



# Santo Tomás, Leibniz y el dilema creación – eternidad del mundo<sup>1</sup>

## Aquinas, Leibniz and the dilemma creation – eternity of the world

Camilo Silva  

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile.

**Enviado:** 23/09/2024

**Evaluado:** 25/09/2024

**Aceptado:** 04/11/2024

**Editor:** Francisco Novoa-Rojas

**Cómo citar:** Silva, C. (2024). Santo Tomás, Leibniz y el dilema creación – eternidad del mundo. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 92 - 123. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2917>

### Resumen

Como representantes de la teología cristiana, Santo Tomás y Leibniz adhieren *prima facie* a la tesis según la cual el mundo es una creación divina a partir de la nada (*creatio ex nihilo*). Pese a que el mismo Leibniz invoque la autoridad de Santo Tomás para circunscribir la creación del mundo en el contexto de la Revelación, el estatus epistemológico de las pruebas o argumentos sobre cuya base ambos justifican la tesis de la *creatio ex nihilo* es diferente: mientras que el aquinate reconoce que, habiendo sido creado de la nada, el mundo *podría* haber sido eterno, el polímata alemán piensa de manera diferente, a saber, que *no es racionalmente demostrable* que el mundo existente o actual *no sea, en efecto*, eterno. Más aún: en ciertos pasajes, Leibniz sugiere que el mundo, en vez de ser el resultado de una creación, puede ser concebido como una eterna emanación divina. Sobre la base

---

<sup>1</sup> Una parte de este estudio fue desarrollada en mi tesis doctoral *Essence, néant et existence: une lecture critique du concept de création divine chez Leibniz* -defendida en la Escuela Normal Superior de París (2021)- y es, además, el resultado de diversas presentaciones realizadas en distintas actividades académicas en París, Oxford, Santiago y Concepción. En este sentido, además de agradecer la lectura que los evaluadores hicieron de una versión anterior de este artículo, quisiera también agradecer a los académicos que en alguna de las instancias señaladas -o en otras- me dirigieron preguntas u observaciones, y que fueron fundamentales para la culminación de esta investigación: José Tomás Alvarado (PUC), Jean-Pascal Anfray (ENS - París), Jean-Christophe Barbout (U. de Rennes), Emmanuel Brochier (IPC París), Carlos Casanova (U. de Florida), Agustín Echavarría (U. de Navarra), Mogens Lærke (ENS – Lyon/Maison française d'Oxford), Jorge Mittelman (PUC), Santiago Orrego (PUC), Paul Rateau (U. Panthéon-Sorbonne), Tad Schmaltz (U. de Michigan) y José Antonio Valdivia (UAI).

de diversas piezas textuales de ambos autores, nuestro propósito consiste en esbozar un estudio comparativo que examine inicialmente la manera en que Leibniz, apoyándose en la autoridad de Santo Tomás, concibe la creación divina del mundo (secciones 1 y 2) con el objeto de analizar retrospectivamente la doctrina creacionista de Santo Tomás (sección 3), para así determinar si, finalmente, ambos sostienen o no una doctrina coincidente acerca de la creación (sección 4).

**Palabras clave:** *creación - Dios - eternidad - mundo - nada - tiempo.*

### Abstract

As members of Christian theology, Aquinas and Leibniz, at first glance, both subscribe to the thesis according to which the world is a divine creation out of nothingness (*creatio ex nihilo*). Despite the fact that Leibniz invokes Aquinas's authority in order to understand the creation of the world in the context of Revelation, the epistemological status of proofs or arguments over which both justify the *creatio ex nihilo* thesis is however different: while Aquinas accepts that the world *could be* eternal even if it is, in fact, created, the German polymath thinks in a different fashion, namely, that *it is not rationally demonstrable* that the existing or actual world *be not, actually*, eternal. Even more: in some passages, Leibniz suggests that the world, instead of being the result of a divine creation, can be conceived as a eternal divine emanation. Considering several textual pieces of both authors, our task consists in sketching a comparative survey, examining, in the first place, the manner in which Leibniz, relying on Aquinas's authority, conceives the divine creation (sections 1 and 2) in order to retrospectively analyse Aquinas's creationist doctrine (section 3) for, finally, wonder if both Aquinas and Leibniz hold -or not- a coincident doctrine about the creation of the world (section 4).

**Keywords:** *creation - God - eternity - nothingness - time - world.*

## 1. Introducción: El problema de la creación divina en la Modernidad

El problema del origen del mundo es un enigma de primer orden que ha despertado el interés no sólo entre filósofos y teólogos, sino también, desde una perspectiva científica, entre

físicos<sup>2</sup>. Debido a la estrecha relación que existía, antes de Kant, entre filosofía, teología y ciencia, el problema del origen o eternidad del mundo remontaba a una versión diferente de este dilema, a saber, aquél entre *creación temporal* o *eternidad* del mundo, y que constituía, en consecuencia, un punto de intersección entre estas tres disciplinas<sup>3</sup>.

Formulado a modo de antinomia, el dilema entre origen temporal y eternidad del mundo recibió, por parte de Kant, un detallado tratamiento en la *Crítica de la razón pura*<sup>4</sup>. Un siglo antes de Kant, en pleno desarrollo y despliegue de la tradición racionalista, el dilema creación – eternidad del mundo fue objeto de reflexión -siquiera parcial o tangencialmente- por parte de Descartes, Spinoza y Leibniz, quienes, en virtud de la disparidad de los fundamentos de sus programas filosóficos, propusieron tres esquemas explicativos irreductiblemente incompatibles.

Tal como se desprende de dos de sus cartas a Mersenne, Descartes adhiere a un modelo creacionista del mundo que, en una espuria consonancia con la tesis escolástica de la *creatio ex nihilo*, resulta de la sola operación de la voluntad de Dios<sup>5</sup>. Para Descartes, el mundo, al ser creado por Dios, no podría ser coeterno con Él.

---

<sup>2</sup> Es en el campo de la cosmología que el problema del origen del universo es discutido. Una de las explicaciones cosmológicas más extendidas está fundada en -lo que se conoce como- el principio antrópico, según el cual, *grosso modo*, la constitución y disposición de las estructuras y propiedades del universo son aquellas que han hecho posible la vida humana en el universo -y que éste pueda ser objeto de nuestro conocimiento. Para una discusión de las explicaciones cosmológicas basadas en este principio, además de Rudnicki, K. (1990), cf. la antológica monografía de Barrow, J. y Tipler, F. (1986).

<sup>3</sup> Para una comprensión exhaustiva de las diferentes posiciones que, desde la antigüedad hasta el temprano medioevo, existieron sobre este problema y otros adyacentes, cf. Sorabji, R. (1983). Para un estudio más amplio sobre el mismo problema, que comprende no sólo las tradiciones helénica, patristica y medieval, sino también la modernidad y la época contemporánea, cf. Clavier, P. (2011).

<sup>4</sup> Cf. Kant, I. (2013), A 426/B 454 – A 433/B 461, y A 517/B 545 – A 524/B 552 (pp. 394-400 y 454-457 respectivamente).

<sup>5</sup> La doctrina de la creación de Descartes se infiere de su célebre doctrina de la creación de las verdades eternas: “las verdades matemáticas que ud. llama ‘eternas’ han sido establecidas por Dios de quien dependen enteramente, tanto como el resto de las criaturas. Decir que las verdades son independientes de Dios es hablar de Él como si fuese un Júpiter o un Saturno [...] Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, tal como un rey establece las leyes en su reino” (Descartes a Mersenne, 15 de abril de 1630, en AT, I, 145). Cfr. también *ibid.*, 27 de mayo de 1630, AT, I, 152. En concreto, la inferencia opera por un *argumentum a fortiori*: si las verdades matemáticas son el resultado de la voluntad divina, entonces con mayor razón lo es el mundo mismo -supuesto, desde luego, que las verdades matemáticas tengan una prioridad sobre el mundo, lo que parece ser el caso en Descartes. A este argumento, no podríamos dejar de añadir el de la creación continua, por medio del cual Descartes intenta probar la existencia de Dios en virtud de la insuficiencia del mundo para conservar su existencia, dependiendo así éste de Él. Cf. *Méditations métaphysiques*, IV, AT, IX, 38-39.

\*Para las referencias de las obras de Descartes que abreviamos aquí como ‘AT’, así como también las de Leibniz (‘A’, ‘C’, ‘F’, ‘G’, ‘GP’, ‘LP’ y ‘W’), cf. la sección de referencias bibliográficas.

Aunque inspirada tanto en el método como en una adopción *sui generis* de ciertos principios y postulados de Descartes, la *Ética* de Spinoza apunta en dirección contraria a la del filósofo francés, toda vez que él supone una identidad entre Dios y la naturaleza: al ser una substancia infinita y, por consiguiente, única<sup>6</sup>, el Dios-naturaleza no podría haber tenido causa externa alguna, esto es, el Dios-naturaleza es *causa sui*<sup>7</sup>. Para Spinoza, el universo material y espiritual es esencial y necesariamente eterno, dado que no se distingue de Dios.

Finalmente, en cuanto a Leibniz, él sostiene una posición crítica respecto de sus predecesores<sup>8</sup>. En efecto, si, contra Spinoza, Leibniz restituye la tesis escolástica de la creación del mundo, él no lo hace al amparo del voluntarismo teológico de Descartes<sup>9</sup>: frente a sus dos

---

\*\*Todas las traducciones que figuran en este artículo son mías, excepto aquellas que usamos a partir de ediciones de traducción al español, y que están especificadas, igualmente, en las referencias.

<sup>6</sup> Cf. Spinoza, B. (2021), parte primera, proposiciones VIII y XIV (pp. 62-65 y 72-73 respectivamente).

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, proposición VII (p. 61).

<sup>8</sup> Leibniz suele acusar a ambos autores como peligros para la teología: “El Dios o el ser perfecto de Descartes no es un Dios como uno se lo imagina, y como uno desea, es decir, justo y sabio, haciendo todo por el bien de las Criaturas tanto como sea posible, sino, más bien, es algo que se acerca al Dios de Spinoza, como un principio de todo y un cierto poder soberano o Naturaleza primitiva que pone todo en obra, y que realiza todo lo que es realizable [*qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable*]. El Dios de Descartes *no tiene voluntad ni entendimiento*, puesto que, según Descartes, Él no tiene el bien por objeto de la voluntad, ni lo verdadero por objeto del entendimiento” (Leibniz a - (?)), 1679, A II, 1, 778. Leibniz subraya). Si bien Leibniz suele criticar al unísono a Descartes y a Spinoza, él es más severo con el autor de la *Ética*: “el Spinozismo [...] es un Cartesianismo ultrajado [*outré*]” (*Théodicée* (1710), §393, GP VI, 350): “es por la combinación de la Cábala y del Cartesianismo, corrompidos al extremo, que Spinoza ha podido establecer su doctrina monstruosa” (Leibniz a Bourguet, GP III, 545). Ahora bien, pese a esta estrategia reduccionista en virtud de la cual Leibniz asocia el voluntarismo cartesiano al monismo de Spinoza, conviene precisar que sus fundamentos no son iguales: a diferencia de Descartes, Spinoza niega que todo lo que es y existe sea resultado de la voluntad de Dios (cf. Spinoza, B. (2021), parte primera, proposición XXXII (pp. 100-101)) y sostiene, más bien, que todo se sigue necesariamente de la sola naturaleza (poder) de Dios (cf. *ibid.*, proposiciones XVII y XXXIV (pp. 80-84 y 107 respectivamente)). La estrategia de Leibniz consiste en develar que Descartes y Spinoza no respetan un equilibrio entre las tres facultades de Dios que participan en la creación, a saber, poder, entendimiento y voluntad. Abordo en detalle la teoría leibniziana de las facultades divinas en Silva, C. (2025a).

<sup>9</sup> Cf. las anotaciones de Leibniz a la carta de Eckhard de mayo de 1677, A II, 1, 530, nota 74. Cf. también A VI, 4-B, 1389. De manera más precisa, a juicio de Leibniz, el voluntarismo teológico cartesiano implica una amenaza a la religión, ya que “[...] si las cosas no son buenas o malas sino en virtud de un efecto de la voluntad de Dios, el bien no será un motivo de su voluntad, puesto que él es posterior a ella y su voluntad será un cierto decreto absoluto sin razón [...]” (Leibniz a Philipp, enero de 1680, A II, 1, 787): “Así, al decir que las cosas no son buenas en virtud de ninguna regla de bondad, sino que lo son por la sola voluntad de Dios, destruimos [...] todo el amor de Dios y toda su gloria. En efecto, ¿por qué alabarlo [*le louer*] por lo que ha hecho, si Él podría igualmente ser alabado haciendo todo lo contrario? ¿Dónde estarán entonces su justicia y su sabiduría, si no queda más que un cierto poder despótico al suponer que la voluntad toma el lugar de la razón y si, según la definición de los tiranos, aquello que place al más poderoso es, por ello mismo, justo?” (*Discours de métaphysique* (1686 (?)), §2, A VI, 4-B, 1532-1533). El problema de la relación entre el amor y la justicia de Dios en la filosofía de Leibniz -en torno al cual giran estos pasajes evocados- es abordado por De Gaudemar, M. (1994), pp. 236-250; Rateau, P. (2008), pp. 82-92 e *ibid.* (2015), pp. 225-261; Goldenbaum, U. (2009), y; Silva, C. (2023). La exposición más completa sobre la concepción leibniziana del amor es la ya clásica

opponentes, Leibniz sostendrá que el mundo sí es el resultado de una creación, pero que surge de la intervención conjunta de las tres facultades divinas fundamentales, a saber, el poder, el entendimiento y la voluntad<sup>10</sup>. Muestra de ello es el §7 de la *Teodicea*:

*Dios es la primera razón de las cosas* [...] es necesario que esta causa sea *inteligente*, pues este mundo, que existe, siendo contingente, y habiendo igualmente una infinidad de otros mundos que pretenden igualmente la existencia [...] resulta necesario que la causa del mundo considere o se relacione a todos los mundos posibles para determinar [la existencia de] uno de ellos. Y esta consideración o relación de una substancia existente con respecto a simples posibilidades no puede ser otra cosa que *el entendimiento* que contiene las ideas de tales posibilidades: y determinar una de ellas no puede ser otra cosa que el acto de *la voluntad* que elige. Y es *el poder* de esta substancia que hace eficaz la voluntad. El poder va *al ser*, la sabiduría o entendimiento, a *lo verdadero*, y la voluntad, *al bien* [...] Su entendimiento es la fuente de las *esencias*, y su voluntad es el origen de las *existencias* (GP VI, 106-107. Leibniz subraya).<sup>11</sup>

Como sugiere este pasaje<sup>12</sup>, es en correspondencia con su doctrina de los mundos posibles que, para Leibniz, una adecuada sintaxis ontológica entre poder, entendimiento y voluntad de Dios puede dar cuenta de la tesis según la cual el mundo es creado por Él<sup>13</sup>. Así, la suposición de los mundos posibles se erige como una condición de posibilidad de la creación. *A contrario* -anota Leibniz en una carta de junio de 1686 que le envía el teólogo jansenista Antoine Arnauld-

---

obra de Naert, E. (1959). Sobre el anti-voluntarismo que Leibniz adopta ya en su juventud, cf. Mulvaney, R. (1968); *ibid.* (1975); Rateau, P. (2008), capítulos 1 y 2 (pp. 51-212); Johns, C. (2013); Silva, C. (2020), y Derenne, J. (2022).

<sup>10</sup> Cf. Silva, C. (2025a).

<sup>11</sup> “Él [i.e. Dios] es la fuente tanto de las posibilidades como de las existencias: de aquéllas, por su esencia, y de éstas, por su voluntad” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain* (1704 (?)), II, xv, §4, A VI, 6, 155).

<sup>12</sup> Aunque sin referirla directa o explícitamente a la doctrina de la creación, la tríada ‘poder-entendimiento-voluntad’ aparece, preferentemente, en los escritos tardíos de Leibniz: cf. e.g. Leibniz a Morell, 4-14 de mayo de 1698 e *ibid.*, 29 de septiembre de 1698, G (I), 126-127 y 139 respectivamente; Borrador de “Préface de la *Théodicée*” (1707 (?)), G (II), 496-497; *Théodicée*, §§116, 149, 150 y 335, GP VI, 167, 198-199, 199 y 313-314 respectivamente, y; *Monadologie* (1714), §48, GP VI, 615. Para un estudio detallado de estos y otros pasajes, cf. mi estudio Silva, C. (2025a).

<sup>13</sup> Tomo la expresión ‘sintaxis ontológica’ de Philippe Hamou, quien la utiliza, sin embargo, en un contexto diferente. Cf. Hamou, P. (2011), especialmente pp. 141-144.

si quisiéramos rechazar absolutamente los posibles, destruiríamos la contingencia, pues, si lo que Dios ha creado efectivamente fuese lo único posible, lo que Dios haya creado sería necesario, en caso de que Dios haya resuelto crear algo (A II, 2, 51).<sup>14</sup>

Es la doctrina de los mundos posibles lo que separa a Leibniz de Spinoza y Descartes: mientras que Spinoza reduce lo posible a lo actual<sup>15</sup>, Descartes no admitiría que Dios haya creado o podido haber creado el mundo a partir de esencias o posibilidades, pues, si tal fuese el caso, la voluntad de Dios, en vez de ser libre, estaría determinada<sup>16</sup>.

## 2. La doctrina de la *creatio ex nihilo* de Leibniz a Santo Tomás

Leibniz suele ilustrar su concepción creacionista por medio de su teoría de las substancias: “[...] ninguna substancia podría comenzar sino por creación ni perecer sino por aniquilación” (*Discours de métaphysique*, §9, A VI, 4-B, 1541)<sup>17</sup>, en el sentido en que “Dios produce las substancias de la nada, y las substancias producen [sus] accidentes a partir de los cambios de su[s] límites” (*Théodicée*, §395, GP VI, 351). Tales substancias o mónadas

[...] no podrían comenzar ni terminar sino de una sola vez, es decir, ellas no podrían comenzar sino por creación, ni terminar sino por aniquilación, mientras que aquello que es compuesto comienza y termina por partes (*Monadologie*, §6, GP VI, 607).

Pero esta caracterización de la creación de las substancias o mónadas -y, por lo tanto, del mundo<sup>18</sup>- no explica qué entiende Leibniz por ‘creación’. En el §398 de la *Teodicea*, él escribe:

<sup>14</sup> Cf. también A VI, 4-B, 1480; *Théodicée*, §§45 y 235, GP VI, 127-128 y 257-258 respectivamente, y; Leibniz a Clarke, Quinto escrito, §9, GP VII, 390.

<sup>15</sup> Cf. Spinoza, B. (2021), parte primera, proposiciones VII, XI, XV, XVI, XVII, XX, XXII, XXIII, XXV, XXVIII, XXIX, XXXIII y XXXV (pp. 61, 67-71, 73-79, 79, 80-84, 86-87, 89,89-90, 91-92, 93-95, 95-96, 101-107 y 107-108 respectivamente).

<sup>16</sup> Cf. *supra*, nota 5. Como veremos, la distinción entre i) el supuesto de que Dios haya creado el mundo con un origen temporal y ii) el supuesto de que el mundo, *habiendo* sido creado con un origen temporal, haya *podido* ser eterno, es de vital importancia en el tratamiento del dilema por parte de Santo Tomás y también de Leibniz. Cf. *infra*, secciones 3 y 4 respectivamente.

<sup>17</sup> “[...] estas almas y estas formas substanciales no podrían perecer enteramente [...] ya que ninguna substancia perezca [...]” (*Discours de métaphysique*, §34, A VI, 4-B, 1583).

<sup>18</sup> Siendo el mundo un agregado de cosas finitas (cf. *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 302), la creación de las substancias es la creación del mundo: “[...] es necesario creer que [l]as substancias han sido creadas, desde el principio, con el mundo” (*Système Nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles* (1695), GP IV, 474), es decir, “[...] es necesario que las formas constitutivas de las substancias hayan sido creadas con

“[...] la creación, entendida como es necesario, no es tan difícil de admitir como uno podría pensar [...] de alguna manera, ella está envuelta en la noción de la dependencia de las criaturas” (*Théodicée*, §398, GP VI, 353). Al referirse al concepto ‘creación’, Leibniz parece reducir su significado a una dependencia ontológica. Y es en este punto en que surge la pregunta a que conduce nuestra investigación en lo referente a Leibniz: ¿es esta dependencia ontológica una condición *sólo necesaria* o ya *suficiente* para englobar la posibilidad de la creación divina? Como han destacado diversos autores, la concepción metafísica creacionista de Leibniz encierra una dificultad mayor, y que remonta, precisamente, a la discutible posibilidad de admitir una doctrina creacionista *stricto sensu*, esto es, una *creatio ex nihilo*<sup>19</sup>.

A lo largo de su prolífico desarrollo intelectual y, especialmente, en sus escritos canónicos o exotéricos divulgados, Leibniz asegura que el mundo es una *creatio ex nihilo*<sup>20</sup>: más aún, siguiendo esta posición, él califica la hipótesis de la eternidad del mundo como un ‘error metafísico’<sup>21</sup>. Sin embargo, en otros textos, él no sólo acepta como plausible la hipótesis de la eternidad del mundo - a condición de resguardar la dependencia ontológica de las criaturas con respecto a Dios<sup>22</sup>-, sino que niega como *contradictoria* o *absurda* la *creatio ex nihilo*<sup>23</sup>. A nuestro juicio, lo que explicaría esta oscilación por parte de Leibniz es que él habría adherido a tres enfoques distintos e incompatibles sobre la creación: i) si, en su juventud, él adhiere a un enfoque ortodoxo o *dogmático*, según el cual

---

el mundo, y que ellas subsistan siempre” (*Système Nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), GP IV, 479), de manera que “[...] ellas [...] duran tanto como el universo, que cambiará, pero que no será destruido” (*Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison* (1714), §2, GP VI, 598).

<sup>19</sup> Sin ser exhaustiva, la lista incluye a los siguientes autores: Carr, H.W. (1960; primera edición 1929); Erickson, S. (1965); Rescher, N. (1967); Abraham, W. (1969); Fichant, M. (1971); Broad, C.D. (1975); Wilson, C. (1989); Jolley, N. (1998); Savage, R. (1998); Cook, D. (2009), y; Echavarría, A. (2013). Si bien hacia el final de este estudio volveremos sobre este problema (cf. *infra*, sección 4), el lector podrá también consultar la publicación de una investigación en preparación en que abordo, de manera más amplia y detallada, las diversas dificultades que envuelve la doctrina leibniziana de la creación.

<sup>20</sup> “[...] todas las cosas son creadas a partir de la nada, no de una materia preexistente en algún momento, ya que la materia también es creada [...]” (A VI, 4-B, 1377). Cf. también GP VI, 546. Con el objeto de proporcionar una imagen de la *creatio ex nihilo*, Leibniz suele invocar una analogía con el sistema binario. Siguiendo esta comparación, el mundo sería el resultado de una combinación del ser o Dios -análogo al número 1- y la nada -análoga al número 0. Cf. e.g. A VI, 3, 156-160; G (I), 146-147, 364 y 371; Leibniz a Morell, 4/14 de mayo de 1698, G (I), 126; Leibniz a Bouvet, 15 de febrero de 1701, W, 135-136 y 138; *ibid.*, 18 de mayo de 1703, W, 183-184; Leibniz a Verjus, 18 de agosto de 1705, W, 213-216; Leibniz a Des Bosses, 12 de agosto de 1709, GP II, 379-380 y 383; Leibniz a Bourguet, GP III, 544-545; GP VII, 223-227, y; *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1714), LP, 103-109.

<sup>21</sup> Cf. A VI, 4-C, 2460-2462.

<sup>22</sup> Cf. A VI, 4-B, 1645; GP VII, 303; G (I), 390-391, y; Leibniz a Clarke, Quinto escrito, §75, GP VII, 409.

<sup>23</sup> Cf. G (I), 98. Volveremos sobre el argumento que Leibniz formula en este pasaje. Cf. *infra*, sección 4.

el mundo surge de la nada, ii) a partir de la segunda mitad de la década de 1690, este enfoque pierde su primacía, y coexiste con un enfoque *crítico*, conflicto del que, finalmente, iii) emerge un enfoque *escéptico*<sup>24</sup>.

Desde un punto de vista dogmático, Leibniz entiende la creación como un milagro: “[...] hay milagros que están reservados sólo a Dios y que sobrepasan todas las fuerzas naturales: tal es el de crear o aniquilar” (Leibniz a Clarke, Cuarto escrito, §44, GP VII, 377)<sup>25</sup>. De hecho, aunque, junto a la creación, Leibniz suele considerar como milagros la transustanciación, la Trinidad y la encarnación<sup>26</sup>, él ocasionalmente confiesa que la creación es el *único* milagro<sup>27</sup>. Y es en este *non plus ultra* explicativo en que surge la asociación con Santo Tomás, pues, sin poder dar razón de la creación<sup>28</sup>, Leibniz reconoce abiertamente que la verdad de ella se sustenta en la Revelación: “[...] sólo la Revelación [...] puede enseñarnos el comienzo del universo: Santo Tomás y otros grandes doctores han juzgado que este dogma no puede ser demostrado sólo por la Razón” (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, LP, 51). Leibniz, en rigor, sí piensa que la creación es un dogma racionalmente indemostrable<sup>29</sup>.

Pero hay otras razones que explican la autoridad de Santo Tomás sobre Leibniz<sup>30</sup>: para Santo Tomás -como veremos-, la tesis de la creación es el resultado del tratamiento que él hace del dilema

---

<sup>24</sup> O agnóstico, como sugiere Daniel Cook. Cf. Cook, D. (2009). Analizaremos con cierta detención el conflicto entre estos tres enfoques hacia el final de este estudio (cf. *infra*, sección 4), reservando para otra investigación un examen más acabado.

<sup>25</sup> Cf. también A VI, 4-B, 1657. Sobre el uso que Leibniz hace de los milagros, cf. De Buzon, F. (2011).

<sup>26</sup> Cf. “Discours préliminaire” de la *Théodicée*, §23, GP VI, 64, y *Théodicée*, §249, GP VI, 265. Sobre la manera en que, a lo largo de su obra, Leibniz concibe estos milagros, cf. Antognazza, M. R. (2007). Cf. también Fouke, D. (1992), Goldenbaum, U. (1999) y Backus, I. (2016), parte I (pp. 9-54).

<sup>27</sup> “Es verdad que hay algo de milagroso en mi sistema de la armonía preestablecida, y que Dios interviene allí extraordinariamente, pero esto no se da sino en el comienzo de las cosas, luego de lo cual todo sigue su curso en los fenómenos de la naturaleza según las leyes de las almas y de los cuerpos” (Leibniz a Basnage, 19 de febrero de 1706, GP III, 143). Cf. también A II, 2, 47.

<sup>28</sup> Sobre la razón por la cual Leibniz reconoce este límite explicativo, existen diversas hipótesis. Cf. e.g. Jalabert, J. (1971), Ortiz Ibarz, J.-M. (1984) y MacDonald Ross, G. (1993).

<sup>29</sup> Y, *a fortiori*, inexplicable, como él mismo sostiene en el parágrafo 6 del *Discurso de metafísica*. Cf. A VI, 4-B, 1537-1538. Entendiendo el enfoque dogmático de Leibniz -y siguiendo la interpretación de Frédéric de Buzon-, parece plausible pensar que él haya hecho preferentemente un uso dogmático del milagro de la creación, en desmedro de un uso polémico. Cf. De Buzon, F. (2011).

<sup>30</sup> Dicho sea de paso, junto con Francisco Suárez, Santo Tomás es uno de los escolásticos cuya importancia filosófica Leibniz no dudará en destacar. Cf. e.g. *Discours de métaphysique*, §§9 y 11, A VI-4-B, 1541-1542 y 1544 respectivamente. Para una muestra de la reivindicación que, contra los Modernos -especialmente Descartes-, Leibniz hace de la tradición escolástica, cf. mi estudio Silva, C. (2024).



creación temporal – eternidad del mundo. Y dado que -como veremos también- Leibniz aborda el mismo dilema, resulta pertinente examinar la solución tomista (sección 3) con el objeto de evaluar si, finalmente, la posición de Leibniz en torno al dilema entre origen temporal o creación - eternidad del mundo coincide o no con la del aquinate (sección 4).

### 3. Santo Tomás y el dilema creación – eternidad del mundo: verdad e indemostrabilidad de la creación y posibilidad de la eternidad del mundo

El dilema creación – eternidad del mundo es uno de los problemas por los cuales Santo Tomás se interesa ininterrumpida y sistemáticamente a lo largo de toda su extensa obra, dispensándole un lugar preponderante en ella<sup>31</sup>.

Ya en su *Comentario a las sentencias* (1253 (?)), Santo Tomás examina un conjunto de argumentos a favor y en contra de (la posibilidad de) la eternidad del mundo (cf. *Super sent.*, lib. 2, D. 1, q. 1, a. 5). Tras la discusión según el dispositivo de la *disputatio* (cf. *ibid.*, lib. 2, D. 1, q. 1, a. 5, arg. 1-14, c. 1-19), él introduce su respuesta, que consiste en admitir la tesis de la creación efectiva del mundo, aunque admitiendo que el mundo *pudo* haber sido eterno. Con tal propósito, él establece una demarcación entre tres doctrinas (cf. *ibid.*, lib. 2, D. 1, q. 1, a. 5, co.). La primera es aquella que defiende la tesis de la eternidad actual o efectiva no sólo de Dios, sino también del universo, y entre cuyos partidarios él cuenta a Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Platón y Aristóteles. Santo Tomás rechaza esta doctrina como falsa y herética, puesto que contradice la tesis de la creación (cf. *ibid.*)<sup>32</sup>. En contraposición con la primera, la segunda doctrina es defendida por todos aquellos que, admitiendo la tesis de la creación, niegan la posibilidad de que el mundo haya podido ser eterno. Santo Tomás rechaza también esta segunda doctrina, toda vez que, para sostenerla, sus partidarios limitan la omnipotencia de Dios -ya que suponen que Él no podría haber hecho que el mundo fuese eterno-, al mismo tiempo que exigen que esta tesis no sólo sea sostenida por la fe, sino que sea racionalmente demostrada. En consecuencia, tanto por la herejía de limitar

<sup>31</sup> Para un examen más detallado de la doctrina creacionista de Santo Tomás, cf. Wippel, J. (1981), Bukowski, T. (1991), Wilks, I. (1994), Carroll, W. (2010) y Casales, R. (2019).

<sup>32</sup> Cf. también *Questiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 17, co, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, co e *In Physic*, lib. 8, l. 2.

el poder de Dios, como por no considerar la suficiencia de la fe para admitir la tesis de la creación, Santo Tomás rechaza también esta segunda doctrina (cf. *ibid.*). Así, no es sino la tercera doctrina a la cual él adhiere:

todo lo que es, excepto Dios, ha comenzado a ser, pero [...] Dios habría podido, sin embargo, producir las cosas de toda eternidad, de manera que el hecho de que el mundo haya comenzado no puede ser demostrado, sino que debe ser aceptado y creído a partir de la Revelación divina [...] “En el comienzo, Dios creó el cielo y la tierra”. Y yo adhiero a esta posición [...] yo no creo que pueda aportarse un argumento demostrativo con respecto a esto (*Super sent.*, II, D. 1, q. 1, a. 5, co.)<sup>33</sup>.

Dicho de otro modo, pese a que “toda cosa fuera de Dios tiene el ser a partir de otro ser” (*Super sent.*, II, D. 1, q. 1, a. 5, ad s. c. 2) y que, por ello mismo, “[...] según su naturaleza, tal cosa sería un no-ser, si no hubiese recibido el ser de Dios” (*ibid.*) -esto es, “[...] todas las cosas caerían en la nada, si la mano del Todopoderoso no las conservara” (*ibid.*), de manera que, en suma, “[...] las cosas son creadas y hechas por Dios” (*ibid.*)<sup>34</sup>-, ello no obsta -observa el aquinate- que Dios *haya podido haber hecho* el mundo eterno: “[...] partiendo del hecho de que Él [i.e. Dios] conoce y quiere desde toda eternidad, las cosas habrían podido existir de toda eternidad” (*Super sent.*, II, D. 1, q. 1, a. 5, ad s. c. 1). El dilema tiene así un importe modal<sup>35</sup>.

Con ligeras -pero, a veces importantes- variaciones tanto en la estructura expositiva como en la estrategia dialéctica, Santo Tomás reelabora esta apología en diversos escritos posteriores. Sin exponer ni abordar *in extenso* todos los argumentos esgrimidos por Santo Tomás con respecto a esta apología<sup>36</sup>, me remito a esbozar su posición en algunos de sus textos en que este problema es presentado de manera más sistemática.

<sup>33</sup> Según Santo Tomás, “[...] no existen demostraciones para ninguna de las dos tesis [i.e. la tesis de que el mundo es creado y la de que el mundo es eterno], sino sólo argumentos probables y sofísticos” (*ibid.*).

<sup>34</sup> La tesis de la dependencia -y contingencia- de las criaturas con relación al primer ser -i.e. Dios- es desarrollada más ampliamente en *Summa contra gentiles* (1261 (?)), lib. 2, c. 31. Cf. *infra*, nota 36.

<sup>35</sup> Uno de los pocos intérpretes en recalcar la dimensión modal del dilema es Wilks, I. (1994), quien aborda el problema desde un exhaustivo y minucioso enfoque semántico y analítico.

<sup>36</sup> Por ejemplo, en el capítulo 31 del segundo libro de la *Summa contra gentiles*, en vez de probar que la eternidad del mundo es posible porque la creación no es necesaria, él mantiene, de manera negativa, que la eternidad del mundo no es necesaria, debido al carácter contingente de las criaturas: ya que “[...] no es de ningún modo necesario que las criaturas existan, *a fortiori* no es necesario que las criaturas hayan existido de toda eternidad” (*Summa contra gentiles*, lib. 2, c. 31). Asimismo, luego de exponer los argumentos con que ciertos filósofos pretenden demostrar la eternidad del mundo (cf. *ibid.*, lib. 2, c. 32-34), Santo Tomás explica por qué tales argumentos no demuestran el carácter necesario de la tesis de la eternidad del mundo (cf. *ibid.*, lib. 2, c. 35-37), aun cuando tampoco sea posible probar

En sus *Quaestiones disputatae de potentia* (1265/6 (?)), Santo Tomás insiste en la misma tesis en torno a la posibilidad de la eternidad del mundo: aunque es posible para Dios haber hecho que el mundo fuese eterno, la fe católica excluye la actualización de esa posibilidad. De este modo, no es que haya sido imposible que el mundo haya sido eterno, sino que sólo es falso, dado que el mundo, en concordancia con la fe católica, es creado. En efecto,

si consideramos el enunciado según el cual alguna cosa que difiera substancialmente, pero que sea existente gracias a Dios, haya existido siempre, no podemos decir que ello sea imposible en sí, como si ello implicase una contradicción: “existir gracias a otro” no es incompatible con “existir siempre” [...] Y, con respecto a lo que añadimos, a saber, que “[alguna cosa] difiera substancialmente”, no surge tampoco, de ninguna manera, incompatibilidad alguna con la inteligencia relativa al hecho de que algo que exista haya existido siempre (*Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 14, co.).

Y Santo Tomás continúa:

Si tomamos lo posible en tanto que potencia activa, entonces *Dios no carece de la potencia de producir de toda eternidad una esencia que difiera de la suya*. En cambio, si referimos tal posibilidad a la potencia pasiva, entonces, *habiendo supuesto la verdad de la fe católica*, no puede decirse que alguna cosa que proceda de Dios y que difiera de su esencia haya podido existir desde siempre. La fe católica supone, en efecto, que todo lo que existe, aparte de Dios, en algún momento, no ha existido. Del mismo modo en que es imposible [afirmar] que una cosa que uno ha supuesto como existente en algún momento jamás ha existido, así, resulta también imposible [afirmar] que una cosa que uno ha supuesto que no existió en algún momento exista siempre (ibid. Yo subrayo).

En este pasaje queda sintetizada muy claramente la posición de Santo Tomás: aunque es posible que Dios haya hecho que el mundo fuese eterno, la fe católica, sin restringir o afectar *per se* esa posibilidad, impide, sin embargo, aceptar -podríamos decir- la actualización de esa potencia<sup>37</sup>. En

---

demonstrativamente -remata Santo Tomás- que el mundo no sea eterno (cf. ibid., lib. 2, c. 38): para Santo Tomás, se trata meramente de una conveniencia para “[...] la voluntad divina dar un comienzo de duración a las cosas creadas” (ibid., lib. 2, c. 38).

<sup>37</sup> “[...] es necesario decir que antes de que el mundo haya existido, era posible que el mundo adviniera [a la existencia] no, sin embargo, en virtud de una potencia pasiva, sino solamente gracias a la potencia activa del agente. Podemos incluso decir que el mundo era posible no en virtud de una potencia, sino porque los términos de la siguiente proposición no eran incompatibles entre sí: “el mundo existe”” (*Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 17, ad 10). Cf. también *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, ad 1). Así -como apunta Ian Wilks- “Aquino no está hablando de cómo el mundo puede ser o no ser, sino de lo que Dios podría o no haber hecho” (Wilks 1994, p. 304). Santo Tomás aclara que es en esto que los platónicos se equivocan, al no considerar la verdad de la fe como un elemento que, sin afectar la

efecto -continúa Santo Tomás-, “[...] este argumento no prueba otra cosa que el hecho de ‘ser hecho’ y ‘ser [desde] siempre’, considerados en sí mismos, no se oponen mutuamente: ésa es la razón por la cual este argumento procede de lo posible [considerado] absolutamente” (ibid., q. 3, a. 14, ad 8). Con todo, Santo Tomás pretende, en consecuencia, sostener la tesis de la efectiva creación del mundo según una *creatio ex nihilo* -esto es, una creación a partir de un acto puro-, preservando, a la vez, el principio de la omnipotencia de Dios, quien podría haber hecho que el mundo haya sido eterno. En palabras de Santo Tomás:

[...] las primeras criaturas no han sido producidas a partir de algo, sino a partir de la nada [*ex nihilo*]. Pero, que ellas antes no hayan existido para, luego, ser producidas en la existencia, no es algo necesario [en el sentido en] que responda a su modo mismo de producción, sino que se debe, simplemente, a la verdad presupuesta de la fe [...] Puede decirse -como lo dice Avicena- que el no-ser precede al ser de la cosa, pero no por la duración, sino por la naturaleza [...] (ibid., q. 3, a. 14, ad s., c. 7).

Para el aquinate, el mundo *podría* haber sido eterno, pero, de hecho, es *creado* en el tiempo: “[...] Dios [...] ha querido que el mundo no exista siempre, sino que comience a existir en un cierto momento” (ibid., q. 3, a. 17, co.)<sup>38</sup>. Esto significa, en definitiva, que la relación entre Dios y el mundo no está esencialmente determinada por una prioridad temporal, sino de naturaleza: “[...] no es necesario que Dios preceda al mundo en su duración, toda vez que Él lo precede en su naturaleza” (ibid., q. 3, a. 17, ad s. c.).

No muy distinta es la posición que Santo Tomás esboza en la *Suma teológica* (1265-1274). Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje, en donde él introduce la voluntad como un elemento que juega a favor de la tesis de la creación del mundo:

---

tesis de la posibilidad de la eternidad del mundo, la vuelve, sin embargo, falsa, al refrendar la tesis de la *creatio ex nihilo*: “[...] los platónicos comprenden esto sin suponer la verdad de la fe, que le es ajena” (ibid., q. 3, a. 14, ad 7). Como veremos, al no tomar en consideración esta restricción emanada de la fe, Leibniz conferirá -tal como los (neo)platónicos- a la hipótesis de la eternidad del mundo una plausibilidad superior que aquella que, en virtud de su posición, Santo Tomás le asigna. Cf. *infra*, sección 4.

<sup>38</sup> Cf. también *In phys*, lib.2, l. 2, n. 18. Santo Tomás precisa, además -como ya vimos- que el hecho de que el mundo, en vez de ser eterno, sea creado, es algo que no es susceptible de ser demostrado. Cf. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 17, co. Volveremos sobre esta tesis en lo sucesivo, al analizar uno de los argumentos que Santo Tomás desarrolla en la *Suma teológica*. Cf. *infra*.

[...] nada aparte de Dios ha existido eternamente. Y no es imposible sostener esta afirmación [...] no es necesario que Dios quiera que el mundo haya existido [desde] siempre. El mundo existe en la medida en que Dios quiere que exista, porque, que el mundo exista depende de la voluntad de Dios, que es su causa. Así, no es necesario que el mundo haya existido [desde] siempre. Y, por lo tanto, no es posible probar esto de manera demostrativa (*Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, co.)<sup>39</sup>.

Santo Tomás puede, entonces, reivindicar nuevamente la tesis de la *creatio ex nihilo*: “[...] la materia y el cielo son producidas en la existencia en virtud de una creación [...]” (ibid., I, q. 46, a. 1, ad 3). En otras palabras, “[...] Dios ha producido las criaturas en el sentido en que las ha creado de la nada, es decir, después de que (no) haya habido nada” (ibid., I, q. 61, a. 2, co)<sup>40</sup>.

En la *Suma*, Santo Tomás no se conforma, sin embargo, con reformular los argumentos que él otrora había ya expuesto. En efecto, con el fin de reforzar la tesis del carácter creado del mundo, él introduce un argumento que, aunque relacionado con la voluntad de Dios, apunta más bien a subrayar la función del *poder* de Dios que estaría envuelto en la creación:

[...] es necesario considerar en Él [i.e. Dios] que Él da a su efecto un cierto tiempo tal como Él quiera, y según como sea conveniente para demostrar su potencia. Somos conducidos de manera más manifiesta al conocimiento de la potencia divina creadora, si el mundo no ha existido [desde] siempre [en vez de] que haya existido [desde] siempre. En efecto, es manifiesto que todo lo que no ha existido [desde] siempre tiene una causa, pero no es tan manifiesto en el caso de aquello que existe [desde] siempre (ibid., I, q. 46, a. 1, ad 6)<sup>41</sup>.

Ahora bien, el hecho de que se nos manifieste con mayor vehemencia la potencia de Dios al suponer que el mundo, en vez de ser eterno, es creado, no es susceptible -como ya Santo Tomás expresó en

<sup>39</sup> “[...] Él [i.e. Dios] ha producido lo que ha querido y cuándo lo ha querido” (*Summa theologiae*, I, q. 61, a. 2, ad 1).

<sup>40</sup> Cf. también *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad 2. Añadamos, al margen de esta última observación, que Santo Tomás deja en claro que, incluso aunque se suponga -contra la tesis de la *creatio ex nihilo*- que el mundo es eterno, ello no implica suponer que haya entidades que no son el resultado de la producción de Dios. En otras palabras -tal como puede igualmente desprenderse del pensamiento de Leibniz (cf. *infra*, sección 4)-, la tesis de la eternidad del mundo es perfectamente compatible con la dependencia que toda entidad mantiene con Dios: “[...] incluso si consideramos que la producción de las cosas haya sido realizada por Dios desde la eternidad -como lo expresa Aristóteles, así como la mayor parte de los Platónicos-, no es necesario [e] incluso es imposible que se presuponga [...] que haya un sujeto no producido antes de esta producción universal” (*In Physic*, lib. 8, l. 2, n. 4).

<sup>41</sup> Cf. también *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, ad 9 e *In phys*, lib. 2, l. 2, n. 19.

el *Comentario a las sentencias*<sup>42</sup>- de una demostración racional: el indicio de esto -insiste Santo Tomás- es la fe. En efecto,

[...] [el hecho de que] el mundo no haya existido siempre es sostenido solamente por la fe, y no puede ser probado demostrativamente [...]. La razón de ello es que el carácter originario del mundo no puede recibir demostración alguna que remita al mundo mismo [...]. Tampoco es posible una tal demostración por el lado de la causa agente, que actúa por voluntad. La voluntad de Dios no puede ser escrutada por la razón [humana], a menos que ello concierna lo que Dios quiere absoluta y necesariamente: pero ello no es el caso con respecto a lo que Él quiere con relación a las criaturas [...]. La voluntad de Dios puede, no obstante, manifestarse a los hombres a través de una revelación, sobre la cual se apoya la fe. Por consiguiente, el hecho de que el mundo haya comenzado a existir está en el orden de lo creíble, [y] no en el de lo demostrable o científico (ibid., I, q. 46, a. 2, co).

Así, que el mundo sea creado y no eterno, sin poder ser objeto de demostración, es y debe ser simplemente aceptado por la fe. Por eso -citando Corintios 2- Santo Tomás apunta que “[...] nadie puede conocerlas [i.e. las cosas] que son de Dios, excepto el espíritu de Dios” (*Quaestiones de quodlibet* (1270), III, q. 14, a. 2., co.)<sup>43</sup>.

Pero el tratamiento más exhaustivo acerca del dilema creación – eternidad del mundo desarrollado por Santo Tomás -y que hemos reservado para el final de esta sección- es aquel que él expone en *De aeternitate mundi* (1270 – 1271 (?))<sup>44</sup>. Ya en el inicio de esta paradigmática obra, Aquino describe rápida y claramente el problema:

Habiendo supuesto, según la fe católica, que el mundo tuvo un comienzo en la duración, surge la pregunta de si el mundo podría haber existido [desde] siempre [...]. Si ello se entiende en el sentido en que algo, fuera de Dios, ha podido existir [desde] siempre, como si pudiera haber alguna cosa que no haya sido hecha por Él, se trata de un error abominable, no sólo en relación con la fe, sino

<sup>42</sup> Cf. *supra*, nota 33.

<sup>43</sup> Santo Tomás es muy claro respecto de este punto: “es necesario tener mucho cuidado con que alguien presuma pasar por demostraciones [las cosas] que son propias de la fe [...] ello deroga la excelencia de la fe, cuya verdad excede toda razón humana [...]” (*Quaestiones de quodlibet*, III, q. 14, a. 2, co.). Peor aún -continúa Santo Tomás- “[...] como la mayor parte del tiempo tales razones son frívolas, ellas dan ocasión de descreimiento a los infieles, cuando ellos estiman que es debido a razones de este género que damos nuestro asentimiento a aquello que es propio de la fe” (ibid.). Cf. también *Quaestiones de quodlibet*, XII, q. 6, a. 1, co.

<sup>44</sup> Para un tratamiento paralelo al que desarrollamos aquí de esta obra de Santo Tomás, cf. el notable estudio de Wilks, I. (1994).

también entre los filósofos, que profesan y prueban que todo aquello que existe de algún modo no puede existir sino en tanto que es causado por aquel que, en el grado más alto y en toda verdad, tiene el ser. Lo que resta por examinar es si ello puede entenderse en el sentido en que algo ha podido ser [desde siempre], pero habiendo sido causado por Dios, según la totalidad de lo que está en Él (*De aeternitate mundi*)<sup>45</sup>.

Sin insistir más en las razones por las cuales Santo Tomás acepta la tesis de la creación del mundo en base a la fe, a la vez que rechaza que el mundo haya podido existir eternamente por su propia naturaleza sin intervención divina alguna, remitámonos a examinar la cuestión que él menciona al final de este pasaje, a saber, en qué sentido el mundo creado pudo, sin embargo, haber sido eterno. El argumento de Santo Tomás procede por una reducción al absurdo de la tesis de la posibilidad de la eternidad del mundo, la que cabe entender -entonces, negativamente- en dos sentidos: i) o bien es imposible para Dios hacer -o haber hecho- que el mundo sea -o haya podido ser- eterno, ii) o bien, aunque Dios haya -o hubiese- podido hacer que el mundo sea -o haya podido ser- eterno, esto no era en sí mismo posible (cf. *ibid.*). Santo Tomás descarta la primera posibilidad: dada la omnipotencia de Dios, no es imposible que Dios haya hecho el mundo eterno. Por lo tanto, el examen se reduce a la posibilidad de que algo haya sido hecho -o pudiera haber sido hecho- desde siempre (cf. *ibid.*). Para probar esta tesis, Santo Tomás opera otra reducción al absurdo aplicada a las dos maneras en que tal posibilidad podría considerarse, a saber, i) que Dios no pueda -o no haya podido- hacer que algo exista desde siempre o bien ii) que una entidad cualquiera encierre una incompatibilidad conceptual (cf. *ibid.*). Santo Tomás rechaza la primera posibilidad -que, en el fondo, se reduce a la imposibilidad de que Dios no pueda haber hecho algo eternamente (cf. *ibid.*). Así, la cuestión se reduce a la de saber si la eternidad del mundo encierra alguna incompatibilidad conceptual.

En su análisis, Santo Tomás comienza examinando la tesis contraria, esto es, que no haya sido posible que algo que existe haya existido siempre. El mérito de este análisis descansa en distinguir dos tesis mediante las cuales podría analizarse esta posibilidad: i) una posibilidad real (*de re*) y ii) una posibilidad lógica (*de dicto*). Santo Tomás interpreta el primer disyunto como un alejamiento de la potencia pasiva, mientras que piensa que el segundo disyunto remite a una

---

<sup>45</sup> He traducido con cierta libertad este extenso pasaje.

incompatibilidad conceptual. Santo Tomás muestra que el primer disyunto es inadmisibile: del hecho de que algo -e.g. un ángel- no haya existido desde siempre, no se sigue que no haya podido existir desde siempre (cf. *ibid.*). La única posibilidad para validar este salto argumentativo es que *Dios* no pueda haberlo hecho. Pero esta posibilidad ya fue descartada.

En definitiva, a juicio de Santo Tomás, no queda más que una posibilidad, a saber, que exista una incompatibilidad conceptual, lo que se traduce, en el fondo, en la implicación de una contradicción (cf. *ibid.*). En este sentido, siguiendo a San Agustín, Santo Tomás adopta una posición sutil: según él, incluso aunque Dios pudiera hacer algo que entrañase una contradicción, ello es, al menos, falso. Y aquí surge su paso decisivo: supuesto el hecho de que, *a contrario sensu*, no exista una incompatibilidad conceptual, no solamente es falso que Dios no pudiera haber hecho que lo que existe sea eterno, sino que, más aún, no es imposible. El argumento de Santo Tomás descansa en la premisa según la cual la omnipotencia de Dios desborda nuestra inteligencia y, en general, todas nuestras capacidades<sup>46</sup>. Sobre la base de este supuesto, Aquino puede entonces, legítimamente y con todo rigor, reformular la pregunta originalmente planteada: “¿es que acaso ser creado por Dios según toda su substancia y no tener un principio de duración son dos conceptos que se excluyen mutuamente o no?” (*ibid.*). Con el objeto de probar la compatibilidad a la que refiere la pregunta recientemente planteada, Santo Tomás recurre a una estrategia de doble reducción al absurdo, mostrando la eficacia de la primera, y la ineficacia de la segunda. En un primer nivel, Santo Tomás asume la tesis contraria, esto es, que sí existe incompatibilidad conceptual entre el hecho de que algo pueda ser creado por Dios y que, al mismo tiempo, sea eterno. Dada la naturaleza de esta conjunción -supuesta aquí como incompatible-, Santo Tomás acertadamente observa que existen sólo dos posibilidades de incompatibilidad conceptual: i) o bien es necesario que el agente causal -i.e. Dios- preceda temporalmente el efecto (i.e. el mundo), ii) o bien es necesario que el no-ser preceda al ser en la duración -en consonancia con el principio según el cual Dios crea a partir de la nada (cf. *ibid.*). Pero Santo Tomás rechaza ambas posibilidades. Con respecto a la primera posibilidad, él niega que sea necesario que Dios preceda temporalmente el efecto causado -es decir, es suficiente con que haya prioridad de naturaleza: toda vez que Dios no

---

<sup>46</sup> De hecho, el *De aeternitate mundi* - afirma categóricamente Ian Wilks- “[...] es acerca del poder creador de Dios” (Wilks 1994, p. 314. El autor subraya).



produce el mundo por movimiento alguno, sino de manera súbita, es posible admitir, a la vez, la acción creadora de Dios y que, como resultado, el mundo sí haya sido creado eternamente (cf. *ibid.*). En cuanto a la respuesta a la segunda posibilidad, Santo Tomás explica que la proposición “creado a partir de la nada” no debe entenderse como si la nada fuese algo a partir de lo cual las cosas son creadas, sino, más bien, que no hay ninguna cosa (excepto Dios) que haya precedido la creación (cf. *ibid.*). Así, “[...] cuando se dice que algo ha sido hecho por Dios y que jamás ha sido no-ser, no hay, para el intelecto, ninguna incompatibilidad” (*ibid.*).

La posición de Santo Tomás es, en definitiva, clara y constante: el mundo es creado por Dios, pero Éste podría haber hecho que el mundo fuese eterno<sup>47</sup>. ¿Es también ésta la posición de Leibniz, quien -como vimos<sup>48</sup>- se apoya en la autoridad de Santo Tomás para asignar a la tesis de la creación del mundo un lugar dentro de su metafísica teológica?

#### 4. La *creatio ex nihilo* como ‘pleonismo oximorónico’ y la posibilidad de la emanación eterna del mundo: Leibniz y el neoplatonismo.

Como vimos hacia el final de la primera sección, Leibniz invoca la autoridad de Santo Tomás con el objeto de respaldar la tesis de la creación divina del mundo, precisando que ésta, sin poder ser demostrada, está fundada en la Revelación<sup>49</sup>. Sin embargo, no es del todo evidente que Leibniz haya sostenido la misma posición que el doctor angélico: paralelamente a un enfoque *dogmático* con respecto a la creación, Leibniz sostiene un enfoque *crítico*.

En un pasaje de un escrito de 1696 en que Leibniz examina el libro del *Génesis*, él, en vez de defender la doctrina de la *creatio ex nihilo*, la juzga absurda y contradictoria:

La *creatio ex nihilo* no está fundada en la *Santa Escritura*, sino más bien en una cierta tradición que, aunque susceptible de ser bien entendida, no está exenta de error. Es verdad que el caos, los átomos

<sup>47</sup> Dejo al lector consultar otros textos de Santo Tomás, en donde éste, a partir de algunos de los argumentos ya expuestos, defiende la misma posición. Cf. *Super de causis*, l. 11 e *In De caelo*, lib. 1, l. 6. Para una interpretación diferente, según la cual Santo Tomás habría defendido la posibilidad de la eternidad del mundo sólo en *De aeternitate mundi*-, cf. Wippel (1981). Yo sigo la exégesis de otros autores -e.g. Bukowski, T. (1991) y Wilks, I. (1994)-, que sostienen que la posición de Santo Tomás es uniforme a lo largo de sus escritos.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, sección 2.

<sup>49</sup> Cf. *supra*, sección 2 (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, LP, 51).

o alguna otra materia a partir de la cual el mundo fue hecho, no existían de manera coeterna a Dios. No obstante, en rigor, es falso que el mundo haya sido hecho a partir de la nada, como si hubiese sido hecho a partir de una cierta materia. Es una verdad eterna que nada puede ser hecho a partir de la nada [*ex nihilo nihil fieri*] [...] las cosas visibles [*visibilia*] están hechas a partir de las cosas invisibles [*invisibilibus*]. Esto quiere decir que en la realidad eminente de Elohim, las semillas [*semina*] de este mundo corporal han estado eternamente ocultas, en un sentido ideal o espiritual: a partir de ellas, en cierto momento, él [i.e. el mundo corporal] fue producido y eyectado [*productio et exclusio*] (G (I), 98).

Suponiendo la autenticidad de este escrito<sup>50</sup>, así como la exégesis que de él diversos autores han dado<sup>51</sup>, Leibniz niega la verosimilitud de la doctrina de la *creatio ex nihilo* al considerarla contradictoria o absurda, ya que supone la violación de una verdad eterna, a saber, que nada puede surgir de la nada<sup>52</sup>, y a la cual *Dios mismo* está sujeto<sup>53</sup>. En reemplazo de esta doctrina, Leibniz propone que la “creación” es el resultado de un *tránsito* desde lo invisible hacia lo visible, y que corresponde a su tesis según la cual lo actual adviene de lo posible o, de manera alternativa, que este mundo -i.e. el mejor de los mundos posibles- es actualizado por Dios<sup>54</sup>.

En concordancia con esta interpretación, diversos autores han sugerido que el modelo creacionista de Leibniz no parece responder, *stricto sensu*, a una *creatio ex nihilo*, sino a una *creatio*

---

<sup>50</sup> Se trata, en efecto, de un escrito cuya autenticidad ha sido puesta en cuestión por Mogens Lærke. Cf. Lærke, M. (2017), p. 14. Sin embargo, a partir de un estudio paleográfico, Anne Becco -tras consultar, además, a André Robinet- llegó a la conclusión de que se trata de un escrito que sí pertenece, efectivamente, a Leibniz. Cf. Becco, A. (1978), especialmente pp. 126-129.

<sup>51</sup> E.g. Fichant, M. (1971); MacDonald Ross, G. (1993); Coudert, A. (1995); Savage, R. (1998), y; Cook, D. (2009).

<sup>52</sup> Como se desprende de otros pasajes del *corpus* de Leibniz: cf. e.g. F, 152, G (I), 329, y A VI, 4-B, 1635.

<sup>53</sup> De lo cual da testimonio el siguiente fragmento, contenido en una carta de agosto de 1696 de Leibniz a la Electora Sofía: “[...] yo creo que las verdades inteligibles [*les vérités d’intelligence*] son universales, y que, lo que es verdadero allí con respecto a nosotros, lo es también con respecto a los ángeles y a Dios mismo. Estas verdades eternas son el punto fijo e inmutable sobre el cual todo se mueve” (G (I), 379).

<sup>54</sup> Los grados de perfección de las mónadas y su derecho a la existencia en función de esa perfección “[...] es la causa de la existencia de lo mejor [...] la sabiduría hace que Dios conozca, [...] su bondad lo hace elegir y [...] su poder lo hace producir” (*Monadologie*, §55, GP VI, 616). Cf. también *Théodicée*, §171, GP VI, 216. En otro manuscrito, Leibniz emplea el neologismo “existentificar” para explicar este poder “creador” de Dios: “Hay [...] una causa por la cual la existencia prevalece sobre la no-existencia, es decir, el Ser necesario es existentificador [*existentificans*]” (*Résumé de métaphysique* (1697), C, 533, §4). Sobre la manera en que cabría entender este poder existentificador de Dios, cf. Silva, C. (2025a).

*ex possibilibus*<sup>55</sup>, posición que estaría más cerca de Duns Escoto que de Santo Tomás<sup>56</sup>. Por lo mismo, no es del todo claro que Leibniz adhiera sin más -es decir, *dogmáticamente*- a la tesis de la *creatio ex nihilo*<sup>57</sup>. Un indicio decisivo que da cuenta de una actitud ambivalente acerca de la creación del mundo por parte de Leibniz es que, en el período de su madurez intelectual, además de la adopción de los enfoques dogmático y crítico -que, desde luego, son incompatibles-, él esboza un enfoque *escéptico*.

A partir de la década de 1690, Leibniz sistematiza algunas reflexiones acerca del problema de la progresión del mundo, esto es, si el mundo crece o no en perfección<sup>58</sup>. El cruce de las dudas en torno a este dilema con la tensión entre los enfoques dogmático y crítico de la creación se materializa, en los últimos escritos de Leibniz, en un *escepticismo* acerca de la creación, caracterizado por la indecidibilidad que él manifiesta acerca de si el mundo tiene un origen temporal -es decir, si es creado- o si, en vez de ello, es eterno.

En su carta del 5 de agosto de 1715 a Bourguet, Leibniz se refiere a la posibilidad de concebir un primer instante de tiempo, el que coincidiría con el instante de la creación:

Es posible formar dos hipótesis: una, que la naturaleza es siempre igualmente perfecta [y] otra, que ella crece siempre en perfección. Si ella es siempre igualmente perfecta [...] es más verosímil que no haya comienzo. Pero si ella creciera siempre en perfección [...] esto podría nuevamente explicarse de dos formas, a saber [...] siguiendo la hipótesis [...] de que no habría comienzo, y los instantes o estados de este Mundo crecerían en perfección *desde toda la eternidad*, pero, siguiendo [la otra]

<sup>55</sup> Cf. Fichant, M. (1971); Jolley, N. (1998); Savage, R. (1998), y; Echavarría, A. (2013).

<sup>56</sup> Quien propone esta exégesis es Mondadori, F. (2014). Su estudio tiene como eje el §184 de la *Teodicea*, en donde Leibniz escribe: “[...] no es necesario decir con algunos escotistas que las verdades eternas subsistirían si no hubiera entendimiento, ni siquiera el de Dios. A mi juicio, es el entendimiento divino el que confiere realidad a las verdades eternas [...]” (GP VI, 226). Como explica Fabrizio Mondadori respecto de este pasaje y de otros similares, al atribuir un realismo a Escoto y errar -dice- en su crítica, Leibniz no habría advertido que su propia metafísica supone una concepción creacionista similar a la de Escoto, pues ambos conciben la posibilidad como fundamento de la existencia. Cf. también *ibid.* (2000). Sobre la doctrina creacionista de Escoto, cf. Cervellon, C. y Aubin, V. (2006). Para un estudio más sistemático de la obra de Escoto, cf. Miralbell, I. (1994). Finalmente, para un examen de ciertas dificultades relativas a la doctrina de la creación en el contexto de las discusiones escolásticas, cf. Schmutz, J. (2007).

<sup>57</sup> Como piensan, sin embargo, Jalabert, J. (1960), Serres, M. (1966) y Belaval, Y. (1976). No obstante, en estudios posteriores, el primero de estos autores sostiene lo contrario, es decir, que -como hemos indicado- para Leibniz, Dios no crea *ex nihilo*, sino a partir de lo posible. Cf. Jalabert, J. (1968) e *ibid.* (1971). En cuanto a la interpretación crítica acerca de la creación según Leibniz, ésta es sostenida por diversos autores (cf. *supra*, notas 19 y 55).

<sup>58</sup> Cf. G (I) 94-95 y G (I) 95. Para un análisis de estos textos, cf. Strickland, L. (2006), Anfray, J.-P. (2012), en particular pp. 99-104 y Rateau, P. (2015), pp. 143-174. Cabe señalar que Leibniz se refiere ya antes (cf. A VI, 3, 521-522 y A VI, 4-A, 181), así como después (cf. GP VII, 308) al mismo problema.

hipótesis, habría habido un comienzo [...] *Yo aún no veo la manera de hacer ver demostrativamente lo que uno debe elegir a partir de la sola razón* (GP III, 582. Yo subrayo).

La posición escéptica de Leibniz en torno a este dilema no implica, empero, una completa indecidibilidad: al juzgar como *contradictoria* la tesis de la *creatio ex nihilo*, la hipótesis de la eternidad del mundo parece gozar de una cierta prevalencia. Algunos escritos tardíos de Leibniz dan cuenta de esto. Así, en su última carta a Clarke, Leibniz discute -entre otras cosas- la posibilidad de la eternidad del mundo<sup>59</sup>. Esta vez, de manera más cercana al aquinate y quizás refiriéndose a él, Leibniz afirma: “[...] aquellos que han admitido la eternidad del mundo, o al menos -como han hecho ciertos célebres teólogos- la posibilidad de la eternidad del mundo, no han negado por ello su dependencia con respecto a Dios” (GP VII, 409). Consiguientemente -como sostiene Leibniz en *Sobre la Originación radical de las cosas* (1697)- “[...] incluso suponiendo el mundo eterno, no podríamos evitar la necesidad de admitir que la razón última de las cosas está más allá del mundo [...] que es Dios mismo” (GP VII, 303).

Ahora bien, si Leibniz suscribe, por una parte, *la posibilidad* de la eternidad del mundo, y, por otra, considera *imposible* la *creatio ex nihilo*<sup>60</sup>, entonces, ¿cuál es el modelo que, en reemplazo del de la *creatio ex nihilo*, puede explicar el origen y dependencia del mundo con respecto a Dios? En este mismo sentido, ¿es posible suponer que Leibniz reduce la doctrina ortodoxa de la creación a una mera dependencia ontológica del mundo con respecto a Dios, es decir, que la dependencia ontológica es una condición *suficiente* para admitir algo *análogo* a una creación?

Al considerar contradictoria la tesis de la *creatio ex nihilo* y aceptar, en cambio, la posibilidad lógica y metafísica de la tesis de la eternidad del mundo, parece razonable admitir que -supuesto este argumento por eliminación- Leibniz adhiere a una concepción eternalista del mundo. Dicho

---

<sup>59</sup> Esta discusión remite al debate -que se extiende desde el tercer escrito de Leibniz a Clarke- acerca de la posibilidad de que Dios haya creado el mundo en un instante anterior a aquel en el cual fue creado. Para los argumentos de Leibniz, cf. Tercer escrito, §6; Cuarto escrito, §15, y; Quinto escrito, §§55-63 (GP VII, 364, 373-374 y 404-406 respectivamente); para las respuestas de Clarke, cf. Tercera respuesta, §2-6; Cuarta respuesta, §15, y; Quinta respuesta, §§5-63 (GP VII, 367-369, 384-385 y 430 respectivamente). Para un análisis de la posición de Leibniz, cf. Anfray, J.-P. (2007), en particular pp. 91-98. Las monografías más completas en torno al debate entre Leibniz y Clarke son Vailati, E. (1997) y Khamara, E. (2006).

<sup>60</sup> Como hemos ya indicado (cf. *supra*, nota 57), Jalabert, J. (1960), Serres, M. (1966), y Belaval, Y. (1976) insisten, sin embargo, en mantener esta interpretación -aunque no sin dificultades. Reservamos para un estudio posterior las críticas a tales interpretaciones.

de otro modo: puesto que -como Leibniz parece suponer en su enfoque crítico- toda creación es, por definición, una *creatio ex nihilo* (pleonasma)<sup>61</sup> y dado que ‘crear a partir de la nada’ contraviene una verdad eterna, a saber, que *nada* puede ser hecho a partir de la nada -verdad que vale también para Dios- (oxímoron), entonces la *creatio ex nihilo* es, a la vez y paradójicamente, un pleonasma y un oxímoron, es decir, un *pleonasma oximorónico*.

Rechazada la doctrina de la *creatio ex nihilo* por Leibniz, parece sensato pensar en la posibilidad de considerar un modelo alternativo que, por una parte, incorpore la tesis de la dependencia ontológica del mundo con respecto a Dios y que, por otra, subsuma el supuesto de la eternidad del mundo. En este sentido, un candidato idóneo que puede caracterizar suficiente y coherentemente la metafísica teológica de Leibniz es el modelo *emanativista*.

Esta interpretación propuesta no es del todo rupturista. Sobre la base de las diversas alusiones que Leibniz hace al concepto de emanación<sup>62</sup>, así como a otros conceptos afines<sup>63</sup>, algunos estudiosos ya han sugerido interpretar la metafísica leibniziana como emanativista<sup>64</sup>. Los pasajes

<sup>61</sup> Como piensa también Santo Tomás, para quien “[...] todo lo que ha sido creado es hecho a partir de la nada” (*Super sent.*, II, D. 1, q. 1, a. 5). Cf. también *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad 2). Por lo mismo, la creación no es -ni puede ser- cambio ni movimiento, que suponen ya el ser: “no es sino metafóricamente que puede decirse que la creación es una mutación [...]” (*Summa contra gentiles*, lib. 2, c. 37). Sobre este punto, cf. Casales, R. (2019), especialmente pp. 178-179.

<sup>62</sup> Cf. *Discours de métaphysique*, §§14 y 32, A VI, 4-B, 1549-1551 y 1580 respectivamente; Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), 139; Leibniz a Bayle, GP III, 58; *ibid.*, 2 de diciembre de 1702, GP III, 72; Leibniz a Coste, GP III, 417; Leibniz a Sophie Charlotte, 4 de mayo de 1704, GP III, 345; G (II), 558, y 580 y 581; GP IV, 429-430, 553 y 572, y; Leibniz a Rémond, 4 de noviembre de 1715, GP III, 660.

<sup>63</sup> Como ‘fulguraciones’, ‘destellos’ o ‘luz de la divinidad’. Cf. respectivamente *Monadologie*, §47, GP VI, 614; Leibniz a Sophie, GP VII, 564, y; Leibniz a Seckendorff, diciembre de 1684/8 de enero 1685, A II, 1, 865. Asimismo, Leibniz compara a Dios con el sol. Cf. *Discours de métaphysique*, §28, A VI, 4-B, 1573.

<sup>64</sup> Cf. Fouke, D. (1994) y Mercer, C. (1999), (2000), (2002) y (2006). Aunque sin aludir a la importancia que el concepto neoplatónico de emanación reviste en la metafísica de Leibniz, los estudios sobre la influencia del neoplatonismo en ella son abundantes: cf. e.g. Rodier, G. (1902); MacDonald Ross, G. (1983); Orio de Miguel, B. (1994), y; Brown, S. (1995) e *ibid.* (1998). Del mismo modo, es posible también consignar algunos estudios que acentúan la influencia que habrían ejercido otras fuentes sobre el pensamiento de Leibniz, tales como el misticismo, o, derechamente, de autores cuyas ideas se inscriben en esa tradición, como Henry More y Van Helmont. Sobre las raíces místicas que podrían estar presentes en la filosofía de Leibniz, cf. Coudert, A. (1995), *ibid.* (1998), Rutherford, D. (1998), y Rösler, C. (2010), así como, sobre la importancia de Henry More y Van Helmont en el pensamiento de Leibniz, cf. Hutin, S. (1970) y Becco, A. (1978) respectivamente. Por último, para un análisis de la influencia que Platón habría ejercido sobre Leibniz -y que resulta tanto o, incluso, más importante que el neoplatonismo mismo-, cf. Schrecker, P. (1951) y Mercer, C. (2001) e *ibid.* (2008). Otros autores, sin embargo, rechazan categóricamente esta posible influencia del neoplatonismo en la metafísica de Leibniz. Cf. en particular Belaval, Y. (1976), pp. 109-110, Lærke, M. (2017), pp. 14-18 y Rösler, C. (2017), p. 214. Para una visión panorámica de la manera en que Leibniz valora e integra en su filosofía diversas doctrinas filosóficas que precedieron la suya, cf. mi reciente investigación Silva, C. (2024).

más claros sobre la posibilidad de interpretar la metafísica leibniziana de esta manera -y con los cuales concluimos este estudio<sup>65</sup>- figuran en un texto tardío: El *Discurso sobre la teología natural de los chinos* (1714).

En un primer pasaje de este peculiar manuscrito, Leibniz afirma que “Dios es uno en todas las cosas: el uno contiene todas las cosas [y] todas las cosas están comprendidas en el uno, pero ‘uno’ en sentido formal, [mientras que] ‘todas las cosas’ en sentido eminente” (LP, 29)<sup>66</sup>. Sobre la base de este pasaje, Leibniz explica a continuación de qué manera puede entenderse la relación entre Dios y las almas creadas según un modelo emanativista, de acuerdo con el cual i) existe una distinción *real* entre Dios y el mundo, es decir, ii) Dios no es, *stricto sensu*, una entidad mereológica compuesta por partes<sup>67</sup>, esto es, Dios no es el alma del mundo<sup>68</sup>, y iii) preservando, en concordancia con ello, una asimetría ontológica en virtud de la cual el mundo depende de Dios. En efecto,

A veces decimos [...] que el Alma es una porción de Dios: *divinae particula aerae*. Pero estas palabras deben ser atenuadas: Dios no tiene partes, y cuando decimos que el Alma es una *emanación* de Dios, no es necesario imaginarse que el Alma sea una porción separada [*détachée*] de Él, y que deba devolverse como una gota al océano -ya que esto sería hacer de Dios un ser divisible-, sino que el Alma es una producción inmediata de Dios [...] una *Educción* de la causa eficiente. No podemos decir que el Alma emane de la substancia de Dios de manera que eso implique atribuir partes a Dios: ella no puede sino ser producida de la nada (LP, 35. Yo subrayo).

Leibniz no niega que uno pueda concebir la relación entre Dios y el mundo -i.e. las almas- según un modelo emanativista: lo que él sí niega es que ese modelo emanativista conciba a Dios como un ser compuesto de partes, ya que “[...] una cosa compuesta de partes no es jamás Una verdaderamente: ella no lo es sino por denominación externa, como un puñado de arena [...] o una armada [...] el primer principio no tiene partes” (LP, 55). Pero, si Leibniz -siguiendo nuestra

---

<sup>65</sup> Los argumentos enunciados en la presente sección -y sobre los cuales no podemos dar más luces, debido a la extensión de este estudio- son expuestos en un estudio en preparación, que espero publicar prontamente. Por lo mismo, nos vemos forzados, además, a hacer abstracción de ciertos detalles que figuran en los pasajes que citaremos a continuación.

<sup>66</sup> Cf. también Leibniz a Des Bosses, 1 de septiembre de 1706, GP II, 314.

<sup>67</sup> Abordo este problema en Silva, C. (2025b).

<sup>68</sup> Se trata de una tesis sobre la cual Leibniz insiste en diversos escritos. Cf. A VI, 3, 521; A VI, 4-B, 1492 y 1509; A VI, 4-C, 2236 y 2316-2317, §6; Leibniz a Morell, 29 de septiembre de 1698, G (I), 139-140; G (II), 670; GP VI, 535-536; “Discours préliminaire” de la *Théodicée*, §8, GP VI, 54; *Théodicée*, §195, GP VI, 232; GP VI, 625-629, y; Leibniz a Clarke, Quinto escrito, §86, GP VII, 410-411. Para un examen de este problema, Cf. Carlin, L. (1997).

interpretación- acepta el modelo de la emanación y rechaza el de la *creatio ex nihilo*, ¿por qué, entonces, sostiene que el alma “no puede sino ser producida de la nada?”. En rigor, las almas no surgen *ex nihilo*, sino que son el resultado de -lo que Leibniz llama en la *Teodicea*- una *traducción*, y que Leibniz entiende como “[...] un cierto punto medio entre una creación y una preexistencia plena” (*Théodicée*, §397, GP VI, 352). Así, Leibniz parece admitir que, en un sentido adecuado, podemos considerar que el término ‘creación’ no corresponde a una *creatio ex nihilo* -i.e. un pleonasma oximorónico. Y eso es lo que Leibniz parece suponer en la *Teodicea*, al precisar que - como ya destacamos<sup>69</sup>- “[...] la creación, entendida como es necesario, no es tan difícil de admitir como uno podría pensar [...] de alguna manera, ella está envuelta en la noción de la dependencia de las criaturas” (*Théodicée*, §398, GP VI, 353). En fin, al suponer que la dependencia de las criaturas con respecto a Dios, sin (poder) ser entendida como una *creatio ex nihilo*, sí puede ser entendida como una *creatio ex aliquo* -i.e. *ex possibilibus* o *invisibilibus*-, es comprensible que Leibniz prefiera insistir en el empleo del término emanación:

Este *dictum* ‘*todo es uno*’ debe ser recíproco de este otro *dictum* [...] ‘*el uno es todo*’ [...] significa que Dios es todo eminentemente (*eminenter*) -tal como las perfecciones de los efectos están en su causa-, y no formalmente, como si Dios fuese el cúmulo de todas las cosas. Asimismo, todas las cosas son uno no formalmente, como si ellas estuviesen compuestas, o como si este *Gran Uno* fuese su materia, sino por emanación (*emananter*), porque ellas son los efectos inmediatos, de manera que Él las asiste siempre íntimamente, y se expresa en las perfecciones que les comunica según su receptividad (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, LP, 47. Leibniz subraya).

Para Leibniz, Dios no es todas las cosas formalmente, sino sólo en sentido eminente: conversamente, todas las cosas no son una formalmente, sino por emanación<sup>70</sup>. Así “[...] es de una manera figurada [que] solemos hablar [...] [de Dios] como si las Almas fuesen parcelas de la divinidad” (ibid., LP, 55): “nuestras perfecciones –apunta Leibniz en un escrito anterior- no son partes de las perfecciones divinas, sino que aquéllas emanan de éstas: Dios no tiene partes” (*Nos esse*

<sup>69</sup> Cf. *supra*, sección 2.

<sup>70</sup> Tal es el sentido -a nuestro entender- que ha darse al §32 del *Discurso de metafísica*, donde Leibniz evoca igualmente el concepto de emanación. Cf. A VI, 4-B, 1580-1581.

*substantias* (1704), G (II), 558). Como escribe Leibniz a Des Bosses el 16 de octubre de 1706, “[...] Él [i.e. Dios] no es el alma del mundo, sino su autor” (GP II, 324).

En definitiva, en virtud de este emanativismo, difícilmente Dios puede ser considerado en la metafísica de Leibniz *sólo* como una entidad trascendente o extramundana<sup>71</sup>: Dios es también inmanente<sup>72</sup>. Esto legitima que uno pueda decir -siguiendo las palabras de Leibniz- que Dios “[...] lo llena todo, que Él está en todas las cosas, y que todo está en Él. Él es, al mismo tiempo, el centro y el espacio, porque Él es un círculo cuyo centro está en todas partes” (*Discours sur la théologie naturelle des chinois*, LP, 49). Con todo, la doctrina de la creación que, en su madurez, Leibniz profesa está lejos de -por no decir que es opuesta a- la de Aquino: mientras que, para éste, el mundo *sí es creado*, pero *pudo haber sido eterno*, para Leibniz, el mundo *no pudo haber sido una creación* -i.e. *creatio ex nihilo*- y, en consecuencia, *ha de ser eterno*: el mundo es una eterna emanación de Dios. Leibniz parece estar más cerca del neoplatonismo.

## 5. Conclusión

La autoridad que representa Santo Tomás a ojos de Leibniz en relación con la doctrina de la creación parece ser, más bien, espuria: no se trata solamente de que ambos defiendan concepciones metafísico-teológicas distintas -la *creatio ex nihilo*, en el caso de Santo Tomás, y una doctrina emanativista, en el caso de Leibniz-, sino que, además, la manera en que definen la relación entre fe y razón es opuesta: mientras que, al invocar la fe como un elemento fundamental a partir del cual dirimir el dilema creación – eternidad del mundo e inclinarse por la primera, Aquino adopta un dogmatismo fuerte, Leibniz, adhiriendo a un enfoque crítico con respecto a la doctrina de la *creatio ex nihilo*, se aleja del dogmatismo tomista, y cae en una suerte de escepticismo o

<sup>71</sup> El carácter extramundano -o supramundano- de Dios es afirmado por Leibniz en distintas piezas: cf. e.g. GP VII, 302; *Nouveaux Essais*, III, x, §14, A VI, 6, 343; *Théodicée*, §217, GP VI, 248; Leibniz a Hartsoeker, 6 de febrero de 1711, GP III, 520, y; Leibniz a Clarke, Segundo escrito, GP VII, 358.

<sup>72</sup> En este punto, nosotros seguimos las interpretaciones de Fouke, D. (1994) y Mercer, C. (2000), *ibid.* (2001), *ibid.* (2002) e *ibid.* (2008). En un estudio en preparación analizo estas interpretaciones.



agnosticismo -o, cuando menos, un dogmatismo débil- con relación a la imposibilidad de refutar no menos que de demostrar la tesis de la eternidad del mundo<sup>73</sup>.

En síntesis, así como la doctrina tomista de la creación parece ser un fiel reflejo de la época medieval, en cuyo centro la teología cristiana establece lo que ha de ser verdadero, la concepción metafísico-teológica de Leibniz, estando en medio de las dos que la preceden, no puede sino estar esencial y radicalmente delimitada por la Modernidad. Leibniz no es un creacionista -como era (o pretendía aparentar serlo) Descartes-, ni tampoco un panteísta -como lo fue decidida, herética y secretamente Spinoza: Leibniz es un *emanativista*. Indicio de este emanativismo que Leibniz adopta -señalémoslo antes de finalizar este estudio- es que él *niega* que exista una distinción real entre creación y conservación que, siendo consistente con la tesis de la eternidad del mundo, Leibniz suscribe: “[...] creación y conservación no difieren sino por una connotación extrínseca [...] la creación no es más que una conservación comenzada, así como la conservación no es más que una creación continua” (*Animadversiones ad Weigelium*, F, 150)<sup>74</sup>. En este mismo sentido, mientras que Santo Tomás mantuvo invariablemente a lo largo de su obra una defensa de la tesis de la creación del mundo -aunque sosteniendo al mismo tiempo la posibilidad de su eternidad-, la filosofía de Leibniz refleja, más bien, una drástica evolución, en la que, hacia fines de la década de 1690, el enfoque dogmático de la creación entra en conflicto con un enfoque crítico, y de cuyo resultado surge, finalmente, este enfoque escéptico -o agnóstico.

En definitiva y más claramente, desde una perspectiva más amplia, la cuestión del dilema entre creación y eternidad del mundo en las doctrinas metafísicas de Santo Tomás y Leibniz remonta a la manera dispar en que ambos conciben la conciliación entre fe y razón: si, por oposición a Santo Tomás, Leibniz sugiere que la tesis de la eternidad del mundo prevalece sobre la doctrina de la *creatio ex nihilo*, es porque la eternidad del mundo parece racionalmente aceptable -aun cuando sea indemostrable-, dado que la doctrina de la *creatio ex nihilo* es racionalmente imposible, lo que

---

<sup>73</sup> El hecho de que, por otra parte, Leibniz se haya inclinado por defender una concepción creacionista en sus escritos exotéricos, sometiéndola al mismo tiempo a crítica en sus escritos privados, y en los cuales, además, refrenda la tesis de la posibilidad de la eternidad del mundo, hace sentido -aunque no justifica- la interpretación de Russell, quien afirma que Leibniz tendría dos filosofías, a saber, una que guardó para sí mismo, y otra que decidió publicar. Cf. Russell, B. (2005), prefacio de la segunda edición (1937), p. xiv.

<sup>74</sup> Omito aquí toda referencia a los incontables estudios que versan sobre la doctrina leibniziana de la creación continua, cuestión que espero abordar en una investigación aparte.

implica que, por omnipotente que Dios sea, no puede transgredirla. Al entender ‘creación’ como *creatio ex nihilo* y, a su vez, ver en la *creatio ex nihilo* una contradicción, esta doctrina no puede menos que representar un pleonismo oximorónico: en la metafísica leibniziana, la doctrina de la *creatio ex nihilo* es metafórica<sup>75</sup>. Por lo tanto, a ojos de Leibniz, la fe no es suficiente para validar la tesis de la creación: en la conciliación entre fe y razón, es la fe la que debe ajustarse a la razón. En otras palabras, Leibniz, más racionalista que luterano, no parece ceder en cuanto a la prevalencia de la razón con respecto a la fe, profesando así -hacemos nuestras las palabras de Michel Fichant- un *racionalismo extremo de la fe*<sup>76</sup>: “la razón -escribe Leibniz el 29 de septiembre de 1698 a Morell- es la voz natural de Dios, y no es sino a través de ella que la voz revelada de Dios debe justificarse [...]” (G (I), 138).

## 7. Referencias

- Abraham, W. (1969). Complete concepts and Leibniz distinction between necessary and contingent propositions. *Studia Leibnitiana*, 1 (4), pp. 263-279. <https://www.jstor.org/stable/40693571>.
- Anfray, J.-P. (2007). La théorie du temps de Leibniz. En Schnell, A. (dir.), *Le temps* (pp. 91-113). Vrin.
- Anfray, J.-P. (2012). À la recherche de la flèche du temps. Les asymétries temporelles chez Leibniz. *Studia Leibnitiana*, 44 (1), pp. 81-106. <https://www.jstor.org/stable/43695560>.
- Antognazza, M. R. (2007). *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*. Yale university press.
- Antognazza, M. R. (2011). The conformity of faith with reason in the “Discours préliminaire” of the *Theodicy*. En Rateau, P. (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, 40 (1): pp. 231-245). Franz Steiner Verlag.
- Aquino, Tomás de (2019). *Corpus Thomisticum*. Todas las obras de Santo Tomás son citadas a partir de <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Backus, I. (2016). *Leibniz: Protestant theologian*. Oxford university press.
- Barrow, J. y Tipler, F. (1986). *The anthropic cosmological principle*. Oxford University press.

<sup>75</sup> Me opongo entonces a la interpretación de Mogens Lærke, quien -contrario a lo que sostengo- considera la tesis de la creación como literal, y la tesis de la emanación como metafórica. Cf. Lærke, M. (2017), pp. 14-18. La tesis de la emanación es igualmente calificada como metafórica por otros autores. Cf. e.g. Jalabert, J (1960), p. 217 y 220, *ibid.* (1968), pp. 18, 20 y 21, e *ibid.* (1971), pp. 196-197.

<sup>76</sup> Cf. Fichant, M. (2011), p. 249. Cf. también Naert, É. (1964), especialmente pp. 94-102 e *ibid.* (1968), Burgelin, P. (1969); Goldenbaum, U. (1998); Antognazza, M. R. (2011), y; Rösler, C. (2017).



- Becco, A. (1978). Leibniz et François-Mercure Van Helmont: Bagatelle pour des Monades, *Magia naturalis und Entstehung der Modernen Naturwissenschaften* (= *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 7: pp. 119-142). Franz Steiner Verlag.
- Belaval, Y. (1976). *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Gallimard.
- Broad, C.D (1975). *Leibniz: an introduction* (C. Lewy (ed.)). Cambridge university press.
- Brown, S. (1995). Leibniz and the classical tradition. *International journal of the classical tradition*, 2 (1), pp. 68-89. <https://www.jstor.org/stable/30222800>.
- Brown, S. (1998). Some occult influences on Leibniz's Monadology. En Coudert, A., Popkin, R. y Weiner, G. (eds.), *Leibniz, mysticism and religion* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 158: pp. 1-21). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-015-9052-5\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-015-9052-5_1).
- Bukowski, T. (1991). Understanding St. Thomas on the eternity of the world: Help from Giles of Rome? *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 58, pp. 113-125. <https://www.jstor.org/stable/26189018>.
- Burgelin, P. (1969). Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz. *Studia Leibnitiana Supplementa*, 4 (4), pp. 1-20.
- Carlin, L. (1997). Infinite accumulations and pantheistic implications: Leibniz and the *anima mundi*. *Leibniz society review*, 7, pp. 1-24. <https://doi.org/10.5840/leibniz199776>.
- Carr, H. (1960). *Leibniz* (primera edición 1929). Dover publications.
- Carroll, W. (2010). Thomas Aquinas on Aristotle: the Eternity of the World, and the Doctrine of Creation. En Velázquez, H. (comp.), *Tomás de Aquino. Comentador de Aristóteles* (pp. 13-43). Universidad Panamericana.
- Casales, R. (2019). *Creatio ex nihilo* and the eternity of the world in Aquinas and Avicenna. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 11 (21), pp. 173-181. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2019.v0i21.5208>.
- Cervellon, C. y Aubin, V. (2006). Duns Scot. En Laurent, J. y Romano, C. (dirs.), *Le néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (pp. 305-320). PUF.
- Clavier, P. (2011). *Ex nihilo* (dos volúmenes). Hermann.
- Cook, D. (2009). Leibniz on creation: a contribution to his philosophical theology. En Dascal, M. (ed.), *Leibniz: What kind of rationalist?* (pp. 449-460). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8668-7\\_30](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8668-7_30).
- Coudert, A. (1995). *Leibniz and the Kabbalah*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2069-4>.
- Coudert, A. (1998). Leibniz and the Kabbalah. En Coudert, A., Popkin, R. y Weiner, G. (eds.), *Leibniz, mysticism and religion* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 158: pp. 47-83). Springer. [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-9052-5\\_3](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-9052-5_3).

- De Buzon, F. (2011). Les miracles dans la *Théodicée*: usage dogmatique et usage polémique. En Rateau, P. (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée* (= *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 40: pp. 263-281). Franz Steiner Verlag.
- De Gaudemar, M. (1994). *Leibniz: De la puissance au sujet*. Vrin.
- Derenne, J. (2022). *L'élaboration progressive de la doctrine du juste chez le jeune Leibniz*. Tesis de doctorado defendida en la Universidad libre de Bruselas.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes de Descartes*, Adam, C. y Tannery, P. (eds), 12 volúmenes. Vrin. Citado 'AT', seguido del número de volumen y de página.
- Echavarría, A. (2013). Creación, nada y participación en Leibniz. *Pensamiento*, 69 (261), pp. 897-918. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4720/4541>.
- Erickson, S. (1965). Leibniz on essence, existence and creation. *The review of metaphysics* 18 (3), pp. 476-487. <https://www.jstor.org/stable/20124070>.
- Fichant, M. (1971). L'origine de la négation. *Les études philosophiques* 1 (= *Leibniz*), pp. 29-55. <https://www.jstor.org/stable/20845923>.
- Fichant, M. (2011). Vérité, foi et raison dans la *Théodicée*. En Rateau, P. (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, 40 (1), pp. 247-262). Franz Steiner Verlag.
- Fouke, D. (1992). Metaphysics and the Eucharist in the Early Leibniz. *Studia Leibnitiana*, 24 (2), pp. 145-159. <https://www.jstor.org/stable/40694214>.
- Fouke, D. (1994). Emanation and the perfections of Being: Divine causation and the autonomy of nature in Leibniz. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (2), pp. 168-194. <https://doi.org/10.1515/agph.1994.76.2.168>.
- Goldenbaum, U. (1998). Leibniz as a Lutheran. En Coudert, A., Popkin, R. y Weiner, G. (eds.), *Leibniz, mysticism and religion* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 158: pp. 169-192). Kluwer academic publishers.
- Goldenbaum, U. (1999). Transubstantiation, physics and philosophy at the time of the *Catholic demonstrations*. En Brown, S. (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166: pp. 79-102). Kluwer academic publishers.
- Goldenbaum, U. (2009). It's love! Leibniz's foundation of natural law as the outcome of his struggle with Hobbes' and Spinoza's naturalism. En Kulstad, M., Lærke, M. y Snyder, D. (eds.), *The philosophy of the Young Leibniz* (= *Studia Leibnitiana* 35: pp. 189-201). Franz Steiner Verlag.
- Hamou, P. (2011). Leibniz lecteur de Locke sur la "matière pensante. En M. de Gaudemar y P. Hamou (eds.), *Locke et Leibniz: deux styles de rationalité* (pp. 131-154). Georg Olms,
- Hutin, S. (1970). "Leibniz a-t-il subi l'influence d'Henry More?". *Studia Leibnitiana*, 2 (1), pp. 59-62. <https://www.jstor.org/stable/40693582>.
- Jalabert, J. (1960). *Le Dieu de Leibniz*. Presses universitaires de France.

- Jalabert, J. (1968). “Les notions d’essence et d’existence dans la philosophie de Leibniz”. *Studia Leibnitiana Supplementa*, 1 (= *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*: Hannover: 14-19 November 1966: pp. 13-21). Franz Steiner Verlag.
- Jalabert, J. (1971). Création et harmonie préétablie selon Leibniz. *Studia Leibnitiana*, 3 (3), pp. 190-198. <https://www.jstor.org/stable/40693635>.
- Johns, C. (2013). *The science of Right in Leibniz’s moral and political philosophy*. Bloomsbury.
- Jolley, N. (1998). Causality and creation in Leibniz. *The Monist* 81 (4), pp. 591-611. <https://www.jstor.org/stable/27903611>.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*: introducción, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Taurus.
- Khamara, E. (2006). *Space, time and theology in the Leibniz-Newton controversy*. Ontos verlag.
- Lærke, M. (2017) Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews. *British journal for the history of philosophy*, 25, pp. 1-20 (1011-1030).
- Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie des Wissenschaften (herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen), 1923 – (edición en curso). Citado ‘A’, seguido del número de serie, de volumen y de página.
- Leibniz, G. W. *Opusculæ et fragmenta inédits*, Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre, L. Couturat (ed.). G. Olms, 1903 (reimpresión: 1988). Citado ‘C’, seguido del número de página.
- Leibniz, G. W. *Nouvelles lettres et opusculæ inédits de Leibniz*, L. A. Foucher de Careil (ed.). Olms, 2013. Citado ‘F’, seguido del número de página.
- Leibniz, G. W. *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* (2 tomos), G. Grua (ed.). Presses universitaires de France, 1948 (reimpresión: “Épiméthée”, 1998). Citado ‘G’, seguido del número de tomo y de página.
- Leibniz, G. W. *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 volúmenes. G. Olms, 1875-1890 (reimpresión: 1960-1961). Citado ‘GP’, seguido del número de volumen y de página.
- Leibniz, G. W. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, W. Li y H. Poser (eds.). Vittorio Klostermann, 2002. Citado ‘LP’, seguido del número de página.
- Leibniz, G. W. *Leibniz Korrespondiert mit China: Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren* (1689-1714), R. Widmaier (ed.). Vittorio Klostermann, 1990. Citado ‘W’, seguido del número de página.
- MacDonald Ross, G. (1983). Leibniz and the renaissance neoplatonisme. *Leibniz et la renaissance* (= *Studia Leibnitiana Supplementa*, 23), pp. 125-134.
- MacDonald Ross, G. (1993). Leibniz and the origin of things. En Dascal, M. y Yakira, E. (eds.), *Leibniz and Adam* (pp. 241-257). University publishing projects ltd.

- Mercer, C. (1999). Leibniz and Spinoza on substance and mode. En Pereboom, D. (ed.), *Rationalists* (pp. 273-300). Rowman & Littlefield.
- Mercer, C. (2000). God as both the unity and the multiplicity in the world. En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 84; pp. 71-95). Leo S. Olschki.
- Mercer, C. (2001). *Leibniz's metaphysics: its origins and development*. Cambridge university press.
- Mercer, C. (2002). Leibniz on knowledge and God. *American catholic philosophical quarterly*, 76 (4), pp. 531-550. <https://philpapers.org/archive/MERLOK.pdf>.
- Mercer, C. (2006). Leibniz on mathematics, methodology, and the good: A reconsideration of the place of mathematics in Leibniz's philosophy. *The art of thinking mathematically* (= *Early science and medecine*, 11 (4): pp. 424-454). [https://brill.com/view/journals/esm/11/4/article-p424\\_3.xml](https://brill.com/view/journals/esm/11/4/article-p424_3.xml).
- Mercer, C. (2008). The platonism at the core of Leibniz's philosophy. En Hedley, D. y Hutton, S. (eds.), *Platonism at the origins of Modernity: Studies on Platonism and early modern philosophy* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 196: pp. 225-238). Springer. [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4020-6407-4\\_15](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4020-6407-4_15).
- Miralbell, I. (1994). *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Eunsa.
- Mondadori, F. (2000). Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur': Leibniz's view. En Lamarra, A. y Palaia, R. (eds.), *Unità e Molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (= *Lessico intellettuale europeo*, 84 (pp. 185-223). Leo S. Olschki.
- Mondadori, F. (2014). Il ne faut point dire avec quelques Scotistes: Leibniz on the reality and the possibility of the possible. *Studia Leibnitiana*, 46 (2), pp. 206-233. <https://www.jstor.org/stable/43695602>.
- Mulvaney, R. (1968). The early development of Leibniz's concept of justice. *Journal of the History of Ideas*, 29 (1), pp. 53-72. <https://doi.org/10.2307/2708465>.
- Mulvaney, R. (1975). Divine Justice in Leibniz's "Discourse on Metaphysics. *Studia Leibnitiana Supplementa*, 14 (3), pp. 61-82.
- Naert, E. (1959). *Leibniz et la querelle du pur amour*. Vrin.
- Naert, E. (1964). *La pensée politique de Leibniz*. PUF.
- Naert, E. (1968). L'idée de religion naturelle selon Leibniz. En *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (pp. 97-104). Éditions Aubier-Montaigne.
- Orio de Miguel, B. (1994). Leibniz y la tradición neoplatónica: Estado actual de la cuestión. *Revista de Filosofía*, 3º época, 7 (12), pp. 493-517. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/92313>.
- Ortiz Ibarz, J.-M (1984). Leibniz: la nada en la creación. *Anuario filosófico*, 17, pp. 120-128. <http://doi.org/10.15581/009.17.30159>.

- Rateau, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*. Honoré Champion.
- Rateau, P. (2015). *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Classiques Garnier.
- Rescher, N. (1967). *The philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall.
- Rodier, G. (1902). Sur une des origines de la philosophie de Leibniz. *Revue de métaphysique et de morale*, 10 (5), pp. 552-564. <https://www.jstor.org/stable/40892712>.
- Rösler, C. (2010). Leibniz et la mystique. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, 142 (3/4 = *De la théologie mystique à la mystique*), pp. 301-319. <https://www.jstor.org/stable/44360527>.
- Rösler, C. (2017). La théologie de Leibniz. En Lærke, M., Leduc, C. y Rabouin, D. (eds.), *Leibniz: Lectures et commentaires* (pp. 207-229). Vrin.
- Rudnicki, K. (1990). The anthropic principle as a cosmological principle. *The astronomy Quarterly*, 7, pp. 117-127. [https://doi.org/10.1016/0364-9229\(90\)90015-S](https://doi.org/10.1016/0364-9229(90)90015-S).
- Russell, B. (2005). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* [primera edición: 1900 y segunda edición: 1937]. Routledge.
- Rutherford, D. (1998). Leibniz and mysticism. En Coudert, A., Popkin, R. y Weiner, G. (eds.), *Leibniz, mysticism and religion* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 158: pp. 22-46). Springer. [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-9052-5\\_2](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-9052-5_2).
- Savage, R. (1998). *Real alternatives: Leibniz's metaphysics of choice*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-4968-6>.
- Schmutz, J. (2007). Réalistes, nihilistes et incompatibilistes: le débat sur les negative *truthmakers* dans la scolastique jésuite espagnole. En Laurent, J. (dir.), *Dire le néant* (= *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, no. 43: pp. 131-178.). Presses universitaires de Caen.
- Schrecker, P. (1951). Leibniz and the *Timaeus*. *The review of metaphysics*, 4 (4), pp. 495-505. <https://www.jstor.org/stable/20123235>.
- Serres, M. (1966). Établissement, par nombres et figures, de l'harmonie préétablie. *Revue Internationale de Philosophie*, 76-77 (2-3), pp. 216-227.
- Silva, C. (2020). El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de justicia en el joven Leibniz. En Casales, R., Velasco, L. y Reyes, P. (eds.), *La actualidad de Leibniz. Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica* (pp. 207-223). Comares.
- Silva, C. (2023). El abismo de todos los abismos: ¿“Dios no ama a todos los hombres”? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz. *Franciscanum*, 65 (180), pp. 1-40. <http://doi.org/10.21500/01201468.6139>.
- Silva, C. (2024). La filosofía como historia de la filosofía. Dilemas y paradojas en torno a la temporalidad y eternidad de la verdad según la *perennis quaedam philosophia de Leibniz*. En

- Corti, P., Moreno, R. y Valdivia, J.A. (eds.), *Las paradojas de la historia* (pp. 101-121). Trea.
- Silva, C. (2025a). Poder emanativo y poder existencializador: una reinterpretación de la articulación de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz. *Pensamiento*.
- Silva, C. (2025b). Leibniz y el problema de la relación entre Dios y las esencias: oposición y evolución desde un modelo teo-mereológico hacia un modelo representacional. *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, 42 (1).
- Sorabji, R. (1983). *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Duckworth.
- Spinoza, B. (2021). *Ética demostrada según el orden geométrico*: introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alianza.
- Strickland, L. (2006). Leibniz on whether the world increases in perfection. *British journal for the history of philosophy*, 14 (1), pp. 51-68. <https://doi.org/10.1080/09608780500449149>.
- Vailati, E. (1997). *Leibniz and Clarke. A study of their correspondence*. Oxford University press.
- Wilks, I. (1994). Aquinas on the past possibility of the world's having existed forever. *The Review of Metaphysics*, 48 (2), pp. 299-329. <https://www.jstor.org/stable/20129674>.
- Wilson, C. (1989). *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*. Manchester University press.
- Wippel, J. (1981). Did Thomas Aquinas defend the possibility of an eternal created world? (*De aeternitate mundi* revisited). *Journal of the History of philosophy*, 19 (1), 21-37. <http://doi.org/10.1353/hph.2008.0601>.