

omnipotencia é infinidad de Dios. Toda vez que el espacio, considerado en sí mismo y con abstracción de los cuerpos, no es nada real, sino puramente ideal, es preciso decir que el espacio que concebimos fuera del mundo, es un espacio sin realidad alguna objetiva y meramente imaginario, según decían los escolásticos: *Puisque l'espace en soi est une chose idéale comme le temps, il faut dire que l'espace hors du monde soit imaginaire, comme les scolastiques mêmes l'ont bien reconnu.*

La extensión no constituye la esencia de los cuerpos, como pretende Descartes, pues sin contar que la extensión no basta para dar razón de todas las propiedades del cuerpo (*pour rendre raison de toutes les propriétés du corps*), es preciso admitir que hay en la materia algo fuera de lo que es puramente geométrico ó extensión, y que es preciso añadir á ésta una noción superior ó metafísica, la noción ó idea de substancia, acción y fuerza: *Il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement... il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir, celle de la substance, action et force.*

La materia, añade Leibnitz, puede y debe dividirse en primera y segunda; ésta, que es una substancia completa, no es puramente pasiva, como quieren los cartesianos. La materia primera es puramente pasiva de suyo, pero deja de serlo desde que pasa á ser ó constituir una substancia completa por medio de alguna alma ú otra forma análoga, por medio de la *entelequia primera* (*une âme, ou une forme analogue à l'âme, une entéléchie première*), que en unión con la materia

prima, constituye al cuerpo como substancia completa ó como esencia específica.

De aquí se infiere que toda substancia creada, ya sea espiritual, ya sea material ó corpórea, es esencialmente activa, en el sentido de que lleva en sí ó contiene un principio activo fundamental y esencial, un acto primero, una fuerza primitiva que, unida á la materia, constituye la substancia corpórea y le comunica la capacidad y como una fuerza primitiva (*comme une capacité primitive d'activité*) de acción; y este acto primero, este principio substancial y esencial de actividad, es lo que se llama *alma* en los vivientes y *forma substancial* en las otras substancias corpóreas ó materiales. *Et c'est ce principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle ÂME, FORME substantielle dans les autres.*

Leibnitz combate y rechaza enérgicamente la teoría de los ocasionalistas, no solamente porque niega la actividad ó fuerza á las substancias creadas, sino también porque entraña consecuencias peligrosas (*est sujette à des conséquences dangereuses*), entre las cuales puede contarse su afinidad con la doctrina de Spinoza cuando convierte las substancias finitas en modificaciones de la substancia divina (1), dada la íntima co-

(1) «Il s'en faut beaucoup que la doctrine des causes occasionnelles augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature; et au contraire, les choses créées s'évanouissant en de pures modifications d'une unique substance divine, elle va à identifier Dieu, comme l'a fait Spinoza, avec la nature même des choses; car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute marque distinctive, et en fin de toute raison et principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre.» *Œuvres*, t. 1, pag. 467.

nexión que existe entre la idea de substancia y la de fuerza.

Las mónadas ó substancias creadas son por sí mismas el principio de todas las modificaciones, movimientos y acciones que en ellas se realizan; la existencia y sucesión de estos movimientos se verifican con sujeción al principio de la razón suficiente, en el sentido de que toda modificación, todo acto, toda mudanza que se verifica en cada mónada ó substancia, es efecto de su estado anterior y principio del siguiente. Así es que todos los sucesos y cambios de las cosas están sujetos á una especie de predestinación (*tous les événements sont prédeterminés*) necesaria, y representan el encadenamiento natural entre lo pasado, lo presente y lo futuro: *Le present est plein de l'avenir et chargé du passé.*

Psicología.

El hombre es un supuesto ó persona que resulta de la unión íntima y esencial entre el alma y el cuerpo (*une vrai union entre l'âme et le corps*), puesto que la primera es forma substancial del segundo, y como tal es el principio de la unidad de esencia (*unum per se*) y de persona en el hombre.

Las almas humanas no son creadas por Dios en el instante de su unión con el cuerpo, sino que preexisten desde el origen de las cosas, ó al menos de los seres animados, no como almas racionales, sino más bien como almas sensitivas. Al unirse con el cuerpo humano, reciben la razón, bien sea por medio de una evolución ó transformación natural que las convierte de sensitivas en racionales, bien sea que Dios comunique la razón al alma sensitiva por medio de una operación

particular, por una especie de transcreación (1) ó transformación creadora.

Aunque entre el alma y el cuerpo en el hombre, puede decirse que hay comunicación metafísica en virtud de su unión substancial y constitutiva de la unidad de persona (*quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne*), no existe comunicación física entre los dos seres, sino que cada cual obra por sí mismo y en sí mismo con independencia absoluta y sin que intervenga causalidad alguna real y eficiente entre ellos. Si á movimientos, actos y estados determinados del alma, acompañan y siguen determinados movimientos y estados por parte del cuerpo, es en virtud de una *armonía preestablecida*, es decir, porque conociendo Dios en su ciencia infinita que la serie de movimientos y estados que se verificarían en el alma A, corresponde exactamente á la serie de movimientos y estados que se verificarían en el cuerpo B, decretó su unión. En esta hipótesis, el

(1) «Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé.... Mais il me paraît encore convenable par plusieurs raisons qu'elles n'existassent alors qu'en âmes sensibles ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il ait un moyen naturel d'élever une âme sensible au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcreation.» *Essais de Theod.*, 1.^a p., pág. 208.

alma debe concebirse como un autómeta espiritual que marcha (*l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel*) ó se mueve en perfecto acuerdo con otro autómeta material, en virtud de la ciencia, previsión y operación de Dios, á la manera que dos relojes pueden marchar en perfecto acuerdo en virtud de la previsión y construcción armónica por parte del artífice.

La observación interna, la experiencia sensible y la razón, son las fuentes principales del conocimiento humano. El alma humana no contiene sólo la representación más ó menos clara del universo, como las mónadas inferiores, sino que representa y expresa de una manera más directa y principal á Dios que al mundo (*les esprits expriment plutôt Dieu que le monde*), en atención á su naturaleza espiritual.

De aquí la fuerza ó luz innata de la razón (*lumen innatum*) para percibir y conocer ciertas verdades primarias, que, sin ser innatas propiamente, lo mismo que las ideas que las constituyen y cuyas relaciones expresan, pueden decirse innatas *virtualiter*, en atención á que hasta que la experiencia y los sentidos exciten la actividad intelectual del alma, para que broten, por decirlo así, de su substancia; porque nuestra mente ó inteligencia, aunque no es una parte de la Divinidad, es una imagen de la Divinidad: *Non pars est, sed simulacrum Divinitatis*.

Teodicea y moral.

La idea de Dios no es propiamente innata, ni basta por sí sola para demostrar la existencia de Dios, según pretendía Descartes. La existencia de Dios se demuestra, sin embargo, de una manera tan fácil como evidente por medio de las pruebas metafísicas, morales y

físicas, y, si se quiere, por la ontológica de Descartes, pero á condición de completarla, pues es insuficiente y carece de valor demostrativo en los términos en que la presenta Descartes.

Dios es una mónada ó substancia que existe *a se*; que entraña necesidad absoluta en su esencia y existencia; que es infinitamente superior en perfección á todas las demás mónadas; que es trascendente con respecto á todas éstas, y, por consiguiente, al universo; que es el primer principio y la última razón suficiente de aquellas *per creationem ex nihilo*, y que, como tal, se halla fuera y sobre toda la serie de mónadas que integran el mundo, por grande que se suponga su número: *Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail de contingences, quelque infini qu'il pourrait être*.

Dios es á la vez esencia infinita, inteligencia infinita y voluntad infinita. Como esencia infinita es la razón suficiente de la posibilidad de los seres finitos, ó sea de su esencia, á la vez que como voluntad es la razón suficiente de su existencia (*est la source des possibilités comme des existences; des unes par son essence, des autres par sa volonté*): como inteligencia infinita, se conoce á sí mismo y conoce todas las cosas posibles y existentes en su propia esencia.

Las verdades eternas que se refieren á las esencias de las cosas tienen cierta realidad objetiva correspondiente á su posibilidad, fundada en el ser mismo de Dios, sin el cual nada habría posible (*realitatem habet fundatam in divina existentia, nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret*), y, por consiguiente, estas verdades, lejos de ser arbitrarias ó dependientes de la

voluntad de Dios, como pretende Descartes (*il ne faut pas s'imaginer que les vérités éternelles.... dependent de sa volonté, comme Descartes parait l'avoir pris*), son, por el contrario, necesarias é inmutables, como las esencias de las cosas y las ideas divinas que les sirven de fundamento.

Si todas las cosas dependen de Dios en cuanto á su esencia y posibilidad, claro es que dependen también de Dios y de una manera más completa, si cabe, por parte de la existencia y de la operación. Por parte de la primera, porque de la voluntad libre de Dios reciben la existencia libremente, y por la voluntad libre de Dios permanecen en ella ó se conservan. Por parte de la operación, porque Dios concurre á la acción de las cosas creadas, y esto de una manera *inmediata* y hasta especial ó propia de Dios, influyendo, no sólo en la producción del acto, sino en el *modo* ó calidad del acto (1), según que es libre ó necesario.

(1) «Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole procedit; etsi creaturae nec ex Dei essentia, neque necessario promanent.

»In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrat, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet. Concursus autem Dei, etiam ordinarius seu non miraculosus, simul et immediatus est et specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum dependent a Deo, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius in ipso effectu producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa: *specialis* vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed etiam ad existendi modum et qualitates.» *Causa Dei asser.*, etc., núm. 9.

Como se ve, este pasaje de Leibnitz contiene la teoría de Santo

Dios no solamente es perfectamente libre (*est liberimus*) con respecto á las cosas finitas, sino que su objeto es siempre el bien verdadero (*at divina voluntas non nisi bonum simul et verum*) y nunca el bien aparente, como sucede algunas veces en la voluntad finita. Aunque Dios no puede errar en su elección, ni por consiguiente elegir el mal, esto, lejos de perjudicar á su libertad, revela y entraña mayor perfección de la misma: *Etsi enim Deus non possit errare in eligendo.... hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat.*

La voluntad humana tiene por objeto propio el bien universal (*la volonté tend au bien en général*), y á este bien, como á su último fin y perfección suprema, se dirige en sus actos nuestra voluntad. El objeto real en que existe esta perfección suprema del hombre, es Dios: *et la suprême perfection est en Dieu.*

Además de la espontaneidad, la cual conviene á la voluntad precisamente como voluntad ó como tendencia al bien intelectual, la voluntad como libertad entraña y exige la deliberación (*libertas quae consistit in eo ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata*), porque sin facultad de deliberar y elegir entre varios extremos posibles, no hay libertad.

Tomás sobre la materia, y al leerlo parece que se está leyendo un artículo de la *Suma*. La conformidad de pensamiento sobre este punto es de tal naturaleza, que se extiende hasta los detalles secundarios y matices de la idea. Las últimas palabras del filósofo alemán, si no son una reminiscencia, son eco fiel del pensamiento del Angélico Doctor, cuando escribía: «Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus fieri vult.»

Sin embargo, esta facultad de elección ó esta indiferencia entre varios extremos, no debe considerarse como una indiferencia de perfecto equilibrio y puramente pasiva, pues la voluntad elige el objeto en el cual percibe mayor bondad (*la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet*), y hasta puede decirse que la voluntad humana, en el instante de elegir, se halla predeterminada por varias causas segundas (inclinaciones naturales, circunstancias de lugar y tiempo, pasiones, etc.), y por Dios como causa primera de todo acto, sin que por esto se destruya la libertad, pues aunque el acto se pondrá y realizará ciertamente (1), no se realizará de una manera necesitante y fatal.

El mal, en cuanto mal, no tiene causa eficiente (*le formel du mal n'en a point d'efficente*), sino más bien deficiente, porque no es más que la privación ó carencia de alguna perfección ó realidad.

(1) Como se ve, hasta en esta cuestión difícil y espinosa, pero opinable, Leibnitz coincide con Santo Tomás, como coincide en casi todo lo que á la teodicea y moral se refiere. «Si la prescience n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes, que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les prédétermineurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre: il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne.» *Essais de Théod.*, 1.^a p., num. 43. *Actio ad quam Deus movet*, dicen los partidarios de la predestinación gratuita y de la premoción física, *vel quam Deus decrevit, infallibiliter ponitur, sed non necessario.*

El fundamento general, y digamos la razón suficiente primitiva del mal, es la limitación nativa de los seres creados; y como quiera que esta limitación es inseparable y esencial á toda cosa creada, y por lo mismo finita, síguese de aquí que aunque la existencia actual y real del mal no es necesaria, sino contingente, su fundamento, ó sea la posibilidad del mal, es necesaria: *Fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possible, sed contingens est ut mala sint actualia.*

El mal se divide en *metafisico*, que es la misma imperfección mayor ó menor de cada ser creado, ó sea su limitación; *físico*, que es la carencia de las perfecciones físicas correspondientes y posibles en su ser, como la ceguera, la ignorancia, la enfermedad, etc., y *moral*, que es la culpa, ó sea el defecto de moralidad en la acción humana.

La razón del mal conviene con propiedad mayor al mal moral que al físico y metafísico, y de tal manera se opone á los atributos de Dios, que sólo puede ser objeto de su voluntad permisiva, pero nunca de su voluntad directa. Entre las diferentes razones porque Dios permite el mal, una es para que no se impida la existencia de muchos bienes (1), según observó Santo Tomás de Aquino.

Dios concurre á la producción y existencia de las acciones moralmente malas del hombre, en lo que tienen de bueno, que es su realidad positiva, pero no en lo que tienen de malo, ó sea por parte de la privación

(1) «Unde Thomas de Aquino, post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quaedam mala fieri, ne multa bona impediantur.» *Causa Dei ass. per just.*, núm. 34.

del orden moral, la cual procede, no de la eficiencia de Dios, sino de la debilidad ó deficiencia de la causa creada : *ita bona erunt a divino vigore , mala a torpore creaturae.*

§ 67.

CRÍTICA.

La Filosofía de Leibnitz representa una reacción y lucha contra el sensualismo de Locke ; pero ante todo y sobre todo, reacción y lucha contra el cartesianismo en sus principales direcciones y tendencias. Reacción contra el mecanismo de Descartes , reacción contra el ontologismo de Mallebranche, reacción contra el panteísmo de Spinoza , derivaciones parciales del cartesianismo, y reacción , finalmente , contra la tendencia racionalista incubada por la doctrina de Descartes y desarrollada por sus discípulos y sucesores. Mientras que aquél y éstos hacen alarde de marchar por sí solos y de atenerse á su razón individual con independencia de toda autoridad , condenando al olvido , cuando no al menosprecio , la tradición filosófico-cristiana , y especialmente la tradición filosófico-escolástica , Leibnitz, no solamente respeta y ensalza á los representantes de esta tradición , sino que adopta y enseña sus soluciones filosóficas ; porque si en los escritos del filósofo de Leipzig se tropieza con frecuencia con elogios y citas de los escolásticos , todavía es más frecuente tropezar con teorías , opiniones y soluciones propias de la Filosofía escolástica. Si se exceptúan sus teorías sobre el

optimismo, sobre la armonía preestablecida , sobre el origen del alma racional y algunos puntos de la Monodología , apenas se encuentra alguna tesis de importancia que no se halle en perfecto acuerdo con la Filosofía escolástica , y especialmente con la doctrina de Santo Tomás. Y decimos algunos puntos de la Monodología , porque ya queda indicado que ésta , como teoría cosmológica , no sólo entraña las teorías de la materia y forma de la generación substancial, que constituían parte esencial de la Filosofía escolástica , sino que coincide con ésta en la mayor parte de sus tesis y aplicaciones.

Así es que la Filosofía de Leibnitz puede considerarse como una concepción ecléctica, en la cual, al lado de algunas teorías más ó menos originales , de algunas ideas relacionadas con la doctrina de Descartes y de Locke , predomina el elemento escolástico en general , pero especialmente la concepción filosófica de Santo Tomás , pudiendo decirse que la doctrina de éste sirvió al primero de guía y norte en sus especulaciones filosóficas (1), y más todavía en las teológicas , de las cuales hacemos aquí caso omiso. Parece como que

(1) Ritter reconoce y confiesa la influencia preponderante que sobre el espíritu y la educación científica de Leibnitz ejerció la escolástica , y con especialidad la doctrina de Santo Tomás : «Il avait dès sa jeunesse étudié avec ardeur la Philosophie scolastique. Elle a exercé incontestablement une action assez profonde sur son éducation philosophique. Il continua jusque dans les derniers temps de sa vie d'en faire si grand cas que, selon lui, quiconque ne parlait pas en théologie la langue scolastique, ne s'exprimait pas exactement. Il n'a pas sans doute approfondi avec un zèle égal tous les systèmes de la Philosophie scolastique ; c'était principalement le système de Tomas d'Aquin qui lui servait de guide».