

## LA ANTECÁMARA DE LA VERDAD, UN DIÁLOGO DE MADUREZ DE LEIBNIZ: CONVERSACIÓN DE FILARETES Y DE ARÍSTIDES, CONTINUACIÓN DE LA PREVIA CONVERSACIÓN DE ARÍSTIDES Y TEODORO<sup>1</sup>

LOURDES RENSOLI LALIGA  
*Investigadora independiente*

Al Prof. Emilio García Estébanez, *in memoriam*,  
Infatigable buscador de la verdad

Este diálogo, escrito en la etapa final de la vida de Leibniz (1713), resume de forma simple y brillante los puntos más importantes de su metafísica y especialmente de su gnoseología, además de corroborar el propósito leibniziano de examinar todas las doctrinas, sin desechar ninguna, y tomar de cada una lo que considera más adecuado, para sintetizarlas todas desde su propia perspectiva. No es en modo alguno ajeno a la crítica al escepticismo, el mayor mal que puede sobrevenir al pensamiento, según Leibniz. Mal capaz de destruir, con toda certeza, el fundamento de la moral, de las ciencias, de la religión, de la unidad de las repúblicas y de la posibilidad de lograrla en el continente europeo y en el género humano. Al que sólo puede enfrentarse la verdad plena, al menos en la medida en que se la conoce en un momento determinado, sin olvidar que existe un conjunto de verdades absolutas o, si se prefiere, eternas, mientras que los fragmentos o versiones parciales de ésta podrían revertirse en aliados del temido escepticismo, si se aceptan como únicas posibles, si se opina que existen *verdades*, pero no *verdad*. En todo caso, nulos defensores de cualquier posición contraria, que aceptarían éste por falta de argumentos en contra. Las consecuencias para la religión, la moral, la política, tal y como son entendidas por el racionalismo filosófico en general y por Leibniz en particular, serían muy graves. En suma: el sabio no puede conformarse con menos que con la verdad.

<sup>1</sup> *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-90; reimpr. Hildesheim, Olms, 1965 (7 vols) [en adelante GP], VI, pp. 579-594.

Muchas de las ideas aquí expuestas se encuentran en obras anteriores como el *Discours de Métaphysique* (¿1686?)<sup>2</sup> o el *Specimen Dinamicum* (1695), en las que ya se había puesto de manifiesto no sólo su deseo, sino su convicción de la necesidad de unir diversas disciplinas y puntos de vista. Un tema fundamental es la crítica al cartesianismo, representado por las concepciones del ausente Teodoro, expresadas por Arístides. Pero en esta categoría se incluyen también muchas de las ideas de Spinoza y de Malebranche.

La estrategia de Leibniz sigue consecuentemente su tesis sobre la filosofía cartesiana como “l’Antichambre de la vérité”<sup>3</sup>, de modo que, si bien resulta imprescindible pasar por ella para avanzar en el saber, se hace imposible lograrlo si no se rebasan sus principios mediante una crítica que, en lugar de intentar rebatirlos, los rectifique y desarrolle. Las rectificaciones a las ideas sustentadas por Teodoro y expuestas por Arístides recuerdan el *Fedro* de Platón, en el que también el supuesto saber del joven es en principio aceptado para ser enseguida examinado y criticado por Sócrates, que también critica su propia exposición inicial, de lo que se concluye que la admirada sabiduría del joven no es tal, o al menos no tanta ni tan madura y fuertemente sustentada como se pretendía. Teodoro resulta un predecesor de las ideas de Filaretos tal y como Descartes lo ha sido de las del propio Leibniz y su *philosophia perennis*. No hay oposición, sino contrapunto entre ambos.

Diálogo bocrónico, por cuanto parte de las conversaciones previas que Teodoro –quien, como ya se ha dicho, representa la línea cartesiana–, brillante en sus exposiciones, pero no igualmente sólido en todas, en especial a la hora de aportar argumentos totalmente convincentes, ha tenido con Arístides, muy influido por él, pero aún en proceso de aprendizaje y sin conclusiones propias. Arístides las expone al recién llegado Filaretos, portador de las ideas de Leibniz, quien procura reconocer y exaltar siempre lo mejor del pensamiento de Teodoro y retocar aquí y allá la forma de la argumentación, las pruebas aportadas y las implicaciones de los principios. De este modo, las ideas de Teodoro se muestran, al igual que las cartesianas, como “antecámara de la verdad”. Una prueba de ello son las dudas y confusiones de Arístides cuando no está en presencia de su admirado Teodoro, que tanto lo deslumbran al escucharlas de sus propios labios. Si se ajustaran enteramente a las leyes de la razón, la incertidumbre de Arístides –o de cualquier posible discípulo– no tendría lugar. Algo falta entonces en ellas y Filaretos lo notará y procurará rectificarlo de forma prudente y generosa.

Como se señalaba antes, el diálogo ocurre en dos tiempos, y constantemente se refiere al que acaba de producirse entre Teodoro, presente-ausente, y Arístides. Igualmente alude a muchos otros, que también resume, soste-

<sup>2</sup> La fecha no es precisa. Corresponde al hecho de que este discurso fue enviado en 1686 a A. Arnauld a través del Landgrave E. von Hessen-Rheinfels.

<sup>3</sup> G. W. LEIBNIZ, “Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans de cette année touchant les consequences de quelques endroits de la philosophie de des Cartes, p. 337. En GP, IV, pp. 336-342.

nidos tanto entre el primer par de interlocutores (Teodoro-Arístides) como entre el segundo (Arístides-Filaretos). Termina con la promesa de Arístides de propiciar un encuentro entre Teodoro y Filaretos, que será sin duda provechoso para todos y en el que, a todas luces, Arístides se limitará a escuchar. Contrapunto barroco de la filosofía de Leibniz que se muestra en toda su intensidad, con retornos y alusiones, con cambios temporales, con argumentos que se autorrevalorizan y no se limitan a serlo por otros.

Es además, y las fechas lo muestran además del contenido, preparatorio de dos de los tratados más importantes de Leibniz: los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*<sup>4</sup> y el conocido por *Principes de la philosophie ou Monadologie*<sup>5</sup>, que, con bastante certeza, puede asegurarse que fueron escritos en 1714. Pues no sólo contiene ideas que se expresarán en ambos, sino que la fundamentación de éstas repasa la mayoría de los argumentos acerca de la naturaleza, los cuerpos, el movimiento y sus causas, y los nexos y diferencias entre lo material y lo espiritual, elaborados por Leibniz a lo largo de su vida, y sobre los que volvería aún en la correspondencia con Samuel Clarke –en clara diferencia con Newton– y en su última gran obra, el *Discours sur la théologie naturelle des chinois*<sup>6</sup>, en contraste con la versión del Confucianismo conocida por Leibniz. Pues la obra leibniziana en su totalidad es eminentemente dialógica, sea de forma explícita, a menudo como polémica, o subyacente.

Es conocida la afición de Leibniz a retornar una y otra vez sobre las cuestiones que pensaba plasmar en alguna obra definitiva, o que al menos resumiera una parte de su pensamiento. Esta actitud crítica, en constante diálogo consigo mismo y con las personalidades más diversas, procura la depuración y reformulación de las ideas, siempre en consonancia con la simplicidad de los recursos expresivos, de modo tal que el lenguaje se elige conscientemente, de acuerdo con las necesidades del pensamiento<sup>7</sup>. Es de destacar que Filaretos recuerda, por su estilo de vida y por sus aficiones, tanto al Padre Eméry

<sup>4</sup> Como en otros casos, este tema se encuentra también entre los abordados por Ch. Thomasius. Cfr. Ch. THOMASIIUS, *Historia algo más extensa del derecho natural*, estudio preliminar de J. J. Gil Cremades y S. Rus Rufino, trad. y notas de M. A. Sánchez Manzano y S. Rus Rufino, Madrid, Tecnos, 1998, cap. I, pp. 38-39.

<sup>5</sup> La copia del manuscrito de esta obra que se guarda en la Biblioteca Nacional de Viena lleva el título *Les Principes de la Philosophie, par Monsieur Leibniz*, que para A. Robinet fue “sans doute la désignation originelle et authentique de la *Monadologie*”. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, ed. A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 2 y 11. El de *Monadologie* fue añadido como subtítulo por H. Koehler en su traducción al alemán de la obra (1720), y J. Erdmann lo colocó como título principal en su conocida edición de las obras de Leibniz de 1959: *Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, hrsg. v. J. Erdmann. Berlin, 1840 (reimp. Aalen, Scientia, 1959). Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature*, p. 2.

<sup>6</sup> Cfr. A. RIBAS, *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 273-275; 317-319; 427-431; L. RENSOLI, “Introducción” a G. W. LEIBNIZ, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, edición de L. Rensoli, Buenos Aires, Biblioteca universal Martin Heidegger, 2000, pp. 86-89.

<sup>7</sup> Cfr. “Essai sur Leibniz au travail: langage, inspiration, génie”, en G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature*, pp. 144-146.

el Eremita como a Polidoro, en los diálogos correspondientes<sup>8</sup>. De este modo, Leibniz reafirma la correspondencia entre la estructura del mundo físico y la del mundo espiritual, y la armonía entre ambos, que funcionan como un sistema, conducente en su unidad a la comprensión de la realidad, en especial la sobrenatural –Dios y los milagros– tanto como al hombre le resulta posible. Todo ello como arma contundente contra el gran enemigo de la razón, de la fe, de la ciencia, de la verdadera filosofía: el escepticismo, que la doctrina cartesiana no es capaz de desterrar definitivamente.

Debemos señalar además que, aunque la edición de Gerhardt ocupa con todo derecho un lugar singular entre las ediciones de obras de Leibniz, se va contando ya con una buena parte de dichas obras en la edición crítica, monumental y exhaustiva, que prepara desde hace casi un siglo la Deutsche Wissenschaftsakademie, a cargo de un equipo de destacados especialistas para cada volumen. Se procede por dos criterios: secciones temáticas y orden cronológico, salvo alguna excepción de suma importancia como los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, publicado en 1962 y 1990 (edición revisada) y preparado por André Robinet y Heinrich Schepers, o la edición rectificada del *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* preparada por Wenchao Li y Hans Poser<sup>9</sup>. Tanto el carácter definitivo del trabajo realizado en estas ediciones como la actualización de fechas, datos y demás cuestiones hacen actualmente preferible su empleo como base para traducciones, citas y estudios diversos de índole académica. Pero el trabajo de la Academia alemana avanza generalmente por períodos y no ha llegado aún a la fecha en la que fue escrito el diálogo que nos ocupa, por lo que en el presente caso se utiliza como base la edición de Gerhardt. Hasta donde sabemos, no hay traducciones anteriores de este diálogo al español.

\* \* \* \* \*

Habiendo partido Teodoro, Arístides recibió una visita de Filaretos, antiguo amigo, Doctor de la Sorbona muy estimado, que en otro tiempo había enseñado la filosofía y la teología al modo de la Escuela<sup>10</sup> y que sin embargo no menospreciaba los descubrimientos de los modernos, aunque procedía con mucha circunspección y exactitud. Vivía en una suerte de retiro, para consagrarse mejor a los ejercicios de piedad, y al mismo tiempo se afanaba en sacar a la luz las verdades de la religión, cuyas pruebas intentaba rectificar y

<sup>8</sup> Véanse el Diálogo entre Teófilo y Polidoro y la Conversación del Marqués de Pianesse, ministro de Estado de Saboya y el Padre Emery el Eremita (ambos en *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, Olms, 1950 ss [en adelante AA] VI, 4, C). Hay una versión en español del segundo con introducción y notas de L. Rensoli y traducción de Q. Racionero y L. Rensoli (Revista de Humanidades, Univ. Andrés Bello, Vol. 12, dic. 2005, pp. 123-163), bajo el título “G. W. Leibniz contra el escepticismo: nueva traducción de un diálogo”.

<sup>9</sup> Publicada en Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

<sup>10</sup> La filosofía escolástica.

perfeccionar, y ello lo obligaba a examinar con rigor las que se daban a conocer, a fin de señalar en qué había necesidad de rectificarlas.

Viéndolo, Aristides exclamó: ¡Qué un propósito llegáis, mi querido Filaretos, tras una interrupción tan larga de nuestro trato! ¡Vengo de una encantadora conversación en la que quisiera que hubierais estado! Teodoro, ese filósofo profundo, ese excelente teólogo, me ha cautivado. Me ha hecho pasar de este mundo corporal y corruptible a un mundo inteligible y eterno. Sin embargo, cuando pienso en ello sin él, recaigo fácilmente en mis antiguos prejuicios, y no sé cuántas veces me ha ocurrido. Nadie es más capaz que vos de estabilizarme y de hacerme juzgar con seguridad, y, por así decirlo, con sangre fría. Pues os confieso que las grandes y bellas frases de Teodoro me impresionan y me entusiasman; pero cuando me ha dejado, ya no entiendo cómo me he elevado tan alto, y siento una especie de vértigo que me embrolla.

**Filaretos:** El mérito de Teodoro me es conocido a partir de sus obras, en las que hay multitud de pensamientos grandes y bellos, inclusive hay muchos muy bien fundamentados; pero los hay también, y de los más fundamentales, que tendrían necesidad de ser aclarados de entrada. No dudo de que os haya dicho mil cosas capaces de ayudaros en el noble designio que os habéis propuesto (según tengo entendido) de abandonar las vanidades de este mundo, el ensordecedor bullicio de la gente y las conversaciones vanas y a menudo perniciosas de la gente mundana, para entregaros a meditaciones sólidas que nos sujetan más a la virtud y nos conducen a la felicidad<sup>11</sup>. Lo que he oído decir sobre vuestro feliz cambio me ha incitado a visitaros para renovar nuestra antigua relación. Y no podríais proporcionarme una mejor ocasión para entrar en materia y para mostraros mi celo, que hablándome de entrada de lo que ha sido, desde hace largo tiempo, el objeto de mis meditaciones, y que debe ser uno de los más interesantes de las vuestras. Si pudierais acordaros de la esencia del discurso de Teodoro, quizás podría yo ayudaros a desarrollar multitud de nociones que os ha confiado, y él mismo acabaría por aclarar después y establecer lo que aún nos pareciera oscuro o dudoso.

**Aristides:** Estoy encantado con vuestra ayuda, e intentaré hacer una recapitulación de lo que en esencia me ha dicho Teodoro, pero no esperéis de mí la fascinación unida a todo cuanto él ha dicho. Se ha propuesto primero hacerme ver que ese “Yo” que piensa<sup>12</sup> no es un cuerpo, porque los pensa-

<sup>11</sup> Leibniz insiste a menudo en que la sabiduría es la ciencia de la felicidad, ciencia no reducible a los diferentes sistemas de conocimientos, que pueden hacer derivar hacia el escepticismo, sino resultante de la unión entre metafísica y moral, que ha de presidir todos los conocimientos, y por lo tanto, entre filosofía teórica y filosofía práctica, de acuerdo con el principio socrático de la unidad entre ciencia y virtud. Una muestra fundamental es la mencionada *Conversación del Marqués de Pianesse...* Cfr. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [NE], III, X, 3. G. W. LEIBNIZ, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, trad. Ovejero y Mauri, prólogo de L. Rensoli, La Habana, Ciencias Sociales, 1987, p. 295; III, XI, 10, p. 305.

<sup>12</sup> El reconocimiento del “Yo” como fundamento del pensar es uno de los aspectos que Leibniz reconoce como más sobresalientes en el cartesianismo, aunque critica su empleo como fundamento de lo material, según se observa a continuación. En esta etapa, se refiere de modo

mientos no son formas de ser de la extensión, en la que consiste la esencia del cuerpo<sup>13</sup>. Le pedí que me probara que mi cuerpo no es más que extensión. Me pareció que lo demostraba mientras lo escuchaba, pero no sé cómo esa prueba se me ha escapado. Sin embargo, poco a poco me acuerdo de ella: es suficiente (decía él), poseer entendimiento para formar el cuerpo, y aun agregó que, si Dios destruyese el entendimiento, el cuerpo sería destruido.

**Filaretos:** Los filósofos que no son cartesianos no aceptarían que es suficiente tener la extensión para formar un cuerpo. Exigirían alguna otra cosa que los antiguos denominaban *antitypia*<sup>14</sup>, es decir, lo que hace que un cuerpo sea impenetrable por el otro. Y según ellos, la mera extensión no será sino el lugar o el espacio en el que se encuentran los cuerpos. Y en efecto, me parece que Descartes y sus seguidores, cuando se proponen refutar esta opinión, no hacen más que suposiciones, y, para llamar las cosas por su nombre, peticiones de principio<sup>15</sup>.

**Aristides:** ¿Pero no halláis que la suposición de la destrucción de la extensión, que trae aparejada la del cuerpo, prueba que el cuerpo no consiste más que en la extensión?

**Filaretos:** Eso sólo prueba que la extensión forma parte de la esencia o la naturaleza del cuerpo, pero no que ella constituya toda su esencia. Más o menos como el tamaño forma parte de la esencia de la extensión, pero no la colma, pues el número, el tiempo, el movimiento también poseen magnitud, y sin embargo son diferentes de la extensión. Lo mismo ocurre con la extensión y con el cuerpo. Destruyendo la extensión, Dios destruiría el cuerpo; pero no produciendo en éste más que la extensión, puede ser que no produjera más que el espacio sin cuerpo, por lo menos según aquellos a los que los cartesianos aún no han refutado por completo.

**Aristides:** Siento mucho no haberme dado cuenta al principio de esta dificultad, pero la anotaré para proponérsela a Teodoro. Sin embargo, si no recuerdo mal, él me proporcionó aun un tercer argumento que tendía al

especial a éste (“Moy”) en los dos tratados fundamentales: *Principes de la nature et de la grâce fondées en raison* [PNG], 5 y *Monadologie*, 30. Sobre la posible fecha de ambas, véase G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature*, pp. 13-18.

<sup>13</sup> Descartes afirma: “l’extension constitue la nature du corps”. *Principes de la Philosophie*, I, 23, pp. 63-64, en R. DESCARTES, *Oeuvres*, eds. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. IX, pp. 35, 53-54. En la ed. española, R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995, pp. 35 y 60-61, entre otras.

<sup>14</sup> El término *antitypia* significa “resistencia”, y, como antecedente del pensamiento leibniziano, fue empleado por los filósofos estoicos para caracterizar la dureza o resistencia de la materia, diferente del espacio que el cuerpo ocupa. En un sentido distinto, referido al alma, fue también empleado por Plotino.

<sup>15</sup> La *petitio principii* es un tipo de sofisma, consistente en el intento de probar mediante lo mismo algo que no es evidente de por sí; es decir, postular aquello que se quiere demostrar. ARISTÓTELES, *Analíticos primeros*, II, 16, 64b, 28ss, 65 a, 1 ss, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, introducciones, trads. y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1994-1995, pp. 271-274. Las variantes posibles se describen por Aristóteles en los *Tópicos*, VIII, 13, 162b, 31ss, 163a, 1-28, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, pp. 300-302.

mismo fin. Pero me parece muy sutil, pues está tomado de la naturaleza de la sustancia. Teodoro me demostró que el entendimiento es una sustancia, y creo que de ahí quería inferir que entonces el cuerpo no puede consistir más que en la extensión. De otro modo, estaría compuesto por más de una sustancia. Pero no os garantizo este argumento como de Teodoro. Puedo equivocarme al dar a su discurso una ilación quizás diferente de aquella que él tenía en su espíritu y sobre la que me informaré.

**Filaretos:** Encuentro aún dificultades en esa consecuencia que no atribuí a Teodoro sino dudando. Pues sabéis que los Peripatéticos concebían al cuerpo compuesto por dos principios sustanciales, que son la materia y la forma. Sería necesario entonces probar que no es posible que el cuerpo esté compuesto al mismo tiempo por dos sustancias, es decir, de la extensión (cuando se acepta que es una sustancia) y también de cualquier otra sustancia. Pero veamos como Teodoro demuestra que la extensión es una sustancia, pues ese punto es muy importante.

**Arístides:** Intento acordarme. Todo lo que se puede concebir por sí solo y sin pensar en otra cosa, o sin que la idea que se tiene de ello represente cualquier otra cosa, o bien aquello que se puede concebir por sí solo, como existente independientemente de otra cosa, es una sustancia<sup>16</sup>. Y todo cuanto no puede concebirse por sí solo y sin pensar en cualquier otra cosa es un modo de ser o una modificación de una sustancia<sup>17</sup>. Es esto lo que se entiende cuando se dice que una sustancia es un ser que subsiste por sí mismo. Y no tenemos otra vía para distinguir las sustancias de las modificaciones. Pues Teodoro me ha hecho ver que podría pensar en la extensión sin pensar en otra cosa.

**Filaretos:** Esta definición de la sustancia no está exenta de dificultades. En el fondo, nada sino Dios podría ser concebido como independiente de otra cosa<sup>18</sup>. ¿Diremos entonces, con cierto innovador muy conocido, que Dios es la única sustancia, de la que las criaturas no son sino modificaciones?<sup>19</sup> Que si cerrarais vuestra definición añadiendo que la sustancia es lo que puede ser concebido independientemente de toda otra criatura, quizás encontraríamos cosas que tienen tanta independencia como la extensión sin ser sustancias. Por ejemplo, la fuerza de actuar, la vida, la *antitypia* son algo esencial y primitivo a la vez, y se les puede concebir independientemente de otras nociones,

<sup>16</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, I, 51, en R. DESCARTES, *Oeuvres*, IX, p. 47 (edición española, p. 52). Véase también B. SPINOZA, *Ética*, ed. V. Peña, Madrid, Alianza, 1996, I, definición III, p. 44.

<sup>17</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, I, 53, 56, 57, 61. En R. DESCARTES, *Oeuvres*, IX, pp. 48, 49-50, 52-53 (edición española, pp. 53, 55-56, 58-59). Véase también B. SPINOZA, o.c., I, definición V, p. 45.

<sup>18</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, I, 51, en R. DESCARTES, *Oeuvres* IX, pp. 47 (ed. española, p. 52). Véase también B. SPINOZA, o.c., I, proposición XIV, p. 58.

<sup>19</sup> Baruch Spinoza, antes ya citado. La idea está expresada en o.c., I, proposición XV, pp. 58-63. La frase de Leibniz se repite casi literalmente en *Essais de Théodicée*, ed. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 [*Théod.*], II, 393, p. 348.

y hasta de sus causas, por medio de abstracciones. Por el contrario, las causas son concebidas por medio de tales atributos. Sin embargo, esos atributos son diferentes de las sustancias de las que son atributos. Hay entonces algo que no es sustancia y que a pesar de ello no puede ser concebido como más dependiente que la sustancia misma. Pues esta independencia de la noción no constituye el carácter de la sustancia, puesto que debe también convenir a lo que es esencial a la sustancia.

**Arístides:** Creo que las abstracciones no podrían ser concebidas independientemente de alguna cosa, por lo menos de la causa que sea concreta aunque incompleta, y que junto al atributo esencial primitivo suficiente, haga completa la causa. Pero para arrancarnos esas espinas, digamos que la definición no debe ser entendida sino sobre las concretas. Así, la sustancia será una cosa concreta independiente de cualquier otro ser concreto creado.

**Filaretos:** He aquí una nueva precisión de vuestra definición, pero queda aún buena parte de la dificultad. Pues: 1) Puede ser que la explicación de qué cosa es lo concreto presuponga la sustancia, y de ese modo haríamos un círculo al definir<sup>20</sup>. 2) Os niego que la extensión sea algo concreto, pues ésta sería la abstracción de lo extenso. 3) Se sigue que el sujeto preciso e incompleto, o el concreto simple y primitivo, el cual, junto al atributo esencial, compone la sustancia completa, merece él solo el nombre de sustancia, porque tanto las abstracciones como los concretos completos no podrían ser concebidos ni existir sin él. 4) Para no insistir ahora en la doctrina de esos teólogos que sostienen que los accidentes pueden existir sin su sujeto en el sacramento de la Eucaristía<sup>21</sup>, pues son esencialmente independientes de éste y, como consecuencia, vuestra definición les conviene.

**Arístides:** No nos atasquemos demasiado en las sutilezas, y me congratulo de haber estado en otro tiempo en el Colegio<sup>22</sup> y de haber retenido algo de los términos de la Escuela. Reconozco sin embargo que esas sutilezas resultan aquí indispensables, y que las proponéis de un modo muy inteligible, lo que me pone en condiciones de responderos. Respondo entonces al primer punto, que la definición de lo concreto no tiene necesidad de la sustancia, pues los accidentes pueden ser también concretos. Por ejemplo, el

<sup>20</sup> También se llama *definición viciosa*. Suele haber dos proposiciones que se definen o se demuestran cada una a través de la otra. Es, en fin, mostrar algo por medio de lo mismo, por lo que no puede ser una verdadera demostración. Se trata de una forma de sofisma, una de cuyas modalidades es la *petitio principii*.

<sup>21</sup> La doctrina de la transubstanciación siempre pareció a Leibniz contraria a la razón, no sólo por su propia filiación luterana, sino porque a su juicio quebranta reglas elementales de la lógica a las que ni el mismo Dios se sustrae. Tampoco basta con llamarlo milagro por cuanto Dios no hace milagros contrarios a la razón, según la definición de ésta que ofrece en *Théod., Discours I*, p. 50. A partir del párrafo 59, el resto del *Discours* se dedica a la racionalidad de Dios y de sus obras. Sobre esto dice: "Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement; mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement nous peut mener" (*Théod., Discours 63*), p. 87.

<sup>22</sup> Equivale a la enseñanza según la tradición escolástica.

calor puede ser grande o tener gran magnitud. Ahora bien, lo grande es algo concreto. Un número puede ser llamado grande, proporcional, conmensurable, etc. En cuanto al segundo punto, diría que, siendo una sola cosa según Teodoro la extensión, el espacio, en cuerpo, él dirá que la extensión es un ente concreto. Respondo a lo tercero que la extensión o el cuerpo es justamente ese primer sujeto, concebido como la materia formada por las figuras y por los movimientos para formar un sujeto completo. Por último, sobre el cuarto punto digo que Teodoro quizás no admite la posibilidad de la existencia de accidentes sin sujeto. Otros, que querrán mantener la definición, dirán que la sustancia es un concreto naturalmente independiente de cualquier otro concreto creado.

**Filaretos:** Vuestra respuesta al primer punto me parece buena. Habría no obstante que explicar más distintamente la noción de lo concreto y de lo abstracto. Pero no puedo concordar con vos en lo tocante al segundo punto, <es decir><sup>23</sup>, que lo extenso y la extensión son la misma cosa. No hay ejemplo alguno entre las criaturas de la identidad de lo abstracto y lo concreto. La respuesta al tercero puede pasar, y aun la que dais a la cuarta objeción, según aquellos que niegan los accidentes subsistentes fuera del sujeto. Pero aquellos que quisieran rectificar la definición mediante la limitación de lo que se hace naturalmente, la hacen parecerse a aquella sobre el hombre atribuida a Platón. Se cuenta que éste había definido un animal con dos pies y sin plumas, y que dicho esto, Diógenes había desplumado un gallo y lo había tirado en medio del auditorio de Platón diciendo: “He aquí un hombre platónico”<sup>24</sup>. Un platónico podría incluso agregar que se hablaba de un animal tal y como es naturalmente. Pero se piden definiciones tomadas de lo esencial de las cosas. Es cierto que hasta las definiciones tomadas de lo que sucede naturalmente (*per se*) pueden servir, y que es posible distinguir tres grados en los predicados: el esencial, el natural y aquel que es simplemente accidental. Pero en metafísica se requerirían atributos esenciales, o tomados de lo que se llama razón formal<sup>25</sup>.

**Arístides:** Por lo que veo, entre nosotros no queda más que esta cuestión: si la extensión es algo abstracto o concreto.

**Filaretos:** Aún podría objetar a vuestra definición que los cuerpos no son independientes unos de otros, y que tienen necesidad, por ejemplo, de ser comprimidos o agitados por el ambiente. Pero podríais responder, mediante mi propia réplica, que lo esencial basta, puesto que Dios puede hacer que

<sup>23</sup> Expresión añadida por la traductora de este diálogo.

<sup>24</sup> La anécdota se recoge en DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, trad., prólogo y notas de J. Ortiz y Saínz, Barcelona, Iberia, 2000, VI, p. 212. Leibniz hace referencia a la definición que motivó el incidente en NE, III, X, 17, p. 299, y a la anécdota misma en NE, III, X, 18, pp. 299-300.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción, trad. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, I, 3, 983a, 24-32, pp. 79-80; VII, 10, 1035b, 30ss, p. 315, 11, 1036a, 25ss, p. 317; XIII, 4-5, 1078b, 5ss, 1079a, 1079b, 1080a, 1-10, pp. 514-520.

sean independientes entre sí, y conservarlos en su estado cuando cualquier otro cuerpo fuese aniquilado. Insisto entonces en aquello que acabo de decir, que la extensión no es otra cosa que una abstracción, y que ella exige alguna cosa que sea extensa. Tiene necesidad de un sujeto, es algo relativo a ese sujeto, como la duración. Supone inclusive algo anterior a ese sujeto. Supone alguna cualidad, algún atributo, alguna naturaleza de ese sujeto, que se extiende, se esparce con el sujeto, se continúa. La extensión es la difusión de esa cualidad o naturaleza; por ejemplo, en la leche hay una extensión o difusión de la blancura; en el diamante, una extensión o difusión de la dureza; en el cuerpo en general, una extensión o difusión de la *antitypia* o de la materialidad. Así, veis al mismo tiempo que hay en el cuerpo algo anterior a la extensión. Y podría decirse que la extensión es de algún modo al espacio, como la duración es al tiempo. La duración y la extensión son los atributos de las cosas, pero el tiempo y el espacio son asumidos como fuera de las cosas y sirven para medirlas.

**Arístides:** Aquellos que admiten un espacio distinto del cuerpo lo conciben como una sustancia que hace el lugar; pero los cartesianos y Teodoro conciben la materia misma como vos concebís el espacio, exceptuando que introducen en ella una movilidad con la extensión.

**Filaretos:** Entonces reconocen tácitamente que la extensión no basta para hacer la materia o el cuerpo, puesto que es necesario agregar la movilidad, que es una consecuencia de la *antitypia* o de la resistencia; de otro modo, un cuerpo no podría ser empujado o movido por otro.

**Arístides:** Dirán que la movilidad es una consecuencia de la extensión, porque toda extensión es divisible, de modo que las partes sean separables unas de otras.

**Filaretos:** Quienes pretenden que hay un vacío, o por lo menos un espacio real, distinto de la materia que lo llena, no os aceptarían esa consecuencia. Dirán que se puede señalar las diferentes partes en el espacio, pero que no es posible separarlas. En lo que a mí respecta, aunque distingo la noción de la extensión de la del cuerpo, no dejo de creer que no hay vacío, y aun que no hay sustancia alguna que pudiera ser llamada espacio. Distinguiría siempre entre la medida o extensión<sup>26</sup>, y entre ese atributo al que la extensión o la difusión (noción relativa) se refiere, que sería la situación o el lugar. Así, la difusión del lugar formaría el espacio, el cual sería como el *próton dektikón* o el primer sujeto<sup>27</sup> de la extensión, y por el cual ésta convendría inclusive a

<sup>26</sup> Juego de palabras entre "l'étendue" y "l'extension".

<sup>27</sup> Leibniz lo define más ampliamente así: "debe encontrarse en la sustancia corpórea una *entelequia primera*, finalmente cierto πρώτον δεκτικόν (*próton dektikón*, capacidad primera) de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo (sic) es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos (*conatus*) o impulsos (*impetus*)."  
*De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro Dinamicis suis confirmandis illustrandisque*" (*Acta Eruditorum*, 1698). Empleamos aquí la traduc-

otras cosas que están en el espacio. Así la extensión, cuando es el atributo del espacio, es la difusión o la continuación de la situación o del lugar, como la extensión del cuerpo es la difusión de la *antitypia* o de la materialidad. Pues el lugar está en el punto tanto como en el espacio, y como consecuencia, el lugar puede existir sin extensión o difusión, pero la difusión en la simple longitud produce una línea local dotada de extensión. Igual ocurre con la materia: está en el punto tanto como en el cuerpo, y su difusión en la simple longitud forma una línea material. Las otras continuaciones o difusiones en longitud y en profundidad forman la superficie y lo sólido de los geómetras, y en una palabra, el espacio en el lugar, y el cuerpo en la materia.

**Arístides:** Esas relaciones proporcionales entre lugar y materia, espacio y cuerpo me agradan y sirven para hablar con justeza. Y es bueno distinguir estas cosas, como también la duración del tiempo, la extensión del espacio. Es preciso que consulte a Teodoro sobre esta cuestión.

**Filaretos:** En fin, por ir más lejos, soy de la opinión de que, no solamente la extensión, sino también el cuerpo mismo no podrían ser concebidos independientemente de otras cosas. Así, habría que decir, o que los cuerpos no son sustancias, o bien que ser concebido independientemente no conviene a todas las sustancias, aun cuando convenga a las solas sustancias. Pues siendo el cuerpo un todo, depende de otros cuerpos de los que está compuesto, y que conforman sus partes. No hay sino las mónadas, es decir, las sustancias simples o indivisibles<sup>28</sup>, que sean verdaderamente independientes de toda cosa creada concreta.

**Arístides:** Diría entonces que la sustancia es un concreto independiente de todo concreto creado fuera de ella<sup>29</sup>. Así, la dependencia de la sustancia de sus atributos y de sus partes no constituirá un obstáculo para nuestros razonamientos.

**Filaretos:** He aquí la tercera precisión de vuestra definición. Os está permitido hacerla; pero, para decir la verdad, hay cosas permitidas que no son convenientes<sup>30</sup>: *Non omne quod licet expedit*. ¿Qué importa si el gusano que me roe está dentro o fuera de mí? Las solas sustancias incorpóreas son independientes de cualquier otra sustancia creada. Así, parece que en rigor filosófico,

ción de Ezequiel de Olaso "Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza insita en las acciones de las criaturas para confirmar y aclarar la dinámica del autor" en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por E. de Olaso, notas de E. de Olaso y R. Torretti, traducciones de R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, pp. 484-500; cita en la p. 493.

<sup>28</sup> Desde 1695, Leibniz emplea la noción de mónada. Esta definición será confirmada en los tratados más importantes sobre el tema de esta etapa, PNG, 1-2 y *Monad.*, 1-3.

<sup>29</sup> Leibniz se atiene a la definición espinocista, salvo en lo tocante a la diferencia entre sustancia absoluta y creadora (Dios) y sustancias creadas, que no se limitan a ser modos, sino que poseen las características de verdaderas sustancias, salvo en la dependencia de Dios para existir, lo que contradice expresamente la proposición VI de Spinoza, o.c., I, p. 48 ("*Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia*").

<sup>30</sup> Cfr. I Corintios, 6, 12. La cita es de la Vulgata.

los cuerpos no merecen el nombre de sustancias, lo que parece haber sido ya la opinión de Platón, quien ha subrayado que éstos son seres transitorios, que jamás subsisten más allá de un momento. Pero éste es un punto que exige una discusión más amplia, y aún tengo otras razones importantes que me llevan a rehusar a los cuerpos el título y nombre de sustancias en lenguaje metafísico. Pues, por decirlo en una palabra, el cuerpo no tiene verdadera unidad; no es más que un agregado<sup>31</sup> que la Escuela llama un puro accidente, una reunión como un rebaño. Su unidad proviene de nuestra percepción. Es un *ser de razón*, o más bien de imaginación, un fenómeno.

**Arístides:** Espero que Teodoro os satisfará como es debido en todas las dificultades. Supongamos sin embargo que el cuerpo y la extensión no difieren mucho, puesto que no admitís el vacío, o por lo menos, volvamos a discutir ese punto de un modo más amplio y pasemos al resto de la demostración de Teodoro. Esta viene a ser lo siguiente: todo lo que posee modificaciones que no podrían explicarse mediante la extensión es distinto del cuerpo, suponiendo que los cuerpos y la extensión sean la misma cosa, o por lo menos que no difieren sino simplemente en el espacio y lo que es preciso para llenarlo; lo que, además de la extensión, tiene también alguna resistencia y movilidad, como parecéis admitir: ahora bien, el alma posee modificaciones que no son las modificaciones de la extensión, ni, si lo deseáis, de la *antitypia* o de lo lleno. Y hasta Teodoro lo prueba, pues mi placer, mi deseo y todos mis pensamientos no son las relaciones de distancia, y no se las podría medir por pies o por pulgadas<sup>32</sup>, como el espacio o aquello que lo llena.

**Filaretos:** Soy de la opinión de Teodoro cuando sostiene que las modificaciones del alma no son modificaciones de la materia, y como consecuencia, que el alma es inmaterial. Pero su prueba adolece sin embargo de cierta dificultad. Él pretende que en ningún caso los pensamientos serían relaciones de distancia, puesto que no podríamos medir los pensamientos. Pero un seguidor de Epicuro dirá que esto sucede por no conocerlos bien, y que, si conociéramos los corpúsculos que forman el pensamiento y sus movimientos, necesarios para ello, veríamos que los pensamientos son mensurables, y que son los juegos de algunas máquinas sutiles: más o menos como no parece que la naturaleza del color consiste interiormente en algo mensurable<sup>33</sup>; y sin embargo, si es verdad que la razón de esas cualidades de los objetos viene

<sup>31</sup> Cfr. Discours, 26: "Car à proprement parler, une chose composée de parties n'est jamais Une véritablement. Elle en l'est que par denomination externe; comme un tas de sable, une armée". LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, edición de J. Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 75; LEIBNIZ, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, pp. 184-185.

<sup>32</sup> Los pies y las pulgadas corresponden al sistema inglés de medidas.

<sup>33</sup> Dicha interpretación del color, primero enunciada por los atomistas, fue elaborada en su forma moderna por Isaac Newton en trabajos de 1672 y 1675, presentados a la Royal Society (su *Óptica* aparecería en 1704): la luz poseería naturaleza corpuscular y los distintos tamaños de las partículas luminosas explicarían los diferentes colores. A la teoría newtoniana se opondría la de Christian Huygens (1629-1695), que en su *Traité de la Lumière* expondría la supuesta naturaleza ondulatoria de la luz. Leibniz alude aquí a esta polémica. Se había referido al problema detalladamente en la correspondencia con N. Hartsoecker, sobre todo en la

de ciertas configuraciones y de ciertos movimientos, como la blancura de la espuma, por ejemplo, viene de las pequeñas burbujas huecas, pulidas como otros tantos pequeños espejos, esas cualidades se reducen en fin a algo mensurable, material, mecánico.

**Arístides:** De ese modo abandonáis a los adversarios todas las pruebas que se pueden alegar para la distinción del alma y el cuerpo.

**Filaretos:** No me las guardo. Mi intención es solamente perfeccionarlas. Y para daros aquí alguna pequeña muestra de ello, considero que la materia no encierra sino lo que es pasivo, y me parece que los democríteos, al igual que los demás filósofos, que razonan mecánicamente<sup>34</sup>, deberían quedar de acuerdo en ello. Pues no solamente la extensión, sino también la *antitypia* atribuida a los cuerpos, es una cosa puramente pasiva, y como consecuencia, el origen de una acción no podría ser una modificación de la materia. Entonces el movimiento, al igual que el pensamiento, debe provenir de alguna otra cosa.

**Arístides:** No toméis a mal que os señale en qué vuestro argumento me parece defectuoso, ya que me enseñáis a ser exacto hasta el rigor. Diría entonces que vuestro argumento no es bueno más que *ad hominem*, es decir, para aquellos que filosofan como Demócrito y como Descartes<sup>35</sup>. Pero los platónicos y los aristotélicos y algunos nuevos arqueístas<sup>36</sup>, y hasta los últimos simpatistas<sup>37</sup>, que sostienen la acción de los cuerpos a distancia, incluyen en los cuerpos cualidades mecánicamente inexplicables, y como consecuencia no aceptan que los cuerpos sean puramente pasivos. Hasta me acuerdo de que cierto autor –de vuestros amigos, aunque sea por las solas explicaciones matemáticas de los fenómenos del cuerpo– ha intentado demostrar, en algu-

carta del 12 de diciembre de 1706, en la que trata la discusión entre Newton y Mariotte a este respecto. Cfr. GP, III, pp. 488-489.

<sup>34</sup> Es decir, según las reglas de la mecánica.

<sup>35</sup> Leibniz tilda de sectarias a las escuelas que se ocupan más de mantener intactas las doctrinas de sus maestros que de desarrollarlas críticamente. Los cartesianos están incluidos también en esta categoría. Cfr. *Carta de Leibniz a Bayle*, en G. W. LEIBNIZ, *Los elementos del derecho natural*, edición de T. Guillén Vera, Madrid, Tecnos, 1991, p. 25; NE, IV, XX, 11-18, pp. 442-448. Sobre Epicuro y sus seguidores, cfr. *Théod.*, II, 169, 353; sobre los cartesianos, cfr. *Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans...*, p. 337, en GP, IV, pp. 336-342; *Beilage (Carta a un desconocido, en la que también se refiere a los seguidores de Epicuro)*, en GP, IV, pp. 342-349.

<sup>36</sup> Partidarios de la doctrina del Arcaño o *Archaeus*, que según Paracelso es una fuerza espiritual de animación, presente en la naturaleza. Todos los elementos y principios están movidos por los arcanos, manifestaciones de la actividad del *Archaeus*.

<sup>37</sup> Partidarios de la doctrina de la *Simpatía*, acuerdo natural entre las cosas semejantes, que supone el rechazo o antipatía entre las diferentes, y por lo tanto, la capacidad de los fenómenos de influir unos sobre otros. Basada también en la animación universal, fue considerada por Plotino (*Enéada* IV, 4, 32, 10-30, 40-41, en PLOTINO, *Enéadas III-IV*, introducciones, trads. y notas de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985, pp. 428-429 y 443-445 respectivamente) el fundamento de la magia natural, idea seguida en el Renacimiento por Paracelso, Agrippa, Campanella y otros, en ella encontró su fundamento la alquimia.

nos ensayos incluidos en las *Actes des Savans*, publicadas en Leipzig<sup>38</sup>, que los cuerpos están dotados de alguna fuerza activa, y que de este modo, los cuerpos están compuestos por dos naturalezas, a saber, por la fuerza activa primitiva (llamada Entelequia primera por Aristóteles<sup>39</sup>), y por la materia o fuerza pasiva primitiva, que parece ser la *antitypia*. Por esto sostiene que todo puede explicarse mecánicamente en las cosas materiales, exceptuando los principios mismos del mecanismo, que no podrían ser inferidos de la sola consideración de la materia.

**Filaretos:** Tengo trato con ese autor, y he comprendido medianamente bien sus opiniones<sup>40</sup>. Esta fuerza activa primitiva, que podría llamarse la Vida, es justamente, según él, lo que está encerrado en lo que llamamos un Alma, o en la sustancia simple<sup>41</sup>. Es una realidad inmaterial, indivisible e indestructible; se halla por doquier en los cuerpos, si creemos que no hay porción alguna de masa en la que no haya un cuerpo organizado, dotado de alguna percepción o de una forma de alma. Así, este razonamiento nos lleva directamente a la distinción del alma y la materia. Y cuando se llamara cuerpo a lo que yo preferiría llamar con él *sustancia corpórea*, compuesta por el alma y la masa, no sería más que una cuestión de nombre. Ahora bien, esta fuerza activa es justamente lo que muestra mejor, y de una manera muy sensible, la distinción entre el alma y la masa, porque los principios del mecanismo, cuyas consecuencias son las leyes del movimiento, no podrían ser extraídos de lo que es puramente pasivo, geométrico o material, ni demostrados sólo mediante los axiomas matemáticos. Pues este autor ha señalado en más de un pasaje del *Journal des Savans* de París, y de las *Actas* de Leipzig, y aun en otra parte, en la que ha hablado de su Dinámica<sup>42</sup>, y hasta poco después en su *Teodicea*<sup>43</sup>, que, para justificar las reglas dinámicas, hay que recurrir a metafísica real y a los principios de conveniencia que afectan a las almas y que no poseen menor exactitud que los de los géometras. Encontraréis también en las cartas que ha intercambiado con el señor Hartsocker<sup>44</sup>, incluidas en las *Memoires de Trevoux*,

<sup>38</sup> Título en francés de las *Acta Eruditorum*, publicación de la Brandenburger Societät (más tarde Berliner Societät).

<sup>39</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050a, 20-25, p. 384.

<sup>40</sup> Se trata del propio Leibniz, como se verá a continuación.

<sup>41</sup> Cfr. en el tratado PNG, 1 (1714), Leibniz escribe: "*les Substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples par tout, parce que sans les simples il n'y auroit point des composés. Et par consequent toute la nature est pleine de vie*, en G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature*, p. 27.

<sup>42</sup> Se trata del *Specimen Dinamicum*, publicado en español en los *Escritos de Dinámica*. Cfr. *Escritos de dinámica*, estudio preliminar y notas de J. Arana Cañedo-Argüelles, tr. de J. Arana Cañedo-Argüelles y M. Rodríguez Dionís, Madrid, Tecnos, 1991. Las cuestiones señaladas por Leibniz aparecen en los párrafos 12-14, pp. 71-75 de la citada edición. La obra se publicó en las *Acta Eruditorum* de Leipzig, en abril de 1695.

<sup>43</sup> Cfr. *Théod.*, I, 27-30; II, 247-249, 349-350, 352, 382-386.

<sup>44</sup> Cfr. Correspondencia con Hartsoecker, en GP, III, pp. 483-535, sobre todo las cartas siguientes: carta de Leibniz sin fecha, respuesta a la de Hartsoecker del 10 de junio de 1710, cartas de Leibniz del 30. X. 1710; del 6. II. 1711; del 9. VII. 1711; del 8. II, 1712.

cómo, mediante las consideraciones más elevadas, destruye el vacío y los átomos<sup>45</sup> empleando en ello en parte hasta su Dinámica, mientras que aquellos que no se ocupan más que de lo material no podrían resolver la cuestión. Esto es lo que ha hecho que los nuevos filósofos, que ordinariamente son muy materialistas y no están acostumbrados a unir la metafísica con las matemáticas<sup>46</sup>, no hayan estado en condiciones de decidir si hay átomos y vacío o no. E inclusive muchos se inclinan a creer que los hay, es decir, o el vacío con los átomos, o al menos los átomos nadando en un fluido que excluye el vacío. Pero él muestra que el vacío, los átomos o la dureza perfecta, y en fin, el fluido perfecto, están igualmente contra la conveniencia y el orden<sup>47</sup>.

**Arístides:** Así es en cualquier caso, y quiero meditar, con ventaja por vuestra ayuda, tanto sobre la Dinámica, puesto que es muy importante para el conocimiento de las sustancias inmateriales, como sobre la inconveniencia del vacío y de los átomos. Pero aún tengo una cosa que objetaros, y es que Dios podría inmediatamente hacer por sí solo todo aquello que atribuí a las almas. Así, las modificaciones y las operaciones que ocurren en la materia no nos conducirían a almas distintas de la materia, puesto que serían operaciones de Dios. Es verdad que esta objeción va también contra el propio Teodoro, y puede ser que más que contra otros, pues sabéis que él no considera las causas secundarias sino como ocasionales<sup>48</sup>.

**Filaretos:** Aun cuando las operaciones en cuestión fuesen operaciones de Dios, sin embargo las modificaciones que se atribuyen a las almas y que sentimos en las nuestras no podrían ser modificaciones de Dios. Y en cuanto a las operaciones además, no se nos podrían rehusar a nosotros mismos nuestras acciones internas, y ellas nos bastarían aquí, pues la materia no es capaz de ellas, siendo sólo pasiva. Pero esta suposición, que atribuye todas las acciones externas a Dios sólo, recurre a los milagros, e incluso a milagros desrazonables y poco dignos de la sabiduría divina<sup>49</sup>. Por el mismo derecho de crear ficciones que la sola omnipotencia milagrosa de Dios podría tornar posibles, estaría permitido sostener que estoy solo en el mundo y que Dios produce todos los fenómenos en mi alma, como si hubiese otras cosas fuera

<sup>45</sup> En *Monad.*, 65, Leibniz escribe: “chaque portion de la matière n’est pas seulement divisible à l’infini comme les anciens ont reconnu, mais encor sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties”, en G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature*, p. 111. Cfr. A. RIBAS, *Biografía del vacío*, pp. 348-360.

<sup>46</sup> Sobre todo los gassendistas, sin excluir a figuras como Fontenelle.

<sup>47</sup> Es decir, contra el principio de *lo mejor*, fundamento del optimismo metafísico. Cfr. PNG, 10.

<sup>48</sup> Se refiere a la doctrina de Malebranche, situada en la polémica sobre el cartesianismo, según la cual Dios interviene en todo momento en el curso de los acontecimientos en el universo, para lo que se vale de causas ocasionales, mediante las cuales actúan y se manifiestan las causas generales. Leibniz no sólo quiere explicar las insuficiencias cartesianas, sino del cartesianismo como corriente.

<sup>49</sup> Esta es una de las ideas constantes de Leibniz, que en una obra temprana (*Discours de Métaphysique* [DM], 7), expresa que los milagros están de acuerdo con el orden general de la Creación. Reafirma esto en *Théod.*, 54, 207, 354, y en la Correspondencia con Hartsoecker, GP III, pp. 532-535.

de mí sin que las haya<sup>50</sup>. Sin embargo, cuando hasta el razonamiento presente, que prueba la distinción entre el alma y la materia –estando como está fundado sobre las operaciones externas o sobre la Dinámica– no tuviera lugar sino suponiendo que las cosas se hacen en el curso ordinario de la naturaleza, por las fuerzas naturales, sin que Dios intervenga en ellas más que para conservarlas, sería siempre mucho, pues probaría o la distinción entre el alma y el cuerpo, o la existencia de la divinidad. Podemos ir más lejos y mostrar más distintamente como la Dinámica verifica una y otra de estas dos grandes doctrinas, pero esto exigiría una mayor discusión, en la que no es preciso meterse ahora.

**Arístides:** Hablemos con provecho una vez más según vuestra comodidad. Sin embargo, encuentro que ya es mucho, que los impíos no podrían resistir a lo que acabáis de decir en favor de la inmortalidad de las almas sin recurrir a Dios, es decir, a aquello de lo que más huyen. Y cuando hubieran reconocido una vez la existencia de Dios, es decir, de un espíritu infinitamente poderoso y sabio, no será difícil inferir de ello que Él ha hecho además espíritus finitos, inmateriales como Él, y además que Dios no sería justo, si nuestras almas perecieran con los cuerpos<sup>51</sup>.

**Filaretos:** Hasta hay gran motivo para dudar si Dios ha hecho otra cosa que las mónadas o sustancias sin extensión, y si los cuerpos son otra cosa que los fenómenos resultantes de esas sustancias. Mi amigo, cuyos sentimientos os he comunicado, muestra sobradamente que mezcla de aquí y de allá cuando lo reduce todo a las mónadas, o a las sustancias simples y sus modificaciones, con los fenómenos que de ahí resultan, cuya realidad es corroborada por su vinculación, que los distingue de los sueños<sup>52</sup>. Ya he hecho alguna

<sup>50</sup> De un argumento similar partirá G. Berkeley para fundamentar en la propia subjetividad la existencia de las cosas, y por lo mismo, presentar la percepción del objeto como la única certeza de su existencia, lo que condicionará el escepticismo solipsista de David Hume con la consiguiente crisis de la metafísica.

<sup>51</sup> Leibniz se pronuncia aquí contra el materialismo de Epicuro y los gassendistas, pero también contra las doctrinas panteístas que niegan la inmortalidad individual, como la de Spinoza. Según Leibniz, el cuerpo físico material se destruye por grados, pero el principio espiritual o mónada permanece vinculado a un cuerpo más sutil que *“ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillé tout d'un coup de tous ses organes”, “et ce que nous appellons Generations sont des développements et de accroissements; comme ce que nous appellons Morts sont des Enveloppements et des Diminutions”, en Monad., 72-73. G. W. LEIBNIZ, Principes de la nature, p. 115.*

<sup>52</sup> La idea está expresada casi literalmente en los NE, IV, II, 14; G. W. LEIBNIZ, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, p. 324. No debe olvidarse la importancia que la idea de la vida como un posible sueño (basta pensar en Descartes, Calderón de la Barca, Quevedo, Shakespeare o el propio Leibniz) tuvo en la Europa moderna, puesto que sus implicaciones eran realmente graves: del mismo modo como un acto moralmente rechazable--y hasta punible por las leyes divinas y humanas--cometido durante el sueño no suponía responsabilidad ni culpabilidad alguna para quien lo había cometido, o más bien, soñado, durante el sueño podían alterarse todas las leyes científicas y aun de la lógica. Entonces, el carácter de sueño de la vida, de ser cierto, podía socavar los cimientos de la metafísica y de la moral para conducir de nuevo al escepticismo. De ahí la importancia de distinguir entre el sueño y la realidad de la vigilia o, en su defecto, establecer las leyes de una moral universal, unida a la naturaleza misma del hombre y de la Creación, según pretende Leibniz.

observación al respecto, pero ahora ha llegado el momento de que escuche la serie de razonamientos de vuestro excelente Teodoro.

**Arístides:** Tras haber establecido la distinción del alma y el cuerpo como fundamento de los principales dogmas de la filosofía, y hasta de la inmortalidad del alma, me ha hecho prestar atención a las ideas de las que el alma toma conciencia, y sostiene que esas ideas son realidades. Incluso va más lejos y pretende que esas ideas tienen una existencia eterna y necesaria, y que son el arquetipo del mundo visible, mientras que las cosas que creemos ver fuera de nosotros son con frecuencia imaginarias y siempre pasajeras. Hasta me ha suministrado un argumento que os expongo: supongamos que Dios aniquilase todos los seres que ha creado, excepto vos y yo; supongamos además que Dios presenta a nuestro espíritu las mismas ideas que se le presentaban en presencia de los objetos. Veríamos las mismas bellezas tal y como las vemos en este instante, pues las bellezas que vemos no son bellezas materiales, sino inteligibles.

**Filaretos:** Estoy muy de acuerdo en que esas cosas materiales no son el objeto inmediato de nuestras percepciones, pero pese a todo, encuentro alguna dificultad en la prueba y en la manera de explicar el asunto, y quisiera que fuese desarrollada un poco más. Esta proposición hipotética, la mayor del argumento, ¿contiene una consecuencia completamente cierta? Si en el caso de la aniquilación de las cosas externas viéramos todo en un mundo inteligible, sería necesario que aún en el presente veamos todo en un mundo inteligible. Esta consecuencia, digo yo, ¿es bien segura? ¿No es posible que nuestra percepción presente y ordinaria sea de una naturaleza diferente de esta percepción extraordinaria? La menor sería: entonces, en caso de esa aniquilación, vemos todo en un mundo inteligible. Pero aun esta premisa menor parecerá dudosa a mucha gente. El adversario que crea que los cuerpos tienen una influencia sobre las almas, ¿no dirá que Dios, en caso de aniquilamiento de los cuerpos, supliría esa carencia y produciría en nuestras almas las cualidades que los cuerpos producen en ella, sin que precise para esto de las ideas eternas, un mundo inteligible? Y aun cuando todo ocurriera en nosotros por las vías ordinarias, como en el caso de la aniquilación; es decir, cuando se admitiera que nosotros mismos producimos siempre (como lo creo en efecto), o que Dios (según Teodoro) produce nuestros fenómenos internos, sin que el cuerpo tenga influencia sobre nosotros, ¿es necesario que intervengan en ello las ideas externas? ¿No basta que estos fenómenos sean simplemente nuevas modificaciones pasajeras de nuestras almas?

**Arístides:** No recuerdo que Teodoro me haya probado en general que las ideas que vemos sean realidades eternas. Solamente lo ha intentado con respecto a la idea del espacio mediante un razonamiento particular; pero esto genera siempre un prejuicio frente a las ideas de las otras cosas, en las que el espacio está encerrado las más veces. También ha respondido muy bien a los argumentos que por mi parte le he opuesto. Le he objetado que la tierra me hace resistencia, y que es algo sólido lo que causa esto. Me ha respondido que

esa resistencia podría ser imaginaria, como en un sueño vivo<sup>53</sup>, mientras que las ideas no engañan. También me ha hecho saber, muy a propósito, que si la resistencia es un signo de la realidad, hay también resistencia en las ideas, cuando se les quiere atribuir algo que no podrían tolerar<sup>54</sup>. Pero, como ya he dicho, me ha probado que la idea del espacio es necesaria, eterna, inmutable, y la misma en todos los espíritus.

**Filaretos:** Se os concede, señor, que hay verdades eternas. Pero no todo el mundo concederá que hay realidades eternas que se presentan a nuestra alma cuando examina esas verdades. Se dirá que basta que nuestros pensamientos tengan en este punto una comunicación con los de Dios, el único en el que estas verdades eternas se realizan.

**Arístides:** He aquí sin embargo el argumento que Teodoro alegaba para probar su tesis. Cuando tenemos la idea del espacio, tenemos la idea del infinito, pero la idea del infinito es infinita y una cosa infinita no podría ser la modificación de nuestra alma, que es infinita, pues hay ideas que vemos que no son modificaciones de nuestras almas.

**Filaretos:** Este argumento me parece considerable, y merecería ser más desarrollado. Acepto que tenemos la idea de un Infinito en perfección, pues mediante ésta no hay necesidad sino de concebir lo absoluto dejando aparte las limitaciones. Y tenemos la percepción de ese absoluto porque participamos de él, en tanto en cuanto tenemos algo de perfección. Se dudará sin embargo con razón de si tenemos una idea de un todo infinito o de un infinito compuesto de partes, pues un compuesto no podría ser un absoluto. Se dirá que concebimos bien, por ejemplo, que toda línea recta puede ser prolongada, o bien que hay siempre una línea recta mayor que la dada; pero que pese a todo no tenemos idea alguna de una línea recta infinita, o que sea mayor que todas las que se puedan señalar.

**Arístides:** La opinión de Teodoro es que la idea que tenemos de la extensión es infinita, pero que el pensamiento que tenemos de ello, y que es una modificación de nuestra alma, no lo es.

**Filaretos:** Pero, ¿cómo probar que nos es menester algo más que nuestros pensamientos y sus objetos en nosotros, y que tenemos necesidad para nuestro objeto de una idea infinita, existente en Dios, para no tener sino un pensa-

<sup>53</sup> Leibniz analiza las distintas modalidades del *sueño vivo* y los grados de certidumbre que corresponden a las distintas formas de percepción en: NE, IV, XI, 1-12; G. W. LEIBNIZ, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, pp. 382-385. Cfr. L. RENSOLI, "Inconsciente, sueño y muerte en la concepción filosófica de G. W. Leibniz", en *Letras de Deusto* 26/73 (1996) 153-173.

<sup>54</sup> Un ejemplo de esto es para Leibniz la conversión religiosa por el concurso de la Gracia, en la que el sujeto se siente inclinado, pero debe vencer ciertas resistencias interiores, muchas veces ocasionadas por el entendimiento, que considera como absurdos o al menos poco probables ciertos principios de la fe: "car la conversion est le pur ouvrage de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions". *Théod.*, Préface, p. 46. Un ejemplo de esto es la actitud del Marqués de Pianesse, en el diálogo ya citado.

miento finito? ¿No bastaría, cuando hubiera necesidad de ideas distintas de los pensamientos, que esas ideas fuesen proporcionales a los pensamientos? Se dirá entonces que no hay medio de percibir tales ideas.

**Aristides:** He aquí el medio que Teodoro me ha proporcionado: el espíritu no ve lo infinito como si lo midiera por medio de su pensamiento. Tampoco basta sin embargo que no le vea el fin, pues podría esperar encontrarlo, pero comprende que no lo hay. Es como los geómetras ven que, continuando la subdivisión tanto como os plazca, jamás se encontrará una parte alícuota del lado del cuadrado, por pequeña que sea, que pudiera ser también la parte alícuota de la diagonal o medirla exactamente. Es así como los mismos geómetras ven las líneas asíntotas de la hipérbola, que saben que no la podrán tocar jamás, aunque se le aproximen sin fin.

**Filaretos:** Esta manera de conocer el infinito es cierta e incontestable. Prueba también que los objetos no tienen límites. Pero aunque pudiésemos concluir de ello que no hay un último finito, no se concluye aún que veamos un todo infinito<sup>55</sup>. No hay línea recta infinita, pero toda línea recta puede ser siempre prolongada o sobrepasada por otra mayor. Así, el ejemplo del espacio no prueba particularmente que tengamos necesidad de la presencia de ciertas ideas subsistentes y diferentes de las modificaciones pasajeras de nuestro pensamiento, pues de entrada me parece que en eso nuestros pensamientos bastan.

**Aristides:** No es a mí mismo a quien veo en el espacio, las figuras; veo algo fuera de mí.

**Filaretos:** ¿Por qué no podría ver esas cosas en mí mismo? Es cierto que veo su posibilidad, aun cuando no me percate de su existencia, y que sus posibilidades, aun cuando no las veamos, subsisten siempre como verdades eternas de los posibles, cuya realidad entera está fundada en algo actual, es decir, en Dios. Pero la cuestión es si tenemos motivo para decir que los vemos en Dios. Sin embargo, como mucho aplaudo los bellos pensamientos de Teodoro, he aquí como creo que podría justificarse su opinión al respecto, aunque pase por una inmensa paradoja para quienes no elevan el espíritu más allá de los sentidos. Estoy persuadido de que Dios es el único objeto inmediato externo de las almas, puesto que no hay más que Él, fuera del alma, que actúe de forma inmediata sobre el alma<sup>56</sup>. Y nuestros pensamientos, con todo

<sup>55</sup> Leibniz diferencia aquí entre ilimitado –aquello susceptible de ser prolongado o aumentado cuantitativamente tanto como se quiera– e infinito, que supone una esencia inagotable y productora de cualquier posibilidad. Lo infinito supone siempre un límite del pensamiento, y puede pertenecer al ámbito de las matemáticas –la integral como suma de infinitos infinitésimos– o al metafísico: Dios y, en el nivel de lo creado, las mónadas. En la siguiente y última respuesta de Filaretos a Aristides, insiste sobre ello al referirse a las perfecciones divinas y humanas. Cfr. J. DE LORENZO, Estudio preliminar a G. W. LEIBNIZ, *Análisis infinitesimal*, traducción de T. Martín Santos, Madrid, Tecnos, 1987, pp. XXII-XXV. G. W. LEIBNIZ, “Un nuevo método para los máximos y los mínimos...”, en *Ibíd.*, pp. 8-15; “Sobre una geometría altamente oculta y el análisis de los indivisibles e infinitos”, en *Ibíd.*, pp. 17-28.

<sup>56</sup> Cfr. DM, 14-15.

cuanto hay en nosotros, en la medida en que contiene alguna perfección, son producidos sin intervalos mediante su operación continuada. Así, mientras recibimos nuestras perfecciones finitas de las suyas que son infinitas, somos afectados de modo inmediato. Y es así como nuestro espíritu es afectado de manera inmediata por las ideas eternas que hay en Dios, cuando nuestro espíritu tiene pensamientos que provienen de ellas y que participan de ellas. Y es en este sentido que podemos decir que nuestro espíritu ve todo en Dios.

**Arístides:** Espero que vuestras objeciones y vuestras aclaraciones alegrarán a Teodoro, muy lejos de disgustarlo: ama comunicarse. Y el relato que le haré de ellas le dará ocasión de hacernos participar más y más de su sabiduría. Hasta concibo la esperanza de obligaros a ambos haciendo que os conozcáis el uno al otro, y seré yo quien sacará de ello el mayor provecho.