, por así decir, a pasearse por los cielos para contemplar allí todos esos objetos. Por tanto, no los ve por ellos mismos; y el objeto inmediato de nuestro espíritu cuando ve el sol, por ejemplo, no es el sol, sino algo que está íntimamente unido a nuestra alma: a eso es a lo que llamo idea... idea es lo que afecta y modifica al espíritu con la percepción que tiene de un objeto”¹³.

Contra la tesis de quienes “se muestran de acuerdo en que los objetos externos envían especies o imágenes que se les asemejan” ofrece tres argumentos: la impenetrabilidad de los cuerpos, la inexplicabilidad del cambio de las especies y la diferencia entre el objeto real y la especie percibida¹⁴.

No admite pues Malebranche que la materia influya en el espíritu ni viceversa. En conclusión, Leibniz y Malebranche comparten la tesis de que no hay influencia real entre sustancias: “Estamos de acuerdo en que el espíritu y el cuerpo no tienen influencia uno sobre otro”¹⁵. Difieren notablemente en la explicación del orden percibido a pesar de no haber tal interacción.

2.2. Vía de la asistencia

¿Cómo explica Malebranche el hecho incuestionable de que percibimos un orden o correspondencia en nuestro conocimiento?¹⁶ En concreto percibimos una conexión al menos aparente entre eventos en el espíritu (ideas) y eventos en el cuerpo (movimientos). La causa de la “correspondencia” entre los pensamientos (ideas) y emociones del alma y las huellas que los objetos dejan en el cerebro es “la voluntad constante e inmutable del Creador.”¹⁷ Dios está estrechamente unido a nuestras almas mediante su presencia en ellas. De ahí que “Él es propiamente el lugar de los espíritus”, de donde Malebranche extrae la conclusión de que “el espíritu puede ver lo que en Dios hay que representa a los seres creados”¹⁸. Se trata de la conocida tesis de que el ser humano conoce el mundo en Dios.

La voluntad divina funciona de modo que cada vez que acontece una “causa” o huella en el cerebro (p.e., la visión de una ciudad) es la ocasión para que Dios ejecute

¹² Malebranche, N.: RVE I, 215-6/IVE 161.

¹³ Malebranche, N.: RVE I, 413/IVE 309.

¹⁴ Malebranche, N.: RVE I, 419-20/IVE 312-13.

¹⁵ Carta de Leibniz a M. de L'Hospital, 30 septiembre 1695, GM II, 299.

¹⁶ Cfr. Cardoso, A.: “A causalidade ocasionalista em Nicolas Malebranche” en A. Cardoso, M. Silvério Marques, M. Mendonça (eds.), *Natureza, causalidade e formas de corporeidade*, Braga, Edições Húmus, 2016, pp. 145-153.

¹⁷ Malebranche, N.: RVE I, 216/IVE 161.

¹⁸ Malebranche, N.: RVE I, 437/IVE 325.

el “efecto” (la imagen o idea de la ciudad en el espíritu). Así explica el mecanismo el propio autor: “Cuando percibimos algo sensible hay en nuestra percepción sentimiento (conocimiento sensible y confuso) e idea pura. El primero consiste en una modificación de nuestra alma y *es Dios quien la causa en nosotros*; y la puede causar, aunque Él no la tenga, porque ve en la idea que tiene de nuestra alma que es capaz de esa modificación. En cuanto a la idea que se halla junto al sentimiento, está en Dios y la vemos porque a Él le place descubrírnosla; y *Dios junta la sensación con la idea cuando los objetos están presentes para que nos parezcan así* y penetremos en los sentimientos y en las pasiones que debemos tener en relación con ellos.”¹⁹ Y en las “10ª Aclaración” redactada como respuesta a las objeciones planteadas contra las tesis defendidas en su obra principal formula nítidamente la tesis fundamental del ocasionalismo: “Nuestros sentidos no son más que las causas ocasionales de la acción de Dios en nosotros”²⁰. La única entidad en consonancia con el alma es Dios de tal manera que “sólo Él puede actuar en ella, afectarla, modificarla con la eficacia de sus ideas.”²¹

De este modo explica Malebranche la correspondencia entre las ideas del alma, las modificaciones que los objetos imprimen en el cerebro y los objetos reales. Todo el proceso de nuestro conocer el mundo (causas segundas) depende de la acción (voluntad) divina en cada una de las acciones del alma, esto es, en cada uno de nuestros actos cognitivos. Hay una intervención continua de Dios²².

Por otro lado, como es patente Malebranche se mantiene en la tesis epistemológica cartesiana de que el conocimiento lo es en primer lugar de ideas. De este modo reproduce directamente todos los problemas del subjetivismo idealista que de ahí se derivan, comenzando por la explicación de la aparente coincidencia entre la vida mental y el mundo “exterior” y siguiendo por la explicación del tipo de “nexo” que permite esta coordinación.

De la posición de Malebranche se derivan al menos dos consecuencias. (1) Por un lado se rompe la conexión causal real entre el devenir de los cuerpos (porque resulta ciertamente inaccesible) y entre el devenir del mundo real y el devenir del mundo mental. Converge así con la crítica radical de la noción de causa que, por la vía del empirismo psicologista, realizará poco después D. Hume. En ambos casos queda imposibilitada la ciencia en sentido moderno.

(2) Pero por otro lado, Dios invade en todos sus detalles el devenir de nuestro conocimiento del mundo natural y por tanto, del ser mismo de dicho mundo; lo cual conlleva una concepción de la racionalidad en la que la razón humana está tan intrínsecamente entreverada con la acción divina que carece de toda autonomía. Se materializa así “la dependencia que los espíritus tienen respecto de Dios en todos sus pensamientos.”²³

Ninguna de estas dos consecuencias son asumibles por Leibniz, al menos por dos

¹⁹ Malebranche, N.: RVE I, 445/IVE 330.

²⁰ Malebranche, N.: RVE III, 146-7/IVE 779. Algunas de estas “aclaraciones” están recogidas en Malebranche, N.: *Aclaración sobre el ocasionalismo*, Madrid, Encuentro, 2006.

²¹ Malebranche, N.: RVE III, 144/IVE 777. Cfr. Kontic, S.: “Vision en Dieu, vision par Dieu: Leibniz and Malebranche’s Theory of Ideas”, en *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz’Kongresses, W. Li (ed.), Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms Verlag, 2016, vol. II, pp. 619-626.

²² Cfr. Faggion, A.: “Concorrência divina: a terceira via leibniziana entre o mero conservacionismo e o ocasionalismo”, *Philosophica*, 37, 2011, pp. 25-35. Y también Lee, S.: “Leibniz on Divine Concurrence”, *The Philosophical Review*, 113, 2004, pp. 203-248.

²³ Malebranche, N.: RVE I, 437/IVE 325.

razones: (1) por no ser necesaria la hipótesis en que se basa para explicar la acción divina, ya que puede explicar de modo más simple y (2) porque la acción divina en ese contexto resultaría “inexplicable y como milagrosa”²⁴: “Pues cuando se hace esto, sin que haya otra explicación que se pueda extraer del orden de las causas segundas, es recurrir propiamente al milagro. En filosofía hay que procurar dar razón”²⁵. El ocasionalismo atenta contra el ineludible principio de razón suficiente. Y una de las dimensiones de las discusiones de Leibniz con Descartes, Malebranche y Spinoza puede interpretarse como un largo viaje intelectual hasta la formulación y aplicación del principio de razón.²⁶

2.3. Vía de la identidad

La tercera posibilidad era negar la tesis misma de que se trate de dos sustancias diferenciadas. Si se considera que en realidad extensión y pensamiento, y en particular cuerpo y alma, son en el fondo la misma sustancia que se expresa de modos diferentes, el problema queda salvado. Pero esta vía radicalizada conduce a la identificación de todo lo creado en una sola sustancia, que a su vez se identificaría justamente con el creador. Todo cuanto hay sería una sustancia única con diversos modos y atributos, que constituyen la diversidad percibida por el conocimiento limitado humano. Pero la coordinación y orden percibidos sería una cuestión de “organización interna”. Es, simplísimamente, la propuesta de B. de Spinoza, a la cual Leibniz se ve abocado en algunos contextos de su pensamiento. No es éste el lugar adecuado para entrar en la confrontación intelectual entre Leibniz y Spinoza²⁷, que constituye todo un mundo filosófico. Lo cierto que es Leibniz huye con toda convicción de la vía spinoziana y de los resultados en los que acabó el filósofo holandés: Dios como sustancia única que constituye en última instancia la totalidad.

2.4. Vía de la armonía preestablecida

Leibniz se encuentra en la tesitura de que por un lado no puede aceptar la influencia real, por otro lado, tampoco puede aceptar una intervención permanente y milagrosa de Dios, ni puede finalmente aceptar que se trata de modos o manifestaciones de una misma y única sustancia. Por ello propone una cuarta vía²⁸: la hipótesis de la armonía preestablecida. Con ella Leibniz mantiene por un lado la vinculación de la razón humana con la razón suprema que es Dios, pero por otro lado consigue que la acción humana y el devenir natural respondan a una legislación propia en la que Dios no realiza una acción directa. De ese modo se aleja de la intervención continua de Dios, sea en la formulación ocasionalista o sea en el formato spinozista. Puede de ese modo justificar el análisis de los fenómenos en términos científico-mecánicos, y el

²⁴ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 236/GP IV, 476.

²⁵ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 246/GP IV, 483.

²⁶ Cfr. Marion, J.L.: “De la création des vérités éternelles au principe de la raison. Remarques sur l’anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz”, *XVIIe siècle*, 37, 1985, pp. 143-164.

²⁷ Dos recopilaciones recientes de ensayos sobre la relación filosófica entre Leibniz y Spinoza son los siguientes: Cabañas, L., Esquisabel O. (eds.): *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014; Andrault, R., Laerke, M., Moreau, P.F. (eds.): *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, París, PUPS, 2014.

²⁸ Faggion, A.: “Concorrência divina: a terceira via leibniziana entre o mero conservacionismo e o ocasionalismo”, *Philosophica*, 37, 2011, pp. 25-35.

análisis metafísico de lo real en términos de principios de la razón al alcance del ser humano. Todo ello depende a su vez, tanto ontológica como epistemológicamente de la mente y la voluntad divina, pero sólo *en último término* (“en rigor metafísico”). Se crea así un espacio lógico-legislativo propiamente humano, en el sentido de que se rige por las leyes y teorías que el espíritu humano ha sido capaz de crear y validar. Esto no hubiera sido posible ni en el ocasionalismo ni en el monismo sustancialista de Spinoza²⁹.

Para elaborar su hipótesis Leibniz comienza por impugnar precisamente la concepción de la sustancia cartesiana que comparte en lo fundamental Malebranche³⁰. En primer lugar, se lanza a una transformación de la noción de sustancia: “la noción de fuerza o potencia... a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la Dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de sustancia”³¹. Esta “fuerza” es el principio activo “inhiera en toda sustancia” por lo que “está presente en todo cuerpo”. No se trata de una potencia que necesita alguna intervención externa para acceder a acto. No es posibilidad de actuar, sino que la fuerza primitiva activa es acción efectiva, que se vehicula a través de materia segunda y fuerzas derivativas o fuerza motriz: “La fuerza [es]... un medio entre el poder y la acción, que encierra un esfuerzo, un acto, una entelequia, porque la fuerza pasa de ella misma a la acción si nada lo impide. Por eso yo la considero *como lo constitutivo de la sustancia, al ser el principio de acción*”³².

Con este planteamiento Leibniz cuestiona de raíz la división cartesiana en tres tipos de sustancia o realidad. Apunta a un fondo común a todo tipo de realidad, al menos creada. Por ello se derivan de aquí consecuencias importantes para la transformación de la concepción tanto de la “sustancia extensa” como de la “sustancia pensante” cartesianas.

De entrada pone en cuestión la distinción misma entre el cuerpo y el espíritu (alma): “La distinción entre el alma y el cuerpo no ha sido probada todavía completamente. Pues ya que usted acepta que no concebimos claramente lo que es el pensamiento, no basta que podamos dudar de la existencia de la extensión (es decir, de aquello que concebimos distintamente) sin poder dudar del pensamiento. Esto no basta para concluir hasta dónde alcanza la distinción entre lo que es extenso y lo que piensa. Porque se puede decir que quizás sea nuestra ignorancia quien los distingue, y que el pensamiento contiene la extensión de un modo que nos es desconocido”³³.

Y esta dificultad de identificación y distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa (cuerpo/alma) es admitida también por Malebranche, según Leibniz: “Usted ha señalado bien que no tenemos una idea perfectamente distinta del alma. Y quizás habrá reconocido usted después que la que tenemos del cuerpo tampoco lo es”³⁴.

A partir de ahí Leibniz plantea la conocida crítica de que “la noción de extensión

²⁹ Cfr. Picon, M.: “Idée et intellection chez Malebranche et Leibniz”, en Carbone, R., Jaquet, Ch., Moreau, P.F. (éds.): *Spinoza-Malebranche. Réceptions croisées*, Lyon, ENS éditions, 2018.

³⁰ Cfr. Nicolás, J.A.: “Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo”, *Devenires*, 17, 2008, pp. 7-37.

³¹ Leibniz, G.W.: “Sobre la reforma de la filosofía primera”, OFC 2, 229/GP IV, 469.

³² Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 233/GP IV, 472.

³³ Correspondencia Leibniz-Malebranche, carta n° 6: Leibniz a Malebranche, 2.7.1679, OFC 15,251-2/AA II,1,726.

³⁴ Correspondencia Leibniz-Malebranche, carta n° 11: Leibniz a Malebranche, enero 1693, OFC 15,268-9/AA II,2,661.

no basta para explicar todo lo que pasa en los cuerpos”³⁵. Lo que falta para alcanzar la verdadera naturaleza de la “sustancia extensa” es justamente noción clave de toda sustancia: “En la naturaleza, además de la noción de extensión es necesario emplear la de fuerza”³⁶

En cuanto a la “sustancia pensante” también sufre una transformación con el planteamiento leibniziano que afecta entre otras cosas a la interacción con las “sustancia extensa”: “Cuando digo ‘yo’ hablo de una sola sustancia, pero un ejército, un rebaño... siempre será una colección de numerosas sustancias. Por eso al poner aparte las almas u otros determinados principios de unidad, no podríamos jamás encontrar una masa corporal o porción de materia que sea una verdadera sustancia”³⁷. Por eso, “es necesario que se encuentren verdaderas unidades en la naturaleza corporal... es necesario que lo que constituya a la sustancia corporal sea alguna cosa que responda a lo que, en nosotros, se denomina *yo*”³⁸.

No hay sustancia sin un principio formal de unidad y esto es válido tanto para la sustancia pensante como para la sustancia extensa. Por ello, no hay sustancia extensa que realmente sea sustancia sin un principio formal de unidad, pero también recíprocamente plantea Leibniz que “de modo natural el alma no se encuentra jamás sin cuerpo”³⁹. Esta es exactamente la encrucijada en que se sitúa Leibniz en su transformación de la noción de sustancia. Lo relevante aquí es que Leibniz cambia el criterio de distinción entre sustancias respecto a extensión/pensamiento y para ello recurre a toda una gama de nociones como forma sustancial, noción completa, fuerza primitiva activa, *vis viva*, etc.

Sobre esta plataforma conceptual Leibniz explica su propuesta de ensamblaje entre sustancias, en particular, entre alma y cuerpo con el ejemplo conocido de los relojes que marchan en paralelo pero acompasados⁴⁰. El aspecto que importa aquí es que cada uno de los relojes responde a la legislación que determinan sus piezas, sus engranajes, el modo en que están articulados y combinados entre sí, etc. Pero puede decirse que *una vez puesto en marcha* su desenvolvimiento es autónomo, sin intervención de otro reloj o de un relojero externo que le vaya marcando el ritmo a cada instante. El desarrollo coordinado depende “de su propia exactitud”⁴¹, es decir, de sí mismos. No hay interacción entre sustancias creadas “en rigor metafísico, sino que todo proviene *del propio fondo* de cada una, porque cada una representa todo el universo a su manera... Esta independencia o espontaneidad de las sustancias va más lejos... incluso siguiendo las leyes de los movimientos nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él”⁴². El ‘fondo propio’ o la ‘propia exactitud’, o ‘su propio dinamismo’ son las expresiones que Leibniz utiliza para indicar la autonomía relativa de las sustancias en el mundo natural. Por supuesto se trata de una autonomía relativa, pero autonomía al fin y al cabo, con unos límites claros. Es

³⁵ Correspondencia Leibniz-Malebranche, carta nº 11: Leibniz a Malebranche, enero 1693, OFC 15,267/AA II,2,659..

³⁶ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 233/GP IV, 472.

³⁷ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 233/GP IV, 473.

³⁸ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 234/GP IV, 473.

³⁹ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 235/GP IV, 474.

⁴⁰ Herrera, A.: “¿Fue Leibniz un paralelista sicofísico?”, en Benítez, L., Robles, J.A. (eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, UNAM, 1993, pp. 119-134.

⁴¹ Leibniz, G.W.: “Extracto de una carta”, OFC 2, 270/GP IV, 500.

⁴² Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 236/GP IV, 475.

relativa porque afecta solamente al nivel de las causas segundas (mundo natural), no afecta a la dependencia originaria del creador. Así lo da a entender Leibniz cuando dice que cada una de las sustancias “al *no seguir más que sus propias leyes* que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua”⁴³. Cada sustancia tiene su propia lógica interna recogida en su “notio completa” que es la que rige todo su desarrollo: “todo le sucede en virtud de sus propias leyes o inclinaciones de un modo que concuerda perfectamente con lo que sucede a todas las otras, todo como si una transmitiera alguna cosa sobre la otra en sus encuentros, de lo que sin embargo no hay ninguna necesidad, ni incluso ningún medio. Llamo a esto el sistema de la correspondencia”⁴⁴. He aquí la alternativa leibniziana al ocasionalismo: “las sustancias tan perfectas, tan independientes de las otras, y por otra parte tan ajustadas a todas las demás... la sustancia no depende más que de Dios y de ella misma...”⁴⁵.

¿En qué consiste entonces la coordinación o ajuste entre el alma y el cuerpo?: “El alma ha sido creada originalmente de modo que todo lo que el cuerpo pueda sufrir se presenta en ella en virtud de su naturaleza representativa... los pensamientos... independientes de algo exterior que les haga nacer en el alma y sin embargo conforme con el resto del universo, y particularmente a los órganos del cuerpo que constituye su punto de vista en el mundo, en eso es en lo que consiste su unión”⁴⁶.

Cuando Leibniz confronta su hipótesis a la del ocasionalismo no tiene dudas en el aspecto de la autonomía: “Ahora os percatáis de que nadie ha establecido su independencia mejor que yo”⁴⁷. La conciencia de Leibniz respecto a la posición relativa de cada sustancia respecto a la totalidad es clara.

3. La reivindicación de la autonomía de la razón

Con la propuesta de la hipótesis metafísica de la armonía preestablecida Leibniz encuentra un equilibrio entre sus convicciones creacionistas y su racionalismo filosófico.

La vía spinoziana de la identidad de todas las “sustancias” en una única le parece inaceptable, desde el punto de vista religioso por la tesis panteísta que contiene; y desde el punto de vista filosófico porque en ella se pierde la identidad personal y la libertad queda en peligro inminente. Por otro lado, a Leibniz le atrae de esta propuesta que en ella se consuma un racionalismo absoluto.

De la vía ocasionalista de Malebranche, Leibniz no puede aceptar el carácter milagroso de la permanente intervención divina, porque choca con uno de los principios básicos de la racionalidad como es el principio de razón suficiente. Además coloca a la racionalidad humana en una situación de dependencia continua que destruye la lógica propia de la razón y con ello su (relativa) autonomía⁴⁸.

⁴³ Leibniz, G.W.: “Segunda aclaración”, OFC 2, 266/GP IV, 499.

⁴⁴ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 236/GP IV, 476.

⁴⁵ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 236-7/GP IV, 476.

⁴⁶ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 237/GP IV, 476-7. Cf. también OFC 2, 247-8/GP IV, 484-5.

⁴⁷ Leibniz, G.W.: “Segunda aclaración”, OFC 2, 267/GP IV, 499.

⁴⁸ Resulta llamativo que en la correspondencia que Leibniz mantuvo con Malebranche desde 1676 hasta 1711 no se menciona nunca el tema de las causas ocasionales a pesar de las críticas que Leibniz había publicado contra el ocasionalismo, principalmente en torno al año 1695. Leibniz trata el tema en otras correspondencias (Basnage

Ante este panorama Leibniz desarrolla dos ámbitos de reflexión diferentes. Por un lado aborda el análisis de la noción de causa en el terreno de la física; en discusión principalmente con la física de Descartes, Leibniz elabora una ciencia relativamente novedosa que es la Dinámica⁴⁹. Por otro lado, prosigue la disputa metafísica sobre la relación entre las sustancias en donde propone su hipótesis de la armonía preestablecida. Nos centramos en este segundo aspecto y veremos cómo la posición de Leibniz respecto a las demás hipótesis lo conduce hacia un cierto tipo de autonomización de las sustancias creadas. Esto tiene lugar dentro del marco creacionista al que nunca renuncia Leibniz, y por tanto, la autonomía de las sustancias para actuar en función de su propia autodeterminación es siempre relativa. La razón, en cuanto humana y finita es relativamente autónoma, porque la razón absolutamente autónoma es la razón desde el punto de vista de Dios. Pero frente a la dependencia continua propugnada por el ocasionalismo Leibniz abre una vía en la que, dado el momento creacionista inicial, cada sustancia se rige por sí misma, todo cuanto ha de sucederle obedece a su propia lógica interna. Veamos cómo.

3.1. Del ocasionalismo al spinozismo: principio de la diversidad

Con la hipótesis de la armonía preestablecida Leibniz se enfrenta a Spinoza en el contexto de la explicación de la comunicación de las sustancias y del ocasionalismo, y por tanto, en la discusión con N. Malebranche e indirectamente A. Arnauld⁵⁰. Leibniz ve que si se acepta la tesis fundamental del ocasionalismo es inevitable acabar en el spinozismo. En la hipótesis de las causas ocasionales “las cosas creadas más bien se desvanecen en meras modificaciones de la única sustancia divina y parece que hace de Dios la naturaleza misma de las cosas, de acuerdo con Spinoza”⁵¹. Este desvanecimiento de las cosas sucede porque “les sustraen la acción verdadera y propia... las cosas no actúan, sino Dios... las cosas son ocasiones, no causas, y pueden recibir pero no efectuar ni producir”⁵².

Ante el peligro inminente que acecha al ocasionalismo, y por supuesto, ante el spinozismo propiamente, Leibniz reacciona con una configuración de la racionalidad que lo impida de raíz. Para ello sitúa como estructura básica de la razón un principio de diversidad o pluralidad. Las sustancias creadas son irreductiblemente diferenciadas por su punto de vista o perspectiva frente a la totalidad. Leibniz concibe un “*principium diversitatis*” que formula de diversos modos: “no se produce en ningún lugar ninguna semejanza perfecta (y éste es uno de mis axiomas nuevos y más importantes)”⁵³. De ahí que “es preciso que cada mónada sea diferente de

de Beauval, Johann Bernoulli, Simon Foucher, M. de L'Hospital, P. Bayle), pero nunca en sus intercambios con Malebranche.

⁴⁹ Sobre la Dinámica de Leibniz puede verse las siguientes publicaciones: Duchesneau, F.: *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994; Fichant, M.: “La ‘reform’ leibnizienne de la dynamique, d’après des textes inédits”, *Akten des II. Int. Leibniz-Kongresses*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1974, vol. II, pp. 195-214; Arana, J.: “Introducción” en Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, vol. 8: *Escritos científicos*, Granada, Comares, 2009, pp. IX-LV.

⁵⁰ Sobre la confluencia entre Leibniz, Malebranche y Arnauld y la “amenaza” de acabar en las tesis de Spinoza puede verse Nadler, S.: *Le meilleur des mondes. Le rencontre entre Leibniz, Malebranche et Arnauld*, trad. francesa, Montrouge, Bayard editions, 2010.

⁵¹ Leibniz, G.W.: “Sobre la naturaleza misma”, Olaso, 498/GP IV, 515.

⁵² *Ibid.*, Olaso 491/ GP IV, 509.

⁵³ Leibniz, G.W.: OFC 8,458/GP IV, 514. Sobre este mismo principio puede verse GP VII, 563.

cualquier otra”⁵⁴. Y desde el punto de vista epistemológico “cada sustancia representa exactamente a su manera a todo el universo según cierto punto de vista”⁵⁵. Y en el ámbito de la experiencia afirma Leibniz: “aquellos dos principios, el de la razón: lo que es idéntico es verdadero y lo que implica contradicción es falso; y el de la experiencia: una diversidad es percibida por mí”⁵⁶. Esta diferencia tanto interna como externa, tanto en lo real como en lo aparente o fenoménico no es coyuntural o salvable en un conocimiento objetivo en el sentido de carente de perspectiva específica. El perspectivismo es constitutivo de la *identidad* de cada sustancia y está ligado a la corporalidad. De ahí que la diferencia entre sustancias creadas es insalvable. Y también lo es la diferencia entre las sustancias creadas y la sustancia divina o razón suprema. La diferencia es cualitativa como lo es entre lo finito y lo infinito. Ciertamente hay comunidad entre ambos en la medida en que el ser humano trata con el infinito (p.e., las series matemáticas) y sobre todo en cuanto que puede conocer algunos principios últimos de la razón única, común a Dios y al ser humano.

Este *principio de la diversidad* constituye la distancia que Leibniz quiere poner frente a Spinoza ante el peligro propio de acabar identificando a Dios con la razón suprema y de ahí a la razón total, incluida la racionalidad humana como un aspecto o expresión de la misma. Este distanciamiento se materializa finalmente en la elaboración por parte de Leibniz de una metafísica de la individualidad.

De este modo Leibniz recupera mediante el principio de la diversidad irreductible cierta autonomía para la razón en la medida en que *para el nivel humano* conserva una lógica propia que nunca podrá identificarse (debido a la finitud corporal) con la lógica divina. De ahí que Leibniz haya de apelar a la *confianza* en Dios para poder aceptar que a pesar de las apariencias todo responde a un plan dirigido por la razón suprema y por tanto, todo acaecer contribuye al bien de la totalidad. Leibniz asume un *principio de finitud* precisamente como condición de posibilidad de la autonomía de la racionalidad humana real. Por supuesto, esta autonomía es relativa porque visto desde el punto de vista absoluto (divino) en el nivel ontológico la realidad del ser humano (de)pende de la realidad divina (vía creación), y en el nivel epistemológico tanto el ser humano como el ser divino comparten parcialmente los principios que constituyen la estructura básica de la racionalidad. Esta “comunidad” parcial de los principios de la razón es la que permite a Leibniz poder establecer que pese a la apariencia de excepcionalidad hay una lógica profunda que subyace a ella y que asegura el cumplimiento de los principios. Esta es la vía que conduce desde Leibniz hasta Hegel.

3.2. Autonomía racional en el nivel de las causas segundas

En el caso de Malebranche, Leibniz busca delimitar el ámbito de la racionalidad humana respecto a la “acción directa” divina. Por ello reivindica que el devenir ordenado de lo real responde a una lógica y a una legalidad propia en la que no caben interferencias de otros elementos. Leibniz entiende que la intervención de Dios en el devenir natural y ordinario de las cosas es una perturbación o una interrupción

⁵⁴ Leibniz, G.W.: “Monadología”, par. 9, OFC 2, 328/GP VI, 608.

⁵⁵ GP IV, 484. Cfr. también GP IV, 434.

⁵⁶ Olaso, 252/AA VI,4A, 124. Cfr. también AA VI,4B, 1656.

(“trouble”⁵⁷) de las leyes que las rigen. Esa interferencia sería como el recurso a algo externo y literalmente extraordinario que soluciona lo inexplicable (*Deus ex machina*). De ahí que Leibniz rechace la intervención *continua* de Dios por tratarse de “una especie de milagro”⁵⁸, que ni es necesaria ni es digna del ser supremo⁵⁹.

Con esto Leibniz no pone en duda la dependencia última del ser humano y del mundo natural respecto del creador. Toda esta discusión sobre el ocasionalismo está centrada exclusivamente en el nivel de las *causas segundas*: “Soy muy de la opinión del R.P. Malebranche, en cuanto que él cree que no hay más que Dios que actúe inmediatamente sobre las sustancias por una influencia real, pero poniendo a parte la dependencia en la que estamos respecto a Él, que hace que seamos conservados por una creación continua, poniendo esto aparte, para no hablar más que de las causas segundas, o del concurso ordinario de la naturaleza; pienso que sin tener necesidad de nuevas operaciones de Dios, nos podemos contentar para explicar las cosas con lo que Dios les ha dado de entrada”⁶⁰. Esto delimita claramente el nivel ontológico en el que Leibniz desarrolla toda su discusión del ocasionalismo. Es en ese nivel donde Leibniz piensa que cualquier intervención divina tendría carácter milagroso.

Sobre esta posición discute entre otros con Pierre Bayle, a propósito del artículo “Rorarius” contenido en su famoso *Diccionario histórico y crítico*. Bayle defiende la posición ocasionalista alegando que la acción de Dios en el nivel de las causas segundas también puede atenerse a una ley (puesto que Dios no hace nada sin seguir la mejor razón, y por tanto según principios).

Leibniz responde que “no es suficiente que una acción sea conforme a una ley general para no ser milagrosa. Pues si esta ley no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, harían falta milagros perpetuos para ejecutarla”⁶¹. En el caso de la relación alma-cuerpo ha de haber algo en la naturaleza de ambos a la cual habría de adecuarse la intervención divina para resultar “natural” (no milagrosa), esto es, hace falta “un medio (modo) natural de ejecutarla”, es decir, “que lo que ocurre se pueda explicar por la naturaleza que Dios da a las cosas”⁶². Dice Leibniz al respecto: “Así, no basta que Dios ordene al cuerpo obedecer al alma, y al alma tener percepción de lo que ocurre en el cuerpo, es necesario que les dé un medio de hacerlo, y ya he explicado ese medio”⁶³. El medio referido es que esa naturaleza propia haya sido insertada de antemano, en el acto mismo de la creación⁶⁴.

⁵⁷ “Dieu s’est fait une loi de produire toujours dans la substance des changements conformes à ceux d’une autre substance, qui *troublent* à tout moment leur loix naturelles...”, Leibniz à Basnage, GP III, 122.

⁵⁸ Leibniz, G.W.: OFC 2, 267/GP IV, 499.

⁵⁹ Cfr. Rateau, P.: “Malebranche dans le Discours de métaphysique: à propos des notions de Dieu et de perfection”, en *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz’Kongresses, W. Li (ed.), Hildesheim, Zürich, New York, 2017 G. Olms Verlag, Band VI.

⁶⁰ Carta a M. de L’Hospital, 8 julio 1695, GM II, 294.

⁶¹ Leibniz, G.W.: “Extrait du Dictionnaire de M. Bayle”, GP IV, 533. Cfr. Rutherford, D.: “Natures, laws and miracles: the roots of Leibniz’s critique of occasionalism”, in S. Nadler (éd.): *Causation in Early Modern Philosophy: cartesianism, occasionalism and preestablished harmony*, University Park, Penn State Press, 1993, 135-158.

⁶² Leibniz, G.W.: “Aclaración de las dificultades que el Sr. Bayle...”, GP IV, 520.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Un intento de explicar esa mediación entre alma y cuerpo refiriéndose a la noción de “fuerza” en su doble validez metafísica y dinámico-fenomenológica puede encontrarse en Herrera, A.: “¿Fue Leibniz un paralelista sicofísico?”, en Benítez, L., Robles, J.A. (eds.): *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, UNAM, 1993, pp. 119-134.

3.3. Imposibilidad de los milagros: principio de razón suficiente

Así pues, estamos ante el fondo teórico de la crítica al ocasionalismo: el carácter milagroso de la intervención divina en el nivel de las causas segundas. Hasta ahora lo que parece rechazar Leibniz es el milagro *permanente* o *continuo*. Ahora bien, ¿cabe la posibilidad de milagros puntuales? ¿Acepta Leibniz que haya *realmente* milagros? Parece que Leibniz rechaza esta posibilidad. ¿Por qué? Fundamentalmente porque suponen aceptar la posibilidad de que los principios primeros no fueran respetados en determinados casos, que tuvieran excepciones. Esta posibilidad es absolutamente impensable para Leibniz. Sale aquí a relucir el fondo racionalista último del pensamiento leibniziano.

En concreto los milagros se presentan como candidatos a excepciones del principio de razón suficiente de valor universal (“nada hay sin razón”). En la *Teodicea* afronta Leibniz el problema de si realmente hay excepciones a este principio y si los milagros son una de ellas.

En primer lugar, entiende Leibniz que “el carácter de los milagros (tomados en el sentido más riguroso) es que no pueden ser explicados por las naturalezas de las cosas creadas”⁶⁵. Leibniz distingue por un lado, entre punto de vista gnoseológico humano y divino; y por otro lado, entre lo que es contrario a la razón y lo que la sobrepasa⁶⁶. La conclusión a la que llega Leibniz es que tanto los milagros como los misterios superan la capacidad de comprensión del ser humano, pero no así la de Dios: “Los misterios están por encima de la razón, pero no son contrarios a ella... Así pues, los misterios pueden sobrepasarla, pero no pueden ser contrarios a ella”⁶⁷. La razón que pueden sobrepasar los milagros y misterios es “esa porción de razón” que es la razón humana, pero no pueden sobrepasar ni estar en contra de la razón divina. Lo cual significa que *realmente* los milagros no son contrarios a la razón: “No se trata, por tanto, aquí de la razón universal, que reside en Dios, sino de la nuestra”⁶⁸. Hace valer aquí Leibniz el principio universal primitivo de que “Dios no puede hacer nada sin razón, aun cuando obra milagrosamente”⁶⁹. La razón en cuanto “encadenamiento inviolable de verdades” se constituye como criterio supremo del devenir y del orden de lo natural. Sale aquí el profundo sustrato racionalista que subyace a todo el pensamiento leibniziano. La conclusión de Leibniz es clara: “Los *milagros* no tienen en esto nada que los distinga de los demás sucesos, porque lo incitan a hacerlos razones de un orden superior al de la naturaleza. Así pues, no diré con este padre [Malebranche] que Dios deroga las leyes generales siempre que el orden lo exige”⁷⁰. Así pues, los milagros son inaceptables, porque en realidad no son ninguna alteración del orden de la razón. Ya en 1686, en el *Discurso de metafísica* había dejado esto claro: “Los milagros son conformes con el orden general... La ley más general de Dios, que regula todo el curso del Universo, no tiene excepción”⁷¹. No está al alcance del entendimiento ni de la voluntad divina, introducir excepciones

⁶⁵ *Teodicea*, OFC 10, 243/GP VI, 241.

⁶⁶ Sobre los próximos razonamientos puede verse más detalladamente Nicolás, J.A.: “Le mal comme limite du principe de raison”, en P. Rateau (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz*, Studia Leibnitiana. Sonderhefte, 40, Stuttgart, Steiner Verlag, 2011, pp. 211-227.

⁶⁷ *Teodicea*, OFC 10, 76-7 /GP VI, 83-4.

⁶⁸ *Teodicea*, OFC 10, 79 /GP VI, 86.

⁶⁹ *Teodicea*, OFC 10, 243/GP VI, 240.

⁷⁰ *Teodicea*, OFC 10, 243/GP VI, 240-1.

⁷¹ *Discurso de Metafísica*, OFC 2, 167-8/AAVI,4B,1538-9.

en los principios del orden general porque constituyen ellos mismos “la razón suprema”. Se cierra así el círculo de la crítica y rechazo de Leibniz de las “causas ocasionales” propuestas por M. Malebranche. Por tanto, los “milagros” afectan en realidad solamente al nivel de las “causas subalternas” o segundas y por tanto afectan exclusivamente a la *perspectiva* finita del ser humano. Pero desde el punto de vista absoluto que maneja Leibniz, en realidad no hay tales excepciones al orden general del universo.

Resumiendo todo el proceso crítico, Leibniz entiende que el ocasionalismo supone un milagro continuo que hace interferir a Dios en el detalle del orden natural (voluntad particular). Pero realmente los milagros no existen. Por tanto, la acción divina hay que explicarla dentro de los principios de la razón. Y para ello la naturaleza de las cosas impresa en ellas desde su creación marca el detalle de la actividad natural. Pero si es así, no es necesaria ninguna intervención divina para explicar el devenir concreto del mundo natural, tal y como propugna el ocasionalismo. Leibniz hace balance de su posición respecto al ocasionalismo en el siguiente pasaje de “Specimen inventorum...”: “El sistema de las causas ocasionales debe ser admitido en parte y en parte rechazado. Cada sustancia es causa verdadera y real de sus acciones inmanentes, y tiene fuerza para actuar, aunque sin el concurso divino tampoco se puede hacer... Pero cada sustancia no es sino causa ocasional de sus acciones de transición (*transeuntium*) en otras sustancias. Por tanto, la verdadera causa de la razón de la unión entre el alma y el cuerpo, y la causa de que un cuerpo se acomode al estado de otro cuerpo no es otra que (las leyes) de las diversas sustancias que son creadas en el sistema del mundo desde el inicio por lo que concuerdan entre sí por las leyes de su propia naturaleza”⁷².

En conclusión, puede entenderse que en medio de todas las limitaciones señaladas, Leibniz se sitúa junto con otros muchos en la línea de procurar un espacio propio y autónomo para la razón humana. La disputa del ocasionalismo es un capítulo significativo en el que Leibniz lleva adelante de un modo peculiar esa lucha por constituir un modelo de la racionalidad que no se sitúa abiertamente en contra del elemento teísta sino más bien en coordinación con él pero con espacios delimitados: “Utilizando el rigor de las expresiones metafísicas, somos completamente independientes respecto de la influencia de todas las demás criaturas”⁷³. Queda así despejado el espacio lógico de la racionalidad humana, lo que sitúa a Leibniz en el proceso moderno de la lucha por la autonomía de la razón humana, y en última instancia, de la secularización.

4. Referencias bibliográficas

- Andrault, R., Laerke, M., Moreau, P.F. (eds.): *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, París, PUPS, 2014.
- Arana, J.: “Introducción” en G.W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, vol. 8: *Escritos científicos*, Granada, Comares, 2009, pp. IX-LV.
- Cabañas, L., Esquisabel, O. (eds.): *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014.

⁷² Leibniz, G.W.: “Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis”, GP VII, 313-4 nota.

⁷³ Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema”, OFC 2, 248/GP IV, 485.

- Cardoso, A.: “A causalidade ocasionalista em Nicolas Malebranche” en A. Cardoso, M. Silvério Marques, M. Mendonça (eds.), *Natureza, causalidade e formas de corporeidade*, Braga, Edições Húmus, 2016, pp. 145-153.
- Duchesneau, F.: *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994
- Faggion, A.: “Concorrência divina: a terceira via leibniziana entre o mero conservacionismo e o ocasionalismo”, *Philosophica*, 37, 2011, pp. 25-35.
- Fichant, M.: “La ‘reformé’ leibnizienne de la dynamique, d’après des textes inédits”, *Akten des II. Int. Leibniz-Kongresses*, Wiesbaden, Steiner, 1974, vol. II, pp. 195-214.
- Herrera, A.: “¿Fue Leibniz un paralelista sicofísico?”, en Benítez, L., Robles, L.A. (eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, UNAM, 1993, pp. 119-134.
- Kontic, S.: “Vision en Dieu, vision par Dieu: Leibniz and Malebranche’s Theory of Ideas”, en *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz’Kongresses, W. Li (ed.), Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms Verlag, 2016, vol. II, pp. 619-626.
- Leduc, Ch.: “Harmonie préétablie et occasionalisme selon Wolff”, in D. Antoine-Mahut (ed.), *Les malebranchismes des Lumières*, Paris, éditions Champion, 2014, pp. 167-182.
- Lee, S.: “Leibniz on Divine Concurrence”, *The Philosophical Review*, 113, 2004, pp. 203-248.
- [AA] Leibniz, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), 1923ss.
- [GP] Leibniz G.W.: *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlin, 1875-90 (reimp. Hildesheim, G. Olms, 1960-61).
- [GM] Leibniz G.W.: *Mathematische Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlin, 1849-63 (reimp. Hildesheim, G. Olms, 1971).
- [OFC] Leibniz, G.W.: *Obras filosóficas y científicas*, Granada, Comares, 2007ss.
- [Olaso] Leibniz, G.W.: *Escritos filosóficos*, E. de Olaso (ed.), Buenos Aires, Charcas, 1982 (reed. *Escritos Filosóficos*, Madrid, ed. A. Machado, 2003).
- [Nuevo sistema] Leibniz, G.W.: “Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo”, en G.W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas* [OFC], vol. 2: *Metafísica*, ed. A.L. González, Granada, Comares, 2010, pp. 239-249 (ed. orig. GP IV, 477-487).
- [Teodicea] Leibniz, G.W.: *Ensayos de Teodicea*, T. Guillén Vera (ed.), en G.W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas* [OFC], vol. 10, Granada, Comares, 2ª ed. revisada, 2015 (ed. orig. GP VI, 21-471).
- [RVE] Malebranche, N.: *Recherche de la vérité*, G. Rodis-Lewis (ed.) en *Oeuvres complètes*, Robinet, A. (ed.), vols. I-III, Paris, Vrin, 2ª ed., 1972-6.
- [IVE] Malebranche, N.: *Acerca de la investigación de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009.
- Malebranche, N.: *Aclaración sobre el ocasionalismo*, Madrid, Encuentro, 2006.
- Maragat, E.: “Ha llegado la hora en que cabe restablecer su filosofía. Armonía leibniziana, influjo físico e idealismo”, en M. Sánchez Rodríguez et al. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, Comares, 2010, pp. 161-176.
- Marion, J.L.: “De la création des vérités éternelles au principe de la raison. Remarques sur l’anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz”, *XVII^e siècle*, 37, 1985, pp. 143-164.
- Nadler, S.: *Le meilleur des mondes. Le rencontre entre Leibniz, Malebranche et Arnauld*, trad. francesa, Montrouge, Bayard éditions, 2010.
- Nicolás, J.A.: “Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo”, *Devenires*, 17, 2008, pp. 7-37.

- Nicolás, J.A.: “Le mal comme limite du principe de raison”, en P. Rateau (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz*, Studia Leibnitiana. Sonderhefte, 40, Stuttgart, Steiner Verlag, 2011, pp. 211-227.
- Picon, M.: “Idée et intellection chez Malebranche et Leibniz”, en Carbone, R., Jaquet, Ch., Moreau, P.F. (éds.), *Spinoza-Malebranche. Réceptions croisées*, Lyon, ENS éditions, 2018.
- Rateau, P.: “Malebranche dans le *Discours de métaphysique*: à propos des notions de Dieu et de perfection”, en *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, W. Li (ed.), Hildesheim, Zürich, New York, 2017 G. Olms Verlag, Band VI.
- Robinet, A.: *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, J. Vrin, 1955.
- Rutherford, D.: “Natures, laws and miracles: the roots of Leibniz’s critique of occasionalism”, en S. Nadler (éd.), *Causation in Early Modern Philosophy: cartesianism, occasionalism and preestablished harmony*, University Park, Penn State Press, 1993, pp. 135-158.