

Leibniz y los Helmontianos

[PRIMERA PARTE]

Bernardino ORIO

RESUMEN: A partir de 1695-96 la monadología de Leibniz adquiere un fuerte carácter energético y biológico que lleva al filósofo hasta extremos nunca alcanzados por otros autores. En esta metafísica biológica, la doctrina de los *archei* de J. B. Van Helmont y sus sucesores, F. M. Van Helmont y Lady Conway, juega un papel mucho más profundo de lo que el filósofo nunca quiso admitir: donde materia y espíritu se encuentran.

ABSTRACTS: Since 1695-96 Leibniz' monadology acquires a strong energetic and biological depth, which takes the philosopher into limits never reached by other authors. Within this biological metaphysics, the doctrine of the *archei* of J. B. Van Helmont and his followers, F. M. Van Helmont and Lady Conway, plays a much more profound role, than the philosopher ever wanted to admit: where matter and spirit meet.

El Archeus, constructor y rector de la generación, que contiene en sí la imagen seminal de cada cosa, se viste a sí mismo de envoltura corporal y transforma la materia de acuerdo con la entelequia o idea de su imagen.

J. B. Van Helmont
Archeus Faber, n. 6-7

El espíritu que predomina en la semilla forma un cuerpo de la manera más próxima de acuerdo con su imagen, y así es como toda criatura recibe una forma externa... De manera que el cuerpo no es más que el espíritu fijo y condensado, y el espíritu nada más que el cuerpo volátil y más sutil.

Lady Conway

Princ. Philosophiae, VI, 11; VIII, 4.

Algunos seguidores de la doctrina helmontiana de los Archei han creído que el alma se fabrica su propio cuerpo.

Leibniz

Sur les natures plastiques, GP. VI 544¹

I

El 30 de noviembre de 1998 se cumple el tercer centenario de la muerte de Francisco Mercurio Van Helmont. Este fascinante personaje, escasamente conocido en los medios leibnizianos, ignorado en general por los filósofos y recordado por, o confundido con, la brillante figura de su padre, Juan Bautista, debió de tener —en palabras del malogrado Albert Heinekamp— una resonancia mayor de la que hasta ahora se ha pensado en la configuración definitiva del pensamiento de Leibniz².

Educado en una Escuela Hermética en Bruselas (Vilvorde), donde había nacido en 1614, abandonó pronto los estudios disciplinados para recorrer el ancho mundo y aprender como *eremita pergrinans* los secretos del Libro de la Naturaleza y del Arbol de la Vida bajo el emblema de *Philosophus per*

¹ Este artículo es un breve adelanto parcial de un trabajo de investigación más extenso, todavía en curso, que estoy realizando con una ayuda especial de la Fundación March, a la que expreso desde aquí mi gratitud.

Las obras de Leibniz serán citadas según las abreviaturas de la revista STUDIA LEIBNIZIANA, Steiner Verlag, Wiesbaden.

² En carta de acuse de recibo al envío del borrador de mi tesis doctoral sobre Leibniz-Van Helmont, el Dr. Albert Heinekamp, director entonces del Leibniz-Archiv de la Landesbibliothek, me decía: "Nach dem Durchblättern Ihrer Arbeit stimme ich Ihnen zu, dass die Begegnung mit Van Helmont Leibniz mehr bedeutet hat, als ich bisher angenommen habe. Van Helmont war für Leibniz ohne Zweifel ein ganz wichtiger Gesprächspartner, der Leibniz stärker beeinflusst hat, als man bisher vermutet hat. Auch Ihre These, dass u.a. der Wunsch, das Gedankengut der Theosophie mit dem des Rationalismus zu vereinigen, die beiden Gesprächspartner verbunden hat, überzeugt mich", Hannover, 18.10.1987.

*unum in quo omnia*³. Recaló pronto en la corte del Bajo Palatinado donde fue consejero y tutor de los príncipes: de Elisabeth, la joven lectora de Descartes, más tarde abadesa de Herford, a quien, enferma de hidropesía, el teósofo asistió como médico y amigo en los últimos momentos de su vida (1680); del príncipe Ruperto, duque de Cumberland, con quien VH pasó muchas horas de trabajo alquímico y psicológico, tanto en Heidelberg y Sulzbach como luego en Londres; del príncipe Karl Ludwig, en cuyos problemas matrimoniales hubo de intervenir; y, sobre todo, de la encantadora Sofía que, muchos años más tarde en la primavera verano de 1696, volvería a recibir con los brazos abiertos al viejo amigo y maestro, cuando —según refiere Leibniz— todas las mañanas a las nueve se reunían los tres, la Electora, el teósofo y el filósofo, para conversar y “tomar apuntes” sobre las emanaciones divinas, la naturaleza o esencia de las cosas, las correspondencias cósmicas, la curación de las enfermedades, la metempsícosis, los metales, las plantas, los espíritus...⁴.

Van Helmont fue honrado con el título de Barón por el emperador Leopoldo tras declaración jurada de ortodoxia católica, lo que no impidió que fuera condenado poco después por la Inquisición y llevado a la cárcel de

³ Así lo narra él mismo en el *Preface* a la edición de las obras de su padre: VAN HELMONT, J.B.: *Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita*, Amstelodami 1648, p. 2-3. Esta actitud antiacademista no era un capricho excéntrico de VH. Constituyó uno de los componentes esenciales de la “revolución científica, teológica y educativa” que propugnaban los “Filósofos Químicos”, desde la Hermandad de los Rosacruces hasta los Paracelsistas. El rechazo de la medicina galenista y de la estéril Lógica Aristotélica que se practicaba en las Escuelas no era sino la consecuencia de un descubrimiento previo: Dios, primer Químico, ha puesto en el mundo las *semillas orgánicas* y ha expresado su *Palabra* en las Escrituras. El verdadero filósofo ha de ser un científico teólogo, un místico a la vez que un investigador empírico. Cfr. DEBUS, A. *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols. New York 1977; vol. II, cap. VI, p. 381-446. Veremos luego a los Helmontianos practicar esta “nueva filosofía” y dar así paso a Leibniz.

⁴ Las fuentes principales para el conocimiento de estos primeros años de VH son BODEMANN, E.: *Briefwechsel der Herzogin Sophie von Hannover mit ihrem Bruder dem Kurfürsten Karl Ludwig von dem Pfalz*, Osnabrück 1885, passim; ver, por ejemplo, p. 4-5, 47, 206, 295, 329, 391, etc. *Autobiographical Memoires of Fr. M. van Helmont*, que el propio teósofo dictó al Dr.D.Foote en 1682 en Londres, y que se conserva inédito en la British Library: Sloane MSS. 530. Lleno de narraciones fantásticas. NICOLSON, M.: *The real scholar gipsy*, en *Yale Review*, 1929, p. 347-358. Sobre las conversaciones mañaneras con la electora Sofía y Leibniz (1696), cfr. Leibniz a Burnett: GP.III 176s; a Koekanki: en STEIN, L.: *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1860, p. 329s; a Placius: en DUTENS, L.: vol.VI, 2, p. 71; a J.J. Chuno: en ADELUNG, J.Chr.: *Geschichte der Menschlichen Narrheit*, Leipzig 1785, vol. IV, p.314.

Roma “tras pasar por todas las prisiones de Europa” (1661-62)⁵. A su salida de Roma regresó a Sulzbach donde volvió a encontrar el calor de la Corte y, sobre todo, la protección del príncipe Christian August y la amistad del canciller Christian Knorr von Rosenroth (Peganius), en cuya compañía VH volcó toda su pasión bibliófila. Bajo el patronazgo del príncipe, ambos encabezaron un valiente debate filosemita, un acercamiento de posiciones teológicas de las dos tradiciones, y juntos compusieron y editaron en dos gruesos volúmenes la monumental KABBALA DENUDATA (KD), la primera y principal traducción de textos kabbalísticos, desde el *Zohar* a Herrera, que se transmitió desde el siglo XVII a los filósofos cristianos hasta el Romanticismo Alemán⁶.

⁵ Los documentos correspondientes aparecen reproducidos en VAN HELMONT, F.M.: *Paradoxal Discourses of F.M. Van Helmont concerning the Macrocosm and Microcosm, or the Great and Lesser World, and their Union*, London 1685, p.209-215. Y en *Testimonia Catholica Generosi Domini Francisci Mercurii Baronis ab Helmont, ejusdem nativitatem, fidem, et vitam contestantia*, Ambergae 1662, pequeño folleto sin paginar. que se conserva en el Leibniz-Archiv.

⁶ Sobre los oscuros motivos de la prisión de VH véase BODEMANN, E.: o.c. p.45; *Memoires*, Sloan 530, p.8-16; CROSLY, J.: *The Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, London 1847, vol.II, p.98-109; NICOLSON, M.: o.c. p.355s; COUDERT, A.: *Francis Mercury Van Helmont: His Life and Thought*, London 1972 (microfilm), p.147-175. A. Coudert ha narrado en un documentado artículo la intensa actividad de Rosenroth y VH en medio de la efervescencia teológico-milenarista de aquellos años en Sulzbach: *The 'Kabbalah Denudata': converting Jews or seducing Christians*, en POPKIN, R.-WEINER, G. (ED): *Jewish Christians and Christian Jews*, Dordrecht 1994, p.73-96; véase también la Introducción general al volumen a cargo del editor, R. POPKIN, p. 57-73. *KD seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*, fue publicada en dos vols.: vol.I Sulzbach 1677; vol.II Frankfurt 1684; sobre su contenido, cfr. ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición teosófico-kabbalística: Fr.M. Van Helmont*, Univ. Complut. Madrid, 1993, 2 vols, vol. I, p. 283-291. COUDERT, A.: *Leibniz, Knorr von Rosenroth and the Kabbala Denudata*, en DUTZ, K.-GENSINI, St (ed): *Im Spiegel des Verstandes. Studien zu Leibniz*, Münster 1996, p.9-28. La KD fue conocida por Locke, Newton, Leibniz, y pasó a través de Oetinger y Baader a Novalis, Schelling, Goethe y los románticos alemanes. Sobre la primera recepción de KD cfr. POPKIN, R.: *Spinoza, Neoplatonic kabbalist?*, en GOODMAN, L. (ed): *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, p.387-409. Sobre la Kabbalah y el romanticismo alemán, cfr. BENZ, E.: *Les sources mystiques de la Philosophie romantique allemande*, Paris 1968, cap. 4º. y comentarios de FAIVRE, A.: *Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim 1976, p. 214-223. IDEL, M.: *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven 1988, p.7-8. Sobre Rosenroth, cfr. KEMP, Fr: *Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Uebersetzungen*, prólogo a la edición alemana del *Ortus Medicinæ* de J.B.V.H.: *Anfang der Artzney-Kunst*, München 1971, p.I-XXXVIII. En estos últimos años se está trabajando intensamente sobre la frenética explosión intelectual y complejísimo intercambio de ideas que se produce en la Europa del Barroco con cen-

En octubre de 1670 VH pasa a Inglaterra con la misión oficial de recabar para la abadesa de Herford una pensión prometida por el gobierno de Su Majestad. Pero lleva, además, en su cartera una carta de Peganius para Henry More con una larga serie de preguntas sobre la materia, la extensión y las emanaciones divinas⁷. El encuentro con el Platónico de Cambridge produce, sin embargo, un efecto inesperado. More tiene una amiga y pupila, la vizcondesa Lady Conway, que padece desde la pubertad inexplicables dolores de cabeza, cuyo origen ningún médico ni curandero —Turquet de Mayerne, o William Harvey— han podido entender. El teósofo viene precedido de una misteriosa aureola de gran químico, y se dice que sólo él conoce algunos de los secretos de su padre. Bien podría acercarse a Ragley Hill (Warvikshire), donde reside la enferma. Pero él se resiste; su estancia en Londres sólo debía durar un mes y le esperaba en Sulzbach su amigo Peganius lleno de proyectos. Sin embargo, no había seguramente en toda Europa otra persona como Francisco Mercurio, capaz de suministrar a la vizcondesa lo que ésta necesitaba: medicinas para el cuerpo, horizontes para el espíritu. Las medicinas fueron inútiles, pero VH permaneció a la cabecera de Anne Conway ocho años hasta el fallecimiento de ésta el 23 de febrero de 1679⁸.

Allí compuso —dictó— VH algunos de sus libros (*Two Hundred Queries*, *Dialogus Cabbalisticus*, *Adumbratio Kabbalae Christianae*, quizás

tro en Amsterdam: un ejército de escritores de segunda fila, con una masa inmensa de producción bibliográfica, todavía muy poco conocida, pero que influyó decisivamente en los grandes autores que luego han pasado a los Manuales de Historia de la Filosofía. Uno de estos escritores menores, testigo directo y actor y viajero infatigable fue FMVH. Un clásico sobre esta materia es SCHOEPS, H.J.: *Philosemitismus in Barok*, Tübingen 1952; del mismo autor: *Juden, Christen, and Judenchristen*, Bern 1965; cfr. VAN DEN BERG, J-VAN DEN WALL, E (ed): *Jewish-Christian Relations*, Dordrecht 1988.

⁷ La carta se conserva, todavía inédita, en la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, manuscrito EXTRAV.30.4. Véase un desglose de este manuscrito en ORIO DE MIGUEL, B.: o.c. vol.I, p.279-283. Recuérdese que en 1649 Henry More había mantenido con Descartes una breve polémica sobre el concepto de extensión. Cfr. GABBEY, A.: *Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671)*, en LENNON, Th-NICHOLAS, J-DAVIS, J.(ed.): *Problems of Cartesianism*, Montreal 1982, p.71-250.

⁸ La fuente principal para este período de la vida de VH es NICOLSON, M.: *Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their friends, 1642-1684*, London 1930; ed.revisada con nueva Introd. y nuevos materiales a cargo de HUTTON, S. Oxford 1992. Una amplia narración de la actividad médico-intelectual de VH en la residencia de Conway puede leerse en ORIO DE MIGUEL, B.:o.c. vol.I, p.57-80. Cfr. HUTTON, S.: *Of Physics and Philosophy: Anne Conway, F.M. Van Helmont and Seventeenth-Century Medicine*, en GRELL, O.P.-CUNNINGHAM, A.(ed). *Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Leiden 1996. p.228-246.

Spirit of Diseases...)⁹. Allí fue construyendo Lady Conway —por encima de las especulaciones de los Platónicos de Cambridge, sus maestros, More y Cudworth— el universo espiritual de su sentido de la vida; entonces descubrió que, más allá del dualismo cartesiano, espíritu y materia son una misma cosa, y redactó también ella su manuscrito que, traducido en parte por H. More al latín y publicado años más tarde por VH en Amsterdam 1690, constituye esa pequeña joya, hoy casi desconocida, que lleva por título *Principios de la más Antigua y más Moderna Filosofía acerca de Dios, de Cristo y de la Criatura, es decir, acerca del espíritu y la materia en general*, y que, como veremos luego, llamó especialmente la atención de Leibniz¹⁰. Finalmente,

⁹ *Dialogus Cabbalisticus* se publicó en KD I, parte 2.n.11, p.308-312 (ed.inglesa "A Cabbalistical Dialogue", London 1682) y expone la doctrina helmontiana de la emanación, la materia-espíritu y las mónadas físicas; cfr. ORIO DE MIGUEL.B.: *Leibniz und die 'Physischen Monaden' von Fr.M.Van Helmont*, en ST.LB. Supplem. xxvii,1990, p.147-156. *Adumbratio Kabbalae Christianae* apareció como apéndice en el vol.II de KD, paginación propia 1-70, y es un diálogo con el Puerta del cielo del kabbalista neoplatónico Abraham COHEN HERRERA, que, traducido del español al latín por Peganius, había sido también incluido en KD I, parte 3, p.1-192 ("Porta coelorum"). *Two Hundred Queries... concerning the Doctrine of Revolution of Humane souls*, London 1684 (vers. latina "De Revolutione Animarum Humanarum... Centuriac Duae" juxta exemplar anglicanum), sigue las pautas del "De Revolutionibus Animarum" del kabbalista turiano Hayyim VITAL, que había sido también publicado en KD.II, parte 3. "Two Hundred Queries" fue redactado por el cuáquero George Keith a instancias de Lady Conway, y produjo graves conflictos a VH. Cfr. COUDERT,A.: *A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's reaction to Francis-Mercury Van Helmont*, en Journ. of the Warburg Institute 39,1976, p.171-189. *Spirit of Diseases, or Disease from the Spirit* fue publicado más tarde, London 1694; en él se expone la doctrina psicósomática de la unidad cuerpo-alma, que tanto debió de iluminar la especulación filosófica de Anne Conway. Todas estas obras han de ser leídas en el contexto en el que VH se movía, entre cuáqueros, judíos, colegiantes, mennonitas, socinianos y demás "clubs" intelectuales que se comunican desde el Continente a la Isla. Cfr.por ejemplo, POPKIN,R.: *Spinoza's relationship with the Quakers in Amsterdam*, en Quaker History, 73,1984, p.14-28. BROWN,St.: *F.M.van Helmont: his philosophical connections and the reception of his later Cabbalistic philosophy (1677-1699)*, en Oxford Studies in Seventeenth-Century Philosophy, Oxford 1995.

¹⁰ CONWAY, A.: *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo et Creatura, id est, de Spiritu et Materia in genere*. Amsterdam 1690. En 1692 apareció en Londres una traducción inglesa: "The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy". Ambas versiones han sido reeditadas modernamente con una Introducción a cargo de LOPTSON, P. en Dordrecht 1982; y finalmente otra versión inglesa actualizada con Introducción de COUDERT, A-CORSE, T, Cambridge 1996. El autor de este artículo tiene preparada desde hace varios años una edición bilingüe de los "Principia" de Conway, con una amplia introducción, notas y comentarios en relación con el pensamiento de Leibniz, que sigue esperando un valeroso editor. Sobre Conway, cfr. BROWN, St.: *Leibniz and More's*

allí descubrieron ambos que la predicación de los cuáqueros (la iluminación por el “Cristo Interior”, la salvación por el dolor, la vida en común, la igualdad de sexos y de todos los seres humanos) no eran incompatibles con sus especulaciones yatroquímicas, herméticas y kabbalísticas¹¹.

Tras la muerte de Conway, VH regresa al Continente. Todavía volvemos a verlo, al menos tres veces, en Inglaterra (1682, 1685, 1693) arreglando cuentas —económicas y espirituales— con sus antiguos cofrades. Viaja a Sulzbach, Amsterdam, Berlin, Hannover, otra vez Berlin y Amsterdam poseído de un vertiginoso furor viajero. Durante estos años (1680-1697) publica la mayor parte de sus libros (excepto *Alphabeti Vere Naturalis* Sulzbach 1667), participa activamente en los debates intelectuales de los clubs holandeses post-espinozianos, para descansar finalmente en Ter Borg (Holanda) a los 84 años, hace ahora trescientos¹². Cuando Mme. de Merode, sobrina de VH, comunica a Leibniz la muerte del viejo amigo, rogándole tenga a bien redactar un pequeño epitafio en honor del difunto, el filósofo escribe en el mismo papel que ha recibido la siguiente leyenda:

Nada inferior al padre yace aquí el otro Helmont,
que supo armonizar las obras del arte y de la mente,
por quien renació Pitágoras y la Sagrada Cabala,
como otro Eleo que se construye todas las cosas.
Si la vieja Tierra y los siglos Antiguos
hubieran conocido a este hombre,
brillaría hoy entre las grandes lumbreras¹³.

.....
.....
Cabbalistic circle, en HUTTON, S.(ed): *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*. Dordrecht 1990, p. 77-95. POPKIN, R.: *The spiritualistic cosmologies of H. More and A. Conway*, ibidem, p. 97-114. ORIO DE MIGUEL, B.: *Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah*. en DASCAL, M-YAKIRA, E.(ed.): *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993, p.267-282. HUTTON, S.: *Ancient Wisdom and Modern Philosophy: Anne Conway, Fr.M. Van Helmont and the Seventeenth-century Dutch Interchange of Ideas*, Univ.de Utrecht 1994, p.1-16. ORIO DE MIGUEL, B.: *Lady Conway. Entre los Platónicos de Cambridge y Leibniz*, en FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, Sevilla 4,1994, p.59-80. HUTTON, S.: *Anne Conway critique d'Henry More: l'esprit et la matière*, en ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 58,1995, p.371-384. COUDERT, A.: *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht 1995.

¹¹ NICOLSON, M.: *Conway Letters*, o.c. cap.7, p. 378-451. COUDERT, A.: *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, en KROLL, R.(ed.): *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, Cambridge 1992, p. 31-67.

¹² ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición* o.c. vol.I, p. 81-95.

¹³ El epitafio se encuentra en la correspondencia Leibniz-Van Helmont, Leibniz-Archiv, L.Br. 389, fols.124-125. Véase en ORIO DE MIGUEL, B.: o.c.vol.II, p.1004s y 1101s fotocopia del borrador y del texto definitivo de la mano de Leibniz.

Ninguno de los numerosos libros publicados bajo su nombre fue redactado por VH. Se ha especulado sobre su rudeza intelectual, su desconocimiento del latín y su dificultad para exponer con orden las ideas. No es cierto; basta abrir sus libros por cualquiera de sus páginas para descubrir en seguida un serio conocimiento de las fuentes filosóficas y teológicas que se manejaban en la época¹⁴. Y si bien es verdad que, como él alguna vez se lamentó, no siempre sus intérpretes lograban expresar correctamente lo que salía de sus labios o añadían por su cuenta ideas propias, no es menos cierto que lo que pasaba al papel era fundamentalmente lo que él enseñaba¹⁵. “Gustaba —dice el redactor de *Paradoxal Discourses*— exponer sus ideas en forma de preguntas, y luego distribuía las respuestas haciéndolas rebotar en nuevas preguntas”¹⁶. Y Leibniz añade en 1680 que cuando lo conoció “y habló larga y familiarmente con él” hacía ocho años —allá por el 1671— formulaba sus preguntas de manera que muchas veces los oyentes se veían obligados a descubrir lo que querían ocultar”¹⁷. Nada propio de una mente extraviada. Tenía el viejo teósofo ochenta años cuando pasó el verano de 1696 en Hannover. Además de los discursos mañaneros, a los que antes he hecho referencia, y un buen número de manuscritos, Leibniz nos ha dejado en su *Tagebuch* un testimonio inapreciable de sus cotidianos debates vespertinos con el amigo y sus dificultades para entender o aceptar algunas de sus ideas, sobre todo las referentes a las cronologías bíblicas y las revoluciones de las almas¹⁸. Y la suerte ha querido que precisamente el último libro del teósofo, quizás el más denso y significativo, fuera dictado “oretenus” a Leibniz durante aquellas sesiones y redactado definitivamente por el filósofo. Se trata de las *Cogitationes super Quatuor Priora Capita Libri Primi Moisis GENESIS*

¹⁴ Véase en ORIO DE MIGUEL, B.: o.c. vol. I, p. 233-291, la lista de los libros de VH y el problema de la propiedad intelectual del “Corpus Helmontianum”. Cfr. también BROWN, St. a.c.

¹⁵ Véase *Aanhang of Mandeling Gespraek*, prólogo en holandés que el propio VH antepuso a la edición holandesa “Het Godlik Weezen” del *The Divine Being*, London 1693, Amsterdam 1694, p. 3-4. Cfr. también carta de Leibniz a Merode, 25 agosto 1699: LBr.389, fol. 132s; en O.DE M.B.: o.c. vol. II, texto n. 135, p. 1106.

¹⁶ *Paradoxal Discourses*, Preface, p. 5.

¹⁷ Leibniz a Christian Philip, 2/12 nov. 1680: A.I.3, n. 360, p. 442; Leibniz al Landgrave de Hesse, 1681 (sin fecha): A.I.3, n. 223, p. 260; Leibniz a A. Magliabecchi, Venecia 4 marzo 1690: A.I.1, n. 306, p. 539 (O.DE M.B.: vol. II, textos n. 13, 14, 26, p. 801, 802, 811).

¹⁸ *Tagebuch*, en PERTZ, G.H.: “Leibnizens Geschichtliche Aufsätze und Gedichte”, Hannover 1847, vol. IV, p. 183-223. (Véase en O.DE M.B.: vol. II, p. 939-946, los pasajes referentes a Van Helmont).

nominati, que fue publicado en Amsterdam 1697, tal y como salió de la mano de Leibniz. Se conserva en el Leibniz-Archiv el *borrador* de los “apuntes” que el flemático filósofo iba tomando, y el *manuscrito* definitivo¹⁹.

¿Qué pasó entre Leibniz y Francisco Mercurio? (FM) ¿Qué podía ofrecer al orgulloso sabio aquel viejo trotamundos “lleno de paradojas ininteligibles”, a quien —al menos en los últimos años— había que arrancarle y ordenarle las ideas²⁰, cuando en 1696, redactado ya el *Specimen Dynamicum* (1695) y el *Systeme Nouveau* (1695), parecía que el filósofo había llegado a la madurez de su sistema de la naturaleza? Y, sin embargo, FM representaba mucho para Leibniz; significaba no sólo lo que el viejo decía, que, a pesar de todo y, como veremos luego, no era poco; era, sobre todo, el medio a través del cual Leibniz se reencontraba o redescubría a sí mismo dentro de la Tradición. En ella había alimentado sus primeros atisbos cuando, siendo joven, se preguntaba por las formas substanciales. Más tarde la había puesto en cuarentena cayendo en el mecanicismo y luego en el espinozismo. Y ahora, no es que “se reconciliara” de nuevo con ella, sino que más bien —era su idea—, tras un periplo fecundo por la nueva Matemática y la nueva Física y sometidas ambas disciplinas a los principios metafísicos, era la Tradición misma la que encontraba en él una “nueva” formulación, un “Sistema

¹⁹ El *borrador* de Leibniz se encuentra inédito en el Leibniz-Archiv, L.H.I, V 2g, fols.33, 34-44, 81-82; y el *manuscrito* definitivo de la obra en L.H.I.V 2g, fols.45-80r. Sobre la composición de las “Cogitaciones” por parte de Leibniz llamó la atención BECCO, A.: *Leibniz et François-Mercure Van Helmont: Bagatelle pour des Monadés*, en ST, LB, Sonderheft 7, 1978, p. 119-143. En mi *Leibniz y la Tradición* vol.I, p. 275-276; vol.II, p.960-973, añadí más datos aún desconocidos, aunque cometí algunos errores de transcripción. En este momento trabajo sobre la edición del *borrador* y un estudio de la obra a la luz del pensamiento leibniziano, que será un capítulo de una más amplia monografía sobre “Leibniz y los Neoplatonismos”.

²⁰ He aquí un desahogo de Leibniz, que tras escribirlo tachó en uno de sus manuscritos. Iba dirigido a las dos Sofías, madre e hija, con ocasión de “los pensamientos del Sr. Helmont”: “No habrá nadie en este país, que haya tenido tanta paciencia como yo, no sólo para tratarle sino también para escucharle; no sólo para hacerle preguntas sino también para esperar sus respuestas y de nuevo reformularlas hasta no poder llegar más lejos. ¡Cuántas veces tomé la pluma en mis manos en su presencia para formular de diversas maneras y correcciones y trazar un esbozo de sus pruebas con mis respuestas y puntos de vista, pero casi nunca pudimos llegar hasta el final!”. A.I.13, n.41, p.46.

Nuevo”²¹. Nuevo frente a la secta maquinales de los cartesianos *nimis* materiales²²; nuevo frente a la entelequia aristotélica *nimis* pasiva y abstracta²³; nuevo frente a Spinoza *nimis* ateo y panteísta²⁴; y nuevo también frente a los neoplatónicos renacentistas *nimis* animistas²⁵. Había que conservar el mecanicismo y los átomos de los “corpúsculos” si se quería dar razón científica y cuantitativa de los fenómenos naturales; pero había que estar a la vez con “aquellos que han alojado la vida en todas las cosas, como Cardán, Campanella y, mejor que todos ellos, la condesa de Connaway”: entre Platón y Demócrito²⁶.

Un breve repaso por esta trayectoria hasta el encuentro con FM nos per-

²¹ Carta a Rémond, 10 enero 1714: GP. III 606s; SN: GP. IV 478, 483; SD.I: GM. VI 240s. Carta a Arnauld (1671): GP. I 68-82.

²² *Principium Quoddam Generale* (1688): GM. VI 134; DM.n.20: GP.IV 446.

²³ *De Prima Philosophiae emendatione* (1694): GP. IV 468s; SN: GP.IV 478s.

²⁴ Comentarios a las propos.21-25 de la Parte Primera de la *Ética*: GPI 147; al Escolio de la prop.17: GRUA, *Textes* 279; DM.n.2: GPIV 427s. Cfr. FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*, Paris 1962, p.129. *Nouveaux Essais* (NE) I, 1: GP. V 65. *Considerations sur la Doctrine d'un Esprit Universel Unique*: GP. VI 530. *Elementa Rationis*: C.p. 344. *Animadversiones ad Joh.Georg.WACHTERII librum De Recondita Hebraeorum Philosophia, sive ELUCIDARIUS CABBALISTICUS*, ed. FOUCHER DE CAREIL, A.: “Refutation Inédite de Spinoza par Leibniz”, Paris 1854, p. 26, 46-48, 50, 56, etc.

²⁵ DM. n.12: GP. IV 436. *Specimina Inittis Scientiae Generalis Addenda*: GP. III 147-149; a Foucher,1686: GP. I 380; *Eclaircissement des difficultés de M.Bayle*,1698: GP. IV 523-524; a Rémond,1714: GP. III 607,611. *Societas Theophilorum*: C.7; *Considerations sur l'Esprit Universel Unique*: GP. VI 531; *Consideratio sur les natures plastiques*: GP. VI 544,etc.

²⁶ Carta a Burnett, 24 agosto 1697: GP. III 217; NE, Preface; GP. V 63-64. *Borrador de Cogitationes*: LH. I, V 2g, fol. 56. Aunque no podemos entrar aquí en más detalles ni señalar las diferencias entre los Helmontianos y los demás autores animistas, conviene hacer notar que este lado de la filosofía de Leibniz ha sido descuidado en la investigación, quizás porque el propio Leibniz, ocupado más por la urgencia de la polémica cartesiana y dando por supuesto el hecho de la animación del mundo, nunca entró seriamente en un análisis de textos tan próximos a él, por otra parte, como los de Cardan, Campanella, John Baptista Van Helmont, R. Baxter, F. Glisson, H. More, R. Cudworth, M. Hale, Comenius, Bruno o, incluso W. Harvey o R. Boyle. Cuando se entra en el pensamiento de Leibniz, se descubre que, más allá de sus declaraciones a veces precipitadas, él se siente inmerso en esta Tradición: sus conflictos son siempre “polémicas de familia”. En una época en que las nociones de “espíritu”, “materia”, “organismo”, “mecanismo”, “autómata”, “substancia”...están todavía mal definidas, sorprende la ausencia, al menos en España, de estudios monográficos sobre estas materias. Véase, por ejemplo, HENRY, J.: *Medicine and Pneumatology: H. More, R. Baxter, and F.Glisson's 'On the energetic nature of substance'*, en *Medical History*, 31, 1987, p. 15-40. GIGLIONI, G.: *Campanella e Glisson. Motivi ilozoistici nella Medicina Inglese della seconda metà del seicento*, en *Bruniana et Campanelliana*, 2, 1996. 1/2, p. 237-245; cfr. también trabajos citados en nota siguiente y otros que veremos en la segunda parte de este trabajo.

mirará luego entender dónde está exactamente el conflicto —y los acuerdos— de Leibniz con los Helmontianos y la solución que éstos ofrecían al problema esencial del leibnizianismo: la relación entre espíritu y materia.

Hay una afirmación que separa al Leibniz anterior y al posterior a 1695/96. Antes de esta fecha, Leibniz nunca afirma —o, al menos, nunca lleva hasta sus últimas consecuencias— la proposición: “*todo en la naturaleza es vivo, activo, hasta la partícula de materia más pequeña e insignificante*”. De manera que antes de 1696 Leibniz no es, en rigor, un filósofo vitalista²⁷. Tras su paso juvenil por el mecanicismo y la definición de la substancia como “movimiento”, que encuentra un callejón sin salida hacia 1676 a su vuelta de París, Leibniz ha de enfrentarse a los cartesianos²⁸. Pero allí ha aprendido, entre otras, dos ideas que tendrán importancia decisiva en su carrera posterior: la noción de *infinito*, por más que imposible de conceptualizar, invade toda la naturaleza más allá del cálculo o el análisis matemático;

²⁷ Tanto la fecha como el término “vitalista” son un poco convencionales. Las utilizo para fijar de alguna manera la mente del lector, y porque, como veremos, es a partir de esta fecha cuando las líneas maestras de la Dinámica están asentadas, y cuando Leibniz va a tener ya los instrumentos conceptuales necesarios para ocuparse más de “lo orgánico-biológico” que la operatividad mundana de la mónada le exigía. Por lo demás, afirmaciones “vitalistas” más o menos firmes encontramos en todas sus épocas. Véase, por citar sólo un ejemplo de una época en la que, según muchos comentaristas, Leibniz no es en ningún modo “vitalista”. A Arnauld, septiembre de 1687, GP, II 118. Cfr. un tratamiento general de esta cuestión en GIGLIONI, G.: *Pampsychism versus Hylozoism. An interpretation of some Seventeenth-century Doctrines of Universal Animism*, en *Acta Comeniana*, 11, 1995, p. 25-44. GIGLIONI, G.: *Automata Compared. Boyle, Leibniz, and the debate on the notion of life and mind*, en *Brit. Journ. of the Hist. of Phil.* 3, 1995, p. 249-278. DEBUS, A.: *Chemistry and the Quest for a Material Spirit of Life in the Seventeenth Century*, en FATTORI, M-BIANCHI, M. (ed): *Spiritus. IV Colloquio Internazionale*. Rome 1984, p. 245-263. HENRY, J.: *Occult Qualities and the Experimental Philosophy. Active Principles in pre-newtonian Matter Theory*, en *Hist. of Sciencie*, 24, 1986, p. 335-381. BOUVERESSE, R.: *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris 1992.

²⁸ *Hypothesis Physica Nova* (1671): GM.VI 17-80; *Phoronomus* (1688): C.590-593, ed.completa ROBINET, A. en *Physis. Rivista internazionale di Storia della Scienza*, 37, 1991. *Pacidius Philalethi* (1676): C.594-627. Cfr. GUBROULT, M.: *Leibniz. Dynamique et Metaphysique*, Paris 1967, p. 8-23. HANNEQUIN, A.: *La première philosophie de Leibniz*, en *Etudes d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie*, Paris 1908. DUCHESNEAU, Fr.: *La Dynamique de Leibniz*, Paris 1994. FICHANT, M.: *Leibniz. La Réforme de la Dynamique. Textes Inédits*, Paris 1994, Introduction.

y con la intuición del infinito va conectada otra idea, la de *conatus* o impulso infinitamente pequeño, que, heredada de la Tradición como una de las “cualidades ocultas”, Leibniz ha aprendido de Hobbes y él se empeñará en medir más tarde en la Dinámica, y, frente a Aristóteles, formará parte esencial de su concepto de entelequia²⁹. Pero su objetivo fundamental es ahora demostrar que la “extensio” cartesiana no puede ser una substancia. En la correspondencia con Arnauld (CA) (1686-90) y en el *Discours de Metaphysique* (DM) (1686), el problema esencial es, pues, la definición de la “substancia individual”.

Es cierto —dice Leibniz en el parr. VIII del DM, siguiendo la estela aristotélica— que, cuando varios predicados se atribuyen a un sujeto sin que éste sea en sí atribuible a ningún otro, lo llamamos substancia individual. Pero ésta —replica inmediatamente— es una definición puramente *nominal*, y lo que necesitamos es justamente saber en qué consiste en verdad “atribuir predicados a sujetos”³⁰. Hace falta una definición *real*, es decir, una definición —según el propio Leibniz, parr. XXIV— que nos permita “conocer la *posibilidad* de tal atribución, esto es, su *origen*”³¹. Y el origen, la posibilidad de toda substancia individual —parr. XIV—es que

“Dios, como dando vueltas sobre sí mismo y considerando todas las formas posibles de manifestar su gloria —y ninguna escapa a su omnisciencia—, decide producir, por una suerte de emanación como nosotros producimos nuestros pensamientos, el sistema general de los fenómenos del mundo; y el resultado de *cada*

²⁹ *De Summa Rerum*, ed. de PARKINSON, G.H.R. New Haven and London 1992, p. XXXVIIIss,18s; 20-32 (De arcanis sublimium vel de Summa rerum). Sobre la actividad de Leibniz en la época de París (1672-76), cfr. ST. LB. Supplem. XXII y XXIII, 1978, sobre todo. RESCHER, N.: *The contribution of the Paris Period to Leibniz Metaphysics*, vol. XXII, p. 43-53. Un tratamiento de las semejanzas y diferencias de la noción de “conatus” en Hobbes y Leibniz, cfr. MOLL, K.: *Die erste Monadenkonzeption des jungen Leibniz und ihre Verbindung zur mechanistischen Wahrnehmungstheorie von Thomas Hobbes*, en ST. LB. Supplem. XXVII, 1990, p. 53-62. MATHIOT, J.: *Corps et substance chez Hobbes et Leibniz. Quelques Jalons*, en ST. LB. Sonderheft 24, 1995, p. 205-224.

³⁰ DM.n.VIII: GP. IV 432s. ARISTOTELES. *Categorías* 2a 11-13. *Metafísica* 1029a25-30. Leibniz utiliza una enorme variedad de términos para designar la substancia (unitas, unitas realis, vis, force, monas, âme, point metaphysique, substance, entelechie...), cuya definición, evolución y problemática es complejísima. Para nuestro objetivo no es necesario entrar aquí en más detalles. Véase, por ejemplo, PARKINSON, G.H.R.: *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965, cap. V, p. 123-181.

³¹ DM. n. XXIV: GP. IV 450. A Arnauld: “Car tout doit estre expliqué par sa cause, et celle de l'univers ce sont les *fins de Dieu*”. GP. II 40; cfr. p. 43,56.

mirada divina del posible universo como contemplado desde *cada* divina perspectiva, es *una* substancia, que expresa el universo desde tal mirada, si Dios tiene a bien hacer efectivo su pensamiento y producir tal substancia.³²

De esta manera —parr. VIII— Dios ve en la noción individual o “haecceitas” de Alejandro Magno “el fundamento y la razón de todos sus predicados”, es decir, todo lo que *a priori* se puede decir de “este” Alejandro, y que es fundamento de lo que *a posteriori* o por la experiencia podemos “decir” nosotros en el lenguaje³³. En consecuencia, en toda proposición verdadera, sea idéntica o contingente, universal o particular, la noción del predicado ha de estar de alguna manera incluida en la del sujeto. Mas no, en origen, por razón lingüística o semántica, sino teológica, a saber, porque cada sujeto —cada “fulguración” que emana de la divinidad— es “un” punto de vista ontológico que ocupa un “situs lógico-ideal” en el organigrama “expresado” del Universo Inteligible, y, por lo tanto, no puede permutarse en “otro” y ha de permanecer indefinidamente “él mismo” en todas sus transformaciones³⁴.

³² DM. n. XIV: GP. IV 439. *Monad.* n.60: GP. VI 616s.

³³ DM. n.VIII: GP. IV 433.

³⁴ A Arnauld: GP. II 56; GP. IV 439,440. A Des Bosses (1711): GP. II 420; a John Bernoulli (1698): GM. III 545; a De Volder (1703): GP. II 253. *Monad.* n.47:GP. VI 614. El famoso debate sobre la prioridad lógica del Principio de Inhesión en la filosofía de Leibniz (“praedicatum inest subjecto in omni propositione vera”) es más un debate nuestro que un problema de Leibniz. lo que no quiere decir que no sea de enorme importancia para entender al filósofo. No es posible entrar aquí en detalles. Cfr. AGUADO, J.: *Análisis de las relaciones en la gramática lógica de Leibniz. Historia de un conflicto hermenéutico*, en *Revista de Filosofía*, 10, 1997, p. 223-263 sobre las proposiciones relacionales. Sin embargo, una lectura atenta del DM y de la CA en el contexto histórico y a la luz de toda la trayectoria leibniziana no deja, creo yo, lugar a dudas: toda proposición verdadera lo es debido a la noción completa de la substancia, y ésta, a su vez, es “completa” —y no puede por menos de serlo— porque es “un” punto de vista de la Divinidad, que incluye las relaciones con otras substancias, pues no es pensable una *única* substancia. En carta a Nicaise, de 15 febrero 1697, dice, refiriéndose a Descartes: “Après avoir detourné les philosophes de la recherche des causes finales ou, ce qui est la même chose, de la *consideration de la Sagesse Divine dans l'ordre des choses*, qui à mon avis doit estre le plus grand but de la philosophie...”, GP. II 562. Y en *Principium Quoddam Generale* (1688), tras definir el principio de continuidad (“datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata”), termina así: “Hinc jam apparet (...) quomodo vera Physica ex divinarum perfectionum fontibus sibi haurienda (...). Quo quisque in Philosophia interiore versator est, eo facilius hoc agnoscat (...). Sanctificatur Philosophia rivulis ex sacro Theologiae Naturalis fonte in eam immisis”, GM.VI 134. Leibniz es, sin duda, como nadie, una fuente inagotable para nuestros ejercicios filosóficos, y desde esta perspectiva puede y debe ser sometido a control lógico. Pero olvidar o relegar estos otros “detalles” cuando se expone la filosofía “de” Leibniz puede no ser correcto.

Una substancia individual será, por lo tanto, aquel sujeto que contiene en sí desde el principio, de manera *cierta* aunque *no necesaria*, la serie de todo lo que ha de ocurrirle, sin que, por ello, la suma lógica de sus predicados agote su existencia, pues la existencia no es un predicado lógico³⁵. Toda substancia lleva impreso —cada una “a su modo”— el CARACTER de la sabiduría infinita y de la omnipotencia divina, y la IMITA en sus percepciones y apetitos en la medida en que es capaz. De todo ello resulta que el mundo es un Logos Metafísico de continuidad expresiva, que reproduce, como efecto *limitado* en perfección pero *completo* ontológicamente, a la Causa *plena*, que es el Creador, según un principio metafísico, que después se verá confirmado en la Dinámica³⁶.

Como es bien conocido, Leibniz extrajo de esta noción completa de la substancia un montón de “paradojas” que escandalizaron a Arnauld, y que siguen produciendo hoy ríos de tinta³⁷. Pero lo que ahora nos interesa seña-

³⁵ Si la existencia fuera un predicado —dice Leibniz— habría que buscarle un sujeto, y a éste otro *in infinitum*. Las esencias o posibles exigen existir en razón directa de su armonía o cantidad de esencia. La esencia perfecta o sumamente armónica, si es posible, ha de existir necesariamente. Las demás existencias concretas son todas contingentes, es decir, su no-existencia no implica contradicción, y, por lo tanto, su existencia viene regida por su exigencia para existir, que es una de las formulaciones del Principio de Razón suficiente, y por la composibilidad espacio-temporal de los existentes. En consecuencia, todo predicado contingente verdadero estará incluido en la noción completa del sujeto, pero la suma de todos esos predicados es *infinita*, esto es, *carece de límite*. Las proposiciones contingente verdaderas no son reducibles a la identidad. La teología natural de Leibniz no es reducible a la lógica deductiva, ni la existencia es deducible de las proposiciones verdaderas. Cada existencia es *continua novedad, historia*. Cfr. *De Arcanis sublimium vel De Summa Rerum*, (1676), en PARKINSON, G.H.R. o.c. p. 20-21; *De Rerum Originatione Radicali* (1697): GP. VII 303-305; *Primae Veritates*: C. 518-522; *De Libertate*, en F.DE C.: “Nouvelles Lettres”, Paris 1857, p. 178-182; *Generales Inquisitiones*, n. 56, 66, 74, 134, en C.p. 371, 374, 388. *De Veritatibus Primis*. Vorausedition I, 115. *Specimen Inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*: GP. VII 309.

³⁶ GP. II 56.

³⁷ Véase, por ejemplo, JOLLEY, N.: *Leibniz: Truth, Knowledge and Metaphysics*, en PARKINSON, G.H.R.: *Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, London 1993, p. 385-423, principalmente p. 389-396, un análisis, por lo demás fino e inteligente, de las “paradojas” leibnizianas sin la más mínima referencia a esta Weltanschauung teológica del filósofo. GARBER, D.: *Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years*, en OKRUHLIK, K-BROWN, J.R. (ed): *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht 1985, p. 27-130, espléndido ensayo donde el autor defiende la existencia de una ruptura —matizada— entre el DM y la CA, por una parte, y la *Monadología* (1714), por otra; Leibniz evolucionaría desde una concepción aristotélica de la substancia (substancias corporales, materia-forma) hacia una posición extremadamente idealista (sólo son reales las mónadas simples). El aristotelismo de

lar aquí no es tanto el rigor o falta de rigor lógico de la serie encadenada de geniales y discutibles afirmaciones del filósofo, sino descubrir dónde tenía puesta su mente cuando define de esta manera la substancia; detectar su entorno intelectual más que analizarle desde el nuestro. Sin negar el componente escolástico de Leibniz, era una doctrina tradicional de los neoplatónicos renacentistas, que encontramos en los alquimistas medievales, en Plotino y Proclo, en el *Corpus Hermeticum*, en Filón e incluso —en su versión materialista— en los estoicos, la idea de que todas las semillas o espíritus que constituyen la trama de este mundo son activos reflejos de la divinidad —o del Logos o de la Substancia Etérea—, y se relacionan unas con otras aun a la máxima distancia porque todas ellas forman una unidad³⁸. Leibniz será fiel a esta Tradición hasta el final de su vida.

Pero Descartes acababa de romper esta unidad orgánica del mundo, relegando la naturaleza corporal a la pura condición de “extensión inerte”, dotándola, no obstante, del carácter de substancia, substancias corporales definibles sólo por la figura, el movimiento local y la cantidad. Por otra parte, Gassendi y los filósofos “corpúsculares” habían renovado las viejas doctrinas atomistas y trataban de explicar la naturaleza mediante el vacío y los choques de los cuerpos³⁹. Ambas corrientes, por opuestas que fueran entre sí en muchos aspectos, tenían en común el carácter de explicación puramente mecanicista de la naturaleza, que chocaba frontalmente con la Tradición espi-

Leibniz duraría hasta 1704 más o menos (cfr. p. 62-67,72,etc). Con todo el respeto y admiración que me merecen estos dos grandes investigadores, creo que la substancia leibniziana tiene, además, otro componente animista platónico, que no es reducible a la substancia aristotélica. Los decisivos párrafos VIII-XI del DM nos remiten más allá del análisis lógico y de la materia-forma escolástica. Cfr. BROWN, St.: *Leibniz: Modern Scholastic, or Renaissance Philosopher?*, en SOREL, T. (ed): *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford 1993, p. 213-230.

³⁸ Cfr. MAHNKE, D.: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Halle 1925. MAHNKE, D.: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Stuttgart 1937. WALKER, D. P.: *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism in Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972. WEBSTER, Chr.: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge 1982. Una más amplia reseña bibliográfica, en ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición Neoplatónica*, Rev. de Filosofía, 7, 1994, p. 493-517. ID: *Esplendor y Decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico*, en OLASO, E.: “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía”, vol.VI.1.Madrid 1994, p. 193-214.

³⁹ DESCARTES *Principia Philosophiae* II, n.25-28, 36, 37-42, etc. cfr. WESTFALL, R.: *The Construction of Modern Science*, New York 1971. MEINEL, Chr.: *Early Seventeenth-Century Atomism. Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment*, en ISIS 79, 1988, p. 68-103. OSLER, M.: *Ancients, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's Epicurean Project*, en SOREL, T.: o.c.p. 129-143.

ritual y vaciaba el espacio natural de la actividad mundana de aquel impulso místico y ético que, bajo creencias hoy poco familiares a nosotros, habían alimentado sin embargo la vida de miles de generaciones de seres humanos. Esta circunstancia suele ser olvidada en las investigaciones convencionales sobre el pensamiento del siglo XVII⁴⁰. Y, sin embargo, podríamos decir que la salvaguarda de la unidad *intelectual* y *moral* del mundo fue el vector más profundo que guió siempre toda la inmensa producción de Leibniz. Aborrecía, por carácter y por convicción, de las “cualidades ocultas”, los misticismos y las explicaciones esotéricas, y todo su esfuerzo consistió en dar sentido racional a la Tradición animista y ofrecer argumentos inteligibles para defender la espiritualidad radical del mundo⁴¹.

La idea central que preside toda la cruzada anticartesiana de Leibniz es tan simple como esta: si los cuerpos naturales son inertes y no contienen en sí el principio de su movimiento ni sus leyes, entonces el Dios que los creó ha de mantenerlos y recrearlos momento a momento si ha de funcionar el mundo. Pero este ni es el Dios de la Biblia, ni el Dios de la Tradición y, sobre todo, no es un Dios inteligible sino una caricatura. Dios es *ultima ratio rerum*, sin duda; pero los cuerpos, todas las substancias, han de tener *dentro de sí mismas* su poder, su actividad, su fuerza de acción⁴². Este es, creo yo, el sentido del famoso párrafo VIII del DM, que acabamos de ver, el significado profundo de la *notio completa* de la substancia, y esta era la afirmación esencial de la Tradición neoplatónica, más allá de la substancia aristotélica. El hecho de que el primer ataque al cartesianismo sea la afirmación técnica de que la extensión no puede ser una substancia y los infinitos quebraderos de cabeza

⁴⁰ Véase en POPKIN, R.: *The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy*, en *Journ. of the Hist. of Philosophy* 25, 1987, p. 35-50, un apasionado lamento de este olvido. Puede observarse también la misma idea, aunque a primera vista no lo parezca, en su ya clásico *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, ed. revisada, Los Angeles-London 1979.

⁴¹ Véase, en *Antibarbarus Physicus* (1689) GP. VII 337-344, un brillante panfleto contra aquellos que “recte facerent, si diviniorem quemdam in animalium organa agnoscerent Mechanismum, sed illi nihil satis divinum credunt nisi quod sit a ratione alienum”, p. 337. Cfr. BARUZI, J.: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1909.

⁴² *De Ipsa Natura* (1698): GP. IV 504-516. Cfr. GARBER, D.: a.c. p. 76-78. HUTCHINSON, K.: *Supernaturalism and the mechanical Philosophy*, en *Hist. of Science*, 21, 1983, p. 297-333. HENRY, J.: *Occult qualities* a.c.p. 335-381. BLUM, P. R.: *Qualitates Occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*, en BUCK, A.: *Die Okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992, p. 45-65.

que de aquí se siguen para distinguir entre cuerpos como fenómenos y cuerpos como sustancias, puede hacernos olvidar el objetivo final de todo el proceso en la mente de Leibniz⁴³.

Porque frente a la “extensión” cartesiana y los átomos gassendistas, Leibniz avanza, entre otros muchos, el argumento supremo, un argumento metafísico, que le viene de Suarez y la Escolástica, pero cuyo origen es Parménides, los Pitagóricos y Platón, y cuya categorización como principio supremo fue elaborada por Plotino y explotada hasta el límite por Leibniz. El axioma dice que la *UNIDAD es el principio del SER*. La unidad es el concepto más analógico y ambiguo que hay, pero es a la vez el más potente. Sin el uno, no podrás contar la pluralidad, decía Platón al final del *Parménides*⁴⁴. *La pluralidad no tiene realidad alguna más allá de la imaginaria*, pues el Uno es in-multiplicable e in-divisible; cualquier número sólo será un “fenómeno” de la Unidad; al final de cualquier operación sólo puedes encontrar el UNO. Sólo lo UNO es REAL. Por eso Leibniz en el argumento teológico de la substancia nos decía hace un momento que cada “visión divina” debe ser una substancia, una substancia *una*, irrepetible, indivisible, no-numerable con otras (principio de los indiscernibles, etc), noción completa, inalterable en su individualidad aunque transformable indefinidamente en sus “fenómenos” de acuerdo con la infinita perfectibilidad de las manifestaciones divinas. De manera que toda la filosofía de Leibniz va a pivotar sobre el principio neoplatónico: sólo lo UNO es REAL, y, de manera analógica, el grado de unidad medirá el grado de realidad de un ser⁴⁵.

⁴³ Otra interpretación del proyecto leibniziano véase en FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*, Paris 1962, quien siempre ve oculto a Spinoza por debajo de los ataques a Descartes. Tampoco le faltan razones: cfr.cap. IV-VI.

⁴⁴ *Parménides* 166b; cfr. también 137c-142a. PLOTINO *Enéadas* VI 9, 1, 1-2; VI 2, 11, 19-21; cfr. IGAL, J.: *Introd.* Madrid 1982, vol. I, p. 35-43. *Corpus Hermeticum*: “Pimander” n.6-8; “Tratado XI”, n.7; Ed. NOCK, A.D.-PESTUGIERE, A.J. Paris 1972, vol.I, p. 8-9,150. PROCLUS *Elements of Theology* A. prop. 1-6; C. prop. 21-22; Ed. DODDS, E.R. Oxford 1963, p. 3-7, 25-27. SUAREZ *Disputationes Metaphysicae* V 1, 4; V 2 y V 3. Leibniz utiliza el término “haecceitas” en DM VIII, pero su principio de individuación no es el escotista ni el suareciano. En rigor, en el caso de Leibniz, no hay una “naturaleza común” y, por lo tanto, tampoco “differentia” individual. Pero este problema cae fuera de nuestro objetivo actual. Véase COURTINE, J.F.: *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, sobre Leibniz p. 496-519.

⁴⁵ El problema de la unidad —y el infinito— en relación con la pluralidad es, como se ve, un tema central en el pensamiento de Leibniz, que aquí sólo puedo enunciar toscamente. Sólo quisiera recordar que todos los trabajos matemáticos, dinámicos y metafísicos, (y a su medida

Desde esta perspectiva, el argumento frente a la “extensión” cartesiana es inmediato: ni la extensión, ni la figura, ni el movimiento local, ni la cantidad, ni siquiera el espacio o el tiempo, tienen unidad real; son meros “continuos imaginarios”, infinitamente divididos en nuestra imaginación matemática y, por lo tanto, carentes de partes, sin una sola unidad, “agregados fenoménicos”. Cansado de tanto insistir en este argumento y un poco contrariado, Leibniz le dice a Arnauld:

“Lo que no es verdaderamente *UN* ser, no es verdaderamente un *SER*. Siempre se ha creído que el *UNO* y el *SER* son cosas recíprocas (...). Es que hay algo más claro que esto? He creído, por lo tanto, que me sería permitido distinguir los seres por agregación frente a las substancias o unidades substanciales, ya que estos seres por agregación no tienen unidad más que en nuestro espíritu, que los elabora partiendo de las relaciones o modos que se verifican en las substancias verdaderas. Por lo tanto, si, como creen los cartesianos, una máquina artificial es una substancia, entonces también lo serán un corro de hombres unidos por las manos, o un ejército o cualquier multitud de substancias, lo que es verdaderamente absurdo.”

O, como dirá a Des Bosses años más tarde, en 1712:

puesto que el ente y el uno son convertibles entre sí, algo será *uno* por aquello por lo que es *existente*⁴⁶.

y a la inversa. De esta manera, el argumento teológico que veíamos en DM se funde con el argumento plotiniano: cada substancia producida es una *mirada* divina, y toda mirada divina sólo puede ser *una*, esto es, *simple*.

Esta arriesgadísima afirmación está en el origen de toda la escritura leibniziana. Ninguno de sus predecesores neoplatónicos llevó el concepto de unidad hasta sus últimas consecuencias pues todos, incluido Plotino, aplicaron al concepto de unidad el de *analogía* para distinguir *grados* de unidad subs-

los históricos, como los proyectos de “unidad” de las Iglesias, etc), van a ser un intento de liberar de todo “animismo” esta idea, que los neoplatónicos habían transmitido a los renacentistas, como Ficino, Cusa, Böhme, Campanella, Cardán, Bruno, etc, en cuya órbita se encontraba Leibniz. Véase, por ejemplo, correspondencia con el p. Fardella: FOUCHER DE CAREIL, A: *Nouvelles Lettres*, p. 320, 326; el comentario al n.72 de los *Pensamientos* de Pascal: Grua 554; *De Homine, Beatitudine, Deo, Christo*, n.14, 24, en O.DE M.o.c. vol.II, p. 841, 845; a Sofía, 28 octubre 1696: A.I, 13, n.59, p. 90.

⁴⁶ GP. II 97. “Cum ens et unum convertuntur, per illud ipsum res fiet una, per quod fiet existens”, GP. II 446.

tancial más o menos animistas, como veremos en los Helmontianos. Leibniz fue más radical que todos ellos. No hay “grados de unidad”, sino “grados de percepción” en *cada* unidad, con lo que el mundo es una *continuidad* infinita de percepciones desde la más radical *discontinuidad-individualidad* de sujetos percipientes: la subjetividad es la esencia del mundo divino “expresado” en cada mónada. Sin duda, una de las construcciones filosóficas más sugestivas y potentes de nuestra cultura. Y cuando logre “relegar” a las fuerzas derivativas la explicación “mecánica” de los fenómenos naturales, la hará invulnerable. Pero donde estaba su genialidad, allí surgirán también los problemas.

La distinción entre “seres por agregación de substancias”, (un libro, una máquina, una mesa), y “seres por unidad substancial”, (una planta, un animal, un hombre), parecía de momento resolver el famoso laberinto del continuo y liberarnos, a la vez, de los atomistas. En efecto, la extensión no es una unidad verdadera debido a la división *actual* de la materia *hasta* el infinito; es decir, la materia extensa es una sucesión indefinida de “partes ideales” indiferenciadas, indiferenciables y sustituibles, esto es, no está compuesta de partes reales y, por lo tanto, el continuo no se divide en partes; por muy útil que sea tal concepto para las mediciones geométrico-algebraicas en un espacio vectorial, en ningún modo permite distinguir ontológicamente un cuerpo de otro. La extensión no es, pues, más que “quelque chose d’imaginaire et d’apparente seulement”⁴⁷.

El laberinto del continuo, sin embargo, no quedaba despejado, sino trasladado de lugar. Si los cuerpos, incluidos los cuerpos orgánicos, ya no son substancias, sino agregados fenoménicos de substancias, podemos decir que el problema “cartesiano” de la comunicación de las substancias (alma-cuerpo) ya no es problema, pues no hay en rigor ya dos clases de substancias, sino una y, además, simple e inextensa: el alma o “a-modo-de-alma” —dice Leibniz— o forma substancial⁴⁸. Pero, entonces, ha de preguntarse cómo el

⁴⁷ GP. II 77. *De Ipsa Natura*, n.13; GP. IV 513: “Manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguishibilem consequi ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possint”. Más argumentos de Leibniz contra la extensión cartesiana, cfr. por ejemplo, GP. IV 464s; GM. VI 241; GM. VII 280-283; 284-288; a *De Volder* (1703); GP. II 249s; 257. Véase un fino análisis del laberinto del continuo en GP. II 282.

⁴⁸ GP. IV 479. cfr. GURWITSCH, A.: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlín 1974, p. 118. Los defensores de la ruptura epistemológica, más o menos radical, entre el DM y la *Monadología* (por ejemplo, Sleight, Garber, Becco, Broad, Jolley, Adams, etc) no subscribirían exactamente esta afirmación. Según ellos, en los años 80 y 90, todavía habría “substancias

cuerpo “se deduce” o “sale” o “se produce” o “resulta” como fenómeno aparente, extenso, orgánico, *desde* la substancia. Es muy cómodo, o es una banalidad, decir que el 3 ó el 17 son idealidades que salen del 1, pues también el uno es aquí matemáticamente una idealidad, no real. Pero la forma substancial sí lo es, por definición, mientras que el cuerpo orgánico, por deducción, no lo es. Leibniz tiene buen cuidado en distinguir entre el “átomo físico” que no existe, el “átomo matemático” que sólo es algo ideal, y el “átomo metafísico” que es lo único real substancial⁴⁹.

Ahora bien, Leibniz tenía a su favor la afirmación de Plotino según la cual “cada cosa, en la medida en que es *una*, actúa y es productiva, *crea*”, de manera que el *UNO* es *EXISTENCIADOR*, productor, y, por analogía, también la substancia *una* podrá producir su cuerpo orgánico, como habían pensado muchos neoplatónicos renacentistas⁵⁰. Pues, según éstos, también había quedado dicho en la Tradición plotiniana que “el Principiado es de la *misma* naturaleza que el Principio, y sólo difiere de él en lo que tiene de principiado”, de manera que el carácter productivo de toda unidad substancial podía explicar la “emergencia” de lo orgánico extenso desde la acción de lo simple e inextenso⁵¹. Pero los argumentos de Leibniz habían dejado bien claro, según él, que lo extenso en sí difiere *toto coelo* de lo inextenso, y, como repetirá más adelante hasta la saciedad, “ningún espíritu puede fabricarse su propio cuerpo”. Aquí reside el conflicto de Leibniz con los neoplatónicos renacentistas.

Estos habrían corrompido, según él, el verdadero concepto de unidad

corporales”, y sólo será a partir de 1700 cuando Leibniz reduce todo lo que no sean mónadas simples a “fenómenos bien fundados” y así habrá que interpretar la polémica final y las dudas del filósofo en la correspondencia con el P. DesBosses. Probablemente no están faltos de razón. En todo caso, Leibniz tendrá que explicarnos más adelante cómo funciona eso de “fenómenos *BIEN* fundados”:

⁴⁹ SN: GP. IV 478. *Remarques sur les objections de M. Foucher*: GP. IV 491s.

⁵⁰ *Enéadas* V 1, 6, 38; V 3, 16, 5-8; III 9, 4, 1-6. De Ficino a Bruno o Cusa, esta había sido la tesis “animista” de los neoplatónicos renacentistas, y será la tesis “biológica” de los Helmontianos.

⁵¹ PROCLUS *Elements of Theology* props.9, 24, 28-30: Ed. DODDOS, p. 7, 29, 33-35. El propio Leibniz elaboró estas ideas ya desde la época de París: “Pro principio statuo harmoniam rerum. id est ut quantum plurimum essentiae potest existat. Sequitur plus rationis esse ad existendum, quam ad non existendum. Et omnia exitura si id fieri posset”, *De Summa rerum*. Ed. PARKINSONG. H.R., p. 20. *De affectibus*, GRUA, p. 526-528: “Regula generalis est semper id fieri quod plus involvit realitatis”, p. 526; “Perfectio est gradus realitatis”, p. 527. *De rerum originatione radicali* (1697): “Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae”, GP. VII 304.

substantial establecido por su amado Platón. El axioma de la identidad de naturaleza entre Principio y Principiado podía llevar a confundir “substantialmente” a Creador y Criatura, por una parte, y a la criatura y su extensión, por otra⁵². Por qué Leibniz se empeñó en mantener drásticamente la separación entre la criatura y su extensión, cuando tenía a sus espaldas una poderosa Tradición alquímica y animista, a la que habría bastado con purgar de “cualidades ocultas” y “sacarla” científicamente a la luz de lo empírico, como trataron de hacer los Helmontianos? Lo cierto es que la des-substancialización de la materia hubo de pagarla a un precio tan genial como altísimo: la teoría ideal de la expresión y la armonía preestablecida; las acciones del alma, siguiendo sus propias leyes finales, se corresponde perfectamente, en virtud del acto creativo, con los actos mecánicos del cuerpo en que reside.

Leibniz se decide a rehabilitar valerosamente las formas substanciales tan desacreditadas. Pero, obsérvese qué lejos estamos ya de Aristóteles o, quizás mejor, de las Escuelas. Leibniz quiere dejar bien claras dos cosas. Primera, lo que él entiende ahora por “entelequia”: la acción, la *vis insita rebus*; y segunda, dónde ha descubierto este concepto: en la *Dinámica*, en el estudio de los choques de los cuerpos. En efecto, sin la Dinámica, la filosofía de Leibniz no pasaría de ser una genial “glosa” a las cualidades ocultas, tal como él mismo acusaba a los neoplatónicos renacentistas, de Ficino a Böhme, o incluso, al final de su vida, a Newton, por pensar la gravitación como algo quimérico o milagroso⁵³.

⁵² Leibniz reparte cuidadosamente su admiración y sus críticas a los neoplatónicos renacentistas, cfr. *Antibarbarus Physicus* GP. VII 337-344; *Specimina Initiis Scientiae Generalis Addenda* GP. VII 147-149. A Foucher GP. I 380s. GP. IV 523s; A Rémond GP. III 605-7,611; GP. VI 531,544; GM.VI 135; GP. III 568, etc. Los expertos en esta materia se han dividido en dos grupos. Aquellos que insisten en el deseo de Leibniz de salvaguardar al “verdadero” Platón (siguiendo la correspondencia con Rémond, DM n. XX, y GM. VI 134); así, por ejemplo, BOUTROUX, E.: *La Philosophie Allemande au XVII siècle*, Paris 1948; VIEHLARD-BARON, J-P.: *Platon et l’Idealisme Allemande (1700-1830)*, Paris 1979, cap. III. Y aquellos que, tras el clásico trabajo de RODIER, G.: *I. Plotin. II. Sur une des origines de la Philosophie de Leibniz*, en *Les Etudes de Philosophie Grecque*, Paris 1929, p. 308-351, abrieron el camino a otras visiones leibnizianas más neoplatónicas; así, MEYER, R.: *Leibniz und Plotin*, ST.LB. Supplem. V, 1971, p. 31-54; MARGOLIN, J.A.: *Identité et difference(s) dans la pensée de la Renaissance et dans la philosophie de Leibniz*, ST.LB. Supplem. XXIII, 1983, p. 37-59. BEIERWALTES, W.: *Neoplatonisches Denken als Substanz der Renaissance*, en ST.LB. Sonderheft 7, 1978, p. 1-16; ROSS, McD. G.: *Leibniz and Renaissance Neoplatonism*, ST.LB. Supplem. XXIII, 1983, p. 125-134.

⁵³ A Clarke, V escrito, n.118-123; GP. VII 418s. Un problema interesante en la epistemología leibniziana es el lugar que ocupa la Dinámica en la evolución de su pensamiento.

El Manifiesto de este nuevo descubrimiento es una pieza de transición, tan breve como esclarecedora, el *De Primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae*, del año 1694. Dice así en su párrafo esencial:

“La enorme inportancia de esta cuestión quedará patente de inmediato con la noción de substancia que yo propugno (...) Y, como adelanto, diré, para empezar, que esta noción de las *fuerzas* o potencias (que los alemanes llaman “Kraft” y los franceses “la force”), y a cuya explicación he destinado yo una ciencia especial, la *Dinámica*, proporciona mucha luz para entender la verdadera noción de substancia. En efecto, la *vis activa* se distingue de la mera potencia conocida ordinariamente en las Escuelas, en que la potencia activa o “*facultas*” de los Escolásticos no es más que la posibilidad próxima de obrar, que necesita sin embargo de alguna excitación ajena o estímulo para pasar al acto. Por el contrario, la *vis activa* contiene ya cierto acto o “entelechía”, que se sitúa entre la facultad de obrar y la acción misma, e implica ya el *conatus*, de manera que ella misma se conduce a la operación sin necesidad de auxilio, sino sólo con la eliminación de obstáculos”⁵⁴.

Por lo tanto, aunque la gravitación, la elasticidad y demás fenómenos naturales puedan y deban ser medidos matemática y mecánicamente, “sin embargo, la última razón del movimiento en la materia es *vis in creatione impressa, quae IN unoquoque CORPORE inest*”. No sólo la substancia espiritual, tampoco la substancia *corporea* deja nunca de obrar. Se verá por mis estudios de Dinámica —concluye el opúsculo— cómo la substancia creada no recibe de ninguna otra la *vis agendi*, sino sólo el límite o la determinación de su propio impulso ya *preexistente*”⁵⁵.

En efecto, en la *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* de 1686⁵⁶, Leibniz había planteado el siguiente argumento. Parece razonable pensar —y todo el mundo lo admite— que en la naturaleza se conserva siem-

¿“Demuestra” la Dinámica los principios metafísicos, o más bien los “confirma”? Y en cualquiera de los casos, ¿Qué tipo de razonamiento “científico” es el de Leibniz?. cfr. ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición* o.c.vol.I, p. 388-441; y un caso particular, en *Metafísica y Ciencia en la Epistemología de Leibniz*, en NICOLAS, J.A.-ARANA, J.(ed): *Suber y Conciencia*, Granada 1995, p. 355-368. FICHANT, M.: *Leibniz. La réforme de la Dynamique. Textes Inédits*, Paris 1994, Introd.p. 32-65, principalmente p. 51-65.

⁵⁴ GP. IV 469.

⁵⁵ GP. IV 470; cfr. *Specimen Dynamicum* I: GM.VI 235. Veremos exactamente este mismo argumento en Juan Bautista Van Helmont.

⁵⁶ FICHANT, M. o.c. ha demostrado que las ideas principales de la *Brevis Demonstratio* se encuentran ya en el *De Corporum Concursu* de 1678, que él dió a conocer.

pre la misma suma total de fuerza motriz, pues ésta no disminuye (al pasar a un cuerpo la misma que se pierde en otro) ni aumenta (al ser imposible el movimiento mecánico perpetuo sin un impulso exterior). Descartes, que identificaba fuerza motriz con cantidad de movimiento (mv), pensó que Dios conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el mundo.

Pero esto es falso. Tanto los cartesianos como los demás filósofos y matemáticos admiten: primero, que un cuerpo que cae de una cierta altura en un péndulo asciende hasta otra altura igual (suponiéndole libre de resistencias); segundo, que la misma fuerza hace falta para elevar un cuerpo A de una libra de peso a una altura CD de cuatro codos, que para elevar un cuerpo B de cuatro libras a una altura EF de un codo. Pero Galileo demostró que las alturas de caída de los cuerpos son como el cuadrado de sus velocidades, es decir, $h=v^2$, o, lo que es lo mismo, $v=\sqrt{h}$. Por lo tanto, aplicando la ecuación de Galileo a ambos casos, la velocidad de A al término de su caída (al ser su altura 4) será $v=\sqrt{4}=2$, mientras que la velocidad de B (al ser su altura 1) será $v=\sqrt{1}=1$. La primera velocidad será, pues, doble que la segunda. Y, por lo tanto, la cantidad de movimiento de A será $mv=1 \cdot 2=2$ mientras que la de B será $mv=4 \cdot 1=4$. Son, pues, distintas. Por el contrario, sus fuerzas motrices son idénticas: $F=mh=mv^2$. Para A será $F=1 \cdot 2^2=4$; y para B será $F=4 \cdot 1^2=4$. Es decir, lo que se ha conservado no es la cantidad de movimiento (mv), distinta en cada caso, sino la cantidad de trabajo realizado⁵⁷.

En una aclaración que hace Leibniz a Bayle pocos meses después lo explica así: si toda la fuerza de un cuerpo de 4 libras, cuya velocidad es de un grado, choca contra otro cuerpo de una libra, éste no adquirirá una velocidad de cuatro grados, como cree Descartes, sino solamente de dos grados, si ha

⁵⁷ GM.VI 117-118. DESCARTES *Princip. Phil.* II, n.36. Véase un estudio detenido de la *Brevis Demonstratio* en ILTIS, C.: *Leibniz and the 'vis viva' controversy*, en *ISIS*, 62, 1970, p. 21-35, y la respuesta de BROWN, Gr.: *'Quod ostendendum susceperamus'. What did Leibniz undertake to show in the Brevis Demonstratio*, en *ST.LB. Sonderheft* 13, 1984, p. 122-137; y RANEA, A.G.: *Der Streit um die Messung der Kraft und ein 'error memorabilis Galilei'*, *ibidem*, p. 138-147. Si Leibniz quiso demostrar que la fuerza viva, mv^2 , se conserva y no, como creía Descartes, la cantidad de movimiento, mv , o más bien se limitó a medir la fuerza motriz, es un problema que se sale de nuestro objetivo. Nos interesa aquí la creencia de Leibniz según la cual el cuerpo tiene ya en origen la fuerza que se manifestará en el futuro.

Puede ser interesante señalar que fue Carolyn Merchant ILTIS una de las primeras personas en señalar la relación Leibniz-F.M.Van Helmont-Conway en sendos trabajos: *The vitalism of Francis Mercury Van Helmont: its influence on Leibniz*, en *AMBIX*, 26, 1979, p. 170-183; *The vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz's concept of the Monad*, en *Jour. of the Hist. of Phil.* 17, 1979, p. 255-269.

de cumplirse la ley de Galileo. De lo contrario, el segundo cuerpo, al recibir 4 grados de velocidad, se elevaría 16 grados de altura, lo que, además de contradecir la experiencia, es imposible pues el efecto sería cuádruple y habríamos sacado de la nada el triple de la fuerza que había al principio: el efecto sería superior a la causa⁵⁸.

Más allá de los posibles errores cometidos aquí por Leibniz, las consecuencias que el filósofo extrae de este experimento son decisivas para su evolución vitalista:

1) La fuerza de un cuerpo ha de medirse *por la cantidad de efecto* que puede producir, y no por la velocidad que puede imprimir a otro, pues en el ejemplo se ve claro que para doblar la velocidad de un cuerpo hace falta una fuerza *mayor* que doble⁵⁹.

2) No basta, pues, con que los efectos sean proporcionales a las causas, para que quede definida *en su totalidad* la fuerza motriz. Es necesario que *ésta SE AGOTE*, por así decirlo, en todo su ímpetu, como ocurre en el efecto violento de la elevación de otro cuerpo. Mas cuando esto ocurre, observamos que:

3) Se produce una perfecta ecuación entre la causa *plena* y el efecto *entero*. “Por eso, yo creo —dice Leibniz— que, en lugar del principio cartesiano, se podría establecer *otra ley de la naturaleza* que yo tengo como la más universal y la más inviolable, a saber, que hay siempre una *perfecta adecuación entre la causa PLENA y el efecto ENTERO*”⁶⁰.

4) La causa contiene en sí *todo* el efecto *futuro*. La formulación matemática de la fuerza viva, $F=mv^2$, introduce en la nueva Física un *hecho positivo*,

⁵⁸ A Bayle: GP. III 45; cfr. *Animadversiones ad Partem Generalem Principiorum cartesianorum*, Pars II, ad n. 36: GP. IV 370-372.

⁵⁹ GM.VI 118. Es verdad que, por ejemplo, en el caso de la balanza romana, donde el peso de un cuerpo en un platillo es compensado por la velocidad (y la altura) en el otro, los pesos o masas son proporcionales a las velocidades, y en este caso —*per accidens*— las fuerzas pueden medirse por la cantidad de movimiento; pero hay otros casos, como el del péndulo propuesto, en que claramente no coinciden. Descartes —dice Leibniz— generaliza erróneamente a la Dinámica algunos casos particulares de la Estática: GM.VI 118s.

⁶⁰ GP. III 48; GM.VI 119. cfr. GUEROUULT. M.: *Leibniz, Dynamique et Metaphysique*, Paris 1967, p. 28-49.

el cuadrado de la velocidad, que está, según Leibniz, más allá de toda intuición geométrica o matemática. En efecto, una velocidad es, sin duda, una cantidad medible y, obviamente, podemos elevarla matemáticamente al cuadrado. Pero tal cuadrado de la velocidad no es una velocidad determinada en la intuición geométrica ni es la medida de tal velocidad: no tiene ningún sentido imaginativo decir que un cuerpo se mueve al cuadrado de su velocidad. Sin embargo, el cuadrado de la velocidad tiene siempre un sentido *positivo*; su único sentido es precisamente *ser positivo*, ser una sumación acumulada *EN ORIGEN*, y su significado en la fórmula de la fuerza motriz es justamente ese *plus de potencia* radicalmente ajeno a la intuición, que existe *YA* en la causa como *efecto futuro*: es la capacidad *actual* del cuerpo, animado de fuerza viva, para elevarse *ulteriormente* a aquella altura que consumirá dicha fuerza. Leibniz se lo dice así a Bayle:

“La fuerza no se debe medir por la composición entre la velocidad y la masa, sino por el *efecto futuro*. No obstante, se ve que la fuerza o potencia es *alguna cosa ya desde el presente*, y el efecto futuro no lo es. De aquí se sigue que *debemos admitir en los cuerpos alguna cosa distinta de la masa y de la velocidad*, a menos que neguemos a los cuerpos toda capacidad de obrar.”⁶¹

La fórmula mv^2 es, pues, para Leibniz la expresión, en la matemática y en las leyes de la Dinámica, de un *hecho* no deducible de ellas, que constituye la razón fundante de todo el mecanismo del universo: cada ser material posee por su propia *noción completa* una fuerza *instintiva* propia que contiene *YA* sus acciones y pasiones futuras:

“De lo dicho —concluye Leibniz en *Specimen Dynamicum*— se sigue algo admirable, y es que toda *passio corporis* es también *espontánea*, esto es, nace de la *vis interna* con ocasión de lo externo.”⁶²

Con el descubrimiento de la *vis insita rebus* Leibniz descubre también el lugar de la matemática en el conocimiento de la naturaleza: ella nos hace “inteligible” lo real *una vez dado*. El comentario al art. 64 de la 2ª Parte de los *Principia* de Descartes es contundente:

⁶¹ GP. III 48; GM.VI 119.

⁶² GM.VI 251.

“Tiene la fuerza ínsita sus propias leyes extraídas de principios más elevados, y no deducidas de aquellos solos principios de absoluta y, por así decirlo, bruta necesidad, como en las matemáticas, sino extraídos de los principios de la perfecta razón.”⁶³

Veremos a Juan Bautista Van Helmont, en la segunda parte de este trabajo, argumentar de la misma manera que Leibniz frente a lo que exageradamente él llamaba “Lógica Inutilis”.

5) Mas para universalizar la ley de conservación de la fuerza viva era necesario admitir —otra vez contra Descartes— la *elasticidad* de todos los cuerpos del universo, que le va a llevar a re-definir los conceptos de conatus e ímpetus mediante el cálculo diferencial e integral. El conatus no es aún el movimiento; pero tampoco es el reposo absoluto, ni la mera “facultas” aristotélica. Según la aplicación metafísica del principio de continuidad, el llamado “reposo” no es más que una rapidez infinitamente pequeña o una lentitud infinitesimal que, vista desde el lado de la velocidad en el límite infinitesimal del tiempo, llamamos “conatus”⁶⁴.

No podemos seguirle más en estos análisis. A la altura de 1696 Leibniz ha llegado al convencimiento de que en el movimiento real temporal de *un punto físico de materia* el ímpetus y el conatus expresan no sólo la relación matemática abstracta —foronómica— entre la velocidad dada y su velocidad elemental o embrionaria; ésta podría darse perfectamente en un movimiento uniforme, tal como ocurría en la *Hypothesis Physica* de 1671, donde el cuerpo se definía, al estilo cartesiano, “por la sola masa, indiferente al movi-

⁶³ “Habet illa vis Leges suas ex principiis non aliis solis absolutae atque ut ita dicam brutae necessitatis, ut in Mathematicis, sed perfectae rationis deductas”, GP. IV 390s. cfr. BUTT, R.E.: *Leibniz' Monads: a Heritage of Gnosticism and a Source of Rational Science*, en *Canadian Journ. of Phil.* 10, 1980, p. 47-62.

⁶⁴ GM. VI 237; a Varignon (1702): GM. IV 91-94, 110, 159. Todo cuerpo, por ser activo, ha de ser esencialmente elástico: *Animadvers. ad Partem Gener. princ. Cart. Parte 2ª*, al n. 40-45: GP. IV 374-375; GM. VI 103. *Spec. Dynam II*: GM. VI 248-249; *Dynamica de Potentia et Legibus Naturae Corporeae II*, prop. 22-35: GM. VI 448-456. Los cuerpos no son infinitamente duros ni infinitamente elásticos o líquidos; ambas posiciones extremas anularían la actividad del cuerpo: GM. VI 511; la elasticidad o los elastos nos introducen en un concepto de “materia fluida subtilior in infinitum”, *Spec. Dynam II*: GM. VI 249, 251; tal como habrá entelequias envueltas en entelequias, éstas se mostrarán en las fuerzas derivativas en elastos envueltos en elastos in infinitum. Esta fluidez, que Leibniz estudia en los choques de los cuerpos, volveremos a encontrarla en la “vita media” de los organismos de Juan Bautista Van Helmont. Sobre la elasticidad, cfr. BREGER, H.: *Elastizität als Strukturprinzip der Materie bei Leibniz*, en *ST.LB. Sonderheft* 13, 1984, p. 112-121.

miento o al reposo”⁶⁵. Ahora no; ahora la fuerza ínsita en la masa corporal introduce en el análisis del movimiento concreto el incremento de velocidades, es decir, la integral de la *serie* de los ímpetus; cada situación del cuerpo en un instante dado es una acumulación continuada y autónoma de los instantes anteriores, que produce una aceleración: el presente es una condensación o memoria del pasado y una predeterminación o presentimiento del futuro. La Dinámica nos ha llevado de la matemática y la imaginación a la metafísica y el pensamiento: *a lo real*. Llegamos así a la misma realidad teológica de la *noción completa* de la substancia, con que había empezado el DM⁶⁶.

Pero con importantes diferencias. En el DM y en la CA se trataba de la *notio completa referida a las almas de los hombres* o, incluso, a las almas de los animales y las plantas, que informan sus respectivas masas orgánicas, resultando éstas “agregados no substanciales”⁶⁷. Pero ahora lo que ha demostrado la Dinámica es que también cualquier porción de materia física —una montaña o un grano de arena— es fuerza, es activa y espontánea, “vis agendi, quae a creatione in unoquoque corpore inest”. Naturalmente, como esa *porción física de materia no puede ser substancia por la división actual de la materia hasta el infinito*, no podemos en rigor decir que *ES* viva, sino que, cualquiera que sea su tamaño —y siempre podrá y deberá ser ulteriormente divisible— *CONTENDRÁ* unidades activas, sus unidades reales. La “unitas” plotiniana ha tomado cuerpo en la materia: la Tradición animista de los neoplatónicos ha encontrado su cauce dentro de la ciencia. Y esta sí que es —de todas las “paradojas” de su sistema— la más asombrosa. Porque, entiéndase bien, no está diciendo que *cada partícula de materia TENGA* su “correspondiente” enteiquia o unitas realis que la sustente, porque en rigor no hay tal

⁶⁵ GM.VI 240; cfr. AITON, E.J.: *Leibniz. Una biografía*, vers. esp. Madrid 1985, p. 267.

⁶⁶ A Bayle: GP. III 59-60. *Essai de Dynamique* (1691): GM.VI 215.

⁶⁷ O, en la versión de Sleight, Garber, Jolley, etc. “substancias corporales”, puesto que tienen la forma substancial (cfr. nota 37). Véase, no obstante, BAXTER, D.L.M.: *Corporeal Substances and True Unities*, en ST. LB. 27, 1995, p. 157-184, una fina crítica a estas posiciones. Según Baxter, Leibniz no pudo pensar, ni siquiera bajo el ambiguo lenguaje de DM, en las “substancias corporales” como “unidades” verdaderas, desde el momento en que ha argumentado bajo la identidad “un ser = un ser”. *Son las pluralidades pensadas como unidades lo que no existe*, según Leibniz; son una ficción o falsa suposición; esto es, la ficción de su unidad, p. 166. Nosotros veremos luego que Leibniz dice -- tiene que decir— algo más: las pluralidades no son meros entes de razón; son fenómenos *bien* fundados, *semi-mentales*. Y aquí es donde tendrá Leibniz la suprema dificultad y donde —aun sin él pretenderlo— lo veremos cerca de los Helmontianos.

partícula de materia; hemos quedado que la materia extensa —el continuo— no se divide en partes. Por otro lado, si la *unitas realis* es simple, inextensa, átomo metafísico, tampoco puede *actuar* sobre la materia extensa. ¿Habríamos de imaginar, entonces —cosa “impensable” por nosotros— que en el “límite” de la materia, esto es, cuando ésta dejara de ser extensa (¿y de existir?), las leyes mecánicas y sensibles que la regían *se identificaran* con las leyes finales e inteligibles de las entelequias?⁶⁸ Seguramente Leibniz negaría la licitud de la pregunta: cualquier relación de una entelequia con otra y con su propio cuerpo ha de ser *ideal*, representativa, y nos acusaría con razón de no haber entendido su noción de substancia: “*in sua identitate spiritus repraesentat, i. e. fit omnia*”. Y, sin embargo, y a la inversa, también tendrá que decir que toda substancia simple, para que pueda actuar, debe estar *incorporada*: toda substancia simple tiene su cuerpo orgánico. Leibniz no es un idealista radical como Berkeley, por ejemplo. Los cuerpos no son “mera” apariencias o sólo un conjunto de percepciones *de* alguna substancia, sino fenómenos, *reales* como fenómenos, que “resultan” de las substancias simples⁶⁹. Pero, ¿qué clase de “resultancia” y de “incorporación” es ésta? He aquí el punto neurálgico del pensamiento de Leibniz, donde encontraremos a los Helmontianos.

Desde el *Dynamica de Potentia*, que redacta durante su viaje a Italia, pasando por los *Essais de Dynamique*, la *Brevis Demonstratio*, hasta el *Specimen Dynamicum* y el *Système Nouveau*, una serie de distinciones, que veremos luego, tratan de poner a punto tres afirmaciones, de las que Leibniz no se apartará ya hasta el final de su vida: 1) Sólo la unidad es substancia, i. e. real; sólo el átomo metafísico es, pues, real; todo lo demás son fenómenos bien fundados en él; 2) la *unitas realis* es actividad, energía, vida; el mundo es el conjunto infinito de estas unidades; el mundo es energía; 3) tal energía se muestra en las fuerzas derivativas, y sólo en ellas se puede—y se debe—medir matemática y mecánicamente la energía del mundo.

⁶⁸ Así parece sugerirlo GUEROULT, o.c.p. 187s: “Le monde sensible et le monde intelligible ne sont pas séparés chez Leibniz de telle sorte que les notions appartenant à l’un ne puissent servir à éclaircir les notions appartenant à l’autre. Une telle opposition radicale ne vaut que dans la critique kantienne où le fondement des lois du sensible est en même temps celui de son opposition irréductible avec l’intelligible. Pour Leibniz le fondement des lois sensibles c’est l’intelligible lui-même; à la limite les lois du premier s’identifient avec celles du second. Sans doute, le monde sensible n’est-il pas simplement le double du monde intelligible, mais il en est la *traduction*”! Véase, al final de este artículo, el planteamiento de este mismo problema en términos de lo “viviente”/lo “orgánico”/lo “mecánico”

⁶⁹ A DeVolder: GP. II 275; cfr. JOLLEY, N.: o.c.p. 399.

Cuando Francisco Mercurio Van Helmont llega a Hannover en la primavera de 1696, el filósofo está frenéticamente ocupado en salir al paso de los muchos problemas que estas afirmaciones suscitan. Pero, ¿era necesario ir tan lejos? Esta es la pregunta que le hace el teósofo. Si Dios es espíritu, o sea, actividad, y sólo espíritus activos ha podido crear; si, siendo el Primer Químico, como muestra el Génesis, lo que ha producido han sido semillas orgánicas, activas y vitales; si los microscopios están mostrando para nuestro asombro cómo la más pequeña gota de agua contiene una infinidad de criaturas vivas; si en el tratamiento de los cuerpos vemos cada día cómo de ellos se producen otros cuerpos mediante reacciones químicas; cómo incluso las piedras y los metales se transforman; si los químicos hablan de una masa orgánica preformada u originaria de la que se ha producido y se sigue produciendo tanta maravilla; si, de acuerdo con nuestros grandes maestros, el mundo todo es un macrocosmos orgánico y unitario que gira, se revoluciona y progresa produciendo tanta variedad de formas y criaturas. . ¿qué manía es esa —todavía cartesiana— de distinguir lo extenso y fenoménico de lo inextenso y real? ¿qué diablos es lo inextenso y por qué identificar inextenso con activo? ¿No será, quizás, que la llamada *unitas realis* no es más que un “recurso de laboratorio”, una “simulación teórica-abstracta”, una “ficción”, útil para acercarnos al concepto de energía pero inservible en la realidad?

Estas y otras muchas eran las preguntas que abiertamente le hacía a Leibniz la persona y la “presencia” de Francisco Mercurio, las que le habría formulado —y que de hecho formuló— Anne Conway, si no hubiera muerto veinte años antes; o las que le planteaba la lectura de Juan Bautista⁷⁰.

Si FM tuvo algo que ver en la última evolución biologicista de Leibniz o si, en general, influyó en su pensamiento es algo que tiene sólo un relativo interés. En trabajos anteriores creo haber mostrado suficientemente la confluencia de ambos pensadores en su visión general de la naturaleza e incluso

⁷⁰ Véanse éstas y otras muchas circunstancias de la relación Leibniz-Van Helmont en BECCO, A.: *Aux sources...* a.c.p. 279-294; BECCO, A.: *Leibniz et François-Mercure...* a.c.p. 119-142. ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición*. o.c. vol.II, passim. COUDERT, A.: *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht 1995, p. 35-77. BROWN, St.: *Leibniz and More's Cabbalistic circle*, en HUTTON, S.: *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht 1990, p. 77-95; POPKIN, R.: *The spiritualistic cosmologies of Henry More and Anne Conway*, ibidem, p. 97-113, y los trabajos de Sarah HUTTON y Carolyn MERCHANT II.TIS ya citados, notas 8 y 57.

en detalles más precisos. Pero es un hecho bastante claro que Leibniz a partir de estos años se ve obligado a elaborar biológicamente su teoría de la substancia; hay temas nuevos, o escasamente desarrollados hasta entonces, como las “máquinas de la naturaleza”, los microorganismos, la preformación orgánica, el cuerpo orgánico, los cuerpos sutiles y los “elastos”, a todos los cuales ha de enfrentarse. En estos contextos, Leibniz siempre cita a los Helmontianos para afirmar simplemente que están equivocados porque él está en lo cierto, según ya ha demostrado anteriormente; despacha conjuntamente a Helmontianos y Platónicos de Cambridge como si fueran lo mismo, y todo parece indicar que no estaba ya dispuesto a poner en duda algunas de sus afirmaciones conflictivas, como le ocurrió con Spinoza, con Stahl o, incluso, con el P. Des Bosses.

La historiografía tampoco se ha ocupado demasiado de hacer alguna luz sobre estos rincones leibnizinos, tan esclarecedores para entender al filósofo, o incluso han sido calificadas de “debilidades seniles” sin más importancia afirmaciones tan escandalosas como aquella de que “no sólo la mónada simple, sino también todo el animal vivo —ya preformado desde el principio de la creación— se conserva transformado, reducido, modificado; que, por consiguiente, en rigor no existe la muerte del individuo, y habrá que sustituir la “transmigración” del amigo Van Helmont por la “transformación” del mismo animal orgánico que cambia de “teatro” en el creciente perfeccionamiento del mundo. Y, sin embargo, estas afirmaciones, que prácticamente todos los neoplatónicos habían hecho, cada uno a su modo, son esenciales para al sistema leibniziano. La *Monadología* es también un tratado de Teología Biológica, muy parecido al elaborado por Juan Bautista Van Helmont o Lady Conway. Veámoslo un poco más de cerca*.

* Este estudio continuará en el próximo número.