

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL RAZONAMIENTO
(Principium ratiocinandi fundamentale)
(1708-12)
(C. 11-16)ⁱ

1. El principio fundamental del razonamiento dice así: *nada es sin razón*, o, por expresarlo de forma más explícita, no se da verdad alguna que no esté asentada sobre una razón. Ahora bien, la razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, el predicado está incluido en el sujeto, o de forma manifiesta como en las proposiciones idénticas, como, por ejemplo, cuando decimos: un hombre es un hombre, un hombre blanco es blanco; o de forma implícita pero de manera tal que se pueda mostrar el nexo mediante la resolución de sus nociones, como, por ejemplo, si digo: el nueve es un cuadrado, puesto que el nueve es tres veces tres, o sea, el número tres multiplicado por tres, un número multiplicado por sí mismo; así que el nueve es un cuadrado.

2. Este principio desbarata todas las cualidades ocultas inexplicables y demás ficciones semejantes. En efecto, cada vez que los autores introducen alguna cualidad oculta primitiva chocan frontalmente contra este principio. Por ejemplo, si uno afirma que se da en la materia una fuerza atractiva primitiva y, por ello, no derivable de las nociones inteligibles del cuerpo, como son la magnitud, la figura y el movimiento, y pretende que en virtud de esta fuerza atractiva los cuerpos tiendan hacia algún otro cuerpo sin ningún impulso, tal como algunos conciben la atracción como si los graves fueran atraídos [12] por el cuerpo de la tierra o incitados hacia ella por algo así como una cierta simpatía, de forma que no pueda darse ninguna otra razón derivada de la naturaleza de los cuerpos ni modo alguno inteligible de semejante atracción, ese tal reconoce que no hay ninguna razón que explique la verdad de que una piedra tienda hacia la tierraⁱⁱ. Porque, si alguien afirma que este fenómeno se verifica no por una cualidad oculta del cuerpo, sino por la voluntad de Dios o por una ley divina, entonces da efectivamente una razón, pero sobrenatural o milagrosa. Lo mismo ha de decirse de todos aquellos que, a fin de explicar los fenómenos corporales, se refugian en facultades, simpatías, antipatías, archeos, ideas operatrices, fuerza plástica, ánimas o cualquier otra entidad incorpórea, viéndose obligados a no reconocer ningún nexo con los fenómenos, que sea explicableⁱⁱⁱ.

3. Como consecuencia, todo se verifica en los cuerpos de forma mecánica, esto es, mediante las cualidades inteligibles de los cuerpos, a saber, las magnitudes, las figuras y los movimientos; y al mismo tiempo, todo debe explicarse en las almas de forma vital, a saber, por las cualidades inteligibles del alma, o sea, por las percepciones y los apetitos. Ahora bien, nosotros descubrimos que en los cuerpos animados se verifica una hermosísima armonía entre la vitalidad y el mecanismo, de manera que aquello que en los cuerpos se produce mecánicamente eso mismo se representa vitalmente en el alma; y, a su vez, lo que en el alma se percibe con exactitud eso mismo ha de requerirse plenamente en la ejecución corporal.

4. Ello explica que con frecuencia podamos nosotros atender al alma desde el conocimiento de las cualidades del cuerpo, y al cuerpo desde el conocimiento de las afecciones del alma; a veces nos es más fácil conocer lo que ocurre en el alma que lo que ocurre en el cuerpo, y otras veces se da también lo contrario. Cuando utilizamos las manifestaciones del alma para auxiliar al cuerpo, podemos hablar de medicina vital, lo

cual ocurre con más frecuencia de lo que la gente cree, porque el cuerpo responde al alma no sólo en aquellos movimientos que llamamos voluntarios, sino también en todos aquellos en los que, debido a la costumbre, no advertimos que el alma está siendo afectada por los movimientos del cuerpo o consintiendo con ellos, y, a su vez, éstos están respondiendo a las percepciones y apetitos del alma. Quiero decir que las percepciones de estos movimientos son confusas, de forma que su consenso no se nos muestra fácilmente. El alma manda sobre el cuerpo cuando tiene percepciones distintas, y le sirve cuando las tiene confusas, de manera que, en todo caso, quien tiene alguna percepción en el alma, puede estar seguro de que algún efecto se estará produciendo en su cuerpo, y viceversa. Por consiguiente, todo lo que de bueno encontramos en los autores que defienden los archeos y cosas parecidas se reduce a lo que aquí estamos diciendo: pues, aunque lo que ellos llaman irritaciones o sosiegos del archeo no estén en el cuerpo [13] ni puedan concebirse sino en el alma, no obstante hay en el cuerpo algo que a esas afecciones responde.

5. Este planteamiento es aplicable también a las cosas naturales, cuando indagamos su verdad mediante las causas finales en aquellos casos en los que no es fácil llegar a ella mediante las causas eficientes, lo que se pone de manifiesto no sólo en el estudio acerca de las partes anatómicas donde correctamente razonamos desde los fines a los medios, sino también en otros campos, como yo mismo mostré mediante un notable ejemplo en un ensayo sobre óptica ^{iv}. En efecto, así como en los cuerpos animados lo orgánico responde a lo vital y los movimientos a los apetitos, así también en toda la naturaleza las causas eficientes responden a las finales, pues todo se produce no sólo por una causa potente, sino también por una causa sapiente. En el reino de la potencia por las causas eficientes está implicado el reino de la sapiencia por las causas finales. Y es precisamente esta armonía entre lo corpóreo y lo espiritual el argumento más hermoso y más evidente de la existencia de la Divinidad, pues, al ser inexplicable el influjo de un género sobre el otro, tal armonía entre cosas completamente diferentes sólo puede originarse desde una causa común, esto es, Dios.

6. Y a él mismo llegaremos por un camino más general, a saber, volviendo a nuestro principio fundamental. En efecto, es preciso reconocer que el espacio, el tiempo y la materia, ésta última desnuda, esto es, considerando en ella nada más que la extensión y la antitipía, son totalmente indiferentes a cualquier magnitud, figura o movimiento, y, por lo tanto, en cosas indiferentes e indeterminadas no es posible encontrar razón alguna de lo determinado, es decir, por qué el mundo existe de este modo y no ha sido producido bajo cualquier otra forma no menos posible. Por consiguiente, la razón de la existencia de las cosas contingentes habrá de buscarse en último término fuera de la materia y en una causa necesaria, cuya razón de existir no ha de estar ya fuera de sí misma; ha de ser, por lo tanto, espiritual; en una palabra, ha de ser una mente y, además, perfectísima, que, en virtud del nexo entre las cosas, se extienda a todo.

7. Ahora bien, todas las criaturas son o substanciales o accidentales. Las substanciales, a su vez, son o substancias o substanciados. Llamo substanciados a los agregados de substancias, como un ejército de hombres, un rebaño de ovejas: y así son todos los cuerpos. Por su parte, la substancia es o simple, como el alma, que carece de partes, o compuesta, como un animal, que consta de alma y cuerpo orgánico. Mas, como el cuerpo orgánico, como cualquier otro, no es sino un agregado de animales u otros vivientes y, por lo tanto, todos ellos orgánicos, [14] o en último término formado de

despojos o desechos que, a su vez, se resuelven en vivientes, es claro que todos los cuerpos en última instancia se resuelven en vivientes. Así pues, el último ser en el análisis de las sustancias lo constituyen las sustancias simples, o sea, las almas o, si se prefiere un término más general, las **mónadas**, que carecen de partes. Pues, aunque toda sustancia simple tenga un cuerpo orgánico correspondiente (de lo contrario, no mantendría en absoluto la relación otorgada a los demás seres del universo y no podría ser activa ni pasiva de forma ordenada)^v, ella sin embargo, por sí misma, está libre de partes. Y como el cuerpo orgánico, como cualquier otro cuerpo, se puede resolver de nuevo en sustancias dotadas de cuerpos orgánicos, es claro que no podemos detenernos sino en las sustancias simples, y es en ellas donde residen las fuentes de todas las cosas y de las modificaciones que a las cosas acontecen^{vi}.

8. Pero como las modificaciones varían y todo lo que es fuente de variaciones es realmente activo, habremos de decir que las sustancias simples son activas o fuentes de acciones y que muestran en sí mismas la serie de sus variaciones internas. Y como no hay ninguna razón por la cual una sustancia simple pueda influir en otra, se sigue que toda sustancia simple es espontánea, esto es, es una unidad y fuente única de sus modificaciones. Y si tenemos en cuenta que su naturaleza consiste en la percepción y en el apetito, será manifiesto que en cada alma reside aquella serie de apetitos y percepciones mediante la cual es conducida de los fines a los medios, de la percepción de un objeto a la percepción de otro. Y por lo tanto, que el alma no depende sino de la causa universal, Dios, por el que, como el resto de las cosas, existe y se conserva perpetuamente; todo lo demás le viene de su propia naturaleza^{vii}.

9. Ahora bien, entre estas sustancias simples, que carecen de influjo mutuo, no habría orden alguno si no fuera porque mutuamente se responden. Será, pues, necesario que la relación de percepciones o fenómenos entre ellas sea tal que permita discernir cuánto difieren entre sí sus respectivas modificaciones en el tiempo y en el espacio: en estos dos, tiempo y lugar, consiste precisamente el orden de los existentes, ya sea sucesiva o simultáneamente. También se sigue de aquí que toda sustancia simple representa el agregado de las cosas externas, y que, a la vez, en la diversa representación de estas mismas cosas externas deberá residir la diversidad y la armonía de las almas. Así que cada una de estas almas representará en proximidad los fenómenos de su propio cuerpo orgánico, y remotamente los de todos los demás que ejercen su actividad sobre el suyo.

10. Pues debe saberse que, en virtud de la naturaleza misma de las cosas, se produce en todo el universo lo que del cuerpo animal decía Hipócrates, *σύνπνοια πάντα*; [15] cada cosa conspira con cada otra en alguna relación. Pues, como todos los lugares están llenos de cuerpos y todos los cuerpos están dotados de algún grado de fluidez, de manera que siempre ceden algo frente a cualquier tensión por pequeña que ésta sea, ocurre que ningún cuerpo puede moverse sin que el contiguo se mueva también algo y, por la misma razón, el contiguo con el contiguo y, por lo tanto, hasta cualquier distancia. De aquí se sigue que cada corpúsculo del universo sufre la acción de cualesquiera otros y es diversamente afectado por ellos, hasta el extremo de que un ser omnisciente conoce en cualquier partícula del universo todo lo que ocurre en el universo entero; lo cual no podría darse si no fuera porque la materia es divisible por todas partes, más aún, está dividida actualmente hasta el infinito^{viii}. Así pues, como todo cuerpo orgánico es afectado por el universo entero mediante relaciones que lo determinan hacia cada una de las partes de dicho universo, no debe extrañarnos que el

alma misma, que se representa las restantes cosas a través de las relaciones de su cuerpo, sea un cierto espejo del universo, representando todo lo demás, por así decirlo, según su punto de vista. Igual que una misma ciudad ofrece perspectivas completamente distintas a un observador que la contemple desde distintos parajes.

11. Cuando hablo de espejo, no se piense que concibo el problema como si las cosas externas se reprodujeran pictóricamente siempre en los órganos o en el alma misma. Para la expresión de una en otra basta con que exista una ley constante de relaciones, en virtud de la cual lo singular de cada una pueda referirse a lo singular correspondiente de la otra. Lo mismo que el círculo puede representarse por una elipse o curva ovalada en proyección de perspectiva, o incluso mediante una hipérbola, aunque ésta última sea muy distinta y nunca vuelva sobre sí misma; y la razón es que a cada punto de la hipérbola se le puede asignar, mediante una misma ley constante, un punto correspondiente del círculo que proyecta la hipérbola. Con todo ello ocurre que el alma creada tiene necesariamente confusas la mayor parte de sus percepciones, aquéllas que representan un conglomerado de innumerables cosas externas, mientras que percibe distintamente otras más próximas o más firmes acomodadas a sus órganos. Y cuando, además, entiende las razones, entonces la mente es no sólo espejo del universo, sino también imagen de Dios. Esto compete sólo a las substancias racionales^{ix}.

12. De lo anterior se sigue que la substancia simple no comienza de forma natural (sino con el origen de las cosas), ni puede ser destruida, sino que permanece siempre la misma. Pues, al no tener partes, no puede disolverse; y siendo fuente [16] de sus variaciones, persiste en la serie continua de la variación; y como su naturaleza es ser un espejo del universo, tampoco cesa más que en cuanto lo haga el universo mismo. Pero cuando, por alguna circunstancia, llega a aquel estado en el que prácticamente todas sus percepciones son confusas, ocurre lo que llamamos muerte; entonces se produce la pérdida de sensación, como en un profundo sueño o en una apoplejía. Pero, como la naturaleza remueve poco a poco los estados de confusión, la que nosotros imaginamos muerte perpetua no puede darse. Sólo las substancias racionales conservan su individualidad y su persona, reteniendo o recuperando la consciencia de sí, a fin de que puedan ser ciudadanos de la ciudad de Dios, capaces de premio y de castigo. Así, en ellas el reino de la naturaleza sirve al reino de la gracia.

13. Pero todavía voy más lejos y afirmo que no sólo el alma sino también el animal mismo dura perpetuamente desde el principio, pues siempre el alma está dotada de cuerpos orgánicos, a fin de que pueda representar las cosas externas ordenadamente; por lo tanto, también su cuerpo debe ser reducido a gran sutileza, sin que pueda ser destruido por completo. Y, aunque el cuerpo está en perpetuo flujo y no se puede decir que la misma partícula de materia esté perpetuamente asignada a la misma alma, nunca sin embargo es posible dar o quitar a un alma un cuerpo orgánico íntegramente nuevo. Sino que cuando un animal crece en su concepción, tenía ya su organismo seminal antes de que se desarrolle y crezca por la concepción; y, a la inversa, cuando decrece al morir, aunque pierda sus despojos, mantiene su organismo sutil resistente a todas las fuerzas de la naturaleza, puesto que por subdivisiones replicadas llega hasta el infinito. Pues, habiendo sido fabricada la naturaleza por el Sapientísimo Artífice, es orgánica por todas partes en su interior. El organismo de los vivientes no es más que un mecanismo más divino que procede en sutilidad hasta el infinito. Y no será capaz de conocer como es debido las obras de Dios más que aquél que en ellas reconoce que el efecto es un vestigio de la causa^x.

FIN

ⁱ La fecha de composición de este opúsculo parece situarse después de 1695 (pues Leibniz utiliza el término ‘mónada’, cfr. ROBINET, A., en ST.LB. 1, 1968, p. 83ss), y después del inicio de la correspondencia con Lady Masham (1705) (pues utiliza el término ‘organismo’). Aunque en A. VI, 4 B, n. 311, p. 1614s hay un breve texto *Du rapport générale de toutes choses*, fechado en 1686, donde también aparece el término ‘organismo’, véase, sin embargo, NUNZIANTE, A. en ST.LB. Sonderheft 32, 2004, p. 207, nota 12, donde, bajo el testimonio autorizado del Dr. Schepers, se sitúa hacia 1708 el *Principium Ratiocinandi Fundamentale*. En todo caso, su contenido es con evidencia del último Leibniz.

De este opúsculo, enormemente rico bajo muchos aspectos, me interesa señalar para el debate dos aspectos estrechamente relacionados con la hipótesis hermética del pensamiento de Leibniz.

- a) hasta dónde lleva Leibniz la relación (¿identidad? ¿separación?) entre lo mecánico y lo vital (sobre todo párrafos 11-13). Recordemos que los químicos y “filósofos” de la tradición hermética tendían a identificar ambos términos y a argumentar desde el uno al otro. ¿Es Leibniz el más radical de los vitalistas o el más radical de los mecanicistas?
- b) Hasta dónde lleva Leibniz su argumentación *analógica* y cuál es el carácter ‘demostrativo’ que tiene para él. Me parece este opúsculo especialmente significativo en el encadenamiento analógico de las proposiciones leibnizianas.

De este hermoso texto ya hizo la traducción al castellano Agustín ANDREU en su *Methodus Vitae*, vol. I, Valencia 1999, p. 154-159. Lo añado aquí porque es un interesante complemento del *Nullum quidem librum*.

ⁱⁱ Clara alusión a la gravitación newtoniana. A este respecto, es importante la lectura del *Tentamen de motuum coelestium causis*, GM.VI 161-193, al menos el preámbulo y los catorce primeros párrafos, que Leibniz redactó en Roma en 1689 tras la lectura de los *Principia* de Newton, así como la carta a Huygens (de 1691), que GM.VI reproduce a continuación.

ⁱⁱⁱ En mis trabajos sobre los helmontianos he expuesto ampliamente la posición de Leibniz y hasta qué medida su propia explicación del funcionamiento de la naturaleza es deudora del hermetismo tradicional y de la nueva ciencia mecánica, tal como él mismo va a resumir en los párrafos siguientes.

^{iv} Se refiere al opúsculo *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, que apareció en *Acta Eruditorum* de 1682 (DUT. III 145). Es imprescindible la lectura del *Tentamen Anagogicum* (1690-95) GP.VII 270-79, donde se formulan con mayor radicalidad algunos de los conceptos más esenciales del pensamiento de Leibniz a propósito del principio óptico en la refracción de la luz, que Snell, Fermat y Descartes habían estudiado.

^v No se pierda de vista este paréntesis, que es una pieza clave en la monadología vitalista de Leibniz y un mecanismo de argumentación analógica esencial para afirmar que toda substancia simple debe estar incorporada sin ser corpórea. (Espero se acepte mi traducción de “alioqui ordinem in universo caeteris ullo modo latum non haberet nec ordinate agere patique posset”). Ni la substancia simple ni el alma humana pueden ser una excepción en el régimen de funcionamiento universal junto con el resto de los seres creados. Es el principio de *uniformidad/variedad* de la naturaleza, que Leibniz formuló en la correspondencia con Lady Masham (1705), GP.III 339, 343, y que siguió utilizando siempre ya en todos sus escritos como término medio de demostración. Véase, por citar sólo algunos textos, GP.V 65; GP.VI 545s; 548; GP.VII 394; GP.VI 533-535; GP.VI 601; 617-21; GP.II 270; 320; 324, etc. y en mi *Leibniz. Matemática-Física-Metafísica*, notas 264, 330, 542 2ª parte, 587, 622.

^{vi} Obsérvese lo difícil que es entender a Leibniz cuando se empeña en resumir en cuatro palabras extraordinariamente sintéticas un problema complejísimo como éste, y que él mismo ha tratado en otros contextos de manera más detenida. No es en absoluto claro, sino más bien oscuro y difícil, llegar a las ‘substancias ---o unidades--- simples’ partiendo de las ‘substancias orgánicas’ ---o pluralidades---, pues por división sucesiva de las pluralidades ---sean éstas físicas o matemáticas--- sólo podemos llegar a indefinidamente menores sin alcanzar nunca más que ‘ulteriormente menores’ (es la división *actu* infinita de la materia, y la división *ideal* infinita del cálculo), pero nunca podremos llegar *deductivamente* hasta las unidades simples, que son de otro orden totalmente distinto de las pluralidades, y que Leibniz seguramente las está suponiendo, en un argumento claramente *circular*. Por eso de Volder acusaba a Leibniz de ‘petitio principii’: “en el tratamiento de las pluralidades está Vd suponiendo sin prueba alguna

que ya existen las ‘unidades’, que Vd identifica con las ‘entelequias’, GP.II 259s. Véase, por ejemplo, comparativamente *Specimen dynamicum I*, GM.VI 241s, y *Système Nouveau*, GP.IV 478s.

^{vii} Un análisis detenido de este párrafo nos podría permitir descubrir bastante bien el modo analógico circular de la argumentación de Leibniz. La distinción leibniziana entre infinito *ideal* e infinito *actual* es completamente esencial para entender toda la construcción de Leibniz. Véase en los índices analíticos de mi *Leibniz. Matemática-Física-Metafísica* más análisis de estos conceptos.

^{viii} Recuérdese que éste era también el argumento para afirmar la elasticidad como propiedad natural de todos los cuerpos. O lo que es lo mismo, la materia ---esto es, todas las partículas, y partículas de partículas--- de cada cuerpo han de ser, ellas también, elásticas, si ha de explicarse el movimiento de los cuerpos; por eso, no puede haber partículas infinitamente duras o invariantes; y por eso, también, dice Leibniz que la materia está *actu* dividida o diversificada in infinitum; y recuérdese también que esta ‘diversificación’ es la que explica las ‘infinitas variaciones’ de la materia, esto es, su heterogeneidad por oposición a la inevitable homogeneidad de la división *ideal* del espacio, del tiempo, del número, del cálculo, etc. Esto es, creo yo, circularidad.

^{ix} Este párrafo es un ejemplo admirable de cómo Leibniz retoma la clásica metáfora del espejo, los globos de mercurio, de la tradición hermética, que proviene de los viejos alquimistas helenistas, pasa por la alquimia y el esoterismo árabe para entrar espléndidamente en el Renacimiento. Naturalmente, Leibniz la adapta genialmente a su monadología representacional frente al animismo de los archeos, y la inserta en la ley de la continuidad con sus espectaculares ejemplos geométricos, que tan brillantemente había expuesto en la famosa carta sobre la continuidad de 1689 (GP.III 51-55) y siempre que se le ofrecía la ocasión, etc. En la revista *Themata* de la Universidad de Sevilla, 34, 2005, p. 297-338, apareció un trabajo mío titulado “Leibniz: hermetismo y ciencia circular”, donde se desarrollan más extensamente estos conceptos. Puede leerse, también, con sumo provecho un documentadísimo estudio de LEINKAUF, Th.: “‘Diversitas identitate compensata’ Ein Grundtheorem in Leibniz’ Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit”, en ST.LB. 28, 1, 1996, p. 58-83, y ST.LB. 29, 1, 1997, p. 81-102.

^x ¿Hay alguien que pueda dudar del carácter esotérico de este radical vitalismo de Leibniz, y de la necesidad de investigar hasta qué medida las fuentes hermético-alquímicas están aquí presentes y hasta qué medida Leibniz las reelabora para hacerlas inteligibles desde la nueva ciencia, como él decía, “bien entendida ésta”?