

El reloj de Dios

(Glosas provisionales a un principio leibniziano)

JACOBO MUÑOZ
(Universidad Complutense)

«La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es facna de sociedad, sino menester de soledad. Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una «isla desertada», cuyos habitantes anteriores han muerto todos. Es la Isla de los Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato».

Ortega y Gasset

0. Inútil volver una vez más con ánimo resolutorio y en términos de suprema generalidad sobre la compleja relación existente, en la prismática y multiforme obra leibniziana, entre lógica y metafísica. Cuanto sobre este (medular) aspecto de la misma se ha dicho ya, y cuanto aún pueda, sin duda, decirse, ha tenido y tendrá siempre, por la fuerza de las cosas aquí en juego, su punto de verdad. En orden, por ejemplo, al llamativo contraste con que —en una filosofía tan fascinantemente rica en ellos— se presentan algunos de sus principios decisivos: principios que a la vez que dibujan su presencia con claridad casi operacionalista, ostentan, tan pronto como dejan de funcionar como reglas metódicas, una dimensión metafísica (y, por supuesto, teológica) propiamente central. Y sobre lo recurrentemente que la riqueza de contrastes invita al perspectivismo hermeneúutico, no hará falta insistir...

Demorémonos brevemente a esta luz —y sin otro ánimo que el muy tentativo e hipotético de una consideración, siempre primera, de ideas— en la tesis leibniziana de que no puede haber dos cosas singulares que difieran sólo en número, sin ser discernibles por sus nociones¹. Esto es, en el principio de la identidad de los indiscernibles. Un principio que en su dimensión metódica nos dice [leído, como parece obligado, a la luz de la conocida (y decisiva) tesis leibniziana de la inherencia de todo predicado a su sujeto] que la identidad es inherente a la indiscernibilidad. O sea, algo perfectamente asumible como una regla reductiva operacionalista (en el sentido, claro es, del operacionalismo de nuestro siglo). Y que a la vez nos lleva —en un movimiento de todo punto coherente con la intención doctrinal siempre activa en Leibniz, incluso en los contextos más calculísticos de su obra— al corazón mismo de la metafísica y de la teología del filósofo «casi sobrehumano» de la «armonía universal».

1. «... non dari posse <in natura> duas res singulares solo numero differentes: uti que enim oportet rationem reddi posse cur [dicantur] <sint> diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est». (*Primae veritates*, en *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, Hildesheim: Olms, 1966, p. 519).

1. En un breve texto —anterior, seguramente, al *Discurso de metafísica* (1986)— formula Leibniz, en clave lógíca, esta idea: «Son las mismas aquellas cosas una de las cuales se puede sustituir en el lugar de otra sin daño de la verdad»². Se trata, a primera vista, de una formulación en modo material de hablar, en la que uso y mención vienen confundidos. Pero la cláusula «sin daño de la verdad» («*salva veritate*») apunta inequívocamente a la naturaleza lógíco-formal de este enfoque del principio. Un principio que en esta formulación es, en definitiva, la proposición que justifica una regla de sustitución harto común:

$$(x) (y) [(x=y) \longleftrightarrow (P) (Px \longleftrightarrow Py)]$$

No son pocos los pasos —siempre en contextos lógícos o calculísticos, claro es— sobre la identidad de los indiscernibles a los que haría justicia esta formulación. [Por cierto que llama la atención la ambigüedad con la que Leibniz la presenta en algunos de ellos, en la medida, al menos, en que a la vez que se refiere a dicha identidad en términos de necesidad, remite a su propósito, de un modo u otro, a la contingencia, o lo que es igual, al principio de razón suficiente. En el opúsculo sobre las verdades primeras arriba citado, por ejemplo, y una vez definida la analiticidad de toda verdad en los términos usuales, Leibniz afirma, como se recordará, que de eso se sigue que no puede haber dos cosas singulares diferentes tan sólo en cuanto al número, porque es necesario que pueda darse razón de su diversidad. Y ésta ha de buscarse en su «diferencia intrínseca»].

2. Nada haría, de todos modos, menos justicia a la intención de Leibniz —y, como ya hemos sugerido, al complejo sentido último de su obra— que la restricción del principio a moldes puramente formales. Incluso la propia ambigüedad arriba citada remite a ello... La formulación del principio a que se procede en *Monadología* 9 apunta, en efecto, y por ejemplo, más lejos de lo usual (y/o posible) en una simple regla de sustitución. Más lejos, sí, en lo que supone, aunque aparentemente diga menos: «Il faut meme que chaque monade soit differente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver una difference interne, ou fondée sur una denomination intrinseque». Leibniz refiere aquí, pues, el principio exclusivamente a las mónadas: la indiscernibilidad es idéntica sólo de mónadas, de sustancias. (El término «Êtres» es usado aquí, por supuesto, en sentido enfático: en el tradicional de sustancias primeras. De lo contrario la apelación a la diferencia interna o denominación intrínseca, escasamente referible a un predicado o a un fenómeno —en el sentido del propio Leibniz—, carecería de sentido.)

2. «Eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veritate». (*Specimen calculi universalis*, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim: Olms, 1961, vol. VII, p. 219).

A igual resultado, y con igual tono concluyente, se llega en los pasos en los que Leibniz arguye la posibilidad de fenómenos o predicados no idénticos y, sin embargo, indiscernibles. Así, por ejemplo, cuando en la quinta carta a Clarke (1716) sostiene el carácter ficticio del espacio exterior, la condición de mera ficción asignable a un hipotético universo material finito enteramente en movimiento en un espacio vacío infinito: lo que Leibniz llama «situación», el *situs* tradicional, es cualidad real, intrínseca, de las sustancias A y B, pero al no ser discernibles para el limitado conocimiento humano, este, tentado siempre a ir más allá de la afirmación de una mera concordancia, finge un ubi idéntico para A y B, construye la ficción de un espacio exterior, en el mismo punto del cual habrían estado sucesivamente A y B: «... es bueno considerar aquí la diferencia que hay entre el sitio y la relación de situación del cuerpo que ocupa el sitio. Pues el sitio de A y de B es el mismo, mientras que la relación de A a los cuerpos fijos no es precisamente e individualmente la misma que la relación que B (que ocupará su sitio) tendrá con los mismos fijos, y esas relaciones solamente coinciden. Pues dos sujetos distintos, como A y B, no podrán tener precisamente la misma afección espiritual, dado que un mismo accidente individual no se puede encontrar en dos sujetos, ni pasar de sujeto a sujeto. Pero el espíritu no satisfecho con la coincidencia busca una identidad, una cosa que sea verdaderamente la misma, y la concibe como exterior a esos sujetos y es a lo que llama aquí *sitio* y *espacio*. Sin embargo, esto no sería más que una cosa ideal, conteniendo un cierto orden donde el espíritu concibe la aplicación de las relaciones...»³.

Lo que, adecuadamente contextualizado en orden a lo que aquí nos ocupa, nos lleva a la misma conclusión: los idénticos en cuanto indiscernibles son sólo las sustancias. Conclusión restrictiva que puede ser obviamente, valorada, y de hecho así lo ha sido en la crítica leibniziana, de modos discordes. Con todo, tal vez no sea esa la última palabra. Porque, en definitiva, esas denominaciones internas no discernibles para los hombres —esas situaciones que son «lo mismo en diferentes momentos para existentes distintos» y que alientan en los humanos la ficción de un ubi idéntico—, si serían discernibles, en buena ortodoxia leibniziana, para Dios. Lo que salvaría la generalidad del principio (una generalidad lógico-formal en su origen, desde luego, pero no ignorante de las exigencias metafísicas del sistema en que ocurre). Sólo que en la medida obvia en que la preeminencia de la doctrina de la sustancia en la filosofía leibniziana resulta de obligado reconocimiento, quienes dieran, a su vez, en argumentar que sólo por razones de laxitud ocasional o de descuido dio Leibniz en ampliar el principio a entes no substanciales, podrían reclamar de un sólido fundamento... En definitiva, esa situación en que nos

3. *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. de Eloy Rada, Madrid: Taurus, 1980, pp. 112-113.

hemos apoyado es caso aparte. ¿Qué otra denominación intrínseca podría abonarnos en aquel empeño?

3. No menos problematicidad ofrece, *last but not least*, la cuestión de la fundamentación del principio. ¿Se funda en el principio lógico-necesario de identidad o en el de razón suficiente? Si aceptamos la primera hipótesis, el principio de la identidad de los indiscernibles queda situado en el reino de las esencias, en el mundo de los posibles; si escogemos la otra vía, implicamos —o damos por bueno— que el principio lo es sólo en el reino/mundo de la contingencia. Y eso en el supuesto de que sean sólo estos dos principios los operantes a propósito de la fundamentación que nos ocupa...

Sea como fuere, es opinión común —y está, en realidad, fuera de toda duda razonable— que en cuestiones de fundamentación Leibniz trabaja normalmente con los dos grandes principios citados. En la quinta carta a Clarke, de la que acabamos de ocuparnos, los rotula así: «...el gran principio de las existencias, que es el de la necesidad de una razón suficiente» y «...el de las esencias, es decir, el de la identidad o contradicción»⁴.

Pues bien:

— en algunos pasos de su obra Leibniz parece fundamentar la identidad de los indiscernibles en el principio de razón suficiente. Por ejemplo, cuando en el contexto de esa misma carta quinta a Clarke, y una vez rechazadas las (usuales) imputaciones de necesitarismo y fatalismo⁵ mediante un detallado recurso expositivo a su principio de razón suficiente, pasa a inferir de éste «entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales absolutamente indiscernibles, porque si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, tratando al uno diferentemente que al otro, y que, por tanto, Dios no produce dos porciones de materia perfectamente iguales y semejantes»⁶. Va de suyo que este principio es el fundamento de las existencias. O lo que es igual, de las contingencias. Resulta, por tanto, difícil no inferir, a la vista, en ese mismo lugar polémico, de la célebre puntualización leibniziana —«cuando niego que haya dos gotas de agua enteramente iguales, u otros dos cuerpos indiscernientes, no digo que sea absolutamente imposible suponerlo, pero sí que es una cosa contraria a la sabiduría divina, y que, en consecuencia, no existen»⁷—, la atribución, por parte de Leibniz, de contingencia al principio que nos ocupa.

— Sólo que la cosa no acaba aquí, toda vez que no es ésta, ciertamente, la única fundamentación del principio con que nos encontramos en el

4. *Loc. cit.*, p. 101.

5. *Loc. cit.*, pp. 99 ss.

6. *Loc. cit.*, p. 104.

7. *Loc. cit.*, p. 105.

complejo orden ideal de Leibniz. También el «gran principio de las esencias» juega en este punto, en efecto, un papel documentable. Con lo que queda abierto un camino para el reconocimiento, no menos justificado, para nuestro principio, del estatuto de necesario...

En la medida, en cualquier caso, en que Leibniz propone un fundamento analítico del mismo, parece plausible asumir el principio de los indiscernibles como principio también de las esencias. Recuérdese la exposición a que Leibniz procede en el capítulo VIII del *Discurso de metafísica* de su célebre principio de inherencia, esto es, su medular tesis lógico-semántica de que en todas las proposiciones verdaderas, incluso en aquellas cuya verdad es contingente o «de hecho», el predicado es inherente al sujeto (viene contenido en él): «... es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado», lo que puede ocurrir «expresamente» —caso de la predicación verdadera idéntica— o «virtualmente» —caso de una proposición no idéntica—, de suerte «que el que entendiere perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece»⁸. Y recuérdese también que pocas líneas después fundamenta sobre esa base lógico-semántica (la naturaleza de la predicación verdadera o «principio de inherencia»), completada en un sentido teológico nada irrelevante, el principio de la identidad de los indiscernibles: «De esto se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es cierto que dos sustancias se asemejen enteramente y sean diferentes *sólo número*, y que lo que Santo Tomás asegura acerca de este punto de los ángeles o inteligencias, es verdad de todas las sustancias»⁹.

Ante esta documentada consideración, por parte de Leibniz, del principio de la identidad de los indiscernibles como necesario, en la medida en que él mismo lo fundamenta por recurso al «gran principio de las esencias», parece difícil hurtarse a la sospecha de que bajo la misma argumentación que aparentemente remite al principio de las existencias late una fundamentación más «fuerte». Y, efectivamente, se ha tendido bien a interpretar, un tanto forzosamente, como analítica la argumentación transcrita, bien a distinguir algo así como dos principios de razón suficiente en Leibniz. Uno, «cemento» del reino de la existencia y por ende (salvo en lo que a Dios afecta, por supuesto) de la contingencia. Y otro vigente y operativo ya en el reino de los posibles, de las esencias y de la necesidad absoluta. Con la consiguiente identificación (usual) del primero de ellos con el «principio de lo mejor o de la conveniencia» —el octavo de la lista de Ortega¹⁰—, que en cuanto «principio de lo óptimo», como también podría denominarse (y quizá con más razón), no se limita a asertar

8. Leibniz: *Discurso de metafísica*, Versión, Prólogo y notas de Julián Marías, Madrid: Alianza, 1982, p. 65.

9. *Loc. cit.*, p. 66.

10. J. ORTEGA Y GASSET: *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría*

que todo ente, incluso el posible, tiene su razón suficiente, sino que, además, es precisa (y únicamente) la voluntad divina de lo mejor u óptimo (la razón suficiente de lo creado (incluyendo en ello, claro es, lo existente y lo contingente)).

Es cuanto menos discutible que el propio Leibniz, que opera explícitamente, desde luego, con el principio de lo mejor, lo distinga hasta ese punto del de razón suficiente. Pero tampoco importa —al menos a nuestros efectos— demasiado. Sobre todo si se repara en un paso de la quinta carta de Clarke que abonaría muy bien aquella interpretación: «...lo que es necesario lo es por su esencia, dado que lo contrario implica contradicción, pero lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, que es la razón suficiente de las cosas»¹¹. Así articulados, pues, los dos «grandes» principios, la fundamentación del de la identidad de los indiscernibles en el esqueleto principal leibniziano remitiría, plausiblemente, por un lado a un principio de razón suficiente necesario que funda el principio de las esencias, o principio de identidad o no-contradicción, y por otro, a un principio contingente de razón suficiente, o principio de las existencias, o de lo mejor, del que derivarían los restantes principios de la contingencia.

Lo que, en cualquier caso, no parece tan plausible es el empeño de fundamentar, sin más, el principio de los indiscernibles en el de lo mejor. Dios ha escogido, en efecto, se nos dice en orden a él, este mundo en cuanto que es «el más perfecto», esto es, el que es a un tiempo «el más rico en hipótesis» y «el más rico en fenómenos». Y ¿cómo fundamentar ahí un principio que tiende a evitar la multiplicación de los fenómenos más allá, digámoslo así, de la discernibilidad? Por su parte Russell, para quien Leibniz consideró el principio de la identidad de los indiscernibles como necesario, ha argüido la insostenibilidad, en el plano lógico-metodológico de los resultados a que llega el autor de la *Monadología* en sus intentos de fundamentarlo en el principio de las esencias. Russell recuerda, en su razonamiento, que dos sustancias son indiscernibles, para Leibniz, si no se puede predicar de ellas propiedades diferentes, no siendo, por otra parte, y a la vez, posible predicar nada de algo sin discernirlo antes meramente, como individuo numérico. Pero dejémosle la palabra —en este caso harto negativa respecto de los resultados del empeño leibniziano de fundamentación de su principio—: «Mientras no se les haya asignado predicados las dos sustancias siguen siendo indiscernibles; pero no pueden tener los predicados que les hacen dejar de ser indiscernibles si antes no son distin-

deductiva, Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 64. (Volumen VIII de las *Obras Completas*).

11. RUSSELL, B.: *La philosophie de Leibniz*, trad. francesa de J. y R. RAY, Paris-Londres-New York: GORDON & BREACH, 1970 (reimp. de la ed. de 1908 en FÉLIX ALCAN), p. 64.

guidas como numéricas diferentes. De modo que, partiendo de los principios de la lógica leibniziana, la identidad de los indiscernibles no va muy lejos»¹¹.

4. La repercusión de la argumentación leibniziana en cuanto circular a que Russell procede tiene, sin duda, una plausibilidad que no cabe ignorar sin más. Siempre, claro está, que se entienda como dirigida a una determinada teoría lógica. Que Leibniz carece de una lógica de relaciones en el sentido propiamente contemporáneo —en el de los primeros y epocales trabajos lógicos del propio Russell, sin ir más lejos— es cosa lo suficientemente conocida y aceptada como para no tener que volver una vez más sobre ella. «De acuerdo con una lógica de otro tipo» —escribe Russell a este propósito— «no podría haber razón alguna para oponerse a la existencia de una misma colección de cualidades en diferentes lugares, dado que la prueba contraria reposa enteramente sobre la negación de relaciones»¹². Sólo que, claro, una vez sentado esto Russell apunta, dando un viraje notable, adonde obligadamente tenía que puntar dada su conocida tesis acerca de la vinculación de la metafísica de la sustancia a una lógica sujeto-predicativa: a la destrucción de la noción misma de sustancia. Y, ciertamente, por mucho que no se le siga en este empeño, sí parece obligado centrar ahí el meollo de la cuestión: en la noción leibniziana de sustancia. Dicho de otro modo: el principio de la identidad de los indiscernibles arraiga, para Leibniz, en la lógica de la sustancia. Y escribe lapidariamente: «Pero como una lógica de otro tipo arruina la sustancia, arruina todo cuanto corresponde al enunciado que Leibniz da de su principio»¹³. Pero esta es sólo una cara de la moneda —la que interesa a Russell, claro es—. Hay otra, sin embargo. Y ello por la simple —pero central— razón de que para Leibniz la lógica de la sustancia arraiga en otra cosa. (De ahí, por lo demás, la imposibilidad de satisfacerse en la mera operatividad formal del principio de la identidad de los indiscernibles como regla de sustitución).

5. Tomado este camino, el siguiente paso se identifica con el (necesario) reconocimiento de que la clave de las argumentaciones de Leibniz que no apelan, a propósito del principio de los indiscernibles, al principio de razón suficiente, sino al de «las esencias» —esto es, de aquellas de sus argumentaciones que podemos caracterizar como absolutas— está en una tesis que Leibniz definió en un momento dado como una de sus «opiniones» centrales o maestras. Apunto claro es, a la tesis de que toda cualidad o «*denominatio*» de una sustancia, incluso las más externas, como una relación, tiene un fundamento intrínseco: «*nulla datur denominatio adeo*

12. *Loc. cit.*, p. 65.

13. *Loc. cit.*, p. 65.

extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento, quod ipsum quoque mihi est inter κούρας δόξας»¹⁴. Toda cualidad tiene, en efecto, para Leibniz, metafísicamente hablando, un carácter intrínseco. (Trasunto de lo que en lógica nos advierte el principio de inherencia del predicado). Y si toda denominación es, en definitiva, intrínseca, difícilmente podrían haber dos cosas distintas con las mismas determinaciones...

Si cuanto tiene que ver con una sustancia le es intrínseco, corresponde, pues, a cada sustancia una «noción individual completa», como dice Leibniz en una muy citada carta a Arnauld¹⁵. (Sobre el decisivo significado gnoseológico de esta tesis leibniziana de la existencia de una noción completa de la sustancia singular en cuanto expresión concentrada de la preocupación central de este filosofar, en un momento de auge histórico del análisis mecanicista, por la inteligibilidad de lo singular concreto habría mucho que decir, sin duda. Contentémonos, sin embargo, con reproducir, del lado ya tanto de la divulgación de la filosofía leibniziana como del tránsito a la postulación explícita de criterios de individualización — otra de las grandes vertientes del tema que nos ocupa—, un paso del párrafo 27 del primer capítulo de la *Lógica* de Wolff: «Todo lo que concebimos en un *individuo*, o todo lo que se halla en él, está determinado tanto en lo que constituye su esencia cuanto en lo que es en ella accidental, por lo que adquiere la cualidad de *individuo*».)

Sólo que, siguiendo con esta noción leibniziana, la noción individual completa de una sustancia no es la sustancia, por mucho que le corresponda exactamente... Para entender, en efecto, qué pueda ser, en buen leibnizianismo, una sustancia hay que recordar lo que realmente implica el latido innegablemente organicista de la filosofía de Leibniz: su condición de dinamicismo paradigmático. Ahí hay, en cualquier caso, que situar, contextualizándola más o menos globalmente, la noción leibniziana de sustancia: una sustancia conceptualizada no como el agregado o conglomerado de sus denominaciones, sino como la fuerza que las anima. Una noción, en fin, cuya «fecundidad» no dudó el propio Leibniz en subrayar enérgicamente en una breve nota del periodo 1691-1695, «ut inde veritates humanae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed parum demonstratae, pertim hactenus ignotae, sed maximi per caeteras scientias usus futurus consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiarum destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam»¹⁶.

14. Carta a DE BOLDER (abril 1702): Gerh. *Phil.* II, p. 240.

15. *Ibid.*, Gerh. *Phil.*, II, 37.

16. *De Primae Philosophiae Enmendatione et de Notione Substantiae*, Ger. *Phil.*, II,

Lo que aquí está en juego no es, por supuesto, la noción de fuerza de la física moderna —a cuyo desarrollo contribuyó el propio Leibniz de modo altamente estimable y estimado—. La noción de *vis* substancial aquí operante es primariamente metafísica; en el caso humano, de consciencia inmediata; y, desde luego, irreducible a cualquier otra (posible) noción de la ontología leibniziana. En realidad, tampoco su caracterización como nadamente «metafísica» resulta satisfactoria: su raíz es, propiamente hablando, metafísico-teológica. Como no podía ser de otro modo dado el *humus* en que crece y del que en última instancia se nutre: el problema de la presciencia divina y de los futuros contingentes, el de la necesidad y la libertad. Es precisamente en un contexto general contorneado por el problema de la predestinación —el de la carta a Arnauld arriba citada— y al hilo de una autodefensa de la acusación de fatalismo, donde Leibniz habla, como se recordará, de la «noción individual completa» de la sustancia. Y no es sólo aquí, desde luego, donde asoma ese fondo metafísico-teológico. Aceptese también como ejemplo, uno entre muchos, al constituido por estas líneas del *Extrait de ma lettre a Mgr. le Landgrave Ernst* (de Messe-Rheingels) del 1-11 de febrero de 1686: «Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera a jamais, on y voit les preuves a priori ou raisons de la verité de chaque evnement, ou pourquoi l'un est arrivé plus tot que l'autre. Mais ces verités quoique assurées ne laissent pas d'etre contingentes, estand fondées sur le libre arbitre de Dieu et des creatures»¹⁷.

6. Tal vez reciba así una nueva luz la (presunta) incoherencia en la fundamentación leibniziana del principio de los indiscernibles representada por el paso, arriba citado, en el que Leibniz puntualiza que no es «absolutamente imposible» suponer indiscernibles no idénticos, para una vez hecha esta concesión, escribir seguidamente: «pero... es una cosa contraria a la sabiduría divina y, en consecuencia,... no existen»¹⁸. Pues bien: si admitimos que la proposición que atribuye «sabiduría» a Dios es una verdad necesaria, como el que tal sabiduría implica la omnisciencia y ésta la presciencia, —y en pura fidelidad al espíritu y a la letra de Leibniz no tenemos argumentos para negarnos a ello—, hemos de admitir asimismo que, por la presciencia divina, toda «denominatio» de la sustancia es, en última instancia, intrínseca. Lo que finalmente nos lleva a la conclusión de que el principio que aquí hemos —muy breve y provisionalmente— glosado en una verdad necesaria. Algo que a pesar de su aparente concesión —de orden, digamos, «retórico»— Leibniz no niega realmente.

17. Gerh. *Phil.*, II, 12.

18. *La polémica...*, loc. cit., p. 105.

7. Asumamos, pues, como conclusión provisional de nuestra glosa, que la identidad de los indiscernibles viene, en última instancia, implicada por el hecho (central) de que todas las denominaciones de las sustancias son intrínsecas. En cualquier caso, dado que de no querer incurrir en la herejía sociniana —que niega a Dios la presciencia de los futuros contingentes, así como la providencia que rige y gobierna las cosas «una a una»— hay que afirmar la presciencia divina; dado, asimismo, que tal presciencia entraña que a cada sustancia (primera) corresponde una noción individual completa, que Dios —en cuya mente sólo ocurren, por así decirlo, proposiciones analíticas...— conoce; y dado, por último, que la posibilidad de una noción individual completa de la sustancia implica que todas las denominaciones de ésta, hasta las más exteriores (espacio, tiempo...), son, en una última mirada, intrínsecas, no parece que tal resultado se insinúe en un excesivo vacío argumental. Por mucho, claro es, que tampoco aspire a novedad. Ni menos a dejar cerrada la cuestión. (En materia filosófica —y no digamos ya hermeneútica— toda cuestión es, siempre, una cuestión abierta: antes y después de cualquier posible lectura nuestra. Esa lectura que jamás podremos medir con el reloj de Dios...).