

Unidad, singularidad e infinito en Spinoza y Leibnizⁱ

Ohad Nachtomy

“Y sería tema para una interesante investigación alcanzar a descubrir si de entre todos los números finitos se puede definir un número que sea el más bello de todos - y quizás se trate del número uno, que representa simultáneamente todo el poder” (A VI 3, 477).ⁱⁱ

1. Introducción

En su libro, *Dios y la filosofía*, Etienne Gilson hace esta observación:

La primera característica del Dios judío era su ser uno: "Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es *Uno*". Imposible lograr una revolución de más alcance con tan pocas palabras o de forma más simple. Cuando Moisés hizo este anuncio no estaba formulando ningún principio metafísico, para luego avalarlo mediante una justificación racional. Moisés sencillamente hablaba como profeta inspirado y definía, en beneficio de los judíos, lo que a partir de entonces pasaba a convertirse en el único objeto de adoración. Aun siendo esencialmente religiosa, esta declaración contenía la semilla de una revolución filosófica trascendental, [...] mientras que para un filósofo griego la dificultad radicaba en integrar la pluralidad de dioses en una realidad concebida como siendo una, un adepto del Dios judío sabía de inmediato que cualquiera que fuese la naturaleza de la realidad misma, su principio religioso forzosamente coincidía con su principio filosófico. Siendo ambos uno, debían también ser lo mismo, lo que ofrecía a los hombres una única e idéntica explicación del mundo. (E. Gilson, *God and Philosophy*, 38-39)

Puede que Gilson exagere algo en su interpretación, pero seguramente acierta al considerar el alcance filosófico del origen de la tradición monoteísta como una revolución para la filosofía. Aun siendo clara la importancia teológica de esta revolución, algunas de sus implicaciones *filosóficas* no resultan sin embargo tan evidentes. Para dicha tradición monoteísta Dios es el ser supremo y más perfecto, y es asimismo una sustancia. Pero la palabra “una” tiene más de un sentido. Al calificar a una sustancia como siendo una, el término “una” se utiliza en al menos tres formas diferentes: A) Indica que una sustancia es *una* en un sentido numérico (es decir, que es diferente de 2, 3, 4 determinadas cosas). Este significado implica numeración y divisibilidad, aquello que es contado o numerado. Decir que una sustancia es una en este sentido muestra su pertenencia a la categoría de cantidad; B) Indica que una sustancia es una unidad o una cosa indivisible. Este sentido implica que una sustancia es

una unidad completa o todo; C) Indica que una sustancia es *única*, esto es, que difiere de cualquier otra cosa. Estos tres sentidos –uno numérico, unidad y singularidad- están estrechamente relacionados, tanto históricamente, como a nivel etimológico y conceptual.ⁱⁱⁱ Sin embargo no son idénticos. Puede que desde un punto de vista general resulte difícil precisar las diferencias entre estos diversos sentidos, sin embargo creo que en ejemplos concretos no es complicado captar los distintos matices.^{iv}

Lo que busco ante todo en este artículo es examinar de qué modo utilizan Spinoza y Leibniz estos diferentes sentidos de la expresión “uno” en su caracterización de la sustancia. Tanto para Spinoza como para Leibniz Dios es una sustancia. Ambos precisan la noción de sustancia antes de determinar lo que cae bajo su definición.^v Aunque los tres sentidos de “uno” están presentes en la interpretación que Spinoza y Leibniz hicieron de la sustancia, clarificar qué sentido adquieren en cada contexto tiene importantes consecuencias para los sistemas metafísicos que desarrollaron y sirve también para mostrar las semejanzas y diferencias existentes entre dichos autores.

Tanto Spinoza como Leibniz eran muy conscientes de los diferentes sentidos de la palabra “uno”, lo que se aprecia en el cuidado con que la emplearon. En Spinoza encontramos francas reservas para proclamar a Dios como “uno”. Estas reservas de Spinoza constituyen mi punto de partida en el presente estudio. Vale la pena explorar la visión de Spinoza por sí misma, pero mi principal interés en la comparación que aquí establezco entre Spinoza y Leibniz radica en la luz que la posición de Spinoza puede proyectar sobre Leibniz. Aunque sus sistemas metafísicos presentan importantes diferencias, hay también notables afinidades en el modo en que definen la noción de sustancia y en la manera de relacionarla con la noción de número. De hecho sostendré que ambos definen la noción de sustancia independientemente de la noción de número. El propósito principal de este artículo es mostrar y clarificar ese punto de semejanza, a pesar de las radicales diferencias existentes entre los sistemas metafísicos de Spinoza y Leibniz.

Este objetivo se sitúa en oposición a (y en cierta medida está motivado por) un análisis reciente sobre las relaciones entre Leibniz y Spinoza. En un estudio exhaustivo y cuidadoso de la interpretación que hizo Leibniz de Spinoza, *Leibniz lecteur de Spinoza* (2008), Laerke argumenta que las reservas de Spinoza para calificar a una sustancia como siendo una deben ser muy seriamente tenidas en cuenta. Hasta tal punto, afirma, que la tradición (ampliamente aceptada) de considerar la filosofía de Spinoza como un Monismo Sustancial acaba resultando errónea. Laerke sugiere que Spinoza

califica a la sustancia (Dios o la Naturaleza) como siendo una en un sentido no numérico y puramente negativo, destacando la utilización unívoca que hace Spinoza del término “sustancia” (Lærke 2008: 671-78).^{vi}

Utiliza Laerke esta lectura no numérica de la noción de sustancia en Spinoza para explicar la diferencia existente entre Spinoza y Leibniz. Afirma que mientras Spinoza califica a la sustancia como de no numérica, la calificación que hace Leibniz de la sustancia como siendo una *es* numérica, por representar el número uno una determinación real en la concepción que Leibniz tiene de la sustancia. Si bien estoy de acuerdo con la lectura que hace Laerke de Spinoza, sin embargo cuestiono los principios en su modo de interpretar a Leibniz, así como esa distinción que introduce a la base de Spinoza y Leibniz. Muestro más adelante que la postura de Leibniz al definir la sustancia como siendo una se aproxima de hecho a la definición dada por Spinoza, y que ambas caracterizaciones de la sustancia como siendo una se entienden en un sentido no numérico. Sostengo que tanto en Spinoza como en Leibniz, la intención primera al afirmar que una sustancia es una, es insistir en la esencial unidad e indivisibilidad de la sustancia, más que en el hecho de que sea numéricamente una. Si esto es así, la diferencia mayor en el modo de concebir la sustancia por parte de Spinoza y Leibniz habrá que buscarla en otra parte.

2. Las reservas de Spinoza en cuanto a afirmar que Dios es uno

La caracterización de Dios como la sustancia una y única es fundamental en la filosofía de Spinoza. Pero a la vez Spinoza mantiene sus reservas respecto a afirmar que Dios sea uno y único. En las *Cogitata Metaphysica* escribe Spinoza:

Comencemos, pues, por el primero: la unidad. Dicen que este término significa algo real fuera del entendimiento; sin embargo, no saben explicar qué añade al ser, lo cual muestra suficientemente que confunden los entes de razón con el ser real. Con ello consiguen volver confuso lo que entienden claramente. Nosotros, en cambio, decimos que la *unidad* ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella. A la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas ni es más que un modo de pensar. Y como esto es algo que entendemos clara y distintamente, no veo qué más deba decir acerca de una cosa clara. Tan sólo señalaré que Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres, se puede denominar *uno*; pero, en cuanto concebimos que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar

único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizá pudiéramos mostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres. Dejando, pues, esto a un lado... (Domínguez 2006, p. 257-58)^{vii}

En 1674 Spinoza escribe a Jarig Jelles refiriéndose a este pasaje:

... en el *Apéndice* de las demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*, establezco que sólo muy impropriamente se puede decir que Dios es uno (*unum*) y único (*uniquum*), respondo que una cosa sólo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia. Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. (Domínguez 1988, p. 309).^{viii}

La afirmación por Spinoza de que “nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común” apunta de alguna manera a explicar sus reservas en cuanto a calificar a Dios como uno y único. Según Spinoza, las aserciones numéricas son sólo pertinentes cuando percibimos una pluralidad de cosas diferentes pertenecientes a un género común (o, dicho de otro modo, cuando comparten la misma esencia). Pero si sólo existe una cosa que lo incluye todo, no puede clasificarse bajo un género común junto con ninguna otra cosa, y por lo tanto no tiene sentido atribuirle un número y, estrictamente hablando, ni siquiera el número uno.

En EIP8 Spinoza afirma que la esencia o naturaleza de una cosa es independiente de la cantidad de cosas existentes de su misma clase. Si esto es así, Dios puede ser calificado de único sólo en lo que se refiere a su existencia, pero no en cuanto a su esencia. Si la esencia de una cosa es independiente de la cantidad de cosas existentes de su misma clase, entonces la noción de número no pertenece a la esencia de la cosa. Por otro lado, Spinoza está comprometido con la idea de que la existencia es parte de la esencia de Dios (de modo que a la esencia de Dios le pertenece el existir). A la luz de las observaciones hechas en las *Cogitata Metaphysica* y en las cartas a Jelles, parece que el sentido *propio* en la metafísica de Spinoza cuando afirma que Dios *es uno* requiere alguna aclaración.

Esta necesidad se hace patente en la *Ética* de Spinoza como una de sus funciones centrales, precisamente para probar que fuera de Dios no *puede* existir ninguna otra sustancia.^{ix} Spinoza expone con plena claridad esta cuestión en el corolario I de la proposición 14: “Dios es único (*unicum*), esto es (*por la Definición 6*), que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia (*unam substantiam*)”.^x En el escolio de

la siguiente proposición, Spinoza reitera este punto, afirmando que si comprendemos la noción de sustancia haciendo uso del entendimiento (y no de la imaginación), constataremos que es única e indivisible.

La exigencia por parte de Spinoza de admitir únicamente una sustancia, se entiende mejor al contrastarla con el equívoco empleo por Descartes de la palabra “sustancia”.^{xi} En efecto, para Descartes hay tres tipos de sustancias: una sustancia infinita, incondicionada, es decir, Dios, y dos clases de sustancias condicionadas/finitas: *res extensa* y *res cogitans*, cuyos atributos esenciales son la extensión y el pensamiento. Descartes acepta asimismo la distinción tradicional entre una sustancia divina, trascendente y las sustancias creadas. La crítica de Spinoza a Descartes apunta a la integración de ambas distinciones (la sustancia pensante y la extensa; la sustancia trascendente/creadora y las sustancias creadas) en un sistema metafísico de una única sustancia, *Deus sive Natura*.^{xii} Éste es con seguridad uno de los puntos centrales de la *Ética*, por no decir el más central. Y por ello resulta realmente curioso que, a ojos del propio Spinoza, la exigencia de que Dios sea uno pueda aceptarse sólo “de forma muy impropia”.

3. La singularidad de la sustancia

En su reciente estudio exhaustivo, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Mogens Laerke ofrece una interesante y bien documentada exposición sobre la mencionada discrepancia en Spinoza. Laerke localiza un “*décalage terminologique*” (677) o desfase terminológico entre la propia concepción de Spinoza presentada en la *Ética* y su rechazo en los *Cogitata Metaphysica* y en las cartas a Jelles de una terminología empleada por otros pensadores. Esta observación parece correcta, pero persiste el siguiente dilema conceptual: ¿cómo puede Spinoza mantener su vindicación central –que sólo puede existir una sustancia- si esto únicamente es posible aceptarlo muy impropriamente y estrictamente hablando incluso ni se debería aceptar en absoluto?

Laerke es muy consciente de este problema y de acuerdo con Macherey (1994) sugiere que la noción de “monismo sustancial” (empleada, por ejemplo, en Bennett 1996, 66; Della Rocca 2008, 35) malinterpreta la metafísica de Spinoza, porque pasa por alto la cuestión de que de una sustancia, según Spinoza, no se puede afirmar con propiedad que sea una.^{xiii} Frente a ello Laerke sugiere que Spinoza llama una a la

sustancia (Dios o la Naturaleza) en un sentido no numérico y puramente negativo, confirmando así la univocidad del término “sustancia” (Laerke 2008: 671-78).

Esto significa que el término sustancia debe emplearse de forma única. Así, todas las cosas particulares o modos se refieren a una sustancia de idéntica manera, esto es, como modos de una misma sustancia. Esta interpretación contrasta con el equívoco en Descartes mencionado anteriormente sobre la noción de sustancia. Lo que quiere decir Spinoza al afirmar que respecto a una sustancia sólo impropriamente puede decirse que sea una, es que no puede compararse a un 1 numérico, lo que supondría que *podrían* darse 2, 3 o 4 sustancias. Para Spinoza esto resultaría inconcebible.^{xiv} Desde este punto de vista, la preocupación de Spinoza reside en negar ante todo la posibilidad de una distinción ontológica entre un Dios trascendente y el mundo existente, así como una división real en la unidad sustancial que integra el mundo natural. No se puede decir entonces que Dios sea numéricamente uno, porque ello llevaría a que pudiese existir más de un Dios.

Como medio de distinguir entre el sistema de Spinoza y el de Leibniz, Laerke continúa haciendo uso de la interpretación no numérica de la definición de la sustancia en Spinoza. Afirma que, mientras que la calificación de la sustancia por parte de Spinoza como siendo una es no numérica, la definición por Leibniz de la sustancia como siendo una *es* numérica. En la interpretación que hace Laerke de Leibniz, el número uno aparece como una “determinación real de la sustancia” (674) y es empleado en “un sentido absoluto y positivo” (678). Me gustaría lanzar un desafío a la lectura que hace Laerke de Leibniz en este tema. En lo que analizo seguidamente compararé la concepción no numérica de la sustancia en Spinoza con la visión que tiene Leibniz de la sustancia. En particular, me gustaría estudiar en qué medida una comparación con la concepción de Spinoza puede utilizarse para iluminar la definición que hace Leibniz de la sustancia, así como la distinción que establece entre sustancias creadas e increadas.

En trabajos anteriores he mantenido que la definición por Leibniz de la sustancia divina como infinita se entiende en un sentido no numérico (no cuantitativo). Esto, como digo, se hace evidente al observar el contraste que marca Leibniz entre la noción de un ser infinito (Dios), que él considera como posible, y la noción de un número infinito, que tiene por imposible. Lo que pretendo hacer notar aquí es que, en un sentido amplio, la definición por Leibniz de la sustancia como siendo una es también no numérica, en cuanto que insiste fundamentalmente en la unidad e indivisibilidad y no en una característica numérica o determinación de la sustancia como parte de su definición

y esencia. Lo que sugiero al final del artículo es que existe una estrecha e interesante conexión entre el ser uno y lo infinito de la sustancia, y creo que ambos aspectos pueden utilizarse en un sentido no numérico.

Según Leibniz, las determinaciones numéricas se aplican a las sustancias sólo si se hace abstracción de alguna de sus propiedades (es decir, si se las considera bajo un común denominador), admitiendo así que dichas sustancias queden subordinadas a esas denominaciones.^{xv} En este sentido, las características numéricas no le pertenecen a una sustancia como sus propiedades intrínsecas o como parte de su concepto completo. Leibniz no considera las determinaciones numéricas como determinaciones reales, sino más bien como abstracciones o “entia rationis”. Si esto es así, la diferencia esencial entre la metafísica de la sustancia única en Spinoza y la metafísica de las infinitas sustancias creadas en Leibniz (cada una de las cuales es por definición única) no se reduce a una definición numérica de la sustancia en un caso y no numérica en el otro (como pretende Laerke), sino que debe explicarse de otro modo.

Lo cual no quiere decir que yo niegue que en Leibniz los subconjuntos de sustancias creadas puedan ser contados o enumerados. Pues ello se sigue de la convicción por parte de Leibniz de que una adecuada definición de la sustancia es compatible con una pluralidad de sustancias creadas, sin embargo no tiene que ver con una definición de las sustancias creadas que suponga propiedades cuantitativas. De modo que en Leibniz, a diferencia de Spinoza, tiene sentido preguntar cuántas sustancias hay (o más exactamente cuántas sustancias hay de un determinado tipo, como serían los seres humanos). Pero no tiene sentido preguntar que cantidad de sustancias hay (ni en el mundo ni en cada sustancia individual, si hay que entenderlo en términos cuantitativos). Lo que yo estoy defendiendo es que la diferencia entre Spinoza y Leibniz no puede describirse adecuadamente como una distinción entre una definición numérica de la sustancia (en Leibniz) y no numérica (en Spinoza). Más bien Spinoza y Leibniz difieren en cuanto a la relación de una sustancia con sus atributos. Mientras que la línea argumentativa de Spinoza excluye que haya más de una sustancia, sosteniendo que las sustancias no pueden compartir un atributo común (EIP4), Leibniz por el contrario sí lo admite.

Antes de continuar, trataré de clarificar en alguna medida lo que yo entiendo por una forma no numérica de representar a una sustancia como *una* y como un ser *infinito*. Esta interpretación se desprende de mi reciente artículo sobre la noción de infinito en Spinoza y Leibniz (BJHP, 2011) y en parte la motivación del presente artículo está en

examinar hasta qué punto el sentido no numérico de infinito se aplica también al “ser uno” de la sustancia. La concepción no numérica del infinito, incluida en mi artículo (BJHP, 2011), puede resumirse como sigue: el número se aplica a algo que puede someterse a las siguientes operaciones: A) identificación de componentes o partes; B) abstracción de las diferencias entre las partes; y C) reducción de las partes a una totalidad. Puesto que ninguna de estas operaciones se aplica a la consideración de Dios como una sustancia infinita, la noción de número no puede aplicarse a la infinitud de Dios. Obviamente tampoco se aplica al ser uno o singularidad de Dios, puesto que ninguno de los casos anteriormente mencionados (A, B y C) se refiere tampoco a este aspecto.^{xvi} Creo que en lo referente a Dios, esta interpretación es válida tanto en Spinoza como en Leibniz. Más compleja e interesante resulta la cuestión de hasta qué punto esta interpretación puede aplicarse al modo en que Leibniz concibe las sustancias creadas. Trataré de abordar esto, aunque sea muy sumariamente.

4. Sobre los números en Spinoza y Leibniz

Volvamos ahora a la interpretación que hace Spinoza de los números y examinemos qué papel juegan en su definición de la sustancia. De acuerdo con Spinoza, los números son auxiliares de la imaginación que se aplican cuando ciertos casos caen bajo un género común. Según esta concepción, los requisitos numéricos no pueden formar parte de la esencia de las cosas; no son esenciales en relación a las cosas numeradas. En otras palabras, los requisitos numéricos no añaden nada a la naturaleza de las cosas, pues son meras abstracciones de objetos particulares y se basan en propiedades que esos objetos comparten. En el escolio II a EIP8, escribe Spinoza:

- I. ...que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida.
De lo que se sigue esto:
- II. que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición del triángulo no expresa nada más que la simple naturaleza del triángulo, pero no un cierto número de triángulos.
- III. Se ha de observar que de cada cosa existente se da necesariamente una cierta causa, en virtud de la cual existe la cosa.
- IV. Finalmente, se ha de observar que esta causa, en virtud de la cual existe la cosa, o debe contenerse en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*sin duda porque a su naturaleza le pertenece existir*), o debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un cierto número de

individuos, necesariamente debe darse una causa por la que existan estos individuos y no más ni menos. Si, por ejemplo, en el orden natural de las cosas existen veinte hombres (*que, para mayor claridad, supongo existen al mismo tiempo y sin que en la Naturaleza hayan existido antes otros*), no será suficiente (*para dar razón de la existencia de estos veinte hombres*) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario además mostrar la causa por la cual no existen ni más ni menos de veinte; puesto que (*por la Observación 3*) debe darse necesariamente una causa por la que existe cada uno de ellos. Pero esta causa (*por las Observaciones 2 y 3*) no puede contenerse en la misma naturaleza humana, puesto que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; por tanto (*por la Observación 4*), la causa por la que existen estos veinte hombres y, de consiguiente, por la que existe cada uno de ellos, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por eso ha de concluirse, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que éstos existan, una causa externa. (Espinosa 10-11).

Según lo que aquí dice Spinoza, una sustancia no puede tener su razón o su causa en algo externo, pues “pertenece a su *naturaleza* el existir.” Si es verdad que las determinaciones numéricas deben tener una causa externa, entonces no pueden aplicarse a una sustancia, puesto que nada le es externo. Siendo esto así, una sustancia que sea su propia causa, es decir, Dios, no podría ser numerada. Visto de forma más general, lo que sucede es que las características cuantificables no pueden aplicarse a una sustancia como parte de su definición o esencia.^{xvii} En el ejemplo de Spinoza, el número de hombres individuales realmente existentes no forma parte de la definición o esencia del hombre. La diferencia entre el ejemplo de los hombres y el ejemplo de Dios es que puede haber más de un hombre, porque la existencia de tales o cuales hombres se deriva de causas externas que no son parte de su esencia. Pero esto no sucede con Dios. Dios no puede tener ninguna causa externa, ni de su esencia ni de su existencia. Puesto que el número para Spinoza es un denominador puramente extrínseco que no se aplica a la sustancia como parte de su definición o esencia (EIP15S; Ep. 34), la atribución del uno—considerado como un número— a una sustancia no puede entenderse como parte de su esencia. Entonces parece que Gueroult, Macherey y Lærke (si bien por razones en cierto modo diferentes) están en lo cierto al indicar que la atribución por Spinoza del ser uno a una sustancia no es numérica.^{xviii}

Cuando se publicó la *Ética* de Spinoza, a menos de un año de su muerte, Leibniz se apresuró en obtener un ejemplar que leyó a fondo. Aun siendo fuertemente crítica la actitud de Leibniz en sus comentarios de 1678 a la *Ética* de Spinoza, llegando a descubrir muchas oscuridades y equívocos en las definiciones y supuestas deducciones

de Spinoza, no deja de reconocer Leibniz que el argumento de Spinoza antes analizado (en el escolio de EIP8) es bastante elegante (A VI 4 B, 1770). Efectivamente, la visión de Leibniz respecto a la condición de los números como auxiliares de la imaginación y como abstracciones de cosas individuales es notablemente similar a la visión de Spinoza. Por ejemplo, escribe Leibniz:

Cuando percibo un caballo y un buey, me doy cuenta de que el buey no es *igual* sino *diferente*. Pero cuando convergen en algo habrá *muchas* cosas, a saber, animales o existentes. Pero lo que puede ser sustituido por otro sin alteración del valor de verdad es *lo mismo*. (A VI 4 A, 561).

Según lo que aquí dice Leibniz, el juicio de que hay *muchas* cosas se sigue de observar diferencias y similitudes: el caballo y el buey son lo mismo en cuanto que son animales, pero difieren en la clase de animal a la que pertenecen. El juicio de que hay *muchas* cosas se basa en la contemplación de cosas *diferentes* bajo un mismo aspecto; en nuestro ejemplo, *qua* animales. Leibniz prosigue:

Pero si A es D, y B es D, y C es D, y A, B y C son lo mismo, D será *una* cosa. Si, por otro lado, A, B y C son diferentes entre sí, serán *muchos*, y de ahí los números. (A VI 4 A, 561).^{xix}

Las aserciones numéricas se derivan de observar una multiplicidad de cosas diferentes bajo un aspecto común. Hay que recordar que según Leibniz los números, como los modos y las relaciones, no son entidades por derecho propio (A VI 3, 463).^{xx} Los números dependen más bien de abstracciones mentales, son productos de comparaciones entre cosas particulares. Cuando Leibniz dice en el pasaje anterior “de ahí los números”, está insistiendo en que los números surgen de similitudes y diferencias observadas entre cosas particulares.^{xxi} Compárense las observaciones de Leibniz con las de Spinoza en su Ep. 50 a Jarig Jelles:

Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no sólo al sestercio, sino también al escudo imperial. (Ep. 50, G, Vol. 4, 239-40; Dominguez 1988, p. 309).^{xxii}

Como ya hemos indicado, de acuerdo con esta concepción de los números la condición de “uno” resulta bastante peculiar. Obviamente el número “uno” no puede formarse

mediante una agrupación de entidades individuales, o comparando esas entidades con cualquier otra cosa particular. Tales operaciones presuponen una multiplicidad de entidades. En este contexto, resulta más fácil de comprender la idea de que “uno” no debe ser nunca entendido como un número. Desde esta perspectiva, el uno goza de una consideración especial, como la unidad que conforma los números (como el elemento o principio del número).

Esta concepción de “uno” como el fundamento de todos los números, más que como un número en sí mismo, se remonta a Aristóteles y coincide con algunos influyentes pensadores, como Maimónides y Tomás de Aquino.^{xxiii} Dicho enfoque se hace evidente en la temprana definición que ofrece Leibniz de los números: “*Numerum definitio unum, et unum, et unum, etc., seu unitates*” (A Thomasius, 20/30 abril 1669, A II 1, 34). “El número se define como uno, y uno, y uno, etc., o como unidades.” Más tarde Leibniz comprendió que esta definición es únicamente aplicable a los números enteros (NE II, 16 § 4), pero el aspecto más importante aquí para mi propósito es que Leibniz emplea la noción de uno o *unum* en su definición del número. Lo cual muestra claramente que no consideraba *unum* en este contexto como un número. Por el contrario, la noción de *unum* es utilizada aquí para indicar cualquier unidad (o ser uno) cuya combinación y repetición originan un número entendido como una pluralidad de tales unidades.^{xxiv} El enfoque de Leibniz resulta evidente en muchos lugares en donde atiende al 2, por ejemplo, para ser definido como $1 + 1$; 3 definido como $2 + 1$; 4 como $3 + 1$, etc.

Michel Fichant ha indicado, sin embargo, que de hecho Leibniz da un paso más e intenta definir el número uno. Advierte Fichant que Leibniz define el número uno en términos de relaciones de identidad y diversidad (o desigualdad), como se ha visto en algunos de los pasajes ya anteriormente citados. Por ejemplo, escribe Leibniz,

Si *a es m*, y *b es m*, y *a y b* son lo mismo, entonces se dice que *m* es uno. Por ejemplo, *Octaviano es César* y *Augusto es César*. Pero puesto que Octaviano y Augusto son el mismo, habrá que considerar aquí a César como numéricamente uno [*hinc quidem non nisi unus Caesar numerabitur*] (A VI 4 A, 294).

Como reconoce Leibniz, esto implica que “la definición de uno y varios presupone, por ser más simple, la definición de la similitud y la diversidad” (*Notationes Generales*, A VI 4 A, 555).^{xxv} Como observa Fichant, de este modo Uno (*unum*) y Muchos (*plura/multa*) se definen en términos de relaciones de identidad y diversidad. Este aspecto queda también expresado en los pasajes citados anteriormente y muestra el

modo en que Leibniz concibe el origen y la naturaleza del número.^{xxvi} Tras esta visión de los números en general y su concepción del uno en particular, paso ahora a examinar la definición de Leibniz de la sustancia como ser *uno*.

5. ¿Sirve “uno” como determinación real de la sustancia en Leibniz?

Como anuncié anteriormente, muestro ahora mi posición frente a la de Laerke, quien afirma que, a diferencia de Spinoza, cuando Leibniz califica a la sustancia como siendo una, está empleando una expresión *numérica*. Laerke escribe:

“En la acepción leibniziana del principio de los indiscernibles, el número *uno* subsiste siempre como una determinación real. Una sustancia individual es *un* ser que sirve de soporte a múltiples accidentes, es decir, lo uno de lo múltiple. En este sentido, en un pasaje célebre de una carta a Arnauld, mantiene Leibniz que lo que no es *un* ser, no es un *ser* (Carta a Arnauld, 30 abril 1687, GP II, 184; OFC, vol. 14, p. 104).” (2008, 674)

Frente a Laerke, sugiero que el empleo por Leibniz de “uno” en este contexto es también no numérico, en el sentido de que Leibniz preferentemente pone aquí el acento en la unidad de la sustancia, y no en su ser numéricamente uno. Voy a ser absolutamente preciso en esto. No quiero decir que Leibniz siempre utilice “uno” con exclusión del sentido numérico, sino me refiero a que el sentido no numérico de la unidad tiene más peso y resulta más importante en la caracterización que hace Leibniz de la sustancia (tanto de las sustancias creadas como de las increadas). Fijémonos ahora en una de las formulaciones de Leibniz del principio de la identidad de los indiscernibles. Escribe:

En la naturaleza no pueden darse dos cosas particulares cuyas diferencias sean sólo numéricas, pues es preciso que se pueda dar razón de que sean diversas, razón que hay que buscar en alguna diferencia que se da en ellas mismas... nunca se encontrará en un huerto dos huevos o dos hojas o dos granos que sean perfectamente semejantes el uno al otro. Así que la semejanza perfecta ha lugar solamente en nociones incompletas y abstractas... (Verdades primeras, A VI, 4 B, 1645; Andreu, vol. II, 144-45).

Leibniz establece aquí que todo individuo difiere en algún aspecto de cualquier otro individuo. Cada individuo es así netamente único. Pero lo mismo se puede decir de la definición dada por Spinoza de la sustancia. De hecho, atendiendo a la concepción esbozada anteriormente que tiene Leibniz de los números, se hace difícil entender que el sentido numérico de “uno” pueda servir en absoluto de determinación real. Dado que

cada sustancia es una unidad distinta, en principio sería posible enumerarlas en virtud de su género común, es decir, su sustancialidad común. Sin embargo, lo que resulta esencial para su definición es la unidad y la singularidad, más que el ser numéricamente una. Téngase en cuenta que el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles permite una pluralidad de sustancias. Si dos cosas idénticas en todos los aspectos es algo imposible, de aquí se sigue que cada cosa debe ser única. Sabemos que según Leibniz, en fuerte contraste con Spinoza, la naturaleza consiste en una pluralidad de tales unidades sustanciales. Para Leibniz, la existencia de una sustancia no excluye la existencia de otra sustancia (si son composibles).

Vayamos ahora a lo que Leibniz en la carta a Arnauld “considera como un axioma”, a saber, “lo que no es *un* ser no es un *ser*.” Como ya indiqué, creo que el sentido de “uno” (*un*) en esta frase no es el de *número* uno, sino más bien el de uno en el sentido de unidad. Lo que Leibniz considera esencial para la definición de una sustancia no es que sea numéricamente una (es decir, cuantificable), sino más bien que sea una unidad completa e indivisible. La segunda referencia de “*un*” en esta frase funciona como artículo indefinido, más que para indicar el número uno. Buscando destacar este punto, he traducido el segundo “un être” como “un ser” y no como “ser uno”.^{xxvii} El contexto de la correspondencia con Arnauld deja muy clara esta cuestión. Leibniz intenta mostrar aquí que es preciso “distinguir los seres por agregación de las sustancias” (OFL vol. 14, p. 104) por carecer de una auténtica y persistente unidad, mientras que ambos, una sustancia y un agregado (como, por ejemplo, un rebaño o un montón de piedras), pueden ser denominados uno. Podemos contar rebaños al igual que podemos contar seres humanos. Pero lo que quiere decir Leibniz es que los rebaños son agregados que carecen de auténtica unidad, mientras que los seres humanos son sustancias que sí tienen auténtica unidad. En la misma carta, unas líneas más arriba, Leibniz insiste en esta cuestión: “Creo que *allí donde no hay nada más que seres por agregación, no habrá ni siquiera seres reales*” (OFC vol. 14, p. 103). Si un agregado tiene unidad es porque una mente percibe las relaciones que se establecen entre sus constituyentes; pero carece de la unidad natural y necesariamente persistente que toda sustancia posee.

La insistencia en la unidad más que en el sentido numérico de “uno” se hace patente en otra formulación del mismo principio. En una carta a Des Bosses del 11 de marzo de 1706, Leibniz emplea la conocida fórmula escolástica: “*Ens et unum convertuntur*” – “Ser” y “uno” son convertibles. Esta formulación claramente sugiere

que “*unum*” no está utilizado en un sentido numérico, sino que fundamentalmente indica unidad. Leibniz insiste en que estos términos pueden usarse de forma intercambiable, de modo que “*unum*” puede sustituirse por “*Ens*,” y viceversa. Dado el principio leibniziano de que dos términos pueden sustituirse sólo si se mantiene el valor de verdad de la proposición, obviamente esto no quiere decir que “ser” y el número “uno” puedan sustituirse para ser utilizados de forma intercambiable. Según Leibniz, “ser” y “número” no son sólo distintos, sino que incluso se oponen en algunos aspectos significativos: como se ha indicado antes, un número, para Leibniz, es un no-ser o un ser de razón. Por lo mismo, “*unum*” no puede sustituirse por “ser” en un enunciado tal que “Existe realmente un ser”, sin alterar la verdad de la proposición.

Aquí resulta también obvia la apreciación de Leibniz si atendemos al contexto. Tanto en su correspondencia con Arnauld como con Des Bosses, Leibniz utiliza preferentemente este criterio para distinguir los auténticos seres de los agregados. Su compromiso profundo y permanente es que todo lo que esté compuesto de muchas cosas no puede ser considerado nunca como un auténtico ser. Por esta razón, parece que la insistencia de Leibniz respecto a la unicidad de la sustancia tiene que ver con la unidad e indivisibilidad natural y persistente de un ser. Si, como hemos visto, según Leibniz, un número se deriva de una multiplicidad de cosas individuales o unidades, esto obviamente no se aplica a una unidad única considerada en sí misma. Por tanto parece que “*unum*” en este contexto (es decir, en su aplicación a la sustancia) no indica la unidad numérica, sino que más bien subraya la unidad e indivisibilidad de la sustancia. Naturalmente, una vez que las sustancias son consideradas como unidades indivisibles, no hay dificultad en enumerar un subconjunto finito de ellas. Pero esto no hace de la caracterización leibniziana de la sustancia un *unum* numérico en el sentido de que “uno” sirva como determinación real de la sustancia (en términos de Laerke). Sólo indica que, para Leibniz, la definición de la sustancia es compatible con la existencia de una pluralidad de sustancias.^{xxviii}

Por estas razones, pienso que debe modificarse la interpretación de Laerke cuando dice que “manifiestamente la determinación numérica *uno* (y sólo ella) es [...] manifiestamente considerada por Leibniz como una determinación necesaria de una sustancia”. He tratado de mostrar que lo que Leibniz mantiene como determinación necesaria de la sustancia no es que sea numéricamente una, sino que es una en el sentido de unidad y que es única en cuanto que no hay otra sustancia que le sea idéntica. Laerke tiene razón, desde luego, al decir que la existencia se atribuye a las unidades, pero

sospecho que el sentido principal, esto es, el sentido de “uno” en la definición que hace Leibniz de la sustancia, no es principalmente numérico.

Que una sustancia es indivisible y única se aplica también a la caracterización que hace Spinoza de la sustancia. El corte entre Leibniz y Spinoza no está entonces en una definición numérica de la sustancia frente a otra no numérica, como sostiene Laerke. Luego la principal diferencia entre las concepciones de la sustancia en Spinoza y Leibniz debe encontrarse en otro lugar. Lo que intuyo es que esa diferencia mayor entre las concepciones de la sustancia en Leibniz y Spinoza puede detectarse en el argumento de Spinoza de la proposición 5 de la *Ética* I, esto es, que dos sustancias no pueden tener un atributo común. A pesar de la aparente similitud, la concepción de Spinoza es la inversa del principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles. Según Leibniz, dos sustancias deben diferir en alguna cualidad (de otra forma serían una y la misma sustancia); según Spinoza, dos sustancias no pueden compartir ninguna cualidad, debiendo diferir en *todas* sus cualidades (o atributos). No estoy seguro en que Spinoza y Leibniz estarían de acuerdo respecto a qué considerar como un atributo de una sustancia, pero permítanme destacar esta diferencia crucial: según Leibniz, se puede pensar que dos sustancias tienen los mismos atributos, siempre que estén diferentemente ordenados.^{xxix} Esto concuerda con la visión de la individuación en Leibniz, al sostener que la individuación de las sustancias individuales depende del método de producción de sus conceptos completos. En efecto, esta noción leibniziana de la individuación se opone a la definición por Spinoza de la sustancia (EID3), según la cual una sustancia existe *per se* y es concebida *per se*, con independencia de cualquier otro concepto o cosa. Mientras que para Leibniz una sustancia existe *per se* (es causalmente independiente de otras sustancias creadas), pero ciertamente no puede ser concebida independientemente de los atributos que comparte con otros conceptos individuales. Esto, a pesar de su interés, representa una larga y complicada historia que será discutida en otra ocasión.^{xxx}

Permítanme concluir esta sección retomando su tema principal. Laerke escribe que “el principio (que la existencia se atribuye a las unidades) se aplica a Dios. En lo que se refiere a cualquier sustancia, según Leibniz, no hay uno, dos, tres o cuatro, sino siempre uno...”^{xxxi} Así, en Spinoza, y *frente a Leibniz*, para cualquier determinación cuantitativa, el número uno se excluye de la definición de la Sustancia” (Lærke 2008, 674-75, mis cursivas). Cualquiera que sean las diferencias esenciales entre Spinoza y Leibniz, he tratado de mostrar que definir una sustancia como numéricamente *una* no es

una de ellas. También he defendido que para Leibniz el *número* uno no forma parte de la definición de una sustancia. Como hemos visto, no es ante todo el *número* uno lo que Leibniz destaca en sus caracterizaciones de la sustancia –creada o increada–, sino más bien su unidad (o indivisibilidad), lo que vale igualmente para la visión que tiene Spinoza de la sustancia (EIP13).

6. Uno e Infinito

Voy a hacer ahora otra observación que apunta a algunas restricciones adicionales en el modo en que Spinoza y Leibniz emplean el término “uno” para calificar una sustancia. Según ellos, una sustancia (Dios como tal sustancia) no es sólo una, sino también infinita (EIP11 y véanse las citas más abajo). La conjunción de la unidad y el infinito absoluto aparece en la concepción de Dios tanto en Spinoza como en Leibniz.

En EID6, Spinoza define a Dios como “el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos” (EID6).^{xxxii} En Ep. 12 afirma: “ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita” y “... si la consideramos tal como está en el entendimiento, y la concebimos tal como es realmente en sí ... entonces constataremos que es infinita, indivisible y única” (Domínguez 1988, p. 132). En la misma carta argumenta Spinoza:

Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1º) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, lo he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2º) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que solo existe una de la misma naturaleza. 3º) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. (Ep. 12; Domínguez 1988, p. 132).

Cuando en 1676 Leibniz leyó la carta de Spinoza, la primera cosa que anotó fue que “Él [Spinoza] demuestra que toda sustancia es infinita, indivisible y única” (A VI 3, 275). En otro lugar escribe Leibniz: “...ha sido previamente demostrado que el infinito en número y en magnitud no es ni un uno ni un todo, pues sólo el infinito en perfección es un uno y un todo” (*Deum non esse mundi animam*, A VI 4 B, 1492). El infinito en perfección hay que distinguirlo del infinito numérico, que no puede formar un todo y ser considerado como uno. Además, al estudiar la naturaleza de Dios, Leibniz escribe: “un todo infinito es uno” (A VI 3, 474). De nuevo esto debe ser visto frente a su afirmación de que el infinito en número o en cantidad no es un todo. Estas citas indican que, en

Spinoza y Leibniz, el infinito y la unicidad son características esenciales de Dios. Sin embargo, si la unidad y el infinito se tomaran en un sentido numérico, serían incompatibles. Puesto que Dios es considerado *a la vez* como uno e infinito, parecería que ambos, el uno y el infinito, se emplean en este contexto en el sentido no numérico discutido anteriormente.^{xxxiii} Esto aclararía el hecho de que la unidad y el infinito figuren como características esenciales de la sustancia, y también, al menos en lo referente a Dios, por qué Leibniz y Spinoza pensaron que esas dos características eran compatibles.

He afirmado en otro lugar (BJHP, 2011) que en ambos, Spinoza y Leibniz, calificar a Dios como infinito se entiende mejor en un sentido no cuantitativo. Dios es infinito, pero no en número o en magnitud, o en cualquier otro sentido cuantitativo. Tampoco tiene sentido decir que Dios tiene infinitas partes; más bien hay que decir que Dios es infinito en cuanto a una absoluta perfección y unidad. Dios es todopoderoso, omnisciente, suma bondad, y así sucesivamente, pero ninguno de esos atributos se entiende como cuantificable. Según Leibniz, la marca de la perfección está en que difiere de la naturaleza del número y de la figura o de la velocidad, que no admiten un máximo. Como Leibniz muestra en el primer párrafo del *Discurso de Metafísica*, el signo de la perfección es que, a diferencia de las magnitudes, las perfecciones *pueden tener un grado máximo*. En este sentido escribe,

Es necesario conocer también qué es perfección; de ella podemos proporcionar una característica bastante segura, a saber, que las formas o naturalezas que no son susceptibles de poseer el último grado no son perfecciones, como por ejemplo la naturaleza del número o de la figura. En efecto, el número mayor de todos (o bien el número de todos los números), al igual que la mayor de todas las figuras, implican contradicción, pero la ciencia máxima y la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna. Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones, y en tanto que pertenecen a Dios carecen de límites (OFC, vol. 2, p. 162).^{xxxiv}

¿Qué razón tiene Leibniz para pensar que el poder y el conocimiento sean susceptibles de un grado máximo y que dichas nociones no encierran ninguna imposibilidad? Creo que la respuesta es que en este contexto Leibniz no considera el poder y el conocimiento como cantidades, por lo que no son aplicables las paradojas que afectan al mayor número, la figura mayor y similares. Esta observación explicaría por qué, para Leibniz, la absoluta perfección tiene poco que ver con la magnitud y no puede ser entendida en términos de cantidad.

En los contextos metafísicos de Leibniz y Spinoza el infinito absoluto se atribuye al ser más perfecto, lo que implica una unidad omnicomprensiva e ilimitada. Como Leibniz establece en sus comentarios a la carta de Spinoza, el grado sumo de infinitud es el Uno/Todo, el *Unus/Omnia*. Y esto "...es el sumo, es, él mismo, *todas las cosas*; infinito éste que está en Dios, pues solo Dios es todas las cosas (*unus omnia*), pues en Él se contienen los requisitos para la existencia de todo lo demás" (A VI 3, 385; Andreu, vol. II, 77).

Lo que expongo aquí es que un importante impedimento respecto a la unicidad de Dios se encuentra en la *conjunción* de unidad, singularidad e infinito, de modo que una sustancia es esencialmente una, pero no es ante todo numéricamente una. Frente a esto, Dios es una sustancia única e infinita, es decir, un ser completo e indivisible.

7. Sustancias creadas como seres infinitos y limitados

Como anteriormente sugerí, el rechazo por parte de Leibniz de todos infinitos en un sentido cuantitativo significa que el infinito que atribuye a Dios no hay que entenderlo en un sentido cuantitativo. Por el contrario se trata de un infinito absoluto, poniendo énfasis en la unidad de ese ser, por encima de su ser uno en sentido numérico.^{xxxv} Para Spinoza ese ser infinito es todo (en cuanto que todas las cosas existen en Dios, EIP15) y no puede, por esta razón, ser más de uno en género. En este sentido, el empleo por Spinoza del término "sustancia" es estrictamente unívoco.

También para Leibniz cada sustancia es única. Sin embargo Leibniz no emplea el término "sustancia" de este modo estrictamente unívoco. Por el contrario, según Leibniz hay infinitas cosas que satisfacen la definición de sustancia y que caen bajo dos clases genéricas, las sustancias creadas y las increadas. Hay una sustancia increada, Dios, y existen infinitas sustancias creadas por Dios. La sustancia única necesaria es la razón y causa de todas las sustancias contingentes. Para Leibniz, el mundo creado es contingente, al depender de la decisión divina de actualizar el mejor de todos los mundos posibles, esto es, el conjunto de individuos posibles que componen el mundo que Dios concibe en su entendimiento. En una palabra, al utilizar de este modo las nociones de posibilidad y contingencia, Leibniz intenta evitar la confrontación con alguno de los mayores peligros que percibe en el sistema de Spinoza (como el actualismo, el necesitarismo y el naturalismo).

Es interesante observar en este contexto que, mientras que Spinoza no acepta la distinción que hace Descartes entre diferentes tipos de sustancias, sí distingue sin embargo entre diferentes clases de infinito, cada una de las cuales se corresponde con un tipo de cosa diferente. Este aspecto lo explica en detalle en su carta a Meyer (Ep. 12). Roger Ariew parafrasea y resume muy bien las particularidades que Spinoza expone en esa carta, como vemos a continuación:

En la carta a Meyer Spinoza distingue entre tres clases de infinito. A) Lo que es infinito por naturaleza y no puede de ningún modo ser concebido como finito; no puede igualarse con ningún número –excede todo número que pueda darse (G IV 59); no puede ser dividido en partes sin caer en contradicción (G IV 61); lo infinito como sustancia (y la eternidad) sólo puede ser comprendido por el intelecto (G IV 54, 56-57). B) Lo que es infinito en el sentido de carecer de límites debido a su causa (G IV 53); puede concebirse abstractamente (o superficialmente) como finito (G IV 61), esto es, puede ser dividido en partes y por lo tanto ser numerado por la imaginación hasta el umbral de los sentidos (G IV 56, 61); es infinito como afección de la sustancia o como un modo (y como duración) (G IV 54, 57). Y C) lo que es infinito (G IV 53) en el sentido de que no puede ser expresado por ningún número particular, aunque esté determinado –tiene un máximo y un mínimo (G IV 53, 50-60, 61); puede llamarse indefinido (Ariew 1990, 18-19).

Según Spinoza, el infinito absoluto es distinto del infinito en su género (*suis generis*) (EID6). El infinito absoluto se aplica a Dios y el infinito en su género se aplica a los atributos de Dios. Por su parte Leibniz reacciona frente a la carta de Spinoza (Ep. 12) con una triple distinción entre tres *grados* de infinito:

Sitúo en orden gradual: *Omnia; Maximum; Infinitum*. Lo que contiene *todo* es un máximo en entidad; al igual que el espacio ilimitado en toda dirección es un máximo en extensión. Del mismo modo, lo que contiene todo es máximamente infinito, como acostumbro a llamarlo, o el infinito absoluto. El *máximo* es *todo* en su género (*omnia suis generis*), es decir, aquello a lo que no se puede añadir nada, por ejemplo, una línea ilimitada en ambos sentidos, que es también obviamente infinita, pues contiene toda longitud. Finalmente, aquellas cosas que son *infinitas en el grado más bajo*, cuya magnitud es mayor de lo que podamos considerar mediante una razón asignable a las cosas sensibles, incluso aunque exista algo mayor que tales cosas. (A VI 3, 282)

Como en Spinoza, la distinción que hace Leibniz entre diferentes grados de infinito parece corresponderse con una triple distinción entre tres tipos de cosas. El Uno/todo, grado absolutamente infinito que se aplica claramente a Dios; el infinito cuantitativo, que se aplica a los números o a lo que puede ser llamado con reservas cantidades infinitas.^{xxxvi} Como vimos, Leibniz llama Máximo al segundo grado o infinito en su

género (*omnia suis generis*). Esta calificación de infinito podría resultar adecuada para describir la noción leibniziana de la/s perfección/es divinas, en analogía con la noción spinoziana del atributo/s. Existe asimismo otra interesante línea de interpretación que me gustaría mencionar antes de finalizar; me refiero a la posibilidad de que esta categorización podría emplearse para caracterizar la noción leibniziana de sustancias creadas.

En la metafísica de Leibniz, las sustancias creadas ocupan una posición intermedia entre el Ser absolutamente infinito y las cosas matemáticamente infinitas, (que son consideradas como entes de razón). En otras palabras, para Leibniz las sustancias creadas pueden entenderse como situadas entre el ser absoluto y los entes de razón. A diferencia de éstos, una sustancia creada *es* un ser infinito, pero es infinito sólo en un sentido particular. Según la analogía leibniziana, al igual que una línea es ilimitada en una determinada dirección referente al espacio, el cual es ilimitado en todas las otras direcciones, de igual modo una sustancia creada es infinita en su realización de un particular curso de acción de entre una infinitud de otros (posibles). La actualización de un individuo posible único es un desarrollo hacia un máximo de una clase de ser único, preconcebido por Dios mediante su concepto único (y máximamente consistente). En este sentido, ese ser puede ser visto como infinito dentro de su propia clase y, naturalmente, por esa misma razón queda a su vez limitado.^{xxxvii}

8. Conclusión

La exigencia de que “Dios es uno” tiene un evidente significado teológico y filosófico. En su contexto histórico original, es decir, frente a la pluralidad de dioses en las religiones paganas, su argumento es perfectamente comprensible. Pero en algunos contextos filosóficos el significado de una tal vindicación resulta mucho menos accesible, dependiendo del modo en que la palabra “uno” se utilice. La palabra “uno” puede usarse en al menos tres formas distintas: como indicando el número uno, como indicando singularidad, y como indicando unidad. La exigencia por Spinoza de que sólo hay un Dios o Naturaleza que abarca todo lo sustancial, se sitúa en el núcleo mismo de su filosofía. A la vez, Spinoza afirma en varios lugares que decir que Dios es uno y único se entiende sólo inapropiadamente. He tratado de explicar la aparente discrepancia en Spinoza a la hora de hacer explícitos los varios sentidos de la palabra “uno” y la utilización concreta que de ellos hace. En este sentido estoy de acuerdo con

Gueroult, Macherey y más recientemente Laerke, cuando afirman que Spinoza utiliza preferentemente un sentido no numérico de la palabra “uno” para calificar a Dios y a la sustancia como uno y único. Trasladando esta interpretación al contexto de la metafísica de Leibniz, mantengo, frente a Laerke, que el uso por parte de Leibniz de la palabra “uno” es muy similar al de Spinoza y de ahí que no pueda utilizarse para establecer una diferencia entre ellos. Argumenté esta cuestión a base de comparar la concepción que Spinoza y Leibniz tienen de los números, mostrando su gran semejanza.

Refiriéndome a mi anterior trabajo sobre el infinito en Spinoza y Leibniz, hice notar que cuando Leibniz dice que Dios es uno e infinito, está empleando al igual que Spinoza una acepción no cuantitativa tanto del uno como del infinito. Puesto que esta concepción entra a formar parte de la definición que hace Leibniz de la sustancia, y puesto que, a diferencia de Spinoza, admite una pluralidad de sustancias creadas, la pregunta es cuál pueda ser la condición de tales sustancias creadas en tanto que unas y únicas. Defendí, frente a Laerke, que el uso preferente que hace Leibniz de la palabra “uno” en su definición de la sustancia (creada e increada) pone el peso en la unidad intrínseca de la sustancia. Como sugerí, esto se percibe en el modo en que es utilizada la palabra “uno” en el principio de identidad de los indiscernibles, que explicita la singularidad y unidad que Leibniz adscribe a cada sustancia (a la vez que insiste en la pluralidad o, más precisamente, en la infinitud de sustancias creadas). Finalmente, lancé una observación sobre la condición de las sustancias creadas en Leibniz, es decir, la consideración que de ellas hace como seres infinitos y únicos, cuando, a diferencia de Dios, son limitadas en muchos aspectos. Como ya advertí, esta condición se corresponde con el grado intermedio de infinito en Leibniz. Pero dejemos para otra ocasión el desarrollo de esta cuestión.

Abreviaturas

- A Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt/Leipzig/Berlin: Edition of the Berlin Academy, 1923-. Citado por serie, volumen y página.
- Andreu: *Methodus vitae. Escritos de Leibniz*, 3 vol, Editor y traductor A. Andreu, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2000.
- C *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*. Editado por L. Couturat. Paris: Olms, 1961.

- Domínguez 1988: Spinoza, *Correspondencia*. Editor y traductor A. Domínguez, Madrid: Alianza, 1988.
- Domínguez 2006: Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Editor y traductor A. Domínguez, Madrid: Alianza 2006.
- EN Galileo, Galilei. *Opera*. Edizione Nazionale. Editado por Antonio Favaro. Florence, 1898.
- Espinosa: Spinoza, *Ética, Tratado teológico-político, Tratado político*. Editor y traductor L. Espinosa, Madrid: Gredos, 2010.
- G Spinoza B. *Opera*. 4 vols. Editado por Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- GP *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. 7 vols. Editado por Carl I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-90; reimposición: Hildesheim: Olms, 2008.
- OFC G.W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*. Ed. *Sociedad española Leibniz*. Dir. J. A. Nicolás, 20 vols. Granada: Comares, 2007-.

Referencias

- Antognazza, M. R., 'Leibniz *de Deo Trino*: philosophical aspects of Leibniz's conception of the Trinity', *Religious Studies* 37 (2001) 1-13.
- Ariew, R., 'The Infinite in Spinoza's Philosophy', en E. Curley & P. F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions; The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference [September 1986]* (Leiden, New York: Brill's Studies in Intellectual History, 1990), vol. 14, pp. 16-31.
- Bennett, J., Spinoza's Metaphysics, en: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1996).
- Couturat, L., 'On Leibniz's Metaphysics', en Harry G. Frankfurt, (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor, 1972).
- Della Rocca, M., *Spinoza* (New-York: Routledge, 2008).
- Fichant, M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998).
- Galileo, G., *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias* (Buenos Aires: Losada, 2003)
- Gilson E., *God and Philosophy*, (New Haven & London: Yale University Press, 2002).

Gilson E. "L'infini divin chez saint Augustin" *Augustinus Magister* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1954).

Gueroult M., *Spinoza: Dieu (Ethique 1)* Appendix 17, (Paris: Aubier, 1968).

Grosholz, E. and Yakira, E., *Leibniz's Science of the Rational*, Studia Leibnitiana Sonderheft, (Stuttgart: Franz Steiner, 1998).

Lærke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe* (Paris: Honoré Champion, 2008).

Macherey, P., "Spinoza est-il moniste?," en Revault d'Allones et H. Rizk (eds.), *Spinoza. Puissance et Ontologie* (Paris: Kimé 1994), 39-53.

Rescher, N., Leibniz' Conception of Quantity, Number, and Infinity, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955), 108-114.

Russell, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1977.

Wolfson, H., *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 1929).

Harera, Rabbai A. Choen, *The House of God and the Gate of Heaven*, (ed. and trans.) Yosha Nissim, Yad Ben Zvi, Jerusalem

היררה, רבי אברהם כהן. 'בית א-לוהים ושער השמים', ערך ותרגם יושע נסים, ירושלים, יד בן צבי תשס"ב

ⁱ Versiones previas de este artículo se presentaron en 2009 en el *Early Modern Group* de Princeton y en el *Scottish Seminar for Early Modern Philosophy* en marzo del 2010. Me gustaría dar las gracias a todos los participantes y en particular a Dan Garber, Des Hogan, Carlos Frankel, Mogens Laerke y Carl Posy. Gracias también a Andreas Blank, Liat Lavi, Kristin Primus y Noa Shein por sus muy útiles comentarios y correcciones. Y expresar mi gratitud a Liat Lavi por su ayuda indispensable para terminar este artículo, cuya cooperación fue posible gracias a la concesión de una beca ISF 66/08. Por último, agradezco a Mogens Laerke el diálogo inspirador (que sigue su curso).

ⁱⁱ *Et disquisitionis foret egregiae, an ex tota numerorum finitorum universitate aliquis*

definiri posit, omnium pulcherrimus, nisi is forte unitas, quae simul omnes potential refert.” (*De arcanis sublimium vel de summa rerum*, 11 February 1676, A VI 3, 477).

ⁱⁱⁱ La etimología de estas palabras, al menos en árabe, hebreo y latín, muestra una relación muy estrecha entre sí.

^{iv} Evidentemente no pretendo decir que estos sentidos sean independientes entre sí, sino más bien que a menudo la singularidad se define como sigue: X es único si sólo hay un X. Como veremos, la calificación que hace Spinoza de una sustancia como siendo única tiene más fuerza, de modo que carece incluso de sentido decir que pueda haber más de una tal cosa. También defenderé que para Leibniz, la singularidad de la sustancia es una parte esencial de su definición, de modo que no puede haber, conceptual o metafísicamente hablando, más que una de una misma cosa.

^v Véase nota 8.

^{vi} Para una exposición más reciente (y más matizada) véase su “Spinoza’s Monism? What Monism?”, próximamente en Philipp Goff (ed), *Spinoza on Monism*, Hampshire: Palgrave MacMillan.

^{vii} *Unitati verò opponitur multitudo, quæ sanè rebus etiam nihil addit, nec aliquid præter modum cogitandi est, quemadmodum clarè, & distinctè intelligimus. Nec video, quid circa rem claram ampliùs dicendum restat; sed tantùm hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verùm, quatenus concipimus ejusdem naturæ plures esse non posse, unicum vocari. At verò si rem accuratiùs examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi impropriè unum, & unicum vocari, sed res non est tanti, imò nullius momenti iis, qui de rebus, non verò de nominibus sunt solliciti. Quare hoc relicto ad secundum transimus, & eâdem operâ, quid sit falsum, dicemus.* (*Cogitata Metaphysica* I vi. Benedict de Spinoza: Opera. Edición electrónica, 246)

^{viii} Ep. 50 a Jelles, Spinoza, *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, (Heidelberg, 1925) vol. 4, 239. (Domínguez 1988, p. 309).

^{ix} “En las proposiciones uno a quince de la Primera Parte, Spinoza presenta los elementos básicos de su imagen de Dios. Dios es la sustancia única del universo, infinita, necesariamente existente (es decir, incausada). Sólo hay una sustancia en el universo que es Dios, y todo cuanto existe en Dios.” Steven Nadler, “Baruch Spinoza”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primera publicación en 2001, revisado en diciembre de 2008), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/> >

^x Espinosa 16.

^{xi} Véase Descartes, *Principios de la filosofía*, parte I artículo 51.

^{xii} En su respuesta a los equívocos de Descartes sobre la noción de sustancia, creo que ambos, Spinoza y Leibniz, adoptan el siguiente enfoque: definen la noción de sustancia antes de determinar cuántas o qué clase de sustancias hay. Como sabemos, Spinoza concluye que sólo hay una sustancia y Leibniz que hay infinitas sustancias creadas. Pero ambos creen que la definición de la sustancia es previa a lo que cae bajo su definición. Por esta razón abordo la cuestión de la definición de la sustancia haciendo abstracción de la cuestión sobre si las sustancias han sido o no creadas.

^{xiii} Véase también: *La unicidad reconocida así a la sustancia es la del Uno metafísico, que no tiene nada que ver con la unidad numérica; lo que concuerda con la carta L.* (Gueroult 1968, *Ethique*, vol. I, 158).

^{xiv} Como puntualizó recientemente Laerke (en su correspondencia): “Spinoza cree que ser varios es conceptualmente anterior a ser uno, es decir, para *concebir* algo como uno, debe ser *concebible* como 2, 3 ó 4.”

^{xv} Esta parece ser la actitud de Leibniz desde sus primeros a sus últimos escritos y no creo que exista ninguna excepción significativa.

^{xvi} Debo a Carl Posy este resumen de la interpretación que presenté en el artículo antes mencionado.

^{xvii} Esto se aplica no solo a la cuestión de cuántas sustancias hay (lo que no tendría sentido preguntar), sino también a la cuestión de qué cantidad de sustancia hay, como si pudiera haber más o menos (lo que tampoco tiene sentido). Como Alan Gabbey exponne (en su correspondencia), “no tiene sentido preguntar si hay algo más de “Todo lo que hay”, lo que no es exactamente lo mismo que preguntar si hay más de un “Todo lo que es”.

^{xviii} “Todos los números, como sucede con las nociones de *uno*, de *único* y de *varios*, no son más que “maneras de pensar” sin correlato con las cosas, es decir, procedimientos artificiales inventados por nuestra mente para explicarse las cosas que percibe imaginativamente. Proyectarlas como reales fuera de nosotros es corromper el conocimiento que tenemos de las cosas”. (Gueroult 1968, 155) En consecuencia, “ser *único* se dice impropriamente de Dios, si lo entendemos en su sentido numérico.” (Gueroult 1968, 156).

^{xix} Para referencias adicionales sobre la noción tardía de Leibniz acerca de la naturaleza ideal del número, junto con las relaciones y posibilidades, véase GP II, 268-69; 276-79; 282; GP IV, 568.

^{xx} Esto está en consonancia con el conocido acercamiento casi nominalista de Leibniz a los conceptos abstractos, los *possibilia* y las relaciones.

^{xxi} Véase también el pasaje en GP VII, 225 citado al final de esta sección y en NE II XII, 3: “Puede suceder también que *docena* y *veintena* no sean más que relaciones, y sólo se constituyen por su referencia al entendimiento. Las unidades existen por separado, y el entendimiento las considera juntas, por dispersas que estén”.

^{xxii} En una carta a Sofía de 1700, Leibniz reafirma este punto citando al duque de Borgoña en un pasaje que es un eco del ejemplo de Spinoza desde el escolio hasta EIP15: [...] cuando se considera atentamente la existencia de seres [...] se comprende con mucha claridad que la existencia pertenece a las unidades y no a los números (o a las multitudes). Veinte hombres no existen más que porque existe cada hombre. El número no es más que la repetición de unidades a las cuales solamente pertenece la existencia [...].” Sobre esto Leibniz comenta: “He leído todo eso con admiración y veo maravillosamente expresada mi doctrina sobre las unidades” (GP VII, 560; Andreu, vol. II, 183). (Cf. A VI 3, 399).

^{xxiii} Véase Aristóteles 1052b23-24, en donde la unidad es considerada como el principio del número. “Ser uno, en cuanto uno es principio del número, no se atribuye a Dios, sino exclusivamente a las cosas materiales, porque este uno tiene sentido matemático, que sólo concierne a lo que subsiste en la materia, aunque las matemáticas hacen abstracción de ella.” (Tomás de Aquino, Suma Teológica, Cuestión II artículo 3, ed. F. Barbado OP, Madrid: BAC 2010, p. 462). Véase en conexión con esto la siguiente cita del escritor judío A. Harera: “Como el uno es anterior a todos los números y es puro y simple, único en sí mismo y contiene en sí mismo a todos los números, de manera que ninguno de ellos existiría ni podría existir sin él, mientras que él es y existe sin ninguno de ellos y hace que todos ellos sean aportándoles su realidad, su existencia y la perfección que puedan tener, y esto se da también en todos ellos – no sólo en el todo, sino también en cada una de sus partes – sólo así e incluso todavía más así, infinito (einsof), la primera causa incausada es antes que todas las cosas y previo a ellas no sólo

en duración, que no puede ser limitada, sino también en grado y está más allá de toda comparación.”

(הפרק 3, 339-338 פרק ג' ספר 'השמים שער', 279-280 הצעה א' ספר 'השמים שער', היררה) 4, 342-341.

^{xxiv} Russell observa también que esto refleja una actitud habitual de emplear “uno” o “una unidad” para definir los números.

^{xxv} *Unitas secundum quam dicitur Unum*. "La unidad es aquello por lo que se dice que algo es Uno. Ya hemos explicado lo que es Uno y Muchos" (A VI 4 A, 149).

^{xxvi} Cabe señalar que lo que se considera como unidades en matemáticas y geometría es algo arbitrario. Por ejemplo, Leibniz observa que se pueden tomar segmentos de línea congruentes y emplearlos como unidades (véase Grosholz y Yakira 1998). Asimismo se puede tomar el segmento de línea, para que funcione como una unidad básica, y dividirlo tanto como se quiera, en 2, 3, 4, segmentos de línea, y así sucesivamente. Esto no sucede con las unidades naturales, que no son ni arbitrarias ni arbitrariamente divisibles.

^{xxvii} La traducción de OFC dice: "lo que no es verdaderamente un ser, no es tampoco verdaderamente un *ser*." (A Arnauld, 30 abril 1687, OFC, vol. 14, 104).

^{xxviii} Es interesante comparar esta situación con la cuestión de si en Spinoza los atributos son numerables.

^{xxix} Esto resulta evidente en los comentarios de Leibniz a la *Ética* de Spinoza en 1678.

^{xxx} La historia es efectivamente compleja. Si bien no puedo profundizar ahora en esta materia, mi opinión (defendida en el libro del autor, 2007) es que el principio de individuación de Leibniz admite dos individuos con las mismas cualidades o atributos que difieren únicamente en el orden de las cualidades. Según la concepción que tiene Leibniz de los individuos, para la definición de un individuo es más fundamental el método de producción. Así, dos individuos con unos mismos atributos pero que han sido producidos de diferente modo o en un orden distinto, no serán considerados idénticos según el principio de identidad de los indiscernibles. Para más información sobre la concepción de la individuación en Leibniz, véase el capítulo 2 del libro del autor (2007).

^{xxxi} Laerke cita aquí (A VI 4 B, 1618), en que Leibniz habla de Dios como numéricamente uno. Véase la nota 25. Para otros textos en donde Leibniz utiliza la expresión “numéricamente uno” en el contexto de una discusión sobre la trinidad de Dios, véase Antognazza (2001).

^{xxxii} Obviamente, hay aquí un problema de traducción: puede también traducirse como constituido de infinitos atributos. Esto hace referencia al debate sobre el número de atributos y de si tiene sentido adscribir un número a los atributos.

^{xxxiii} Desde un punto de vista tradicional, no resulta extraño decir que Dios es a la vez uno e infinito. Se trata de dos de los atributos pertenecientes a Dios al menos desde San Agustín. Ni qué decir tiene que para Spinoza estrictamente hablando la unidad y el infinito no son considerados como atributos. Compárese también el punto de vista de Galileo sobre la relación entre el infinito y la unidad: “La infinitud y la indivisibilidad nos son incomprensibles en su naturaleza misma; imaginemos entonces lo que son cuando se las combina. Empero, si deseamos construir una línea a partir de puntos indivisibles debemos tomar un número infinito de ellos y, por tanto, estamos orillados a comprender, al mismo tiempo, tanto lo infinito como lo indivisible.” (Galileo, EN, 77-78; *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (2003), 30).

^{xxxiv} “Creo que la naturaleza de algunas nociones es tal que son incapaces de perfección y de absoluto y de sumas también en su género. Una cosa tal es el número, y otra, el

movimiento: no creo que sea posible entender el movimiento más rápido.” (Pacidius Philaleti A VI 3, 551).

^{xxxv} En varios lugares establece Leibniz que Dios es numéricamente uno. Por ejemplo, escribe que, *Ens necessarium esse Unum numero...*” (A 6 VI 4 B, 1618). En estos contextos pone énfasis en la singularidad de Dios como la razón y causa de la multiplicidad de cosas creadas. Véase también *Monadología* §39.

^{xxxvi} Este punto hay que calificarlo como sigue: se entiende aquí el infinito en un sentido sincategoremático, distributivo (no colectivo), lo que significa que no hay todos infinitos, sino sólo magnitudes finitas que pueden extenderse cuanto se quiera, o bien una cantidad que es mayor que toda cantidad finita asignable.

^{xxxvii} Debo advertir que en esta interpretación Leibniz emplea el ejemplo de la línea no literalmente, sino metafóricamente. Obviamente las líneas para él son *entia rationis* ficticias, que concuerdan con el tercer grado de infinitud más que con el segundo. A pesar de esta disparidad, la analogía merece ser desarrollada. Pero esto habrá que dejarlo para otra ocasión.