

EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE EN SPINOZA

Leiser Madanes
Centro de Investigaciones Filosóficas,
Buenos Aires, Argentina.
lmadan@fibertel.com.ar

RESUMEN

En época reciente fue Martín Heidegger quién planteó insistentemente la pregunta ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada? Le debemos a Leibniz, sin embargo, el examen racional del origen y posible respuesta a la que se considera como la cuestión fundamental de la metafísica. En efecto, una vez aceptado el principio de razón suficiente – nada hay sin razón – Leibniz concluye que la primera pregunta que debemos formular es por qué hay algo más bien que nada. Spinoza propone una versión simétrica del principio de razón suficiente: debe haber una razón tanto para la existencia como para la inexistencia de algo. En *Ética I* no plantea la pregunta fundamental sino que, por el contrario, enseña al lector que, si piensa correctamente, es imposible concebir la nada. Leibniz intenta rescatar la validez de la pregunta en su intento de romper el determinismo spinocista.

Palabras clave: *Spinoza, Leibniz, metafísica, nada.*

ABSTRACT

Martin Heidegger has brought back to the foreground the question: why is there something rather than nothing? We owe to Leibniz the rational examination and the possibility of an answer to such question. Indeed, once accepted the principle of sufficient reason – nothing is without reason – the first question that we are entitled to ask is why is there something rather than nothing. Spinoza presents a symmetric version of the principle of sufficient reason: there ought to be a reason both for the existence and for the non existence of something. In *Ethics I* he does not raise the fundamental question of metaphysics; he teaches his reader how to think correctly so as to find that nothingness or absolute non-being is unconceivable. Leibniz' effort to raise the question is shown as a part of his struggle against Spinoza's determinism.

Key words: *Spinoza, Leibniz, metaphysics, non being.*

FUE INDUDABLEMENTE HEIDEGGER quien con mayor ahínco volvió a plantear en nuestra época la que él mismo considera que es la pregunta fundamental de la metafísica, a saber, ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?¹ Con anterioridad a Heidegger fue G. W. Leibniz quien no con menos ahínco pero – creo yo – con mayor rigor, planteó esta misma pregunta en diferentes momentos de su prolífica obra.² En este trabajo quisiera mostrar que el interés de Leibniz por presentar esta pregunta de manera inteligible se debía, principalmente, a la urgencia con que quería desentenderse y diferenciarse del sistema de Spinoza. Una vez que se comprenda que la metafísica de Spinoza cancela toda posibilidad de plantear esta pregunta de manera inteligible, se verá por qué Leibniz consideraba que sólo si se le restituye a esta pregunta su legitimidad, se logrará romper el sistema cerrado de su antecesor. Demás está decirlo, la apuesta de Leibniz era presentar una filosofía compatible con el Cristianismo. El examen del sistema metafísico de Spinoza nos mostrará que no sólo los filósofos empiristas negaron la posibilidad de preguntar ¿por qué hay algo, si bien podría haber nada? Dentro de la corriente racionalista también hubo sistemas que no admitían que dicha pregunta tuviera sentido.

Tanto por la forma en que plantea la pregunta, como en su o sus respuestas, Leibniz se cuidó de no alejarse excesivamente de una concepción cristiana, en sentido amplio, de Dios y de su acción creadora. No es arriesgado afirmar que, cuando enuncia el principio de razón suficiente – *i.e.* nada hay sin razón – e inmediatamente concluye que, aceptado este principio, la primera pregunta que tenemos obligación de formular es por qué hay algo y no más bien nada, Leibniz, al hacer posible esta pregunta, pretende romper con la sofocante metafísica de su antecesor, el vilipendiado ateo Spinoza. Veamos por qué.

¹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966, cap.1.

² *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Editados por C.J. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlin, 1875-1890, reimpresión Hildesheim: Georg Olms, 1965, citado por volumen y número de página; *De rerum originatione radicali*, 1697, en *Leibniz, Die philosophischen Schriften*, ed. C.I.Gerhardt, Berlin, 1875-90, Hildesheim, 1960-1, vol.VII, p. 303, versión española en *G. W. Leibniz, Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, traducción de T. Zwanck, Buenos Aires, 1982, p. 472, Louis Couturat, ed., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 518., reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1966, EF 340.

Quizás la tesis básica del pensamiento de Spinoza (1632 - 1677), la piedra de escándalo que motivó el escarnio durante los siglos XVII y XVIII y el elogio aislado de un Goethe o un Nietzsche, sea ésta: todo lo que existe, la naturaleza en su conjunto, no fue creada por un Dios sobrenatural que obra desde fuera y más allá de ella. Tampoco necesita la naturaleza un Dios trascendente que la mantenga en la existencia. La naturaleza o la existencia de todo lo que hay se sostiene y justifica por sí misma. El orden en que ocurren las cosas también se comprende por sí mismo, sin necesidad de recurrir a una voluntad divina ordenadora sobrenatural. Spinoza pretende haber demostrado esta tesis, incompatible con el judaísmo y cristianismo de su época.³

No encontramos en la obra de Spinoza una formulación explícita de la pregunta por qué hay algo más bien que nada. Y no la encontramos porque su metafísica la excluye de plano. Spinoza enuncia el principio de razón suficiente de manera simétrica. En la Proposición 11 del libro primero de la *Ética* afirma que “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia”.⁴ Esta simetría –atención– es preliminar, o hipotética, ya que a lo largo del libro primero de la *Ética* – “De Deo” – Spinoza se propone enseñarnos a pensar la totalidad de lo real, la plenitud del ser, y a esta idea omniabarcativa la llama Dios; luego, recurriendo a un argumento *a priori*, pretende demostrar que es impensable que Dios no exista, es decir, Dios, la totalidad de lo que es, existe necesariamente, y no cabe pensar que no exista. Existe todo lo posible; lo que no existe, no era realmente posible. Suponer que lo que existe pudo no haber existido y, más grave aún, suponer que pudo no haber existido nada, son engaños de la imaginación y formas incorrectas, aunque en cierto sentido inevitables, de pensar.

No es propósito de este trabajo internarse en el laberinto de las demostraciones de la *Ética*, pero sí comprender qué es lo que está en juego en la proposición 11, cuyo título dice:

³ Véase, A. Donagan, *Spinoza*, Harvester, 1988, capítulo 1.

⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987.

Dios, o sea una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Se trata, una vez más en la historia de la filosofía, de una prueba *a priori* de la existencia de Dios, pero esta vez entendiendo por Dios la realidad infinita, y no un ser trascendente a su creación. La Demostración de esta Proposición es escueta:

Si niegas esto – desafía Spinoza al lector – concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso, (por el axioma 7) su esencia no implicará la existencia. Pero eso (por la Proposición 7) es absurdo: luego Dios existe necesariamente.

Antes de examinar la segunda demostración que ofrece esta Proposición, miremos la brújula de la historia de la filosofía y detengámonos a recuperar el norte y propósito de la argumentación de Spinoza. La historiografía filosófica ubica a Spinoza dentro de la corriente racionalista, y es posible retrotraer este itinerario racionalista hasta Parménides y su identificación de ser y pensar. Todo lo que es, es pensable, y es absurdo postular a la vez la existencia de algo y ubicarlo fuera del alcance del pensamiento. Todo lo que se piensa de manera rigurosamente racional, es o existe. Y así como todo lo que es, es pensable, todo lo que se piensa, es. Ser y pensar son coextensivos.

Sobrevolemos ahora quince siglos de filosofía y encontremos a San Anselmo y a su argumento de la existencia de Dios, que retomará Descartes y que Kant titulará como argumento ontológico. Anselmo nos invita a pensar en algo *más grande de lo cual nada pueda pensarse*. Agrega que aquello nada de lo cual más grande pueda pensarse debe existir no sólo en mi pensamiento, sino en mi pensamiento y en la realidad (realidad exterior a nosotros, y no una mera idea o fantasía de nuestra mente), e identifica a esta idea con la idea de Dios. En cierto sentido, Anselmo es sucesor del racionalismo de Parménides al invitarnos a pensar con coherencia extrema una idea y reconocer la evidencia de su existencia real, es decir, no como una mera ficción de nuestra imaginación. Ahora bien, Anselmo – San Anselmo – no cree, jamás pudo haber sido santo y haber creído que Dios tenía una existencia material, que existía ahí fuera, como un árbol o una montaña, ni siquiera como el conjunto de la totalidad de árboles, montañas y cosas duras que pueblan el espacio. Tal como ocurre

con Descartes, y por el mismo hecho de que ambos son cristianos, el Dios cuya existencia demuestran no puede existir tal como existen las cosas naturales. Quizás una manera preliminar de comprender este problema consista en suponer que el Dios que demuestran Anselmo y Descartes tiene una realidad propia, no sólo diferente de las cosas materiales, sino también diferente del resto de mis ideas, aunque más no fuera porque se trata de una idea en algún sentido necesaria, que no puedo suponer su inexistencia, así como puedo suponer una realidad sin la idea de justicia o sin la idea de dolor de muelas. El tradicional argumento ontológico de la existencia de Dios es obviamente absurdo si pretendemos pasar de la idea de algo a la existencia material. El argumento, hasta Descartes, no pide tanto, ya que no le asigna a Dios una existencia mundana. Lo maravilloso de Spinoza es que, en cierto sentido, sí le exige a este argumento la demostración de la existencia necesaria de todo lo que vemos y tocamos ya que, aunque sea de manera muy mediada e indirecta, Dios es material o, más precisamente, extenso.

Continuemos con el examen de la Proposición 11. La segunda demostración de la existencia de Dios que Spinoza ofrece en esta misma Proposición 11, comienza enunciando el doble principio de razón suficiente, ya antes mencionado:

Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia.

Claramente esta formulación del principio de razón suficiente, con su doble circulación, ya no da lugar a una asimetría ontológica: la nada no es ni más simple, ni más obvia, que el ser. Podemos partir de la hipótesis de que nada pudo haber existido, y preguntarnos por qué existe algo; o podemos partir de la hipótesis contraria, suponer que en principio existe una plenitud o totalidad de realidad y que hay que dar razón acerca de por qué algunas cosas no se incluyeron en esa totalidad.

Como no se trata de una novela de misterio sino de una interpretación, quizás algo personal y forzada, de la primera parte de la *Ética*, no cometo una grave infidencia anticipando la respuesta. Además de polemizar contra Descartes y demostrar que es incongruente

suponer que haya dos, o más, substancias, Spinoza – si se me permite este anacronismo – critica por anticipado a Leibniz, ya que en su metafísica la pregunta fundamental queda respondida – o, mejor dicho, directamente anulada – desde el principio, ya que no debemos comenzar suponiendo la nada, sino la plenitud del ser o de la realidad; además, nos enseñará a pensar esa plenitud como infinita, es decir, que nada le falta ni queda fuera, sino que todo lo abarca. También nos explicará el motivo por el cual, pese a pensar dicha plenitud o substancia única, nosotros, entes finitos, seguimos preguntando por qué el seleccionado de fútbol de nuestro país no logró un triunfo o por qué el edificio de al lado es blanco, y no gris. Pero atribuirá el origen de estas preguntas a un conocimiento siempre imperfecto de la serie de causas que determina que las cosas sean tal como son, y no de otra manera. En síntesis, Spinoza nos enseñará, o al menos pretende enseñarnos, a pensar en una totalidad infinita, que sea a su vez la suma de todas las razones o causas, y causa de sí misma.

El desarrollo de esta segunda demostración continúa con la distinción entre una causa o razón que está contenida en la naturaleza de una cosa, y una causa o razón que está fuera de la naturaleza de la cosa. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. Este primer ejemplo del círculo cuadrado tiene una ventaja didáctica. El mero examen de la idea de círculo cuadrado nos permite afirmar, independientemente de toda experiencia, es decir, puramente *a priori*, que no encontraremos en el mundo una instancia de la misma. El pensamiento puro tiene algo que decir acerca de la realidad, de la existencia, o al menos, en este caso, de la inexistencia.

El segundo ejemplo que encontramos en esta Proposición es a la vez clásico y, en principio, problemático. Dice Spinoza:

“Y al contrario, la razón por la que existe una substancia se sigue también de su sola naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia (ver Proposición 7).”

Aun cuando Spinoza presente ambos ejemplos como si fuesen igualmente obvios, a nosotros nos parece evidente afirmar, a partir de la noción de círculo cuadrado, que tal cosa no existe, pero no nos parece igualmente obvio afirmar, a partir del examen de la naturaleza de la substancia, que ésta exista. La vía positiva, es decir, afirmar

que algo existe porque no puedo pensarlo sino como existiendo, nos resulta mucho más paradójica. Pero es precisamente esto lo que Spinoza nos quiere enseñar a pensar.

Tanto el ejemplo del círculo cuadrado como el de la substancia corresponden a casos en los que la causa o razón de la existencia o inexistencia pertenecen a la naturaleza de la idea examinada. Spinoza continúa afirmando que, en cambio:

La razón por la que Juan o esta mesa existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que Juan o la mesa existen ahora necesariamente, o bien que es imposible que existan ahora.

“Y eso es patente por sí mismo”, concluye Spinoza, como si acabara de enunciar un axioma, imposible de ser negado por una mente atenta. Efectivamente, no parece ser una afirmación difícil de aceptar, ya que, para cualquier cosa que exista o hecho que acaezca, siempre preguntaremos por su causa. E imaginando que algo pudo haber existido o acaecido pero que, de hecho, no ocurrió o existió, seguramente concluiremos que no se dieron todas las causas para que tal cosa exista o tal hecho se produzca. En el ámbito de nuestra experiencia, nos resulta natural pensar en términos de causas y efectos.

De aquí Spinoza concluye con una asimetría ontológica inversa:

De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa que impida que exista.

Tomemos esta afirmación como uno de los principios fundantes de la metafísica de Spinoza y démosle el nombre de principio de plenitud, ya que así han sido designadas variantes de este pensamiento en otros autores⁵.

Continúa Spinoza:

“Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. (...) No pudiendo, pues darse una razón o causa, que impida la existencia divina, (...) Dios existe necesariamente.

⁵ Véase Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933*, Cambridge, Mass., 1936.

En esta misma proposición 11 encontramos una tercera prueba de la existencia de Dios. Recurre a esa otra equivalencia de Dios, de naturaleza y de substancia: en este caso, Dios es potencia. El argumento de Spinoza se desarrolla de la siguiente manera:

Poder existir es potencia y, por el contrario, no poder existir – así como también: poder no existir – es impotencia. Por lo tanto, si lo que ahora existe necesariamente no es un ser infinito sino entes finitos – *i.e.* que pueden dejar de existir – entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, y Spinoza encuentra que esto es absurdo. Concluye, entonces, que, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente. Por consiguiente, un Ser absolutamente infinito, Dios, existe necesariamente. En el Escolio añade que, siendo potencia el poder existir, se sigue, que cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente.

Hasta aquí Spinoza se ha venido ocupando de Dios. Veamos cómo resignifica la creación.

En la Proposición 16 obtenemos un indicio de cómo Spinoza reemplaza el acto creador del Dios bíblico, por una explicación metafísica. Esta Proposición tiene la peculiaridad de no depender de ninguna otra. En su demostración Spinoza sólo recurre a una Definición. Podría ser considerada como un axioma, pero es proposición porque la demuestra.

Su enunciado es:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

Ya en el temprano *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza había comprendido que la verdadera definición no es la que señala el género y la especie de lo definido, sino la que expresa la causa eficiente.⁶ En la demostración de la Proposición 16 agrega que esta debe ser patente para todos, sólo con que consideremos que de una

⁶ Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972, (Primera edición, 1925); volumen II, 34.

definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto mayor realidad expresa la definición de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos (por la Definición 6), cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

A quienes piensan que Dios era libre para crear o no crear un mundo, y que bien pudo no haber creado nada, Spinoza les responde en la Proposición 17. En el Escolio se refiere a los que consideran que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran – es decir, que no sean producidas por Dios – aquellas cosas que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese – razona Spinoza – que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo, pues ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios.

Spinoza recuerda que en la Proposición anterior, es decir la 16, ya había mostrado claramente que de la suma potencia de Dios, o sea de su infinita naturaleza, han dimanado (*effluxisse*) necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad.

Cabe preguntar por qué podemos nosotros deducir todas las consecuencias posibles a partir de la definición del triángulo, pero no podemos deducir todas las consecuencias posibles a partir de la definición de Dios o sustancia. La respuesta implica mostrar la abismal diferencia entre el entendimiento infinito de Dios y el entendimiento finito humano. Utilizamos el mismo término – “entendimiento” – en sentidos totalmente diferentes, así como llamamos “can” al perro y “Can” es el nombre de una constelación celeste. Esta distinción, sin embargo, no es suficiente. Es imprescindible examinar cómo opera la relación causa-

efecto cuando se aplica a la relación entre Dios y los entes finitos, y cuando la relación causal se aplica a los entes finitos entre sí. Spinoza afirma que lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues esta es una verdad eterna, y por eso pueden concordar del todo según la esencia, pero según la existencia deben diferir, y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá por eso la del otro, pero si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruiría también la esencia del otro. Por lo cual, la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia.

A fin de proseguir con nuestra interpretación de *Ética* I y mostrar que, si planteamos correctamente el problema del ser, comprendemos que la nada no es una posibilidad real, debemos interrumpir la secuencia deductiva del texto y retomarlo recién en la Proposición 25, donde leemos que Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia. En su Escolio, Spinoza remite precisamente a la P 16, pues de esta se sigue que dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas. En una palabra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas. Su Corolario concluye que las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera.

Ahora bien, si miramos a nuestro alrededor e intentamos comprender cómo es que ocurren los fenómenos de la naturaleza, coincidiremos con lo que Spinoza sostiene en la P 28, a saber, que ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito. Es decir, existe una relación de causa y efecto que es horizontal, según la cual comprendemos que una cosa afecta a otra. En la demostración de esta proposición surge uno de los problemas más “espinosos” del sistema: la relación – o el abismo

– entre lo infinito y lo finito. Spinoza argumenta que todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios. Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno. Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de sustancia y modos, y los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita. Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez, ha debido también ser determinado por otra que es también finita y tiene una existencia determinada, y a su vez esta última por otra, y así siempre hasta el infinito. Podemos saber que a partir de la definición de Dios o sustancia deben seguirse necesariamente una infinidad de modos; pero no podemos deducir directamente de la definición de Dios la existencia de las cosas que en particular nos rodean (*i.e.* este caballo, esta tormenta), sino que debemos explicarlas recurriendo a sus causas inmediatas y finitas.

Recuperemos la condición de posibilidad de la pregunta fundamental: sólo podemos preguntar por qué hay algo en vez de nada, si admitimos la posibilidad de la nada, esto es, si reconocemos que lo que hay bien pudo no haber sido. Es precisamente contra esta comprensión de lo existente como contingente que Spinoza dirige sus dardos. La P 29 recupera la línea de argumentación iniciada al comienzo de *Ética* I con la primera definición de *causa sui*, para afirmar: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.”

El entramado de las proposiciones de la *Ética*, con sus imbricadas argumentaciones, exige una fundamentación mucho más amplia de lo expuesto hasta aquí. De todas maneras, resulta suficiente para advertir que, precisamente por equiparar a Dios con la totalidad de lo real, y demostrar su existencia necesaria mediante el argumento *a priori*, no

cabe formular la pregunta por qué hay algo más bien que nada en el sistema de Spinoza. Lo real, lo existente, no pudo no haber existido. La nada no es una posibilidad. Tal como enuncia la Proposición 30: “El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.” Ni Dios, ni nosotros, podemos pensar adecuadamente la nada o en nada: sólo se puede pensar en Dios – *i.e.* el ser – y en sus atributos y modos – *i.e.* los entes.

Ahora bien, si se retrocede un paso más en la historia de la filosofía se encuentran algunos textos de Descartes que seguramente llamaron la atención del joven Spinoza y, años más tarde, quizás también de Leibniz. Por ejemplo, esta heterodoxa definición de Dios que encontramos en la Sexta Meditación:

(...) por la naturaleza considerada en general, entiendo ahora a Dios mismo, o bien el orden y disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas⁷.

O el reconocimiento de que el principio de razón suficiente culmina en la noción de *causa sui*, con la que comienza Spinoza su sistema. En efecto, en las *Respuestas a las segundas objeciones*, en el apéndice que lleva por título: “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de manera geométrica”, entre los axiomas o nociones comunes escribe Descartes:

I. No existe ninguna cosa de la que no se pueda preguntar cuál es la causa por la que existe. Pues esto mismo puede preguntarse acerca de Dios; no porque necesite de alguna causa para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón por la que no necesita ninguna causa para existir⁸.

Cabe recordar, además, la célebre definición de *Los principios de la filosofía*, 51:

Por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, substancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios⁹.

⁷ Adam et Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 13 vol., Paris, 1891-1912 y reediciones. Vol. IX, 64. Traducción de Ezequiel de Olaso, en *Descartes, Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980.

⁸ AT, IX, 123.

⁹ Descartes, *op.cit.* traducción de Ezequiel de Olaso, p. 333.

Estas definiciones muestran hasta qué punto Spinoza es un cartesiano radicalizado y extremista. Pero el texto que quizás más pudo haber fascinado al joven Spinoza, y horrorizado años más tarde a Leibniz, es uno en el que Descartes concluye que a Dios le daba lo mismo crear, o no crear, el universo. En efecto, en sus *Respuestas* a las sextas objeciones, Descartes afirma que:

Dios ha de haber sido totalmente indiferente con respecto a crear las cosas que ha creado. Pues si alguna razón, o algún bien aparente, hubiese precedido su preordenación de las cosas, sin dudas lo habría determinado a crear lo que era mejor; pero, por el contrario, dado que Dios se decidió a hacer las cosas que de hecho están o suceden en este mundo, es por este motivo que ellas son, tal como está escrito en el Génesis, buenas; esto es, la razón de su bondad depende del hecho de que Dios quiso crearlas¹⁰.

Descartes parece adherir así a una tradición teológica que enfatiza la perfección de Dios y consecuentemente afirma que Dios nada necesita, pues ya es perfecto. Nada en su naturaleza esencial hacía necesario o deseable para él crear un mundo poblado de seres imperfectos. El acto de creación debe concebirse como siendo enteramente carente de fundamento y arbitrario en sí mismo, y por lo tanto también en lo que esta creación incluye o excluye. Dios no puede quedar atado o limitado por el principio de razón suficiente.

Más aún, según Descartes, esta dependencia de las cosas del poder absoluto de Dios, no abarcaba tan sólo su existencia, sino también sus esencias o “naturalezas”. Nada hay en la esencia de “triángulo” que haga intrínsecamente necesario que la suma de sus ángulos interiores sea equivalente a dos rectos, ni nada en la naturaleza del número por lo cual dos más dos sumen cuatro. Las que para nosotros aparentan ser “verdades eternas” son en realidad “determinadas por la voluntad de Dios quien, como legislador soberano, las ha ordenado y establecido desde la eternidad”.

En conclusión, dentro del marco de esta teología radical, no hay ninguna razón para que Dios haya creado este mundo, o un mundo, tampoco hay razón para preguntar por qué hay algo más bien que

¹⁰ *Op.cit. loc.cit.* Ya Platón en el *Eutifrón* había preguntado si Dios quiere ciertas cosas porque son sagradas en sí mismas, o son sagradas porque Dios quiere que así sean.

nada. Se puede demostrar que Dios es un ser necesario, y se puede mostrar que en el mundo nada ocurre sin una causa. Pero no hay ninguna razón para que el ser necesario haya creado este mundo. Dios no pudo verse forzado u obligado, ya sea por una necesidad lógica o una inclinación moral, a crear algo.

Releyendo a Leibniz a la luz de sus antecesores Descartes y Spinoza, podemos afirmar que, allí donde Descartes sólo veía un Dios omnipotente y arbitrario cuyo acto de creación debe permanecer sin fundamento, Leibniz intentó restaurar la cadena de causas o razones entre Dios y el mundo; y frente a Spinoza, que sólo reconocía una necesidad lógica, Leibniz quiso mostrar – quizás inútilmente – que esta cadena de razones tenía, en última instancia, un propósito o fin moral.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam et Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 13 vol., Paris, 1891-1912 y reediciones. Vol. IX, 64. Traducción de Ezequiel de Olaso, en *Descartes, Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972, (Primera edición, 1925).
- Couturat, L. ed. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris, 1903. Reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1966.
- Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Editados por C.J. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlin, 1875-1890. Reimpresión Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- G. W. Leibniz, Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, traducción de T. Zwanck, Buenos Aires, 1982.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1966.
- Lovejoy, O. *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea. The William James Lectures delivered at Harvard University*, 1933, Cambridge, Mass., 1936.