

## EL CONCEPTO DE EMANACIÓN EN G. W. LEIBNIZ

Manuel Luna Alcoba. Universidad de Sevilla

*"Sólo Dios (de quien todos los individuos emanan continuamente, y que ve el universo no sólo como ellos lo ven sino también de muy otro modo que todos ellos) es causa de esa correspondencia de sus fenómenos, y hace que lo que es propio de uno se vuelva público para todos, de otra manera no habría vínculo."*

*Leibniz Discurso de Metafísica.*

*"...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 Vindicación de la causa de Dios.*

Difícilmente podrán encontrarse dos textos en un mismo autor más contrapuestos que los aquí citados. Lo más sencillo sería, sin duda, aludir a una evolución en el pensamiento de Leibniz, o, quizás, afirmar que sostenía dos sistemas filosóficos, uno para salir y otro para andar por casa, mejor aún, basándose en no pocos textos, podría afirmarse, como parece tradicional, que el concepto de emanación no juega ningún papel en el sistema leibniziano. En las siguientes páginas vamos a intentar mostrar precisamente lo contrario, es decir, que el concepto de emana-

ción desempeña un papel de no poca importancia en la filosofía de Leibniz, si bien de índole un tanto distinta al que desarrolla en otros sistemas filosóficos. No pretendo decir que este concepto no plantee, para Leibniz, problemas, o que se sintiese plenamente satisfecho con él, muy al contrario, pero, por el momento, nos quedaremos con el aspecto positivo.

## **I. Breve historia.**

Por emanación se entiende el proceso de autodespliegue sin pérdida del ser que se manifiesta(1). Se trata, en palabras de Ferrater Mora, de una producción de algo nuevo y distinto, pero que surge, a su vez, de lo indistinto y sin provocar distinciones, ni, por tanto, disminución en Aquello de lo cual emana. Lo “nuevo” que así aparece no es nada nuevo en el sentido de que su naturaleza última no estuviese ya presente, pero sí en el sentido de que el modo de presentarse lo es(2). En este primer tanteo podemos ver que la oscuridad domina en esta cuestión, pero no por culpa de los neoplatónicos (acaso sí por quien suscribe) sino porque nuestro hablar, aquello con lo que hablamos es posible sólo cuando la emanación se ha producido, ella misma es el límite de lo que nuestro intelecto puede abarcar. En cierto modo esto es natural si, como el mismo Plotino estableciese, el proceso de emanación del Uno es equiparable al proceso por el cual el intelecto aprehende las cosas. Plotino pensaba que el término creación era un sin sentido absoluto. La creación significa separación entre Dios y el mundo, la mente y sus pensamientos, sacar algo de lo que no hay nada que tenga que ver con ese algo, en definitiva, el absurdo de pretender establecer conclusiones sin premisas previas(3). Por eso, la palabra adecuada es emanación .

Plotino, por supuesto, no nos aclara más. El Uno volviendo sobre sí mismo, emana una segunda hipóstasis como el Sol da origen a la luz, el fuego al calor o las cosas al olor. El Uno es una fuente que se desborda en su plenitud y, sin disminuirse, fluye hacia afuera dando origen a cosas diferentes de sí. Conforme se alejan del Uno, a modo de un círculo que va creciendo empujado por sus radios, las hipóstasis van perdiendo entidad, del mismo modo que la luz no es el Sol, ni el calor el fuego, ni el olor la cosa olorosa(4). Mas, el Uno no comienza a fluir porque el Uno

es inmutable, dado el Uno, y la donación del Uno es previa a todo tiempo, están dadas todas sus hipóstasis, del mismo modo que dado el centro está dado el círculo. Pero, a diferencia del círculo y sus radios, el centro nunca se dibuja, el centro está más allá de cualquier representación, de cualquier ser. El uso de metáforas y analogías es, pues, inevitable. Será cuando la segunda hipóstasis, el Demiurgo, posible lectura de la primera emanación del Uno, se convierta en principio superior, o, mejor dicho, cuando el ser pase de sinónimo de encarnación y mundo sensible a principio abstracto no ya físico sino metafísico tan elevado como para equipararse a Dios mismo (*Ego Sum qui Sum*), cuando las oscuridades enredadas en el concepto de emanación comiencen a ser insostenibles. Un ejemplo de ello es el propio Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás utiliza el término emanación para referirse al proceso por el cual del entendimiento de Dios Padre surge Dios Hijo, en lo que él denomina procesión interna de Dios(5). Pero también existe una procesión externa por la cual aparece incluso la materia(6). La emanación es eterna porque es previa al tiempo que sólo surge con los seres creados(7) y, dentro de la más pura herencia plotiniana, no implica transformación alguna en el sujeto, permaneciendo idéntico antes y después de la emanación, como permanecen inalterables las premisas del silogismo una vez extraída su conclusión(8). Sin embargo, Santo Tomás, introduce un fuerte giro a la cuestión, estas son sus palabras:

“Lo que se origina por la emanación particular, no se presupone a tal emanación, como al engendrarse un hombre, sino que de no hombre, se hace hombre, y blanco de no blanco. De igual manera, si se considera la emanación de todo ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la “nada” es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no ser que es no hombre, así la creación que es emanación de todo ser, se hace del no-ser que es la nada”(9).

Resulta entonces que mientras la emanación por la cual es originado Dios Hijo ha de ser tomada en un sentido aún más plotiniano que en el propio Plotino, a saber, como permanencia de lo diferenciado en el

principio engendrante, sin que quepa hablar de una inferioridad cualitativa, en la emanación externa nos encontramos con un proceso por el cual lo superior (el ser) surge de lo inferior (la nada), con lo que aparece no ya una diferenciación en el seno de lo indiferenciado sino una auténtica ruptura. Se puede decir que, si bien el ser emana de la nada, ésta, careciendo de poder emanativo, necesita de un principio que saque de ella el ser. De este modo la emanación restablecería la relación mundo-Dios que el concepto de creación rompe en el sentido Dios-mundo obviando con ello la posibilidad de cualquier deísmo. Quizás esta sea la razón de que Sto. Tomás no dejase claro si la relación Dios-mundo es trascendental o predicamental. En todo caso resulta complicado imaginar un término más inadecuado que el de emanación para solventar (exclusivamente) esta necesidad(10).

Como señala Gilson en su comentario al *Discurso del método* de Descartes, la idea de conservación del mundo unida a la discontinuidad del tiempo es lo que origina el concepto de creación continua(11). En efecto, la naturaleza del tiempo es tal que del hecho de que existamos ahora no se sigue que existamos en el instante siguiente, el tiempo es discontinuo, por tanto se necesita algo que nos cree de momento en momento(12). De este modo introduce Descartes la idea de que la conservación es una creación continua que

“...sola ratione a creatione differre”.

Dios ya no conservará esencias sino estados de un mundo incapaz de subsistir por sí mismo(14).

El último eslabón en esta historia que las cuestiones de espacio no nos pueden llevar a omitir es Spinoza, y no tanto porque utilizara el concepto de emanación o el de creación continuada, sino, precisamente por todo lo contrario. La palabra emanación no aparece en la *Ética* por ninguna parte(15). Ciertamente que la utiliza en su célebre carta a Oldenburg(16), pero en un contexto que diluye un tanto el asunto. Spinoza dice haber comprendido una oscura referencia de Oldenburg a un problema en su filosofía que no parece ser otro que la cuestión de que en un determinismo estricto como el suyo no cabe hablar de bien ni mal, y le responde que el

bien y el mal no dependen del determinismo pues las enseñanzas morales son saludables

“...tanto si Dios mismo les da forma de ley como si no lo hace. Y tanto si recibimos el bien que se sigue de la virtud y del amor divino, de Dios considerado como Juez como si este mismo bien emana de la necesidad de la naturaleza Divina...”(17).

La emanación del bien es una segunda posibilidad que Spinoza parece identificar con su postura aunque expresado de tal modo que no le hubiese costado demasiado esfuerzo negarlo. Hay más, en la primera carta que Leibniz envía a Spinoza(18), plantea un problema acerca del modo en que los rayos de luz se recogen en una lente, problema éste de fácil relectura metafísica. En su respuesta, Spinoza, además de no hacer ningún tipo de relectura afirma no haber entendido de qué le está hablando Leibniz y le plantea una serie de preguntas de índole estrictamente técnica para que se lo aclare(19). De hecho, el término emanación puede ser para Spinoza, incluso, demasiado fuerte, pues en su sistema los cuerpos y las mentes no son sino modos de esa sustancia única llamada Dios o Naturaleza. Este Uno no sale ni puede salir de sí en ningún sentido, no hay procesión externa que valga, no hay más diferenciación que la que corresponde a una “afección” de esa sustancia(20), mientras que toda causa emanativa exige salir de la causa(21).

## II. El rechazo de Leibniz al término emanación.

Pese a que no podemos hablar de emanación en Spinoza, Leibniz usará con soberana despreocupación tal concepto en su escrito de más clara influencia espinozista, el *Discurso de metafísica*, aunque en términos de raigambre - y oscuridad - neoplatónicos. Es un hecho que las críticas que Leibniz realiza al concepto de emanación no sirven para que deje de utilizarlo profusamente. En realidad, los comentarios que realizó a las cartas de Spinoza a Oldenburg, el segundo texto con el que iniciábamos estas páginas o las anotaciones a algunos textos de Malebranche, inciden más sobre la necesidad implícita en tal concepto de emanación que sobre este mismo(22). En todo caso, no creo que resulte de-

masiado ortodoxa la expresión “emanación perpetua”, sobre todo teniendo en cuenta que la conservación, como ya estableciese Descartes, no era emanación sino creación continua, y, de modo análogo, incluso a Plotino le hubiese parecido absurdo que el movimiento emane de los cuerpos, en principio sólo Dios o los espíritus, creados a su imagen y semejanza, pueden emanar algo en el sentido filosófico estricto. Con esto se explican dos de las correcciones que Leibniz se efectuó a sí mismo y que son citadas por Belaval como argumentos a favor del repudio de Leibniz al concepto aquí tratado(23). De otra naturaleza son las afirmaciones de Leibniz en el *Marii Nizolii*. El texto es el siguiente:

*“Hactenus ostensum est terminis Technicis abstinendum esse, quoad ejus fieri potest; nunc illud attendendum, sive popularibus, sive Technicis utamur, tropos tamen aut nullos aut exiguos aptosque esse debere. Quod a Scholasticis parum est, observatum, nam quod quis miretur eorum oratio tropis scatet. Quid enim aliam tropica sunt dependere, inhaere, emanare, influere.”* (24).

Lo que Leibniz denuncia aquí es que nos hemos inventado un “tapón” con el que llenar un vacío conceptual de modo que cuando no sabemos cómo pasar del Uno a lo múltiple decimos: “emanación” y todo queda solucionado, sin que seamos capaces de explicar nada más. Pero esto no pasa sólo con el término emanación. Suponiendo que, efectivamente Leibniz estuviese dejando en el presente texto una serie de conceptos fuera de juego, en sus escritos tampoco aparecerían los términos depender, inherir e influir (se supone que entre otros). Influir, por ejemplo, es un tropo porque no hay influencia real de una sustancia a otra, sino armonía, de modo semejante a como el accidente no inhiere a una sustancia en un momento y a otra en otro. Si nuestro lenguaje fuera un lenguaje perfecto, podríamos explicar la emanación sin recurrir a metáforas, o, mejor aún, podríamos sustituirla por otro u otros términos. En un lenguaje perfecto de palabras analizables, oraciones claras y nociones distintas, no habría cabida para ninguna confusión, ninguna oscuridad proveniente de la encarnación, del cuerpo, aunque sea como materia primera y, por tanto, nuestras expresiones se diferenciarían, en todo caso, infinitesimalmente de la de Dios, que, por supuesto, no tiene cuerpo.

Puesto que el concepto de emanación ocupa su lugar por el hecho de que, de un lado, las explicaciones concernientes a la relación alma-cuerpo son aplicables a la relación Dios-mundo y, de otro lado, Dios no puede tener cuerpo porque su expresión es perfecta, sin rastro alguno de confusión, un lenguaje perfecto obviaría los problemas del término emanación. Todo esto no hace sino denotar el cambio de entramado conceptual que ha sufrido la emanación de Plotino a Leibniz. Mientras para aquél, la emanación era el comodín que ocultaba el imposible tránsito del Uno a lo múltiple, para Leibniz ese tránsito no constituye problema alguno pues ser un *ser* es ser *un ser*, ser es desplegarse 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(25). En Leibniz no se trata de explicar ese tránsito, sino de explicarlo de otro modo, incluso de explicar la explicación misma, y esto sólo a medias lo cumple el concepto de emanación pues siempre parece querer llevarnos a decir que esto es “como si...” remitiéndonos de nuevo a la oscuridad. Por eso, para Leibniz lo metafórico no son los ejemplos que se dan a propósito de la emanación, sino *el término mismo*. No obstante, ese “como si...” puede sernos muy útil (a nosotros) para hacer algunas aclaraciones previas al uso que Leibniz da a la emanación. Así, la famosa imagen de que el mundo emana de Dios como los pensamientos de nuestra mente, que Plotino equiparaba al proceso por el cual nuestra parte superior da lugar a la inferior y Santo Tomás utilizaba para mostrar el modo en que lo exterior se hacía inmanente(26), es empleada por Leibniz para mostrar la dependencia que continuamente tiene el mundo respecto de Dios(27). Por otra parte, para Leibniz toda percepción de los espíritus finitos es confusa puesto que en ella concentramos todo el universo. Esto significa que nunca agotamos el contenido total de nuestras percepciones, siempre hay algo que se nos escapa, siempre hay algo nuevo. Sea entonces el círculo, podemos pensar en él, dibujarlo, demostrar algunos asertos, en definitiva, podemos llegar a conocer su esencia muy bien, pero siempre por partes, sólo Dios puede pensarla de un modo completo(28). Dicho de otro modo, de la posición de la esencia del círculo no se siguen necesariamente (al menos para nosotros) sus propiedades.

### III. La emanación en el sistema leibniciano.

Desde bastante pronto, Leibniz dejó claro dos cosas, que la emanación es un asunto estrictamente metafísico y que Dios no puede ser considerado única y exclusivamente principio de emanación(29). Como dice Boutroux, el Dios de Leibniz es la unión de un entendimiento alejandrino y una voluntad judía y mística, de un Dios infinito, platónico, con un Dios personal y a ambos aspectos hemos de atender cuando hablemos de Dios(30). Por ello, decir, como hace Friedmann que el sistema leibniciano es un monismo resulta, cuando menos, parcial(31). Ciertamente Leibniz habla de Dios como activando la luz interior en nosotros(32), activación sólo comprensible, a su vez, internamente, en un sentido que, como indica Jalabert, difícilmente puede sustentarse presuponiendo una separación entre Dios y las criaturas(33). Es cierto también que Leibniz llega al punto de afirmar la permanencia del efecto en la causa(34). Sin embargo, las relaciones alma-cuerpo, por ejemplo, son de una naturaleza totalmente distinta de la relación causa-efecto(35), además de que la relación Dios-mundo tampoco es idéntica a la relación alma-cuerpo(36). Si, con los términos de la escuela, podemos decir que el alma está en el cuerpo sin determinar su lugar, Dios llena todo el universo, está en todas partes y en todo(37). La unión de Dios con el mundo es muy superior a la unión del alma con el cuerpo(38), entre otras cosas porque mientras toda alma está destinada por su propia naturaleza a estar en un cuerpo, Dios crea el mundo, es algo que Él ha hecho libremente. De este modo, Leibniz da la vuelta a la argumentación espinocista, si el mundo fuese creado necesariamente por Dios, si fuese una propiedad de esa sustancia infinita, entonces sería una imposición "externa" a Él mismo, con la cual no tendría nada que ver, estaría tan alejado del mundo como nosotros nos sentimos cotidianamente alejados de nuestro cuerpo. Para que el mundo pertenezca íntimamente a Dios tiene que *quererlo*, tiene que dar razón de él. Spinoza podría responder que Dios lo quiere porque su conocimiento es infinito y, por tanto, puede ver todo lo que ocurrirá necesariamente, que ocurrirá necesariamente y que, por tanto, lo mejor es querer lo que ocurrirá, pero Leibniz insistiría en que, pese a ello, no podría dar razón del mundo. En definitiva el problema se reduce a la existencia o no de la responsabilidad moral en el determinismo (y también en el indeterminismo radical). Puesto que

Leibniz trata de situarse justamente en el punto intermedio, es decir, allí donde ser libre significa también actuar exclusivamente por razones, el mundo será tan inmanente a Dios cuanto su creación sea un acto libre. Ahora bien, si todo esto fuese el único aspecto de la cuestión, nos encontraríamos en algo así como la imagen en el espejo de Spinoza, es decir, el término emanación seguiría señalando una separación Dios-mundo demasiado grande. Lo que ocurre es que hasta ahora hemos hablado únicamente de existentes tomados en cuanto esencias, la verdadera perspectiva sólo la tendremos al hablar de los existentes, esto es, cuando abarquemos no sólo la continuidad sino también la discontinuidad(39).

Leibniz dice en diversos lugares que todo emana de Dios, añadiendo, a veces, que esa emanación es continua y que Dios es el sumo bien(40) y otras, como en la discusión con Gabriel Wagner, se sustituye el término emanación por el de *promanación* con el cual parece referirse a la emanación de los posibles(41). Pero, en ocasiones, Leibniz incorpora una nueva e importantísima precisión, pasando a decir no que todo emana de Dios sino que las *perfecciones* emanan de Dios(42). El caso es que, para Leibniz no estamos diciendo nada diferente, la perfección es precisamente la ley de creación de los existentes, como la posibilidad lo era de las esencias(43). De hecho, Leibniz define la perfección como cantidad de esencia o de realidad(44). Mas, en tales términos, o bien de Dios emanan sólo seres perfectos, o bien de Dios emana todo, incluyendo cuanto de imperfecto hay en el mundo. Leibniz salva esta disyuntiva afirmando que aunque todo posible exige existir, sólo existen aquellos que además de ser posibles son compositibles, trasladando el problema del origen de la materia (y del mal) al problema del origen de la compositibilidad, que queda convertido en un misterio(45). No existen, en consecuencia, seres perfectos, sino más o menos perfectos, donde lo que falta de perfección en cada criatura se debe a cuanta perfección hay en otra o, en términos tradicionales, a su limitación, que de inmediato remite a la confusión de las percepciones de las mónadas, es decir, la materia(46). En consecuencia, el proceso emanativo se convierte en un proceso de creación libre, regido por una serie de razones y leyes ideales que conducen a Dios a crear el mejor, el más perfecto, de los mundos posibles. Esto explicaría la firme crítica de Leibniz a la emanación *en*

*tanto que emanación necesaria en la Vindicación de la Causa de Dios* o en sus anotaciones a Malebranche(47). El mundo, en efecto, no es una emanación necesaria sino que depende de decretos libres, sin que esto excluya la emanación como quiere Belaval(48).

Por la emanación de las perfecciones, es decir, por su esencia, las sustancias están unidas a Dios, pero unas más que otras de acuerdo con la jerarquía de los seres, esto es, de sus distintas perfecciones(49). En todo caso, esta jerarquización no viene definida por una sucesión de emanaciones, la emanación es única, independientemente de que algunas mónadas emanen, a su vez, pensamientos. Como dice Deleuze, cada sustancia depende directa y únicamente de Dios(50). Dios está tan cerca de la criatura como se quiera decir en la medida en que en Dios no hay nada que no esté en la criatura, pero Dios está tan alejado de la criatura como se quiera en la medida en que, en Dios, todo cuanto de positivo hay en la criatura, está elevado al infinito. Para Leibniz, Dios es a la vez el punto de origen, ley de esta serie que es el mundo y su punto culminante. Dios trascenderá al mundo en la medida en que el punto origen de la serie no pertenece a la misma, pero será inmanente en el doble sentido de que la serie ha sido creada por Él y de ser un elemento más en la jerarquía de las mónadas. Dicho de otro modo, Dios es inmanente al mundo en la medida en que este mundo ha sido creado libremente por Él, pero también en la medida en que lo emanado permanece en lo emanante. Sin embargo trasciende al mundo en la medida en que la creación da lugar a algo exterior y también en tanto que la emanación hace del mundo un "hábito" de Dios(51). 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.

#### **IV. Emanación y creación.**

Si Dios es, en uno u otro sentido, el punto de referencia de la serie, y lo es porque todo emana de El, Dios, la emanación que de El proviene, será la que garantice la unidad en la multiplicidad de los seres, y eso es lo que Leibniz define como armonía(52). En virtud de ello, la emanación debería explicar el proceso expresivo entendido como la correspondencia entre los elementos que componen el mundo y los elementos que la

mónada utiliza para significarlos o, mejor, entre la ley de la mónada y la ley del universo que es precisamente lo que trata de hacer el texto del *Discurso de metafísica* en el que se explica cómo crea Dios las sustancias(53). Así, aunque en principio la definición de percepción es exactamente la contraria de la emanación (representación de muchos en uno), acaba identificándose con ella cuando se hace lo suficientemente distinta como para revertir en el “exterior”(54). Un modo de considerar la relación entre emanación y creación (continua) consiste entonces en que la emanación es el proceso por el cual el punto origen de la serie da lugar a ésta, mientras la creación es el proceso por el cual cada elemento de la serie es introducido en ella. O, mejor dicho, la emanación es el aspecto interno de un conjunto particularmente distinto de ese proceso expresivo que Leibniz llama percepción, en tanto que la creación sería el aspecto externo. Toda percepción distinta crea, y este crear es un hacer algo externo a la mónada en cuestión. Pero entiéndase lo que quiere decir “exterior”. Exteriores, en las criaturas son los elementos que proceden o entran por nuestro cuerpo, elementos físicos mensurables y cuantitativos(55). Monádicamente hablando, exteriores serán los elementos que llegan a la mónada procedentes de su “parte oscura”, de sus percepciones confusas, todo exterior es siempre relativo a este interior pues *sensu stricto*

“...nada penetra en el espíritu desde el exterior”.

Esto debe ser tanto más así cuando hablamos de una “mónada” que no tiene cuerpo, esto es, Dios. Emanación y creación continua serían, pues, dos aspectos de la percepción divina, interior el primero, exterior el segundo. No debe suponerse con esto que la emanación no es una actividad, porque, toda percepción es activa, lo que no es un acto que conlleve mutación en el paciente(57). La continuidad entre Dios y el mundo, que interiormente está representada por la emanación, exteriormente se explicaría por la perfección divina por la cual Dios tiene que estar actuando continuamente. El resultado es que Dios percibe el mundo porque lo crea, pero el mundo es creado por su sola percepción(58). La creación puede verse entonces como producto de los elementos anteriores de la serie (y es lo que solemos hacer en la ciencia), o bien, tomándolo metafísicamente, como colocando, allá donde no había nada, una criatura

que refleja la visión del universo que desde ese punto (que sólo ahora existe por la colocación de la criatura) tiene Dios, dicho todo en el lenguaje metafórico del *Discurso de metafísica*. Aunque la creación es de la nada, dado que antes de la creación no había nada en ese "sitio", la emanación es de Dios, puesto que es Dios quien está "mirando". Comoquiera que la serie que se origina a partir de un punto (metafísico) no puede subsistir sin ese punto que contiene su ley, (además de que Dios, como dijimos, tiene que estar actuando continuamente) esa dependencia se manifestará en Dios como una creación continua, llamada habitualmente conservación(59) para distinguirla de la introducción perpetua de nuevos seres(60). La creación continua es continua por su origen, pero es creación por su consecuencia. Como señalase Burgelin, la creación continua consiste en una serie de fulguraciones por las cuales las cosas finitas aparecen para desaparecer en la nada a partir de la cual serán creadas de nuevo(61). La discontinuidad del proceso es confirmada por Leibniz en *Numeri infiniti* contraponiendo la derivación física de la doctrina metafísica de la creación continua, la llamada transcreación, al movimiento continuo(62). En el *Pacidius Philaleti*, Pacidius explica que el movimiento que está en un cuerpo, para transferirse a otro cuerpo, debe mutar, cambiar, y esto no puede ocurrir a menos que exista un principio superior por debajo de él, necesariamente no material para no continuar el proceso al infinito, que le sustente y dé la ley de su mutación, al cual, por supuesto, Leibniz identifica con Dios. Como el movimiento no puede estar a la vez en dos lugares, hay que suponer el salto de uno a otro, salto que no es una acción a distancia porque los cuerpos están tan próximos como es posible(63). Todo esto supone una aniquilación seguida de una posterior *creatio ex nihilo*, lo cual, apostilla Teophilo, demuestra que la conservación (aquí ejemplificada con la conservación del movimiento), es una creación continua(64). Ante todo, hemos de constatar que el movimiento, en tanto que relaciona dos entes sólo puede ser un fenómeno *bene fundatum*, y, como toda relación, sólo puede ser ideal, radicado en la mente de Dios. Al ser ideal, el movimiento es divisible al infinito, es más, no puede cesar, es continuo. En cambio, los cuerpos en los cuales se dice que radica, son discretos, divididos en un número, ciertamente indefinido de partes y en los que toda acción será discontinua. Mientras desde un nivel el tránsito se puede explicar de un modo continuo aludiendo a la contraposición fuerza elástica-masa, desde otro el proce-

so aparece como un salto sólo salvable por la persistencia de la acción divina, en forma de ley, que garantiza el tránsito de un modo de explicación a otro, de aquí la contraposición, citada más arriba, que Leibniz realiza entre movimiento continuo y transcreación(65).

Por supuesto a nadie se le habrá escapado que si la armonía no depende de la voluntad de Dios y si la emanación funda la armonía, como además el entendimiento divino tiene naturaleza "alejandrina", cabe suponer que la emanación no depende de la voluntad sino del entendimiento divino, lugar de las esencias que, al cabo, son el vínculo que mantiene a las criaturas "en" Dios. Ignoro si Leibniz dio solución explícita a este peliagudo problema. Por lo que atisbo a ver, la solución estaría en que el proceso de cálculo por el cual Dios selecciona el mejor de los mundos posibles no es distinto de su propia actividad creativa, pues, como lo demuestra la integración de percepciones confusas en nosotros, toda percepción tiene algo de cálculo, y, por tanto, en el caso de la creación del mundo, de intervención volitiva. En consecuencia, el mundo no es una propiedad que se derive necesariamente de la esencia divina, si bien no puede dejar de ser un hábito de Dios.

## NOTAS

- (1) Cfr.: Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía Sudamericana*, Bs. As., 5ª ed. 1975, vol. 1 p. 77 voz emanación.
- (2) Cfr.: Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1975, p. 177.
- (3) Cfr.: Guitton, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, J. Vrin, 4ª ed., París, 1971, pp. 198-9 y 133.
- (4) Cfr.: Plotino, *Enneadas*, Trad. del griego, prólogo y notas de Antonio Míguez, Bs. As., Aguilar, 6 vols., 1966-1972, V, 1, 6.
- (5) Cfr.: Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, Bac, Madrid, 1954, 1q, 34 a 2c y 1q, 27a, 1.
- (6) Cfr.: *Op. cit.* 44, 2 ad 1.
- (7) Cfr.: Aquino, Tomás de, *Responsio ad Joannem Vercellensem* 4, 825, en: *Opuscula Theologica*, 2 vols., Marietti, Romae, 1953.
- (8) Cfr.: Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, 1q, 45a 1c.
- (9) *Op. cit.* 1q, 45 a 1 c.
- (10) Por supuesto este problema no existe si traducimos emanatio por causación, como hace, por ejemplo, González Álvarez, *Tratado de metafísica*. Gredos, 2ª ed.,

Madrid, 1968 pag. 479. Por cierto que, a renglón seguido cita el texto de Sto. Tomás tal como lo hemos hecho nosotros.

(11) Cfr.: Descartes,R. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par E. Gilson, J. Vrin, París, 4ªed. 1967 p. 340.

(12) Cfr.: Descartes,R. *Oeuvres de Descartes Publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, J. Vrin, París, 1983, 12 vols., VII, 2ª Resp. Ax.2, pags. 164-5, 225, 4-6, VII, pp. 48-9,25, 1-11 y XI,1,21.

(13) *Op. cit.* VII, pp.49, 25,11.

(14) En este sentido señala Gilson : "...la creation continuée dont la formule est la même chez Descartes et chez S. Thomas, joue dans les deux philosophes un rôle très différent, parce qu'elle s'applique chez Descartes aux moments discontinus d'un univers sans formes substantielles, ou lieu qu'il s'applique chez Saint Thomas à la durée continue du mouvement de substances permanentes." Descartes,R. *Discours de la méthode*, pag.341.

(15) Cfr.: Belaval,Y "Leibniz lecteur de Spinoza" en *Archives de Philosophie* Tome 46, Cahier 4, Oct-Dec 1983, p. 542.

(16) Cfr.: Spinoza,B. de, *Correspondencia completa*. Trad., int., notas e índices de J. D. Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988, carta LXXV p. 185.

(17) *Loc. cit.*

(18) Carta XLV de la *Correspondencia completa de Spinoza*. Cfr.: *Op. cit.* pp. 134-5.

(19) Cfr.: *ib.* Carta XLVI, pp. 135-136.

(20) Cfr.: Spinoza,B. de, *Etica demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, 3ª ed. , intr., trad. y notas de Vidal Peña, Madrid 1980 parte I def.V y prop. XV.

(21) Cfr.: Deleuze,G. *Spinoza y el problema de la expresión*, p.167.

(22) Cfr.: Leibniz, G. W. *Vindicación de la Causa de Dios mediante la conciliación de su Justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos*, GP VI 440 § 9 en: *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso, Ed. Charcas, Bs. As., 1982 p. 532, y Robinet,A. *Malebranche et Leibniz*, J. Vrin, París, 1955, pag. 208, 327.

(23) Cfr.: Belaval,Y. "Leibniz lecteur de Spinoza", p. 543.

(24) Leibniz,G. W. *Marii Nizolii*, en: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz ed. von G. D. Gerhardt*, 7 vols., Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978, IV, p. 148.

(25) Cfr.: Leibniz,G. W. *Discurso de metafísica*, GP IV, 434 § 9, en: *Escritos filosóficos*, p. 288, y Belaval,Y. *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1ª ed. París, 1960.

(26) Cfr.: Plotino, *Enneadas*, IV, I, 1, y Aquino, Tomás de, *Summa Theologica* ,1q. 27 a. 1.

(27) Cfr.: Leibniz,G. W. *Discurso de Metafísica*, GP IV,439 § 14 y GP IV 457 § 32, en: *Escritos filosóficos*, pp. 295 y 320 respectivamente.

(28) Cfr.: Leibniz,G. W. *De mente, de Universo, de Deo*, en: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin, 1980 VI, p. 463.

(29) Cfr.: Leibniz,G. W. *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de*

reconocida piedad, S 11, en: *Escritos filosóficos*, p. 238.

(30) Cfr.: Boutroux, E. *La philosophie Allemande au XVII<sup>e</sup> siècle*, J. Vrin, París, 1948, p. 156.

(31) Cfr.: Friedmann, G. *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1962, p. 308.

(32) Cfr.: Leibniz, G. W. *De la verdadera teología mística*, DS 410, en: *Escritos filosóficos*, p. 390.

(33) Cfr.: Jalabert, J. "Leibniz et Malebranche", en: *Les Etudes philosophiques*, n<sup>o</sup>3 Juillet-Sept. 1981, p.284.

(34) Cfr.: Leibniz, G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. I, 129.

(35) Cfr.: Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. E. Ovejero y Mauri, intr. Wonfilio Trejo, 2 vols., 1<sup>a</sup> ed. UNAM, Mex. 1976 I, 10 § 4, p. 119.

(36) Cfr.: *La polémica Leibniz-Clarke*. Ed. y trad. Eloy Rada, Taurus, Madrid, 1980, 3<sup>a</sup> carta de Leibniz, 12.

(37) Cfr.: Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos*, I, 32, § 21 pp. 215-6.

(38) Cfr.: Ortiz Ibarz, J.M. *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eds. Univ. Navarra S. A., Pamplona, 1988 p. 58.

(39) Cfr.: Boutroux, E. *La philosophie Allemande au XVII<sup>e</sup> siècle*, pp. 148-9.

(40) Cfr.: Leibniz, G. W. *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre Publiés et annotés par Gaston Grua*, 2 vols., Presses Universitaires de France, 1948, vol. 1, p. 83, y *Sobre la originación radical de las cosas*, GP VII 305, en: *Escritos filosóficos*, p. 477.

(41) Cfr.: Leibniz, G.W. *Textes inédits*, 28, Th. IV, I, p.396.

(42) Cfr.: Leibniz, *De la verdadera teología mística*, Ds 410, *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la razón*, GP VI 602-3 § 9, *Monadología*, GP VI 607 § 42, las tres en: *Escritos filosóficos*, pp. 390, 602 y 615, respectivamente.

(43) Cfr.: Leibniz, G. W. *El origen radical de las cosas*, GP VI 304, en: *Escritos filosóficos*, p. 475, y Boutroux, E. *La philosophie Allemande*, pag. 154.

(44) Cfr.: Leibniz, G. W. *El origen radial de las cosas*, GP VII, 303 y *Resumen de metafísica*, C 534 § 11, ambos en: *Escritos filosóficos*, pp. 474 y 502.

(45) Cfr.: Leibniz, G. W. *Todo posible exige existir*, GP VII, 194 s. en: *Escritos filosóficos*, pp. 151s.

(46) Cfr.: Leibniz, G. W. *Principios de la Naturaleza y la Gracia fundados en la razón*, GP VI 602, § 9, *De la verdadera teología mística*, DS 410, *Verdades necesarias y contingentes*, C 21, en: *Escritos filosóficos*, pp. 602, 390 y 335.

(47) Cfr.: Leibniz, G. W. *Vindicación de la Causa de Dios mediante la conciliación de su Justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos*, GP VI 440 § 9, en: *Escritos filosóficos*, p. 532, y *Analyse et commentaire de la répons au livre de Vrais et Fausses Idées de Malebranche*, en: Robinet, A. Malebranche et Leibniz, p. 208.

(48) Cfr.: Belaval, Y. "Leibniz et Spinoza", p. 544.

(49) Cfr.: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, GP IV 457 § 32, en: *Escritos filosóficos*, p. 320.

(50) Cfr.: Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 33.

- (51) Cfr.: Leibniz, G.W. *Discurso de metafísica*, GP IV § 7, en: *Escritos filosóficos*, p. 286.
- (52) Cfr.: Leibniz, *De la felicidad*, DS 422, y *La profesión de fe del filósofo*, S 32, en: *Escritos filosóficos*, pp. 397 y 97.
- (53) Cfr.: Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*, GP IV 439, *¿Qué es idea?*, GP VII 263-4, y *Resumen de metafísica*, C 15 § 11, en: *Escritos filosóficos*, pp. 295, 178-9 y 509.
- (54) Cfr.: Leibniz, G. W. *Monadología*, GP VI 608-9 § 14, en: *Escritos filosóficos*, p. 609, y Brandom, R. B. "Leibniz and Degrees of Percepition", en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. XIX, October 1981, Number 4 p. 447.
- (55) Cfr.: Leibniz, G. W. *La última respuesta*, GP VI 628, en: *Escritos filosóficos*, p. 632.
- (56) Cfr.: Leibniz, G.W. *Discurso de metafísica*, GP IV 451 § 26, en: *Escritos filosóficos*, p. 312.
- (57) Cfr.: núm. 37 de Leibniz a la VI carta de Eckhard, en: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, I, p. 240.
- (58) Cfr.: Leibniz, G. W. *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la razón*, GP VI 604, y *Discurso de metafísica*, GP IV 439 § 14, en: *Escritos filosóficos*, pp. 603 y 295; tb. cfr.: *La polémica Leibniz-Clarke*, 2ª Carta de Leibniz 5, p. 38.
- (59) Cfr.: Leibniz, G.W. *Textes inédits*, 26.A. p. 381, *Vindicación de la Causa de Dios*, GP VI 440 § 9, en: *Escritos filosóficos*, p. 532 y Carta VIII a Des Bosses, en: Fremont, C. *L' être et la relation*, J. Vrin, Paris, 1981 p. 101.
- (60) Cfr.: Leibniz, G. W. 4ª carta a Clarke, en: *La polémica Leibniz-Clarke*, p. 88.
- (61) El comentario de Burgelin aparece mencionado en: Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, p. 295 n. En cuanto a las "fulguraciones", cfr.: Leibniz, G. W. *Monadología*, GP VI 614, § 47, en *Op. cit.* p. 616.
- (62) Cfr.: Leibniz, G. W. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, VII, 500, 69.
- (63) Cfr.: Leibniz, G. W. *Op. cit.* 566-7.
- (64) Cfr.: Leibniz, G. W. *Ib.* p. 568.
- (65) Para la relevancia de la distinción ideal-real sobre el laberinto del continuo cfr.: carta XVII a Des Bosses, en: Fremont, C. *L' être et la relation*, p. 136. Por lo demás, desconozco las razones que tiene Lalande para decir que la emanación fundamenta la substancialidad del movimiento (citado por Belaval, Y. "Leibniz lecteur de Spinoza" p. 543). Desde luego, la creación continua no sólo no fundamenta esta tesis sino que se apela a ella debido a la idealidad del movimiento, y, por supuesto, la creación no es un movimiento (cfr.: Ortiz Ibarz, *El origen radical de las cosas*, pp. 27 y 36-49). La emanación parece tan previa al tiempo como la creación y, además, Leibniz dice explícitamente que los pensamientos, productos de la emanación de nuestra mente, no son movimientos (cfr.: *Op. cit.* p. 56).