

Perfección y conocimiento: análisis comparativo de las teorías éticas de Spinoza y Leibniz*

Perfection and knowledge:
comparative analysis of ethical
theories of Spinoza and
Leibniz

Mario A. Narváez**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

ORCID: 0000-0003-4067-1098

narvaezmario2003@hotmail.com



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-
ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v57i159.351

Resumen

La perfección, en tanto fin último de la vida humana, constituye un claro punto de encuentro de las teorías éticas de Spinoza y Leibniz. Ambos filósofos asignan un papel preponderante al conocimiento racional como medio para alcanzar dicho objetivo. Partiendo de esta base, en el presente escrito nos proponemos mostrar que no se trata de una similitud meramente nominal o aparente, sino de un hecho relevante para arrojar luz sobre la relación entre los dos sistemas, en particular desde la perspectiva ética. El camino que recorreremos para lograr dicho objetivo consistirá en un análisis de los usos del concepto de *perfección* por parte de ambos filósofos, primero en el plano metafísico y luego en el plano ético. Esto nos permitirá desentrañar las relaciones de una familia de conceptos que conecta la ética con la metafísica, y comprender mejor la naturaleza del objetivo ético surgido en ese trasfondo teórico. Asimismo, nos permitirá vislumbrar el papel que asignan ambos filósofos al conocimiento en aras de alcanzar dicho fin, esto es, la perfección humana. Una vez clarificados los usos del concepto de perfección, realizaremos un breve análisis comparativo, con el objetivo de mostrar los puntos en común y las diferencias entre sus teorías.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, Leibniz, perfección, conocimiento, felicidad.

Abstract

Perfection, as the ultimate goal of human life, is certainly a point of encounter in the ethical theories of Spinoza and Leibniz. In addition, both philosophers assign a central role to rational knowledge as a medium to attain such goal. Starting from this basis, in the present paper we try to show that it is not a mere nominal or illusory similarity, but a relevant fact in order to clarify the relationship between both systems, in particular from an ethical point of view. The path we will follow in order to achieve this goal consist of an analysis of uses of the concept of perfection in both philosophers. First in the realm of metaphysics and then in the realm of ethics. To follow this route will allow us, on the one hand, to

Recepción 5-01-2025 / Aceptación 13-02-2025

doi: 10.48102/rdf.v57i159.351

* El presente trabajo se benefició de una estancia de investigación en la Universidad de Granada de octubre a noviembre del año 2024, financiada por la AUIP. Me gustaría agradecer a dicha asociación, a la Cátedra Leibniz y al doctor Juan Antonio Nicolás por permitirme exponer y discutir en una sesión del seminario Leibniz algunas de mis ideas sobre la relación entre el conocimiento y la ética en Leibniz. Asimismo, agradezco al doctor Oscar M. Esquisabel por invitarme a participar en este *dossier* y por todo el apoyo y conocimiento que me ha brindado en mi intento de conocer más a fondo algunos aspectos de la filosofía de Leibniz. Por último, me gustaría agradecer a los árbitros anónimos por sus valiosos comentarios, los cuales me han permitido mejorar en muchos aspectos y darle mayor profundidad a la presente investigación.

** Mario Andrés Narváez es profesor y licenciado en Filosofía por la UNLP y doctor en Filosofía por la UNS. Fue becario doctoral y postdoctoral del Conicet. Sus temas de investigación giran en torno a cuestiones de metodología, epistemología y ética en la filosofía racionalista moderna, en especial en las obras de Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus. Ha publicado artículos en revistas especializadas a nivel internacional. Además, se desempeña como profesor adjunto en las asignaturas de Filosofía, Epistemología y Problemas Filosóficos Contemporáneos en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam y participa en diferentes proyectos de investigación.

uncover the relationships of a family of concepts that connect ethics and metaphysics and to have a good understanding of the nature of the ethical goal arisen in this background. On the other hand, it will allow us to understand the role that the two philosophers assigned to knowledge in order to achieve the highest end of human being, that is, human perfection. Once we have clarified the uses of the concept of perfection, we will make a brief comparative analysis in order to show the points of convergence and divergence between the two theories.

KEY WORDS: Spinoza, Leibniz, perfection, knowledge, happiness.

I. Introducción

Las filosofías de Spinoza y Leibniz han sido objeto de numerosos estudios comparativos, motivados no sólo por el interés de Leibniz en el trabajo de Spinoza, sino también por el interesante juego de semejanzas y diferencias teóricas que se manifiestan en la lectura de sus obras.¹ Aunque la mayor parte de los temas abordados por estas filosofías parece haber sido examinada comparativamente y discutida con notable profundidad y erudición, hay uno que ha permanecido relativamente oculta en las sombras en esta tarea, a saber, la ética.² Específicamente nos referimos a las concepciones de la felicidad y la virtud de ambos filósofos.

¹ Como bien atestigua sobre ambos puntos el volumen: Leticia Cabañas, Oscar M. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza, una interpretación panorámica* (Granada: Comares, 2014).

² Es cierto que algunos aspectos éticos han sido examinados en el reconocido libro de Laerke y en algunos artículos publicados en revistas especializadas: sin embargo, el tema abordado allí no es específicamente la visión ética de la vida humana. Laerke, por ejemplo, resume la concepción de Spinoza tal como aparece en la *Ética* para explicar qué entiende dicho filósofo por religión verdadera en el *Tratado teológico-político*, pero luego no lleva adelante la misma tarea respecto a Leibniz. Su perspectiva de análisis tiene otros objetivos, fundamentalmente determinar la opinión de Leibniz en cuanto al “naturalismo” religioso expuesto por Spinoza en dicho tratado y clarificar la relación entre las visiones de ambos filósofos sobre cómo deberían comportarse los hombres frente a la

Una excepción destacable a esta omisión la encontramos en un trabajo de Look,³ quien ha abordado la temática a través de una breve pero interesante discusión sobre la felicidad, la perfección y las pasiones. De aquí proviene, en gran medida, la inspiración para la presente investigación.

Ahora bien, salvando la excepción mencionada y considerando el extenso tratamiento que han recibido otros temas, la escasa atención puesta en la cuestión ética bajo esta óptica resulta notable. Quizá este olvido se deba a que el tema no parece ser tan importante en la obra de Leibniz

religión. Mogens Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza* (París: Honoré Champion Éditeur, 2008), 134 y siguientes. De todos modos, es interesante notar que Laerke encuentra cierta correspondencia entre el “amor intelectual de Dios” de Spinoza y el “amor esclarecido” de Leibniz, sobre los cuales se asienta la idea de un “credo mínimo” (Laerke, *Leibniz lecteur*, 171 y siguientes). Los fundamentos de esta correspondencia se comprenderán mejor a partir de la comparación de las concepciones de la felicidad que llevaremos adelante en este trabajo. Por otra parte, Laerke también aborda tangencialmente la concepción ética de Spinoza al exponer su teoría contractualista. Refiere a la diferencia en cuanto al contractualismo de Hobbes, a partir del desarrollo de la idea de una justicia formal basada en la piedad, en el amor a Dios y en el amor al prójimo. Finalmente, el autor concluye que el fundamento de la teoría de la justicia en Spinoza y Leibniz es diferente, en uno la naturaleza propia del ser humano, en el otro la armonía del universo. (Laerke, *Leibniz lecteur*, 202 y siguientes). Nos parece que un análisis más profundo del concepto de justicia que tuviera en cuenta el concepto de perfección humana, arrojaría luz sobre ciertas semejanzas entre ambas concepciones de la justicia.

³ Brandon C. Look, “Perfección, poder y pasiones en Spinoza y Leibniz”, en *Leibniz frente a Spinoza: Una interpretación panorámica*, eds. Leticia Cabañas y Oscar M. Esquivel (Granada: Comares, 2014), 131-146. Para ser exactos, debemos decir que una primera aproximación a la temática aquí tratada aparece en un viejo artículo: Friedrich Adolf Trendelenburg, “Ist Leibnitz in seiner Entwicklung einmal Spinozist oder Cartesianer gewesen?”, *Aus dem Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften* (18 de octubre de 1847) https://www.uni-muenster.de/Leibniz/Leibniz_im_Internet/8.html. Sin embargo, allí la indagación se basa sólo en un análisis de la obra de Leibniz *De Vita Beata* y no se consideran los otros textos del filósofo sobre la ética. Hay al menos dos problemas con ese texto. Por un lado, parece más bien un conjunto de paráfrasis de otros autores más que las propias ideas de Leibniz. Por otro, si bien algunos de los conceptos allí expresados aparecen en escritos posteriores, las concepciones allí vertidas difieren en gran medida de las que expresará Leibniz años más adelante. Así pues, la investigación de Trendelenburg no resulta pertinente para el análisis aquí propuesto. En todo caso, sería un punto de partida obligado para un ulterior trabajo en el cual se realice un examen de la evolución del pensamiento leibniziano en esta área.

como lo es en la de Spinoza, debido a que en el primero aparece sólo en obras muy breves o intercalado en escritos cuyo tema central es otro. O tal vez porque, a diferencia de lo que ocurre con la parte metafísica de la *Ética*, los comentarios de Leibniz a las partes éticas son escasos y muy breves. En fin, cualquiera que sea la razón de esta omisión, a nuestro modo de ver, es una ausencia de la cual es necesario ocuparse si queremos tener una visión más completa del vínculo entre ambos sistemas. En efecto, no menos que sobre otros asuntos, las teorías éticas de Leibniz y Spinoza van por caminos que se cruzan en muchos puntos, se separan en otros y, en última instancia, a veces parecen llegar al mismo destino.

Como se comprobará en lo que sigue, el concepto de perfección es sin duda un hilo de Ariadna para recorrer el laberinto que crea la superposición de estos sistemas. El paso inicial, ya hemos dicho, lo ha dado el estudio de Look, estudio que intentaremos profundizar aquí enfocándonos exclusivamente en un análisis comparativo del concepto de perfección.

El camino que seguiremos nos conducirá desde el análisis del concepto de perfección en un sentido general, esto es, en el plano metafísico, hacia el concepto de perfección humana. En tal sentido, intentaremos dilucidar qué es para Spinoza y Leibniz la perfección metafísica y cómo se conecta con la perfección humana. Las respuestas a estas cuestiones nos permitirán descubrir el camino que une dicha noción con una familia de conceptos éticos y metafísicos como los de felicidad, virtud, poder, alegría, entre otros, así como comprender el papel que asignan ambos filósofos al conocimiento en aras de alcanzar el fin más alto al que puede aspirar el ser humano, esto es, la perfección. Una vez obtenida esta meta, realizaremos un análisis comparativo, en un intento de sacar a la luz los puntos de convergencia y divergencia entre ambas concepciones.

Como esperamos mostrar, el concepto de perfección en ambas filosofías es un punto clave en el que la ética se conecta con la metafísica a través del enlace ofrecido por el conocimiento. Esto se observa claramente si tenemos en cuenta que, para ambos filósofos, la perfección humana

se asocia a la felicidad y se presenta como un ideal de vida al cual el ser humano puede acercarse a través del cultivo del conocimiento racional, es decir, la filosofía y la ciencia. Por ello, en última instancia, para ambos la búsqueda de la verdad se orienta hacia ese objetivo ético que no es otro que el de una vida feliz.

2. Spinoza

Perfección metafísica

Comenzaremos examinando brevemente el concepto de perfección en la obra de Spinoza. Por razones de espacio, nos limitaremos a las apariciones del concepto en la obra madura y definitiva, esto es, la *Ética*, dejando de lado las diferencias con escritos anteriores. Como hemos anunciado, para comprender la perfección humana es necesario examinar primariamente la perfección en un sentido general, esto es, la perfección en el ámbito de la metafísica.

La primera asociación, de acuerdo a la manera en que explícitamente la define Spinoza, es la de perfección y realidad. Por cierto, entre las definiciones del libro segundo de la *Ética*, la sexta sostiene lo siguiente: “por realidad y perfección entiendo lo mismo”.⁴ Tal como han señalado otros comentadores, tal definición se encuentra también en Tomás de Aquino y en Descartes.⁵ Sin embargo, Spinoza realiza una importante distinción

⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2000), EII def6, GII85. Para las obras de Spinoza utilizaremos las siguientes abreviaturas: TIE, seguido del párrafo correspondiente: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. E, seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), ap. (apéndice): *Ética*. En las citas se indicará entre paréntesis (G) seguido del tomo en números romanos y página en arábigos en referencia a la edición latina de Carl Gebhardt. Baruch Spinoza, *Opera* (Heidelberg: Carl Winters, Universitätsverlag, 1925). A menos que se indique lo contrario, los resaltados son propios.

entre un concepto de perfección vinculado a la imaginación y otro auténtico, producido por el entendimiento, lo cual le permite distanciarse de dichos filósofos. Pero hablaremos de tal distinción más adelante; por el momento intentaremos explicitar el significado de esta asociación mediante otros conceptos vinculados por Spinoza a la idea de perfección.

Así, en segundo lugar, en el contexto de la prueba ontológica, Spinoza afirma lo siguiente:

cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de la sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia. *La perfección no suprime, pues, la existencia de la cosa, sino que más bien la pone*, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime; y, en consecuencia, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia *del ser absolutamente infinito o perfecto*, esto es, de Dios.⁶

No corresponde comentar aquí los detalles referidos a la prueba ontológica en sí misma, nos interesa el pasaje sólo para mostrar las conexiones conceptuales que realiza Spinoza. Que la sustancia sea perfecta significa que existe por sí misma, esto es, en virtud de su misma esencia. La perfección conlleva, entonces, existencia e infinitud. Así, la identidad, señalada antes de la perfección con la realidad, se agrega la identidad de la

⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (Cambridge: Harvard University Press, 1934), 141; Samuel Newlands, “Spinoza and the Metaphysics of Perfection”, en *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*, ed. Yitzhak Y. Melamed (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 269.

⁶ Esta clara identificación de la perfección con la infinitud también aparece en un pasaje de la quinta parte en donde Spinoza afirma: “Dios es absolutamente infinito (por 1/def. 6), esto es (por 2/def. 6), la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita”. Spinoza, *Ética*, EV, p 33, dem. GII258), véase también: EI11 esc.; GII54.

perfección con la existencia, la infinitud y la esencia. Pero esto no es todo, en este pasaje se encuentra implícita aún otra identidad, a saber, la de la perfección con la potencia. En efecto, como constatamos en otros lugares de la *Ética*, “poder existir es potencia”⁷ y “la Potencia de Dios es su misma esencia”.⁸ En conclusión, es perfecto en grado superlativo el ser que lleva en sí mismo, es decir, en su esencia, el poder de existir. Tal ser no tiene límite alguno y es pura realidad.

Por último, otras dos categorías directamente asociadas a la perfección, derivadas de lo anterior, son las de necesidad y eternidad. Uno de los pasajes en que esta conexión sale a la luz con claridad es el comentario de Spinoza a su demostración de que las cosas no han podido ser producidas de otro modo, esto es, que el mundo es de la única forma en que puede ser. Allí leemos que, “como en lo eterno no hay ni cuando ni antes ni después, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos”.⁹ Así, la perfección de la esencia divina —o sea, su potencia ilimitada de existir— implica no sólo la propia eternidad y necesidad, sino también la eternidad y la necesidad del universo.

Como es sabido, en el pensamiento de nuestro filósofo, la naturaleza se identifica con la sustancia divina. A este respecto cabe recordar su famosa sentencia, *deus sive natura*.¹⁰ Sin entrar en detalles, desde nuestra perspectiva lo importante es que, como consecuencia de tal asociación, la familia de conceptos que rodea al de perfección se aplica también a la naturaleza como un todo y, en un sentido restringido, a los seres finitos

⁷ Spinoza, *Ética*, EI p 11, dem. GII150. Para una explicación más profunda del significado de estos términos en Spinoza y su conexión con la tradición, así como para la evolución del concepto en las obras anteriores a la *Ética*, véase Piero Di Vona, *Studi sull'Ontologia di Spinoza I* (Firenze: La Nuova Italia, 1960), 175 y siguientes.

⁸ Spinoza, *Ética*, EI p 34, GII77.

⁹ Spinoza, *Ética*, EI p 33 esc. 2, GII75; EII p 45, GII127.

¹⁰ Spinoza, *Ética*, EIV prol.; GII206.

que la conforman. Al respecto, Spinoza sostiene que, “las cosas han sido producidas por Dios con *la máxima perfección*, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza perfectísima dada”.¹¹

Ahora bien, corresponde realizar una aclaración respecto a la perfección de los seres finitos. Ciertamente, aunque la esencia de los seres finitos no implique en sí misma su existencia, la misma es necesaria y perfecta tal como es, porque está comprometida en la esencia misma de Dios y en su entendimiento.¹² No hay que perder de vista que dicha perfección no es la perfección absoluta, es diferente en cada una de las esencias finitas particulares. Así, “la perfección de las cosas debe ser valorada por su sola naturaleza y potencia”.¹³ En otros términos, la perfección de los seres finitos tomados individualmente se da por grados, es decir, es proporcional a su potencia de existir o su grado de realidad.¹⁴

Perfección ética

Concluido este breve resumen sobre la perfección metafísica, podemos ocuparnos del concepto de perfección en el ámbito de la ética. Para comenzar, es fundamental citar las definiciones de los afectos de alegría y tristeza, ya que allí, en nuestra opinión, reside la clave para entender la aplicación del concepto de perfección en el ámbito ético. Según leemos en el escolio de la onceava proposición del libro tercero, Spinoza afirma, “entenderé, pues, por alegría (*laetitia*) la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza (*tristitia*), en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor”.¹⁵

¹¹ Spinoza, *Ética*, EI p 33 esc. 2, GII75.

¹² Spinoza, *Ética*, EI p 33 esc. 2, GII75.

¹³ Spinoza, *Ética*, EV ap. GII40.

¹⁴ Véase Di Vona, *Studi*, 205.

¹⁵ Spinoza, *Ética*, EIII p 11 esc., GII150.

Asimismo, es importante notar que según Spinoza la alegría es el mismo afecto que el placer o la jovialidad (*titillationem uel hilaritatem*) en cuanto afectan al alma y al cuerpo al mismo tiempo, y la tristeza es equiparable al dolor o a la melancolía (*dolorem uel melancholiam*) porque igual atañen al alma y al cuerpo.¹⁶ Por otra parte, a fin de comprender este punto, no hay que perder de vista que un afecto (*affectum*) es, para Spinoza, una afección (*affection*) que sufre el cuerpo, por la cual aumenta o disminuye su potencia de obrar y de la cual el alma forma una idea, es decir, la determina a pensar en ciertas cosas.¹⁷

Ahora bien, el afecto puede tener dos modalidades. Si es pasivo, es decir, si quien lo sufre no es causa adecuada de la afección que afecta a su cuerpo, se genera una idea inadecuada; en cambio, si el afecto es activo, esto es, si quien lo tiene es causa adecuada, va acompañado de una idea adecuada.¹⁸ Así pues, cuando el alma concibe ideas adecuadas es causa adecuada de la afección correspondiente, pasa a una mayor perfección y se alegra.¹⁹ En caso contrario, el alma padece y se entristece. Conviene no dejar pasar que aquí surge un problema interpretativo no menor al que dejaremos de lado en este trabajo. De acuerdo a la definición de alegría dada anteriormente, Spinoza no limita la alegría al afecto surgido de las ideas adecuadas, sino que la alegría puede ser producto de una idea inadecuada y, por tanto, una pasión. Con todo, esta cuestión no es relevante para el desarrollo del presente análisis, ya que la alegría pasiva no es la que conduce a la felicidad plena, sino que es una alegría asociada fundamentalmente a placeres corpóreos y efímeros.²⁰ De aquí que no

¹⁶ Spinoza, *Ética*, E III p 11 esc., GII150.

¹⁷ Spinoza, *Ética*, EIII def. 3, GII139.

¹⁸ Spinoza, *Ética*, EIII def. 1, 2 y 3, GII139.

¹⁹ Spinoza, *Ética*, E III p 58; G II187; def. general de los afectos, GII 204.

²⁰ Hecha esta aclaración y dado que el objetivo de este trabajo no requiere una respuesta a los problemas que de aquí deriven, dejaremos de lado el asunto. Sólo cabe agregar que esta visión del placer como algo pasivo no implica que Spinoza rechace en sí mismo al placer surgido del cuerpo. Los

cualquier alegría conduce a la perfección. En efecto, como se explicará a continuación, la perfección propiamente dicha se origina a partir del conocimiento del entendimiento, esto es, conocimiento que proporciona una visión racional y verdadera de la realidad.

Como es notorio, los conceptos de alegría y tristeza aquí expresados conforman el espacio en donde la metafísica y la ética se funden en un componente claramente psicológico y ontológico, esto es, la percepción y la realización de un aumento o disminución de la propia perfección del individuo. Por un lado, Spinoza identifica este aumento o disminución de perfección con un aumento o disminución de la potencia del ser humano, con una “mayor fuerza de existir” o, en otros términos, con una mayor realidad.²¹ Esto coincide plenamente con la identificación conceptual que hemos examinado antes.

Por otro lado, en el libro cuarto, Spinoza define a la virtud como potencia, como “la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su naturaleza”.²² En última instancia, la virtud no es otra cosa que la perfección misma. Ahora bien, para entender claramente cuál es la función del concepto metafísico en el ámbito ético debemos considerar la diferencia fundamental, mencionada previamente, entre la perfección absoluta de que goza la divinidad y la perfección de los seres finitos.

En efecto, mientras que la perfección de la sustancia infinita no admite grados, la perfección humana sí. El ser humano es finito, no obstante, no es un puro no-ser y, por lo tanto, le cabe algún grado de perfección,

placeres contribuirán a la felicidad siempre y cuando se utilicen bajo la guía de la razón. Para un desarrollo más amplio del tema, en particular de la problemática de la *alegría pasiva*, véase Michael LeBuffe, “The Anatomy of Passions”, en: *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, ed. Olli Koistinen (Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press, 2009), 188-222.

²¹ Spinoza, *Ética*, EIII p 11, GII 148; def. general de los afectos, GII 204.

²² Spinoza, *Ética*, EIV def. 8, GII 210.

la cual puede aumentar o disminuir durante su vida. Justamente aquí reside la clave de la ética spinoziana, ya que el aumento de perfección es el objetivo de la vida humana. En tal sentido, se podría decir que la *Ética* de Spinoza es una teoría de la perfección humana. ¿Qué es? ¿Cómo alcanzarla? ¿Cómo se relaciona con la perfección en sí de la sustancia divina?, son las preguntas fundamentales cuyas respuestas se hallan en ese libro.

Aquí entra en juego la herramienta fundamental de la ética spinoziana. Si tuviéramos que dar una respuesta general a tales preguntas, diríamos que, para Spinoza, el conocimiento racional es la única manera de llegar al objetivo mencionado. En tal sentido, al final del libro quinto, donde se explican la naturaleza y la utilidad del conocimiento intuitivo, se lee lo siguiente: “Y por eso mismo, quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la *suprema perfección humana* y, por tanto (por 3/af2), es afectado de la *suprema alegría*, acompañada, además (por 2/43), por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente (por 3/af25), de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse”.²³

Cabe aclarar que el conocimiento al que se refiere aquí Spinoza es el más alto grado del conocimiento adecuado, uno que ofrece una visión de conjunto de la naturaleza y de la esencia humana derivada de la idea de Dios.²⁴

Así pues, la perfección máxima que pueden alcanzar la mente o el alma humanas va acompañada de un sentimiento de alegría supremo, es decir, intenso y permanente, al cual Spinoza identifica con la tranquilidad

²³ Spinoza, *Ética*, EV p 27 dem.; GII 297.

²⁴ Sobre la naturaleza del conocimiento intuitivo y su relación con el conocimiento racional véase nuestro trabajo, Mario A. Narváez, “El problema de los géneros de conocimiento en la Ética de Spinoza”, *Lo real: Dimensiones teóricas y prácticas. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, comp Romina Pulley, eds. Eduardo Assalone y Romina Pulley (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019), 235-250.

mental.²⁵ Conviene remarcar que la perfección, en cuanto proveniente del conocimiento adecuado, no puede ser algo pasivo, como induciría a pensar la idea de tranquilidad de alma. Al contrario, el alma perfeccionada a través del conocimiento es un alma activa por excelencia. Como hemos dicho, ello se debe a que si el alma tiene ideas adecuadas, ella misma es causa próxima de lo que experimenta, de modo que en este sentido actúa.²⁶ En cuanto que el alma actúa ejerciendo la potencia de la razón, se acerca a la perfección, a la felicidad y a la libertad.²⁷ Ciertamente, para Spinoza la libertad humana no reside en la posibilidad de elegir entre diferentes opciones,²⁸ sino en la posibilidad de conocer las causas de las cosas, en poder formar ideas adecuadas y vivir bajo la guía de la razón.²⁹

Por último y en consonancia con lo dicho, tal como demuestra Spinoza, de la alegría que viene del conocimiento nace también el amor intelectual de Dios (*amor Dei intellectualis*), un amor que es eterno y supone, por tanto, un goce eterno.³⁰ Esto coincide con la forma en que Spinoza describe el objetivo más alto de la vida humana en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, es decir, encontrar un objeto que permita “gozar eternamente de una alegría (*laetitia*) continua y suprema”.³¹

Como apreciamos a través del camino transitado hasta aquí, el concepto de perfección juega un papel central en el desarrollo del pensa-

²⁵ “De este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma (5/27), o sea, la mayor alegría que pueda darse, y acompañada de la idea de sí mismo, y acompañada también, por tanto, de la idea de Dios como causa”. Spinoza, *Ética*, EV p 32 dem., G II301; Spinoza, *Ética*, EIV cap. 4, GII 267. Véase también nuestro artículo: Mario A. Narváez, “La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza”, *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* 44, (2022), e0013.

²⁶ Spinoza, *Ética*, EIII p 3 dem., GII 145.

²⁷ Spinoza, *Ética*, EV prol., GII 278.

²⁸ Para una crítica a esta idea de libertad, véase Spinoza, *Ética*, EII p 49 esc., GII 132.

²⁹ Spinoza, *Ética*, EIV p 66 esc., GII260; EV p 36 esc., GII302, EV p42 dem., GII 308.

³⁰ Spinoza, *Ética*, EV p 32 cor., p 33, GII 301.

³¹ Spinoza, TIE, par. 1, GII5.

miento spinoziano, en la medida que permite conectar la visión metafísica del mundo con la visión ética de la buena vida. En tal sentido, sale a la luz una red de conceptos definidos de manera interdependiente en los dos ámbitos. Tales conceptos son los de potencia, ser, realidad, acción, virtud, alegría, placer, libertad, felicidad, amor al prójimo y amor a Dios. Asimismo, es claro que el conocimiento racional es el instrumento por el cual se lleva a cabo este perfeccionamiento, esta unión del alma humana con la divinidad, que no es otra cosa que la aproximación de la perfección humana a la perfección divina.

Hasta aquí hemos aclarado los usos del concepto de perfección y sus conexiones metafísicas y éticas. Antes de cerrar este breve análisis, cabe aún recoger una advertencia de Spinoza sobre los malentendidos a los que puede dar lugar tal concepto, la cual será imprescindible al momento de contraponer su concepción a la visión de Leibniz. Para Spinoza, la perfección en el sentido que hemos expuesto al comienzo no debe confundirse con la idea de perfección como la han entendido históricamente los filósofos, ya que dicha idea es inadecuada, proviene del modo de pensar crítico de la imaginación.³² Según este uso, el concepto de perfección es comparativo, se origina en la confrontación entre un modelo y su copia. Por ejemplo, entre un plano de una casa y su realización, o entre un paisaje y una pintura del mismo. En estas situaciones, cuando se compara algo con su modelo, suele decirse que la realización o la copia es perfecta cuando se asemeja con exactitud al modelo. Por el contrario, la imperfección conlleva un alejamiento del modelo. Para Spinoza, el problema aparece cuando este concepto imaginativo de la perfección se traslada a la naturaleza. Aquí lo que suele suceder es que se juzga a los seres de la naturaleza como perfectos o imperfectos en vistas de un modelo ficticio creado por los seres humanos.³³ Ocurre algo similar con los demás conceptos valo-

³² Véase Di Vona, *Studi*, 189 y siguientes.

³³ Spinoza, *Ética*, EIV prol., GII 205 y siguientes.

rativos de bondad, maldad, belleza, fealdad, orden, desorden, etcétera. Aplicados a la naturaleza, presuponen una finalidad en la creación, un modelo, del cual los seres naturales se acercan o se alejan.³⁴ Sin embargo, como mostró Spinoza en el libro primero de la *Ética*, al tomar los conceptos valorativos en el sentido que proviene de la razón, la naturaleza no es ni buena ni mala, ni perfecta ni imperfecta, ya que todas las cosas surgen necesariamente de la esencia de la sustancia divina y no pueden existir de otro modo. Sólo cabe hablar de perfección o imperfección en cuanto comparamos el grado de ser o de realidad de los seres, o también, en cuanto el ser humano siente un pasaje a una mayor perfección, es decir, cuando siente alegría. La diferencia entre estas situaciones radica en que el sentimiento de perfección, es decir, la alegría no implica una comparación, sino una afirmación “inmediata” implicada en la idea de la afeción.³⁵ Ahora bien, mientras que en el uso de la perfección en el primer sentido el conocimiento es imaginativo —digamos, inadecuado—, en el segundo sentido, el conocimiento, como hemos expuesto, puede ser tanto adecuado (activo) como inadecuado (pasivo).

Dicho esto, hay que tener en cuenta que el hecho de que un conocimiento provenga de la imaginación no significa que su utilización sea siempre ilegítima en el ámbito del conocimiento racional. Recordemos que si bien para Spinoza el conocimiento que proviene de la imaginación es en cierto modo confuso y mutilado, de todos modos puede emplearse fructíferamente bajo la guía de la razón. Tal como es el caso del conocimiento geométrico.³⁶ En el ámbito ético parece ocurrir algo similar. Spinoza sostiene que la construcción de una teoría ética necesita tener

³⁴ Spinoza, *Ética*, EI ap., GII 81.

³⁵ Spinoza, *Ética*, EIII def. afectos, GII 203-204.

³⁶ Véase nuestro artículo: Mario A. Narváez, “El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza”, *Cuadernos del Sur, fascículo filosofía* 45 (2016): 79-95.

en mente un modelo de la naturaleza humana (aunque éste tenga sus raíces en una comparación imaginativa), que sirva de referencia para determinar una orientación racional en la vida.³⁷ Aquí se podrían plantear diversas objeciones en torno a la coherencia de la propuesta spinozista, sin embargo, no es el propósito de este escrito profundizar en dicha cuestión.³⁸ Baste con señalar que las ideas que tienen su origen en la imaginación pueden usarse razonablemente, siempre y cuando se conozcan sus limitaciones, esto es, bajo la guía del entendimiento.³⁹

3. Leibniz

Perfección metafísica

Al igual que ocurre con Spinoza, el concepto de perfección desempeña un papel central en la visión metafísica del mundo edificada por Leibniz, y otro no menor en su visión ética. Para comprender ambas aplicaciones comenzaremos aclarando qué entiende nuestro filósofo por perfección en el primer sentido. Hay que tener en cuenta que la perfección metafísica presenta dos aspectos íntimamente interrelacionados: la perfección aplicada a Dios y la perfección aplicada al mundo. Respecto al primero, al inicio del *Discurso de metafísica* accedemos a una primera aproximación, allí leemos que: “La noción de Dios más aceptada y más significativa que

³⁷ Spinoza, *Ética*, EIV prol., GII 205 y siguientes.

³⁸ Aquí pueden plantearse al menos dos cuestiones. En primer lugar, si para Spinoza todo ser finito es perfecto tal como es, cómo es posible que se admita al mismo tiempo la posibilidad de un pasaje de una perfección mayor a otra menor o viceversa. En segundo, si todo ser es perfecto tal como es, de qué manera podría ser útil un ideal de perfección. Un planteamiento similar de esta problemática y una breve discusión puede hallarse en Look, “Perfección, poder y pasiones”, 134-135. Una discusión más detallada, en John Carriero, “Conatus and Perfection in Spinoza”, *Midwest Studies in Philosophy* 35 (2011): 69-92.

³⁹ Cf. Narváez, “El paradójico estatus”.

poseemos está bastante bien expresada en estos términos: Dios es un ente absolutamente perfecto. [Esto significa] [...] que *existen en la naturaleza numerosas perfecciones, completamente diversas, que Dios las posee todas a la vez, y que cada una le pertenece en su más alto grado*".⁴⁰

A continuación, Leibniz explica que la perfección le corresponde a "las formas o naturalezas" que pueden llegar al "grado máximo", es decir, que carecen de límites.⁴¹ Por ejemplo, son perfecciones el conocimiento o el poder; en la medida en que Dios posee esas perfecciones es omnisciente y omnipotente.

Ahora bien, como era esperable, dada la diáspora textual leibniziana, encontramos otras definiciones de perfección. Por ejemplo, en un texto anterior titulado "*Elementae verae pietatis, sive de amore dei super Omnia*". Allí, Leibniz indica que: "La perfección es el grado de realidad",⁴² o la "cantidad de esencia",⁴³ es decir, el grado de posibilidad de existencia. Por ello, el ser "perfectísimo es aquel que tiene el grado más alto de realidad", esto es, "el ser que contiene tanta realidad, cualidad y potencia, cuanta puede haber simultáneamente en un sujeto".⁴⁴ De allí que no sea posible concebir ningún límite en este ser en cuanto a la presencia, duración, potencia, ciencia y acción (*operationis*).⁴⁵

⁴⁰ G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso (Madrid: Machado Libros, 2003), 323, GP IV 427.

⁴¹ Como aclara Heinekamp, esto implica que no toda propiedad es una perfección. Véase Albert Heinekamp, "Los conceptos de *Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum* en Leibniz", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999): 75.

⁴² G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (Darmstadt/Berlín: Akademie Verlag, 1923), y continúa, VI, volumen 4, 1358. En adelante, citado AA, serie (romanos), volumen (arábigos) y número de página (arábigos).

⁴³ Leibniz, AA VI, 4 1363 (traducción propia).

⁴⁴ Leibniz, AA VI, 4 1358 (traducción propia).

⁴⁵ Leibniz, AA VI, 4 1358. No tenemos espacio para entrar aquí en los problemas que suscitan estas identificaciones. Para una discusión muy esclarecedora véase Heinekamp, "Los conceptos".

Lo dicho es suficiente para comprender el uso del concepto en lo que respecta a la perfección de Dios, pero debemos tener en cuenta que Leibniz también califica como perfecto al mundo y de una manera un tanto diferente, aunque, en última instancia, la perfección del mundo no sea más que una consecuencia necesaria de la perfección de su creador.⁴⁶ En tal sentido, Leibniz se manifiesta contra quienes sostienen que el mundo podría ser mejor de lo que es, quienes afirman que el mundo no es perfecto. Leibniz, en cambio, mantiene que el mundo es hecho por Dios de la mejor manera posible y, por lo tanto, es perfecto.⁴⁷ Ahora bien, ¿en qué consiste la perfección de este mundo? En una de las definiciones más famosas, la que se ubica en el *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma que se trata de una conjunción de simplicidad y riqueza, “Dios ha elegido el mundo más simple en hipótesis y, a la vez, más rico en fenómenos”.⁴⁸ En otros términos, y teniendo en cuenta la definición anterior, se podría decir que este mundo es el que mayor posibilidad de existencia contiene, el mayor grado de realidad o de esencia.⁴⁹

Por otra parte, es muy importante tener en cuenta que esta perfección va de la mano con la armonía. En efecto, la armonía es, según Leibniz, “la unidad en la multiplicidad”⁵⁰ o la “unidad en la variedad”.⁵¹ De modo que, “cuanto más grande es la variedad y la unidad, más grande es la armonía”.⁵² También identifica la armonía con la mayor posibilidad de pensar, pues pensar es relacionar, encontrar la unidad en la multiplicidad.⁵³

⁴⁶ Leibniz, AA VI, 4 1362.

⁴⁷ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 327; GP IV 429; Leibniz, AA VI, 4 1358.

⁴⁸ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 330; GP IV 431.

⁴⁹ Para una discusión de este tema, véase George Gale, “Acerca de lo que Dios eligió: libertad de Dios y perfección”, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999): 97 y siguientes.

⁵⁰ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 457; GP 7, 86-87.

⁵¹ Leibniz, AA VI, 4 1358 (traducción propia).

⁵² Leibniz, AA VI, 4 1359 (traducción propia).

⁵³ Leibniz, AA VI, 4 1359.

Así, mayor armonía conlleva mayor cantidad de relaciones, mayor realidad, fuerza, orden, simetría y, en última instancia, un grado más elevado de ser.⁵⁴

Aquí es donde la perspectiva metafísica comienza a anudarse con la perspectiva ética. Ciertamente, Leibniz identifica los conceptos metafísicos de fuerza y armonía, con los conceptos éticos y estéticos de libertad, amor y belleza.⁵⁵ Si bien todavía permanecemos en el plano del universo o la naturaleza como totalidad, a partir de aquí es fácil pasar al plano de la perfección humana individual. No es casual que, en los escritos sobre la sabiduría, cuyo tema central es la felicidad humana, los conceptos de perfección y armonía jueguen un papel central. Para entender en qué consiste esta conexión debemos explicar, entonces, qué entiende Leibniz por perfección humana.

Perfección ética

La ética leibniziana, en sentido estricto, es una ética hedonista. Esto resulta evidente si consideramos la siguiente ecuación, habitual en sus escritos sobre la sabiduría: la felicidad (*Glückseligkeit/Felicitas*) es alegría (*Freude/laetitia*), la alegría es una forma de placer (*Voluptas*) y éste va a asociado a una percepción de la perfección (*sensus perfectionis*).⁵⁶ Leibniz lo explica del siguiente modo, “*El placer (Lust) es la sensación de una perfección [Vollkommenheit] o excelencia en nosotros o en otra cosa; pues también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano, y también de un animal, y hasta de una criatura inanimada, pintura u obra de arte*”.⁵⁷

⁵⁴ Leibniz, AA VI, 4 1359; Leibniz, *Escritos filosóficos*, 457; GP 7, 86.

⁵⁵ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 457; GP 7, 87.

⁵⁶ Leibniz, AA VI, 4, 2794, 2798; Leibniz, *Escritos filosóficos*, 455; GP 7, 86.

⁵⁷ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 455; GP 7, 86.

De manera consecuente con la definición de perfección que aplica al mundo, Leibniz aclara que quien siente la perfección, en sí mismo o en otra cosa, no experimenta sino la armonía o el orden armonioso de aquello que percibe. Como quien experimenta placer en la música, el cual se debe a la secuencia ordenada y armónica de los sonidos que conforman la melodía.⁵⁸

Ahora bien, si esta alegría y este placer son permanentes el alma es feliz —*Felicitas est status voluptatis duraturae*—.⁵⁹ Por ello, cuanto más capaz de percibir la perfección y la armonía del mundo, mayor posibilidad tendrá el alma humana de sentir un placer duradero y, consecuentemente, de ser feliz. Leibniz cree, además, que tal sentimiento puede admitir un progreso perpetuo. Ahora bien, no todo placer es igual de bueno o es conducente a la felicidad. Ciertamente, el placer que proporcionan los sentidos —conocimiento inadecuado— puede ser engañoso, puede llevar a un dolor futuro y conducir a la infelicidad. Por ello, sólo el placer que proviene del conocimiento racional conduce al fin buscado. Por intermedio del conocimiento racional, el alma puede percibir la perfección y la armonía de la naturaleza y del universo, y comprenderlos al mismo tiempo como productos de la perfección de su creador. Así, la vía más efectiva para alcanzar la felicidad es la ciencia.⁶⁰

Esto nos traslada a un aspecto no menos importante referido a la perfección del alma humana, vinculado a su vez a otro concepto clave de la

⁵⁸ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 456; GP 7, 87.

⁵⁹ Leibniz, AA VI, 4, 2848.

⁶⁰ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 456; GP 7, 87; Leibniz, AA VI, 4 1358. “Pero cuando el placer y la alegría son tales que satisfacen a los sentidos pero no al entendimiento, pueden conducir tan fácilmente a la infelicidad como a la felicidad... Pero el placer que el alma siente en sí misma, conforme al entendimiento, es una alegría presente que puede conservarnos alegres también en el porvenir”. Leibniz, *Escritos filosóficos*, 456; GP 7, 87. “el conocimiento de las cosas derivado del origen (el cual únicamente es la verdadera ciencia que como tal fluye de las causas) es el conocimiento de Dios”. Leibniz, *Escritos filosóficos*, 461-462.

filosofía leibniziana: el concepto de expresión. Para Leibniz, toda alma humana, en tanto que es una sustancia y una noción completa,⁶¹ expresa a su manera el universo; refleja como en un espejo a Dios y a su creación⁶² y, por tanto, imita sus perfecciones.⁶³ Esto significa, por otra parte, que todas las sustancias están interrelacionadas y que lo que ocurre en una influye de algún modo en las demás y viceversa. En otros términos, todos los sucesos del universo se manifiestan de algún modo en cada sustancia. Ahora bien, en los cambios que ocurren en el universo, algunas sustancias actúan y otras son pasivas, algunas ejercen su poder y otras lo limitan, etcétera. Esto no quiere decir que sea una interacción causal física, sino que, como es sabido, dada la armonía universal, se trata de un acomodamiento o una coordinación de lo que ocurre en el interior de cada sustancia, respecto a lo que ocurre en las demás.⁶⁴

Desde nuestra perspectiva, aquí hay un elemento a destacar, ya que para Leibniz la acción es un aumento de expresión, pero también de perfección y se relaciona con el placer y el dolor. En efecto,

Cuando cada cosa ejerce su virtud o su poder, es decir, cuando actúa, cambia para mejor y se expande en tanto que actúa... [la sustancia] que pasa debido a ello a un grado más elevado de perfección o a una expresión más perfecta, ejerce su poder y actúa y la que pasa a un grado menor hace conocer su debilidad y padece. De este modo, sostengo que toda acción de una sustancia que tiene perfección comporta algún *placer*, y toda pasión, algún *dolor* y viceversa.⁶⁵

⁶¹ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 338-339; GP IV 437.

⁶² Leibniz, *Escritos filosóficos*, 333-334; GP IV 433-434.

⁶³ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 701; GP IV 614. Para una aproximación crítica a la cuestión de la expresión puede consultarse el volumen de Laura Herrera Castillo, *Curvas y espejos: el carácter funcional de la actividad monádica en G. W. Leibniz* (Granada: Comares, 2015).

⁶⁴ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 704; GP IV 616.

⁶⁵ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 343-344; GP IV 440-441.

En resumen, si conectamos lo dicho en esta cita del *Discurso de metafísica*, con el pasaje anteriormente referido, resulta que la percepción que el alma tiene de una perfección o de una armonía en sí misma o en otra cosa, a través del entendimiento, conlleva al mismo tiempo un aumento de perfección y es considerada una acción del alma. Como también lo afirma en la *Monadología*, “a la mónada se le atribuye acción en tanto tiene percepciones distintas y pasión en cuanto las tiene confusas”.⁶⁶ Simultáneamente, ese aumento de perfección va unido a un sentimiento de placer. De modo que, en última instancia, la actividad, la potencia, la percepción de la perfección y la perfección en sí misma se identifican una con otra.⁶⁷ En consecuencia, el alma capaz de percibir una armonía mayor es el alma capaz de alcanzar la alegría permanente, esto es, la felicidad. En otros términos, cuanto más conoce de acuerdo a la razón, más expresa el universo desde su punto de vista y, por ende, el alma humana es más activa y menos pasiva.

Finalmente, no es menos importante señalar que Leibniz identifica este sentimiento de placer, generado a través del entendimiento, con el genuino amor a Dios y a la suprema sabiduría. La conexión conceptual entre la perfección y el amor es muy significativa. En efecto, el amor no es otra cosa que el deleite o el placer en la felicidad de otros.⁶⁸ De modo que es algo así como percibir que otro percibe la armonía y se delita con ella. Así, puesto que Dios percibe la armonía y se deleita con ella, Leibniz concluye que “donde se encuentre mayor conocimiento allí también se afianza más el amor y debe ser más poderoso”.⁶⁹ De este amor a Dios

⁶⁶ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 701; GP IV 614.

⁶⁷ Robert Merrihew Adams, “Justice, Happiness and Perfection in Leibniz’s City of God”, en *New Essays on Leibniz’s Theodicy*, eds. Larry M. Jorgensen y Samuel Newlands (Oxford: Oxford University Press, 2014), 204-205.

⁶⁸ Leibniz, AA VI, 4 1358.

⁶⁹ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 463.

también surgirá el amor al prójimo y con ello la búsqueda tenaz del bien común,⁷⁰ por un lado, y por el otro, la tranquilidad del alma.⁷¹

4. Perfección metafísica y perfección ética: el juego de semejanzas y diferencias

Perfección metafísica

En las páginas anteriores hemos examinado los diferentes usos del concepto de perfección en los sistemas de Spinoza y Leibniz. A continuación intentaremos ofrecer un análisis comparativo con foco en la noción de perfección, omitiendo otras cuestiones que requerirían de un trabajo de mayor alcance. En primer término, con relación a la perfección metafísica, nos referimos a la perfección de Dios y a la del mundo. Como hemos visto, la familia conceptual vinculada a la perfección es muy similar en ambos filósofos. Leibniz parece estar de acuerdo con Spinoza en cuanto a la definición general de perfección, como realidad o esencia de la cosa,⁷² y la perfección se asocia en ambos filósofos con la potencia de existir, el ser, la infinitud y la libertad, en grado superlativo.

⁷⁰ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 463.

⁷¹ Respecto a este último punto, varios pasajes son testigos. Citemos uno que resume de algún modo todo lo anterior. “Así pues, el primero y sumo beneficio de la ciencia es hacernos comprender la suprema perfección de Dios y la naturaleza de nuestra mente, de lo cual se sigue que amaremos a Dios sobre todas las cosas (algo muy difícil para quienes lo conocen menos), disfrutaremos con purísimo placer de aquellos bienes que están destinados para quienes aman a Dios, y nos veremos libres de las inquietudes que atormentan miserablemente a las almas débiles poseídas de temor servil”. *Initia scientiae generalis. Praefatio*, verano-otoño de 1679, AA VI 4, 364-369 [OFC 3, 169-174]. Como afirma Brown, Leibniz suele identificar la felicidad eterna con la tranquilidad de ánimo. Ver: Gregory Brown, “Leibniz’s moral philosophy”, en *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 429.

⁷² Laerke, *Leibniz lecteur*, 800-801.

Sin embargo, algunas pequeñas distinciones terminan por hacer una diferencia importante. Leibniz rechaza explícitamente la perfección que somete al Dios de Spinoza a una necesidad geométrica,⁷³ esto es, que actúa por la sola potencia y necesidad de su esencia, sin miramientos éticos. En cambio, la perfección del Dios leibniziano le permite actuar en vistas del bien, creando el mejor de los mundos posibles para la felicidad de los seres creados.⁷⁴ Esto es posible porque, como sabemos, Leibniz introduce en el concepto de perfección divina, junto con la distinción entre voluntad y entendimiento, la perspectiva finalista. Justamente, la perspectiva que, como vimos, Spinoza busca evitar explícitamente. Se puede discutir si la teoría leibniziana logra superar efectivamente los desafíos del marco conceptual perfeccionista, esto es, poner la voluntad de un Dios con la suma de perfecciones por encima de la necesidad.⁷⁵ No obstante, está claro que la perfección referida a la divinidad presenta en Leibniz un carácter moral —como él mismo indica—⁷⁶ que no tiene en Spinoza; aunque dicha diferencia convive con las semejanzas que hemos señalado anteriormente.

⁷³ Leibniz también llama a esta necesidad propia de la filosofía de Spinoza “necesidad ciega o bruta”. G. W. Leibniz, *La teodicea*, trad. Eduardo Ovejero y Maury (Madrid: Aguilar, 1920), 238-239.

⁷⁴ Leibniz, *Escritos filosóficos*, 375-376; GP IV 461-462. Sobre la evolución de la crítica de Leibniz al necesitarismo de Spinoza, ver: Osvaldo Ottaviani, “Divine Wisdom and Possible Worlds. Leibniz’s Notes to the Spinoza–Oldenburg Correspondence and the Development of His Metaphysics”, *Studia Leibnitiana*, Bd. 48, H. 1 (2016): 15-41. Para un mayor desarrollo de los diferentes matices que presenta este objetivo véase David Blumenfeld, “Perfection and Happiness in the Best Possible World”, en: *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

⁷⁵ Sobre esto véase G. H. R. Parkinson, “Philosophy and Logic”, en *The Cambridge Companion to Leibniz*, 219 y siguientes. Para una explicación pormenorizada de la aplicación del concepto de necesidad en la elección divina, véase Oscar M. Esquisabel y Griselda Gaidada, “El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer”, *Signos filosóficos*, vol. xviii, núm. 36 (julio-diciembre de 2016): 8-37.

Por otra parte, esa moralidad presente en la perfección divina se traslada al producto de su creación. Así pues, en la filosofía leibniziana, la perfección del mundo creado implica también mayor potencia, ser, infinitud, grado de esencia, etcétera. Aparece aquí una familiaridad conceptual respecto a los conceptos asociados a la perfección, notablemente similar a la que encontramos en Spinoza. Sin embargo, no es exactamente la misma perfección. El mundo leibniziano conlleva el mayor bien, la mayor belleza y la mayor armonía posibles, cosas que no tienen lugar en la filosofía de la *Ética*. Esto debido a que el mundo tal como lo concibe Spinoza no es producto de una decisión de una inteligencia y una voluntad orientada al bien. De ello resulta que el mundo de Spinoza tampoco es armónico. Al menos no en los términos en que Leibniz entiende la armonía, a saber, como resultado del plan de un ser inteligente y bueno que ofrece unidad a la multiplicidad. En efecto, si bien puede decirse que la filosofía expuesta en la *Ética* es una filosofía de la unidad en la multiplicidad, para Spinoza la armonía no es más que una noción subjetiva como las de bondad, belleza, fealdad, etcétera, las cuales surgen en la imaginación de los hombres en cuanto consideran la naturaleza desde un punto de vista antropomórfico, como hemos explicado anteriormente respecto al concepto de perfección en su uso tradicional.⁷⁷ Así pues, si hay un orden en el mundo, se trata de uno diferente al orden del mundo tal como lo ve el filósofo alemán. Tal orden no es más que una serie de causas y efectos carentes de una finalidad común, un orden sólo de causas eficientes —ya sean inmanentes, ya sean trascendentes, sin ninguna finalidad extra—.⁷⁸ Mientras que, en el segundo caso, el

⁷⁶ Leibniz, *La teodicea*, 239.

⁷⁷ Véase nuestra exposición de la crítica de Spinoza al uso común de "perfección", supra 11-12. Para la valoración que realiza Leibniz de la crítica spinoziana del antropomorfismo, véase Laerke, *Leibniz lecteur*, 756-758.

⁷⁸ En la interpretación hegeliana de la finitud en la filosofía de Spinoza, el orden se desvanece junto con la realidad de los seres finitos. Para una aproximación crítica a dicha lectura véase Yitzhak Y.

bien moral, ligado al principio de armonía conlleva no sólo un orden de causas eficientes, sino también de causas finales.

Finalmente, conviene hacer algunas aclaraciones en cuanto a la necesidad y la libertad divinas. Si bien en los dos casos el orden causal del universo implica necesidad, Leibniz se esfuerza, por decirlo de algún modo, por aflojar las cadenas de la férrea necesidad de la filosofía de Spinoza y salvar así la bondad, la justicia y la libertad de Dios.⁷⁹ En virtud de ello, distingue la necesidad absoluta (llamada también necesidad metafísica, lógica o geométrica) de la necesidad hipotética. A diferencia de la primera, que es una necesidad irrestricta, cuyo contrario implica contradicción, la segunda depende de los decretos de Dios y de los fines que su voluntad escoge. El mundo existe tal como es porque Dios quiere que las cosas ocurran de tal o cual manera, más concretamente porque Dios quiere crear el mejor de los mundos posibles.⁸⁰

Ahora bien, en el caso de Spinoza, la libertad de Dios se entiende de un modo diferente: como la ausencia de condicionamientos externos. Tal como afirma en los corolarios de la proposición diecisiete: “no hay ninguna causa que incite, extrínseca o intrínsecamente, a Dios a actuar, excepto la perfección de su misma naturaleza”.⁸¹ Por lo cual, “sólo Dios es causa libre, porque sólo Dios existe por la sola necesidad de su naturaleza (por 1/11 y 1/14c1) y actúa por la sola necesidad de su naturaleza”.⁸²

Melamed, “Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, núm. 1 (2010): 77-92.

⁷⁹ Leibniz, *La teodicea*, 60 y 133.

⁸⁰ Sobre esto véanse Esquisabel y Gaidada, “El Dios de Leibniz”; Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (París: Gallimard, 1946), 156 y siguientes.; Laerke, *Leibniz lecteur*, 508; Leticia Cabañas, “Leibniz y sus contemporáneos Spinoza y Arnauld”, *Themata, Revista de Filosofía* 34 (2005): 259-270; Parkinson, “Philosophy and Logic”, 217 y siguientes.

⁸¹ Spinoza, *Ética*, EI p 17, cor. 1, GII 61.

⁸² Spinoza, *Ética*, EI p 17, cor. 2, GII 61.

De este modo, Spinoza no renuncia al concepto de libertad, pero lo redefine a tono con su negación de la voluntad libre y de la causalidad final.⁸³

En conclusión, la perfección del mundo, como la entiende Leibniz, comparte varias características con la perfección del mundo de Spinoza, pero se diferencia en un aspecto esencial: su finalidad. A través de este concepto, el mundo leibniziano adquiere características que Spinoza rechazaba explícitamente, como la belleza, la armonía, la bondad, etcétera. En consecuencia, la necesidad juega un rol diferente en la perfección leibniziana. Ciertamente, mientras que el mundo de Spinoza es perfecto porque no puede no serlo y tampoco puede ser de otra manera, el de Leibniz es perfecto porque es el más armónico, el que cumple con el fin propuesto por la voluntad divina. De este modo, como sostiene Laerke, de una misma identificación de perfección y realidad llegamos a posiciones diametralmente opuestas. Mientras que para Spinoza el mundo es perfecto porque existe, para Leibniz, existe porque es perfecto.⁸⁴ Aquí está el meollo de la diferencia de ambos sistemas respecto al concepto de perfección. Por supuesto, existen otras diferencias, no obstante, dados los fines de nuestro trabajo y el espacio disponible no es necesario desarrollarlas aquí. Así pues, una vez examinadas las semejanzas y las diferentes en el plano metafísico pasaremos a ver de qué modo las mismas se manifiestan en el plano ético.

⁸³ Para un desarrollo de este punto véase Jean-Paul Margot, “Libertad y necesidad en Spinoza”, *Praxis Filosófica* (Nueva serie) 32 (enero-junio de 2011): 27-44.

⁸⁴ Laerke, *Leibniz lecteur*, 815.

Perfección ética

El hecho de que el mundo sea perfecto no es un dato menor, todo lo contrario, es sumamente relevante a la hora de considerar las perspectivas del ser humano y su obrar en el mundo. Tanto uno como otro, nuestros filósofos entienden que esa perfección determina definitivamente el sentido de nuestras vidas. Por lo tanto, reconocerla y lograr implantarla en el dominio individual es el objetivo que ambos consideran como el fin más alto de la vida humana.

A partir del examen de la aplicación de la perfección en el ámbito humano, el objetivo filosófico último de ambos filósofos es el mismo: la perfección humana, es decir, la felicidad.⁸⁵ Esto resulta evidente también si comparamos el comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza⁸⁶ con las presentaciones que realiza Leibniz en sus esbozos introductorios al proyecto de una ciencia general.⁸⁷ De estos pasajes, así como de lo desarrollado en las páginas anteriores, resulta que el conocimiento verdadero —dicho en otros términos, el conocimiento científico— es una condición indispensable para alcanzar dicho fin. De allí, además, resulta que la búsqueda de la verdad, si bien es un objetivo central para ambos filósofos, siempre aparece subordinada al fin superior que es el bien supremo.

Ahora bien, ¿de qué manera el conocimiento racional permite lograr la felicidad? En la respuesta a esta pregunta encontramos otro interesante punto de contacto entre Spinoza y Leibniz. Por cierto, tanto en un sistema como en el otro parece haber dos aspectos fundamentales en los cuales la obtención de conocimiento verdadero es vista como una forma de perfeccionamiento. Por un lado, en tanto que quien conoce

⁸⁵ A diferencia de lo que sostiene Friedman, para quien las intenciones de Spinoza, “eran muy diferentes de aquellas de Leibniz”. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 221.

⁸⁶ Spinoza, TIE, pars. 14-16, G II 8-10.

⁸⁷ Leibniz, AA VI, 4, 156; OFC 3, 134; AA VI, 4 373; OFC 3, 178; AA VI, 4 978-980, OFC 3, 350-351.

a través de las causas pasa por un proceso de transformación interior, la cual se asocia, entre otras cosas, a un estado de bienestar duradero. Por otro, en cuanto que el conocimiento racional es una forma de mantener el bienestar del cuerpo, mejorar las condiciones de vida y también las condiciones sociales.⁸⁸

Por último, el punto clave en el cual parecen estar enraizados los parecidos familiares de ambos sistemas filosóficos, desde la perspectiva ética, reside en la definición misma de felicidad. Aquí se anudan, como hemos visto, los conceptos de perfección, placer, alegría, felicidad, virtud y libertad. Para Spinoza, la alegría surge cuando el alma percibe un aumento de perfección en sí misma, un “paso a una perfección mayor”, ocasionado por una afección.⁸⁹ Algo similar encontramos en los escritos de Leibniz. Aquí la alegría y el placer se producen en la percepción que el alma tiene de una perfección en sí misma o en otra cosa, la cual implica un aumento de perfección en quien percibe y un sentimiento de placer. En este punto, nuestra lectura difiere de la ofrecida por Look, para quien Leibniz utiliza el concepto de perfección de manera diferente a Spinoza. Look sostiene, básicamente, que la percepción de la perfección, tal como la entiende Leibniz, no implica “el incremento de la perfección de un ser”. Sin embargo, como hemos visto, para Leibniz, la percepción de la perfección conlleva una acción y un incremento de la expresión en el alma que percibe, esto es, un aumento de la perfección.⁹⁰

⁸⁸ Spinoza, TIE, pars. 14-5, GII 8-9; Leibniz, AA VI, 4, 156; OFC 3, 134; AA VI, 4 373; OFC 3, 178; AA VI, 4 978-980, OFC 3, 350-351. Véanse nuestros trabajos: Mario A. Narváez, “Contemplación y acción: la ciencia general leibniziana como ciencia de la felicidad”, en *Metafísica, ciencia y lógica en Leibniz: Antecedentes y recepciones*, comp. Oscar M. Esquisabel (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2024); “La perfección humana como hedonismo”.

⁸⁹ Spinoza, *Ética*, E III p 11, GII 148; def. general de los afectos, GII 204.

⁹⁰ Véase nuestra exposición de la concepción leibniziana de la felicidad, supra 16. Friedmann reconoce en una apretada síntesis las semejanzas sobre estas cuestiones. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 201; Véase también, Brown, “Leibniz’s moral philosophy”, 413 y siguientes.

Tanto para uno como para el otro, ese placer generado por la percepción de la perfección puede tener dos fuentes: provenir de los sentidos y estar vinculado al cuerpo, o bien, puede provenir de los sentidos y estar vinculado al cuerpo, o bien, puede provenir de la percepción intelectual y estar referido exclusivamente al alma. Ambos filósofos coinciden en que sólo este último placer permite alcanzar la alegría duradera, esto es, la virtud, la libertad y la felicidad. Este placer no es otro que el que procede del conocimiento racional, a través del cual para ambos filósofos el alma humana puede alcanzar la unión con la divinidad. Sólo que, en este punto, surge una diferencia importante.

En efecto, mientras que para el filósofo holandés el conocimiento racional no es otra cosa que el conocimiento de las conexiones causales que rigen la naturaleza y vinculan los seres finitos a la causalidad inmanente de la sustancia, para el alemán se trata en última instancia del conocimiento de la armonía que reina en todos los fenómenos y en todas las conexiones causales. Así, el conocimiento racional de la naturaleza y sus causas concluye con el conocimiento del plan que conecta y unifica a todos los fenómenos del universo entre sí, desde el más pequeño hasta el más grande. Otra vez, la finalidad irrumpió como barrera para una homologación completa del significado de perfección en ambos sistemas.

Para cerrar, cabe hacer algunas aclaraciones respecto a la virtud y la libertad. Tanto para Spinoza como para Leibniz, mayor conocimiento racional significa mayor virtud y mayor libertad. Respecto al primer concepto, ambos filósofos parecen entenderlo de una manera muy similar, como vivir de acuerdo con la razón.⁹¹ Sin embargo, si pasamos al de liber-

⁹¹ Spinoza demuestra que la virtud “no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (estos tres conceptos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad”, EIV p 24, GII 226. Esto se desprende del hecho de que la virtud es el esfuerzo con el que cada cosa actúa buscando conservar su ser según las leyes de su naturaleza. Spinoza, *Ética*, EIV, def. 8, GII 211; EIV, p 18 esc. GII 222. Leibniz da una definición casi idéntica:

tad surgen interesantes puntos de convergencia y divergencia. En efecto, para Spinoza la libertad del ser humano no reside más que en el hecho de poder conocer la cadena causal en la que cada uno está inmerso: una acción libre no implica ausencia de condicionamientos sino, más bien, el conocimiento de los mismos. No existe allí ninguna voluntad libre. El ser humano es libre sólo en la medida en que, formando ideas adecuadas de su puesto en la naturaleza, logra ser causa adecuada de sus actos.⁹² En el caso de Leibniz, la libertad también se vincula con el conocimiento y la actividad del alma proveniente de las percepciones adecuadas que revelan la cadena causal de eventos del universo. Así, del mismo modo que en Spinoza, más conocimiento implica mayor libertad. Sin embargo, Leibniz se aparta de Spinoza al admitir la posibilidad de decidir con voluntad libre entre diferentes opciones. Ciertamente, si bien Dios conoce desde toda la eternidad las decisiones que tomarán los seres humanos, las mismas son de naturaleza contingente, esto es, su negación no implica contradicción.⁹³ En consecuencia, de nuevo la causalidad final y la voluntad marcan una diferencia entre ambas concepciones.

⁹² “Virtud es el hábito por el cual actuamos siguiendo a la razón más que a los afectos”. AA VI, 4 2825; 2712, traducción propia. Leibniz parece alejarse de la idea de que quien actúa virtuosamente busca su propia utilidad y parecería orientarse hacia el bien común. De todos modos, el desarrollo de esta cuestión excede el propósito de este trabajo.

⁹³ Jean-Paul Margot, “Libertad y necesidad en Spinoza”, 40 y siguientes.

Para una explicación más detallada de esta cuestión, véase Mark Kulstad, “Las leyes de la naturaleza con relación a la libertad humana y divina en la *Teodicea de Leibniz*”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI 129-131 (enero-diciembre de 2012): 456 y siguientes; Concha Roldán, “Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz”, *DoisPontos*, vol. 11, núm. 2 (2018): 245-283.

Conclusiones

Haciendo un balance del recorrido realizado, podemos afirmar lo siguiente. El concepto de perfección es, sin duda, clave para comprender la metafísica, la ética y la unión entre ambas en los sistemas de Spinoza y Leibniz. En este sentido juega un papel teórico de suma importancia, ya que entra en la definición de los objetos teóricos más importantes: Dios, el mundo, la felicidad humana, la justicia humana y divina, entre otros.

Pero no sólo eso, además hay notables similitudes en el significado que ambos filósofos le otorgan al concepto en cuestión. Esto se aprecia en que la familia de conceptos con la cual lo vinculan es prácticamente la misma. Desde un punto de vista metafísico, perfección implica ser, potencia, actualidad, esencia, realidad, etcétera; mientras que, desde un punto de vista ético, placer, alegría, virtud, libertad y felicidad.

Ahora bien, desde la perspectiva de la perfección del universo, el sistema de Leibniz parece diferenciarse en dos puntos clave: la causalidad final y la armonía, ambas estrechamente conectadas. Ciertamente, la existencia de una finalidad, de un plan, en la creación permite dar unidad a la multiplicidad, es decir, aquello que Leibniz entiende como armonía. El mundo es armónico porque tiene un orden que rige todas las cosas. El mundo de Spinoza también es un mundo “ordenado”, pero sólo desde el punto de vista de que está regido por conexiones causales eficientes —ya sean trascendentales o inmanentes—. Este orden este orden no implica ningún plan preexistente o, si se puede decir, exterior al mundo mismo. Así, la perfección del mundo leibniziano es tanto una perfección ontológica como ética, mientras que la perfección del mundo spinoziano es sólo ontológica.

Esto explica con claridad una diferencia fundamental en las terapias racionalistas expuestas por los dos filósofos. En efecto, mientras que en la terapia racionalista de Spinoza el concepto de necesidad tiene un papel preponderante, esto es, el conocimiento de que los hechos son producto de una serie de causas y efectos ineluctables; en la terapia propuesta por Leibniz, dicho lugar lo ocupa la armonía. En efecto para el hannoveriano

no, la clave para alcanzar la perfección reside en conocer la armonía que rige todas las cosas.⁹⁴

Ahora bien, estas diferencias no impiden que encontremos notables semejanzas en la perfección ética en lo que respecta a la conducta humana: 1) la perfección va unida a un aumento de placer, de alegría y, en última instancia, de felicidad; 2) el conocimiento racional, es decir, la visión científica de la naturaleza, es la forma más efectiva de alcanzar la felicidad; 3) en ambos casos, este conocimiento implica un conocimiento de las causas, comenzando por la causa primera de todas las cosas; 4) este conocimiento y esta felicidad se convierten en un “amor intelectual de Dios”; 5) el conocimiento y el sentimiento de perfección que lo acompaña implican una actividad del alma traducida, por un lado, en acción virtuosa, en libertad y que conduce, por otro lado, a la tranquilidad espiritual; 6) por último, en ambos casos, la actividad del alma no se explica como una acción directa de un alma sobre otra o de un ser finito sobre otros seres finitos, sino como una explicación de los sucesos desde la perspectiva del alma que actúa.

Con base en estos puntos de contacto, quizá no sea aventurado afirmar que la visión ética que Spinoza expuso en los tres últimos libros de la *Ética* parece haber ejercido una influencia importante en Leibniz. Si bien no se encuentran comentarios destacables sobre esos libros por parte del filósofo alemán —a diferencias de las notas fuertemente críticas sobre cuestiones de los dos primeros libros—, ello no es un indicio de falta de interés en el tema, sino más bien un síntoma de aprobación de muchos de los teoremas demostrados por Spinoza. Coincidimos aquí con la conjectura de Friedmann, según la cual, cuando Leibniz afirma que encontró en la *Ética* “una cantidad de bellos pensamientos”, se refiere fundamentalmente a esos libros.⁹⁵

⁹⁴ Cfr. Narváez, “La perfección humana como hedonismo” Narváez, “Contemplación y acción”.

⁹⁵ Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 200-201.

Sea como sea, establecer de manera efectiva esta influencia requeriría un estudio más pormenorizado de las fuentes, de la correspondencia y de datos filológicos y biográficos, lo cual excede la finalidad de este trabajo. No obstante, esperamos al menos haber sacado a la luz la importancia del concepto de perfección y los interesantes puntos de contacto entre ambas concepciones éticas. Esto es un paso indispensable en el estudio del desarrollo intelectual del pensamiento leibniziano, sin el cual sería imposible avanzar hacia una ulterior profundización que permita afirmar con máxima certeza la influencia ejercida en él por el filósofo holandés.

Referencias

- Adams, Robert Merrihew. "Justice, Happiness and Perfection in Leibniz's City of God". En *New Essays on Leibniz's Theodicy*, editado por Larry M. Jorgensen y Samuel Newlands, 197-217. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Blumenfeld, David. "Perfection and Happiness in the Best Possible World". En *The Cambridge Companion to Leibniz* editado por Nicholas Jolley, 382-410. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Brown, Gregory. "Leibniz's Moral Philosophy". En *The Cambridge Companion to Leibniz*, editado por Nicholas Jolley, 411-441. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Cabañas, Leticia. "Leibniz y sus contemporáneos Spinoza y Arnauld". *Themata: Revista de Filosofía* 34 (2005): 259-270.
- _____, y Oscar M. Esquisabel, editores. *Leibniz frente a Spinoza, una interpretación panorámica*. Granada: Comares, 2014.
- Carriero, John. "Conatus and Perfection in Spinoza". *Midwest Studies in Philosophy* 35 (2011): 69-92.
- Di Vona, Piero. *Studi sull' Ontologia di Spinoza I*. Firenze: La Nuova Italia, 1960.
- Esquisabel, Oscar M. y Griselda Gaiada. "El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer". *Signos Filosóficos*, vol. xviii, núm. 36 (julio-diciembre de 2016): 8-37.
- Friedmann, Georges. *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard, 1946.
- Gale, George. "Acerca de lo que Dios eligió: libertad de Dios y perfección". *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999): 87-113.
- Heinekamp, Albert. "Los conceptos de *Realitas*, *Perfectio* y *Bonum Metaphysicum* en Leibniz". *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999), 65-85.

- Herrera Castillo, Laura. *Curvas y espejos: el carácter funcional de la actividad monádica* en G. W. Leibniz (Granada: Comares, 2015).
- Kulstad, Mark. “Las leyes de la naturaleza con relación a la libertad humana y divina en la *Teodicea* de Leibniz”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI 129-131 (enero-diciembre de 2012): 451-459.
- Laerke, Mogens. *Leibniz lecteur de Spinoza*. París: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- LeBuffe, Michael. “The Anatomy of Passions”. En *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, editado por Olli Koistinen, 188-222. Cambridge-Nueva York: CUP, 2009.
- Leibniz, G. W. *La teodicea*. Traducido por Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar, 1920.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado por Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt/Berlín: Akademie Verlag, 1923.
- _____. *Die philosophischen Schriften*, 7 vols. Editados por C.I. Gerhardt. Hildesheim-Nueva York: Georg Olms Verlag, 1978. Citado GP, volumen (arábigos) y página (arábigos).
- _____. *Escritos filosóficos*. Editado por Ezequiel de Olaso, notas por Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti, y traducido por Roberto Torretti, Tomás, Ezequiel Zwanck y E. de Olaso. Madrid: Machado Libros, 2003.
- _____. *Obras filosóficas y científicas, volumen 3. Ciencia general y enciclopedia*. Editado por Oscar M. Esquisabel y Manuel Sánchez-Rodríguez. Granada: Comares, 2023. Citado como OFC 3 y página en arábigos.
- Look, Brandon C. “Perfección, poder y pasiones en Spinoza y Leibniz”. En: *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica*, editado por Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel, 131-146. Granada: Comares, 2014.

- Margot, Jean-Paul. "Libertad y necesidad en Spinoza". *Praxis Filosófica* (Nueva serie) 32 (enero-junio de 2011): 27-44.
- Melamed, Yitzhak Y. "Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, núm. 1 (2010): 77-92.
- Narváez, Mario A. "El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza". *Cuadernos del Sur, fascículo filosofía* 45 (2016): 79-95.
- _____. "El problema de los géneros de conocimiento en la Ética de Spinoza". En *Lo real: Dimensiones teóricas y prácticas. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, compiladas por Romina Pulley; editadas por Eduardo Assalone y Romina. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.
- _____. "La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza". *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* 44 (2022), e0013.
- _____. "Contemplación y acción: la ciencia general leibniziana como ciencia de la felicidad". En: *Metafísica, ciencia y lógica en Leibniz: Antecedentes y recepciones*. Compilado por Oscar M. Esquisabel. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2024. 103-133.
- Newlands, Samuel. "Spinoza and the Metaphysics of Perfection". En *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*. Editado por Yitzhak Y. Melamed, 266-284. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Ottaviani, Osvaldo. "Divine Wisdom and Possible Worlds. Leibniz's Notes to the Spinoza-Oldenburg Correspondence and the Development of His Metaphysics". *Studia Leibnitiana*, Bd. 48, H. 1 (2016): 15-41.
- Parkinson, G. H. R. "Philosophy and Logic", en *The Cambridge Companion to Leibniz*, 219
- Roldán, Concha. "Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz". *DoisPontos*, vol. 11, núm. 2 (2018): 245-283.

- Spinoza, Baruch. *Opera*. Editado por Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, Universitätsverlag, 1925.
- _____. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf. “Ist Leibnitz in seiner Entwicklung einmal Spinozist oder Cartesianer gewesen?”. *Aus dem Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften* (18 de octubre de 1847). https://www.uni-muenster.de/Leibniz/Leibniz_im_Internet/8.html.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.