

LADY CONWAY. ENTRE LOS PLATONICOS DE CAMBRIDGE Y LEIBNIZ

BERNARDINO ORIO DE MIGUEL

«PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ANTIQUISSIMAE ET RECENTISSIMAE DE DEO, CHRISTO ET CREATURA, ID EST, DE SPIRITU ET MATERIA IN GENERE», el breve manuscrito que Conway dejó al morir, es una joya filosófica prácticamente hoy desconocida¹. Conway fue amiga y anfitriona de Henry More, Ralph Cudworth y, en general, de los Platónicos de Cambridge y de algunos de los pri-

1. El manuscrito, cuya redacción inglesa entre 1675-77 hoy desconocemos, fue traducido al latín por Francisco Mercurio Van Helmont y Henry More, y publicado en Amsterdam 1690 en un colectivo titulado "Opuscula Philosophica". La obra de Conway lleva por título PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ANTIQUISSIMAE ET RECENTISSIMAE DE DEO, CHRISTO ET CREATURA, ID EST, DE SPIRITU ET MATERIA IN GENERE. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt. Opusculum Posthumum. Amstelodami 1690. En 1692 apareció en Londres la traducción inglesa, realizada según el texto latino por J.C (probablemente John Clark, discípulo de Van Helmont): "The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy", London 1692. Ambos textos han sido reeditados últimamente, precedidos de una interesante Introducción a cargo de Peter LOPTSON, en la colección "Archives Internationales d'Histoire des Idées", de la Editorial M.Nijhoff, The Hague 1982. Mientras mi edición bilingüe latín-castellano, ya preparada, encuentre un editor, puede consultarse mi trabajo anterior: "Leibniz y la Tradición Teosófico-Kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmont", Univ.Complut.Madrid dos vols.1993, donde pueden encontrarse abundantes materiales sobre la vida, entorno, fuentes, literatura indirecta y recepción de la obra de Conway. En 1930 Marjorie B.NICOLSON publicó las "Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends.1642-1684", London 1930.

La literatura secundaria directamente relacionada con Conway se reduce, hasta donde yo conozco, a lo siguiente: GABBEY,A.: "Anne Conway et Henri More: Lettres sur Descartes", en Archives de Philosophie, 40,1977, p. 379-404. MERCHANT, C.: "The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's concept of the Monad", Journ.of Hist.of Philosophy, 17, 1979, p. 255-269. La Introducción de LOPTSON,P. a "The Principles". DURAN, J.: "Anne Viscountess Conway: a Seventeenth Century Rationalist", en HYPATIA. A Journal of Feminist Philosophy. Special Issue: The History of Women in Philosophy. Edwardsville, vol. 4, n.1,1989, p. 64-79. BROWN, St.: "Leibniz and More's Cabbalistic Circle", en "Henry More, 1614-1687. Tercentenary Studies". Ed.by Sara HUTTON, Dordrecht 1990, p. 77-95.

meros miembros de la Royal Society. Aquejada de una extraña enfermedad cerebral desde los doce años, murió, probablemente víctima de la misma, en 1679. Había nacido en 1631, de forma que fue rigurosa coetánea de Spinoza. Los últimos nueve años de su vida fue asistida por el médico y teósofo Francisco Mercurio Van Helmont, que no curó su enfermedad, pero le introdujo, por una parte, en la lectura de los escritos judeo-kabbalísticos desde el Zohar a los Lurianos, y, por otra parte, le instruyó en los métodos yatroquímicos de Paracelso, Juan Bautista Van Helmont y los «filósofos químicos»². Con estos materiales, y sobre el fondo neoplatónico que, junto con H.More, había aprendido de los humanistas de la Escuela de Florencia, de Erasmo, de Colet, etc, ella elaboró el primer alegato anticartesiano que se escribe en Inglaterra, tras la muerte del filósofo francés y antes de la oleada latitudinaria de los newtonianos. Partiendo de la emanación kabbalística y aplicando la doctrina de los «archaei» helmontianos, la vizcondesa describe el mundo como una «natura naturata», que ella llama «Criatura», única sustancia mundana, distribuida en infinitos Modos-Individuos animados e indestructibles, a fin de superar el dualismo de Descartes y el de sus propios maestros de Cambridge, y construir un monismo monadológico, una suerte de nominalismo metafísico, que está a mitad de camino entre Spinoza y Leibniz. Escrito en un estilo aparentemente naif y teosófico y dentro de sus inevitables limitaciones y esquematismo, el manuscrito de Conway —la obra filosófica más original escrita por una mujer en el siglo XVII— es un texto digno de tenerse en cuenta en el contexto intelectual en que fue redactado.

Expondré brevemente una síntesis del pensamiento de Conway, para situarlo después entre H.More, R.Cudworth y Leibniz en el problema de la relación mente/materia.

2. Conway asistió personalmente a la preparación de la monumental "KABBALAH DENUDATA", dos vols. Sulzbach 1677 y Frankfurt 1684, en la que Christian Knorr von Rosenroth, en colaboración con Fc.M.Van Helmont, recopiló los principales tratados del Zohar y algunas obras fundamentales de los Kabbalistas Lurianos, entre ellas "LA PUERTA DEL CIELO" de Abraham COHEN HERRERA, que Rosenroth tradujo, abreviada, al latín partiendo de una versión hebrea sobre el original castellano. La obra de Herrera ejerció un influjo decisivo en PR.PH (y quizás no pequeño en Spinoza). KD contiene, además, como apéndice, la "ADUMBRATIO KABBALAE CHRISTIANAE" de Fco.M.Van Helmont, que, junto con otras obras kabbalístico-cristianas del teósofo —como, por ejemplo, "SEDER OLAM, SIVE ORDO SAECULORUM"— Conway manejó en manuscrito antes de ser editadas en las décadas de los 80-90, y aparecen explícita o implícitamente en PR.PH.

En cuanto a la tradición paracelsista-helmontiana, Conway tuvo conocimiento de ella a través de los innumerables médicos que se ocuparon de su enfermedad (entre ellos W.Harvey y T.Turquet de Mayerne) y, sobre todo, de Fc.M.Van Helmont, que en 1648 había editado las obras de su padre, Juan Bautista: "ORTUS MEDICINAE, id est, INITIA PHYSICAE INAUDITA", Amsterdam 1648, reeditada en versión alemana, en colaboración con Rosenroth, Suzbach 1683.

Para un conocimiento más preciso de esta doble procedencia del pensamiento de Conway es necesario consultar los trabajos de G. Scholem, A. Altmann, W. Pagel, A. Debus, A. Faivre, Goldammer... que yo he tratado de completar modestamente en "Leibniz y la Tradición..." estudiando el último eslabón que conduce a Conway. Sin las fuentes kabbalísticas y helmontianas, PR.PH. es difícilmente comprensible.

1. Los caminos, a veces tortuosos o mal señalizados, que surcan PR.PH., están trazados sobre el ancho Continente que se extiende desde la particular lectura de Platón por Plotino y Proclo, el Gnosticismo y el Corpus Hermeticum, de los que parte la doble corriente neoplatónica: la especulativa, del Pseudo-Dionisio, Escoto Erígena, el Mestro Eckhart hasta Nicolás de Cusa; y la mágica, que, originada igualmente en Plotino y el «Asclepius» del Corpus Hermeticum, se centra en la acción, en la «Gran Obra», y tiene su eclosión más moderna en la Escuela de Florencia, de Ficino y Pico. Los Platónicos de Cambridge, en cuyo entorno se redactó PR.PH., son, sin duda, una hermosa síntesis de ambas corrientes. Y el proyecto de Conway consistió nada menos que en mantener la unidad orgánica del mundo, heredada de esta tradición, pero superando a la vez aquella síntesis todavía dualista. Será la suya una original concepción monista del mundo³.

El argumento central que recorre de principio a fin todas las páginas de PR.PH. es el siguiente. El conjunto de los seres naturales, que proceden de Dios por emanación y son, por lo tanto, espíritus, constituyen un único principiado, una única sustancia o esencia, la Criatura, cuyo atributo definitorio y diferencial respecto del Principio es la mutabilidad⁴. Pero los individuos que la componen, cada espíritu o «chispa» o «situs expresado» del universo inteligible, no sólo son distintos entre sí, sino además imperecibles e inalterables en su individuación, como lo exige el orden inteligible y moral de la creación⁵. Por su parte, cada espíritu, para poder obrar sobre sí mismo y sobre el resto de las criaturas, necesita alguna clase de resistencia, opacidad o cuerpo, que él mismo genera desde dentro, con su fuerza plástica o formativa, de acuerdo con su particular grado de percepción y movilidad⁶. En consecuencia, ser cuerpo no es un atributo real de las cosas, distinto del espíritu; es sólo la inevitable exteriorización funcional y fenoménica de la actividad del espíritu; no hay, pues, en el mundo dos clases de sustancias reales e incommensurables, la «res extensa» y la «res cogitans»; todo cuerpo es un espíritu sentiente en un determinado grado de espiritualización/condensación⁷. Y como todos estos espíritus constituyen una única Criatura y no hay, por lo tanto, nada *exterior* a cada espíritu que lo diferencie de los otros —pues cada uno sólo puede definirse desde su particular grado de vida y percepción—, quiere decirse que siempre fue posible y siempre será posible que cualquier espíritu pueda adoptar infinitas formas de espiritualización o corporeización, conservando su propia identidad. *YO* no puedo

3. Sobre el contexto neoplatónico, kabbalístico y hermético de PR.PH. espero poder ofrecer pronto un estudio más detenido en una monografía que llevará por título “La Filosofía de Lady Anne Conway: Un Proto-Leibniz”.

4. PR.PH.VI,1,43; VI,4,47-48; IX,2,128; IX,4,129. Cito siempre por la edición latina de 1690, capítulo, párrafo y página.

5. PR.PH.VI,2,43-44.

6. PR.PH.VI,7,60-61; VI,11,66-68; VII,4,102; VIII,4,122.

7. PR.PH.VI,11,67-68; IX,2,127.

convertirme en *ESE* caballo, pero puedo convertir *ME* en caballo⁸. La noción de «Criatura» como sustancia o esencia única se contrae así en su intensionalidad hasta no dejar más atributo que la pura «contingencia» de los sujetos reales individuales, que pueden adoptar todas las formas, salvo la de Dios y la de Cristo⁹. El esencialismo de Conway se convierte así en un nominalismo metafísico. Todo ente verdadero es sólo una naturaleza singular viva¹⁰. En un universo en el que las cosas sólo tienen en común «ser limitadas» cada una en su particular mutabilidad, es evidente que sólo pueden definirse por «aquello» en lo que una no «es» la otra, no por algo en común, pues todas tienen en común todo lo que todas pueden tener, es decir, nada, a saber, la posibilidad de serlo todo individualmente. Los géneros y las especies vegetales y animales se convierten así en nomenclaturas para el uso pragmático de nuestro conocimiento empírico, en donde tienen plena vigencia fenoménica, de la misma manera que los choques de los cuerpos, sin dejar de ser puros fenómenos de los espíritus, conservan su legalidad: la naturaleza —dice Conway— es una perfecta maestra mecánica con sus leyes y reglas propia¹¹. Se produce así un universo monadológico, a la vez espiritual y orgánico, que trata de explicar, no la medida, pero sí el origen y fundamento ontológico de todos los movimientos mecánicos de la naturaleza desde la actividad específica de los espíritus¹². El resultado es una concepción energetista y animista del mundo, que pretende salvar la herencia de la tradición neoplatónica y, a la vez, superar los errores de la «secta maquina» de los cartesianos.

Pero el neoplatonismo, del que Conway procedía, nunca dejó de ser un dualismo más o menos larvado. Ni Platón ni Plotino lograron liberarse de él. H. More

8. PR.PH.VI,6,51-56; VI,4,47-48; VI,3,45.

9. Conway distingue entre el Principio (Dios) y el Principiado (La Criatura). Pero, de acuerdo con el proyecto de los kabbalistas cristianos, y en concreto de sus maestros Rosenroth y Van Helmont, introduce una tercera sustancia (El Medio), que identifica con el Logos de Filón y el Logos-Cristo del IV Evangelio y de la teología de S.Pablo. Una sustancia intermedia —dice Conway— era necesaria para soldar el chasma o vacío entre la sustancia absolutamente inmutable (Dios) y la sustancia absolutamente mudable (Criatura). Los capítulos IV y V de PR.PH. contienen esta confusa cristología. Sin embargo, la otra fuente fundamental de Conway, el neoplatonismo kabbalístico de Herrera, nos conduce por otra vía: el Adam Kadmon u Hombre Primordial, que es la expresión sefirótica mundana (Principiado) del Aen-Soph o Causa Primera Escondida (Principio). Desde este punto de vista, con quien se identificaría Adam Kadmon no es con el Cristo-Mesías, sino con la «Criatura» o sustancia mundana principiada. En esta producción del mundo, el Medio (mudable sólo hacia el bien y no hacia el mal) sería innecesario, como objetaba Leibniz, y PR.PH.recibiría, más allá de la voluntad de su autora, una lectura más filosófica. Cfr. VAN HELMONT, F.M.: «Adumbratio», o.c. cap. 3, p.7-25 dedicado al Adam Kadmon-Mesías. COHEN HERRERA, A.: «Porta Coelorum», Dissertatio Secunda, cap.I, en KD.I,3, p. 31; cap. II, parr. 3, p. 40-41; cap. IV, parr. 14, p. 51; cap. V, parr. 7, p. 55-56. LEIBNIZ, objeciones contra el Medio, en carta a Lorenz Hertel, 8/18 enero 1695: A.I,11, n. 14, p.18s.

10. PR.PH.VII,3,90.

11. PR.PH.IX,1,127.

12. PR.PH.IX,9,136-143.

y R.Cudworth, maestros y amigos de Conway, tampoco. Incluso Leibniz, que sí quería en su fuero interno liberarse del dualismo, tuvo que elaborar para ello las dos piezas más geniales y más discutibles de su sistema, la teoría de la expresión y la armonía preestablecida, a fin de mantener, como única realidad sustancial, los espíritus radicalmente inextensos y poder, sin embargo, explicar la comunicación entre ellos sin que se interfieran, y hacerlos a la vez fundamento, pero no parte, de las leyes mecánicas de los cuerpos, que se convertían así en agregados fenoménicos de los espíritus-sustancias. De esta manera salvaba la autonomía epistémica de la Física —como si los espíritus no existieran— y la indisoluble unidad espiritual del cosmos —como si la Física no fuera más que la puesta en acción de los espíritus: eran los dos reinos de la naturaleza. Podía, así, ser a la vez dualista en el estudio de los fenómenos o «fuerzas derivativas», y monista en su concepción de la sustancia del mundo.

Lady Conway, por el contrario, fue más radical, y quiso superar el dualismo de raíz. Dos afirmaciones presiden, a este respecto, su pensamiento. La primera es que sólo hay un *único* Principio de la realidad del mundo, Dios, que es vida y actividad infinitas. Pero si Dios es Vida —y a esto se llama espíritu y sólo a esto—, sólo criaturas vivas y activas puede producir. ¿A qué atributo divino —pregunta con energía— podríamos atribuir la producción de una masa muerta carente de vida y percepción?¹³ La segunda afirmación es que la actividad de los espíritus emanados de Dios ha de ejercerse *extensionalmente* por razón de su mutabilidad y limitación; todo espíritu creado, para ser activo, ha de ser él mismo extenso y denso en alguna medida o grado. Sólo Dios es espíritu radicalmente inextenso por ser inmutable. De manera que existe en la naturaleza de las cosas producidas lo que podríamos llamar «PRINCIPIO DE SUTILIZACIÓN RECURSIVA ASINTÓTICA», que es un principio de continuidad metafísica, según el cual todo espíritu creado puede ascender y descender gradualmente en la escala sutileza/densificación, sin llegar nunca al grado infinito de sutileza, que es sólo Dios, ni al grado cero de sutileza —o infinito de densidad—, ya que de la materia muerta o no-ser no hay ejemplar infinito, pues sólo hay razón para el ser¹⁴.

Este principio tiene por parte de Conway una doble lectura convergente. Por una parte, es un principio *ético* de perfectibilidad, porque toda criatura fabrica su propia imagen, envoltura o cuerpo, en consonancia con el grado moral de su actividad, de manera que el desfase, en ascenso o en descenso, entre la individualidad de un espíritu dado y el estado de corporeidad de su envoltura mide la rectitud moral del mismo¹⁵. Pero como ya sabemos que de la masa muerta o no-ser no hay

13. PR.PH.VII,2,81-83.

14. PR.PH.VII,1,75; VIII,5,123; VII,4,101; III,9,25.

15. PR.PH.VI,7-9,57-64.

ejemplar infinito —esta era la doctrina de los kabbalistas lurianos—, todos los espíritus, cada uno en su «situs», tenderán en definitiva hacia el Ser o Bien, espiritualizando y sutilizando asintóticamente su envoltura corporal. Pero ya se ve, por otra parte, que esta sutilización corporal es una realidad *física*: «La naturaleza —dice Conway— obra siempre creciendo en sutileza y espiritualidad, pues esta es precisamente la propiedad más natural de toda operación y movimiento: todo movimiento desgasta y divide y hace así al objeto sutil y espiritual»¹⁶. Pero esta creciente laminación del cuerpo, que corre pareja con la creciente perfección del espíritu, podría llevarnos a la paradoja de que, si admitimos la «división actual» de la materia hasta el infinito, el grado de máxima perfección posible de una criatura se hallaría próxima o coincidiría con su destrucción física. Por eso Conway, en un famoso pasaje de PR.PH. distingue entre lo que Dios, en su infinita potencia, podría hacer —la divisibilidad y la división actual de la materia hasta el infinito— y lo que de hecho hace en cuanto que se atiene a lo que él ha creado, porque «Dios no hace en ningún cuerpo o materia división alguna, sino en cuanto coopera con las criaturas; y, por lo tanto, nunca reduce a las criaturas a sus más mínimas partes, porque en tal caso cesaría todo movimiento u operación en las criaturas (...); pero, si todo movimiento u operación cesara en alguna criatura, tal criatura sería completamente inútil en la creación, no sería más que una mera nada, un puro no-ente ficticio»¹⁷. De esta manera, la perfección siempre creciente pero limitada de las criaturas encuentra en el terreno del proceso de sutilización corporal su referente de limitación en lo que Conway llama las «MÓNADAS FÍSICAS», que no son ya los átomos de epicúreos y gassendistas, pero tampoco las mónadas leibnizianas.

Estas dos ideas —unicidad de Principio, extensionalidad de los espíritus— Conway las aprendió de la tradición kabbalística¹⁸. Pero había que ponerlas a funcionar, a fin de explicar cómo los espíritus segregan o exteriorizan su propia materia o cuerpo, cómo se establece la jerarquía monadológica de los mismos y cómo,

16. PR.PH.VIII,5,122-123; IX,8-9,135.142.

17. PR.PH.III,9,24-25.

18. Las fuentes que Conway cita explícitamente son: "Tractatus Primus Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabalam", de Isaac LURIA, en KD,I, parte 2, tract. 4, p. 28-51. COHEN HERRERA, A.: "Porta Coelorum", Dissertatio Secunda, en KD.I, parte 3, p.31-64. VAN HELMONT, F.M.: "Adumbratio Kabbalae Christianae", en KD,II, trat.ultimus p. 1-70. VAN HELMONT, F.M.: "Seder Olam, sive Ordo Saeculorum", (sin lugar de edición y anónimo),1693. VAN HELMONT, F.M.: "Dialogus Cabalisticus", en KD.I, parte 2, n. 11, p. 308-311.

Sobre la kábala en general, y la Kábala luriana en particular, puede consultarse SCHOLEM,G.: "Kabbalah", en Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971, vol. X, col. 489-654. SCHOLEM, G.: "Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen", Frankfurt 1957. SCHOLEM, G.: "Das Buch 'Sha'ar ha-Shamayim' oder Pforte des Himmels, Frankfurt 1974. ALTMANN, A.: "Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's 'PUERTA DEL CIELO'", Hebrew Univ.College Annual, 53,1982. Hay una edición abreviada castellana del 'PUERTA DEL CIELO', a cargo de KRABBENHOFT, K., F.U.E. Madrid 1987.

en definitiva, se comunican entre sí. En este terreno Conway es deudora de los paracelsistas y helmontianos en un doble aspecto¹⁹. En primer lugar, el descubrimiento del «Gas» y los «Archaei insiti» por parte de éstos permitía describir cada partícula de materia, por pequeña que fuera, como dotada de una fuerza interior directora específica que, en determinadas circunstancias y ante la acción de agentes o fermentos externos, producía la volatilización o transformación exterior de la materia²⁰. Conway reelaboró esta doctrina en términos metafísicos, para explicar el estatuto ontológico de lo que llamamos materia, y la originaria identidad y convertibilidad de cuerpos y espíritus²¹. Cada criatura, por ser viva —dice Conway—, está dotada de alguna capacidad de obrar, esto es, de un «poder plástico». Frente a un estímulo exterior, este poder reacciona de acuerdo con su programa interno, adquiriendo diversas formas de exteriorización o plasticidad; se construye como un molde de sí mismo, en el que se vierte, por así decirlo, transformándose «a su imagen» con una materialidad nueva distinta de la originaria. Esta imagen es, así, el «cuerpo» del espíritu; los cuerpos son la «signatura», el «sello», el «grabado» exterior de los espíritus, un trasunto natural del poder plástico. Este proceso de «emanación corporal» se opera en todos los niveles de la naturaleza, desde el espíritu más insignificante con su mínima envoltura exterior (tantos cuerpos orgánicos cuantas fuerzas plásticas), pasando por los espíritus intermedios o «ministrantes», cuya fuerza plástica regula las operaciones particulares orgánicas

19. La fuente fundamental es VAN HELMONT, J.B.: "Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita... Edente Authoris Filio, Francisco Mercurio Van Helmont. Cum ejus Prefatione ex Belgico translata", Amsterdam 1648. Además de esta edición, Conway manejó en manuscrito e incluso colaboró en la preparación de algunas de las obras de F.M. Van Helmont, entre ellas, "Paradoxal Discourses... concerning the Macrocosm and Microcosm" London 1685; "The Spirit of Diseases, or Diseases from the Spirit...", London 1694; "The Divine Being and its Attributes philosophically demonstrated...", London 1693; "De Revolutione Animarum Humanarum... Problematum Centuriae Duae", Londini 1684 (Cfr. "Leibniz y la Tradición...", o.c. p. 233-291).

Sobre los helmontianos y "filósofos químicos" pueden consultarse PAGEL, W.: "Jan Baptista Van Helmont. Reformer of Science and Medicine", London 1982. PAGEL, W.: "The religious and philosophical aspects of Van Helmont's science and medicine", en *Supplement to the Bulletin of the History of Medicine*, n. 2, Baltimore 1944, p. I-IX + 1-44. PAGEL, W.: "Paracelsus and the neoplatonic and gnostic Tradition", *Ambix*, 8, 1960, p. 125-166. PAGEL, W.: "Helmont, Leibniz, Stahl", en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*", Wiesbaden 24, 1931, p. 19-59. PAGEL, W.: "Johannes Baptista Van Helmont als Naturmystiker", en FAIVRE, A.-ZIMMERMANN, R.: "Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschritt", Berlin 1979, p. 169-211. DEBUS, A.: "The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Century", 2 vols. New York 1977.

20. Cfr. PAGEL, W.: "The religious...", a.c. p. 20-23.

21. Toda la argumentación anticartesiana de los cap. VII y VIII de PR.PH. está basada en la doctrina helmontiana de los cuerpos volátiles. Naturalmente, Conway, desconocedora de los secretos de la química y la medicina de sus maestros, se limita a generalizar la idea de la "pneumatización de la materia" y elevarla a categoría metafísica. "Body' and 'Soul' are different aspects of the same living whole, rather than entities inimical or subordinated to each other", PAGEL, W.: a.c. p. 23.

(tantas funciones orgánicas cuantos espíritus —o complejos de espíritus— ministrantes), hasta el espíritu regente o central, que da unidad funcional a animales, plantas, hombres, como compuestos orgánicos (tantos sustanciados orgánicos cuantos espíritus regentes). Estos últimos son los únicos organismos imperecibles²².

En segundo lugar, los helmontianos, siguiendo la tradición neoplatónica, concebían la naturaleza como un organismo vivo y unitario en el que, como en cualquier organismo, no hay vacío, y se establecen relaciones intencionales de unas partes a otras aun a la máxima distancia local. Lo que los helmontianos o «filósofos químicos» aportaron a esta doctrina, más allá de las especulaciones neoplatónicas, fue el estudio empírico yatroquímico de estos fenómenos orgánicos, de donde proviene su discurso sobre el poder curativo de las plantas, la noción de enfermedad, la curación por la simpatía, la armonía universal, la emisión de imágenes, etc. La noción de «Criatura», como única sustancia o esencia creada, que Conway aprendió del Adam Kadmon kabbalístico, fue completada en su tratamiento analógico con estos conceptos, para explicar la comunicación de las sustancias mediante la emisión de imágenes. Si todos los espíritus creados componen una misma Criatura —dice Conway—, ocurrirá que, aun distantes físicamente, habrán de mantener entre ellos relaciones intencionales. Los cuerpos/espíritus emiten ciertas sutiles partículas de unos a otros y mantienen así una real unidad y simpatía²³. Pero esta emisión no ha de entenderse como un traslado físico de la imagen a través de un espacio vacío que deba recorrer. Si imaginamos, por ejemplo, una viga de madera de inmensa longitud desde el Boreal al Austral, una acción en un extremo se transmite a través de toda la viga sin ninguna emisión de partículas, pues la viga misma sirve como medio de transmisión. Pero, si esto ocurre en el «movimiento mecánico o local», con mayor motivo ocurrirá en el «movimiento vital», desde el momento en que la sustancia creada es ella misma medio de comunicación entre sus partes²⁴. Quien entienda esto bien —concluye Conway— podrá fácilmente penetrar en las causas más secretas y escondidas, que los hombres ignorantes llaman «cualidades ocultas»²⁵.

2. En el capítulo IX, donde resume su pensamiento, Conway critica duramente la afirmación cartesiana, según la cual «todo cuerpo es una simple masa muerta,

22. PR.PH.VII,1,77; VII,4,102-109; VIII,3,116; VIII,4,123; IX,8-9,135.142; VI,11,68.70.

23. PR.PH.VII,4,102.

24. PR.PH.IX,9,137. La viga de Conway se transforma en Leibniz en el “gran vaso del mundo”, para expresar la misma idea. Véase, por ejemplo, carta a Sofía, 28 octubre 1696: A.I, 13, n. 59, p. 83-93.

25. PR.PH.III,10,26. De acuerdo con la doctrina yatroquímica de los helmontianos, el proceso de pneumatización de los cuerpos orgánicos permite la “liberación” de los espíritus más sutiles desde los más densos, con lo que se verifica la “emisión” de partículas. De esta manera, las “cualidades” de los cuerpos no son debidas a entidades “espirituales” distintas de los cuerpos mismos, sino al propio proceso plástico de su actividad interna. Así, pensaba Conway, queda sometido al control empírico de la razón lo que los ignorantes llaman “cualidades ocultas”.

carente por siempre de cualquier clase de vida y percepción». Y añade: «Este grave error debe imputárseles también a quienes sostienen que cuerpo y espíritu son cosas contrarias mutuamente inconvertibles entre sí; al decir esto, privan al cuerpo de toda vida y percepción, lo que es radicalmente contrario a los fundamentos de nuestra Filosofía»²⁶. He aquí una velada pero inequívoca alusión a su maestro Henry More. La distinción es sutil y podría pasar inadvertida. Sin embargo, es decisiva para Conway. En efecto, More y Cudworth admitían que toda partícula de materia está «activada» por el «principio hilárquico» o por las «naturalezas plásticas»; y en este sentido, se oponían a Descartes. Pero estos principios eran «espirituales»; y, aunque, lo mismo que Conway, ambos platónicos defendían la naturaleza «extensional» de todo espíritu, estos principios plásticos se introducían en la materia *muerta*, pero de ninguna manera eran «idénticos» con ella ni convertibles en ella, que es lo que defiende Conway²⁷. Lo que diferencia, pues, a la vizcondesa de sus maestros platónicos es la afirmación de que no hay estatuto ontológico distinto para la materia muerta o puramente extensa y, por lo tanto, ésta no es una «entidad» penetrada por un poder plástico distinto de ella, sino la manifestación fenoménica de un *único* referente: el individuo activo. «Todo cuerpo es una vida sentiente —dice Conway—. El cuerpo es la parte más grosera y el espíritu la más sutil de una *misma* cosa; el cuerpo no es más que el espíritu fijo y condensado, y el espíritu nada más que el cuerpo volátil y sutilizado»²⁸. No hay diferencia esencial sino sólo *modal* o de grado entre cuerpos y espíritus, y de ahí su mutua convertibilidad. Lo que ocurre es que, en sus manifestaciones fenoménicas exteriores, los individuos se nos muestran duros, aparentemente impenetrables e inertes y

26. PR.PH.IX,2,127.

27. En "ANTIDOTE AGAINST ATHEISM" (1652), Libro I, cap. 4, parr. 3, dice More: "La idea completa de espíritu (...) contiene estas potencias o propiedades: autopenetración, automovimiento, autoconcentración y dilatación, indivisibilidad. Estas son las más absolutas; pero diré también las que se refieren a otros, como son el poder de penetrar, de mover y de transformar la materia. Estas propiedades forman juntas la idea de espíritu, y así se distingue éste completamente de un cuerpo, cuyas partes no pueden penetrarse mutuamente, no se pueden mover, ni contraerse ni dilatarse; y además, es divisible y separable en partes" En "Saducismus Triumphatus", de Joseph Glanvill, London 1682, p.199, dice More en "A LETTER TO A LEARNED PSYCHOPYRIST": "la materia es un ser muerto y pasivo; el espíritu es fuente de vida y actividad". Véase también "THE IMMORTALITY OF THE SOUL", Preface, y Libro III, cap.12 y 13. Por su parte, Cudworth, en "TRUE INTELLECTUAL SYSTEM", London 1678, Libro I, cap. III, secc. 37, habla así de las naturalezas plásticas: "son sustancias incorpóreas, espirituales, inconscientes; causas energéticas, activas y operativas, que obran inmediatamente en la materia muerta, como instrumentos inferiores y subordinados a Dios". "El cuerpo —sigue diciendo más adelante— no es más que extensión/antitupía o masa resistente, nada más que mera exterioridad (outsider), aliud extra aliud, junto con capacidad pasiva; carece de energía interna, autoactividad o vida; no es capaz de moverse a sí mismo y mucho menos de dirigir artificialmente su propio movimiento". Toda la sección 37 está dedicada a las naturalezas plásticas. Ed. PATRIDES, C.A.: "The Cambridge Platonists", London 1969, p. 311ss.

28. PR.PH.VIII,3,117; VII,4,98; VIII,4,122; IX,6,133.

pueden inducirnos erróneamente a creer que sólo son lo que vemos, «como les sucede a los ignorantes que, cuando no perciben movimiento en algunos cuerpos, llaman a éstos muertos y carentes de espíritu o vida»²⁹.

El «espíritu de la naturaleza» o «principio hilárfico» moriano es una reelaboración del «anima mundi» medieval que, como es sabido, se remonta hasta el Timeo. «Como la gravedad no puede explicarse por las leyes mecánicas —escribe More a Boyle—, se necesita la colaboración de una sustancia *distinta* de la materia, esto es, el espíritu o ser incorpóreo»³⁰. Este se define como «una sustancia incorpórea, pero carente de sentido y conocimiento, que penetra toda la materia del universo y ejerce en ella un poder plástico, según las diversas predisposiciones y ocasiones de las partes sobre las que actúa, produciendo, mediante la dirección de las partes de la materia y su movimiento, fenómenos que no pueden reducirse a su mero poder mecánico»³¹. El «espíritu de la naturaleza» es, pues, el encargado de mantener cohesionadas las diferentes partes de la materia muerta del universo, con lo que éste resulta un sistema unitario sostenido en su actividad esencialmente por el espíritu. Esto es dualismo.

También Conway hace entrar en funcionamiento los «poderes plásticos» para soldar la unidad de la acción psicofísica o biofísica. Pero esta naturaleza plástica o formativa no es ya una entidad espiritual que sobreviene, en cada acción, a la materia muerta, como pensaban Cudworth y More. No es un poder «inconsciente» y general que, a modo de «anima mundi», se extiende y se determina en cada acto de la naturaleza. Más bien cada individuo se define por su grado interno de percepción, que genera su correspondiente «idea», «imaginación» o «poder de extenderse», esto es, el «poder de construirse su propia imagen corporal», su vehículo más denso en el que se corporifica para obrar, tal como Conway había aprendido de los helmontianos³².

29. PR.PH.VII,4,99.

30. BOYLE, R.: "Works", ed. Birch, London 1772, IV, p. 513. Cfr. "THE IMMORTALITY", libro III, cap.13. "ANTIDOTE": "el Principio Immaterial (llamado también "espíritu de la naturaleza", o como se quiera) es el Poder Vicario de Dios sobre este gran Autómata, que es el mundo", ed. FLESHER, vol. I, p. 46. Boyle, con quien More y Conway mantenían una fluida relación y colaboración, había publicado en 1666 unas "Consideraciones y experimentos sobre el origen de las formas y cualidades", donde defendía una matizada filosofía mecánico-corpúscular, muy alejada de los Van Helmont, a quienes respetaba como químicos, pero cuya metafísica no compartía. Ed. Birch, vol. III. Hay una edición castellana de algunos fragmentos de esta obra, a cargo de SOLIS, C.: "R. Boyle. Física, Química y Filosofía Mecánica", Madrid 1985, p. 193-244. Conway nunca cita a Boyle en PR.PH.

31. "THE IMMORTALITY", Libro III, cap. 12, parr. 1. Ed. FLESHER, London 1662, vol. 2, p. 193.

32. PR.PH.VIII,4,122; VI,7,60-61. Cfr. VAN HELMONT, F.M.: "Dialogus Kabbalisticus", en KD.I, Pars 2, n. 11, p. 310-311: "La materia, como tal, no es sustancia, sino sólo una extrínseca y accidental modificación de la sustancia espiritual". He tratado más detenidamente este punto en "Leibniz und 'Die Physischen Monaden' von Fco.M. Van Helmont", STUD. LEIBN. Supplem. XVII, 1990, p. 147-150.

Este revolcón que Conway da al dualismo de sus maestros abre el camino hacia un segundo punto de divergencia. En efecto, si la materia no es una realidad ontológica sustancial, sino la exteriorización fenoménica de la actividad del espíritu, se impone una noción también distinta acerca de la naturaleza del *espacio*. El «espíritu de la naturaleza» moriano se desplegaba en el espacio infinito divino, en el «locus Dei», que habían enseñado los kabbalistas³³. Pero el espacio —dice More en su breve polémica con Descartes— no es la materia; ésta se extiende EN el espacio y es distinta de él, porque todo movimiento relativo de los cuerpos exige necesariamente la existencia de un espacio absoluto y, por lo tanto, la existencia de un espacio absoluto infinito. Pero el espacio infinito no es «nada»; no es el vacío de Demócrito o de los filósofos «corpúsculares»; es un atributo real. Y, como todo atributo, necesita de una sustancia como soporte; y si ésta no es la materia, ha de ser un espíritu; pero no un espíritu particular limitado, sino El Espíritu Infinito, esto es, Dios³⁴. Pero More tenía que evitar la acusación de pantenismo, tantas veces formulada, no sin razón, contra algunos neoplatónicos. De esta manera, entre el espacio vacío de los viejos y nuevos atomistas y el espacio lleno de Dios, divinizado, de muchos kabbalistas, está para More el espacio absoluto infinito como «algo divino». More enumera de este atributo propiedades aplicables sólo a Dios³⁵. Pero, a la hora de poderlo distinguir de la sustancia divina, More se limita a decirnos que ese espacio infinito es la «presencia» de Dios, pero en ningún modo la «vida y actividad divina»: «Ninguno de los atributos que hemos apuntado —dice— parece referirse a la vida y actividad divina, sino a su simple presencia y existencia»³⁶. No obstante, entre el número de propiedades del espacio infinito, el platónico le asigna la de ser «acto puro»!³⁷.

33. More hace explícita referencia al origen kabbalístico de su espacio divino: "Hay no menos de veinte títulos mediante los que el Numen Divino acostumbra a ser designado y que encaja perfectamente con este lugar interno infinito, cuya existencia en la naturaleza hemos demostrado, sin tener en cuenta además que el mismo Numen Divino recibe por parte de los kabbalistas el nombre de MAKOM, es decir, lugar. Ciertamente, sería asombroso, una especie de prodigio, que aquello sobre lo que tantas cosas se puede decir resultase ser una mera nada", "ENCHIRIDION METAPHYSICUM", cap. VIII, par. 9, p. 69s.

34. "ENCHIR.METAPH", cap.VIII, par. 7, p. 69-70. Cfr KOYRE, A.: "From the closed World to the Infinite Universe", 1957; vers. esp. Madrid, 1979, p. 121-146. CASSIRER, E.: "The Platonic Renaissance in England", London 1953, p. 147-150.

35. "ENCHIR.METAPH". Cap. VIII, par. 7, p. 69-70.

36. "ENCHIR.METAPH", Cap. VIII, par. 8.

37. Algunas de las consecuencias de esta confusa doctrina son bien conocidas: fue, por ejemplo, una buena base para la futura mecánica de Newton (Véase "Optica", III, parte I, cuestión 28; "Principia", Escolio General; defin.octava, escolio). Pero también coincide con las especulaciones de Malebranche sobre la extensión inteligible como atributo divino arquetipo del mundo material (Véase "La Recherche de la Verité", III, 2.6), o con la afirmación de Spinoza según la cual "la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios" (Véase "Ética" I, prop. XV, Escolio). Lo que quizás no es suficientemente conocido, sugiero yo, (e incluso lo advierte veladamente el propio Spinoza), es el fondo kabbalístico

Lady Conway se rebela también frontalmente y de forma arriesgada contra esta concepción del espacio como receptáculo de los espíritus y de la materia. De acuerdo con More, y contra Descartes, el espacio no es la materia; pero, en contra de More, los espíritus tampoco están en ningún espacio, ni siquiera divino. More necesitaba del «espíritu de la naturaleza» para cohesionar las actividades del mundo mecánico, y necesitaba del «espacio infinito» como escenario de acción. Ambas entidades eran *previas* a toda actividad y *causa* de actividad. Lady Conway, por el contrario, encuentra en la *actividad* interna misma de cada espíritu/cuerpo y en su *relación* con los demás el fundamento del movimiento mecánico y local y de la extensión material. Si bien todo espíritu creado es extenso, tal extensión virtual se identifica con su naturaleza activa que, al ser limitada, esto es, mudable, se ha de mostrar necesariamente de forma espaciada de acuerdo con su particular grado de actividad. Sólo lo «inerte» es susceptible de estar «en» un lugar y es «indiferente» a tal lugar³⁸. Pero en el universo de Conway nada es inerte y nada es indiferente; todo es percipiente y vivo: los espíritus / cuerpos no están, pues, «en» el lugar ni «en» el tiempo, sino que lo fundan³⁹. La vizcondesa define a cada modo-individuo por su «situs perceptivo», por su «motus vitalis»⁴⁰. Esta actividad interna propia de cada individuo constituye su «modus essendi»⁴¹, una especie de sutilidad y espiritualidad que la penetra «per praesentiam intimam»⁴², y es su «extensión virtual»⁴³, la raíz o fuente de su acción mecánica y local⁴⁴. El conjunto de todos estos «situs

luriano de todas estas especulaciones. El “Deus sive Natura” podía ser a un mismo tiempo un mundo inmaterial infinito distribuido en Modos finitos, e igualmente un mundo material, dado el carácter “débil” de la noción de “espíritu” que, salvo Descartes y luego Leibniz, practican todos estos pensadores, herederos de tradiciones neoplatónicas y kabbalísticas bastante subrepticias y poco conocidas por la investigación filosófica posterior. Dicho en otros términos, la distinción inmaterial/material o espíritu/cuerpo, podría ser ontológicamente poco relevante. “Omnia, quamvis diversis gradibus –dirá Spinoza–, animata sunt”; “alma y cuerpo son la misma cosa expresada bajo dos atributos distintos” (“Ética”, II, prop. XIII, Escolio). La “Criatura” de Conway, no exenta sin duda de dificultades, es un valiente intento de eliminar ambigüedades en este terreno. Las dos primeras Disertaciones del “Porta Coelorum” de Herrera (KD.I,3, p. 1-64) podrían ser, a este respecto, una fuente común a Conway y Spinoza.

38. PR.PH.VII,2,89.

39. PR.PH.II,3,9; VII,4,97s. Si entre los individuos activos de la Sustancia Creada no hay vacío, si toda actividad del mundo es la suma de las producciones internas de los individuos, y tal producción se externaliza extensionalmente, quiere decirse que la suma extensional del mundo o espacio es un producto fenoménico de las relaciones activas de los individuos. “Cum tempora nihil sint nisi motio vel mutatio creaturae ab una conditione statuve in alium. Sicut ergo res se habet cum tempore et cum creatura, quae est in tempore; ita res se etiam habet cum loco sive mole seu quantitate (...). Qualemcumque ergo quantitatem sive molem vel extensionem aliqua creaturarum habet, illam necessario retinet tanquam aliquid, quod sit de ipsa ejus essentia”, p. 97.

40. PR.PH.IX,9,141-142; 137.

41. PR.PH.IX,9,138.

42. PR.PH.IX,9,137.138.

43. PR.PH.IX,9,142.

44. PR.PH.IX,9,141.

activos» y el sistema pluriforme de relaciones que establecen es «lo Principiado» producido por Dios, la única Sustancia Creada, la Criatura⁴⁵. Esta Criatura no es, pues, una entidad distinta de cada uno de sus modos o esencias individuales y, por lo tanto, no es el «locus» en el que, a modo de escenario, los individuos operen; es, más bien, la continuidad «sine vacuo» producida por la actividad de los infinitos sujetos que la constituyen⁴⁶. Estos, en su actividad, generan o fundan, con su poder plástico, su propio espacio corporal, su extensión material, su dureza propia. El espacio físico es, así, el resultado fenoménico de la actividad de los individuos; un resultado continuo, uno, no distinto de la actividad misma vital, sino el lado exterior, la oscuridad o resistencia misma que la actividad vital se ofrece a sí misma para ejercitarse⁴⁷.

Es este resultado unitario y continuo de relaciones intencionales el que expresa lo que Conway llama «emisión de imágenes de unas criaturas a otras»⁴⁸; él es el medio de transmisión adecuado. Pero el «movimiento vital», que se expresa mediante su instrumento, el movimiento local⁴⁹, es el propio «modus essendi» de la criatura y, por lo tanto, no sale de ella, no se traslada de lugar en lugar ni cuerpo alguno o sustancia lo transporta; quiere decirse, entonces, que el movimiento mismo no se mueve⁵⁰; abstractamente considerado, es ajeno al espacio y al tiempo, en sí mismo es instantáneo⁵¹; es la presencialidad vital íntimamente constituyente de cada criatura, de la que es Modo. Pero, entonces, ¿cómo se transmiten las imágenes, si, aun distando entre sí localmente las mónadas, «éstas están —dice Conway— mutuamente presentes en espíritu, y un continuo flujo o emanación de espíritus transita de una a otra, que, como si fueran lazos, las atan y las estrechan?»⁵². La distancia que han de salvar las imágenes para trasladarse de una mónada a otra —responde la vizcondesa— *no* es tal distancia, ni tal traslado, pues, si bien como entes singulares están «separados», como pertenecientes a una misma Naturaleza o Esencia «conservan una extraordinaria unión mutua, aunque disten localmente»⁵³. Si, pues, el movimiento vital o actividad es el peculiar «modus essendi» de cada esencia individual localmente intransferible, y su manifestación espacial es una unidad continua fenoménica, pues toda la Esencia Creada está multiplicada en infinitas mónadas físicas, entonces resultará que la actividad *íntimamente* presente de cada mónada se hace *mutuamente* presente a las restantes mónadas⁵⁴.

45. PR.PH.VI,6,47-48.

46. PR.PH.VII,4,101-102.

47. PR.PH.VI,11,67; VII,4,99; VIII,1,113.

48. PR.PH.III,10,25-26; VII,4,103.

49. PR.PH.IX,9,136-137.

50. PR.PH.IX,9,142.

51. PR.PH.IX,9,140.

52. PR.PH.VII,4,103.

53. PR.PH.VII,4,103.

Si esto es así, habremos de concluir que las imágenes o acciones emitidas no caminan en el espacio ni se mueven en el tiempo, sino que espacio y tiempo serán el resultado fenoménico de la presencia y actividad relacional de las mónadas. La unidad y armonía del universo será, así, un «espacio intencional» de relaciones espirituales, que fundan su correlato mecánico en el mundo sensorial. Con ello, la inversión del sistema moriano quedaba completa, y Conway abría un nuevo horizonte, que culminaría años más tarde en la teoría de la expresión leibniziana.

3. No es posible detenernos aquí a exponer el complejo sistema leibniziano, ni siquiera en lo tocante a la solución que ofrece el filósofo al problema de la relación espíritu/materia, y su horizonte de convergencia con la posición de Conway⁵⁵. Valgan sólo por el momento algunas sugerencias.

Había sólo una manera de superar el dualismo, y ésta era la afirmación de un *único referente* ontológico como sujeto activo de cada acción del mundo. Ello parecía exigir o la reducción de lo llamado espiritual al movimiento de partículas físicas, como quería Hobbes, Boyle o Gassendi, o, por el contrario, la desustancialización de los fenómenos materiales y su reducción a la condición de «manifestación accidental» de la actividad del sujeto, como defendía Conway. Pero, en la primera solución, no había manera de demostrar que una partícula física fuera algo más que pura homogeneidad de partes indiferentes a cualquier acción o dirección, como agudamente señalaba Conway⁵⁶, y lo haría más tarde Leibniz⁵⁷. Por

54. Entre los no pocos interrogantes que suscita esta doctrina, Conway se plantea al final de su manuscrito la dificultad más radical: si el movimiento es un Modo del sujeto, ha de ser algo real y, además, inseparable del sujeto del que es Modo. ¿Cómo, entonces, se transmite el movimiento local de un cuerpo a otro? No basta afirmar la mutua presencia, porque el Modo de un cuerpo termina en él, por ser accidente, y el Modo del cuerpo contiguo no sale de éste. ¿Habremos de poner Modos de Modos... hasta el infinito? Pero esto –dice Conway– es imposible, porque se destruiría la sustancia creada. “Por consiguiente –concluye–, el Modo de esta propagación ha de ser mediante real producción o creación..., de manera subordinada respecto de Dios” (PR.PH.IX,9,142-143). Todo su sistema se vería así amenazado de ocasionalismo, obligando a Dios a actuar directamente en cada acción, lo que sería contradictorio con la noción de substancia como “actividad” que Conway quiere siempre mantener. Justamente por los mismos años –1676– el joven Leibniz se planteaba el mismo problema y sugería –él provisionalmente– la misma solución. Cfr. “Pacidius Philalethi”, en COUT. Opusc. p. 624.

55. Lo he hecho en mi anterior trabajo sobre “Leibniz y la Tradición Teosófico-Kabbalística”, y en la monografía posterior sobre “La Filosofía de Lady Anne Conway”.

56. “Merum autem corpus mortuum et materia nullam requirit motionis vel figurae speciem, nec in se ipso magis perficitur per unam motionem vel figuram, quam per aliam: aequaliter enim indifferens est ad omnes motiones et figuras qualescumque, et per consequens per nullam illarum melioratur vel perficitur”, PR.PH.VII,2,84.

57. Véase, por ejemplo, en “De Ipsa Natura” (polémica contra Sturm), 1698, n. 13, un desarrollo de esta misma doctrina de Conway: “Motum ait (Sturmus) esse successivam tantum rei motae in diversis locis existentiam”. A lo que Leibniz responde: “non tantum corpus praesenti sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex praesenti, per se, naturae vi consequatur; alioqui praesenti momento (atque adeo momento quovis) corpus A quod movetur a corpore B quiescente nihil differret, sequereturque (...) nullum plane discrimen

lo tanto, o se mantenía con Descartes la inercia de cada partícula física y una cierta cantidad constante de movimiento cósmica, lo que Leibniz demostraría años más tarde ser falso⁵⁸, o no había más remedio que admitir que toda partícula de materia ES o ESTÁ animada, en sí misma activa, esto es, extensa y percipiente y, por lo tanto, la distinción ontológica entre espiritualismo y materialismo sería falsa, un falso problema. En consecuencia, no sólo sería un error considerar la «extensión» y el «pensamiento» como dos realidades o sustancias distintas; también lo sería considerarlas como dos polos de la realidad de forma que uno fuera reducible al otro o explicable por el otro, lo que, en definitiva, sería la desaparición ontológica de uno de los dos. Había que llegar, pues, a una solución MONISTA respetando, no obstante, el estatuto *epistémico* de lo que comunmente llamamos actividad material y actividad espiritual. Ambas maneras de hablar o, si se quiere, ambas formas de mostrarse la actividad del mundo, deberían referirse y reducirse a un *único* principio activo.

Desde este punto de vista, Conway, Spinoza y Leibniz —por más que difieran o se enfrenten entre sí en otros aspectos importantes—, son los tres monistas. Sólo hay una manera de explicar el mundo: desde un principio de actividad que reside microfísicamente en toda partícula de materia. «*Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt*», señalaba Spinoza. «*Tout est plein de vie et de perception jusqu'à la moindre particelle de l'universe*», repetirá Leibniz incansablemente.

Conway y Spinoza, ambos por las mismas fechas y de forma independiente entre sí, sostienen que la «natura naturata», que para ambos es la única sustancia mundana, ES a la vez extensa y pensante. Dice Spinoza en la famosa proposición VII de la segunda parte de la «Ética» que «en tanto se consideran las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el sólo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideran como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe así mismo explicarse por el sólo atributo de la Extensión»⁵⁹. Pero, en uno y otro caso, ambas son maneras de aprehender una sola y misma sustancia, uno solo y mismo Modo finito de la Sustancia. Un círculo y la idea de ese círculo son la misma cosa, explicada mediante atributos distintos; un cuerpo y la idea de ese cuerpo —su

in corporibus fore (...). Unde etiam amplius tandem efficietur, nihil prorsus variari in corporibus, omniaque semper eodem se habere modo (...). Manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguibilem consequi, ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possint". GP.IV,512-514. Cfr también "Specimen Dynamicum", I: GM.VI,240-242.

58. Véase, sobre todo, la "Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii", 1686: GM.VI,117-119; "Essai de Dynamique", 1691, ibidem, p. 220-222.

59. "Ética", II, prop. VII, Escolio, trad. esp. de V. Peña, Madrid, 1987, p. 108. Para Conway, la Sustancia Mundana es distinta de la Sustancia Divina, lo que no ocurre, al menos de la misma manera, en Spinoza. Esta y otras diferencias, que no es necesario señalar aquí, no invalidan, creo, el argumento que trato de exponer.

alma— son la misma cosa, tanto en el hombre como en los restantes Modos finitos del mundo. Y la razón de esto es —dice Spinoza— que lo que la Causa Primera ha pensado formalmente, lo ha hecho objetivamente. Por eso, todas las cosas del mundo están animadas⁶⁰; lo que nada impide, naturalmente, que los cuerpos puedan y deban ser explicados por las leyes mecánicas de la extensión.

Conway defiende, igualmente, que todo espíritu, que es en su radical unidad referencial a la vez extenso y percipiente, está gobernado en cuanto a su lado extenso o «congelado» por verdaderas leyes mecánicas: «todos los movimientos naturales —dice en el cap.IX— proceden según leyes y reglas mecánicas, pues la Naturaleza misma, esto es, la Criatura, es una experta mecánica», «Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet»⁶¹. Toda la Criatura, esto es, el conjunto de todos los espíritus, es medible en su actividad por reglas mecánicas. Por lo tanto, desde el punto de vista epistémico, es decir, desde el lado de nuestro conocimiento y medida de los fenómenos observables, no se puede acusar a Conway de confundir los dos reinos; ni tampoco se le puede acusar de reducir el uno al otro⁶². Lo

60. "Ética" II, prop. VII, corolario; prop. XIII, escolio, edic. cit. p. 106; 117s. Evidentemente, Spinoza no era "animista" en el sentido tradicional de las "cualidades ocultas" y de las "formas sustanciales" distintas y separadas de la materia. Pero es que Conway tampoco lo era en este sentido, y ya vimos más atrás cómo rechaza lo que los "ignorantes" llaman "cualidades ocultas", y se dedica a explicarlas mediante las operaciones yatroquímicas que había aprendido de los helmontianos. Por otra parte, la doctrina espinosiana del alma como "idea" del cuerpo y nuestra imposibilidad de conocer ningún otro efecto que no sea "cuerpo", no estarían muy lejos de la convertibilidad de cuerpos y espíritus, defendida por Conway. En todo caso, este sería un debate para otra ocasión.

61. PR.PH.IV,1,127: "Omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, et sapientiam in se habet (datam a Deo, qui fons est omnis sapientiae) per quam operatur".

Desde este punto de vista, las críticas de Leibniz a Cudworth, More y Grew no son aplicables a Conway, puesto que ésta negaba de entrada, lo mismo que él, el supuesto criticado, esto es, la existencia de una "masa en reposo": "comme si un tel principe de vie —objeta Leibniz— estoit capable de donner du mouvement et de la force à une masse qui est en repos ou qui a moins de force, ou d'en changer la direction", GP.VI,550. "Et c'est en quoy j'avoue que je suis d'autre avis que Messieurs Cudworth et Grew, et la plupart d'autres Philosophes qui ont accordé des moteurs particuliers aux corps vivans sous le nom de principes de vie, ou d'intelligences plastiques. J'ay déjà dit, que j'admets ces principes de vie, ou ces ames, mais je ne leur accorde que des actions vitales internes, qui sont aussi liées entre elles par certaines loix dans un même Agent, et aussi harmoniques d'Agent à l'autre, que les actions de la masse corporelle sont liées entre elles par les loix du mouvement", GP.VI,553. Veremos a continuación dónde está la ruptura entre Leibniz y Conway a la hora de explicar este "même Agent".

62. Desde este punto de vista, las críticas de Leibniz a Cudworth, More y Grew no son aplicables a Conway, puesto que ésta negaba de entrada, lo mismo que él, el supuesto criticado, esto es, la existencia de una "masa en reposo": "comme si un tel principe de vie —objeta Leibniz— estoit capable de donner du mouvement et de la force à une masse qui est en repos ou qui a moins de force, ou d'en changer la direction", GP.VI,550. "Et c'est en quoy j'avoue que je suis d'autre avis que Messieurs Cudworth et Grew, et la plupart d'autres Philosophes qui ont accordé des moteurs particuliers aux corps vivans sous le nom de principes de vie, ou d'intelligences plastiques. J'ay déjà dit, que j'admets ces principes de vie, ou ces ames, mais je ne leur accorde que des actions vitales internes, qui sont aussi liées entre elles par certaines loix dans un même Agent, et aussi harmoniques d'Agent à l'autre, que les actions de la

que niega Conway es que la masa muerta o inerte sea una entidad; lo inerte es una vana ficción, una palabra sin referente; y lo que afirma es que cuerpo sentiente y espíritu extenso son dos modos distintos de aprehender una misma cosa ontológica: los sujetos activos que ella llama espíritus/cuerpos. En una palabra, una sustancia «inmaterial» es un sinsentido, y una sustancia «material» también lo es.

A la pregunta de cómo es posible que una misma cosa sea, ella misma, a la vez pensante y extensa, Conway responde con otra pregunta: ¿por qué no? No existe argumento alguno que haga la hipótesis dualista ontológicamente más plausible, más verificable, más refutable que la hipótesis monista. Más bien, al contrario, una vez admitida la unidad sustancial de la Criatura, y el principio de individuación a fin de mantener el orden inteligible y moral establecido por Dios, los químicos han mostrado que todas las cosas del mundo, ante el estímulo de «fermentos externos», generan desde su autokinesis vital su propia transformación exterior, su envoltura corporal, que les permite pasar de una «nomenclatura específica» a otra, de un teatro a otro en la universal convertibilidad del mundo, sin perder cada una su individualidad. Por extraño que pueda parecernos, Conway afirma con toda lógica que no hay repugnancia metafísica en pensar que el espíritu de un hombre pueda degenerar moralmente hasta convertirse físicamente, sin dejar de ser él, en un bruto animal o en una piedra, en sentido no metafórico, sino literal⁶³.

Es bien sabido que Leibniz no quiso llegar hasta aquí. Pero su objetivo apuntaba en la misma dirección que el de Conway: contra Descartes, y su solución del problema fue, en esencia, la misma que la de la vizcondesa. La materia inerte puramente extensa —enseñará Leibniz— es indiferente a todo movimiento y a toda dirección, es en sí misma algo ininteligible⁶⁴. Toda partícula de materia, por pequeña que sea, está esencialmente organizada hasta el infinito⁶⁵, esto es, está sustentada por un átomo metafísico o fuerza activa, de la que la partícula no es parte, sino que «resulta» como cuerpo orgánico fenoménico o fuerza derivativa; y cada una de las ulteriores partículas crecientemente menores, en que fuera dividida, contendrá a su vez su correspondiente fuerza activa, «parce que la nature va tousjours à l'infini»⁶⁶. Siguiendo la tradición neoplatónica, Leibniz defiende, como Conway, que no le es posible a ninguna entequeia o espíritu actuar sin alguna clase de cuerpo, por sutil que éste sea⁶⁷. Pero si éste no puede ser algo inerte, ha de estar transpasado

masse corporelle sont liées entre elles par les loix du mouvement” , GP.VI,553. Veremos a continuación dónde está la ruptura entre Leibniz y Conway a la hora de explicar este “même Agent”.

63. Casi todo el capítulo VI,1-10,41-66 está dedicado a esta cuestión. Véase también VII,1,72-80. 64. GP.IV,512-514.

65. “Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques”: GP.VI,543-544.

66. A Foucher: GP.I,416; “Système Nouveau”: GP.IV,473; A Bayle; GP.IV,557, etc.

67. Véase, por ejemplo, GP.VI,543-546; 553; 601-602; GP.III, 344; A Bayle, GP.IV.572-573; A Morell: GRUA, Textes, p. 127; 139-140; Nouv.Ess.Preface, GP.V,51-52. Un estudio más detenido del cuerpo sutil y los elastros, cfr. “Leibniz y la Tradición...”, o.c. p. 675-711.

infinitesimalmente, «à l'infini», por la actividad de la entelequia. Hasta aquí, el pensamiento de Leibniz, frente a Descartes y More, es idéntico al de Conway⁶⁸. Ambos tienen perfectamente claro que, para explicar la actividad del mundo, no sólo hay que negar, por una parte, la materia inerte, sino también, por el otro extremo, deben negar todo carácter «sustancial» de la materia viva; y así lo hacen enérgicamente: ambos consideran a la materia extensa como accidental manifestación fenoménica de la actividad vital del sujeto. Pero es en esta explicación donde aparece justamente el conflicto entre los dos filósofos.

En efecto, para no caer en el «principio hilárquico» o las «naturalezas plásticas» o el «anima mundi» de los Platónicos de Cambridge, entidades éstas «espirituales» por oposición a la materia, Conway y Leibniz deben admitir que toda entelequia, toda mónada, debe estar esencialmente «incorporada» o «corporificada»⁶⁹. Ya hemos visto más atrás cómo corporifica Conway sus sujetos activos, segregando éstos desde dentro sus propias envolturas, vehículos o teatros, sus cuerpos orgánicos, sin que éstos se distingan de sus sujetos más que «modalmente», «pro gradu percipientis». Leibniz no puede hacer esto, porque, aunque ha admitido que todo está lleno de vida hasta el infinito, sin embargo la fuerza activa de la entelequia es, en sí misma, algo radicalmente inextenso, un átomo metafísico que jamás podrá tocar ninguna partícula de materia extensa, por pequeña que ésta sea⁷⁰; debe darse un salto cualitativamente infinito desde la entelequia hasta su correspondiente cuerpo orgánico, que ineludiblemente necesita, no obstante, para ejercer su fuerza activa y poderse relacionar con las restantes entelequias. Y es en este punto donde Leibniz necesita de la armonía preestablecida y de la teoría ideal de la expresión. Forzado, quizás, por sus corresponsales (Des Bosses, De Volder, Varignon...), Leibniz nos ofrece una construcción monadológica tan formidable como irrefutable en el límite mismo de lo incognoscible.

Toda entelequia o fuerza activa —explica Leibniz al P.Des Bosses— tiene siempre 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 entelequia para que ésta sea perfecta sustancia y pueda obrar⁷¹. La entelequia no cambia nunca su materia prima; ni siquiera Dios puede

68. Véase, por ejemplo, todo el capítulo III de PR.PH. y compárese con las “Considerations sur les natures plastiques”.

69. Comentando el n. 28 de “Seder Olam”, dice Leibniz: “En vez de afirmar que todos los espíritus son corpóreos, debería haber dicho con más exactitud que todos los espíritus están incorporados”, en “Sur un petit livre...”, FOUCHER DE CAREIL, A.: “Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale”, Paris 1861, p. 49-50.

70. “Sisteme Nouveau”, GP.IV,473; A Arnould: GP.II,97; A Des Bosses: GP.II,300,304.

71. A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP.II,306; cfr GP.II, 324. Obsérvese que esta misma “potentia primitiva passiva seu principium resistentiae” es la que Conway denomina “caligo” y “opacitas”: “Spiritus autem lux est, sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est, istamque

privarle de ella, pues la convertiría en Acto Puro tal como es él mismo⁷². Así, la materia prima —que no es aún la extensión— define por una parte la limitación y finitud de la mónada, y por otra parte ésta adoptará naturalmente la extensión, si no es impedida por la omnipotencia divina⁷³. En efecto, cada entequeia, con su materia prima, exige obrar y no está ni puede estar sola⁷⁴; su vida consiste en la producción y acumulación de percepciones que, nacidas de su propio fondo⁷⁵, la ponen en relación con las demás entequeias. Esta relación *activa* con las demás hace que *resulte* su cuerpo orgánico extenso, del que la materia prima era *requisito* extensional: «tot nempe sunt entequeiae quot corpora organica»⁷⁶. Así, la *materia secunda* es el *resultado* fenoménico de la actividad de innumerables sustancias simples, envueltas unas en otras, cada una con su entequeia —fuerza activa— y su materia prima o extensionabilidad, de manera que «la materia prima de una sustancia, que existe en el cuerpo orgánico de ésta, envuelve la materia prima de otra sustancia, no como parte esencial, sino como requisito inmediato»⁷⁷. La fuerza primitiva activa o entequeia prima deviene así «velut per limitationem»⁷⁸ fuer-

imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit (...), quoniam reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem, quae nobis corpus dicitur (...). Sicut ergo quilibet spiritus opus habet corpore, ut recipiat et reflectet imaginem suam; ita corpore etiam opus habet, ut eandem retineat; quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet” PR.PH.VI,11,67. Leibniz, a diferencia de Conway, no puede identificar esta resistencia con la extensión del cuerpo orgánico de la entequeia por ser ésta simple, y se ve obligado a otorgarle sólo la “exigencia” de extensión. Debería habernos explicado en este contexto cómo podemos concebir tal exigencia de extensión que no sea ella ya la extensión misma. Toda la teoría leibniziana, metafísica y matemática, del “conatus”, que no es todavía el movimiento sino la “solicitudión” al mismo, y sin la cual aquel es irrealizable, debería venir en auxilio de la “exigencia” de extensión, que todavía no es la extensión misma. Cfr “Specimen Dynamicum”, I: GM.VI,235-238; “De Primae Philosophiae Emendatione”, GPIV,469-470; A Varignon, agosto 1702: GM.IV,159.

72. A Des Bosses, 10 octubre 1706: GP.II,324-325.

73. A Des Bosses, 13 enero 1716: GP.II,510.

74. “De Ipsa Natura”, n.15: GP.IV,515; “Nouveaux Essais”, II,21, parr. 72: GP.V,195: “tout qui est proprement une substance ne fait qu'agir”; cfr. “Theodicée”: GP.VI,350.

75. Ya en “Specimen Dynamicum” II (1695): GM.VI,251, Leibniz había señalado que toda “passio corporis” es también espontánea, “oritur a vi interna, licet occasione externi”. Como ya vimos más atrás, también Conway supone que las imágenes que llegan de fuera a un espíritu provocan en éste su reacción de acuerdo con el programa interno de su propio “movimiento vital” o percepción.

76. A des Bosses, 16 marzo 1709: GP.II, 368.

77. A des Bosses, 16 octubre 1706: GP.II,324: “Materia prima cuilibet Entequeiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat: materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultat est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet Entequeiam, et suam materiam primam, sed harum nulla nostrae perpetuo afixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat”.

78. “Spec. Dynam”,I: GM.VI,236.

za *derivativa* activa, que se ejerce en acciones y pasiones de los cuerpos orgánicos, las cuales no son sino entes por agregación y, por lo tanto, semimentales, como el arco iris y otros fenómenos bien fundados⁷⁹. La fuerza derivativa sería así la misma fuerza activa «en un instante». Es decir, la fuerza primitiva de la entelequia que, permaneciendo en sí inmutable, pasa de una percepción a otra, es expresada en los *diversos estados transitorios* de su cuerpo orgánico, constituyéndose de esta manera el conjunto de fuerzas derivativas como resultado fenoménico, modificación accidental y cambiante de las fuerzas primitivas; agregación no sustancial, que Leibniz llama *materia secunda*: «materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia, dum machina subsistit»⁸⁰. El cuerpo orgánico es la primera célula de actividad in actu ejercido de la entelequia, en el que ésta verifica su punto de vista según la ley armónica de composibilidad con los otros cuerpos orgánicos de las restantes entelequias⁸¹; cada una de éstas tendrá su cuerpo orgánico adecuado *pro momento*, es decir, en perpetuo cambio⁸²; adecuado al grado de perfección, esto es, de representación de la entelequia, y adecuado a la necesidad de relación con las demás en el momento dado; por lo tanto, dotado de la *sutilidad* también adecuada.

El cuerpo orgánico traslada así la acción de la entelequia al universo de lo *sensible*, al mundo de los fenómenos, de la extensión, la impenetrabilidad, la masa... Estos fenómenos son semimentales, esto es, tienen un carácter mixto: son, por una parte, modificaciones accidentales *reales* de la entelequia, y en este sentido participan del carácter absoluto de ésta; mas, por otra parte, se *muestran* a las restantes entelequias según el grado de percepción más o menos *confuso* o *claro* de éstas, lo que constituye el aspecto sensible, imaginativo, subjetivo del mundo de los fenómenos, y aparece así la extensión y la materia. En definitiva, el salto de la entelequia a lo sensible no es tal salto, sino «pro gradu percipientis»: es la limitación inherente a la representación necesariamente *parcial* y confusa que cada mónada finita tiene de las demás⁸³. Mas, como para una inteligencia infinita, para Dios, no existe tal limitación, debemos afirmar que el salto cualitativamente infinito entre la serie de las percepciones de la entelequia y la serie correspondiente en los fenómenos sensibles (lo que constituye la armonía preestablecida y funda la teoría de la expresión) no es un mero paralelismo; sólo lo es «pro gradu percipientis». Y, como Leibniz admite —y no tiene más remedio que admitir— la división actual de la materia hasta el infinito (pues así lo exige la ecuación «unidad=sustancia=actividad»), habría de exigirse que, en el límite —un límite nunca alcanzable por nuestra técnica, pero pensable y, desde luego, real— las leyes de lo sensible se identi-

79. A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP.II,306.

80. A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP.II,306; 324.

81. A Des Bosses, 8 febrero 1711: GP.II,419.

82. A Des Maizeaux, 8 julio 1711: GP.VII,535.

83. Véase GUEROULT,M.: "Leibniz. Dynamique et Metaphysique", Paris 1967, p. 188-200.

ficaran con las leyes de la entelequia. En el límite infinito, lo sensible y lo inteligible serían lo mismo; en el límite no habría salto ontológico (!)⁸⁴. Esta interna exigencia radicalmente monista, que era su gran proyecto más íntimo, es la que llevó a Leibniz a aquella constante obsesión por los infinitésimos: «toute la nature va à l'infini». «En el fondo de las cosas —dice en los momentos decisivos de su argumentación— todo en todas partes y en todos los lugares es como aquí»⁸⁵.

En una palabra, no parece pueda afirmarse que, en el límite de la naturaleza, Leibniz pudiera negar la identidad entre Materia/extensión y espíritu/actividad. Porque, si, según él, toda actividad del mundo es sólo explicable desde un sujeto sustancial *simple*, inextenso, entonces la materia, para que en ella haya actividad sin caer en los «principio hilarquicos» de More, ha de estar actualmente dividida hasta el infinito; mas, como a ninguna inteligencia creada le es posible, por la limitación de sus percepciones, alcanzar tal límite infinito, habrá de concebir la acción de la entelequia, más acá del límite, en la actividad «ordinaria» de las cosas, como exigiendo la extensión, pues sólo extensionalmente se realiza in actu ejercicio la percepción de una entelequia frente a la percepción de otra. Pero la extensión que de esta relación resulta, esto es, el cuerpo orgánico, ya no es el sujeto activo, ni una prolongación o exudación de éste, como sostenía Conway, sino la «traducción en

84. Comprendo que esta afirmación es escandalosa. Pero no veo otra manera de llevar a Leibniz hasta las últimas consecuencias de sus premisas. Desde la época de París (1672-76) hasta 1698, por lo menos, el filósofo no dejó de afirmar la división actual de la materia hasta el infinito. A Foucher (1693): "Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi il n'y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein", GP.I,416. Sist.Nouv.(1695),GP.IV,473; "al estar la materia dividida hasta el infinito, no había más remedio que buscar en la metafísica de la "fuerza" los principios de la verdadera unidad", p. 478. "les corps n'estant pas des atomes, mais estant divisibles et divisés même à l'infini", Réponse a M. Bayle (1702),GP.IV,557.

Las dudas de Leibniz empiezan en su correspondencia con los matemáticos a propósito del cálculo diferencial. Escribe así a John Bernuilli en 1698: "Itaque mirari etiam non debes, quod dubito, an revera detur quantitas infinite parva, aut infinite magna utrimque terminata. Etsi enim concedam, nullam esse portionem materiae, quae non actu sit secta, non tamen ideo devenitur ad elementa inseparabilia, aut ad minimas portiones, imo nec ad infinite parvas, sed tantum ad minores perpetuo, et tamen ordinarias (...) Sic etiam semper animalcula in animalculis dari facile concedo; et tamen necesse non est dari animalcula infinite parva, nedum ultima", GM.III,524; 536; 566. A Varignon (1702): "les infiniment petits comme de choses ideales ou comme de fictions bien fondées", GM.IV,110. A Des Bosses (1706): "non putandum, Entelechiai cuius assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur), etsi in tales conclusiones solemus per saltum", GP.II,306. Leibniz, como ya lo había hecho Conway, se ve obligado a admitir que "en las acciones ordinarias de la naturaleza" no podemos llevar la división de la materia "hasta el infinito". ¿Qué pasa, entonces, con su sistema "en el límite de la materia", al que, parece, debe llegar? Véase de qué manera y por qué razones el filósofo ocultó a De Volder algunos aspectos más esotéricos y teosóficos de su pensamiento, en ROSS, Mc.Donald: "Leibniz and De Volder on the Infinitely Small in Metaphysics", en STUD. LEIBN. Sonderheft 14, 1986, p. 169-177.

85. A Clarke, GP.VII,394; A Sofia-Carlota, GP.III,343-348; "Considerations", Gp.VI,545-546.

lo extenso» (captable por nuestros sentidos y medible mecánicamente) del acto perceptivo de la enteiquia⁸⁶.

Lady Conway no admite la división actual de la materia hasta el infinito. No hay acción posible de la enteiquia sino en la extensión, la vizcondesa no vislumbra la sutil distinción leibniziana entre extensión como fenómeno y exigencia de extensión como constitutivo esencial de la enteiquia, y piensa que la extensión virtual es el «modus essendi», es la percepción misma de la enteiquia, su atributo. Por eso, en el límite infinito de la extensión, en la extensión-cero, no habría naturaleza, no habría sustancia y, por lo tanto, no habría actividad posible. Estamos así justamente en los antípodas de Leibniz. Toda mónada —dice Conway— ha de ser esencialmente *mónada física*: sujeto activo extenso, virtualmente extenso; donde lo «virtual» no es sólo exigencia de extensión, sino más bien extensión actual: virtualmente, toda posible forma de extensión; y actualmente, la adecuada pro momento, adecuada según el grado de percepción, de apetito moral de cada sujeto en relación a los restantes sujetos activos, con los que constituye una única Sustancia o Esencia: la Criatura Mundana.

Conway rompe así con el dualismo de todos los maestros, para ofrecernos espectáculo fascinante de un universo unitario de convertibilidad universal: cada sujeto se vierte en su propio cuerpo sin dejar de ser él mismo: ES su propio cuerpo. Y, sin dejar de ser él, podría llegar a ser, siempre pudo ser y siempre podrá ser en cualquier envoltura, en cualquier teatro. Este nominalismo metafísico es probablemente la monadología más radical de cuantas hoy se conocen.

* * *

PR.PH. contiene otras muchas cosas dignas de estudio en sí mismas y en relación a Descartes, los Platónicos de Cambridge, Spinoza, Hobbes y Leibniz, que aquí no he podido mencionar. Estos breves apuntes quieren ser sólo una sugerencia y una invitación a su lectura.