

# *Leibniz y los Helmontianos*

[SEGUNDA 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 si 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 544

## II

Paracelso había muerto en 1541, dejando trás de sí una vida agitada, aventurera y controvertida, y una voluminosa y complicada obra de alquimia, astrología y medicina de difícil clasificación<sup>1</sup>. Pero su vigoroso rechazo de

<sup>1</sup> 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. La primera parte fue publicada en esta misma *Revista de Filosofía* n. 19, 1998, p. 153-182.

La edición completa de las obras de Paracelso es SUDHOFF, E. K. -MATTHIESSEN, W.: *Sämtliche Schriften*, München/Berlin 15 vols. 1922-23. Sobre Paracelso y los paracelsistas la bibliografía es abrumadora. Hasta donde yo he podido leer, las mejores obras de consulta son PARTINGTON, J. R.: *A History of Chemistry*, London 1961, vol. II. PAGEL, W. *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel 1958. DEBUS, A.: *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1977, 2 vols: es una especie de enciclopedia sistemática y sintética de todos los principales paracelsistas, sus escritos, sus temas, sus polémicas, y una buena bibliografía, tanto de fuentes primarias como de literatura secundaria. DEBUS, A. (ed): *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, New York 1972, 2 vols. RIGHINI, M. L. - SHEA, W. (ed): *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution*, London 1975. PAGEL, W.: *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, en *AMBIX* 8, 1960, p. 125-167. La revista *CAHIERS DE L'HERMETISME*, París, dedicó en 1980 un volumen monográfico a Paracelso, con trabajos de los mejores especialistas en esta materia, como BRAUN, L., GOLDAMMER, K., DEGAHYE, K., KÄMMERER, E. Otros colectivos son DOMANDL, S. (ed): *Paracelsus. Werk und Wirkung*, Wien 1975. TELLE, J. (ed): *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991. RATTANSI, P-CLE- RICUZIO, A. (ed): *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht 1995. La última biografía es ZIMMERMANN, V.: *Paracelsus. Das Werk. Die Rezeption*, Stuttgart

Aristóteles y de la medicina tradicional de Galeno, su visión místico-mágica de la naturaleza, su concepción de una nueva medicina y una nueva filosofía natural, basada en la lectura de los dos Libros, la Biblia y la Naturaleza, hicieron pronto de Paracelso el símbolo de una nueva manera de pensar el mundo. Los paracelsistas —los “Filósofos Químicos”, como ellos mismos se decían— se dedicaron al estudio de los procesos fisiológicos de la naturaleza interpretándolos como procesos químicos y aplicándolos a la curación de las enfermedades, la Yatroquímica; introdujeron estos estudios dentro del aparato conceptual de la filosofía, para poner finalmente a ésta al servicio de una concepción religiosa del mundo. Esta fue su revolución<sup>2</sup>.

Herederos, sin duda, del platonismo de la Escuela de Florencia, del hermetismo teosófico y kabbalístico de la Hermandad Rosacruz y de la tradición alquímica del *Picatrix*, la *Tabla de Esmeralda* o la *Aurora Consurgens*, pero expertos como nadie en las artes de la magia, los encantamientos y las correspondencias universales —las “*signaturae rerum*”— los paracelsistas, desde Severinus o Croll hasta R. Fludd o los Van Helmont, produjeron, dentro de sus mutuas discrepancias y conflictos, la mezcla explosiva de una filosofía, a la vez, experimental y religiosa<sup>3</sup>. De espaldas a la matemática abstracta, que

1995. Como obras importantes de un gran conocedor de la época, no especialista en Paracelsismo, deben leerse KOYRE, A., : *Místicos, Espirituales y Alquimistas del s. XVI*, vers. esp. Madrid 1981. KOYRE, A.: *La philosophie de Jacob Böhme. Etude sur les origines de la métaphysique Allemande*, Paris 1927, 1971. Y el imprescindible KOLAKOWSKI, L.: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el s. XVII*, vers. esp. Madrid 1982. Otros trabajos más particulares irán apareciendo en las páginas siguientes.

<sup>2</sup> DEBUS, A.: *Chemical Philosophy*, o. c. I, 66-70. Sobre el concepto y origen de la Yatroquímica cfr. SCHNEIDER, W.: *Chemistry and Iatrochemistry*, en DEBUS, A, (ed.): *Science, Medicine* o. c. p. 141-149

<sup>3</sup> Para eliminar prejuicios frente a una lectura “filosófica” de la alquimia, cfr. JOLY, B.: *Rationalité de l'Alchimie au XVII siècle*, Paris 1992, Introd. p. 21-32; y cap. V, p. 97-117. BIANCHI, M.: *Signatura Rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso à Leibniz*, Roma 1987, cap. III, p. 87-177. Un repaso por los escritos de C. G. Jung, G. Scholem, M. Eliade y demás colaboradores de aquella formidable experiencia intelectual que fueron las sucesivas ediciones del “*Eranos-Jahrbuch*” puede ser una buena manera de abrir horizontes. Dice Jung que la alquimia poco o nada tiene que ver con la química empírica que se inicia con R. Boyle. Así es. El axioma fundamental de la alquimia supone que toda la materia está viva, llena de espíritu o materia prima. Y la obra del alquimista consistía en obtener este tesoro vital y hacerlo visible. Los intrincados métodos que a lo largo de tantos siglos han utilizado vanamente los alquimistas para realizar su “Obra” son la proyección del inconsciente colectivo —los arquetipos— del ser humano a la búsqueda de su equilibrio consciente. Según el sabio suizo, la tendencia místico-religiosa que se fortalece durante los siglos XV-XVII separó el trabajo manual de los alquimistas de las especulaciones filosóficas. Estas degeneraron en ensoñaciones esoté-

ellos identificaban con las especulaciones aristotélico-escolásticas —“Logica Inutilis”, la llamaba Juan Bautista Van Helmont (JB)<sup>4</sup>—, pusieron en la Yatroquímica el foco de su atención primordial, distinguiéndose así del resto de humanistas, kabbalistas y herméticos. Ellos se sentían, por encima de los demás teóricos, filósofos experimentales, y esto debe ser tenido muy en cuenta: sin experimentación, toda filosofía es vana e inútil<sup>5</sup>. En su *Philosophia ad Athenienses*, Paracelso había interpretado toda la creación narrada en el Génesis como un proceso químico. Sus continuadores elaboraron en esta dirección numerosas variantes, aplicando a la acción divina los procesos de extracción, separación, sublimación y conyunción, practicados por los alquimistas<sup>6</sup>. Desde esta Química divina construirá JB su teoría de las semillas; su hijo, FM, nos ofrecerá en *Cogitationes* la gran epopeya biológico-salvífica del mundo; y Lady Conway, en *Principia Philosophiae*, su revolucionaria doctrina de la convertibilidad de cuerpos y espíritus.

ricas, mientras la alquimia psicológica fue desapareciendo frente al ataque definitivo de la química científica. JUNG, C. G.: *Psychologie et Alchimie*, vers. franc. Paris 1970, p. 442ss. 533s. En mi opinión, el proyecto de paracelsistas y helmontianos y, en esa misma línea, el de Leibniz fue mantener el dogma esencial de la vitalización del mundo, pero extraer las manifestaciones de esa vida mediante recursos empíricamente contrastables. En esta línea, y no en la manipulación de pócimas y retortas, habría que buscar lo que hay de “filosofía alquímica” en el pensamiento de Leibniz.

<sup>4</sup> VAN HELMONT, J. B.: *Logica Inutilis*, en VAN HELMONT, J. B. *Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita*. . . Edente Autoris Filio, F. M. Van Helmont, Amstelodami 1648, p. 41-45. Citaré siempre por esta edición, título del opúsculo y párrafo, y página en “Ortus”. Cfr. *Causae et Initia naturalium*, n. 41, “Ortus”, 39.

<sup>5</sup> En *Pharmacopolium ac Dispensatorium Modernum*, n. 14, “Ortus” 460, dice JB: “Neque enim alias de caetero cognoscimus naturas a priori, neque archei alteritates modo scimus nisi per nudam observationem. Multa quidem nobis simplicium legata sunt; at falsa plerumque et incongrua. Nec librorum lectio nos facit cognitores proprietatum, nisi per observationem”. En el Prefacio de *Paradoxal Discourses*, p. 3-4, expone FM una bella alegoría que no puedo reproducir aquí. El teósofo termina su narración diciendo que los filósofos han sido incapaces de reconstruir las piezas de la verdad del mundo, porque no han trabajado nunca con las manos ni han experimentado el conocimiento (“they never having operatively tried or experienced how to perform the same”). Y en *Cogitationes*, Adam puede comer de todos los frutos, incluido también el del árbol de la ciencia, “sed recto ordine”; y su pecado fue “scientiam quaerere ante operationem”, “scientia praematura non nata ex rerum experientia vel comestione, sed ex nuda contemplatione, in quo est ignaviae genus”, p. 71-72.

<sup>6</sup> Cfr. DEBUS, A.: *Chemical Philosophy*, o. c. I, 76-78, donde se citan algunos ejemplos. BIANCHI, M.: *The visible and the invisible. From Alchemy to Paracelsus*, en RATTANSI, P. CLERICUZIO, A. (ed.): o. c. p. 17-50, principalmente p. 19-21 y los textos correspondientes de Paracelso. Aunque el *Philosophia ad Athenienses* no es considerado como auténtico, fue muy popular entre los paracelsistas y expresa el genuino pensamiento de Paracelso. Cfr. PAGEL, W.: a. c. AMBIX 8, 1960, p. 143.

El estudio químico de semillas, fermentos, espíritus, *archei* y sus transformaciones, no sólo permitía conocer más o menos teóricamente el funcionamiento de los organismos, sino que conducía estrictamente al conocimiento de Dios, pues habría que suponer que la naturaleza toda sigue operando en términos químicos lo mismo que Dios en el origen. Cada proceso del laboratorio, cada transformación o proyección descubierta en la naturaleza, reproducirá la actividad originaria del Creador. La química se convertía así en la clave de todo conocimiento: el conocimiento de Dios —la religión—, y el conocimiento de la naturaleza —la filosofía—. En un poético sueño lo describe JB admirablemente: el que se sentaba en el Trono se llamaba EST; el pie del trono era NATURA; el portero de la estancia se llamaba INTELLECTUS, que, en silencio, “me ofrecía un libro cuyo nombre era GEMMA ROSAE NONDUM APERTAE”<sup>7</sup>.

Esta unidad divino-cósmica llevó a los paracelsistas a desarrollar una de sus ideas más fecundas: el universo es un vasto sistema de relaciones intencionales, sin vacío posible, donde todas sus partes, en lo pequeño —microcosmos— y en lo grande —macrocosmos—, están internamente conectadas, de manera que pueden establecerse redes de conocimiento analógico de unas cosas a otras y de unos niveles a otros de la realidad. Esta idea era tan vieja como el *Timeo* y los estoicos, y la hemos visto desarrollada en Plotino y Proclo, la elaboraron de una manera muy peculiar los kabbalistas bajo el mito del “Adam Kadmon y las Sefiroth”, entra en el Renacimiento con toda su carga animista, constituye en Conway la “natura naturata” o “Criatura” y, como veremos, llegará hasta Leibniz bajo el principio de uniformidad y variedad de la naturaleza<sup>8</sup>. Pero lo que los Filósofos Químicos aportaron

<sup>7</sup> *Potestas Medicaminum*, n. 3, “Ortus” 471. Cfr. también *Promissa Autoris*, n. 13-14, Ortus 9; *Pharmacopolium*, n. 32, Ortus 463; *De Lithiasi*, Philautro Lectori, en *Opuscula Medica Inaudita*, p. 4 (citaré siempre por “Opuscula”).

<sup>8</sup> Un mínimo análisis de esta importante idea y la simple relación nominal de autores que, desde el s. XV al XVIII, la desarrollaron y la sometieron a innumerables variaciones, nos llevaría a otra monografía. Véanse sendas recensiones bibliográficas en ORIO DE MIGUEL, B.: *Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico*, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. VI, 1, Madrid 1994, p. 193-214; y Leibniz y la Tradición Neoplatónica. Estado actual de la cuestión, en Revista de Filosofía, 7, 1994, p. 493-517. Y el último trabajo que conozco: LEINKAUF, TH.: *Diversitas Identitate Compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, en ST. LB. 28, 1996, p. 58-83, y ST. LB. 29, 1997, p. 81-102. Me permito, sólo para ganar terreno, un ejemplo, el más radical. Los capítulos VII y VIII de *Principia Philosophiae* (PR. PH.) de Conway están dedicados íntegramente a demostrar cómo lo que llamamos cuerpos y espíritus

sobre este concepto fue su fundamento biológico-experimental, que les llevó a extravagancias increíbles, pero también a descubrimientos científicos muy notables<sup>9</sup>.

Estas dos nociones —intencionalidad y analogía— están en el centro mismo de la epistemología de paracelsistas y helmontianos. Sin ellas no podríamos entender su universo. Debemos olvidarnos o hacer abstracción de nuestro actual paradigma conceptual. Para estos pensadores —y en general para todos los filósofos hasta la invasión del Cartesianismo y, para muchos por reacción, también después de él— el mundo no está seccionado en regiones ontológicas distintas, cada una de las cuales esté gobernada *sólo* por leyes propias que la distingan o separen de las demás; el mundo no se compone de dos reinos, el corporal y el espiritual, independientes el uno del otro y regidos por leyes distintas. En virtud de la ley unitaria de la Creación, cada criatura del universo, por insignificante que sea, reproduce la estructura original del todo; por lo tanto, toda criatura, aun la que a nosotros nos parece inanimada, está poseída de un principio vital o Formador, que determina la configuración exterior y actividad propia de dicha criatura, sea el sol, una estrella, el hombre, una planta o una piedra. Los procesos del mundo exterior y físicos no hacen sino reproducir y simbolizar los internos y espirituales. “Mirando lo físico —comenta Koyré— vemos lo espiritual; si experimentamos lo espiritual se transforma nuestro aspecto material. Lo de dentro y lo de fuera, lo material y lo espiritual, son las dos caras de una misma realidad”; o, en palabras de R. Westfall, la naturaleza es activa, animada, psíquica, bajo la

tienen las mismas propiedades, cómo un espíritu puede corporizarse manteniendo su individuación, y cómo un individuo de una especie puede adoptar la forma exterior de otra especie, cómo lo que ocurre en un espíritu-cuerpo se transmite a todos los demás, porque toda acción vital, que es una realidad divina, no necesita traslado local del cuerpo, “como si imaginamos una viga de madera de inmensa longitud, desde el Boreal al Austral, que sea movida en uno de sus extremos; el otro extremo también se moverá sin emisión de ninguna partícula de materia”, *PR. PH.* 9, p. 137. O, como decía Leibniz: “El universo, como quiera que sea, es todo él de una pieza, como un océano: el más mínimo movimiento extiende su efecto a cualquier distancia, aunque tal efecto se haga menos sensible a medida que aumenta la distancia”, *Theod.* n. 9: GP. VI 107; a Sofía: A. I. 13, n. 59, p. 85, sin que esto implique aceptar el “alma del mundo” del *Timeo* y otros filósofos: GP. VI 55; 629ss.

<sup>9</sup> Cfr. PAGEL, W.: *Jean Baptista Van Helmont. Reformer of Science and Medicine*, London 1982, cap. 6: “Final Assessments”, p. 199-208. PAGEL, W.: *Paracelsus als Naturmystiker*, en FAIVRE, A. -ZIMMERMANN, R. (ed.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, p. 52-104; sobre JB. cfr. *ibidem*, p. 200-204. WEBSTER, Ch.: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge 1982.

universal noción de *espíritu* como portador de actividad, de vida y de percepción<sup>10</sup>.

Por la misma razón, no sólo se corresponden el interior y el exterior de una misma cosa, sino también las diversas cosas entre sí; no sólo está el mundo lleno de *gérmenes* o *semillas* vitales expresadas en sus correspondientes formas materiales; también los distintos compuestos vitales se relacionan entre sí y establecen interacciones mutuas; o, dicho en otros términos, el universo está lleno de *símbolos* reales, signatures de las cosas, que nos conducen al lado oculto de esas *mismas* cosas que vemos. “La naturaleza tiene por costumbre —dirá Leibniz más tarde— ofrecernos visiblemente algunas señales para ayudarnos a adivinar lo que oculta (...); pues siempre, en todas partes y en todas las cosas, todo es como aquí”<sup>11</sup>.

\*\*\*\*\*

Prescindiendo de otros muchos aspectos que van involucrados en esta doctrina general de los paracelsistas y helmontianos, vamos a centrarnos exclusivamente en un punto: cómo las semillas y sus Formadores o *Archei* producen orgánicamente su envoltura exterior, que es donde habíamos dejado a Leibniz en la primera parte de este trabajo<sup>12</sup>.

El verdadero creador de la doctrina de las semillas y las “ideas semina-

<sup>10</sup> KOYRÉ, A.: *Místicos*, o. c. p. 71, 81, 105; *La philosophie de J. Böhme*, o. c. p. 18, nota 4. WESTFALL, R.: *Newton and the Hermetic Tradition*, en DEBUS, A. (ed.): *Science and Medicine*, o. c. II, p. 183-189, 184.

<sup>11</sup> A Lady Masham: GP. III 340-343; V Escrito a Clarke, n. 24: GP. VII 394. Un tratamiento de este concepto de analogía leibniziano en ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición* o. c. vol. I, 626-643. Sólo por brevedad y simplificación vamos a renunciar aquí al componente *kabbalístico* de la tradición helmontiano-leibniziana. Pero no sin señalar, aunque sea de pasada, que fueron los kabbalistas, desde el *Zohar* a Cordovero y los Lurianos, quienes dieron a la noción de *símbolo* su significado más poderoso. El símbolo no es, para ellos, el traslado mental de una realidad a otra distinta, una suerte de metáfora. Toda realidad mundana es la *impleción* o el *cumplimiento* de una realidad divina. Las “Sefiroth” o “envases divinos” (Kelim) de “Aen-Soph” (El Dios Escondido), sin los que éste no es manifestable, son los poderes divinos que residen y se distribuyen en *cada* cosa mundana. De manera que: 1) nada que no esté “vestido” o corporizado es manifiesto ni puede ser activo; 2) la exteriorización o corporización, en su *continuo* espectro de sutileza o densidad, mide la otra parte dialéctica de contra-actividad que necesita la acción divina para manifestarse. Cfr. *infra* nota 105.

<sup>12</sup> Revista de Filosofía, n. 19, 1998, p. 153-182.

les” fue Juan Bautista Van Helmont (JB)<sup>13</sup>. La primera idea fundamental que recorre todos los trabajos médicos de JB es, como lo será en Leibniz, *la inmanencia de principios espirituales dinámicos* en la naturaleza hasta en sus más mínimas partículas; y el origen de esta inmanencia es también la misma en ambos pensadores: el *acto creativo*<sup>14</sup>. Leibniz llegaba a esta afirmación por

<sup>13</sup> Naturalmente, la prehistoria de las semillas se remonta a los presocráticos, los estoicos, S. Agustín, los alquimistas, etc. Véase, por ejemplo, BARKER, P.: *Stoic contribution to early modern physics*, en OSLER, M. (ed.): *Atoms, Pneuma and Tranquility. Epicurean and Stoic themes in European Thought*, Cambridge 1991, p. 135-154. VERBEKE, G.: *L'evolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Agostine*, Louvain 1954. EMERTON, N.: *Creation in the thought of J. B. Van Helmont and R. Fudd*, en RATTANSI, P.-CLERICUZIO, A. (ed.): o. c. p. 85-101, principalmente p. 96-99. Me estoy refiriendo aquí a un tratamiento ontológico-biológico de las semillas, y, en este aspecto, el principal antecedente de JB es, sin duda, Paracelso: cfr. PAGEL, W.: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden 1962, p. 120-124. Sobre la obra de JB. cfr notas 1, 4 y 6. Especial admiración debo tributar aquí a la labor ingente de Walter Pagel, que nos ha enseñado a todos a entrar por los difíciles vericuetos de la obra helmontiana. Los principales trabajos de Pagel irán apareciendo en páginas siguientes. Cfr. también GIGLIONI, G.: *Teoria dell'immaginazione nell' "idealismo" biologico di Johannes Baptista Van Helmont*, en LA CULTURA, 29, 1991, p. 110-145; GIGLIONI, G.: *Per una storia del termino GAS da Van Helmont à Lavoisier: constanza e variazione del significato* en ANNALI della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università de Macerata, 25-26, 1992-3, p. 431-468. GIGLIONI, G.: *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont* (inédito); por gentileza del autor poseo una copia de este interesante ensayo, en pruebas de imprenta en el momento de redactar estas hojas; citaré provisionalmente por la paginación de esta copia. Para una noticia de los “Helmontianos” desde el punto de vista de la Historia de la Medicina, cfr. PAGEL, W.: *Religious motives in the medical biology in the XVIIth century*, Baltimore 1935, reedición póstuma en MARIANNE WINDER (ed): *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine* London 1985, 2ª parte, p. 97-128, 213-231, 265-312. HENRY, J.: *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in pre-newtonian matter theory*, en Hist. of Science, 24, 1986, p. 335-381. CLERICUZIO, A.: *From Van Helmont to Boyle. A Study of the transmision of Helmontian chemical and medical theories in seventeenth-century England*, en British. Journ. of Hist. of Science, 26, 1994, p. 303-334. CLERICUZIO, A.: *The internal laboratory. The chemical reinterpretation of medical spirits in England (1650-1680)*, en RATTANSI, P.-CLERICUZIO, A.: o. c. p. 51-83. Sobre Leibniz-JB sólo conozco un trabajo: PAGEL, W.: *Helmont. Leibniz. Stahl*, en Sudhoffs Archiv für Gesch. der Medizin, Wiesbaden 24, 1931, p. 19-54, además de breves referencias en otros artículos suyos.

<sup>14</sup> JB: “Quoties de causis naturalium loquor, nequidquam haec sumenda pro elementis vel pro Coelo, eo quod titulo creationis supernaturaliter inceperint, et hodie constanter quoque maneant eadem quae ab initio fuerunt” *Causae et Initia naturalium*, n. 2-3, “Ortus” 32-33. “Est ergo ens seminale in semine causa immediata efficiens efficienter interna, ut essentialis herbae inde prodeuntis”, *ibidem*, n. 10, “Ortus” 34; “quidquid igitur in mundum venit per naturam, necesse est habeat suorum motuum *initium*, excitatorem et directorem *internum* generationis”, *Archeus Faber*, n. 2, “Ortus” 40. Y frente a la definición aristotélica de “naturaleza”:

razones teológicas, metafísicas y dinámicas, como vimos. JB accede a ellas con argumentos teológico-biológicos.

“La vida en abstracto —dice JB— es el mismo Dios incomprendible”<sup>15</sup>, luz indecible o principio originario que se manifestó “immediate”, “en un único instante” en formas activas, lumínicas, que ejecutarán su programa interno según la especificidad quiditativa de sus determinaciones orgánicas seminales. La vida así manifestada es, pues, “el principio *formal* por el que una cosa hace lo que ha sido destinada a hacer”<sup>16</sup>. Creada por el Padre de las

“Ego vero credo Naturam jussum Dei, quo res est id quod est, et agit quod agere jussa est. Haec est definitio Christiana e Sacris petita”. *Physica Aristotelis et Galeni ignara*, n. 3, “Ortus” 46. *Elementa*, n. 3, “Ortus” 52. Y LEIBNIZ en *De Ipsa Natura* (1698), n. 6: “Certe si nihil creaturis *impressum* est divino illo verbo: ‘producat terra, multiplicemini animalia’; si res perinde post ipsum fuere affectae, ac si nullum *jussum* intervenisset, consequens est (...) aut nihil fieri nunc consentaneum mandato, aut mandatum tantum valuisse in praesens, nempe renovandum in futurum (...). Sin vero lex a Deo lata reliquit aliquid sui *expressum* in rebus *vestigium*, si res ita fuere formatae mandato, ut aptae redderentur ad implendam jubentis voluntatem, jam concedendum est, quendam inditam esse rebus efficaciam, formam et vim, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, ex qua series phaenomenorum ad primi *jussus* praescriptum consequeretur”. GP. IV 507; cfr. también n. 8, p. 508: “cum tamen consentaneum sit, quemadmodum verbum FIAT aliquid post se reliquit, nempe rem ipsam persistentem; ita verbum BENEDICTIONIS non minus mirificum aliquam post se in rebus reliquisse producendi actus suos operandique foecunditatem nisumve, ex quo operatio, si nihil obstat, consequatur”. Siendo joven, cuando todavía no tiene claro el concepto de substancia simple, escribe LEIBNIZ a Johann Friedrich de manera muy helmontiana (o alquímica) (1671): “Ich bin fast der meinung, dass ein jeder leib, sowohl der Menschen als Thiere, Kräuter und mineralien *einen kern* seiner substanz habe, der von dem capite mortuo, so wie es die chymici nennen, ex terra damnata et phlegmate bestehet, unterschieden. Dieser kern ist so *subtil* dass er auch in der asche der verbrandten dinge *übrig* bleibt, undt gleichsamb in ein unsichtbarliches *centrum* sich zusammen ziehen kan”, GP. I, p. 53. Y en un *Apendix de resurrectione corporum*, que acompaña a la carta anterior, señala: “Sciendum est enim in omni re esse *centrum quoddam seminale* diffusivum sui, et velut *tingturam* continens motumque rei specificum servans”, A. II, I, p. 116s. Cfr. PAGEL, W.: *The Religious and philosophical aspects of Van Helmont’s Science and Medicine*, en *Supplem. of the Bulletin of the Hist. of Medicine*, Baltimore 1944, p. 27-29. ROSS, Mc. D.: *Alchemy and the Development of Leibniz’s Metaphysics*, en *ST. LB. Supplem.* XXII, 1982, p. 40-45.

<sup>15</sup> *Blas Humanum*, n. 23, “Ortus” 183.

<sup>16</sup> *Vita*, en “Ortus” 736: “Imprimis ergo vita est lumen et initium formale, quo res agit quod agere jussa est. Hoc autem lumen a Creatore rebus infusum datur unico instanti, prout a silice ignis excutitur, sub formae identitate ac unitate clauditur, perque genera et species est distinctum”. *Formarum Ortus*, n. 65, “Ortus” 144: “Pater luminum formarum lumina et luminum formas immediate condidit, qui vitam et omnia dat omnibus. nec longe abest ab unoquoque nostrum”. *Formarum Ortus*, n. 2, “Ortus” 129-130: “Quia fides simul et religio me docent: Deum esse et hodie rerum immediatum principium, ubique praesens, operans omnem omnium

luces, toda forma se constituye específicamente por su propia luz, de manera que, siendo la actualización de la luz eterna, se distingue de todas las demás —que también lo son— no sólo por su grado de luz, sino “tota specie”, por su *actividad* luminica y, por lo tanto, habrá en la naturaleza tantas clases (species) de luces como cosas<sup>17</sup>. En efecto —prosigue JB—, la luz produce su esplendor y, aunque éste no es sino modalmente distinto de la luz, la luz formal procede inmediatamente de Dios mientras que el esplendor ha de venir *mediado* por la propia dinámica de cada luz. El archeus —como veremos— es la concentración activadora de esta luz formal —su Vulcano o Formador—, que “conduce la materia orgánica a la realización de los fines específicos de la luz”. El esplendor o actividad fenoménica de la semilla es efecto del archeus faber, mientras que la luz es el principio formal del acto vital. Por lo tanto, aunque las luces formales producidas por Dios tienen en común la luminosidad, sus “actos” sin embargo no se terminan simplemente iluminando, sino en “quiddidades esenciales”; no sólo en esencias específicas sino en su “ser individual”. Pues, si la naturaleza debe producir distinciones específicas desde la luz formal, no es posible que ésta se distinga de sí misma por sí misma, sino en virtud de algo anterior que contenga el acto de la distinción<sup>18</sup>.

perfectionem. Ideoque quidquid uspiam est essentialiter, id totum quantum est, potest, scit atque habet, debere Deo”.

<sup>17</sup> *Formarum Ortus*, n. 70-71, “Ortus” 145: “Est itaque omnis forma creata a Patre luminum in propriam speciem, estque lumen quoddam sui corporis. Distinctae autem sunt formae inter se nedum luminis gradu, sed tota specie. Ideoque tot luminum species in natura, quot rerum”.

<sup>18</sup> He aquí el pasaje textual: *Formarum Ortus*, n. 71-73, “Ortus” 145s: “Sed merito rememorandum est, in seminum Archeo nitorem vel splendorem, adeoque lumini formali simile aliquid contineri, quod materiam ducit ad fines speciei suae congruos; longe tamen a formali lumine istum splendorem recedere; siquidem ilico immediate conditur a Patre luminum, splendor vero procedit ex naturae gremio. Estque differentiae et dissimilitudinis amplitudo in hoc sita: quod inter, sive ad summum, splendor seminum sit effectus Archei fabri, lumen formale vero sit causa et actus vitalis. Denique splendor differt ab Archeo tanquam lumen a materia, adeoque totum splendoris esse terminatur in splendendo; lumen autem formae est ita ipsius quidditati annexum, quod sint formaliter unum et idem, sola relatione distincta. Adeoque etsi lumen formale luceat, tamen actus ejus non in lucendo terminatur, sed in essentifica quidditate. Ideoque nitor atque splendor sunt quidem graduum initia ad lumen ignibile et calores ejus: ubi lumen formale toto genere a lumine ignibili differt, ideoque gradus nescit; sed species habet in sui formalitate distinctas atque distinctivas, tam in essentia specifica quam in esse individuo. Ideoque natura debet recipere distinciones específicas a formali lumine, non valens alioqui seipsum distinguere a seipsa nisi per aliquid prius, quod actum distinctionis contineat”.

El principio de individuación de cada forma producida radicará, pues, en su propia autokinesis. Pero esta actividad autoorganizadora *no puede ser un accidente* que fluya de o se sustente en alguna materia universal, como erróneamente creyeron las Escuelas siguiendo a Aristóteles. Pues la forma vital deriva inmediatamente de la vida infinita divina y es “actus omnium primus”. Será más bien la materia la que fluya como producto de la actividad vital, dirigida por el Archeus<sup>19</sup>. Leibniz dirá más tarde, de manera semejante, que “todas las formas —con sus mónadas— preexistían en el plasma originario o preformación orgánica de las semillas de las que habla el Génesis, de forma que el mecanismo, que es incapaz de producir ex novo estos órganos infinitamente variados, se limita a *extraerlos* por desarrollo y por una transformación de un cuerpo orgánico preexistente”<sup>20</sup>.

Pero, si las formas vitales no son accidentes —prosigue JB—, *tampoco son substancias*, salvo la substancia formal o mente humana, imago Dei, según veremos más adelante. Todas las restantes formas son “criaturas *neutras* entre substancia y accidente”; son entes actuales, tienen actividad, están dotados de órganos y propiedades; pero “lo mismo que la llama de la candela”, están destinadas a perecer una vez agotado su proceso vital, incluida el alma sensitiva y las almas de los brutos, que no son substancias<sup>21</sup>. Esta con-

<sup>19</sup> *De Lithiasi*, cap. IX, n. 35, “Opuscula” 83: “Quoniam vita non acquiritur per partes et gradus, ut neque subsistit accidentium instar, sed semper est vita; quamquam in ista luce plus minusve vivacitatis appareat”. *Formarum Ortus*, n. 21, “Ortus” 133s: “Mirandum profecto, quod Scholae agnoscat materiam omnem secundam fluere ex quadam universali materia; non admittant tamen omnem vitam sive omnes formas immediate derivare a vita primitiva et actu omnium primo. Omnem nimirum rerum perfectionem derivare ex universali superessentialique perfectionis essentia”. Cfr. GIGLIONI, G.: *Immaginazione e malattia*, o. c. p. 33-35.

<sup>20</sup> A Bourguet, 1714: “Car je tiens qu’il faut toujours un vivant préformé, soit plante soit animal, qui soit la base de la transformation, et que la meme Monade dominante y soit”, GP. III 565. “puisque semble qu’on ne sauroit éviter un animal préexistant”, GP. III 571. A Arnauld, 1686: “les âmes brutes auroient esté toutes créées dès le commencement du monde, suivant cette fécondité des semences mentionnées dans la Genese”, GP. II 75. *Sur les natures plastiques*. GP. VI 544: “Car les animaux n’estant jamais formés naturellement d’une masse non organique, le mécanisme incapable de produire de nouveau ces organes infiniment variés, le peut fort bien tirer par un développement et par une transformation d’un corps organique préexistant”. Sobre la evolución de Leibniz en torno al origen de las formas, cfr. ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz y la Tradición* o. c. vol. I, p. 587-613.

<sup>21</sup> *Formarum Ortus*, n. 25, “Ortus” 135: “Propositio ergo mea est, quod omnes formae substantiarum (demta anima humana), item ignis, lux, locus, magnale, vita, etc. sint creaturae neutrae, inter substantiam et accidens (...). Quia sunt actualiter aliquid et ens; item agunt, habentque organa et proprietates; non sunt tamen substantiae, ut neque accidentia. Ergo creaturae neutrae”. Cfr. también *Sedes Animae*, n. 22, “Ortus” 291; *Mentis complementum*, n. 8,

fusa ontología, que JB nunca logra explicar satisfactoriamente, chocará frontalmente con la afirmación substancialista leibniziana, según la cual toda forma vital es substancia porque es simple. Veremos a su tiempo cuál de las dos posiciones acarrea más problemas. Pero, en todo caso, por el momento, ambos autores arrancan de una afirmación común y esencial para los dos: por el FIAT divino todo fenómeno mundano producido es vital, no mecánico en su origen, y se organiza de dentro a fuera en virtud de la acción directora de un principio activo que “lo materializa” y lo traslada al mundo de lo medible. Puesto que sólo Dios es el Padre de las luces o formas vitales, piensa JB, habrá tantas formas vitales como modos de manifestarse la luz divina en las semillas. En consecuencia, pretender, como hacía la Escolástica siguiendo a Aristóteles, que las substancias fueran educidas de la potencia de la materia, era un modo de ateísmo. JB no pensó jamás en la simplicidad de las formas vitales y no vio necesaria la pervivencia de plantas o animales.

Habrà que rechazar, pues, los cuatro elementos aristotélicos y los “tria prima” de Paracelso (sal, azufre, mercurio) así como toda composición o mezcla de átomos primitivos en la construcción de los cuerpos naturales<sup>22</sup>. En *Génesis I* —interpreta JB— se dice que el Omnipotente creó al principio el cielo y la tierra antes del día primero. Luego, el primer día, produjo la luz y la separó de las tinieblas; el segundo día creó el firmamento para separar las aguas inferiores de las superiores y lo llamó cielo. De donde se ve claro que antes del primer día las aguas ya estaban creadas bajo el nombre de Cielo. Pero en el cielo se contenían las aguas, no la tierra; es que el agua es más noble que la tierra, más pura, más simple, más indivisible, con más cohesión, más próxima al Principio, más partícipe de la condición celeste que la tierra, e innumerables experimentos muestran que la tierra siempre es en último extremo reducible a agua y no a la inversa; por lo tanto, aunque aparece desde el principio, la tierra no es originaria ni originante. El cielo, además de agua, contenía aire, éter, lo que llamamos aura vital o medio vital homogéneo. Por su parte, el fuego, del que nunca se habla en el texto bíblico, no es

“Ortus” 316: “sensitiva in brutis non sit substantia formalis, sed forma substantialis, vitalis, quaeque in nihilum abit, non secus ac lumen candelae”. *Formarum Ortus*, n. 96, “Ortus” 148s: “Sufficit ergo nullam naturalium formam produci a coelo, a sole, ex somniato materiae appetitu aut qualicumque seminum dispositione (. . .). Nam natura non valet unquam ex se ad vitalis luminis procreationem ascendere”. Compárese esta formulación con los textos leibnizianos sobre las naturalezas plásticas citados en la nota anterior.

<sup>22</sup> *Progymnasma meteori*, n. 11, “Ortus” 69. *Complexionum atque mistionum elementarium figmentum*, n. 2-10, “Ortus” 104-105. *Tria Prima*, n. 46-50, “Ortus” 405s. Cfr. DEBUS, A.: *The chemical Philosophy*, o. c. I, p. 317-322.

substancia ni accidente ni elemento, sino un destructor y transformador de organismos<sup>23</sup>. En cuanto al azufre, la sal y el mercurio, JB objeta a Paracelso que, aunque por el fuego puedan obtenerse, ello no demuestra su preexistencia, sino, al revés, su producción<sup>24</sup>. De todo ello —concluye JB— he aprendido que Dios, antes del primer día, creó el agua y el aire; éstos son los dos únicos elementos primigenios e intransformables, aunque ninguno de ellos sea mencionado como tal en la Escritura<sup>25</sup>.

El agua es, pues, el elemento originario, común y homogéneo en el que, como en un útero cósmico, implantó el Creador los gérmenes, fermentos, semillas o ideas seminales de todas las cosas. Aunque el lenguaje de JB no siempre es consistente en la definición de estos términos, su doctrina general es clara<sup>26</sup>. Para empezar, una Idea no es, para él, en origen una mera “repraesentatio mentis”, sino en un sentido platónico y alquímico un *character impresso* en la naturaleza, o sea, en el Agua. A este “sigillum” JB lo llama a veces “fermentum sive initium seminale”; es la vida expresada en el complejo de *instrucciones operatorias* de cada semilla<sup>27</sup>. Son, pues, los fermentos

<sup>23</sup> *Complexionum atque misionum elementalium Figmentum*, n. 26, 34, “Ortus” 108, 109. *Formarum Ortus*, n. 26-33, “Ortus” 136-137. Que, más allá del aire homogéneo, el agua sea el único elemento material de la naturaleza es una afirmación que recorre prácticamente todos los numerosos opúsculos que componen la obra de JB. Sus argumentos son múltiples. Véase, por ejemplo, a título de curiosidad, el célebre experimento del sauce que creció con sólo irri-garlo con agua: *Complexionum*, n. 30, “Ortus” 108s. Ya Nicolás de Cusa había sugerido la idea: cfr. DFBUS, A.: o. c. II. 317-322.

<sup>24</sup> En *Tria Prima Chymicorum Principia neque eorundem essentias de Morborum exercitu esse*, argumenta JB contra los famosos principios de Paracelso; véanse sus *Tesis* n. 46-50, “Ortus” 405s; *Complexionum*, n. 4-12, “Ortus” 105s. La influencia de Paracelso en JB es importante, no menos que sus diferencias, que él mismo se encarga de hacer notar con vigor cada vez que se presenta la ocasión. En *De Pestilitate* y en el *Liber Azonth* Paracelso había descrito la materialización del FIAT divino en forma de agua espiritual, una suerte de substancialización hipostática del Logos divino. Esta sería la “materia prima” o aguas espirituales o Ilyaster y Aquaster, sobre el que se cernía el Espíritu de Elohim, y del que serían creadas las aguas materiales en el sentido usual del término, los Tria Prima y los seres individuales. No podemos entrar aquí en más detalles. Cfr. PAGEL, W.: *Jean Baptista Van Helmont*, o. c. p. 44-48; 66-69; 206-207, etc. PAGEL, W.: *The Prime Matter of Paracelsus*, en *AMBIX* 9, 1961, p. 117-135. PAGEL, W.: *Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition*, en *AMBIX* 8, 1960, p. 125-166. JUNG, C. G.: *Paracelsica*, vers. esp. Barcelona 1995, p. 51-65.

<sup>25</sup> *Elementa*, n. 3-17, “Ortus” 52-54. Cfr. EMERTON, N. E.: *Creation in the Thought of J. B. Van Helmont and Robert Fludd*, en RATTANSI, P-CLERICUZIO, A. (ed): *Alchemy and Chemistry* o. c. p. 85-101.

<sup>26</sup> Cfr. DEBUS, A.: *The Chemical Philosophy*, o. c. II. 341.

<sup>27</sup> *Causae et initia naturalium*, n. 24-25, “Ortus” 36: “Est autem fermentum ens creatum

“ideae sigillatae in aquis”, que hacen al medio acuático “grávido” de generación. Una idea sigilata es una “idea seminalis” o semilla dotada de poder de *imaginación*, esto es, deseo y capacidad de *fermentación* y crecimiento autónomo, a la manera como el Padre de las Luces, con su sola Idea, produjo las especies<sup>28</sup>.

La semilla es, pues, una entelequia orgánica dotada de autokinesis, de *vis insita*, que no es una mera “facultas operandi”, sino una entidad real “actu existens et agens”. Sabemos por la fe —dice en *Ortus imaginis morbosae*

que a las hierbas les fue dado el poder de propagarse en sus propios semejantes. Pero esta fuerza propietaria es un ente real existente en acto, que se manifiesta de forma continua y necesaria en la semilla; no es cualquier poder accidental o una mera facultad, sino la fuerza seminal con que la planta madre dibuja en su semilla la idea que contiene la forma y propiedades según las cuales esa misma semilla excitará, configurará y hará crecer a la planta hija; pues en la semilla se hace manifiesta la imagen, concedora de todo lo que debe ocurrir para la nueva generación<sup>29</sup>.

La idea-imagen es una fuerza activa, que se muestra en la semilla, hace crecer, dirige todo el proceso y permanece idéntica a sí misma a lo largo de todas sus transformaciones exteriores. La semilla tiene, pues, su propio programa interno, *su espontaneidad*, de manera que todo movimiento exterior a ella puede acelerar o retardar accidentalmente pero no modificar la actividad interior de la semilla:

Aunque las semillas tengan necesidad de fomento o excitador externo, tal esti-

formale, quod neque substantia neque accidens, sed neutrum, per *modum lucis*, ignis, magnalis, *formarum* etc conditum a mundi principio in locis suae monarchiae, ut semina praeparet, excitet et praecedat” (... ) “Sunt itaque fermenta *dona ac radices* a Creatore Domino stabilitae in saeculorum consummationem, continua propagatione sufficientes atque durabiles, quae ex aqua semina sibi propria excitent atque faciant”, *Causae et Initia naturalium* n. 24-25. “Ortus” 36. Cfr. GIGLIONI, G.: *La teoria dell’immaginazione*, a. c. p. 111.

<sup>28</sup> *De Lithiasi*, cap. I, n. 6 “Oppuscula” p. 12. Tampoco la “imaginatio” es una mera “repraesentatio”, sino el *poder activo* de la Idea: *Magnum Oportet*, n. 50, “Ortus” 161. Cfr. *Blas Humanum*, n. 3, “Ortus” 179s. Sobre la eficacia causal de la fuerza de la imaginación, su relación con la razón y el intelecto en la antropología de JB, cfr. GIGLIONI, G.: *Immaginazione e malattia*, o. c. passim, principalmente p. 20-26, 45-52, 133-138.

<sup>29</sup> *Ortus imaginis morbosae*, n. 5, “Ortus” 553; cfr. n. 14: “Ideae seminales in toto mundi systemate sint inchoativum principium omnis Blas seminum, generationum, vicisitudinum et procellarum”, “Ortus 555.

mulo no es la actividad interna de la semilla ni el motor de su movimiento, sino sólo una alteración *accidental* que acelera o fomenta el poder de los propios movimientos o la propia actividad<sup>30</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta *vis insita rebus*, este fermento que se muestra en las semillas, que es autárquico y espontáneo, que sólo ha podido ser creado por Dios<sup>31</sup>, y que permanece bajo las vicisitudes de su desarrollo exterior? ¿Será, tal vez, como quería Leibniz, un átomo inextenso de energía? Evidentemente, no. JB recorre el proceso inverso. Nos lleva a la Pirotecnia, al estudio químico de las transformaciones que se observan en la naturaleza. Tras una serie agotadora de pruebas —"mechanica", como él las llama— para demostrar que los "tria prima" de Paracelso no son elementos y que todos los seres naturales, peces, animales, vegetales y minerales, sólo a agua son en último extremo reducibles, observa que en los procesos intermedios —por ejemplo, en la combustión de madera de encina— todos los cuerpos exhalan un "espíritu silvestre" (que en el caso de la encina hoy llamamos CO<sub>2</sub>), pero que, generalizando, "todos ellos, antes de ser reducidos a agua, exhalan su propio específico "espíritu" y pueden convertirse en volátiles cuando entran en contacto con algún fermento apropiado, como se ve, por ejemplo, en las uvas cuando la piel está dañada, o en otras sustancias putrefactas por la acción del calor u otros agentes atmosféricos, o en la propia experiencia humana:

A este espíritu, hasta hoy desconocido, lo llamo GAS. Este gas no puede ser retenido en un recipiente, ni reducido a su cuerpo visible mientras previamente no se haya agotado toda la semilla. Todos los cuerpos contienen este espíritu y a veces se disuelven en él totalmente.

Es claro, pues, que el gas no es "algo" que está "en" el cuerpo como el "espíritu" en la "máquina", sino que ES el mismo cuerpo en estado concreto y coagulado: "est spiritus concretus et corporis more coagulatus"<sup>32</sup>. El gas es

<sup>30</sup> *Blas Humanum*, n. 2, "Ortus" 179; cfr. n. 4, p. 180. *Causae et Initia naturalium*, n. 17-19, "Ortus" 35.

<sup>31</sup> "Solutus Pater Luminum formarum lumina et luminum formas immediate condit, qui vitam et omnia dat omnibus, nec longe abest ab unoquoque nostrum", *Formarum Ortus*, n. 65, "Ortus" 144.

<sup>32</sup> "Carbo ergo, et universaliter corpora quaecumque immediate non abeunt in aquam, nec tamen sunt fixa, necessario eructant spiritum silvestrem (...). Hunc spiritum, incognitum hac-

el cuerpo en estado volátil y el cuerpo es el gas en estado sólido. A diferencia del éter o el vapor de agua, que es un medio volátil común a todas las cosas, el gas es el *vector de actividad específica de CADA ser en la naturaleza*<sup>33</sup>.

Cualquiera que haya sido la transcendencia científica de este descubrimiento de JB, para él el hecho tenía una importancia filosófica y religiosa definitiva<sup>34</sup>. Porque demostraba empíricamente que:

a) toda la materia está *pneumatizada*, espiritualizada, viva hasta en sus más mínimas partículas.

b) los cuerpos naturales *no* se componen de *átomos* o elementos.

c) cada semilla tiene su *gas* específico, *propio*, interno, su espontaneidad.

d) no hay en cada substancia stricto sensu dualismo cuerpo/alma, sino una única unidad funcional orgánica con dos formas de manifestarse o, quizás mejor, una *gradual continuidad* desde lo corporal a lo volátil o espiritual y a la inversa.

e) no hay generación ni corrupción de substancias, sino el desarrollo de *la misma idea seminalis* que transporta el gas: permanece la “vita media” de las semillas por debajo de sus transformaciones.

f) cada gas tiene su propia *corporización*.

Leibniz habría matizado seguramente estas afirmaciones si se hubiera puesto en serio a estudiarlas, o, incluso, al término de su análisis desde la substancia simple, las habría rechazado todas, como de hecho globalmente así lo hizo. Sin embargo, como ya advirtiera Walter Pagel en 1944, es asombrosa la semejanza de ambas soluciones<sup>35</sup>. Veámoslo un poco más de cerca.

tenus, novo nomine GAS voco, qui nec vasis cogi nec in corpus visibile reduci, nisi extincto prius semine, potest. Corpora vero continent hunc spiritum, et quandoque tota in ejusmodi spiritum abscedunt, non quidem quod actu in ipsis sit (siquidem detineri non posset, imo totum concretum simul evolaret), sed est spiritus concretus et corporis more coagulatus, excitaturque adquisito fermento, ut in vino, omphacio, pane, hydromelite, etc”, *Complexionum*, n. 13-14, “Ortus” 106. Cfr. PAGEL, W.: *The ‘wild spirit’ (Gas) of John Baptist van Helmont (1579-1644) and Paracelsus*, en *AMBIX* 10, 1962, p. 1-13.

<sup>33</sup> PAGEL, W.: *The Religious*. a.c.p. 16-22. PAGEL, W.: *Johannes Baptista Van Helmont als Naturmystiker*, a.c.p. 170-173. PAGEL, W.: *John Baptista Van Helmont. Reformer*, o. c. p. 60-70: “Gas, therefore, is not as such or actually in the body; rather it is *the* body in a condition different from its original solid state”, p. 62

<sup>34</sup> Cfr. GIGLIONI, G.: *Per una storia del termino GAS*, a.c.p. 445-461.

<sup>35</sup> PAGEL, W.: *The Religious*. a.c.p. 27: “Leibniz’s Monadology offers some aspects which show a striking parallelism with Van Helmont’s system. It is surprising that this has no so far received attention”. Es interesante observar cómo el gran sabio alemán llama la atención de algo que aquí ya hemos estudiado en la primera parte de este trabajo al comentar DM n. 8

A lo largo de su carrera JB estudió y describió numerosos gases <sup>36</sup>. Al gas rector de una determinada función orgánica lo llama *ARCHEUS*. El gas-archeus no es una entidad nueva, sino la misma *vis insita* o la *idea-imago seminalis* en CADA actividad orgánica específica:

Todo cuanto llega al mundo de forma natural —dice JB en *Archeus Faber*— es necesario que contenga el principio de sus movimientos, el excitador y director *interno* de su generación. Cada cosa, por dura y opaca que sea, lleva encerrada en sí, aun antes de llegar a tal solidez, el aura que, contenida en la semilla fecunda, ha de alumbrar esa interna y futura generación, y ha de acompañar a lo generado hasta el final de su actividad (...); en unos cuerpos será más excelente que en otros; pero a todos compete este don que se llama Archeus, y que, portador de la imagen de lo generado, es su causa eficiente interna (...). Y como todo acto corporal está destinado a la corporización, el Archeus, constructor y rector de la generación, se viste a sí mismo de envoltura corporal y transforma la materia de acuerdo con la entelequia de su imagen<sup>37</sup>.

Cada partícula del tejido orgánico tiene su *ARCHEUS INSITUS*, que selecciona de la corriente de flúidos o espíritus vitales el alimento apropiado para la parte u órgano en cuestión y lo asimila dentro de la substancia orgánica. Los *archei insiti* actúan como centros metabólicos: convierten el alimento que es ofrecido a todos los órganos en material orgánico *específico*; podríamos decir que hay tantos *archei insiti* como funciones orgánicas específicas; con su programa interno cada *archeus insitus* se constituye a sí mismo en órgano material funcional. Por su parte, el *ARCHEUS INFLUUS* es el gas rector del metabolismo general del organismo como un *todo*; es la “entele-

ya la polémica con Descartes: “Not abstract geometrical synthesis of concept after concept and axiom after axiom is his (Leibniz) method, but the organic development of observed facts and of concrete principle, that of “life”. Our minds, says Leibniz, undoubtedly contains this germ. Otherwise mathematical deduction will never give us more than the ‘possible’ and not the ‘real’”, p. 28. Cfr. también *Helmont, Leibniz, Stahl*, art. cit. passim. GP. IV 390s. Compárese, por ejemplo, el siguiente pasaje de *Magnum Oportet*, n. 3, “Ortus” 150: “Vanum ergo, quod species rerum sint tanquam species numerorum, quibus ne unitas additur vel subtrahitur, quin continuo ipsa mutetur species”, con lo que Leibniz escribe a Des Bosses en 1709, GP. II 372: “Ante multos annos, cum nondum satis matura esset philosophia mea, locabam animas in punctis (...). Sed factus considerator, deprehendi (...) unitatem aut multitudinem sumendam non ex praedicamento quantitatis, sed ex praedicamento substantiae, id est, non ex punctis, sed ex vi primitiva operandi”.

<sup>36</sup> Cfr. PARTINGTON, J. R.: o. c. II. 227-243. Distintas clases de gases, p. 229-232.

<sup>37</sup> *Archeus Faber*, n. 2-7, “Ortus” 40.

quia dominante” o “Formador”, que proporciona unidad al cuerpo animal o vegetal: *archei* envueltos en *archei* o máquinas naturales envueltas en máquinas naturales, presididas todas por la mónada dominante, que dirá Leibniz<sup>38</sup>.

Nos encontramos aquí frente a una *unidad de acción orgánica*; es decir, no hay jamás un principio vital que actúa en la partícula de materia desde fuera de ella, como ocurría con el “principio hilárquico” o las “naturalezas plásticas” de los Platónicos de Cambridge, o como defenderá más tarde Georg Stahl<sup>39</sup>. Unos y otro, de maneras distintas, defienden la *pasividad* total

<sup>38</sup> PAGEL, W.: *The Religious*. . a. c. p. 23-24: 29-30; 32-34. Este paralelismo JB/Leibniz sobre la relación entre los *archei insiti* (JB)/cuerpos orgánicos de las *mónadas auxiliares* (Leibniz) y el *archeus influus* (JB)/mónada dominante (Leibniz), debe ser tomado con precaución. Sólo quiero afirmar que ambos entienden que toda partícula de materia fenoménica es el resultado de la actividad de su principio activo autárquico; que ambos tienen necesidad de concebir “envolturas” o “complejos” de *archei*/mónadas, jerarquizados según las distintas funciones orgánicas; y que, en definitiva, los dos han de suponer un *archeus influus* o *mónada rectora* general del organismo como un todo. Ahora bien, además de la diferente manera como cada uno explica la relación *principio activo/materia fenoménica* (que es el objeto del presente trabajo), JB concede a los *archei insiti* una función más autónoma, más “periférica y centrífuga” —como dice Giglioni—, hasta el extremo de que “l’archeo influus non può dirsi un centro monadico dominante a tutti gli effetti. E, soprattutto, non può fungere da unità rappresentativa delle infinite vite che si dipanano da ogni seme vitale”, GIGLIONI, G.: *Immaginazione e malattia*, o. c. p. 41. JB concede poca atención a su *archeus influus* y tiene serios problemas para cohesionar la “mens” o alma inmortal y el organismo en el que habita. Véanse las excelentes páginas que Giglioni dedica a exponer la estructura fisiológica del organismo helmontiano, p. 39-45, 52-58.

<sup>39</sup> H. More y R. Cudworth admitían que toda partícula de materia está “activada” por el “principio hilárquico” (More) o por las “naturalezas plásticas” (Cudworth), y en esto se oponían a Descartes. Pero tales principios eran *inmateriales* y se introducían en la materia *muerta* “de la que se distinguen completamente”. De esta manera, los Platónicos de Cambridge trataban de encontrar una solución de compromiso entre el mecanicismo (materia muerta) y el hilozoísmo de Francis Glisson (materia viva y con grados de consciencia). Las “naturalezas plásticas” serían principios inmateriales *inconscientes*, que informan la materia. MORE, H.: *Antidote against Atheism*, I, cap. 4, part. 3; *The Immortality of the Soul*, III, cap. 12 y 13. CUDWORTH, R.: *The True Intellectual System*, I, cap. III, secc. 37. Cfr. HUTTON, S.: *Anne Conway critique d’Henry More: l’esprit et la matière*, en *Archives de Philosophie* 58, 1995, p. 371-384. GIGLIONI, G.: *Automata Compared. Boyle, Leibniz, and the debate on the notion of life and mind*, en *Brit. Journ. of Hist. of Phil.* 1995, p. 249-276, especialmente p. 273-275. GIGLIONI, G.: *Anatomist atheist? The ‘hylozoistic’ Foundations of Francis Glisson’s Anatomical Research*, en GRELL, O. P. -CUNNINGHAM, A. (ed.): *Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-century England*, London 1996, p. 115-135. También Fr. M. Van Helmont y Lady Conway hablarán de “vis plastica”, siguiendo a JB; pero veremos qué distinta es de las “naturalezas plásticas” de Cudworth, y cómo Leibniz no hace justicia a los helmontianos al asimilarlos a los PP. CC. G. Stahl estableció, por su parte, una clara diferencia

de la masa corporal, que está desprovista de toda dirección o acción interna. Para JB, por el contrario, como para Leibniz, toda partícula de materia es en sí misma activa; y aunque, como veremos, la solución última de Leibniz va a ser distinta, ambos coinciden en buscar un real engranaje de las diversas estructuras vital-biológicas por la acción del rector que “se corporifica” (JB), o de la mónada en acción, que “se incorpora” (Leibniz) en cada movimiento de cada partícula de materia<sup>40</sup>.

JB criticó duramente a Aristóteles. Probablemente de manera injusta, pues su *vis insita* y su *archeus* tienen mucho que ver con la entelequia aristotélica<sup>41</sup>. En todo caso, sus análisis nos permiten entender mejor su peculiar monismo vitalista y la permanencia de las sustancias orgánicas por debajo de sus transformaciones, lo que él llamaba “vita media”, que en Leibniz volveremos a encontrar modificada bajo la expresión “las sustancias orgánicas no perecen; mantienen siempre su cuerpo orgánico, aunque no siempre el mismo, sino en continua transformación, cambiando de ‘teatro’”. En *Physica Aristotelis et Galeni ignara* comienza JB rechazando el concepto aristotélico de naturaleza como el “principio de movimiento y de reposo en aquellos cuerpos en los que reside per se y no per accidens”<sup>42</sup>. Pero el verbo mismo “residir” (inesse) —replica JB— presupone ya el “esse” de los cuerpos: “principium essendi praecedat initium movendi aut quiescendi”. No se puede decir que el ser de los cuerpos sea el moverse, pues cada cuerpo tiene su

entre lo inorgánico y lo orgánico, cosa que claramente no ocurre en JB y, de alguna manera, tampoco en Leibniz. Pues, aunque éste distingue entre una piedra (que no es organismo por carecer de mónada dominante) y un insecto o “máquina de la naturaleza”, la primera contiene estructuras o mónadas espirituales hasta el infinito lo mismo que el insecto y, por lo tanto, aunque todo ha de medirse externamente según el mecanismo, la materia toda —orgánica e inorgánica— está penumatizada, y en esto coincide con JB. Para Stahl, sólo lo orgánico “tiene alma”: pero tal alma no es “inmanente” a las partículas corporales; dirige, gobierna y conserva desde fuera la acción común. Cfr. STAHL, G.: *Theoria Medica Vera*, 1708, 2ªed. Halle 1737. Las *Animadversiones* de Leibniz, en DUT, 11, 2, p. 131-173. Una puesta a punto actual de la polémica Stahl-Leibniz, cfr. DUCHESNEAU, Fr.: *Leibniz et Stahl: divergences sur le concept d'organisme*, en ST. I.B. 27, 1995, p. 185-212.

<sup>40</sup> Cfr. PAGEL, W.: *The Spectre of Van Helmont and the Idea of continuity in the History of Chemistry*, en TEICH, N. (ed.): *Changing Perspectives in the History of Science*, London 1973, p. 100-109: “Here, he (Helmont) came to a monist solution: there was no separate soul that acted on matter but only a spiritual impulse in matter and inseparably interlocked with it”, p. 101.

<sup>41</sup> cfr. BROWNE, A.: *JB van Helmont's Attack on Aristotle*, en *Annals of Science*, 36, 1972, p. 575-591. PAGEL, W.: *The Spectre*. . . a. c. p. 101-103. Según Alice Browne, JB manejaba más los manuales aristotélicos de su época que los escritos del estagirita.

<sup>42</sup> *Physica Aristotelis et Galeni ignara*, n. 2, “Ortus” 46.

peculiar “actus existendi” del que deriva su movimiento, “cum non detur esse sine proprietatibus essentialibus”<sup>43</sup>. “Naturaleza es simplemente —define JB— el mandato divino por el cual una cosa es lo que es y actúa como actúa en virtud del mismo mandato”<sup>44</sup>. Dios puso en el mundo el agua como *materia común homogénea y en ella las semillas como principios eficientes*: éstas son las dos únicas causas de todos los cuerpos naturales. Aristóteles —sigue diciendo en *Causae et Initia naturalium*— confundió la noción de principio abstracto con la de causa natural y asignó a las cosas cuatro conceptos erróneos como si fueran causas constitutivas<sup>45</sup>.

La primera, la causa material o materia prima, es un puro ente ficticio, absolutamente inservible, “meretricius appetitus impossibilis Hyles”<sup>46</sup>. Llámese *initium*, *principium* o *causa*, en la historia natural de las cosas es el agua la única causa material, pues ella contiene en su pureza, simplicidad y universalidad, el principio del proceso y el término de disolución de las cosas<sup>47</sup>. Las otras tres causas aristotélicas son engañosas y peligrosas. Si toda causa es por naturaleza anterior a lo causado, la forma o esencia o entelequia final no puede ser causa del producto, sino más bien consecuencia del acto de la generación y, por lo tanto, no causa sino efecto<sup>48</sup>. El actor de la generación o causa eficiente debe ser una actividad interna y esencial al acto mismo del proceso de generación y, por lo tanto, un ser en acto, esto es, el *archeus* y no cualquier otra entidad exterior cooperante<sup>49</sup>, incluido el progenitor<sup>50</sup>. En otros términos, como el *archeus efficiens* contiene en sí como fines sus propias instrucciones, esto es, “*scientia finium et habitudinum a Deo naturaliter ei infusa*”, quiere decirse que la causa final de los escolásticos, si es considerada como algo externo es algo completamente ajeno a lo

<sup>43</sup> *Ibidem*, n. 3, 6, “Ortus” 49. JB desarrolla otros muchos argumentos, no todos válidos, contra la “natura” aristotélica, n. 3-6.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 3, “Ortus” 46.

<sup>45</sup> *Causae et Initia naturalium*, n. 3-4, “Ortus” 33.

<sup>46</sup> “*Non autem natura constat hyle indefinita ac impossibili, nec opus habet principio tali, ut nec privatione, sed ordo et vita insunt efficienti de necessitate*”, *ibidem* n. 3; “*non autem materiam primam aristotelicam, sive illud non-ens impossibile*”, n. 33; *Magnum Oportet*, n. 11 “Ortus” 151. cfr. *Causae et Initia* n. 39: “*agens in natura disponit sibi substratam materiam*”.

<sup>47</sup> *Causae et Initia*, n. 32, “Ortus” 37.

<sup>48</sup> *Ibidem*, n. 5-6, “Ortus” 33

<sup>49</sup> “*Ita quoque actus ipsius est internum agens, efficiens, sive archeus (...); activitas agentis non est ipsius formae, sed archei (...). Tota causa efficiens est interna, essentialis in natura*”, *ibidem*, n. 6-9, “Ortus” 33.

<sup>50</sup> *Causae et Initia*. n. 11, “Ortus” 34; cfr. también n. 17-18, p. 35.

natural; y si la ven como algo interno identificado con la forma, es erróneo pues la forma no es causa sino efecto. En consecuencia —concluye JB—:

después de un concienzudo examen de las cosas, he descubierto que el cuerpo natural sólo depende de estas dos causas, ambas internas: la materia —i. e. el agua— y el eficiente —i. e. el archeus— (a los que en general ha de asociarse algún estímulo exterior). Pues estas dos causas incluyen todas las demás y contienen toda la estructura, proceso, movimiento, origen, caracteres impresos y propiedades de las cosas, así como todo aquello que se requiere para la formación y propagación de una cosa. Pues la causa eficiente seminal contiene los modelos de sus acciones futuras (*rerum sibi agendarum typos*), su forma (*figuram*), sus movimientos (*motus*), su serie (*horam*), sus relaciones (*respectus*), sus apetitos (*inclinaciones*), capacidades (*aptitudines*), compatibilidades (*adaequationes*), cantidades (*proportiones*), pérdidas (*alienationes*) y limitaciones (*defectum*) y todo cuanto ha de ocurrirle en el futuro (*quidquid sub dierum sequelam incidit*) tanto en el cumplimiento de su generación como en el de su actividad<sup>51</sup>.

No será difícil descubrir aquí, incluso en términos literales, la *notio completa* y la *espontaneidad* de la substancia leibniziana del DM y de la CA, que vimos en la primera parte de este trabajo. El archeus contiene en sí el modelo y la serie de sus actos, sus caracteres y apetitos y, por consiguiente, todo lo que ha de ocurrirle en el futuro, no siendo la actividad de otros *archei* sino *ocasión externa* de su propio dinamismo; como dirá Leibniz: “*omnis actio et passio corporis oritur a vi interna licet occasione externi*”. Naturalmente el archeus de JB es una pieza de materia sutilizable y congelable en su despliegue corporal, mientras que la substancia de Leibniz quiere ser inextensa. Veremos luego sus problemas a la hora de tenerla que “incorporar”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> “Quapropter post sedulam omnium rerum investigationem, non inveni corporis naturalis ullam dependentiam, nisi dumtaxat ad duas causas, ad materiam et efficiens, internas (quibus plerumque externa quaedam excitans associatur) scilicet. Quippe quod haec duo, sibi et aliis, sint abunde satis, contineantque totam rerum congeriem, ordinem, motum, ortum, notiones sigillares, proprietates, ac quidquid denique ad rei constitutionem et propagationem requiritur. Continet namque efficiens seminalis causa rerum sibi agendarum typos, figuram, motus, horam, respectus, inclinationes, aptitudines, adaequationes, proportiones, alienationes, defectum, ac quidquid sub dierum sequelam incidit, tam in generationis quam regiminis negotio”, *Causae et Initia*, n. 10-11, “Ortus” 34; cfr. también n. 12, 23-25, “Ortus” 34-36; “spontanea abundansque in jussorum seminum profusio”, *Ortus* 37.

<sup>52</sup> *Spec. Dynam. II: GM. VI 251*. DOMANDEL, S.: *Der archeus des Paracelsus und die Leibnizsche Monade*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1977, p. 428-443, mantiene una opinión contraria, defendiendo una aproximación mayor de Leibniz a Paracelso,

Conviene insistir en la profunda semejanza de la cosmovisión natural de ambos pensadores. Si cada semilla lleva en sí *sus propias instrucciones*, era necesario que la causa final aristotélico-escolástica fuera reducida por ambos a la causa eficiente autárquica. Pero de aquí se siguen una serie de consecuencias que ambos comparten. Si tal actividad es autárquica, el “consensus” o “armonía de las substancias” no se produce por acción causal de unas sobre otras; la armonía ha de ser *preestablecida*: “*praeexistens finium et praedestinationum cognitio*”, dice JB. “Preestablecida” no quiere decir, sin embargo, que el archeus o la substancia hayan de “saber” su actividad; toda semilla es “percipiente”, pero no necesariamente “consciente”. Por otra parte, si toda acción es interna, “*actio regiminis*” (JB), lo exterior es sólo *ocasión*; es innecesario, pues, cualquier animismo panteísta y cualquier “*anima mundi*” o espíritu universal que haya de soldar la actividad del mundo. Todo proyecto de investigación natural ha de conducir a la búsqueda de la individualidad de *cada substancia*<sup>53</sup>.

debido a la “materialidad” del archeus helmontiano. El término “archeus” y el concepto general que entraña —así como el término “mónada”— son de origen gnóstico. En el pléroma divino el “archón” era el encargado de soldar los poderes de la luz con la materia, a la que transformaba. Los alquimistas o espagíricos utilizaban el mismo concepto —conjunción/separación— en su tratamiento de las substancias. De hecho, Paracelso llama “alquimista interno” y “operador o constructor” a su archeus, que reside como fuerza interna moldeadora de la materia en cada semilla. Pero el archeus de Paracelso, como toda actividad mundana lo era para él, es de origen astral. JB trata, por el contrario, de hacer de su archeus una pieza, diríamos, “científica”, y construye toda una teoría estructural de las formas vitales orgánicas, sin duda, más próxima al pensamiento de Leibniz, a pesar de las diferencias que estamos señalando. Sobre el archeus de Paracelso véase también *PAGEL, W.: Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition*, a. c. p. 139ss.

<sup>53</sup> *Causae et Initia*, n. 17-19, “Ortus” 35: “Siquidem omnis effectus producitur vel ab agente externo et est productum artificiale, vel a suscitate ac foveante externo, quod est causa *occasionalis* et externa; quae tamen intus habet causam efficientem et seminalem, quaeque permanet efficiens in ultimam usque producti periodum. Causa tamen occasionalis est agens verum, sed mediatum”; cfr. también n. 35, “Ortus” 37. *Natura contrariorum nescia*, n. 15-17, “Ortus” 168: “Enimvero quidquid in natura fit aut nascitur, fit ex *necessitate seminum efficientium*. Semina autem ipsa nullatenus operantur ob scopum similitudinis aut contrarietatis (ut alioqui vulgo putatur), sed dumtaxat quia sic sunt iussa operari a rerum Domino, qui solus scientias, fines, seminibus dedit, sibi soli cognitos a priori. Alioqui semina vadunt, et quorsum nesciunt, seseque dirigunt quidem tanquam scientia pollerent, sed tendunt per media sibi concessa ad fines sibi ignotos”. *Ignota actio regiminis*, n. 6, “Ortus” 330-332: “Siquidem unumquodque agens per modum ponderis majoris, libere agit et sine relatione contrarietatis; sed *agit quod agere est iussum in natura* et quantum ipsi permissum est agere (...). Ac proinde *pondera, ut talia, nequaquam agunt aut reagunt in se invicem naturaliter sive proprietatum suarum commistione, licet artificialiter aliquid agere videantur*”. *De Lithiasi*, n. 109, 113, “Opusc”, p.

Pero hay más. JB concluye de lo dicho —como lo hará Leibniz— que, en rigor, no puede haber generación y corrupción de substancias al estilo aristotélico. En efecto, “en la serie de las cosas naturales nada se produce que no tenga por necesidad su origen en la semilla”. Pero la experiencia enseña además que en la interacción de las cosas naturales o “flujo y reflujo de la vida”, esto es, en el intercambio de sus respectivas actividades, los fermentos, olores, sabores y demás caracteres o imágenes que produce un *archeus* permanecen *distinguibiles* en la materia de otro *archeus* cuando la materia del primero ha sido invadida y transformada por la acción del segundo. Los *archei* pugnan entre sí sin confundirse, y sus respectivos fermentos adquieren en el proceso de transformación de la nueva materia una, por así decirlo, posición preponderante o recesiva: “herus manet qui potior fuerit”<sup>54</sup>. Así, por ejemplo, cuando un puerco al descender la marea se alimenta de crustáceos y moluscos, su carne tiene también sabor de pez sin dejar por ello de ser porcina; una misma carne animal recibe sabores ajenos según la variedad de alimentos. Y, en general, aunque un alimento ingerido adquiera a través de una total transformación la forma de sangre, ésta sin embargo conserva discernibles los accidentes del alimento anterior, que deambulan de una materia a otra<sup>55</sup>.

103. JB estudió detenidamente la espontaneidad de la “*actio vitalis*” en todos sus niveles frente a la medicina galenista, y merecería un estudio más específico desde la perspectiva de Leibniz. Véase una exposición general de la espontaneidad helmontiana en GIGLIONI, G.: *Immaginazione e malattia*. . o.c. Capitolo Secondo, p. 33-75, principalmente p. 37-40, 69-73.

<sup>54</sup> Aquí radica el nuevo concepto ontológico de *enfermedad* que elaboró JB. Frente a la doctrina tradicional galenista, según la cual una enfermedad es la desordenada proporción de los humores orgánicos, JB piensa —siguiendo a Paracelso— que cuando un *archeus* es atacado por otro *archeus* “intruso”, la idea-imagen de éste entra en conflicto con la idea-imagen del invadido. La enfermedad es la idea-imagen producida por el “diálogo de los *archei*”. Esta es la nueva semilla de la enfermedad o el “*ens morbi*”, algo ya independiente del invasor, y se externaliza en los síntomas del paciente. De ahí las múltiples enfermedades ontológicamente distintas. No puedo entrar aquí en más detalles. *Ignotus hospes morbus*, n. 77, “Ortus” 500-502, *passim*; *Ortus imaginis morbosae*, n. 1-2, “Ortus” 552-553. Cfr. DEBUS, A.: o. c. II. 360-362. PAGEL, W.: *JB als Naturmystiker*, a. c. p. 202-204. PAGEL, W.: *Van Helmont's concept of disease. To be or not to be? The influence of Paracelse*, en *Bull. of the Hist. of Medicine*, 46, 1972, p. 419-454.

<sup>55</sup> “Sic quidem, tametsi cibus omnimoda transmutatione formam sanguinis acquirat, hic tamen conservet non obscura accidentia cibi prioris, quae ideo ambulat de una materia in aliam”, *Magnum Oportet*, n. 3, “Ortus” 150. “Prope montes ad Zomam, porcus recedente mari squillis, conchilibus etc vescitur. Caro ejus sapit axungiam piscis, est tamen porcina, Ebraeis vetita (...). Unica nempe animalis caro saporis alienos pro ciborum varietate suscipit”, *ibidem*, n. 4 “Ortus” 150.

Este es —se apresura a añadir JB— un lenguaje duro que escandalizará a las Escuelas, pero a cuya evidencia no podemos resistirnos. Esto es lo que *verdaderamente importa* comprender, el *Magnum Oportet*, que dió título a uno de sus principales opúsculos<sup>56</sup>. Los accidentes emigran de sujeto a sujeto y se contiene formalmente en el transformado el mismo accidente que estaba en el transformable, aunque la forma del primer sujeto de inhesión haya desaparecido. Permanece, pues, la “vita media” del archeus por debajo de la corrupción y generación de la materia<sup>57</sup>. Es decir, la volatilización o desaparición completa de un archeus no conlleva la desaparición de sus signaturas o propiedades; éstas —su “vita prima”—, que son responsables del desarrollo de la masa orgánica del archeus, “transmigran” o “deambulan” en la masa orgánica de otro archeus receptor conservando en éste, como “vita media”, su peculiar actividad originaria, aunque oscurecida<sup>58</sup>. Las formas —los *archei*— no se generan ni corrompen; son producidas por Dios, permanecen haciendo fluir su organismo, y desaparecen; no hay, por lo tanto, una materia prima abstracta “*quae appetit quamlibet formam a puncto privativo corruptionis*”, sino la semilla que aspira a la determinación ya *preexistente* y alumbrada en la disposición del archeus. Sólo la materia se corrompe y se genera. Y, como en toda corrupción permanece la “vita media”, la corrupción tampoco es privación, sino el flujo de los organismos bajo la dirección de los *archei*. JB ilustra su doctrina de la “vita media” con numerosos ejemplos extraídos de la vida mineral, vegetal, animal y humana<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> “Durus sane et paradoxus hic sermo in Scholis”, n. 4. “Porro vocavi *Magnum Oportet*, necessariam remanentiam proprietatum vitae mediae in alito et constituto”, n. 4, 22, “Ortus” 150.

<sup>57</sup> “Quodcirca necesse est idem numero accidens migrare de subjecto, esse inquam in formali transmutato quod prius erat in transmutabili, licet forma subjecti inhaesionis plene perierit. Eo quod, etsi non maneat materia, permanet tamen vita media, de qua in Scholis nil auditum est hactenus”, *Magnum Oportet*, n. 7-8, “Ortus” 151. Leibniz habría criticado probablemente este concepto de accidente, como lo hizo en la correspondencia con Des Bosses.

<sup>58</sup> *Magnum Oportet*, n. 42, 43, 46-47, “Ortus” 158.

<sup>59</sup> “Formae non corrumpuntur unquam; intereunt quidem. Mens humana dumtaxat abscedit sospes, reliquae autem formae omnes percunt. Materia vero nec abscedit nec interit: at corrumpitur. Adeoque corruptio solius est materiae. Est ergo corruptio dispositio quaedam materiae a fatiscente rectore Vulcano derelictae (...). Quodcirca ruit Aristotelis alterum in natura initium, siquidem non tollitur, dissipatur, mutatur aut alienatur archeus sponte, nisi infestante novo sub altero fermento (...). “Corruptio itaque licet transmutationem inducat cum alterius interitu, non est privatio, nec proinde generationem necessario ut neque vicissim subsequitur”, *Magnum Oportet*, n. 17-19, 20, “Ortus” 153. Cfr. más detalladamente la crítica a la

\*\*\*\*\*

El descubrimiento de los gases-*archei* como entidades reales y su función activadora de generación y diversificación de la materia fluyente obedecen en JB al mismo proyecto teológico científico que vemos en Leibniz. Su visión teológica del mundo impide a ambos admitir que la materia considerada sólo mecánicamente sea responsable de la actividad vital del mundo. En este sentido, el *archeus* helmontiano responde a la fuerza leibniziana; uno y otra son *notio completa*, su actividad es espontánea y son portadores de vida. La materia —comenta Pagel— debe su configuración y la especificidad de su forma a la misma entidad que es también responsable de su impregnación de vida, esto es, de su función: el gas-*archeus*<sup>60</sup>. Mas, a fin de liberarse de “cualidades ocultas”, ambos pensadores necesitan dar un estatuto *empírico* a este núcleo vital, es decir, tienen que sacarlo a la luz de lo medible, material y orgánico, pero con algunas condiciones: que él mismo no es *en sí* medible como material-orgánico (pues es, en origen, la expresión mundana de la vida divina); que es fundamento o productor de lo material-orgánico; y que no interfiere en las leyes específicas de lo material-orgánico. De esta manera, *archeus*-organismo, fuerza-cuerpo, no serían dos cosas realmente distintas, sino las dos caras de una misma realidad orgánica. La fluidez de la masa de los organismos bajo la dirección de la “vita media” de los *archei* parece que cumple en JB estas condiciones o, al menos, así lo creía él. En efecto, el gas-*archeus* es, por una parte, la manifestación mundana de la luz, la vida y la actividad divinas; y es, al mismo tiempo, como toda “manifestación” de la divinidad, una realidad dotada de algún grado de materialidad sutil sin la que no podría ser activa<sup>61</sup>; pero, al transformarse en virtud de sus fermentos o imágenes en materia orgánica congelada o materia secunda, ésta adquiere propiedades *distintas* de las del *archeus* *faber*. El impulso es divino; su manifestación es energía sutil o volátil; su actividad se mide en las leyes de la materia orgánica<sup>62</sup>.

materia prima de las Escuelas, n. 12-13, 21, 48: “Vicisitudo in natura non ex appetitu materiae, sed ex potestate efficientis Vulcani est, seu ex instructione seminis”. Cfr. *Ignotus hospes morbus*, n. 38-40, 59, “Ortus” 492, 497.

<sup>60</sup> PAGEL, W.: *The religious*. . a. c. p. 23, 27.

<sup>61</sup> Esta afirmación, por sorprendente que hoy nos parezca, es fundamental para neoplatónicos, paracelsistas y kabbalistas. Como Leibniz ha de tener que utilizarla “a su manera”, la explicaremos luego, así como su origen kabbalista; cfr. notas 11 y 105.

<sup>62</sup> Una exposición “científica” un poco detenida de la actividad “materializadora” de los *archei* nos llevaría por toda la obra de JB y habría de ser estudiada en todos los estratos de la

Leibniz rechazó genéricamente los *archei* helmontianos como lazo de unión entre la mónada y su cuerpo orgánico, por la sencilla razón de que la mónada es simple, como ya vimos<sup>63</sup>. Y hasta el final de su vida repitió prácticamente en todos sus escritos el mismo filosofema: hay que admitir que todos los fenómenos corporales deben ser medidos por causas eficientes mecánicas, aunque estas mismas leyes derivan de leyes superiores... las leyes de las entelequias, que son lo único real substancial... , y olvidémonos de facultades ociosas y simpatías inexplicables. La masa corporal es sólo un fenómeno semimental cuya realidad *resulta*, por una parte, de la actividad inextensa, ideal, de la mónada, y, por otra, de la limitación y oscuridad de nuestras representaciones<sup>64</sup>. Sin embargo, cuando Leibniz trata de poner en funcionamiento la mónada y su materia secunda o cuerpo orgánico, o cuando quiere explicar el origen y evolución de los organismos y el estatuto ontológico de los fenómenos, sus explicaciones o son inexistentes o son circulares o las traslada in infinitum sin posibilidad de falsación, o, en todo caso, se nos muestra mucho más próximo a los Helmontianos de lo que nunca él quiso admitir públicamente. Trataré de resumir lo más brevemente que pueda algunos de estos aspectos conflictivos, que tocan el centro mismo del sistema de la naturaleza de Leibniz<sup>65</sup>.

\*\*\*\*\*

naturaleza. Un capítulo fundamental sería el estudio del carácter “formador” e “impregnador” de la idea-imagen. Véase, por ejemplo, *Imago fermenti impraegnat aquam semine*, *De magnetica vulnerum curatione*, *De ideis morboris*, en “Ortus” 111, 746, 539; *Tumulus Pestis*, en “Opuscula”. JB está todavía muy poco estudiado.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, *Theoria Motus Concreti* (1671), n. 60: GP. IV 217, donde Leibniz confunde el archeus de JB con el éter. A Arnauld (1672): GP. I 77-79. *Antibarbarus Physicus* (1689) donde hace un repaso general muy erudito pero poco preciso: “Recentius calore operante pleraque expedire conatus est Telesius, chymici nonnulli, ut Helmontiani imprimis, et Marcus Marci, introduxere quasdam ideas operatrices”: GP. VII 337-344, 340. *Specimen Dynamicum I*: GM. VI 242. *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (1702): GP. VI 530-531. *Considerations... sur les natures plastiques* (1709): GP. VI 544. *Nouveaux Essais I, I*: GP. V 64. *Animadvers. ad Princ. Cartesii*, n. 64 2ª Parte: GP. IV 391.

<sup>64</sup> *Spec. Dynam. I*: GM. VI 242; a Des Bosses, 11 abril 1716: GP. II 514-521; *Animadversiones ad Stahlit. .:* DUT. II, 2, 136, passim.

<sup>65</sup> En *Leibniz y la Tradición*, vol. I, cap. VI, p. 620-753, traté hace diez años esta cuestión de forma detenida, referida entonces a Fr. M. Van Helmont. Ampliaré aquí, creo que con algún conocimiento mayor, algunas sugerencias allí expuestas.

La primera afirmación del vitalismo de Leibniz dice que la vida, la actividad, la force, penetra completamente la materia del mundo sin dejar residuo ni vacío; afirmación que comparte con JB. Pero él añade algo sorprendente: tal vitalización lo es *hasta* el infinito. En efecto, si la materia extensa no se compone de partes reales, entonces no sólo no habrá ningún átomo inerte, sino tampoco ningún átomo de materia que sea, por así decirlo, la “exudación” de un principio activo (como decía JB), simplemente porque no hay tal átomo y, por lo tanto, sólo en el *límite infinito* de la división de la materia sería concebible la actividad de la mónada; o, en todo caso, aplicando la regla del cálculo diferencial donde siempre podemos encontrar “un número o término menor que cualquier número dado”, cabría afirmar que “en las operaciones ordinarias” de la naturaleza siempre podríamos encontrar —y ahí están los microscopios para sugerirlo— una partícula de materia menor que cualquiera asignable, sobre la que “pensar” la acción de la mónada<sup>66</sup>. Pero este trasvase de lo ideal a lo real, además de ser una operación cuya validez habría que demostrar previamente, nos sitúa en un lenguaje “fiscalista” que está en contradicción con los datos que nos han llevado precisamente a la irrealdad substancial de la extensión<sup>67</sup>. En consecuencia, la actividad del principio activo respecto de la materia extensa no puede ser una relación material, sino la reunión de lo múltiple en la *unidad simple* de la percepción: “expressio multorum in uno”. Esta es la mónada y éste es el idealismo de Leibniz<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Leibniz defendió siempre la división actu infinita de la materia, concepto que es inevitable en el tratamiento de la extensión y en el concepto de la mónada. En 1706 escribe, incluso, a Des Bosses: “Qui Harmoniam praestabilitam admittet, non poterit non etiam admittere doctrinam de divisione materiae actuali in partes infinitas. Sed idem aliunde consequitur, nempe ex natura motus fluidorum et ex eo quod corpora omnia gradum habent fluiditatis”, GP. II 412. Sin embargo, en este tratamiento de los cuerpos *naturales* la división infinita sólo puede ser un “límite teórico” irreal, pues, como decía L. Conway, no hay naturaleza en un instante y toda actividad mundana ha de tener un terminus a quo y un terminus ad quem (PR. PH. III, 9-10, p. 21-26; VII, 4, p. 105-107). Sobre la problemática planteada por los descubrimientos microscópicos, cfr. WILSON, C.: *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton Univ. Press 1995. Veremos luego las dudas de Leibniz ante los matemáticos.

<sup>67</sup> Véase una muestra de esta aparente contradicción en carta a Des Bosses 11 marzo 1706: GP. II 305.

<sup>68</sup> “Patet etiam quod perceptio sit quae omnibus formis competit, nempe expressio multorum in uno, quae longe differt ab expressione in speculo vel in organo corporeo, quod vere unum non est”, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*: GP. VII 317. Véase justamente la afirmación contraria en L. Conway: PR. PII. VI, 11, p. 67-68: nota 103.

Pero no puede quedarse aquí. Porque la *perceptio* no es sólo una operación que transforma en “unidades mentales de representación” la sucesión y coherencia de nuestras impresiones sensibles, al estilo del fenomenismo idealista de Berkeley o Hume, pues tal coherencia, según Leibniz, no sólo *responde* fielmente al correlato que son los fenómenos, lo que ya no sería un mero Fenomenismo idealista, sino que, además, *garantiza substancialmente* el correlato *real*, que *en sí* carece de substancialidad: los fenómenos —dice Leibniz— están “bien fundados” en la percepción de la mónada, lo que es ya una suerte de animismo realista, un espacio de *dependencia desigual* (substancia — fenómenos), porque la materia extensa carecería de consistencia sin la mónada, pero tampoco ésta podría existir ni ser activa sin cuerpo orgánico. A diferencia del fenomenismo inglés, el de Leibniz es una reacción anti-cartesiana para “dar sentido racional” al animismo de los neoplatónicos, no una investigación gnoseológica desde el idealismo de Descartes. La masa corporal es fluyente, fenoménica pero real; y tal fluidez fenoménica, en lo que tiene de *permanente* —permanente fluidez— se sustenta en la substancia real, y en lo que tiene de *flúida* es el efecto de nuestras representaciones más o menos confusas. Por eso Leibniz se ve obligado a descender a la arena de la construcción orgánica de los cuerpos; porque no quiere admitir que éstos sean *meros* fenómenos, pero tampoco que *fluyan animistamente* de la substancia; y es aquí, inevitablemente, donde descubrimos sus dudas y el lado hermético y helmontiano de su pensamiento<sup>69</sup>.

Yo admito —dice a Des Maizeaux en 1711— la existencia tan antigua como el mundo no sólo de las almas de las bestias sino también en general de *todas* las mónadas o substancias simples, de las que *RESULTAN* los fenómenos compuestos; y sostengo que cada alma o mónada está siempre *acompañada* de un cuerpo orgánico, que está siempre en *perpetuo cambio*, de suerte que el cuerpo no siempre es el mismo, aunque el alma y el animal lo sea<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> A De Volder (1704): GP. II 275.

<sup>70</sup> A Des Maizeaux: GP. VII 535. Cfr. *Theod. I*, n. 382; GP. VI 342. *Specimen inventorum*: GP. VII 314. *Animadversiones in Principia Cartesii*, al art. 7 1ª parte: “nec magis verum certumve est me cogitare, quam illa vel illa a me cogitari (...). Ego cogito, et varia a me cogitantur”, GP. IV 357. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*: GP. VII 319-322. *Sur ce qui passe les sens et la matière*: GP. VI 488-490: “il faut donc quelque chose au delà des sens qui nous fasse distinguer le vray de l'apparent”, p. 489. Sobre el fenomenismo de Leibniz cfr. ROSS, McD. G.: *Leibniz's Phenomenalism and the construction of matter*, en ST. LB. Sonderheft 13, 1984, p. 26-36. ADAMS, R.: *Phenomenalism and corporeal substance in Leibniz*, Minessota Press 1983. QUINTANILLA, I.: *La noción de materia en Leibniz y*

Mas, ¿cómo es posible que una substancia simple dé como “resultado” el fenómeno material? ¿Qué clase de materia es ésta? ¿Cómo se entiende que ese átomo metafísico esté siempre “acompañado” de cuerpo orgánico? A decir verdad, Leibniz nunca explicó estas conflictivas afirmaciones, que siguen siendo todavía el calvario de sus comentaristas. Tal vez encontremos, si no la solución, al menos alguna luz por otros senderos menos trillados de la investigación, pero no menos leibnizianos. Arriesguemos un poco.

\*\*\*\*\*

Como respuesta y agradecimiento por la recepción del *True Intellectual System* de R. Cudworth, Leibniz escribe en mayo de 1704 una larga carta a la hija de éste, Lady Masham,

en la que expongo —reproduce Leibniz a Sofía-Carlotta— que mi gran principio de las cosas es el del “Arlequín, Emperador de la Luna”, a saber, que *siempre, y por todas partes y en todas las cosas, todo es como aquí*, es decir, que la naturaleza es *uniforme* en el fondo de las cosas, aunque haya *variedad* en el más y en el menos y en los *grados* de perfección<sup>71</sup>.

Este principio de uniformidad-variedad que Leibniz va a manejar a continuación, no es una formulación “light” condimentada para damas, como alguien ha creído malévolamente alguna vez, sino una firme convicción del filósofo, que vemos igualmente en todos sus escritos posteriores al *Système Nouveau*, desde la polémica con Cudworth y Grew y los *Nouveaux Essais* hasta los *Principes de la Nature*, la *Théodicée*, las correspondencias con Des Bosses o Clarke y la *Monadologie*<sup>72</sup>.

Una primera lectura del término “uniforme” vendría a decir que la naturaleza actúa siempre de acuerdo con las mismas reglas internas que producen variedades exteriores de formas naturales; lo que no dejaría de ser una obviedad y nada tendría de sorprendente. Pero el uso analógico desmesurado que

Berkeley, *el paradójico*, en RACIONERO, Q-ROLDAN, C.: *Leibniz. Analogía y Expresión*, Madrid 1995, p. 347-356.

<sup>71</sup> A Lady Masham: GP. III 339; a Sofía-Carlotta, 8 mayo 1704: GP. III 343.

<sup>72</sup> *Nouveaux Essais* I, 1: GP. V 65; *Considerations sur les natures plastiques*: GP. VI 545, 548; a Clarke, 5º escrito, n. 24: GP. VII 394, *Considerations sur l'Esprit Universel Unique*: GP. VI 533-535. *Principes de la nature* n. 6: GP. VI 601. *Monadologie* n. 62-77, 82: GP. VI 617-620, 621; a Des Bosses: GP. II 320, 324; a De Volder: GP. II 270. etc.

Leibniz hace de este principio nos obliga a pensar o que ha entrado en el campo de la lírica o que, por el contrario, el filósofo ve aquí algo más profundo, por extraño que a nosotros nos parezca. En mi opinión, se trata de un principio general de filosofía *hermética*, al que he hecho referencia al presentar el pensamiento de paracelsistas y helmontianos: la unidad de acción de la naturaleza o la analogización cósmica del continuo. Leibniz pretendió siempre construir una formalización racional del viejo mito de la unidad orgánica del mundo, que se había transmitido desde Platón y la “Prisca Theologia” hasta los neoplatónicos renacentistas<sup>73</sup>. Y se trata, en este caso particular, de una aplicación del principio, más helmontiana que platónica: la naturaleza no es dual en su raíz activa; es decir, no hay un núcleo de actividad frente a una materia negativa o muerta a la que “informar”, como lo dejó bien claro en la polémica con Cudworth y los Platónicos de Cambridge, sino el desarrollo gradual del *principio vital* que se hace plural en sus manifestaciones externas. El hecho de que este principio reciba por parte del filósofo un tratamiento más denso y analítico con ocasión de dicha polémica sobre las “naturalezas plásticas” y la explotación monadológica que hace de la “preformación orgánica” de *todas* las sustancias desde el origen del mundo, avala, me parece, esta interpretación helmontiana. El principio de uniformidad-variedad —“mi gran principio de las cosas”—, sobre el que los comentaristas de Leibniz pasan, en general, como sobre ascuas, me parece a mí una de sus más profundas convicciones<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> NE. I, 1: GP. V 65; cfr. *Monad.*, 82: GP. VI 621. No puedo detenerme a desarrollar más aquí esta Tradición y sus fuentes. Me limito a recomendar la lectura de dos libros, uno pionero: WALKER, D. P.: *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972; y el último, de síntesis, donde se plantea el estado actual de la cuestión: ZAMBELLI, P.: *L'ambigua natura della magia*, Milano 1991. Y a sugerir, por mi parte, que una de las fuentes menos estudiadas de este “curioso” principio leibniziano es la noción kabbalística de *simbolo*. El símbolo no es una mera traslación lingüística de una cosa a otra distinta en virtud de alguna semejanza subjetivamente percibida. Símbolo es la manifestación exterior *DE* una realidad ontológica interior, de manera que el error consiste en considerar lo exterior como aislado o *autónomo* o considerar lo interior como *en sí no manifestable*; lo exterior sólo difiere de lo interior en la inevitable especificidad limitativa de la envoltura en que se muestra, la cual puede ser múltiple. Y esto es así, según la mística judía, porque Ein-Soph (el Dios transcendente) sólo puede ser activo manifestando sus poderes en recipientes o vasos (kelim), que son las Sefiroth, las cuales, a diferencia de las emanaciones plotinianas, se distribuyen *todas ellas y todo lo que ellas contienen* en grados diversos en cada criatura mundana manifestada. Cuando Leibniz afirma que la naturaleza es *uniforme* en el fondo y *variada* en los grados exteriores de manifestación, está utilizando la noción kabbalística de símbolo. Cfr. nota 105.

<sup>74</sup> Más aún, yo sospecho que, en su fuero interno, Leibniz debió de ser monista, esto es,

Que “todo en la naturaleza es vivo”, que “toda substancia simple está y estará siempre incorporada”, y que “todo animal orgánico se conserva transformado”, son afirmaciones que Leibniz ya había hecho en escritos anteriores<sup>75</sup>. Pero veamos ahora cómo se deducen del principio de uniformidad.

Comparemos primero las otras criaturas con nosotros mismos, dice Leibniz. Si todos aceptamos que hay en nosotros un ser simple dotado de vida, acción y perfección, la naturaleza sería *poco uniforme* y coherente si sólo esta partícula de materia que es nuestro cuerpo estuviera dotada de algo que la hiciera, incluso físicamente, totalmente heterogénea, esencial e infinitamente distinta de las demás:

lo que nos lleva a pensar que hay por todas partes tales seres activos en la naturaleza, y que no hay diferencia más que en el *modo* de la percepción<sup>76</sup>.

Llámense formas, entequeias, almas o espíritus, no puede haber en origen más que una diferencia *gradual* entre ellas, ni, de momento, más diferencia que gradual — en variedad de percepción — entre lo orgánico y lo inorgánico; tan llena de vida está la piedra, como una rosa o el cuerpo humano. En “el fondo” estas tres cosas están hechas de igual manera, tienen la misma estructura; la naturaleza es uniforme en su sustrato más profundo.

defendería la existencia de sólo una realidad *ontológica* activa: la activitas, la vis o force; lo cual es un concepto intensionalmente uno y, por eso, extensionalmente infinito en manifestaciones: serían las mónadas (¿o los modos de Spinoza?). ¿O es que se podía no ser monista partiendo de la idea filosófica del mundo como producción divina? ¿Cómo “pensar” una materia ontológicamente distinta de la activitas? Probablemente Leibniz nunca se desembarazó de Spinoza. Pero, tal como habían enseñado los pitagóricos y después los kabbalistas, no hay unidad sin dualidad *operativa*: sin macho-hembra (dos en uo y uno en dos) no hay generación posible; sin resistencia no hay acción; sólo cuando el Uno se ofrece a sí mismo como objeto, opera. En agosto-septiembre de 1696 F. M. Van Helmont obliga a Leibniz a escribir al dictado lo siguiente: “ex uno puncto fit nihil; omnia bina, quia unum non generat; unitas in se habet dualitatem, et dualitas ex unitate” (borrador de *Cogitationes*, Leibniz-Archiv, L. H. I. V, 2g. fol. 35). Todo el “maravilloso tinglado” de la substancia simple, la expresión ideal, los dos famosos reinos y las infinitas sutilezas que hubo de diseñar para hacer “orgánica” a la substancia, pudieron ser un compromiso teológico-político que, en manos del genio, todavía nos asombra. Sobre la polémica y la posición hermética de Leibniz en torno a la preformación orgánica, cfr. ORIO DE MIGUEL, B. *Metafísica y ciencia en la epistemología de Leibniz. Un ejemplo: la “preformación orgánica”*. en NICOLAS, J. A. -ARANA, J. (Ed): *Saber y conciencia*, Granada 1995, p. 355-368. Cfr. notas 39 y 78.

<sup>75</sup> Véase, por ejemplo, A. Arnauld (1687): GP. II 123s.

<sup>76</sup> GP. III 339, 343.

Pero, como nuestras percepciones a veces son claras y conscientes o con reflexión, y otras veces son confusas y oscuras, será fácil juzgar que habrá seres vivos cuya percepción será oscura y confusa y sin reflexión<sup>77</sup>.

Toda la teoría leibniziana de las “petites perceptions”, desde los genios o “Zoa” hasta las “monades toutes nues” de la *Monadología*, está gobernada por el principio de uniformidad interior y graduación exterior de los seres naturales. Las percepciones inconscientes no sólo sirven a Leibniz para asegurar la permanencia del Yo substancial, sino que es además un argumento para afirmar la *continuidad*, en el fondo, de lo orgánico y lo no orgánico, cuya diferencia exterior sólo reside en el hecho de que la piedra no es consciente de sus percepciones —carece de mónada dominante, como veremos—, y naturalmente nosotros tampoco se las vemos, aunque ciertamente podría hacerlo un ser privilegiado omnisciente. En rigor, siguiendo el principio, no debería haber diferencia esencial sino sólo gradual, en grados de consciencia, entre animales y hombres! “La loy de la continuité —se dice en NE— porte que la nature ne laisse point de vuide dans l’ordre qu’elle suit”<sup>78</sup>.

Esta misma uniformidad de la naturaleza —prosigue Leibniz— me induce a pensar que no somos nosotros los únicos seres del universo dotados de reflexión, y que tiene que haber otros que nos sobrepasen maravillosamente, y así concebimos lo que llamamos genios. No obstante, *puesto que todo es como aquí en el*

<sup>77</sup> GP. III 344.

<sup>78</sup> NE. III, 6: GP. V 286. Leibniz distingue claramente entre *mónadas* y *espíritus*, dotados éstos últimos de “apercepción”, reflexión o consciencia del YO; son las almas humanas (SN: GP. IV 478, 482; A. I, 13, n. 41, p. 50). Esto parece romper la continuidad de las substancias según grados de percepción. Y así parece que habríamos de entenderlo según algunos textos: “Yo sostengo —dice Leibniz a Arnauld en 1687— que todas las formas que *no piensan* han sido creadas con el mundo”, GP. II 117; cfr. también GP. II 72, 75; A. I, 10, n. 53, p. 57-65. Las almas humanas, por el contrario, forman con el Dios-Monarca una comunidad espiritual superior al resto de las substancias: SN: GP. IV 479s. Lo que no está tan claro, sin embargo, es que las almas humanas no hayan podido ser *transcreadas DESDE* las almas sensitivas: *Theod.* n. 90-91: GP. VI 152s; a Des Bosses (1709): GP. II 370s, 389, 390. “Yo creo —le dice a Des Maizeaux en 1711— que las almas de los hombres *han preexistido* no en almas racionales, sino en *almas sensitivas* solamente, y que no llegan a este *grado superior*, es decir, la razón más que cuando es concebido el hombre a quien debe animar el alma”, GP. VII 534s; o a Rémond de Montmort: “il y a longtemps dans l’animal présent l’homme future”, DUT. II, 2, p. 154; *Monad.* n. 74-75, 82: GP. VI 619-620. Véase en ORIO DE MIGUEL, B.: o. c. vol. I, p. 587-617 un estudio detenido de esta evolución de Leibniz bajo el influjo de FM. Van Helmont. Cfr. LUNA, M.: *Continuidad y reflexión en G. W. Leibniz*, en *Rev. de Filosofía*, 10, n. 17, 1997, p. 53-67.

fondo, estos genios, en mi opinión, estarán también acompañados de *cuerpos orgánicos* dignos de ellos y de una *sutilidad* y fuerza *proporcional* a su conocimiento y al poder de estos espíritus sublimes.

Y, siguiendo este principio, *no habrá jamás almas separadas ni inteligencias enteramente libres de materia*, a excepción del Espíritu Soberano, autor de todo y de la materia misma<sup>79</sup>.

Pero la uniformidad en la variedad no sólo se aplica al conjunto de las criaturas, sino también a la continuidad de *cada* criatura consigo misma:

Es decir, cada ser vivo o dotado de percepción permanecerá siempre y guardará siempre sus órganos proporcionados (...). De suerte que no sólo el alma sino también el animal mismo (...) permanece, de forma que la generación y la muerte no pueden ser más que despliegues y repliegues, de los que la naturaleza nos muestra algunos ejemplos, según su costumbre, para ayudarnos a descubrir lo que oculta. Por consiguiente, ni el hierro, ni el fuego, ni cualquier otra violencia de la naturaleza, por estragos que pueda producir en el cuerpo animal, podrán impedir que el alma guarde un cierto cuerpo orgánico, aunque estos órganos y estructuras se encuentren lo más frecuentemente en las pequeñas partes que nos son *invisibles*, como es fácil juzgar por lo que *se ve*. Puesto que el organismo, es decir, el orden y estructura, es algo esencial a la materia producida y articulada por la Sabiduría Soberana, debiendo conservar la producción los rasgos de su autor. De lo contrario, habría demasiado salto y la naturaleza escaparía demasiado de su carácter de *uniformidad* por un cambio esencial inexplicable<sup>80</sup>.

JB no lo habría escrito mejor; pero no habría ido tan lejos. Leibniz, que no era precisamente un químico, sigue diciendo que la experiencia confirma estas transformaciones, que él ha visto en moscas, orugas y mariposas. “Las observaciones —añade— han permitido a algunos ingeniosos investigadores descubrir que la generación de los animales no es otra cosa que su crecimiento y transformación, lo que permite afirmar que la muerte no es más que el proceso inverso, con la sola diferencia de que ésta aparece de forma instantánea mientras que el crecimiento y decrecimiento es gradual. Pero, “en rigor filosófico”, son lo mismo. Frente a Aristóteles, no hay aquí, lo mismo que veíamos en JB, ni generación ni corrupción de sustancias ni un concepto de materia prima como privación. Todas las sustancias simples —dice

<sup>79</sup> GP. III 344, 340.

<sup>80</sup> GP. III 340, 345.

Leibniz— y todos los organismos han sido producidos desde el principio en el mundo y, en virtud de la actividad de su mónada, de su archeus, transforman su envoltura exterior que *siempre* conservan, aunque no siempre la misma, esto es, en perpetuo *cambio*; un cuerpo proporcionado a su actividad en cada momento de la misma<sup>81</sup>.

Hasta aquí ambos pensadores coinciden en la afirmación general de la potencia universal de la naturaleza para la transformación de los organismos. Pero Leibniz ha introducido un concepto que el químico JB no contemplaba: lo que Dios produce por creación, sólo él puede destruir por aniquilación; o, en otros términos, *lo que no se genera de manera natural, tampoco de manera natural se corrompe*<sup>82</sup>. Pero, según Leibniz, las mónadas, creadas por Dios en el origen, —en virtud del principio de uniformidad “todo como aquí”— no pueden existir ni actuar sin alguna clase de cuerpo por sutil que sea. Por lo tanto, no sólo cada substancia simple ha de conservarse y conservar su cuerpo, aunque transformándolo, sino también, puesto que los científicos nos enseñan que “jamás se produce un animal completamente nuevo y debemos pensar que todos fueron producidos desde el principio del mundo”, también *éstos y sus cuerpos* deberán perseverar cambiando de teatro, transformándose las “semillas animales” o animales espermáticos<sup>83</sup>.

Leibniz deja atrás a JB y a todos los biólogos, naturalistas y filósofos de su época, para embarcarse inexorable por el genial despeñadero de su substancia simple. JB defendía, como él, que las formas —que son resplandor de la luz divina— no se generan sino que *todas* se producen por creación; ya lo

<sup>81</sup> Sólo es la materia —la materia secunda— la que se genera y corrompe. Leibniz utiliza el mismo argumento que vimos en *Magnum Oportet*: “Si la matière —se entiende aquí la materia prima— n’est qu’un passif ou bien un passif tout pur, comment luy peut on attribuer ces actions? Il est donc bien plus raisonnable de croire qu’autre Dieu qui est l’actif supreme, il y a quantité d’actifs particuliers, puisqu’il y a quantité d’actions et passions particulieres et opposées, qui ne sauroient estre attribuées à un même sujet, et ces actifs ne sont autre chose. que les âmes particulières”, *Considerations sur l’Esprit*. : GP. VI 537.

<sup>82</sup> A Arnauld: GP. II 123; *Consider. sur l’esprit. univ. uniq.*: GP. VI 533; a Kortholdt: DUT. V 319. El argumento de Leibniz es bien endeble: “il n’est rien de si naturel que de croire que ce qui ne commence point, ne perit pas non plus”; “l’ordre et la raison veut, que ce qui a existé déjà depuis le commencement ne finisse pas non plus”. Sólo sirve el argumento bajo el supuesto previo de la “indestructibilidad de las formas substanciales”. Por eso, le dice a Arnauld que si Leewenhoeck, Swammerdam y otros anatomistas hubieran conocido la doctrina de las substancias simples, habrían admitido con él la no destrucción de ningún animal (GP. II 123).

<sup>83</sup> *Considerations sur les natures plastiques*. GP. VI 543; *Principes de la nature* n. 6: GP. VI 601. *Monad.* 74-75: GP. VI 619s. *Cons. sur l’esprit univ. uniq.* GP. VI 533.

vimos<sup>84</sup>; el esplendor específico de cada “quididad” excita al archeus “vi solius naturae” en orden al despliegue de la masa corporal<sup>85</sup>. Pero el archeus —que no se corrompe— *perece*, se diluye y *se aniquila* de manera natural<sup>86</sup>. JB distingue cuatro clases de formas según la participación del *gas-archeus* en la luz, de manera que, conservando siempre todas el mismo tipo de proceso orgánico, hay una jerarquía de organismos: las *formas esenciales*, como son las piedras, los metales, los vegetales secos, los líquidos, que “apenas muestran ninguna manifestación de vida”; las *formas vitales*, como son las plantas, que contienen vida, pero no son aún ánimas vivientes; las *formas substanciales*, que tienen verdadero movimiento y actividad sensitiva y son ánimas vivientes, pero no son propiamente substancias, tales son todos los animales; finalmente las *substancias formales*, que son las únicas que no perecen, los ángeles y el hombre<sup>87</sup>. Una exposición un poco precisa de las relaciones entre estos cuatro tipos de formas —que no sólo se distinguen por su grado de luz, sino “tota specie”<sup>88</sup>— exigiría un espacio del que aquí no disponemos. Baste señalar para nuestro objetivo actual que, según JB, las almas de los brutos —que no son simples máquinas cartesianas— tampoco son substancias; perecen todas, y sólo el alma humana o substancia formal, carente de cantidad, es simplemente espiritual, “unica imago Patris luminum” y, por lo tanto, inmortal. Que Leibniz no leyó con cierta detención a JB se ve ahora claramente. Criticó simplemente los *archei*, englobándolos genéricamente junto con otras corrientes más o menos animistas; pero debería haber hecho referencia a esta importante doctrina tan contraria a la suya, y al mismo tiempo tan contraria a la cartesiana<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> *Formarum Ortus*, n. 65, 96, “Ortus” 144, 149.

<sup>85</sup> *Formarum Ortus*, n. 64, “Ortus” 144.

<sup>86</sup> *Complexionum*, n. 14, “Ortus” 106; *Archeus Faber*, n. 7, “Ortus” 40; *Magnum Oportet*, n17, “Ortus” 153.

<sup>87</sup> *Formarum Ortus*, n. 67, “Ortus” 144.

<sup>88</sup> *Formarum Ortus*, n. 71, “Ortus” 145. Véase n. 72-96 la minuciosa exposición que hace JB. Nadie, que yo sepa, se ha ocupado de forma monográfica de esta cuestión helmontiana, que es una verdadera alternativa biológica al cartesianismo. Véase una breve exposición en GIGLIANI, G.: *Immaginazione*. . p. 41-45.

<sup>89</sup> “Non est autem sensitiva in homine alicujus bruti forma specifica multoque minus individualis, ut brutum sit antequam homo; anxii in hoc fuerunt quotquot ante me brutorum formas substantias putarunt”, *Formarum Ortus*, n. 80. “Quod anima sensitiva non sit substantia aut accidens, sed luminosa natura neutra”, n. 82. “Animam nostram esse substantiam formalem, non quantam, sed mere spiritualem”, n. 70. “Sola itaque mens hominum immortalis est substantia, imaginem Patris luminum referens, ideoque data est illi potestas fiendi filius Dei.

Leibniz se queda, por fin, solo para explicarnos cómo se articula la mónada simple con su cuerpo orgánico y cómo funcionan los animales orgánicos o “máquinas de la naturaleza” tan imperecibles como la substancia simple.

\*\*\*\*\*

Aunque todo *está lleno de vida* —comienza diciendo—, no todo *ES* vida, y habremos de distinguir fenoménicamente entre lo orgánico y lo no orgánico. Siguiendo su famoso ejemplo, ¿qué le falta al estanque lleno de peces para ser un pez o un ser orgánico animado, si el cemento del estanque está lleno de substancias —todas orgánicas, pues no hay ninguna que no lo sea—, y entre los peces hay una infinidad de otros cuerpos orgánicos, seguramente desconocidos por nosotros, hasta el infinito?<sup>90</sup> Lo que le falta —nos dirá después— es la “mónada o entelequia dominante”, que unifica funcionalmente la actividad de los cuerpos orgánicos correspondientes a las mónadas auxiliares, para constituir un animal orgánico o máquina de la naturaleza, esto es, un “unum per se” indisoluble; mientras que el cemento del estanque carece de esta unidad funcional, es un mero agregado “compuesto” de substancias, un “unum per accidens” y soluble por los agentes externos.

La mónada dominante leibniziana es claramente el “archeus influus” de JB o el “Central Spirit” de Fr. Mercurio o el “Espíritu Regente” de Lady Conway, que ya habían dejado bien claro no sólo que “tot sunt *archei* quot corpora organica”, sino además la necesidad de un Formador que gobierne el organismo “como un general su ejército”<sup>91</sup>.

Quae cum de fide credamus, indignatus sum, etiamnum hodie a Christianis doceri formas rerum et animas brutales esse substantias veras spirituales”, n. 96, “Ortus” 146, 147, 145, 149. Leibniz nunca hace referencia a estos pasajes del *Ortus Formarum* helmontiano. Véase, por el contrario, entre otras muchas que ya he citado, esta referencia genérica en las *Animadversiones ad Stahl...*: “Corpus animale esse machinam hydraulico-pneumatico-pyriam et impetus in eo oriri ab explosionibus, quae sint pyriis similes, vix quisquam amplius dubitat, nisi chimaericis principiis animum occupatum habeat, veluti animabus divisibilibus, naturis plasticis, speciebus intentionalibus, ideis operatricibus, principiis hylarchicis, archaeis aliisque, quae nihil significant, nisi in mechanica resolvantur” DUT. II, 2, p. 149. Probablemente JB no se habría sentido aludido por esta crítica.

<sup>90</sup> *Considerations sur les natures plastiques*: GP. VI 539s.

<sup>91</sup> Como no voy a poder ocuparme de ellos detenidamente en estas hojas, véanse sólo un par de textos de FM y de Conway. Dice FM en *Spirit of Disease*, London 1694: “There is nothing that can be more certainly known in Nature, than the difference of the several lives that are in it, as being distinguishable by their different efficiency or *operations*, or by the different

Pero lo que para los Helmontianos no ofrecía especial dificultad por la doctrina de la convertibilidad de cuerpos y espíritus, era para Leibniz un escollo. Tendrá, pues, que explicar lo que es un *cuerpo orgánico* antes de hacerlo elemento esencial en la estructura del *animal orgánico* o substancia compuesta. En ninguna de sus obras más conocidas abordó Leibniz esta cuestión, limitándose a repetir machaconamente y en todos los tonos las doctrinas ya sabidas. Fueron, sobre todo, los matemáticos John Bernuilli, De Volder, y el jesuita P. Des Bosses, quienes lograron forzarle a precisar un poco más.

Toda enteiquia o fuerza activa primitiva “tiene esencialmente una *materia prima*, esto es, una potencia primitiva pasiva o principio de *resistencia*, que no consiste en la extensión sino en la *exigencia de extensión* y completa a la enteiquia a fin de que ésta sea substancia íntegra” y pueda obrar<sup>92</sup>. Aunque Leibniz hace referencia al “*dynamikon proton pazetikon, proton hüpokeimenon*”, obsérvese que ésta no es exactamente la materia prima aristotélica o substrato indefinido que anhela la forma, sino una suerte de propiedad de la enteiquia misma que *exige* una *determinada* extensión; estamos —servatis servandis— más bien ante la versión del archeus helmontiano “*sopitus*”, dotado de “*vis plastica*” potencial, que ante otra *vis plastica* de otro archeus se pondrá en acción, como vimos. La enteiquia —prosigue Leibniz— no cambia nunca su materia prima; ni siquiera Dios puede privarle de ella, pues la convertiría en Acto Puro, como es él mismo<sup>93</sup>. La materia prima define, por una parte, la limitación y finitud de la mónada; mas, por otra parte, adquirirá *naturalmente* la extensión, si no es impedida por la omnipotencia divina:

shape or form they give to the Bodies of which they are the *Formers*”, n. 45, p. 79. “All the Spirits that are within the same Body are governed by one *Central Spirit*, which enjoins them to perform their appointed Operations, after the same manner as a General commands his whole Army”, n. 51, p. 86. Y en *Adumbratio*, Frankfurt 1684, p. 51: “Etsi ergo mille animae simul ingrederentur materiam, ex iis omnibus tamen non nisi una posset obtinere *ingresum formativum*, nimirum cujus centrum vitale punctum materiae primarium occupavit”. Y L. Conway en *PR. PH.* VII, 4, p. 108: “Hoc ipsum Centrum sive hic *Spiritus Regens* et primarius multiplex est ob rationes supra dictas; centrum autem dicitur quia omnes reliqui spiritus ad eundem concurrunt, sicut lineae ab omnibus circumferentiae partibus ad centrum concurrunt (...); et unitas quidem spirituum hoc centrum sive spiritum hunc praedominantem componendum firmior est et tenacior quam spirituum reliquorum, qui quasi sunt Angeli vel Ministratorii Spiritus Principis sui atque Ducis; imo in homine haec unitas tant est magna, ut nihil eandem dissolvere queat (quamvis unitas copiae ministrantium spirituum maximae, qui non pertinent ad centri compositionem, dissolvi queat)”. Cfr. también VII, 4, p. 103s; VI, 11, p. 69.

<sup>92</sup> A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP. II 306.

<sup>93</sup> A Des Bosses, 10 octubre 1706: GP. II 324s.

talis est materia (prima), ut naturaliter habitura sit extensionem, nisi impediatur per divinam omnipotentiam<sup>94</sup>.

Entre “exigir la extensión” y “llegar a tenerla” de hecho como proceso natural, hay una sutil diferencia, que Leibniz no aclara. En todo caso, cada entequeia, con su materia prima, exige obrar: “tout qui est proprement une substance ne fait qu’agir”<sup>95</sup>, y no está sola; su vida consiste en la producción y acumulación de percepciones y tendencias que, nacidas de su propio fondo, la ponen en presencia de las otras entequeias. Las percepciones y sus infinitos grados de claridad y oscuridad seguidos de sus correspondientes conatus —unas y otros, modificaciones de las fuerzas activas primitivas en concurso— hacen que *RESULTE* la masa orgánica o *materia secunda* de cada entequeia con el grado de sutileza corporal variable, correspondiente a cada momento de la representación, de manera que “tot sunt entequeiae quot corpora organica”<sup>96</sup>. Ni la potencia activa ni la pasiva, ambas primitivas, se difunden o transforman en materia secunda o fenómeno (como defendían los Helmontianos)<sup>97</sup>; *ambas constituyen una unidad de acción indivisible*: la primera contiene las “fuentes o principios de las series de percepciones que se suceden expresando las representaciones de las otras entequeias, sus fenómenos”<sup>98</sup>; la segunda contiene la “razón de lo que de pasivo —o resistente— se observa en los fenómenos, lo que la substancia simple *opone* a su *propia vis activa* para ser activa”<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> A Des Bosses, 13 enero 1716: GP. II 510. He aquí el pasaje completo: “Materia seu passivum *non exigit* virtutem activam, ita ut materia naturaliter in virtutem activam prorumpat, nisi miraculo impediatur. Sed talis est materia, ut naturaliter *habitura sit* extensionem, nisi impediatur per divinam omnipotentiam”.

<sup>95</sup> NE, II, 21, parr. 72: GP. V 195; cfr. GP. II 307; *De Ipsa Natura*, n. 15: GP. IV 515; *Theod.* III, n. 393: GP. VI 350.

<sup>96</sup> A Des Bosses, 16 marzo 1709: GP. II 368.

<sup>97</sup> “Neque vero unitates meae seu substantiae simplices diffunduntur (ut vulgo fluxum puncti concipimus), aut totum homogeneum constituunt, homogeneitas enim materiae non nisi abstractione mentis habetur, dum passiva tantum atque adeo incompleta considerantur”, a De Volder: GP. II. 277. “Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit, etsi eam exigit”, a Des Bosses: GP. II 324.

<sup>98</sup> A De Volder: GP. II 251, 278.

<sup>99</sup> “Resistentiam in substantia nihil aliud efficere putas, quam ut substantia suaemet virtuti activae *obsistat*. Sed hoc tibi non debet videri absurdum, cum et in quasi-substantiis sive corporibus contingat, ut moles celeritatem quam aliud imprimere conatur restringat; et sane *limitationum principium esse oportet in rebus limitatis. ut actionis in agentibus*”, a De Volder: GP. II 257. “Dici enim potest hactenus Realem esse materiam (primam) quatenus in substan-

No hay, pues, actividad posible sin factor de resistencia, el cual pertenece a la MISMA UNIDAD indisoluble de la actividad. Esta es una importante afirmación, que Leibniz comparte con los Helmontianos<sup>100</sup>. Pero si él ha de mantener la simplicidad de la entelequia, es claro que esta resistencia no puede ser, por una parte, un mero factor abstracto indefinido de posibilidad, sino algo *real*: “*realem materiam quatenus in substantiis simplicibus ratio est ejus quod in phaenomenis observatur passivi*”; mas, por otra parte, tampoco puede ser algo extenso; por eso la llama “extensionabilidad” o “exigencia de extensión”, de la que no se produce o genera, sino que *RESULTA* el cuerpo orgánico. Es inútil para un helmontiano pedirle a Leibniz una explicación “fiscalista” del término “resultar”, pues es precisamente esta explicación la que él tenía que negar: un diálogo de sordos<sup>101</sup>. Las brillantes páginas a De Volder y las dudas sobre el vínculo substancial en la correspondencia con Des Bosses al final de su vida son un formidable glosario de aquel principio platónico que con energía le vimos formular veinte años atrás: *sólo lo uno es real*, y de aquí no hay quien lo saque. Ahora, toda la estructura de la substancia simple, de la materia secunda, los fenómenos, las fuerzas derivativas y la dinámica, la substancia compuesta y su organización, pivotan sobre el mismo principio, que se constituye en la clave de bóveda de todo su pensamiento. Cada uno de estos aspectos exigiría un estudio especial, que sobrepasa los límites de este trabajo<sup>102</sup>.

*tiis simplicibus ratio est ejus quod in phaenomenis observatur passivi*”, a De Volder: GP. II 276. “Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti to Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo”, a De Volder: GP. II 251.

<sup>100</sup> Véase lo dicho en nota 74, en nota 103 el texto de Conway, donde se expone exactamente el mismo principio, con la diferencia de que, para la vizcondesa, el cuerpo ES la resistencia de una realidad *única* espíritu-cuerpo.

<sup>101</sup> Véanse, por ejemplo, los siguientes pasajes: a Des Bosses: GP. II 306, 324; a De Volder: GP. II 250, 253, 263-4, 268, 275-277, 282, 283, etc.

<sup>102</sup> Sirvan sólo algunos pasajes: “Quodsi nullum vere unum adest, omnis vera res erit sublata”, GP. II, p. 251. “Ubi nulla vera unitas, ibi nulla vera multitudo”, p. 267. “Omnis modificatio aliquid durabile supponit”, p. 251. “Y como sólo lo simple es verdadero y todo lo demás son entes por agregación y, por lo tanto, fenómenos, es claro que si no hay mutación en lo simple, tampoco la habrá en las cosas (...); es esencial a la substancia finita la tendencia interna a la mutación”, p. 252. “Las fuerzas derivativas las relego al campo de los fenómenos (...). Pero no niego que sean activas, sino más bien por el hecho de que lo sean y, no obstante, sean modificaciones, deduzco que tiene que haber entidades activas primitivas, de las que aquellas sean modificaciones”, p. 275, 262. “Aunque las mónadas no sean extensas, tienen sin embargo en la extensión una suerte de ‘situs’, esto es, una ordenada relación de coexistencia respecto de las otras, si bien no es posible designar tal ‘situs’ puntualmente, como hacemos con los fenómenos completos”, p. 253.

La validez del sistema leibniziano de la naturaleza depende, pues, del valor que asignemos al axioma metafísico

$$UNO == SIMPLE == REAL$$

de manera que todo lo que no reúna esta condición no tendrá más realidad que la que le otorguen las unidades simples, las cuales, por hipótesis, *fundan pero no interfieren* en las leyes bioquímicas y mecánicas. La objeción de los Helmontianos consistiría en afirmar que la complicada —y genial— construcción de la teoría leibniziana de la substancia con su inevitable corolario de la armonía preestablecida no sería más que el intento desesperado de salvar una gigantesca petición de principio. En efecto, si afirmamos axiomáticamente que sólo lo simple es real, es claro que lo que observamos en los procesos naturales, por exhaustivo que sea su análisis, ha de ser sólo fenómeno, en virtud del axioma; y si Leibniz afirma que la ecuación *simplicidad == realidad* no es un axioma, sino una conclusión extraída, en la Dinámica, de la insuficiencia explicativa del análisis de los fenómenos, entonces, o tal insuficiencia es puramente *científica* con lo que la armonía preestablecida ya no sirve (pues *todo* debe ser explicado mecánicamente), o es una insuficiencia *metafísica* y estaríamos así una vez más en el axioma, pues habríamos de entender “lo metafísico” no como la plausibilidad inteligible de lo que observamos, sino como el *salto a lo real*, lo que habría que demostrar previamente o aceptarlo por la fe, la cual, por cierto, nada dice de substancias simples, sino de *semillas* y organismos. Si tenemos en cuenta que, como había ya mostrado JB y otros químicos, los *archei* y las semillas pueden ser sometidas al análisis *empírico*, podría resultar que el leibnizianismo, en lo que tiene de no helmontiano, no fuera sino un genial esoterismo camuflado y la mónada la más *oculta* e innecesaria de todas las *cualidades*, que es lo que se trataba de evitar!

Si ahora —tras pedir todos los perdones necesarios— nos permitimos una operación quirúrgica heterodoxa y eliminamos de la substancia su simplicidad, destruimos, sin duda, lo más original del sistema de Leibniz y con ello tres siglos de historiografía; y esto no se puede hacer. Pero, si por un momento se me permite la hipótesis, descubrimos que el edificio que construye para la substancia es el mismo que el de los Helmontianos, y la misma también su solución general al problema cartesiano. Veamos sólo algunas sugerencias, para no alargar demasiado estas hojas.

La “exigencia de extensión” es en FM y Lady Conway la “vis plastica” (el *archeus* de JB), de la que todo espíritu —naturalmente no hay espíritus inextensos— está dotado, y que le permite construirse un molde de sí mismo,

en el que se vierte, por así decirlo, transformándose *a su imagen-idea* con una materialidad nueva *distinta* de la originaria<sup>103</sup> y *nuevas leyes* que la rigen<sup>104</sup>. Estando de acuerdo con los Helmontianos en la afirmación esencial: ‘no hay substancia sin organismo’, Leibniz nunca pudo explicar de manera convincente esta necesidad natural de cuerpo orgánico o materia secunda como principio de resistencia, que cada substancia ha de tener internamente para ser orgánicamente activa, y tuvo que asignarlo a la materia prima como “exigencia” y dar luego el “salto” a la resultancia material del fenómeno. “Yo no admito —dice— que pueda haber almas enteramente separadas de manera natural ni espíritus creados enteramente libres de todo cuerpo”. La razón que da —además del testimonio de algunos antiguos Padres de la Iglesia— es que tales formas y espíritus separados de la materia quedarían “fuera de la sintonía universal y serían como desertores del orden general”, según el principio de uniformidad que ya conocemos ‘todo como aquí’ o universalidad de las Reglas que no admiten excepción<sup>105</sup>. Y

<sup>103</sup> Sobre el carácter activo, orgánico y autárquico de las semillas o espíritus, infinitos en número, en las obras de FM y de L. Conway, cfr. *Cogitationes*, p. 4: “Producta autem ab Elohim ex seminibus, cum antea in Ipso essent, jam per se subsistunt sibi relicta, et habent vim activam atque spontaneam”. *PR. PH.* III, 2-5, p. 14-18. Individualidad y permanencia de cada substancia: *PR. PH.* VI, 2-3, p. 43-45; *Adumbratio*, cap. IV, n. 2, p. 26; *Spirit of Diseases*, n. 33, p. 56-60; n. 37, p. 65-66. *Parad. Disc.* II, p. 2-3. La vis plastica: *Cogitationes*, p. 41-42, 78. *PR. PH.* VI, 11, p. 67: “Spiritus autem lux est sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est. istamque imaginem recipit quando spiritus in illud respicit (...), quoniam reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem quae nobis corpus dicitur. Haec tamen non est essentialis proprietas alicujus rei ut sit corpus (...); quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet (...); spiritus praedominans est in semine corpusque format quam proxime secundum imaginem suam, atque sic quaelibet creatura formam accipit externam”, p. 66-67; cfr. también p. 60, 72, 98, 119, etc.

<sup>104</sup> En *PR. PH.* IX, 6-9, p. 132-141 Conway desarrolla una interesante —muy leibniziana— teoría de la “motio vitalis” ó “extensio virtualis”, distinta de la “motio vel extensio corporalis”: “actio vitalis plane distincta est a motione locali aut mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit nec separabilis, sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo ad minimum in omni concursu seu cum creaturis”, p. 134.

<sup>105</sup> *Considerations*: GP. VI 545-6. El origen de la afirmación leibniziana ‘todos los espíritus están incorporados’, que él, siempre de manera muy genérica e inconcreta, refiere a algunos Padres de la Iglesia, a los neoplatónicos, a Sto. Tomás y a Hipócrates en el libro *De la Dieta*, es de extraordinario interés para el estudio del difícil problema de su concepto de materia e, incluso, de su concepto del mal metafísico. Los neoplatónicos entendían la materia como privación, que no ofrece resistencia alguna porque carece de toda actividad, es puro no-ser (PLOTINO, III, 6, 18, 30-31; IV, 3, 9, 24-26; III, 9, 3, 15-16; III, 4, 1, 6-12); y aunque Aristóteles asigna a la materia prima, si no cantidad y cualidad, pero sí anhelo de la forma

cuando FM en *Seder Olam* y Conway en *PR. PH.* le ofrecen una solución más sencilla: todo espíritu puede hacerse denso o corporal y todo cuerpo puede hacerse sutil o volátil, pues entre ellos no hay diferencia esencial sino sólo gradual o modal, Leibniz les obsequia con su conocida y enigmática distinción: los espíritus no son “corpóreos”; están “incorporados”<sup>106</sup>.

En efecto, el cuerpo orgánico —dice Leibniz— traslada a la entelequia al mundo de los fenómenos sensibles. La fuerza activa primitiva deviene “*velut limitatione*” fuerza activa *derivativa*; y, a su vez, la fuerza pasiva primitiva o materia prima pasa de su “exigencia de resistencia” a *resistencia real* en los

(*Metaf.* 1029a20-25; *Física* 192a13-14; 31-33), no es todavía la exigencia y menos aún la real cooperación de la materia, que sugiere Leibniz. Hay, en mi opinión, otra fuente más importante; es el concepto *kabbalista* de materia: ninguna manifestación divina es posible sin “envase” o “recipiente” (*kelim*); la materia no es el creciente desvanecimiento del ser descendente del Uno, sino el factor *real* de resistencia que los poderes de la Justicia divina (Gevurah o Din), desprendidos en el mundo, ejercen frente a los poderes de la Gracia (Hessed), formando cortezas (*kelipoth*) o materia más o menos densa. Comentando *Zohar* I, 19b-20a, dice TISHBI, I.: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, Oxford 1989, vol. II, p. 445: “All the worlds, from earliest stage of emanation to the lowest rungs of existence, consist of *layers upon layers of kernel and shell*. Each layer is a shell with respect to what is above it, and a kernel with respect to what is below it. It is as if the divine light which spreads out and thickens during the process of emanation *clothes itself in garments from stage to stage* (...). Where it not for the garments that conceal and limit the flow of emanation, the non-divine substances could not survive, because every area of direct radiation from the divine light belongs to the real of Godhead”. cfr. también, p. 474; 455. SCHOLEM, G.: *Sabbatai Sevi. The mystical Messiah*, Princeton 1974, p. 23-33: “no spiritual reality can subsist, as it were, ‘nacked’; that which has no clothing cannot be manifest”, p. 33. DAN, J.: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, London 1986, p. 88-95; DAN, J.: ‘No Evil descends from Heaven’. *Sixteenth-century Jewish Concepts of Evil*, en COOPERMAN, B. D. (ed): *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, p. 89-105. Los Helmontianos recogen esta idea. Cfr. por ejemplo, *The divine Being*, p. 187; *Spirit of Diseases*, p. 54-56. No puedo detenerme más aquí. Expondré más detenidamente estas ideas en una monografía en la que actualmente trabajo sobre “Leibniz y los Neoplatonismos”. Cfr. nota 11.

<sup>106</sup> *Seder Olam*, I, n. 28, p. 8: “Spiritus igitur et corpus contrarias sibi invicem essentias non habent, ut falso et vane affirmatur a multis, omnis enim spiritus creatus corporeus est, veram corporis essentiam et naturam in se habens, nempe ut sit ens extensum, finitum, locatum, mobile, etc. *PR. PH.* VI, 11, p. 70: “Et revera quodlibet corpus est spiritus et nihil aliud nihilque differt a spiritu, nisi quod magis sit tenebrosus. Quo crasius ergo illud fit, eo magis spiritus a gradu removetur, adeo ut distinctio hic tantum sit modalis et gradualis, non essentialis vel substantialis”. Leibniz: *Sur un petit livre intitulé SEDER OLAM*, LH. I, V, 2d, fols. 22 y 22r, FOUCHER DE CAREIL, A.: *Leibniz. La philosophie juive et la Cabale*, Paris 1861, p. 49-54 (texto completo en O. DE M. . o. c. vol. II, p. 830. 1050): “L’auteur parle assez étrangement lorsqu’il dit n. 28 que tous les esprits créés sont *corporels*; il auroit dit avec plus de justesse que tous les esprits créés son *incorporés*”.

fenómenos, es decir, al aspecto de inercialidad, impenetrabilidad y resistencia de la masa orgánica o materia secunda. Ambas fuerzas derivativas (pasiva y activa) son, respectivamente, el conatus (llamado ahora en los fenómenos “fuerza muerta”) y la acción (“fuerza viva”), que expresan a la entelequia primitiva<sup>107</sup>. Pero cuando De Volder insiste en su pregunta: “undenam *fluerent substantiae corporeae vires?*”, Leibniz bordea ese “fluerent” para repetir la respuesta ya sabida

massam corpoream (...) non esse substantiam, sed phaenomenon *resultans* ex substantiis simplicibus quae solae unitatem et absolutam realitatem habent<sup>108</sup>.

Cuál sea el grado de realidad y de apariencia de las fuerzas derivativas y cómo muestran éstas el aspecto absoluto de la fuerza activa primitiva y el aspecto relativo o imaginativo inherente a nuestras percepciones, es un problema fundamental de su fenomenología que, a pesar de todos sus esfuerzos, Leibniz dejó sin resolver<sup>109</sup>.

La estructura del cuerpo orgánico desde la substancia simple planteaba otros problemas. Vimos en la primera parte de este trabajo que la división *actu infinita* de la materia proporcionaba buenos argumentos contra los átomos gassendistas y contra la extensión cartesiana. Leibniz no se cansa de repetir estos filosofemas. Pero cuando tiene que pensar en una célula orgánica, las cosas se complican. La entelequia pasa de percepción a percepción, de manera que, teniendo siempre su correspondiente cuerpo orgánico, no siempre éste es el mismo, sino que fluye y se transforma: “materia instar fluminis mutatur”. Hasta aquí exactamente la doctrina helmontiana. Pero como el cuerpo o materia secunda es extensa, ha de estar, según la hipótesis, dividida hasta el infinito, con lo que la “correspondencia uno a uno” (substancia - par-

<sup>107</sup> *Specimen Dynamicum I*: GM. VI 236-239.

<sup>108</sup> A De Volder (carta no enviada al destinatario) (1705): GP.II 275s.

<sup>109</sup> Véase GUEROUULT, M.: o. c. p. 186-214. GALE, G.: *Leibniz's force: Where Physics and Metaphysics collide*, en ST. LB. Sonderheft 13, 1984, p. 62-70. El propio filósofo se lamenta al final de su vida de los problemas que todavía planteaba su dinámica. En 1715 escribe a Rémond: “Ma Dynamique demanderoit un ouvrage exprès; car je n'ay pas encore tout dit ny communiqué ce que j'ay à dire là desus”. GP. III 645. Como dice Fichant en su espléndida edición del *De corporum concursu* (1678), a diferencia de Wallis, Huyghens o Mariotte, “Leibniz n'a pas inventé les regles du choque élastique, mais il a inventé la manière dont ce qu'il n'avait pas inventé pouvait servir à ce qu'il était le seul à inventer: une philosophie de la nature en consonance avec une métaphysique”, FICHANT, M.: *La réforme de la Dynamique. Textes inédits*, Paris 1994, p. 63.

tícula) no se da, pues por pequeña que sea una partícula de materia, siempre contendrá “infinitas” entequeias, a su vez con sus “correspondientes” cuerpos orgánicos in infinitum. Trasladarnos del cálculo ideal a la metafísica y física reales mediante la argucia de afirmar que siempre podemos encontrar una entequeia “minor quavis data parte materiae” es utilizar fraudulentamente la ecuación *entequeia* == *extensión*, que había negado, y Leibniz no está dispuesto a ello. A pesar de las protestas de sus corresponsales —John Bernuilli, Varignon, Des Bosses— Leibniz nos deja con la ambigüedad:

Aunque definiendo que no hay porción de materia que no esté actualmente dividida, no se llega sin embargo a elementos indivisibles o porciones mínimas ni a infinitamente pequeñas, sino sólo a *continuamente más pequeñas y sin embargo ordinarias*<sup>110</sup>.

FM y Conway lo habían tenido más claro algunos años antes. Aunque la omnipotencia divina —dice Conway en *PR. PH.* — pudiera dividir la materia hasta el infinito, de hecho en este mundo “no puede hacerlo”, porque las leyes de la naturaleza que él ha creado exigen los *átomos físicos*; de lo contrario, sería inexplicable el movimiento: un proceso recursivo *hasta* el infinito convertiría a las cosas en mera nada, un puro ente de ficción, como es la

<sup>110</sup> A John Bernuilli, 29 julio 1698: GM. III 524; cfr. la respuesta de Bernuilli, p. 529. A Varignon, 20 junio 1702: GM. IV 110, las dudas de Leibniz entre el cálculo y la metafísica. A Des Bosses, 17 marzo 1706: GP. II 305-307; GM. V 350. Es, sin duda, fascinante el esfuerzo de Leibniz por dar una explicación infinitesimal al concepto de mónada, y fascinados e incrédulos estaban sus corresponsales. Como no podemos medir directamente el infinito, supongámoslo siempre menor que cualquier dato obtenido. Y así nos “arreglamos” en el mundo de “lo medible”. Pero el problema de Leibniz es que su mónada, por definición, no es homogénea con nada que pueda ser medible, ni aun en el caso de que los infinitésimos sean entendidos, no como magnitudes reales, sino como “ficciones ideales” (GM. III 110). Si como, desde Cauchy se hace en la actualidad, tratamos de acercarnos al infinito, no desde los infinitésimos, sino mediante el límite del cociente incremental de dos variables,  $dy/dx$ , entonces la derivada ya no representa cantidad alguna, ni menos algo ficticio ideal, sino la *real relación cualitativa* de las variables, que se descubre en la infinitización de sus cantidades. Como dice Gomez Pin: “encontrar a aquello de lo que no cabe prescindir un sostén que le arranque a la contingencia”, *GOMEZ PIN, V: Infinito y medida*, Ed. Gránica, Barcelona 1987, Apéndice II, p. 127-154. Pero, ¿sería ésta la nueva manera de representarnos aquella mónada, de la que han de emerger los organismos? Indudablemente, tampoco. Sería sólo un “consuelo” matemático. La mónada trasciende todo posible cálculo. Lo dice Leibniz a Varignon: “les substances simples son *veritablement* indivisibles, mais elles sont immatérielles et ne sont que *principes d'action*” (p. 110).

divisibilidad matemática<sup>111</sup>. Y FM en *Cabbalistical Dialogue*: la discernibilidad o divisibilidad o separabilidad de la materia no es lícita en abstracto, sino que ha de ser considerada en un átomo o ser indivisible<sup>112</sup>. Frente a Descartes y Leibniz, por una parte (divisio materiae actu infinita), frente a gassendistas, por otra (átomo inerte) y frente a Leibniz, por fin (átomo simple), Dios reduce la materia —sentencia Conway— hasta las *mónadas físicas* “tal como eran en su primer estado de materialidad”, esto es, en aquel estado originario en que “eran activas y se transformaban en espíritus en virtud de su actividad plástica”, como ocurre, por ejemplo, en la asimilación de los alimentos, tal como se mostraba en los *archei* de JB<sup>113</sup>. Una mónada física no es un trozo de materia inerte, sino un espíritu en acción, que segrega su materia para obrar, no siendo la materia más que una “extrínseca y accidental modificación de la substancia espiritual”, y ésta última, a su vez, la fuente y principio de la que dimana la fenomenalidad de la acción<sup>114</sup>.

Pero el cuerpo orgánico —prosigue Leibniz— no es todavía un cuerpo animal, un animal orgánico. “Orgánico” quiere decir sólo “estructurado vitalmente”, “ex entelesiis resultans”, y sabemos que una piedra está llena de cuerpos orgánicos por estar llena de entelequias; sin embargo, tal como nosotros la observamos, su cohesión es debida únicamente a los procesos mecánicos de presión y, en virtud de esos mismos procesos, es perfectamente soluble en partes separables; el lazo que une a los cuerpos de esas entelequias es sólo imaginativo, “pro gradu percipientis”; es lo que Leibniz llama agregado de substancias o “unum per accidens”. Un cuerpo orgánico —por pequeña que sea su partícula material— pasa a ser un animal orgánico o substancia compuesta o substancia corporal o *máquina de la naturaleza* (todos estos

<sup>111</sup> PR. PH. III, p. 21-25; cfr. III, 4, p. 15-16. Véase en VII, 4, p. 105-109 la negación del átomo simple.

<sup>112</sup> *Cabbalistical Dialogue*, London 1682, p. 12 (versión latina en KD. vol. I, parte 2ª, n. 11, p. 310). Cfr. también *Adumbratio*, cap. IV, n. 2, p. 26; V, n. 4-5, p. 28-29.

<sup>113</sup> PR. PH. III, 9, p. 25; cfr. VIII, 5, p. 122-123 una exposición de la transformación de cuerpos-espíritus, según las doctrinas de los *archei*.

<sup>114</sup> *Cabb. Dial.* p. 12: “Materia, qua talis, ne quidem substantia esse dicitur, sed potius substantiae saltem spiritualis extrinseca et accidentalis quaedam modificatio”. PR. PH. VII, 5, p. 98: “Revera autem nullum est corpus ullibi, quod non habeat motionem et per consequens vitam et spiritum”. Cfr. en PR. PH. IX, 1-2, p. 127-128, el rechazo de Descartes y de Hobbes, y en IX, 6-9, p. 132-144, la diferencia entre la “actio vitalis” y la “actio mechanica”. Cfr. *Paradoxal Discourses*, I, cap. 3, secc. 1, p. 45. *Seder Olam*, I, n. 33, p. 10. Véase un estudio más detenido de esta cuestión en ORIO DE MIGUEL, B.: *Leibniz und die 'Physischen Monaden' von Fr. M. Van Helmont*, en ST. LB. Supplem. XXVII, 1990, p. 147-156.

nombres son equivalentes<sup>115</sup>), cuando las sustancias ex quibus resultat están jerarquizadas “dominando unas sobre otras y *envueltas* unas en otras según grados de percepción”<sup>116</sup>, y presididas todas por una *mónada central o dominante* “que es principio de la unidad funcional del organismo como un *todo*, unum per se”<sup>117</sup>. La sustancia compuesta es, así, una máquina de la naturaleza que tiene una entelequia adecuada —la *mónada central*— y un cuerpo o materia secunda o masa, que es el conjunto siempre fluyente de los cuerpos orgánicos de todas las entelequias auxiliares en ellos contenidas: *máquinas envueltas en otras máquinas*, cada una dotada de su propia entelequia dominante parcial (ej. una función orgánica parcial del animal) inadecuada a la anterior y a las inferiores y superiores, y todas ellas *separables* de la entelequia dominante total<sup>118</sup>. Es decir, las máquinas parciales subordinadas del compuesto total *cambian y se renuevan* sin que cambie el compuesto como tal, ya que sólo la *mónada central* escapa a toda transformación<sup>119</sup>; es la forma substancial del animal<sup>120</sup>.

Las *mónadas* y otras sustancias compuestas parciales son ingredientes “*quae exiguntur, non necessario requiruntur ut formaliter constitutivae*”, y que, como fuerzas primitivas que no dejan de ser, producen sus parciales e individuales fuerzas derivativas —como las actividades parciales de los diversos cuerpos de un ejército—, pero es la *mónada dominante* la que, sin ser ejecutora inmediata de “cada” fenómeno —como el general de ejército tampoco lo es—, unifica el “todo fenoménico” de las acciones y pasiones del compuesto: “*sufficit, substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra animas realizans*”<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> Leibniz no siempre es consistente en su terminología. En GP. II 457, por ejemplo, llama “*substantiatum novum*” a la sustancia compuesta o corporal, lo que la Escolástica denominaba “*unum per se*”; mientras que en GP. II 520, y en CUT. 13 llama “*substantiata*” a los “*aggregata substantiarum*”, o sea, unum per accidens. Otras veces llama “*quasi-substantias*” a las sustancias compuestas (GP. II 257). Todo ello bajo el problema —que hoy discuten los intérpretes— de saber si verdaderamente un animal orgánico es una sustancia compuesta o simplemente un agregado de sustancias, a menos que Leibniz se decida a admitir el *vinculum substantiale* de la Escolástica.

<sup>116</sup> A Des Bosses, 29 mayo 1716: GP. II 519; a De Volder, 1703: GP. II 252.

<sup>117</sup> *Principes de la nature*, n. 3: GP. VI 599; a des Bosses 20 septiembre 1712: Gp. II 457.

<sup>118</sup> A Des Bosses, 17 marzo 1706: GP. II 306, cfr. 451; *Monad.* n. 70: GP. VI. 619; a John Bernuilli: GM. III 524; a Varignon: GM. IV 110. A Bourguet: GP. III 562, 565.

<sup>119</sup> A Des Bosses, 23 agosto 1713: GP. II 482.

<sup>120</sup> A Des Bosses: GP. II 519.

<sup>121</sup> A Des Bosses: GP. II 451.

Las mónadas no pueden ser partes de la substancia compuesta, en la misma forma en que lo son del agregado. Entiéndase bien; las mónadas no pueden ser partes de nada: son inextensas, inespaciales e imperecibles y, como sabemos, “non sunt ingredientia sed tantum *requisita* materiae”, no son partes de su propio cuerpo orgánico<sup>122</sup>. Esto se verifica en el agregado lo mismo que en la substancia simple y en la substancia compuesta. Pero, una vez dicho esto, lo que ocurre es que, mientras que en el agregado los cuerpos orgánicos de estas entelegías *constituyen* el todo, esto es, el todo es la *suma* de todos ellos como partes, en la substancia compuesta, por el contrario, los cuerpos orgánicos de las entelegías subordinadas no entran *formaliter* en su composición: “substantia composita non consistit formaliter in monadibus et earum subordinatione”, sino que estas mónadas son independientes y separables de la substancia compuesta “a quibus composita dicitur, etsi *ex iis non sit aggregata*”<sup>123</sup>.

Si la entelegía dominante era suficiente para hacer reales (“realizans”) los fenómenos o se requería, además, un *vínculo substancial*, una fuente u origen real de la unidad de la substancia compuesta y de sus modificaciones, tal como Des Bosses exigía a Leibniz, era una sutil trampa que salvaba al filósofo del fenomenismo, pero devaluaba su teoría de la substancia. No vamos a entrar en ello, pues los helmontianos no tenían este problema<sup>124</sup>. Sólo interesa señalar aquí que, eliminada la simplicidad de la mónada, la construcción leibniziana de la substancia compuesta y las mónadas envueltas en mónadas y gobernadas por la mónada central era un calco casi literal de la doctrina orgánica de los Helmontianos. Lo mismo que veíamos en JB, la mónada o el archeus no se corrompe; sólo la masa corporal fluye permaneciendo el *archeus insitus* en su “vita media”, y presidida toda la operación funcional por el *archeus influus* a través de todas las transformaciones:

<sup>122</sup> A Des Bosses: GP. II 451.

<sup>123</sup> A Des Bosses: GP. II 519, 517: “Ex his porro oritur discrimen formale inter substantiam compositam et monadem, rursusque inter substantiam compositam et aggregatum, atque etiam independentia substantiae compositae ab ingredientibus, a quibus composita dicitur, etsi ex iis non sit aggregata”, p. 519.

<sup>124</sup> Véase BLONDEL, M.: *Le lien substantiel et la substance composé d'après Leibniz*, Paris 1972. BOEHM, A.: *Le vinculum substantiale chez Leibniz. Ses origines historiques*, Paris 1962. FREMONT, Chr.: *L'être et la relation*, Paris 1981, con traducción francesa de casi todas las cartas de Leibniz a Des Bosses. Más breve BELAVAL, Y.: *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, 1969, p. 240-253.

Todo espíritu —dice Conway— tiene su cuerpo y todo cuerpo su espíritu, y así como el cuerpo, sea del hombre o de la bestia, no es sino una innumerable multitud de cuerpos conglomerados en uno y dispuestos según un determinado orden, de manera semejante el espíritu del hombre o del bruto es también una cierta innumerable multitud de espíritus unidos en este cuerpo, que tienen también su orden y su organización, de manera que uno es el *primer regente*, otro su lugarteniente, un tercero tiene bajo su mando su particular régimen, y así por todo como suele ocurrir en un ejército de soldados<sup>125</sup>.

Este Primer Regente se define por su “*spiritus vitalis*”<sup>126</sup>, actividad interna que constituye su “*modus essendi*”<sup>127</sup>, una especie de sutilidad y espiritualidad que la penetra “*per praesentiam intimam*”<sup>128</sup> y es su “*extensio virtualis*”<sup>129</sup>, la raíz o fuente de su acción mecánica y local en el organismo<sup>130</sup>. Pero, a diferencia de Leibniz, no es un átomo simple, sino multitud o número:

se le llama *centro* porque todos los demás espíritus concurren hacia él, como las líneas desde todas las partes de la circunferencia se dirigen al centro, y desde él se generan y salen; lo que ocurre es que la unidad de los espíritus que componen este centro o *espíritu dominante* es más firme y resistente que la de los *restantes espíritus*, que son como ángeles o sirvientes del espíritu príncipe o gobernante; en el hombre es incluso esta unidad tan grande que *nada puede disolverla* (aunque la unidad de la gran abundancia de espíritus servidores, que no pertenecen a la composición del centro, *pueda sin duda disolverse*). De aquí se sigue que el alma de cualquier hombre ha de permanecer como tal alma íntegra eterna, esto es, durando sin fin, para recibir los propios frutos según sus méritos<sup>131</sup>.

\*\*\*\*\*

<sup>125</sup> PR. PH. VI, 11, p. 69. Cfr. también FM van Helmont en *Spirit of Diseases*, n. 33, p. 56s; véase nota 91.

<sup>126</sup> PR. PH. IX, 9, p. 141-142; 137.

<sup>127</sup> PR. PH. IX, 9, p. 138.

<sup>128</sup> PR. PH. IX, 9, p. 137s.

<sup>129</sup> PR. PH. IX, 9, 142.

<sup>130</sup> PR. PH. IX, 9, p. 141. Véase una exposición más detenida de esta doctrina de Conway en ORIO DE MIGUEL, B.: *Lady Conway. Entre los Platónicos de Cambridge y Leibniz*, en *Fragmentos de Filosofía*, Sevilla, 4, 1994, p. 59-80.

<sup>131</sup> PR. PH. VII, 4, p. 108. Cfr. nota 91.

En un denso opúsculo de 1712, asombrosamente helmontiano, Leibniz resume en los términos aquí ya expuestos las líneas finales de su monadología vitalista, su genial invento, pero también —si me es lícito decirlo así— su genial trampa: el punto exacto en el que no quiere ser helmontiano. Dice así en el párrafo 7:

dado que el cuerpo orgánico, como todo otro, no es sino un agregado de animales u otros vivientes, todos ellos orgánicos, o de despojos y desechos que, a su vez, se resuelven en vivientes, *es claro que todos los cuerpos en última instancia se resuelven en vivientes*<sup>132</sup>.

Pero la distinción entre *vis activa primitiva*, simple, y *vires derivativae*, que pertenecen a los fenómenos, le permite afirmar

la más hermosa *armonía* entre la *VITALIDAD* y el *MECANISMO*<sup>133</sup>.

De donde se sigue la asombrosa afirmación final:

el *organismo* de los vivientes *no es más que un mecanismo* más divino, que procede en sutilidad *hasta el infinito*<sup>134</sup>.

Lo “orgánico” y lo “mecánico” no difieren *ontológicamente*, sino sólo en *grado*, tal como defendían los Helmontianos, y el propio Leibniz debía deducir de su principio de uniformidad-variedad de la naturaleza. O, dicho en otros términos, puesto que todos los cuerpos “se resuelven en vivientes”, lo mecánico no es más que la “estructuración infinitesimal” de *LO VIVIENTE*, esto es, lo “orgánico”, que, debido a la finitud de nuestro conocimiento, nosotros no percibimos más que como un conjunto de piezas medibles en el cálculo. De manera que, *sólo* a nivel *epistémico*, podemos decir *a la vez* que todos los cuerpos son en último término resolubles en *LO VIVIENTE*, que no

<sup>132</sup> C/UT. p. 11-16; p. 13-14. Cfr. ROBINET, A. (ST. LB. I, 1968, P. 83-103) la fecha de composición de este opúsculo.

<sup>133</sup> Parr. 3, *ibidem*, p. 12: “Interim in corporibiles animatis pulcherrimam esse harmoniam inter vitalitatem et mechanismum, ita ut quae in corpore fiunt mechanice, in anima repraesententur vitaliter: et quae in anima percipiuntur exacte, in corpore executioni demandentur plene”.

<sup>134</sup> Parr. 13, *ibidem*, p. 12: “et nihil aliud organismus viventium est, quam diviniior mechanismus in infinitum subtilitate procedens”. Cfr. también *Animad. ad StahlII*, DUT. II, 2, p. 144; a Lady Masham: GP. III 374; NE: GP. IV 481-482.

es mecánico, y en último término resolubles en *LO MECÁNICO*, que no es viviente. Puede así Leibniz distribuir a diestro y siniestro los correctivos adecuados; puede ser perfectamente animista con los neoplatónicos y perfectamente mecanicista, como exigían los tiempos; recriminar a aquellos la confusión de los dos reinos, y avanzar en la nueva ruta “más lejos que nadie”.

Pero el animismo de Leibniz es verdaderamente helmontiano, monista a pesar de sus protestas<sup>135</sup>. En las *Cogitationes* sobre el Génesis, que el filósofo redactó en 1696 para Fr. M. Van Helmont, se dice:

Por todas partes hay el abismo o infinito (de las tinieblas), no sólo en Dios, sino también en las criaturas, a fin de que la luz tenga siempre donde actuar, iluminar y elaborar. *Siempre que se produce una generación desde una semilla, laten en ella todavía otras semillas para futuras generaciones a su tiempo, y así hasta el infinito*<sup>136</sup>.

Y el propio Leibniz en *De Rerum Originatione Radicali* de 1697, refiriéndose a las penalidades mundanas de los hombres justos:

Que estas aflicciones redundan en mayores bienes hemos de aceptarlo como cierto, y no sólo teológicamente; es también *físicamente verdadero, al modo como el grano que se echa en tierra ha de padecer antes de dar frutos (...)*, o como los líquidos que físicamente fermentan para mejorar en el futuro (...). Pues, aunque muchas substancias hayan llegado ya a una gran perfección, sin embargo, *debido a la divisibilidad del continuo hasta el infinito, siempre permanecen en el abismo de las cosas otras partes adormecidas, que han de ser excitadas, etc*<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Párr. 2, *ibidem* p. 11-12: “Idem de omnibus dicendum est qui pro corporum phaenomenis explicandis ad nudas facultates, sympathias, antipathias, archaeos, ideas operatrices, vim plasticam, animas aliaque *incorporea* confugiunt, quibus nullum cum phaenomeno nexum explicabilem esse agnoscere coguntur”. Es claro, por todo lo que hemos visto, que JB no se habría sentido aludido por estas palabras. El *archaeus* y la *vis plastica* que los helmontianos manejan son fenómenos medibles y químicamente analizables; no son “incorpóreos” ni inmateliales; y aquí reside precisamente la diferencia entre los Helmontianos y los Platónicos de Cambridge, cosa que Leibniz no advierte. Incluso las propias palabras del filósofo podrían volverse contra él cuando, tras afirmar que “todos los cuerpos son reducibles en vivientes”, añade: “Et ultimum esse in substantiarum analysi esse substantias simplices, nempe animas vel, si generalius vocabulum malis, *Monadex*, quac partibus carent”, n. 7, p. 14. ¿Puede haber algo más “oculto” e “incorpóreo” que la mónada? Ya vimos las dificultades del filósofo para explicar la “resultancia” de los fenómenos, que trata de salvar mediante su famosa distinción.

<sup>136</sup> *Cogitationes*, p. 10-11.

<sup>137</sup> GP. VII 307-308.

Lady Conway, que no alcanzó la distinción leibniziana, había expresado ya así su posición:

No se puede negar que Descartes enseñó muchas cosas excelentes y brillantes en lo que se refiere al *aspecto mecánico* de las operaciones naturales (...), pues sin duda la *Naturaleza misma, es decir, la Criatura, es ella una experta en mecánica* y contiene en sí la sabiduría mediante la que actúa (...). Sin embargo, en la Naturaleza y sus operaciones hay otras muchas cosas además de lo meramente mecánico, y *no es ella un mero cuerpo orgánico semejante a un reloj* (...). Es, por el contrario, un *cuerpo vivo*, dotado de vida y percepción, y mucho más sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico <sup>138</sup>.

Leibniz trató de transformar el hilozoísmo o animismo de la Tradición renacentista en un panlogismo idealista y, al mismo tiempo, quiso dotar al naciente mecanicismo de un fundamento espiritual y divino: hacer converger materia y espíritu, ciencia y moral, en una *unidad operativa SIN CONFUNDIR LOS DOS REINOS*. Mas, ¿por qué habrían de ser dos y no uno? ¿No estaría, quizás, todavía viciado de Cartesianismo este magno proyecto? ¿No sería tal vez, el leibnizianismo un compromiso “políticamente correcto” entre Teología y Ciencia?

Francisco Mercurio Van Helmont y Lady Conway no alcanzan la genial distinción leibniziana. Compartiendo los tres el mismo proyecto espiritualista y anticartesiano, los helmontianos sólo vislumbran un mundo, el mundo de los cuerpos/espíritus y las semillas, que segregan su envoltura corporal, como había enseñado el maestro Juan Bautista. ¿Por qué el monismo —el de Glisson, o el de Conway, o el de Spinoza— habrían de conducir al ateísmo?

He tratado de bucear en estas ocultas corrientes poco conocidas, que se mueven por debajo del pensamiento de Leibniz. Me he centrado en un solo punto: cómo “resulta” la materia orgánica. El filósofo compartía con sus amigos helmontianos otras muchas ideas, que aquí no he podido mencionar. Será en otra ocasión.

<sup>138</sup> PR. PH. IX, 2, p. 127-128.