

## **Influencia del neoplatonismo en la filosofía de Leibniz**

Gonzalo Villafaña\*  
Universidad del Salvador  
Argentina

Fecha de recepción: 01/12/2021 | Fecha de aprobación: 09/04/2022

**Resumen:** El artículo se centra en la interacción entre el pensamiento de Plotino y el sistema metafísico de Leibniz. Su objetivo es identificar posibles puntos en común entre los principios metafísicos de ambos filósofos. Se inicia con una revisión de estudios previos sobre esta conexión y luego se profundiza en la teoría de la Inteligencia dentro del neoplatonismo, donde se destaca la convergencia entre Plotino y Leibniz. Para respaldar la hipótesis, se analizan tres conceptos fundamentales en la filosofía de Plotino: lo Uno y lo múltiple, la emanación y la creación. Se revela la existencia de una visión unitaria, orgánica y activa del mundo, abierta a diversas perspectivas, compartida por ambos pensadores. Este análisis también pone de manifiesto ciertos elementos deterministas en sus pensamientos.

**Palabras clave:** neoplatonismo, Plotino, Leibniz, teoría de la Inteligencia, libertad, determinismo

*Abstract: The essay explores the interplay between Plotinus' thought and Leibniz's metaphysical system. Its aim is to identify potential commonalities in the metaphysical principles of both philosophers. It begins with a review of previous studies on this connection and then delves into the theory of Intelligence within Neoplatonism, highlighting the convergence between Plotinus and Leibniz. To support the hypothesis, three fundamental concepts in Plotinus's philosophy are analyzed: the One and the Many, emanation, and creation. The existence of a unitary, organic, and active view of the*

---

\* Gonzalo Villafaña es licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es profesor de las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna, Estética, Introducción a la Filosofía y Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía, Letras, Historia y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador de Argentina. También es profesor de Filosofía del Arte, Introducción a las Ideas Estéticas y Corrientes de Estética Contemporánea en la Facultad de Artes del Teatro de la misma Universidad. Su correo es gonzalo.villafane@usal.edu.ar.

*world, open to diverse perspectives, shared by both thinkers, is revealed. The analysis also brings to light certain deterministic elements in their thoughts.*

**Keywords:** *Neoplatonism, Plotinus, Leibniz, theory of Intelligence, freedom, determinism*

“Puesto que Dios no tiene partes, nuestras perfecciones no son partes sino emanaciones de la perfección divina” (Leibniz, 2010, p. 305).

### **El problema del paso de la unidad a la multiplicidad**

El problema que preocupa a Leibniz es el de la trascendencia absoluta de lo Uno en relación con la multiplicidad. Algunas corrientes interpretativas subrayan las semejanzas entre la resolución de Leibniz y la de Plotino. Como es sabido, los textos de Leibniz no están redactados desde el paradigma cartesiano-newtoniano de la ciencia mecanicista, sino desde una concepción que pone de relieve la unidad y la complejidad del mundo. En este sentido, en la metafísica de Leibniz se resalta, como en Plotino, la unidad orgánica del ser y una ontología emanativa de la existencia desde lo Uno. Leibniz no expone solamente el paso de la unidad a la dualidad, esto es, de lo Uno a lo Otro, sino el de la unidad a la multiplicidad (Orío de Miguel, 2009, pp. 493-510).

Otras investigaciones, en cambio, destacan el cambio de entramado conceptual que ha sufrido el concepto de emanación de Plotino en la filosofía leibniziana. La diferencia radica que para el primero la emanación es un concepto que marca una trascendencia tajante entre la multiplicidad y lo Uno, mientras que para Leibniz la emanación, sin caer en el panteísmo, es una forma de explicar este tránsito como proceso de creación libre regido por una serie de razones y leyes ideales que llevan a Dios a crear el mejor de los mundos posibles (Luna Alcoba, 1991, pp. 29-44). El mundo no es una emanación

necesaria, como en el pensamiento de Plotino, sino una creación volitiva. De esta manera, Dios es inmanente al mundo en la medida en que este mundo ha sido creado por Él, pero también en la manera en que lo emanado permanece en lo emanante. Sin embargo, también trasciende al mundo, en tanto la creación da lugar a algo exterior. No se trata de que la emanación sea equivalente a inmanencia y la creación a trascendencia; una y otra implican a la vez inmanencia y trascendencia. Emanación y creación continua serían dos aspectos de la percepción divina, interior el primero, exterior el segundo. Creación continua que Leibniz llamará “conservación” para distinguirla de la introducción eterna de nuevos entes en el mundo.

Frente a un cartesianismo chato y pobre que sueña con un mundo objetivo al que puede dominar, Leibniz se enfrenta a la que él bautizó “secta maquinal” mediante la propuesta de una razón orgánica, que se opone a la razón mecánica y su derivación, esto es, la razón instrumental. La dualidad cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, que fue elevada a principio ontológico, es contrapuesta por Leibniz a la idea de un mundo unitario, orgánico, activo, energético, un mundo que no se clausura sino que se abre a infinitas perspectivas. Bernardino Orio define esta característica como principio de analogía: la unidad desplegada en “multiplicidad” sin dejar de ser “una” (Orio de Miguel, 2009<sup>b</sup>. pp. 107-122).

### **Contradicciones en el concepto de emanación en Leibniz**

En el *Discurso de Metafísica* y en *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos* de Leibniz, se encuentran dos pasajes, a primera vista bastante antagónicos, en relación al concepto

de emanación. En el primero sostiene:

Solo Dios —del que todos los individuos emanan continuamente y que ve el universo no sólo como ellos lo ven, sino además de un modo absolutamente distinto que todos ellos— es causa de esta correspondencia de sus fenómenos, y hace que lo que es propio de uno, se convierta en público para todos, pues de otro modo no habría conexión (Leibniz, 2010, p. 176).

Sin embargo, en el segundo texto Leibniz afirma:

No es un error enseñar que la conservación divina es una creación continua, como el rayo que el sol emite continuamente, aunque las criaturas no emanen ni de la esencia divina, ni necesariamente (Leibniz, 1982, p. 532).

Al parecer, el autor postula dos ideas totalmente opuestas. Según el primer pasaje, los individuos emanan necesariamente de Dios; según el segundo, no. Este tipo de contradicciones existe también en el pensamiento de Plotino. Según Bréhier, el filósofo alejandrino se encuentra constantemente en la búsqueda de una conciliación entre un sistema filosófico y las ideas religiosas de fondo:

Es cierto que en Plotino el pensamiento y el estilo están profundamente teñidos de la devoción particular de los misterios ... precisamente este carácter complejo es lo que nos interesa...] Este carácter complejo, quizá indeciso, del sistema de Plotino, se debe a que junto a la representación religiosa del universo, incluye una representación filosófica (Bréhier, 1953, p. 57).

También el pensamiento de Leibniz está teñido de religiosidad y aún así encuentra una salida al conflicto que se produce entre una representación religiosa del universo —es decir, una representación en la cual nuestro destino tiene sentido— y una representación racionalista que parece quitarle toda esta significación.

### **El concepto de emanación y la ley de continuidad en Leibniz**

En los textos citados anteriormente, en los que Leibniz parece contradecirse, el término “emanación” refiere a dos aspectos diferentes: en el primer texto, a su aspecto ontológico; en el segundo, a su aspecto terminológico. En una de sus tantas cartas, Leibniz describe el concepto de “emanación” como un término popular que da lugar a confusión. Se trata de un caso entre algunos otros.

Hasta aquí se ha señalado que debemos abstenernos en cuanto pueda hacerse de los términos técnicos. Ahora prestaremos atención a los tropos. Usemos términos populares o técnicos, los tropos deben ser escasos y aptos o ninguno. Esto es poco observado por los escolásticos, pues aunque alguien se admire de ello, su lenguaje abunda en tropos. Ciertamente ¿qué otra cosa son depender, ingerir, emanar, influir, sino tropos? (Leibniz, 1978, vol. 4. p. 148)

En una primera instancia, se puede advertir que el autor se propone evitar los tropos. Manuel Luna Alcoba observa que, aunque Leibniz critica el uso de tropos como el de “emanación”, sin embargo, utiliza el término a lo largo de su obra, y de modo especial en el *Discurso de metafísica*. El problema central radica en la aparente contradicción entre su rechazo explícito y su continuo uso. Luna Alcoba sugiere que Leibniz no rechaza completamente el uso de la noción de “emanación”, sino que critica la necesidad de explicar el tránsito del Uno a lo múltiple con un concepto metafórico. Es por ello que introduce otra noción, una que le permite explicar dicho tránsito sin recurrir a términos que considera oscuros y que se conoce como “principio de continuidad”. (Véase Luna Alcoba, 1991). Conciliando el principio de continuidad con otro principio fundamental de su filosofía, el principio de identidad de los indiscernibles, Leibniz destaca la armonía existente en el universo. En su sistema de armonía preestablecida, el principio de identidad de los indiscernibles define la multiplicidad de lo existente, a la vez que el

principio de continuidad de las cosas explica la unidad del universo.

Del principio de continuidad el propio Leibniz dice lo siguiente: “El principio de continuidad [...] para mí está fuera de duda, y podría servir para establecer muchas verdades importantes en la filosofía verdadera” (citado en Paradinas Fuentes, 2009, p.125). Según lo anterior, el principio de continuidad es el criterio de verdad que establece para elaborar su sistema. La aplicación de la ley de continuidad exime de la necesidad de recurrir a un término medio que concilie la unidad con la multiplicidad. Lo que suscita la inquietud de Leibniz es que la introducción de un término medio, como el de emanación, implicaría un salto conceptual o una explicación oscura para otorgar un fundamento ontológico a la multiplicidad. Para Leibniz, la ley de continuidad evita cualquier salto o deriva ontológica:

Los cartesianos también se equivocan al pensar que los cambios ocurren por saltos, como si un cuerpo en reposo, por ejemplo, pudiera pasar en un instante a un estado de movimiento determinado, o como si un cuerpo puesto en movimiento pudiera súbitamente ser reducido al reposo, sin atravesar grados intermedios de velocidad. Y esto porque no han entendido la utilidad de la fuerza elástica en el choque de los cuerpos. Si esta fuerza faltara, confieso que en las cosas no se observaría la ley que llamo de continuidad, según la cual se evitan los saltos, ni la ley de equivalencia según la cual se conservan las fuerzas absolutas, ni tendrían lugar otras notables invenciones del Arquitecto de la naturaleza, en las que se conciben la necesidad de la materia y la belleza de la forma (Leibniz, 1982, p. 441).

Mientras que para Plotino la emanación era el concepto a partir del cual se explicaba el tránsito de lo Uno a lo múltiple, para Leibniz dicho tránsito no es problemático y no hay necesidad de servirse de palabras metafóricas para explicarlo, ya que como dice Luna Alcoba, “ser un *ser* es ser *un ser*” (Luna Alcoba, 1991, p. 35); es decir ser y unidad son lo mismo y la multiplicidad se explica a través del ser que se despliega en la multiplicidad, multiplicación de la mónada en la serie de predicados, multiplicación del universo en

cada una de las mónadas, multiplicación del cuerpo en su perpetuo fluir. Para Leibniz “todo está lleno en la naturaleza” (Leibniz, 2010, p. 344): “Este es el privilegio de lo continuo; la continuidad, en efecto, se halla en el tiempo, en la extensión, en las cualidades, en los movimientos, y en todo tránsito de la naturaleza, que jamás ocurre a saltos” (Leibniz, 1982, p. 59).

Presentado el uso que Leibniz le da a la noción de continuidad, y siempre con el fin de averiguar si es posible establecer un acuerdo entre el filósofo alejandrino y el alemán, en la próxima sección se examinará el tratamiento que Plotino da a la Inteligencia en *Enéadas* V y VI.

### **La teoría de la Inteligencia y la monadología**

Se pueden encontrar varios puntos en común en las respectivas concepciones del mundo inteligible de Plotino y Leibniz. Según Plotino, el mundo inteligible debe contener una multiplicidad (véase en Plotino, 1998 V, 4, 1. Cf. V, 3, 15; VI, 9). Sin embargo, no debemos concebir esta diversidad como la que se manifiesta en el mundo de entes corpóreos, en el que cada una de sus partes puede influir a otras desde afuera. La misma posición sostiene Leibniz (Leibniz, 2010, p. 328). El mundo inteligible es exterior al mundo sensible y se encuentra fuera del tiempo y del espacio. Para el alejandrino, los inteligibles son sustancias simples, es decir sustancias que no poseen partes porque no tienen extensión, ni figura, ni divisibilidad (véase en Plotino, 1998: VI, 4, 5; VI, 9, 6) y “donde no hay partes no hay extensión, figura ni divisibilidad posibles”(Leibniz, 2010, p. 328). Al igual que las mónadas en Leibniz, estos entes son conceptos conscientes o, como diría Plotino, son almas. En la filosofía plotiniana, la Inteligencia emana de lo Uno

y subsiste por sí misma, generando inteligencias particulares también autosubsistentes, ya que “con cada Ente se genera una Mónada” (Plotino, 1998, p. 225. VI, 6, 4), que es su principio individual. Estas generaciones son las que Plotino llama “emanaciones” y Leibniz “fulguraciones” (Leibniz, 2010, p. 328). Para Plotino, las almas están incluidas dentro de la Inteligencia de la misma manera en que la Inteligencia está incluida en las inteligencias particulares (Véase en Plotino, 1998, V, 4, 1; cf. VI, 2, 20; VI, 6, 15; VI, 7, 17. V, 9, 8). Esta conexión entre las almas, la Inteligencia y las inteligencias particulares implica una falta de cambio y alteración en los inteligibles, a diferencia de las cosas del mundo sensible donde el cambio entre partes es evidente. Leibniz sostiene esta misma postura sobre los inteligibles, escribiendo que estos “no pueden recibir ningún cambio, así como tampoco pueden ser alterados en su interior por ninguna otra criatura, puesto que no se les podría traspasar nada, ni concebir en ella movimiento interno alguno” (Leibniz, 2010, p. 328), a la manera en que ocurre en las cosas donde hay cambio entre las partes (Plotino, 1982, II, 9, 1).

Al igual que las mónadas de Leibniz, las Ideas de Plotino no tienen ventanas (Leibniz, 2010, p. 328). No obstante, tienen cualidades, puesto que si no tuvieran cualidades no podrían ser pensadas ya que tampoco se diferenciarían en número “y así no serían ni siquiera seres” (Leibniz, 2010, p. 328). Las cualidades de las almas se encuentran en sus estados internos, es decir, en su pensar (Plotino, 1998, VI, 9, 8). Por lo tanto, si los espíritus inteligibles cesaran esta actividad, cesarían al mismo tiempo de existir. Ahora bien, el pensamiento implica el cambio y, por lo tanto, movimiento (Plotino, 1998, . V, 3, 10). Por esta razón, el movimiento es perpetuo en ellos e incluso, dice Leibniz, “es preciso



[...] que haya un *detalle de lo que cambia*, que efectúe, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples” (Leibniz, 2010, p. 329). Lo mismo afirma Plotino al decir que:

Porque ni la Inteligencia ni el Alma proveniente de ella son algo simple; son todas las cosas tan variadas cuanto simples [...] Ahora bien, es preciso que viva toda vida y en toda su plenitud, y que no deje de vivir vida alguna. Debe, pues, moverse, mejor dicho, debe haberse movido en todas direcciones (Plotino, 1998., p. 256. VI, 7, 13).

¿Pero cómo se debe concebir al todo formado por estas mónadas o ideas-almas cambiantes? ¿Cuál es el tipo de unidad que conecta los diversos elementos del mundo inteligible? Plotino responde a estas cuestiones a través de imágenes o metáforas. El neoplatónico propone que, para visualizar el mundo inteligible, imaginemos una esfera transparente que contenga a todos los seres del universo. Posteriormente, debemos llevar la noción de extensión a un nivel más abstracto, creando un todo indivisible que conserve la multiplicidad. En este espacio coexisten una multitud de afecciones y relaciones sin partes discernibles, donde cada elemento implica e ilumina instantáneamente a todos los demás (Plotino, 1998. V, 8, 9; II, 9, 17). También lo representa como una pirámide en la que todas sus partes animadas estarían unidas en la cumbre e iluminadas por la Inteligencia universal (Plotino, 1998. VI, 7, 15).

Plotino se refiere a “la Amistad” que reina en el mundo inteligible, caracterizada por la unidad sin disociación entre sus elementos (Plotino, 1998. VI, 7,14). Este concepto se asemeja a una ciudad, una metáfora compartida por Leibniz (Leibniz, 2010. p. 34), donde se establece un orden y ley según un plan que predice las acciones futuras de sus ciudadanos (Plotino, 1998., IV, 4, 39). Imaginemos esta ciudad como un cielo, donde

cada astro es simultáneamente el sol y todos los demás astros, reflejando la armonía perfecta del mundo inteligible (Plotino, 1998, V, 8, 4). Leibniz, por su parte, concibe esta ciudad como un lugar donde el ojo continuamente descubre nuevas perspectivas desde diversos puntos de vista (Leibniz, véase p. 336). En la visión de Plotino, la eternidad del cosmos se entrelaza con la armonía perfecta del mundo inteligible, donde cada parte, al no ser de modo separado del conjunto, es total (Plotino, 1999. III, 2, 1). Como en las mónadas de Leibniz, las Ideas son espejos vivos y eternos del mundo inteligible, espejos activos indivisibles, puntos de vista de todo, simplicidades fecundas, mundos resumidos, partes totales relacionados con el Todo.

Las metáforas pueden llegar a ser un tanto confusas para comprender con claridad esta concepción. Pero con la comparación del mundo inteligible a la ciencia, se la puede entender mejor desde una visión más racional. Plotino encuentra, en la solidaridad de las diversas partes del conocimiento científico, la mejor ilustración de la unidad del mundo inteligible. La ciencia está íntegramente conectada por cada una de sus partes y las engendra sin dejar de perder su esencia. El sabio estudia una parte de la ciencia pero no lo hace aisladamente ya que todos los demás están implicados y, de esta manera, toda la ciencia se encuentra virtualmente en el fragmento estudiado. No es posible aislar una parte de todo el saber científico. Es por esta razón que el sabio puede descubrir cualquier conocimiento deduciéndolo de los demás. Leibniz ilustra una idea semejante con el ejemplo de un teorema específico, donde el geómetra puede, mediante el análisis, remontarse a todos los teoremas que implica y descender la serie de aquellos que presupone. (Leibniz, 2010, p. 332).

Esto nos permite entrever la verdadera naturaleza del mundo inteligible. Cada parte es un espejo del todo, porque cada substancia simple tiene relaciones que expresan a todas las demás (Leibniz, 2010, pp. 65, 77). Plotino da un ejemplo con un organismo sensible: si sus ojos y pies tienen ciertas características es porque la causa de la generación de sus componentes se encuentra en relación con las demás partes. ¿Por qué los pies tienen cierto largo?, se pregunta Plotino. Es que “la mutua armonía de todas sus partes es la causa con que se causan unas a otras”. Esto es lo que Plotino llama “coordinación unitaria” (Plotino, 1998, p. 30. VI, 8, 14.).

En el universo sensible, que imita al mundo inteligible, todo lo que le acontece a una parte afecta al todo. Todo conspira, las acciones y las pasiones recíprocas de las cosas hacen del conjunto un sistema único, tanto que se podría adivinar desde cada una de ellas lo que le sucede al todo y lo que le ha sucedido en el pasado, así como también vislumbrar qué le sucederá en el futuro. En términos de Leibniz, “el presente está grávido de porvenir” (Leibniz, 2010, p. 123). Para Plotino, en el mundo inteligible todas las esencias están interrelacionadas de manera compleja (Plotino, 1998, . VI, 7, 2), generando la máxima variedad y orden posibles (Plotino, 1999. III, 2, 13), algo que también sostiene Leibniz (Leibniz, 2010, p. 336). A través de una intuición suficientemente poderosa, el mundo inteligible se presenta como un concepto único en el que cada elemento implica a los demás y está, a su vez, implicado por todos y por cada uno de ellos. Todo es transparente, no existen partes oscuras ni opacas; todo es claro y diáfano; como la luz lo es para la luz; cada parte comprende a todas dentro de sí y percibe a todas dentro de otra, de manera que todo está en todas partes. Cada cosa es todo, y a cada una le irradia un

esplendor inmenso que hace que lo pequeño sea grande (Plotino, 1998, V, 8, 4.).

De esto resulta que no hay denominaciones puramente extrínsecas; toda relación exterior de una idea se traduce en ella por algún modo interno. De esta forma, la esencia de cada inteligible es su razón de ser: si se analiza a cada una de ellas, encontraremos su razón de ser o, más bien, es idéntica a su razón de ser. La causa de cada cosa es, en el mundo inteligible, la cosa misma. Y como todo lo que pasa en el mundo sensible tiene su análogo en el inteligible, se puede decir en relación a un hombre que la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre (Leibniz, 2010). Es como si en la noción de Sócrates —a la que podríamos llamar “socraticidad”— estuvieran contenidas las razones inteligibles de todo lo que le sucedió a Sócrates a lo largo de su vida, incluyendo la forma de su nariz (por ejemplo, véase en Plotino, 1998: V, 9, 12).

Según Leibniz, en el mundo sensible nada es estéril, está sin cultivar o está muerto, ya que, como dice Plotino, “el Ser no es un cadáver” (Plotino, 1998, p. 93. VI, 9, 2). Tampoco hay caos ni confusión real, sino solo aparente, por lo cual, cada parte de la materia se puede imaginar como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces (Leibniz, 2010, p. 338). Y si los miembros de un cuerpo vivo están llenos de otros cuerpos vivos, esto sugiere que el mundo sensible simpatiza con el inteligible y representa, en el espacio, la organización de los conceptos. Esta misma concepción se puede encontrar en Plotino. Su “Animal universal” abarca otros animales, en los que se descubre a otros animales aún más pequeños, que revelan a su vez potencias menos extensas y así sucesivamente, hasta llegar a la especie indivisible. Cada entidad ocupa un

lugar preciso, y la organización que prevalece en nuestro mundo no es más que una imitación distante de la más elevada, aunque impura e imperfecta.

Aquella Inteligencia no es, pues, como estas, sino que contiene todas las cosas y es todas las cosas y está con ellas porque está consigo misma y las contiene todas sin contenerlas. Porque no son estas una cosa y ella otra, ni existe por separado cada una de las cosas que hay en ella, pues que cada una es total y es absolutamente todo. Y sin embargo, no están confundidas, sino a su vez discriminadas' (Plotino, 1982, pp. 310-311. I, 8, 2.).

De esta forma, en el mundo inteligible lo múltiple es uno, porque todo es solidario entre sí. Sin embargo, esta solidaridad no tiene una explicación física, ya que lo inteligible no podría ejercer una influencia física sobre lo demás. Su interacción es de índole ideal, lo que no significa que no sea real. La Inteligencia, regulando cada cosa desde el comienzo, establece las relaciones recíprocas y necesarias entre ellas. Por ello puede ser entendida como un cosmos inteligible que ordena y da forma a todo.

.....Así, la Inteligencia se muestra como principio de la estructura numérica del cosmos. Para Plotino, el Número inteligible es anterior a todas las esencias que engendra y a las cuales comprende o implica en tanto preside su generación. Las esencias, por lo tanto, no fueron numeradas luego de haber sido engendradas, sino que su número fue determinado antes de su generación (Plotino, 1998, p. 229. VI, 6, 9, 20-25). Por su parte, Leibniz sostiene que:

nada existe que no admita el número. Y así el número es casi una figura metafísica, y la aritmética cierta estática universal con la que se exploran las potencias de las cosas (Leibniz, 2010, p. 167).

El ser es anterior a las esencias que proceden de él. Estas, sin embargo, no proceden al azar, ya que su solidaridad excluye toda contingencia. En consecuencia, su número está

predeterminado en el ser mismo que les da nacimiento. Si fuera de otra manera, si el número fuera posterior a las cosas, el número de esencias y de seres sería accidental y no tendría causa. Plotino afirma que el número que las precede es la causa que determina su número. El ser primero, al engendrar las esencias inteligibles, pone cada pluralidad y cada ser en armonía con cada número, porque si no fuera así, no existirían ni tampoco tendrían proporción, ni medida ni razón. El número es pues contemporáneo al ser o a la esencia y anterior a ellas; es su base, su principio (véase en Plotino, 1998, VI, 6, 9, 10 y 11). Así también lo concibe Leibniz al afirmar que “las esencias de las cosas son iguales a los números” (Leibniz, 2010, p. 391). En otros términos, el número contiene el ser como si fuera la ley de su desarrollo. El ser es el número unido, los seres son el número desarrollado. El número inteligible es el cálculo de la inteligencia, que se piensa y se desarrolla a sí misma. Y a medida que piensa y calcula, realiza el máximo número o ser (véase en Plotino, 1998: VI, 6, 9 y 18).

Es importante cuidarse de atribuirle a la inteligencia una previsión o una voluntad. tanto en el pensamiento de Plotino como en el de Leibniz. Se trata de un asunto de determinación lógico-matemática, sin ninguna significación teológica o moral. No se debe buscar la finalidad en la creación de un ente. Al momento de ser creado, posee en sí mismo la causa de su existencia, “ya que la esencia de cada cosa es el ‘porqué’ de cada cosa” (Plotino, 1998, p. 246. VI, 7, 2). Plotino dirá que si un hombre del mundo sensible tiene ojos, cejas, etc., es porque todo esto está implicado en su esencia (Plotino, 1998, p. 421. VI, 7, 3). Y, de la misma manera que los órganos del cuerpo no llegan a la existencia unos después de otros, son todos, relacionados unos con otros, efectos y causas a la vez.

No es necesario buscarle ninguna otra razón de ser más que la que está implicada en la esencia por necesidad eterna. Leibniz lo indica de este modo:

Porque es necesario que, si hay una realidad en las Esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundamentada en algo existente y actual; y, por consecuencia, en la Existencia del Ser Necesario, en el cual la Esencia implica la Existencia, o al cual basta ser posible para ser Actual (Leibniz, 2010, p. 334).

Puesta la esencia, se implican sus elementos y cada uno de ellos implica a los demás y al todo, formando un sistema indisoluble. La Inteligencia comprende o implica a todos los inteligibles y cada uno de ellos se comprende a sí mismo y a los demás, como el Dios de Leibniz contempla el mundo antes de crear: de un solo golpe de vista (Leibniz, 2010, p. 54).

### **Contingencia, determinismo y libertad**

Por lo precedente, puede entreverse que la doctrina de Plotino excluye radicalmente toda contingencia y toda libertad. Llevemos, dice el neoplatónico lo que depende de nosotros a la voluntad, pongámosla dentro de la razón y en la recta razón. Y habría que agregar “en la razón científica”, ya que aquello que actúa de acuerdo a las representaciones sensibles carece de un principio independiente de sus acciones. El principio del autodomínio reside en la actividad de la inteligencia y Plotino considera libres las decisiones que se derivan de ella, así como los deseos provocados por la actividad intelectual, los cuales, por eso mismo, no son involuntarios. (Plotino, 1998, p. 497. VI, 8, 3)

Aquello que conoce el Bien, se inclina hacia este de manera irresistible. La desviación del Bien, en efecto, ocurre como resultado de limitaciones extrínsecas. El alma realiza

todo lo que está a su alcance, pero “los hombres no somos dueños del éxito” (Plotino, 1998, p. 499. VI, 8, 4.) La inteligencia posee aquello hacia lo que la voluntad aspira y, si esta lo alcanza, se fusiona con la inteligencia misma (Plotino, 1998, pp. 501-502. VI, 8, 6). Cuando la razón está presente, la parte inferior de nuestra naturaleza se somete a ella sin ofrecer resistencia (Plotino, 1982, pp. 215-216. I, 2, 5). Incluso podríamos afirmar que en nosotros no hay nada genuinamente libre aparte de la razón y la inteligencia (Plotino, 1998, pp. 502-503. VI, 8, 7). Ya no sorprende encontrar una nueva analogía entre en pensamiento neoplatónico y el de Leibniz, cuando leemos que este último afirma:

La máxima perfección del hombre consiste en actuar no solo libre sino también racionalmente; o más bien, ambas perfecciones son lo mismo puesto que uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectos (Leibniz, 1982, p. 426).

Libertad y razón son la misma cosa. La libertad encuentra su lugar bajo la dependencia de las cosas exteriores pero solamente en lo que precede a la ejecución de nuestros actos. Nuestra independencia se relaciona con la actividad interior, con el pensamiento, con la contemplación de la misma virtud (véase en Plotino, 1998, VI, 8, 6 y 7). La voluntad propiamente dicha, la que no está bajo la dependencia de las cosas externas, no es más que la actividad intelectual y contemplativa. De esa misma manera, la concibe Leibniz:

Defino, en efecto, lo libre como aquello de lo cual no puede darse otra razón que la voluntad; y, por consiguiente, no se da algo sin razón; y esa razón es intrínseca a la voluntad (Leibniz, 2010, p. 138).

El alma solo se libera del determinismo de la naturaleza cuando sigue su propia guía: la “razón pura e impassible” (Plotino, 1999, p. 36. III, 1, 9). El hombre es esclavo cuando padece sus apetitos, sus facultades corporales o las de la parte inferior del alma. En



cambio, es libre cuando ejerce su razón, que se eleva del universo físico al universo inteligible, marchando “a lo alto, a lo bello, a lo divino, que son algo en lo que nadie manda” (Plotino, 1982, II, 3, 9, p. 390; cf. 15; 8; 9). De esta manera, obedece a su naturaleza material pero libremente, porque se dirige al bien sabiendo qué es el Bien. Así, al igual que en Leibniz, la libertad en Plotino es una espontaneidad inteligente y racional, determinada por la naturaleza individual de cada uno (Plotino, 1998. V, 9, 2; VI, 8, 1).

La noción de libertad muestra así sus semejanzas con el concepto estoico. Crisipo distingue entre causas perfectas y primarias y causas próximas y auxiliares. Sostiene que, de manera similar, el cilindro se mueve por su propia naturaleza, siendo esta la causa primera de su movimiento, en lugar de depender de un agente externo como causa próxima. De la misma manera, Plotino argumenta que los entes particulares están regidos por una ley inmanente y universal, que guía sus acciones de acuerdo con su fuerza inherente (Plotino, 1999, pp. 340-341. IV, 3, 13). La verdadera libertad, según Plotino, reside en la inteligencia especulativa y primaria, la cual posee el máximo grado de autonomía al cumplir su función sin depender de ninguna otra entidad. Como expresa Plotino, esta inteligencia se mantiene en sí misma, domina al alma para que sea buena y, al estar libre de necesidades y satisfecha, vive siguiendo el dictado de su voluntad. Para decirlo mejor, en ella se desvanece toda distinción entre la voluntad y el pensamiento. En conclusión, la autonomía y el albedrío que hay en las acciones no son referibles al obrar ni a la acción externa, sino a la actividad interna de la virtud misma, es decir, a su actividad intelectual y contemplativa.

### **Conclusión**

A lo largo del trabajo, se ha resaltado una serie de puntos en común entre la filosofía de Plotino y la de Leibniz que permiten ponderar la influencia del sistema del primero sobre el del segundo. Sin embargo, tanto Plotino como Proclo raramente son citados en las obras de Leibniz publicadas hasta el presente. Resulta aún más sorprendente que Leibniz, a pesar de su erudición prodigiosa, cite con frecuencia a pensadores cuyos puntos de vista respaldan los suyos pero parezca haber olvidado por completo las ideas de los neoplatónicos, que leyó en su juventud. Uno podría preguntarse si estas ideas, que aparecen más tarde en sus obras, lo hacen en calidad de frutos espontáneos de sus propias reflexiones. En relación a este curioso fenómeno, resulta difícil comprender su afirmación en una de sus cartas:

Las mónadas o substancias simples son las únicas substancias verdaderas, y las cosas materiales no son más que fenómenos, pero bien fundados y relacionados. Esto es lo que Platón, e incluso los posteriores académicos y escépticos, vislumbraron en parte. Sin embargo, estos pensadores posteriores a Platón no han empleado estas ideas tan habilidosamente como él (Leibniz, 1875-1890, p. 606).

Consideramos que es intrigante señalar la conexión entre estas doctrinas y creemos que ambas se iluminan mutuamente. La comprensión del sistema de Leibniz se enriquece cuando se estudia bajo la lente de la metafísica neoplatónica. Al observar lo que Leibniz ha tomado del neoplatonismo, la doctrina metafísica de Plotino revela una originalidad y profundidad que quizás los estudiosos de la Modernidad no le atribuyen con frecuencia.

### **Referencias bibliográficas**

Bréhier, E. (1953). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

*Oriente Occidente. Nueva época.*  
Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador  
Volumen 19, nro. 2/2, 2022 [pp. 22-38]

- Leibniz, G. W. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. (C. I. Gerhardt, Ed.) Berlin.
- Leibniz, G. W. (1982). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas, vol. 2*. Granada: Comares.
- Luna Alcoba, M. (1991). La concepción de emanación en G. W. Leibniz. *Thémata*(8), 29-44.
- Orio de Miguel, B. (2009). Leibniz y la tradición neoplatónica. *Thémata*(42).
- Orio de Miguel, B. (2009)<sup>b</sup>. Leibniz y la tradición hermética. *Thémata*(42).
- Paradinas Fuentes, J. L. (2009). Leibniz y la religión. *Thémata*(42).
- Plotino. (1982). Enéadas I y II. En Porfirio & Plotino, *Vida de Plotino. Enéadas I y II* (J. Igal, Trad.). Madrid: Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas V y VI*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Plotino. (1999). *Enéadas III y IV*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.