

MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE ESPECIAL, nº 14 (2007)

ISSN: 1699-2849

La presencia de ARISTÓTELES

en la carta VI de la correspondencia entre

G. W. LEIBNIZ y J. THOMASIVS

MIGUEL RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ DE QUINCOCES.

1. [Introducción](#)
 2. [La carta VI](#)
 3. [Marco histórico y filosófico](#)
 4. [Contenido](#)
 5. [Valoración](#)
- [Bibliografía](#)

Trabajo de investigación de doctorado,
tutelado por el Dr. Ignacio Falgueras Salinas.
Universidad de Málaga, 2006

1. INTRODUCCIÓN.

El objetivo de este trabajo es realizar un primer acercamiento histórico-filosófico a la presencia de ARISTÓTELES en el pensamiento de LEIBNIZ. No es necesario justificar la importancia de ambos autores, que son figuras de primera línea en la historia de la filosofía. El ponerlos en conexión no es una ilusoria pretensión mía, sino, como

demostrará el estudio que sigue, una fundada necesidad, pues no se puede entender adecuadamente el pensamiento de LEIBNIZ sin el referente de fondo aristotélico.

Debe tenerse en cuenta que en este trabajo ponemos de manifiesto el interés de LEIBNIZ por realizar una *conciliación* y disolver ciertos equívocos, no responder taxativamente con la física aristotélica, sino más bien rescatar ciertas cosas importantes de ella. A su vez, toda conciliación que se preste lleva a cabo un ajuste de doctrinas *aparentemente* contrarias, y como mínimo requiere realizar la aproximación de dos doctrinas contrarias; ponerlas al mismo nivel. Ello requiere un intelecto ágil y versátil que comprenda las dos doctrinas y encuentre una línea de sutura entre ambas. Sólo así sobreviene al filósofo conciliador la chispa desde la que las aparentes contrariedades desaparecen y ambas doctrinas convergen en un mismo camino iluminado. Claro es que este propósito corre el peligro de conseguir un resultado postizo, una conciliación sólo *aparente*. Pero sólo el esfuerzo intelectual que requiere lleva consigo una importante ganancia, abrir el diálogo. Este resultado tan aparentemente modesto es sumamente complejo y fecundo, pues es el único camino para iniciar una visión conjunta del saber, que es el objetivo de fondo de la hoy tan necesaria interdisciplinaridad. En toda conciliación los problemas fundamentales son eliminar las aparentes contradicciones, primero, y luego encontrar los puntos comunes. Conocidos ejemplos de filósofos conciliadores que a lo largo de la historia realizaron la tarea de anudar doctrinas aparentemente distanciadas son entre otros, AGUSTÍN DE HIPONA (platonismo-cristianismo), TOMÁS DE AQUINO (aristotelismo-cristianismo), y también el filósofo cuyo pensamiento considero en este trabajo, G. W. LEIBNIZ (mecanicismo-aristotelismo) entre cuyos méritos se halla el haber sido un excelente diplomático y el haber propuesto una teoría para la reconciliación de las Iglesias. Concretamente el trabajo centrará su atención en la conciliación que el joven LEIBNIZ realiza en la CARTA VI, fechada entre el 20/30 de abril de 1669, dentro de la correspondencia de LEIBNIZ-THOMASIVS. La compleja reconciliación que LEIBNIZ intenta en esta carta es sólo un esbozo de algo que posteriormente será desarrollado de modo más completo en su propia filosofía. Por tal razón el trabajo enfoca en su momento naciente el rescate de la filosofía clásica que tuvo lugar en las manos de LEIBNIZ. La marcada mezcla de aristotelismo y modernidad en este texto es más pronunciada y reconocible que en otros de más madurez. Esta carta es el escrito más extenso de los que se refieren a la doctrina de ARISTÓTELES en toda la obra de LEIBNIZ. Términos como forma, materia, movimiento, movimiento local, generación, corrupción, alteración, privación, lo natural, el espacio (lugar en ARISTÓTELES), motor inmóvil, etc., son definidos y traducidos a términos de la física moderna en esta carta. Otros textos^[1] posteriores de la misma temática, aunque reafirman el contenido de esta carta, muestran a un LEIBNIZ más evolucionado. Por todo ello, aunque se trata de un escrito muy breve, cosa común a casi todos los del autor, el estudio de esta carta me permitirá valorar la asimilación del pensamiento aristotélico por el joven LEIBNIZ y el

alcance de su influjo en la filosofía de éste, a la vez que familiarizarme con su modo de conciliar o compatibilizar las doctrinas opuestas o distintas.

Antes de proceder a la investigación del contenido de la carta, facilitaré, primero, su texto completo en latín según la edición de las obras de LEIBNIZ de C. I. GERHARDT. Posteriormente desarrollaré el estudio en tres pasos: el primero corresponderá a la descripción del marco histórico-filosófico de la carta, separando la parte histórica respecto del marco filosófico de la carta en el que se expondrá: a) el tema de la carta; b) propósitos de la carta. El segundo paso del trabajo consistirá en una descripción del contenido filosófico de la carta, escrito con cierta fidelidad al texto original, pero estructurado en los subíndices: a) posibilidad de la conciliación; b) necesidad de la conciliación, primero con argumentos históricos y luego con argumentos teóricos; c) demostración de la verdad de los asertos básicos de la ciencia moderna. Para terminar, en tercer y último lugar se realizará una valoración filosófico-histórica de la carta.

En cuanto a la bibliografía, el tema del influjo de ARISTÓTELES en el pensamiento de LEIBNIZ ha sido objeto de pocos estudios especializados. Por ejemplo, E. BOUTROUX en su obra sobre LEIBNIZ^[2] sólo da importancia entre sus mentores a DESCARTES, SPINOZA y PASCAL, e Y. BELAVAL^[3] reduce las alusiones a ARISTÓTELES prácticamente al periodo de formación de LEIBNIZ. En la bibliografía más especializada he encontrado escasas referencias a la relación entre el pensamiento de LEIBNIZ y el de ARISTÓTELES, a las que, aunque quedan recogidas en la bibliografía final, no me ha sido posible todavía acceder. Como este trabajo es tan sólo un primer acercamiento a la compleja relación de LEIBNIZ con el pensamiento aristotélico, que será el objeto de mi investigación en la futura tesis doctoral, a él le basta con trabar contacto directo con el primero de los escritos dedicados por LEIBNIZ al estagirita.

2. CARTA VI LEIBNIZ AN JAC. THOMASII.

115 *Tuum illud historiae philosophicae geûma (geyÄma) dici non potest, quam omnibus salivam moverit; apparet enim, quantum inter nudas nominum recensiones et profundas illas de sententiarum connexionibus rationes intersit. Et certe quotquot rerum intelligentes de specimine tuo loqui audio (scis me nihil auribus dare) ii unanimiter asseverant, a nemine uno integrum historiae philosophicae corpus potius expectari posse. Plerique alii antiquitatis magis quam artis periti, vitas potius quam sententias nobis dederunt. Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis. Narrant in Anglia sub prelo esse Josephi Glanvilli Historiam crescentium inde ab Aristotele scientiarum. Sed illum arbitror fere Mathematices et Mechanices et Physices illius curiosioris tantum periodos secuturum, ita tibi opinor praeripuit nihil. Utinam vero ad recentiore hanc aetatem stilum filumque producas et admoneas inconsultam juventutem nostram neque omnia neque nihil novatoribus tribuenda esse. Bagheminus non solus est cui censor debeare; sunt Patricii, Telesii, Campanellae, Bodini, Nizolii, Fracastorii, Cardani, Galilaei, Verulamii, Gassendi, Hobbii, Cartesii, Bassones, Digbaei, Sennerti, Sperlingii, Derodones, Deusingii, et multa alia nomina in quae philosophiae pallium distrahitur. De his admonere orbem, tibi ludus, publico fructus erit.*

ludicio tuo de Baghemino quis non assentiatur? Nulla in hypothesisibus concinnitas, nulla rationum connexio, sententiae vero prorsus monstrosae, certe nisi aliqua in physica speciali observatu utilia habet, rectius silebit. Ceterum mihi videntur sententiae illius de Deo, prima rerum materia, parentes esse Scaliger, Sennertus et Sperlingius, nam et hujus discipulum se profitetur, qui statuunt formas educi non e potentia materiae passiva, sed e potentia efficientis activa. Quare consequens est, ut Deum potius ex sua potentia activa, quam ex nihili potentia | objectiva, et quasi passiva creaturas producere credant. Deus igitur ex eorum sententia res ex se producet et ideo prima rerum materia erit. Sed de eo tu rectius arbitraberis.

116 De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse. Illud tamen rursus dicere ausim, nullum fere ex Cartesianis, inventis magistri quicquam addidisse. Certe Claubergius, Raëus, Spinoza Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Henricus Regius nihil aliud quam Ducis sui paraphrastas egerunt. Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, cum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores aetate et ingenio fuerint, me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus nisi per magnitudinem, figuram et motum. In Cartesio ejus methodi tantum propositum teneo, nam cum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit, et ad Hypotheses quasdam miras ex abrupto delapsus est, quod recte etiam reprehendit in eo Vossius in libro de Luce.

Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis (peri fusikhV akroasev), quam in meditationibus Cartesii; tantum abest ut Cartesianus sim. Imo ausim addere totos illos octo Libros, salva philosophia reformata ferri posse. Qua ratione illis ipso facto occurreretur, quae tu, Vir clarissime, de Aristotele irreconciliabili disputas. Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui et motus in vacuo asserit. Mihi enim neque vacuum neque plenum necessarium esse, utroque modo rerum natura explicari posse videtur. Pro vacuo pugnant Gilbertus, Gassendus, Gerickius; pro pleno Cartesius, Digbaeus, Thomas Anglus, Clerk in libro de plenitudine mundi. Pro possibilitate utriusque Thomas Hobbes et Robertus Boylius. Et fateor, difficulter quidem, posse tamen sine vacuo rerum rarefactiones explicari. Vidi nuper Johannis Baptistae du Hamel, eruditi Galli, librum de consensu veteris et novae philosophiae, Parisiis non ita pridem editum, ubi celeberrimorum aliquot veterum et recentiorum hypotheses et exponit eleganter et saepe acute dijudicat. Is quoque de divortiis circa vacuum non pauca habet. De caetero reliqua pleraque Aristotelis disputata in lib. VIII Phys. et tota Metaphysica, Logica, et Ethica nemo fere sanus in dubium vocabit. Formam quoque substantialem nempe, id quo substantia corporis unius a substantia alterius corporis differt, quis non admittat? Materia prima nihil verius. Hoc unum in quaestione |

117 est, an quae Aristoteles de materia, forma et mutatione abstracte disputavit, ea explicanda sint per magnitudinem, figuram et motum. Id Scholastici negant, Reformatores affirmant. Reformatorum sententia mihi non solum verior, sed et Aristoteli magis consentanea videtur; de utroque breviter dicam.

|

Ac primum de Aristotele. Nam Scholasticos ejus sensum mire depravasse, cui magis est cognitum, quam tibi, Vir clarissime, qui bonam partem hujus generis errorum primus in lucem produxisti? Id cum tecum in Metaphysicis Sonerus et Dreierus, in Logicis Viottus, Zabarella, Jungius, in Civilibus Jason Denores, Piccartus, Conringius, Feldenus, Durrius multique alii fateantur, cur obsecro non eadem aut deteriora in Physicis suspicabimur, cujus scientiae praesidia a sensu et experientia et Mathesi petenda sunt, quibus instrumentis Scholastici Monachalibus claustris cohibiti fere prorsus caruerunt. Satis igitur probabile est in physicis eos deceptos esse, quid si hoc amplius, nimis id certum esse ostendam? Qua in re duplici rursus ratione versari licet. Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse et adversam non esse, vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere,

imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur. Priore via possibilitas, posteriore necessitas conciliationis conficitur, quamquam eo ipso si possibilis conciliatio ostenditur, confecta res est. Nam etsi utraque explicatio et scholasticorum et recentiorum esset possibilis, ex duabus tamen possibilibus Hypothesibus semper eligenda est clarior et intelligibilior, qualis haud dubie est hypothesis recentiorum, quae nulla entia incorporalia in mediis corporibus sibi fingit, sed praeter magnitudinem, figuram et motum assumit nihil. Quam possibilitatem conciliationis non possum melius ostendere, quam si petam dari mihi aliquod principium Aristotelis quod non per magnitudinem, figuram et motum explicari possit.

Materia prima est ipsa massa, in qua nihil aliud quam extensio et Ântitypiã seu impenetrabilitas; extensionem a spatio habet quod replet; natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est et impenetrabile, et per consequens alio occurrente (dum alterum cedere debet) mobile. Haec jam massa continua mundum replens, dum omnes ejus partes quiescunt, materia prima est, ex qua omnia per motum fiunt, et in quam per quietem resolvuntur. Est enim in ea nulla diversitas, mera homogeneous nisi per motum. Hinc jam omnes Scholasticorum nodi solvuntur. Primum de actu ejus entitativo ante omnem formam, quaerunt. Et respondendum |

118 est, esse eam ens ante omnem formam, cum habeat existentiam suam. Illud omne enim existit, quod in aliquo spatio est, quod de massa illa omni licet motu et discontinuitate carente negari non potest. Essentia autem materiae seu ipsa forma corporeitatis consistit in Ântitypiã seu impenetrabilitate; quantitatem quoque habet materia, sed interminatam, ut vocant Averroistae, seu indefinitam, dum enim continua est, in partes secta non est, ergo nec termini in ea actu dantur: extensio tamen seu quantitas in ea datur: non de extrinsecis mundi seu totius massae, sed intrinsecis partium terminis omnia mire convenient.

A materia transeamus ad formam, per dispositiones. Hic si formam supponamus nihil aliud esse quam figuram, rursus omnia mire concinent. Nam cum figura sit terminus cor|poris, ad figuras materiae inducendas opus erit termino. Ut igitur varii in materia termini orientur, opus est discontinuitate partium. Eo ipso enim dum discontinuae sunt partes, habet quaelibet terminos separatos (nam continua definit Aristoteles vn ta esc ata en); discontinuitas autem in massa illa prius continua duplici modo induci potest, uno modo ut tollatur etiam simul contiguitas, quod fit quando ita divelluntur a se ut relinquatur vacuum, vel sic ut maneat contiguitas, quod fit quando quae sibi immediata manent, tamen in diversa moventur, v.g. duae sphaerae, quarum una alteram includit, possunt in diversa moveri, et tamen manent contiguae, licet desinant esse continuae. Ex his patet, siquidem ab initio massa discontinua seu vacuitatibus interrupta creata sit, formas aliquas statim materiae concretas esse; sin vero ab initio continua est, necesse est ut formae orientur per motum (nam de annihilatione certarum partium ad vacuitates in materia procurandas, quia supra naturam est, non loquor), quia a motu divisio, a divisione termini partium, a terminis partium figurae earum, a figura formae, ergo a motu formae. Ex quo patet, omnem dispositionem ad formam esse motum, patet quoque solutio vexatae de origine formarum controversiae. Cui vir cl. Herm. Conringius peculiari dissertatione non aliter satisfacere potuit, quam formas ex nihilo oriri. Nos dicemus, oriri ex potentia materiae, non aliquid novum producendo, sed tantum vetus tollendo, et per divisionem partium terminos causando, quemadmodum qui columnam facit, nihil aliud facit quam inutilia tollit, residuum caeteris sublati eo ipso eam figuram nanciscitur quam vocamus columnam, scilicet omnes figurae seu formae, quae in ipsa massa continentur, indigent tantam determinatione et actuali ab aliis adhaerentibus separatione. Hac explicatione |

119 admissa ludus et jocus sunt quaecunque contra originem formarum ex potentia materiae moventur.

Restat nunc ut ad mutationes veniamus. Mutationes enumerantur vulgo et recte: generatio, corruptio, augmentatio, diminutio, alteratio et mutatio localis seu motus. Has omnes putant recentiores per motum localem solum explicari posse. Et primum de augmentatione et diminutione manifesta res est; mutatio enim quantitatis in toto fit, dum pars locum mutat, et vel accedit vel decedit. Restat ut

generationem et corruptionem et alterationem explicemus per motum, et praenoto eandem numero mutationem esse generationem et alterationem diversorum, v.g. cum constet, putredinem consistere in vermibus illis nudo visu insensibilibus, erit infectio aliqua putrida alteratio hominis, generatio vermis. Similiter Hookius in micrographia ostendit, rubiginem in ferro esse subtilem sylvulam enatam; rubiginescere igitur erit alteratio ferri, generatio parvorum fruticum. Caeterum tam generatio et corruptio, quam alteratio explicari per subtilem partium motum potest, v.g. cum album sit, quod lucem plurimam reflectit, nigrum, quod parvam, erunt ea alba, quorum superficies multa parva specula continet; haec ratio est cur aqua spumescens sit alba, quia innumeris bullulis constat, quot autem bullulae, tot specula, cum ante tota fere aqua non nisi unum speculum fuerit, quemadmodum speculo | vitreo fracto quot partes tot specula fiunt: quae etiam causa est, cur vitrum contusum sit albius integro. Similiter igitur aqua per bullulas in distincta specula fracta albedo oritur, quae ratio etiam est, cur nix sit albior glacie, et glacies aqua. Falsum enim est nivem esse aquam condensatam, cum sit rarefacta potius, unde et levior aqua est et plus spatii occupat. Qua ratione sophisma Anaxagorae de nive nigra diluitur. Ex his patet, sola figurae et situs in superficie mutatione colores oriri; idem de luce, calore et omnibus qualitatibus, si locus pateretur, facile explicari posset. Iam vero, si qualitates per solum motum mutantur, eo ipso et substantia mutabitur: mutatis enim omnibus, imo et quibusdam, requisitis, res ipsa tollitur, v.g. si vel lucem vel calorem sustuleris, ignem sustuleris. Utrumque motu inhibito effeceris. Quae ratio est cur ignis clausus pabulo aëris deficiente moriatur, ut taceam essentiam a qualitatibus suis non nisi relatione ad sensum differre. Uti enim eadem civitas aliam sui faciem offert, si a turri in media urbe despicias (in Grund gelegt), quod perinde est ac si essentiam ipsam intueare; aliter apparet, si extrinsecus accedas, quod perinde est ac si corporis qualitates percipias; et ut ipse civitatis externus aspectus variat, prout |

120 a latere orientali aut occidentali dis-accedis, ita similiter pro varietate organorum variant qualitates. Ex his jam facile patet, omnes mutationes per motum explicari posse. Nec obstat, quod generatio fit in instanti, motus est successivus, nam generatio non est motus, sed finis motus, jam motus finis est in instanti, nam figura aliqua ultimo demum instanti motus producitur seu generatur, uti circulus extremo demum momento circumgyrationis producitur. Ex his etiam patet, cur forma substantialis consistat in indivisibili, nec recipiat magis aut minus. Nam et figura non recipit magis aut minus. Etsi enim circulus sit circulo major, non tamen est circulus altero magis circulus, nam circuli essentia consistit in aequalitate linearum a centro ad circumferentiam ductarum, jam aequalitas consistit in indivisibili nec recipit magis aut minus. Nec vero objici debet figuram aut magnitudinem esse accidentia, neque enim semper sunt accidentia, nam etsi v.g. fluxus sit accidens plumbi, fluit enim non nisi in igne, est tamen de essentia Hydrargyri; jam causa fluxus est haud dubie partium curvilineitas libera, sive globis sive cylindris sive ovalibus sive aliis sphaeroideis constet: curvilineitas igitur subtilium partium est accidens plumbi, Hydrargyro vero essentialis. Ratio est, quia omnia metalla oriuntur ex hydrargyro per salia fixo, salium autem natura consistit in figuris rectilineis ad quietem aptis; hinc si salia in aqua soluta, sponte congelascere sinamus, alia uti chymicis notum est tetraëdrica, alia hexaëdrica, octaëdrica etc., nulla rotunda aut curvilinea appareant. Hinc salia sunt causa fixitatis; salia igitur illa acida in terrae visceribus hydrargyro quasi per minima mixta impediunt curvilinearum libertatem sua intersertione et constituunt metallum. In igne vero metallum redit ad naturam Hydrargyri, ignis enim se interserens subtilibus partibus, partes curvilineas hydrargyrinas a plani lateris salinis liberat; hinc in igne fluxus. Ita patet vix quicquam in physica Aristotelica esse, quod ex re|formata non commode explicetur et illustretur. Et haec quidem exempla mihi de meo inter scribendum succurrerunt, innumera alia ab aliis per totam philosophiam naturalem congeruntur. Neque vero vereor, ut quae dixi hactenus, ex Raeo descripta aut hujus auctoritatem me sequi amplius putes. Dudum talia a me cogitata sunt, antequam de Raeo vel audivi. Legi Raeum quidem, sed ita ut nunc eorum quae disserit vix recorder. Neque vero Raeus conciliatorum inter Aristotelem et recentiores primus solusque est. Primus Scaliger mihi viam stravissee videtur; nostris temporibus Kenelmus Digbaeus et ejus assecla Thomas Anglus, ille in libro de animae immortalitate, hic in institutionibus peripateticis, idem |

121 *longe ante Raeum ex professo egere. Nec abludunt tum Abdias Trew, tum imprimis Erhardus Weigelius. Hactenus posse tantum conciliari ostensum est, superest ut monstremus et debere. Scilicet Aristoteles in 8 phys. Auditus libris, quid aliud tractat quam figuram, magnitudinem, motum, locum, tempus? si ergo corporis in genere natura his absolvitur, corporis in specie natura tali figura, tali magnitudine etc. absolvetur. Et vero ait ipse lib. 3. text. 24. phys. omnem naturalem scientiam esse circa magnitudinem (cui scilicet connexa figura) motum et tempus. Idem Aristoteles passim ait, Ens mobile physicae subjectum esse, naturalem scientiam agere de materia et motu: ipse quoque omnium quae in sublunaribus fiunt causam facit coelum. Iam coelum, ait, non agere in inferiora nisi per motum. Motus autem non producit nisi motum aut terminos motus, nempe magnitudinem et figuram, et ex his resultantem situm, distantiam, numerum etc. Ex his igitur omnia explicari debent in naturalibus. Idem Aristoteles passim ait (ut lib. 1. de phys. aud. text. 69) eam esse rationem aeris ad statuae figuram, quae materiae ad formam. Caeterum figuram esse substantiam, aut potius spatium esse substantiam, figuram esse quiddam substantiale, probaverim, quia omnis scientia sit de substantia, Geometria autem quin scientia sit negari non possit. Respondisti, citius a te locum offerri posse, quo Aristoteles Geometriam esse scientiam negaverit, quam ego producturus sim quo dixerit. Ego vero non dubito, Vir Cl., esse aliqua loca Aristotelis, quae huc trahi torquerive possint, sed tamen ea infinitis aliis ejus confessionibus obrui puto. Quid enim omnibus Analyticorum libris Geometrarum exemplis frequentius, ut videatur demonstrationes Geometricas velut mensuram caeterarum esse voluisse. Iam inepte ignobilius nobilioris mensura constituitur. Et vero tam abjecte de Mathematicis scholastici primum senserunt, omni conatu id agentes, ut ex perfectarum scientiarum numero Mathesin excluderent, eo praecipue argumento, quod non semper ex causis demonstraret. Sed si rem cogitemus accuratius, apparebit demonstrare eam ex causis. Demonstrat enim figuras ea motu: ex motu puncti fit linea, ex motu lineae superficies, ex motu superficiei corpus. Ex motu rectae super recta oritur rectilineum. Ex motu rectae circa punctum immotum oritur circulus etc. Constructiones igitur figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur. Ergo ex motu, et per consequens a priori, et ex causa. Geometria igitur vera scientia est. Ergo non invito Aristotele subjectum ejus, nempe spatium, substantia erit. Neque vero adeo absurdum est, Geometriam agere de forma |*

122 *substantiali corporum. Ecce enim locum Aristotelis 13. Met. text. 3., quo expresse dicit, Geometriam abstrahere a materia, fine et efficiente; quo supposito sequitur, ut vel de forma substantiali vel accidentali agat. Sed non agit de accidentali, quia forma accidentalis in sua definitione reali involvit subjectum in quo est, seu materiam, cum tamen Aristoteles dicat Geometriam a materia abstrahere. Ergo Geometria agit de forma substantiali. Hinc mihi haec scribenti sub manibus nascitur pulchra quaedam scientiarum harmonia, nempe re exacte perpensa: Theologia seu Metaphysica agit de rerum Efficiente, nempe mente; Philosophia moralis (seu practica vel civilis, nam, ut a Te didici, una eademque scientia est) agit de rerum Fine, nempe Bono; Mathesis (puram intelligo, nam reliqua physicae pars est) agit de rerum forma vel idea, nempe figura; Physica agit de rerum Materia, et ex ejus cum caeteris causis complexu resultante unica affectione, nempe Motu. Mens enim ut bonam gratamque sibi rerum figuram et statum obtineat, materiae motum praebet. Nam Materia per se motus expers est. Motus omnis principium Mens, quod et Aristoteli recte visum.*

Nam, ut huc quoque veniam, nullibi Aristoteles formas quasdam substantiales ejusmodi sibi imaginatus videtur, quae per se sint causa motus in corporibus, quemadmodum Scholastici capiunt; definit quidem naturam principium motus et quietis, et formam materiamque vocat naturam, formam autem magis quam materiam, sed hinc quod scholastici volunt non sequitur, formam esse ens quoddam immateriale, brutum tamen in corporibus, quod ipsum sua sponte sine externae rei concursu motum corpori, verbi gratia lapidi, deorsum praebet. Nam forma quidem est causa et principium motus, sed non primum. Neque enim corpus movetur, nisi ab extrinseco moveatur, ut recte Aristoteles non dicit tantum, sed et demonstrat; verbi gratia sit globus in plano, is si semel quiescat per se in aeternum non movebitur, nisi accedente extrinseco impulsore, verbi gratia, alio corpore. Eo jam allabente, alterum corpus principium

motus impressi est, figura vero, nempe globositas, est principium motus suscepti, nam si globositas afuisset, forte pro re nata, corpus alteri corpori tam facile non cessisset. Ex hoc patet, conceptum Scholasticum ex definitione formae Aristotelicae non sequi. Forma igitur est principium motus in suo corpore, et corpus ipsum est principium motus in alio corpore, fateor; sed primum principium motus est prima et realiter a materia abstracta forma (quae simul est efficiens) nempe Mens. Hinc in solas mentes cadit libertas et spontaneum. Absurdum ergo non est, unicam ex formis substantialibus

123 mentem principium motus primum dici, caeteras a mente motum habere. Et hoc argumento adscendit[2]) ad primum motorem. Huic objectioni dupliciter respondes; primum, hoc argumentum nihil posse apud Epicurum, qui suis atomis | largiatur per se motum deorsum. Fateor, apud eum nihil posse hoc argumentum, nisi ei praedemonstretur, hoc ipsum absurdum et impossibile esse, quod corpus habeat motum a se ipso, quod et jam tum Cicero ni fallor in libris de natura Deorum facit, eleganter Epicurum irridens, quod quiddam sine causa et ratione in suis Hypothesibus hoc modo introducat. Nam in rerum natura nihil esse deorsum, sed quoad nos, neque igitur causam, cur corpus aliquod in hanc potius quam illam plagam moveatur. Epicuro igitur neganti quicquid movetur ab alio extra se moveri, facile occurremus et laborantem existentiae Dei certitudinem vindicabimus. Alterum objicis, Aristotelem videri non tam ex hoc axioma, quod omnis motus principium sit extra corpus motum, quam ex alio, non dari processum in infinitum, ratiocinatum esse. At vero, Vir Amplissime, attente cogita, annon utriusque conjunctione opus sit. Nam nisi admittatur quod movetur ab extraneo moveri, plane ad nullum processum deveniemus, nedum ad infinitum; nam adversarius statim ab initio resistet, et datum aliquod corpus sibi ipsi ad motum producendum per formam suam substantialem sufficere, nullo igitur motore nedum primo opus esse respondebit. Concidet ergo scala illa primo statim gradu et velut fundamento subtracto. Deinde etiam Epicurus processum in infinitum admittebat, ergo non tam quid Epicurus admittat vel non admittat, quam quid demonstrari certo possit, videndum est. Aristotelicam philosophiam reformatae ipsius philosophiae inevitabilis eventus breviter attingenda est.**[3]) Scilicet quod Theologis, idem et philosophis agendum est. Scripturam sacram sancti patres optimis interpretationibus illustrarunt: mox monachi obscurarunt superstitionibus. Orta luce animorum, theologia reformata triplex est: alia haeretica, quae ipsas scripturas rejicit, ut fanaticorum; alia schismatica, quae priscos patres ecclesiae doctores cum scriptura sacra et primitiva ecclesia conciliat, ut Evangelicorum.**[4]) Similiter Aristotelem interpretes Graeci illustrarunt, scholastici obscurarunt nugis. Orta luce, philosophia reformata triplex est: alia stolidi, qualis Paracelsi, Helmontii aliorumque Aristotelem prorsus rejicientium; alia audax, quae exigua veterum cura, imo contemtu eorum palam |*

124 habito, bonas etiam meditationes suas suspectas reddunt, talis Cartesii; alia vera, quibus Aristoteles vir magnus et in plerisque verus cognoscitur.

Nunc conciliata jam cum Aristotele philosophia reformata, restat, ipsius per se veritas ostendatur, prorsus quemadmodum religio Christiana tum ex ratione et historia, tum ex scriptura sacra probari potest. Probandum autem est, nulla dari entia in mundo, praeter Mentem, Spatium, Materiam, Motum. Mentem voco ens cogitans. Spatium est Ens primo-extensum seu corpus mathematicum, quod scilicet nihil aliud continet quam tres dimensiones, estque locus ille universalis omnium rerum. Materia est ens secundo-extensum, seu quod praeter extensionem vel corpus mathematicum habet et corpus physicum, id est resistantiam, antitupian (Ânti|typían), crassitiem, spatii-repletivitatem, impenetrabilitatem, quae consistit in eo, ut alio tali ente adveniente cedere aut quiescere alterutrum cogatur; a qua igitur impenetrabilitatis natura fluit motus. Materia igitur est ens, quod est in spatio seu ens spatio coextensum. Motus est Mutatio spatii. Figura autem, magnitudo, situs, numerus etc. non sunt entia a spatio, materia et motu realiter distincta, sed tantum habitudines inter spatium, materiam, motum et earum partes a mente superveniente factae. Figuram autem definitio terminum extensi, Magnitudinem numerum partium in extenso. Numerum definitio unum, et unum, et unum etc. seu unitates. Situs ad figuram reducitur, est enim plurium configuratio. Tempus nihil aliud est quam magnitudo motus. Cumque omnis magnitudo sit numerus partium, quid mirum Aristotelem definisse Tempus numerum

motus? Sed hactenus termini tantum explicati sunt, expositumque quo sensu iis utamur, nihil adhuc probatum. Nunc ostendamus, nullis aliis rebus ad explicanda mundi phaenomena et causas eorum possibiles reddendas opus esse, imo nec alias res esse posse, quanquam si ostenderimus aliis rebus praeter mentem, materiam, spatium et motum opus non esse, eo ipso satis confectum erit, Hypotheses recentiorum qui his solis rebus ad reddenda phaenomena utuntur, esse meliores. Vitium enim Hypotheseos est non necessaria assumere. Iam vero explicari omnes totius Mundi res ex his solis posse, satis lectio recentiorum philosophorum docet, et ex his patet, quae paulo ante posui, cum possibilitatem conciliationis Aristotelicae ostenderem. Deinde quoque notandum est, eas Hypotheses esse meliores, quae sunt clariores. Iam vero mens humana nihil aliud imaginari potest, quam mentem (quando scilicet cogitat se ipsam), spatium, materiam, motum et quae ex his inter se comparatis resultant; quidquid superaddideris, verba sunt tantum, quae nominari et inter se varie combinari possunt, explicari et |

125 intelligi non possunt. Quis enim imaginari sibi potest Ens quod neque extensionis neque cogitationis sit particeps? quid opus igitur animas brutorum plantarumque, incorporeas formas elementorum, metallorumque substantiales, extensionis expertes ponere? Rectius igitur Campanella in libro de Sensu rerum et Magia, et Marcus Marci de Ideis operatricibus, falso quidem, congruenter tamen suis Hypothesibus formis istis substantialibus rerum inanimatarum, extensione carentibus, sensum, scientiam, imaginationem, voluntatem tribuerunt. Nec abludivit Agrippae occulta Philosophia Angelum cuilibet rei ascribentis quasi obstetricatorem, nec quae Scaliger peri dunamevV plastikhV ejusque sapientia disseruit. Ita reditur ad tot deunculos quot formas substantiales, et gentilem prope poluqei smón. Et certe omnes, qui de substantiis illis incorporalibus corporum loquuntur, non possunt mentem suam explicare nisi translatione a Mentibus sumta. Hinc enim attributus illis appetitus, et instinctus ille naturalis ex quo et sequitur cognitio naturalis, hinc illud Axioma: Natura nihil facit frustra, omnis res fugit sui destructionem, similia similibus gaudent, materia appetit formam nobiliorem: et alia id genus, cum tamen revera in natura nulla sit sapientia, nullus appetitus, | Ordo vero pulcher ex eo oriatur, quia est horologium Dei. Ex his patet, hypotheses philosophiae reformatae Hypothesibus Scholasticis eo praevalere, quod non superfluae, contra tamen clarae sunt.

Restat ut subtiliore ratiocinio probetur, ne posse quidem alia Entia assumi in explicanda corporum natura, quam quae dixi. Id sic fiet: Corpus omnes id vocant, quod aliqua sensibili qualitate praeditum est, porro ex sensibilibus qualitatibus pleraeque corpori adimi possunt, ita ut tamen maneat corpus. Nam etsi aliquod corpus omni colore, odore, sapore careat, tamen vocatur corpus. Concedetis enim, aërem v.g. esse corpus, etsi sit perspicuus, et ita non coloratus, praeterea careat sapore, plerumque et odore et sono. Rejiciantur igitur qualitates visibiles, audibiles, gustabiles, odorabiles, tanquam minime constitutivae naturae corporis. Ad tactiles ergo res omnis redit. Et quidem primae illae, calor, humiditas, siccitas, frigus, singulae abesse possunt; calor potest abesse ab aqua, humiditas a terra, siccitas ab aëre, frigus ab igne, et tamen quodlibet horum est corpus. Caeterae qualitates tactiles v.g. glabrities, levitas, tenacitas etc. non esse naturae corporis constitutivae, etiam a vobis agnoscuntur, eo ipso quia secundae appellantur, et ita ortae ab aliis, et praeterea, quia nulla earum est, quae non abesse possit a corpore. Restat igitur indaganda aliqua qualitas sensibilis, quae omnibus et solis corporibus competat, et ex qua velut signo homines corpus a non corpore dignoscant. Ea nimirum est crassities seu Ântitypía |

126 cum extensione sumta. Quidquid nimirum homines sentiunt extensum esse (quamquam revera semper sit corpus et habeat Ântitypían, licet nobis insensibilem, perceptibilem tamen intellectu), id non statim vocant corpus, putant enim nonnunquam esse meram speciem et fãntasma. Quicquid vero non vident tantum, sed et tangunt, id est in quo Ântitypían reperiunt, id vocant corpus; quidquid vero antitypiã caret, id negant esse corpus. In duobus igitur homines tam sapientes quam Idiotae naturam corporis collocant, in extensione et Ântitypiã simul sumtis; illam sumunt a visu, hanc a tactu; unde et ex conjunctione utriusque sensus certificari de rebus solemus quod non sint phantasmata. Extensum autem esse nihil aliud est, quam esse in spatio; Ântitypiã est, non posse cum alio esse in eodem spatio, sed alterutrum moveri aut quiescere debere. Ex his patet, naturam Corporis constitui per Extensionem et

Antitypiam, cumque nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. Iam causa ex iis reddi non potest, nisi per eorum definitiones. Nihil igitur ponendum est in corporibus, quod non ex definitione Extensionis et Antitypiae fluat. Fluunt autem tantum ex ea magnitudo, figura, situs, numerus, mobilitas etc. Motus ipse ex iis non fluit. Unde proprie loquendo non datur motus in corporibus tamquam ens in iis reale, sed a me demonstratum est, quicquid movetur, continuo creari, et corpora quolibet instanti in motu assignabili esse aliquid, quolibet tempore inter instantia medio in motu assignabili esse nihil, quae res inaudita est hac|tenus, sed plane necessaria et atheis os occlusura. Ex his jam patet, omnium qualitatum et mutationum explicationem ex magnitudine, figura, motu etc. sumendam, et calorem, colorem etc. non nisi subtiles motus et figuras esse. Quod superest, illud confirmare ausim, Atheis, Socinianis, Naturalistis, Scepticis nunquam nisi constituta hac philosophia solide occursum iri: quam ego profecto munus Dei credo senectae mundi datum velut unicam tabulam, qua se viri pii ac prudentes in incumbentis nunc Atheismi naufragio servaturi sunt. Ego quantulacunque mihi fuit ab exiguo tempore virorum doctorum notitia, horresco tamen, quoties cogito, in quot simul et ingeniosos et prorsus atheos inciderim. Et volitat per manus hominum Bodini liber ineditus (atque utinam, ut cum Naudaeo opto, nunquam edendus) grandis certe, quem ille vocat, arcana sublimium, in quo professus hostis est religionis Christianae. Vanini dialogi ludus sunt, si comparentur. Legi non perfunctorie, et Deo ex animo gratias ago, quod iis me praesidiis philosophiae (in qua ingratus sim, si tibi |

127 multa debere negem) instruxerit, quibus ejus tela nullo negotio repuli. Laudandus est Cl. Spizelii labor, quem ille eradicando Atheismo nunc rursus impendit. Epistolam ejus de hoc argumento his nundinis emissam videris opinor. Accipe, quid mihi cum eo contigerit. Conscripseram aliquando per otium, tumultuaria tamen opera in diversorio duas circiter plagulas, quibus de demonstranda solito accuratius immortalitate animae et existentia Dei agebam. Has communicaveram amico. Per hunc venere in manus Pl. Reverendi Speneri, Pastoris Francofurtensium, auctore tamen merito dissimulato. Spenerus Spizelio transmittit; Spizelius suae illi epistolae ad Ant. Reiserum de eradicando Atheismo nuperae fini adjecit, sub tit. Confessio naturae contra Atheistas. Sed ego non improbo, verum doleo, quod mendosissime illud sc edion impressum est; imprimis sorites ille, quo demonstrare conatus sum immortalitatem animae, mutatis linearum initialibus mire perturbatus est. Spizelius fatetur se auctorem ignorare. De ipsa demonstrandi ratione iudicium exspecto. Neque vero laudem, sed examen peto, quando religionis interest non perfunctorie defendi. Quanquam interim in utraque longe altius penetrasse mihi videor. Neque enim, quae de perpetua creatione in motu, et intima entis cogitantis seu mentis natura ab eo tempore erui, illic leguntur. Scripseram aliquando tibi de societate, quam quidam Germani moliantur. Ita esse docebit scheda germanica aliquot plagularum, titulo collegii Philadelphici a Goezio bibliopola edita. Sed mihi suave somnium videtur, velut societas roseae crucis. Schurzfleischius ille, qui apud vos est, mirum quantum in Parnasso seditionem excitaverit. Pervellem scire, quid magni viri apud vos de hoc specimine sentiant, a quibus ille provehi sperat. Boeclerus illi ab aula minitatur. Itinerarii politici quod nunc prodit auctor est haud dubie Burgoldensis ille commentator in instrumentum pacis. Obstupesco ad audaciam viri. |

Quod superest, Vir Clarissime, ideo de toto hoc negotio fusius ad Te disserui, quod Judicem harum rerum et scientiorem et aequiorem nullum haberem. Quando et omnes veterum recessus lustrasti et recentiorum inventa quando merentur non aspernaris; atque illos illustrare, hoc examinare unus omnium optime potes. Recte enim iudicas, etsi novae sententiae praferantur earumque veritas evidentissime ostendatur, a receptis tamen publice vocibus vix unquam esse abeundum, quod si fecissent Scholastici, non laboraremus. Vale, patriae decus, et tua praeclare cogitata non absolve (pleraque enim et coepta simul et perfecta sunt rara ingenii felicitate) sed ede.[5]).*

[1]) Dieser Brief, den Leibniz in seiner Ausgabe des Nizolius an vielen Stellen umgearbeitet hat abdrucken lassen, erscheint hier des Zusammenhanges wegen so, wie er ihn an Jac. Thomasius überschickte.

[2]) Aristoteles.

[3]) In diesem Satze fehlt etwas.

[4]) Auch hier scheint etwas zu fehlen.

[5]) Vorstehendes Schreiben ist datirt: 20/30 April. 1669.

3. MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA CARTA.

3.1. MARCO HISTÓRICO.

Esta carta forma parte de la correspondencia LEIBNIZ-THOMASIVS iniciada el 2 de septiembre de 1663 y que se continúa durante varios años. Previamente al carteo debemos saber que en la pascua de 1661, con tan sólo 15 años, un precoz LEIBNIZ había ingresado en la Universidad de Leipzig, y allí había recibido precisamente las ricas enseñanzas del aristotélico JAKOB THOMASIVS (1622-1684), padre de CHRISTIAN THOMASIVS (1655-1728), también conocido filósofo. En aquel tiempo JAKOB THOMASIVS era profesor de Filosofía Moral, y de Dialéctica y Retórica en la Universidad de Leipzig, era famosísimo por sus disputas sobre diversos temas, pero sobre todo por sus *Philosophia practica continuis tabellis comprehensa* (1667), que es una representación de la filosofía práctica, tanto ética como política, escrita en forma tabular, tan popular en la época barroca, y hechas, según LEIBNIZ, con gran rigor, y en la que se ha eliminado totalmente lo superfluo. Además, se deben tener en cuenta su célebre *Introducción a la física de Aristóteles*, *Las investigaciones sobre el origen de las formas*, *El discurso sobre las cualidades de Aristóteles*^[4] o *el Legatus inviolabilis*, esta última sobre la inmunidad o inviolabilidad de los embajadores (1667). Bajo su supervisión LEIBNIZ publica en 1663 su *Disputatio Metaphysica de Principio individui*.

Por su parte el hijo de JAKOB THOMASIVS, CHRISTIAN, nueve años más joven que LEIBNIZ, obtuvo reconocidos logros en filosofía del derecho: sus obras, "*Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur*", y "*Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*" son buena prueba de ello. En el campo ético a CHRISTIAN se le conocen *Einleitung zur Sittenlehre* y *Ausübung der Sittenlehre*, la primera enfocada como una introducción, y la segunda dedicada al cuerpo práctico de la doctrina de las costumbres. Su filosofía podemos considerarla como la antesala de la filosofía kantiana por cuanto tiene de empeño en separar religión, filosofía y ciencia a partir de la manifestación de prejuicios metafísicos que estorban para una clara moral. En resumidas cuentas, CHRISTIAN THOMASIVS pretende que la razón sirva para un

perfeccionamiento moral, curiosamente uno de los principales propósitos leibnizianos^[5]; sin embargo, CHRISTIAN fue un abierto anti-aristotélico.

En cuanto a LEIBNIZ, la carta VI fue escrita en 1669, cuando ya estaba en Maguncia. La vida de LEIBNIZ suele dividirse en cuatro grandes periodos, el de Leipzig (1646-1666), el de Maguncia (1667-72), el de París (1672-76) y el de Hannover (1676-1716)^[6]. Aunque él estuvo siempre formándose o creciendo en saberes, la etapa estricta de su formación es la de Leipzig. En Maguncia ya comenzó su vida, por decirlo así, «pública», como consejero en la corte de revisión del electorado de Maguncia. Con todo, este periodo corresponde a la etapa inicial de su pensamiento, en la que están ya trazadas todas sus grandes líneas, pero sin cobrar todavía el perfil maduro de sus posteriores etapas.

Dentro del mismo marco histórico-filosófico que estamos estableciendo vamos a proporcionar dos textos originales, para mostrar el posible valor que supuso para LEIBNIZ el conocimiento del corpus aristotélico de mano de J. THOMASIIUS. Por medio de estos dos textos queremos ilustrar un cambio intelectual brusco y jovial recordado por un LEIBNIZ de 67 años de edad en la correspondencia con REMOND, fechada en Viena el 10 de enero de 1714, cuando a la edad de 15 años había decidido razonadamente que el mecanicismo moderno le producía más satisfacción que otras teorías más triviales, es decir, que posiblemente era más fructuoso en conocimientos.

· «Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché presentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultay par apres. Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un boschage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15. ans, pour delibérer si je garderois les Formes Substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques».

· «Mais quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique»^[7].

Cuatro hechos significativos destacan en su formación. El primero, el ingreso de LEIBNIZ con 15 años en la universidad de Leipzig en 1661. En segundo lugar, que un año más tarde en 1662 tiene de profesor a JAKOB THOMASIIUS, un aristotélico de formación, al que historiadores de su tiempo no dudan en catalogar como un gran erudito. Posteriormente, el inicio de la correspondencia entre el entonces alumno LEIBNIZ y el maestro THOMASIIUS, cuyo comienzo tuvo lugar el 2 de septiembre de 1663. Al respecto decimos que a LEIBNIZ debió de impactarle la erudición

de THOMASIIUS, pues a pesar de que por entonces empezó sus primeros viajes y trabajó intensamente con VON BOINEBOURG, halló tiempo durante los 9 años siguientes para mantener esta correspondencia. En concreto, la carta VI fue escrita cuando LEIBNIZ estaba ya formándose en la carrera diplomática^[8]. Y e cuarto y último lugar, nuestro objeto de estudio, dentro de toda la correspondencia, la carta VI que LEIBNIZ envía a J. THOMASIIUS el 20/30 de Abril de 1669, en la cual podremos apreciar (¡ya!) esta evolución desde el mecanicismo hacia teorías más tradicionales y cercanas al aristotelismo en torno a la física y a sus fundamentos metafísicas. Con ello podemos asegurar que estas enseñanzas fueron para él cruciales, ya que supusieron el inicio de su gestación como filósofo y le permitieron trazar (¡ya!) las líneas maestras de su pensamiento.

También debemos aclarar que las tesis que LEIBNIZ propone en esta carta tienen un cometido filosófico, no meramente histórico-filosófico. LEIBNIZ vio una fractura entre la sociedad científica, los llamados *recentiores o reformatores*, y la tradición filosófica. En esta fractura patente existía un vacío teórico que debía ser paliado. Por un lado, estaban aquellas escuelas de filosofía de la naturaleza en las que LEIBNIZ había encontrado más satisfacción demostrativa. Era el mecanicismo imperante en su época proveniente de las modernísimas teorías físicas que partiendo de Descartes habían tenido acogida también en la Alemania de su época^[9]. Por otro, el aristotelismo que, aunque no contaba con el beneplácito de la moda filosófica, estaba presente a través de la tradición escolástica, la cual, si bien llena de defectos permitía aún contactar con la teoría aristotélica. LEIBNIZ, como confesará en su madurez, ya en aquella época de juventud no podía menos de preguntarse por las razones últimas del mecanicismo, y no tenía otro recurso que recurrir a la metafísica. Por tanto, el problema gnoseológico existencial que LEIBNIZ sufre en sí mismo, lo tomó de la época que le tocó vivir, pero con la gran diferencia de que, pese a sus esfuerzos, a la sociedad de su tiempo no la iba a convencer fácilmente. Hombres de la talla de FRANCIS BACON, THOMAS HOBBS, GALILEO, habían mermado y puesto en entredicho los límites cognoscitivos de la metafísica, en pro de un exacerbado conocimiento empírico^[10]. Por ello el plan leibniziano es reconciliar y llenar ese vacío teórico. Problema que se acentuará aún más con la separación de teología, filosofía y ciencia. Con el fin de evitar esta fractura, la conciliación de LEIBNIZ puede resumirse en una jerarquización de los saberes de un modo sin precedentes, a saber; el conocimiento se estructura según sus causas. Así nuestra carta es un importante paso previo antes de publicaciones como la *Disertación Sobre el estilo filosófico de Nizolio*, o la *Hipótesis physica nova*, ambas obras dedicadas, al igual que la carta VI, a reconciliar interdisciplinariamente teología, filosofía y ciencia. Dicha reconciliación había de beber de teorías que explicaran satisfactoriamente este déficit en los modernos. Y a dicha tarea prestaron su intelectualidad muchos filósofos, pero primeramente J. THOMASIIUS durante los 9 años

que mantuvieron una correspondencia bastante intermitente, de la cual destaca, por lo dicho hasta ahora, y de forma brillante esta carta VI del 20/30 de abril de 1669.

A la posterior obra de LEIBNIZ titulada “*Marii Nizolii de Veris Principiis et vera ratione philosophandi*” (1670), y compuesta por una *Dissertatio Praeliminaris* (Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio) y la *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili*, la consideramos especialmente interesante por tener un texto paralelo a nuestro objeto de estudio, a saber; la *Epistola ad exquisitissimae doctrinae*. Ésta, como su título indica coincide con la misma trascripción de la carta VI dirigida a J. THOMASIVS diez meses antes, aunque debemos advertir que aporta algunas correcciones de extensión considerable. A su vez, en la *Dissertatio Praeliminaris* se hallan temas paralelos a nuestra carta. Especialmente en el punto XXVI donde LEIBNIZ señala que NIZOLIO no debería atribuir a ARISTÓTELES errores que más bien cometieran los escolásticos, pues “En realidad, Aristóteles estuvo muy lejos de aquellos oscuros dogmas que no soportan ningún tipo de análisis intelectual, que le había atribuido la general ignorancia de tiempos anteriores”^[11]. Algo ya aludido por nosotros, y a su vez un tema tratado expresamente en la carta VI, donde se acusa de esto, además de al propio NIZOLIO, a muchos otros. Así al investigar a algunos de los filósofos citados en la Carta VI hemos encontrado casos paralelos al de NIZOLIO. Por ejemplo encontramos a BERNARDINO TELESIO (1508- 1588) noble, humanista e ingenioso filósofo italiano nacido en Cosenza. Filosóficamente es conocido por sus disertaciones entorno a temas sobre la naturaleza de las cosas más cercanas posteriores a los principios (*De rerum natura juxta propria principia*). Sus exploraciones en torno a los métodos filosóficos de los escolásticos le llevaron a determinar que éstos confían demasiado en la razón, y sin embargo rechazan casi frontalmente su confianza en los sentidos. Este empecinamiento escolástico para TELESIO desembocaba en una ciega ineffectividad natural de los silogismos. Como se podía esperar, su oposición a la escolástica se tornó finalmente en una exaltación desmesurada del materialismo y de los sentidos, a los que consideraba superiores a cualquier otra facultad. Pero además para TELESIO el alma es materia y fuerza (frío y calor), con lo cual su posición filosófica le llevó irremediablemente a enfrentarse a la teoría de las formas aristotélicas. Los enciclopedistas recogen que esta nueva visión filosófica se popularizó a lo largo del siglo XVI por la enorme discusión que produjo, tanto en las inconsistencias teóricas como por los ataques provenientes de aristotélicos. Podemos decir además que en torno a estas discusiones filosóficas se encontraba también el platónico PATRIZZI.

Otro personaje citado por la carta VI es TOMMASO CAMPANELLA nacido el 5 de septiembre de 1568 en Stilo, Calabria una región al sur de Italia. Y fallecido el 21 de mayo de 1639 en París. Atraído por las figuras de San ALBERTO MAGNO y SANTO TOMÁS entró a formar parte de los dominicos a la temprana edad de los 14 años. HEGEL indica en

sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*^[12] que CAMPANELLA era aristotélico, pero con una serie de mezcolanzas variadas y superficiales, lo que quizás pueda explicar que ya en su primera publicación, *Philosophia sensibus demonstrata* (Nápoles, 1590), defendiera las posturas de BERNARDINO TELESIO, aunque como ya se ha señalado TELESIO fuera declaradamente anti-aristotélico. No encierra eso ningún misterio, puesto que para poder ser «anti-» es preciso haber admitido algún supuesto básico del contrario al que se ataca.

En la larga lista de nombres citados en la carta VI, aparecen también algunos hombres de ciencia que, como es el caso de GIROLAMO CARDANO, aunque no fueron enemigos de las teorías aristotélicas, llegaron, sin embargo, a conclusiones tan desafortunadas al respecto que LEIBNIZ las tomó como si hubiesen sido igualmente críticas que las anteriores, pues son tan superficiales como ellas, y en vez de ayudar a la conciliación más bien la impedían. GIROLAMO CARDANO fue físico y matemático nacido en Pavía, ciudad del norte de Italia muy cercana a Milán, el 24 de septiembre de 1501, y falleció el 21 de septiembre de 1576 en Roma. Cursó estudios en la Universidad de Pavia y Padua, obteniendo el grado de doctor en medicina. Sus tendencias exotéricas en el campo de la astrología y la superstición le llevaron a ganarse una reputación de ateo. Pero sus inclinaciones filosóficas, como a muchos otros de su época, le llevaron a ARISTÓTELES. Lo más llamativo de su doctrina para nuestro trabajo quizás sea su concepción dual del hombre. Que por un lado considera a la *mente* como fundamento de todas las facultades sensitivas, inmaterial, inmortal y participante de Dios; y por otro, la *razón*, perteneciente al cuerpo y constitutivamente precedera. No siendo bien acogidas sus teorías por la comunidad filosófica, podemos asegurar que sus mayores aciertos vinieron por el lado de sus fructuosos logros en álgebra, en los que destacó brillantemente. Dentro del mismo grupo encontramos a SIR KENELM DIGBY, nacido en Goathurst, Buckinghamshire (Inglaterra) el 11 de julio de 1603 y fallecido en 1665. Además de diplomático y comandante naval, también fue físico y filósofo, eludiendo las historias de sus sonados duelos como diplomático en Madrid de los que nos consta ciertos documentos y trabajos, señalaremos dos tratados filosóficos: *Nature of Bodies (La naturaleza de los cuerpos)*, y *The Immortality of Reasonable Souls (La inmortalidad de las almas juiciosas)*, en los que pueden percibirse una notable influencia cartesiana y un adelanto a HOBBS en lo que respecta a la afirmación de la divisibilidad de los átomos y la consecuente negación del vacío. Con respecto a la teoría atómica de DIGBY, otro físico, DANIEL SENNERT, también citado en la carta VI, coincidía con él en que físicamente toda la materia era divisible, pero no matemáticamente, ya que es evidente que este tipo de naturaleza es tan pequeña que escapa a los sentidos humanos. Se sabe por su tratado de física *Hypomnemata Physica* que SENNERT dedujo sus teorías atómicas desde la sublimación de los fenómenos a partir de disoluciones de metales en ácido, putrefacción, etc. Otra de sus obras más conocidas son *De Chymicorum Cum Aristotelicis et Galenicis Consensu ac*

Dissensu, que guarda una relación paralela con nuestro estudio. Por último, del zoólogo y minerólogo JOHANN SPERLING (1603 - 1658), se sabe que enseñó ciencias naturales en la Universidad de Wittenberg. Su libro *Zoologia physica* fue considerada en su época como una biblia en zoología. En ella se recogen desde una propuesta más o menos sistemática del lugar que ocupa el hombre en el reino animal, una exposición metódica de las plantas o hasta 100 especies distintas de mariposas, o 70 de moscas. Pero lo más importante es que resultaba idónea en su tiempo para ser impartida. Aunque algunas explicaciones referentes a los cuernos de los animales sean un tanto toscas de acuerdo con el orden Divino que se profesaba en la época.

Si bien no por estudios de filosofía natural, por razón de otras controversias, como las ciceronianas, o por reacciones en contra del cristianismo, en la carta VI a THOMASIIUS son citados por LEIBNIZ un gran número de ilustres personajes de muy variadas especialidades. Encontramos así a SCALIGER o BODIN. El primero JULIUS CAESAR SCALIGER un clásico erudito formado en las artes de botánica, zoología, gramática y crítica literaria. Nació en Riva, República de Venecia (Italia) el 23 de abril de 1484. Falleció en Agen (Francia) el 21 de octubre de 1558. Se le considera nacionalizado francés y conocido como el humanista *JULES CESAR DE L'ESCALE DE BORDONIS*. Según LEIBNIZ su obra *Sobre los orígenes*, que trata sobre el origen de las palabras, se perdió en detrimento de la filosofía. SCALIGER tomó parte en las discusiones ciceronianas, tema colateral a nuestro estudio, ya que CICERÓN, considerado como el príncipe de la elocuencia romana, según LEIBNIZ tergiversa el argumento aristotélico del primer motor. Otros contactos que a SCALIGER se le reconocen con el aristotelismo fueron en torno a la poética, ya que se le conoce como el primero que trató de sistematizar en un tratado la poesía: *Poetices libri octo*. En cuanto a JEAN BODIN, nacido en Angers en 1530, y muerto en Laon en 1596, era conocedor del derecho, de la historia, de la moral y de la política, en la que propuso el concepto de soberanía y fue precursor del absolutismo, pero quizás lo más relevante para nuestro estudio es que proponía en sus escritos un naturalismo religioso.

Debemos decir también que aunque, sin duda, LEIBNIZ era filósofo, matemático, historiador, diplomático, etc., o sea, un talento extraordinario, fue criticado por ofrecer una sesgada visión sobre hombres como *SCALIGER, KENELM DIGBY, THOMAS ANGLUS, ABDIAM TREW, ERHARD WEIGEL, JEAN DE RAEY, etc.*, que siendo hombres ilustrados en las artes y aún perteneciendo todos ellos a hermanadas escuelas filosóficas, habrían recibido un trato paupérrimo por su parte.

"Nulli autem dubitamus asferere Leibnizium, qui accurate naevos physicae Peripateticae inspexerat, haecque iuuenis scripserat, sine dubio, ut praeceptorum Thomasio placeret, senem aliter sensisse, et totum istud Syncretismi studium, quod se post Scaligerum, Kenelmum Digbaeum, Thomas Anglum, Abdiam Treu, Erhardum

Weigelium, loannem Raci et alios tentesse scribit, reiecisse. Nouum enim ipse sibi sistema philosophiae formauit, infra explicandum, nec magnopere hos sous labores in Nizolium sibi iam placere producit”^[13].

Yo entiendo que la intención de LEIBNIZ, más que de crítica frontal o visión paupérrima de todos estos estudiosos, es la de una *reconciliación doctrinal*. Por la brevedad de todos los escritos de LEIBNIZ, dado que él no era un historiador de la filosofía, los encuadra en grupos temáticos, como por ejemplo al referirse a THOMASIVS en la carta VI cuando le indica que no es sólo a BAGHEMINUS a quién deba censurar por las sentencias de que sea Dios la materia prima de todas las cosas, sino también a PATRIZZI, TELESIO, CAMPANELLA, BODIN, NIZOLIO, FRACASTORI, CARDANO, GALILEO, VERULAMIO [FRANCIS BACON], GASSENDI, HOBBS, DESCARTES, BASSONES, DIGBY, SENNERT, SPERLING, DERODONES, DEUSING, y muchos otros nombres, sobre los cuales se extiende el manto de la filosofía^[14]. Y no por que LEIBNIZ considere que se les deba censurar en esa u otras sentencias, él está pensando que dejan de ser respetables filósofos, más bien realiza una tarea obligada en filosofía, corregir y conciliar en lo debido.

Por el contrario podemos también sumar a estas notas históricas personajes que sí contaron con los elogios de LEIBNIZ como HERMANN CORING (1606-1681), alemán considerado como un importante representante de la doctrina peripatética heredada, por sus *Epístolas coringianas* y *De origine juris germanici*. Aunque para LEIBNIZ era un hombre de vasta y variada sabiduría, eso no fue óbice para que le criticara el que, al igual que habían hecho otros autores de su tiempo, se apropiara de obras ajenas que habían quedado como huérfanas o abandonadas^[15]. En la carta es elogiado también (Cl.) SPIZELIUS por sus escritos contra el ateísmo, pero este clérigo (T.G. SPITZEL, 1639-1691) desarrolló su actividad en el campo meramente espiritual y en el histórico, no en el filosófico.

Así pues, aunque muy joven todavía (23 años), LEIBNIZ ha manejado una amplísima bibliografía para la confección de esta carta y da muestras de conocer perfectamente el panorama histórico en que se mueve su propuesta filosófica.

Una vez visto el cuadro histórico de referencias de la carta, pasaré a describir el marco filosófico.

3.2. MARCO FILOSÓFICO.

Por «marco filosófico» entiendo: a) el tema, y b) el propósito de la Carta.

a) *Tema filosófico de la Carta:*

Esta carta versa sobre la filosofía natural o física. A pesar de su brevedad, en uno de sus pasajes LEIBNIZ propone una completa ordenación de los saberes, utilizando como referentes las cuatro causas aristotélicas. Dice en efecto, *“De aquí, cuando estoy escribiendo esto, me nace entre las manos cierta hermosa armonía de las ciencias, pues sopesada exactamente la cuestión: la Teología o Metafísica trata de la [causa] eficiente, a saber, de la mente; la Filosofía moral (o sea, la filosofía práctica o política, pues como aprendí de ti, son una sola y misma ciencia) trata del Fin de las cosas, a saber, del bien; la Matemática (por la que entiendo la pura, pues el resto es una parte de la física) trata de la Formas o Idea de las cosas, y la Física de la materia de las cosas, así como de las que de ella resultan por la afección conjunta de las otras causas, a saber, el movimiento”* (I, 22). Se puede apreciar que, a pesar de que la carta hace referencia a múltiples temas, como es propio de LEIBNIZ, cuyo pensamiento es holístico, su asunto central es la materia y el movimiento. Por tanto, estamos ante un escrito de filosofía natural o física.

b) *Propósito filosófico de la Carta:*

La tesis de la carta puede ser resumida en estas frases: *“Por lo cual, no me avergüenzo de decir que apruebo más cosas en los libros de Aristóteles sobre la Física que en las Meditaciones de Descartes; tan lejos estoy de ser cartesiano. Más aún, me atreveré a añadir que aquellos ocho libros enteros pueden ser entendidos con provecho manteniendo a salvo la filosofía reformada”* (I, 16). La cuestión que sale al paso nada más hacer tales afirmaciones es, precisamente, la de la posibilidad de la conciliación entre los modernos y ARISTÓTELES, tal como había propuesto J. THOMASIVS (I.c.).

El propósito de la carta VI es, pues, obtener una conciliación entre la mecánica moderna y la física aristotélica. LEIBNIZ conoce bien los intentos de conciliación entre la doctrina escolástica y la cartesiana, de los que son buen ejemplo CLAUBERG, HEEREBOORD^[16] y otros. Pero LEIBNIZ considera a estos autores simplemente como cartesianos. Su propósito es más atrevido y más amplio: se trata de conciliar la física moderna con la física aristotélica, pero no sólo eso, sino también de conciliar las ciencias entre sí, la razón con la fe, además de, el protestantismo con el catolicismo, etc.

Los extremos a conciliar por él en esta carta son:

- por un lado, lo que ARISTÓTELES disputó en abstracto sobre la materia, la forma y el movimiento, y que encontramos en su Física;

· por otro, lo que los MODERNOS sostienen, según LEIBNIZ, a saber: que todo en la física está *integrado* por la magnitud, la figura y el movimiento, los cuales han ser conocidos en concreto o sensiblemente.

LEIBNIZ pretende reconciliar ambos extremos reuniendo lo abstracto con lo concreto. Para ello un primer paso inesquivable será cribar a ARISTÓTELES de todos los errores que se le imputan, para lo que habrá de acudir directamente a sus obras, la Física y la Metafísica. Por otro lado, por un criterio de simplicidad habrá de considerarse en ARISTÓTELES aquello que se conoce que está sobradamente demostrado en su física, de modo que la conciliación no se produzca en falso. El objetivo es mostrar cómo lo que uno dijo en abstracto puede ser aplicado a lo que los otros sostienen en concreto. Para ello se deberá, primero, centralizar los términos modernos que más problemas pueden dar en la reconciliación, que son: Materia prima, figura y movimiento. Posteriormente acercar la mirada a los términos aristotélicos de materia, forma y mutación. Y una vez definidos los principios (extensión e impenetrabilidad) que rigen los conceptos modernos sólo quedará por ver cómo encajan en el esquema aristotélico. De este estudio nacerá una nueva filosofía tan precisa como la moderna y tan profunda como la aristotélica.

De este modo, la reconciliación resultará beneficiosa a uno y otro bando, pues, por un lado, no se habrá supuesto ningún ente incorpóreo (cosa que excluye la mecánica moderna) y, por otro, se pondrán de manifiesto las ventajas que proporciona el pensamiento de ARISTÓTELES para la armonización de las ciencias, así como de razón y fe. Posteriormente al examinar la Física de ARISTÓTELES se probará: primero que es propio de los escolásticos todo lo dicho más allá de él, pues estos, poco versados en las matemáticas, no están a la altura de la ciencia moderna y no admiten la interpretación de los conceptos básicos de la física aristotélica en esos términos, recurriendo a entes incorpóreos; y en segundo lugar, como los modernos no suelen tener en cuenta a ARISTÓTELES, jactándose a su vez de sus propios logros, así resultarán beneficiados con el conocimiento de los principios que ARISTÓTELES aporta a estos temas. Por tanto sólo se podrá llevar a cabo una reconciliación entre ARISTÓTELES y los modernos con una visión más amplia en la que se reúnan los dos. Esta filosofía más universal que la de los modernos, y más concreta que la de ARISTÓTELES es la propuesta considerada por LEIBNIZ.

4. DESCRIPCIÓN DEL CONTENIDO FILOSÓFICO DE LA CARTA VI.

Para la descripción del contenido del libro me atenderé al propio método expositivo seguido por LEIBNIZ.

· LEIBNIZ comienza lamentando que no sea del gusto de más ilustrados de su época el interés por los antiguos, del mismo modo que lo manifiesta THOMASIVS. Y muestra un deseo intenso por que éste traiga hasta su época; la moderna, el estilo y la fibra de la historia de la filosofía, mejor que la historia de los filósofos. Le pide además que advierta a la inexperta juventud que a los modernos no ha de serle atribuido ni todo ni nada. Están los PATRIZZIS, TELESIOS, CAMPANELLAS, BODINS, NIZOLIS, FRACASTORIOS, CARDANOS, GALILEOS, VERULAMIOS, GASSENDOS, HOBBIOS, CARTESIOS, BASSONES, DIGBYS, SENNERTS, SPERLINGS, DERODONES, DEUSINGS, y muchos otros nombres, sobre los cuales se extiende el manto de la filosofía. Para LEIBNIZ resulta importante llamar la atención al mundo de esto ya que será fructuoso.

Continúa diciendo: ¿Quién no asentirá a tu juicio sobre la sentencia de BAGHEMINO^[17]? Siendo nula la consistencia en sus hipótesis, nulas la conexión de sus razones. Pues a no ser que algunas cosas que tuviese fueran útiles en física mejor sería que callase por opinión tan monstruosa. Por otra parte, me parece que sus fautores son SCALIGER, SENNERT y SPERLING (de ellos se confiesa su discípulo); pero éstos establecen que las formas son educidas no de la potencia pasiva de la materia, sino de la potencia activa del eficiente. En consecuencia se sigue que ellos creen que Dios produce las creaturas más bien desde su potencia activa que desde la potencia objetiva y cuasi-pasiva de la nada. Así pues, para éstos Dios produciría las cosas a partir de sí mismo (*ex se*), y sólo en este sentido, Dios sería la materia prima de las cosas. Pero de esto tu THOMASIVS juzgarás más rectamente que yo. A propósito de DESCARTES y CLAUBERG pienso, estoy enteramente contigo en considerar al discípulo más lúcido que el maestro. Pero me atrevería a decir que, por el contrario, rara vez los cartesianos han añadido algo a los hallazgos del maestro. Sin duda CLAUBERG, HEERBOORD, TOBIAS ANDREAE, HENRICUS REGIUS, no son más que comentadores, aunque eruditos, de su jefe de filas. Para LEIBNIZ son cartesianos tan sólo los que siguen los principios de DESCARTES, de cuyo número deben ser eximidos por completo los grandes hombres como VERULAMIO, GALILEO, GASENDI, HOBBS, DIGBY, etc., a los que el vulgo confunde con los cartesianos, siendo éstos, sin embargo, iguales o superiores a DESCARTES en edad e ingenio; así pues yo me confieso no menos que cartesiano. LEIBNIZ sostiene que ésta es la regla común para todos estos restauradores de la filosofía: que nada ha de ser explicado en los cuerpos, más que por la magnitud, la figura, y el movimiento. En DESCARTES sólo apreció el propósito de su método; porque una vez llegó a *la presente cuestión*, él se apartó de aquel rigor y cayó de pronto en algunas hipótesis sorprendentes, lo cual acertadamente también le censura ISAAC VOSSIO en el libro *De Luce*.

Así, cabe proceder de dos maneras, una es mostrar que es posible la conciliación, otra mostrar que es necesaria, aunque LEIBNIZ dice que con mostrar que es posible se demuestra que es necesaria, ya que entre dos hipótesis se ha de elegir siempre la más

clara e inteligible, que sin duda [es aquella que concilia sobre la que no concilia] es la moderna, la cual no introduce entes incorpóreos en medio de los entes corpóreos.

Según eso son tres los grandes pasos a dar: a) demostrar que es posible la conciliación entre la ciencia moderna y la física de ARISTÓTELES; b) demostrar que es necesario conciliarlos tanto históricamente, como teóricamente; c) demostrar que los asertos básicos de la ciencia moderna, tal como los entiende LEIBNIZ, son verdaderos.

A) *La posibilidad de la conciliación.*

En concreto, LEIBNIZ empieza pidiendo al oponente (escolástico o moderno) que presente algún principio aristotélico que no pueda ser entendido o como magnitud o como figura o como movimiento. El escrito tiene la forma de una disputa con los escolásticos acerca de los conceptos aristotélicos. Con lo cual inicia un examen e interpretación de la física aristotélica, cuyo interés intrínseco hace de él un eslabón importante en el conjunto del pensamiento leibniziano, y justifica se elección por mi parte.

LEIBNIZ alude como puntos que considera verdaderos y demostrados de la física aristotélica los siguientes: la materia, la forma, la privación, lo natural, el espacio, lo infinito, el tiempo, el movimiento, la forma substancial y la materia prima. Sin embargo, toda la cuestión se puede resumir en torno a tres conceptos fundamentales:

1. El concepto de materia prima.
2. El concepto de forma.
3. el concepto de movimiento.

La materia prima: es extensión más impenetrabilidad. Su *existencia* es la extensión, el ocupar un lugar, llenando un espacio (que eso es existir para LEIBNIZ en física); su esencia o naturaleza es la impenetrabilidad, de manera que cuando otra cosa choca con ella es desplazable o móvil. El ser de la existencia será, por tanto, para LEIBNIZ, ocupar o tener espacio. La materia prima es estrictamente tal cuando todas sus partes están en quietud, pues entonces forma un continuo completamente homogéneo y sin distinciones, indeterminado. Sólo por obra del movimiento esa materia es dividida y rota en partes discontinuas y determinadas.

En cuanto a la forma, todo resulta fácil de entender cuando (en física) se reduce a la figura, o sea, al término o los límites del un cuerpo. La figura implica, pues, una limitación, una determinación o discontinuidad de la materia, cosa que hemos visto induce en ella el movimiento, debido a la impenetrabilidad de aquélla. Ahora bien, esto puede ocurrir de dos maneras: una que la discontinuidad dé lugar a una

separación, quedando entre las partes separadas un vacío, otra que la ruptura de la continuidad no dé lugar a separación con vacío, sino a la contigüidad de las partes, que permanecen juntas aunque con movimientos distintos. Y a su vez caben dos posibilidades: que desde el principio la materia haya sido creada con interrupciones de su continuidad o vacíos, o bien que haya sido creada continua, en cuyo caso es necesario que las formas hayan sido producidas por el movimiento según este orden: el movimiento produce la división en la materia prima, la división produce los límites, los límites producen las figuras, las figuras producen las formas, luego las formas proceden del movimiento. Las formas proceden pues, de la potencia de la materia prima (a diferencia de cómo piensan SCALIGER, SENNERTUS, SPERLINGIUS y su discípulo BAGHEMINO que las cree creadas de la nada), no produciendo algo nuevo, sino sólo removiendo o quitando lo viejo, como quien talla una columna a partir de una gran piedra, de manera que todas las formas estarían contenidas en la potencia de la materia y serían educidas de ella por la sola separación y determinación de sus partes.

Finalmente examinaremos el movimiento. Se enumeran estos tipos de movimiento: la generación, la corrupción, el aumento, la disminución, la alteración y el cambio de lugar o movimiento. La tesis de los modernos y de LEIBNIZ es que todos estos tipos de movimientos se reducen al movimiento local. En el caso del aumento o disminución la cosa es clara, pues se trata de un cambio en la cantidad del todo, cuando la partes o cambia de lugar, o se agrega o se quita. En cuanto a la generación y corrupción, debe señalarse que se trata de un solo y mismo movimiento (cuando se corrompe algo se genera algo) sólo que visto desde distintas partes; por lo demás tanto la generación como la corrupción y la alteración pueden ser explicadas por un movimiento sutil de las partes. Así, según LEIBNIZ, se explicaría el blanco y el negro (la blancura de la cresta de las olas se explica porque en ellas muchas de sus partes se vuelven espejos), y, por consiguiente, los colores, con el solo cambio de sitio y de figura, y del mismo modo, podría explicarse la luz, el calor, y todas las cualidades. Ahora bien, si las cualidades cambian por el solo movimiento, entonces también la substancia, pues cambiadas todas las cualidades y algunos requisitos, la cosa misma desaparece, y eso sin mencionar que las cualidades sólo difieren de la esencia por relación a los sentidos, como se comprueba por ejemplo cuando se ve una misma ciudad desde distintos ángulos, o prescindiendo de la torre que la caracteriza. De este modo se ve fácilmente que se pueden explicar todos los cambios por el movimiento local. Y no es óbice para ello que la generación se produzca en un instante, mientras que el movimiento es sucesivo, pues la generación no es un movimiento, sino el final de un movimiento, lo cual concuerda con el carácter limitante o terminal de la figura. De igual modo esto concuerda con que la substancia sea indivisible y no admita ni el más ni el menos, puesto que la forma no admite ni el más ni el menos, lo mismo que el círculo, el cual es igualmente círculo en dos círculos de diferente radio, pues el círculo es la igualdad de la distancia de todos los puntos de la línea respecto del centro, y la igualdad es

indivisible, no admite ni el más ni el menos. Ni tampoco se debe objetar que la figura o la magnitud son accidentes, pues no siempre lo son, pues si la liquidez es un accidente el plomo no lo es del mercurio, sino que pertenece a su esencia.

Todos los metales derivan del mercurio por mixtión con las sales, y vuelven al mercurio al aplicarles calor y separarlos de las sales. La causa es que las partes del mercurio son curvilíneas, mientras que las sales nunca es curvilíneas, sino que tiene forma rectilíneas (tetraédricos, octaédricos, etc.). por aquí se ve que apenas hay nada en la física aristotélica que no sea explicada e ilustrada fácil y cómodamente por la moderna. Y no soy el único que piensa así, sino que existen precedentes ilustres. Con esto he demostrado la posibilidad de la conciliación de ARISTÓTELES con los modernos.

B) *La necesidad de la conciliación.*

Una vez vista la posibilidad, pasemos ahora a la demostración de la necesidad de entenderlo así.

a) necesidad histórica: ARISTÓTELES lo entiende así. ¿De qué trata ARISTÓTELES en los ocho libros de la Física, sino de la figura, magnitud, movimiento, lugar y tiempo? Por tanto si la naturaleza en general se compendia en esos capítulos, la del cuerpo en especial se compendiará en tal figura, tal magnitud, etc. El propio ARISTÓTELES dice en la Física 3, texto 24, que la ciencia natural entera versa sobre la magnitud (en la que se contiene la figura), el movimiento y el tiempo. También dice que el objeto de la Física es el ente móvil, y que la ciencia natural trata de la materia y del movimiento; afirma que todo cuanto ocurre en el mundo sublunar tiene como causa el cielo, el cual obra en él mediante el movimiento; y el movimiento no produce sino movimiento o término del movimiento (magnitud y figura) y lo que de ellos resulta (sitio, distancia, etc.). El propio ARISTÓTELES dice que entre el bronce y la figura existe una analogía con la materia y la forma. Por lo demás ya probé que la figura es la substancia, o mejor que el espacio es la substancia, y no se puede negar que la geometría sea una ciencia.

A continuación intenta probar que la geometría es una ciencia de la *substancia*, concretamente de la forma substancial. Y esta demostración le sugiere una distribución del saber según las cuatro causas: la Teología o Metafísica trata de la causa eficiente (a saber, la mente); la Filosofía moral trata de la causa final, a saber, el bien; la Matemática pura trata de la causa formal; y la Física de la causa material, así como de las cosas que de ella resultan por la afección conjunta de las otras causas, a saber, el movimiento (el movimiento, es el resultado de las cuatro causas), pues la mente para obtener el bien dota a la materia del movimiento. La materia carece de todo movimiento por sí misma. El principio de todo movimiento es la mente, cosa que ha visto con claridad ARISTÓTELES.

[La causa eficiente de la existencia del mundo (que estudia la Física) es Dios el cual crea la materia prima, es decir, dota de espacio al mundo posible que elige, para que pueda desplegarse por sí mismo, y al mismo tiempo pone en marcha el movimiento. Al dotarlo de espacio, lo hace existir efectivamente. Pero la ley de su despliegue es la causa formal].

C) *Demostración de que los asertos básicos de la ciencia moderna, tal como los entiende LEIBNIZ, son verdaderos.*

C1. La necesidad teórica.

A continuación critica la doctrina escolástica y su modo de entender a ARISTÓTELES. Los escolásticos, según LEIBNIZ sostienen que las formas substanciales son causa del movimiento, pero eso no lo dice ARISTÓTELES, el cual más bien demuestra concienzudamente que todo movimiento es producido ab extrínseco. Las formas son ciertamente causa y principio del movimiento, pero no su primera causa ni el primer principio. La forma es el principio del movimiento *recibido (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur)*, pero no del movimiento producido. La forma es el principio del movimiento en su cuerpo, y el cuerpo mismo es el principio del movimiento en otro cuerpo, pero el primer principio del movimiento es realmente la forma abstraída de toda materia, la cual coincide con la causa eficiente, a saber; la Mente. De aquí que recaiga sólo en las mentes la libertad y lo espontáneo. De ahí que no sea absurdo afirmar que entre todas las formas substanciales sólo la mente sea dicha principio primero del movimiento. ARISTÓTELES tuvo por cierto que ningún cuerpo por sí sólo tiene el principio del movimiento, y con ese único argumento se eleva al primer motor. A lo que algunos (como CICERÓN y EPICURO) han respondido que previamente se ha de probar que es absurdo e imposible que algún cuerpo sea causa de movimiento. Pues en la naturaleza de las cosas nada está por encima, sino que todo es *quoad nos*, y tampoco por tanto la razón por la que un cuerpo va hacia una parte u otra.

LEIBNIZ se opone por EPICURO a la negación del principio de que todo cuanto se mueve es movido por otro, y de ese modo reivindica la certeza de la existencia de Dios. Otra objeción es que del argumento aristotélico no es el principio *quidquid movetur ab alio movetur*, sino más bien la negación de un proceso al infinito. Leibniz piensa que se requiere de la conjunción de ambas cosas, no de una sola, pues si no se admite que el principio del movimiento es *ab alio*, no tendremos ningún proceso ni al infinito ni a nada. A lo que se resisten los contrarios porque ellos dicen que los cuerpos son suficientes para producir el movimiento por su forma substancial, de modo que no requieren de ningún otro motor. Pero aquí no se trata de qué entendía EPICURO, el cual

por cierto hacía uso también del proceso al infinito, sino de qué se puede demostrar con la certeza.

C2. La verdad de la filosofía moderna.

Con se ha satisfecho la pretensión de conciliación entre la filosofía moderna y la aristotélica, pero ahora es necesario manifestar la verdad de la filosofía moderna. (1. La hipótesis de los modernos es la mejor, pues no admiten nada innecesario, como los escolásticos, que introducen los incorpóreos entre los cuerpos. 2. No pueden admitirse otras cosas en el mundo físico más que las que la ciencia moderna, a saber: la materia, y el movimiento).

Hay que probar que no se dan “en el mundo” más entes que la mente, el espacio, la materia y el movimiento. Empieza por las definiciones. Llamo mente a la cosa pensante. Espacio es el ente primeramente extenso, o el cuerpo matemático, a saber, el que tiene tres dimensiones y es el lugar universal de todas las cosas. La materia es el ente secundariamente extenso, es decir, que además del cuerpo matemático o extensión tiene el cuerpo físico o resistencia, *Ântitypía, crassitatem*, o impenetrabilidad, que consiste en que es obligado a ceder a otro cuerpo que le sale al paso, o bien ambos son obligados a entrar en reposo, impenetrabilidad a partir de la cual fluye el movimiento. La materia es por tanto el ente que está en el espacio, o es co-extenso con el espacio, mientras que el movimiento es el cambio de espacio. La figura, la magnitud, el sitio, el número, etc., no son entes realmente distintos del espacio, la materia y el movimiento, sino relaciones entre ellos y sus partes, producidas por la mente. Defino la figura como una configuración de varias; el tiempo no es más que la magnitud del movimiento, y como toda magnitud es el número de las partes ¿qué hay de extraño en que ARISTÓTELES definiera el tiempo como el número del movimiento?

Con esto no se ha hecho otra cosa que definir los términos, pero no demostrar nada. *Pasemos a demostrar que la hipótesis de los modernos es la mejor.* El vicio de las hipótesis suele ser que introducen cosas no necesarias. Por tanto es buena aquella hipótesis que sólo incluye lo necesario. En este sentido la anterior conciliación de la filosofía moderna con ARISTÓTELES ya demostraba lo estrictamente necesario. Por otro lado entre las hipótesis verdaderas son mejores las más claras. Pero la mente humana no puede imaginar nada más que la mente (cuando se piensa a sí misma), el espacio, la materia y el movimiento, así como las cosas que de ellos y de su comparación resultan; todo lo que añadieses a estos conceptos son meras palabras y combinaciones de palabras que no pueden ser explicadas ni entendidas. ¿Quién puede pensar un ente que no participe de la extensión ni de la mente? ¿Qué necesidad hay de poner almas

incorpóreas de animales y de plantas, y formas substanciales de elementos metálicos carentes de extensión y de conocimiento? CAMPANELLA de modo más correcto y MARCOS DE MARCOS, de modo falso, pero congruente con sus hipótesis, atribuyen a las formas substanciales de las cosas inanimadas sentido, ciencia, imaginación y voluntad.... De esta manera se vuelve a tanto diocesillas como formas substanciales, y así al politeísmo pagano. Y ciertamente todos los que hablan de formas substanciales incorpóreas no pueden explicar su propia mente más que con metáforas tomadas de las mentes. De ahí que se les atribuya aquel instinto o apetito natural del que se sigue el conocimiento natural; de ahí también aquel axioma: *natura nihil facit frustra*, toda cosa huye de su destrucción, la naturaleza tiende a la continuidad, lo semejante goza con lo semejante, la materia apetece la forma más noble, y cosas del mismo género. Siendo así que en la naturaleza no hay sabiduría ni apetito alguno, y que se origine un orden más bello del hecho de que es un reloj de Dios, queda claro que las hipótesis de los modernos aventajan a las de los escolásticos en que no introducen cosas superfluas, mientras que por el contrario son más claras.

Queda tan sólo probar con un razonamiento más sutil que no se pueden en modo alguno asumir otros entes en la explicación de la naturaleza de las cosas que los que ya dije. Lo que se hará así: todos llaman cuerpo a aquello que está dotado de alguna cualidad sensible, permaneciendo, no obstante, el cuerpo. Pues aunque un cuerpo carezca de todo color, olor y sabor, se dice sin embargo, que es cuerpo. Por ejemplo, todos conceden que el aire es un cuerpo aunque sea transparente y carezca frecuentemente de color, olor y sabor. Sean rechazadas, pues, las cualidades visibles, auditivas, gustativas, olfativas, como en absoluto constitutiva de la naturaleza del cuerpo. Todo se reduce, pues, a las cualidades táctiles. De entre ellas las primeras: el calor, la humedad, el frío, la sequedad pueden faltar algunas veces una a una (el calor al agua, la humedad la tierra, la sequedad al aire, el frío al fuego), y sin embargo cualquiera de estos puede ser un cuerpo. Las otras propiedades (como la suavidad [sin pelo, depilado], levedad, tenacidad hasta el vulgo sabe que no son constitutivas, y además que ninguna de ellas es tal que no pueda faltar a un cuerpo. Queda, pues por investigar alguna cualidad sensible que sea común a todos y solo los cuerpos, y por la cual como por un signo se pueda distinguir un cuerpo de lo que no es cuerpo. Precisamente esa cualidad es la crasitud o *Ântitypía* tomada junto con la extensión. Lo que los hombres sienten o sólo ven que es extenso (aunque realmente sea siempre un cuerpo y tenga *Ântitypía*, si bien sea insensible para nosotros, pero perceptible por el entendimiento) no es llamado inmediatamente cuerpo, pues piensan a veces que es una mera apariencia o fantasma. Pero lo que no sólo ven, sino que se tocan, es decir, aquello en lo que encuentran resistencia, a eso lo llaman cuerpo, y a lo que carece de resistencia, niegan que se cuerpo. En dos cosas colocan la naturaleza del cuerpo tanto los sabios como los idiotas, en la extensión y la resistencia. Tomadas juntamente, la primera la tomamos de la vista, la segunda del tacto, es por lo que por la conjunción de

ambos sentidos suelen certificar de las cosas que no son fantasmas. Lo extenso no es otra cosa que estar en el espacio; la *Ântitypía* es no poder estar con otro en el mismo espacio, sino que uno de los dos ha de moverse o reposar. De lo que se deduce que la naturaleza del cuerpo está constituida por la extensión y la resistencia, y como nada hay en las cosas que no tengan causa, nada se ha de poner en los cuerpos de cuya causa que no pueda rendir cuenta a partir de sus primeros constitutivos. Y no se pueda dar la causa de estos (primeros constitutivos) más que por sus definiciones. Por consiguiente, nada ha de ser puesto en los cuerpos que no derive de la definición de la extensión o de la *Ântitypía*.

Ahora bien, de ella sólo derivan la magnitud, la figura, el sitio, el número, etc., (el movimiento mismo no deriva de ellas, por lo tanto tampoco los cuerpos tienen movimiento sino a partir de las cosas incorpóreas). Por donde queda patente que la explicación de todas las cualidades y cambios ha de ser tomada de la magnitud, figura, movimiento, etc., y que el calor, el color, etc., no son sino movimientos y figuras sutiles. Me atreveré a confirmar lo que queda: nunca se puede salir al paso de ateos, socinianos, naturalistas, escépticos, mas que una vez constituida sólidamente esta filosofía, que yo creo ciertamente ser un don de Dios a este viejo mundo como única tabla por la que las personas pías y prudentes en las actuales circunstancias han de ponerse a salvo del naufragio del ateísmo.

Tesis final: *“aunque se profieran nuevas opiniones y su verdad sea demostrada de modo evidentísimo, sin embargo casi nunca se debe uno separar de las voces recibidas públicamente, cosa que si la hubieran hecho los escolásticos, no tendríamos que padecer nosotros”*. LEIBNIZ propugna reunir lo nuevo y lo viejo. Como vemos, el texto finaliza reprochando a los escolásticos el no haber guardado fielmente la tradición.

5. VALORACIÓN FILOSÓFICO-HISTÓRICA DE LA CARTA VI DE LEIBNIZ A J. THOMASIIUS.

No me propongo en este punto acometer una valoración de la verdad filosófica de fondo de los planteamientos y de las tesis de LEIBNIZ en esta carta, valoración que no estoy todavía en condiciones de abordar, sino que mi juicio filosófico va a recaer sólo sobre estas tres cuestiones: ¿cuáles son las aportaciones de la carta VI a nuestro conocimiento de la filosofía de LEIBNIZ?, ¿qué limitaciones encierra la doctrina de esta carta respecto del conjunto de su pensamiento?, ¿es fiel la interpretación de Aristóteles que ofrece? En este sentido, llamo a esta parte valoración «filosófico-histórica» en cuanto que se limita a estimar la coherencia de la carta dentro de ese marco.

5.1.- Las aportaciones de la carta VI.

Esta carta, cuyo contenido filosófico trasciende el género epistolar, no es ni mucho menos el primer escrito de LEIBNIZ. Fechada a finales de abril de 1669, no sólo había sido precedida por otras cartas, sino también por varias obras. En efecto, en 1663 LEIBNIZ había presentado bajo la dirección de J. THOMASIIUS un primer escrito con el fin de obtener el grado de Bachiller en Filosofía, el *De principio individui*, de clara filiación nominalista -por cuanto que afirma que la realidad radica en los individuos, al no existir una substancia única y común-, pero en la que busca alcanzar una unidad real entre los singulares al menos en las leyes necesarias, que son posibilidades necesarias de semejanza. El segundo escrito relevante lo presenta en 1666 para ser admitido en la Facultad de Filosofía de Leipzig, es el *De arte combinatoria*; en él se ocupa de asociar las matemáticas a la lógica, a fin de encontrar unos simbolismos análogos a los matemáticos para combinar las ideas filosóficas. Todo esto al mismo tiempo que se doctoraba en derecho, disciplina a la que también quería aplicar el método matemático.

Con todo, la carta VI es el primer gran esfuerzo por conseguir, como declara abiertamente ella misma, una conciliación de las doctrinas físicas modernas con la Física aristotélica. Se trata, sin duda, del primer esfuerzo serio y concreto por conseguir una conciliación doctrinal, característica ésta que será distintiva de todo su filosofar. El espíritu conciliador de LEIBNIZ que se extiende a todos los campos de la vida humana, sean teóricos, políticos o religiosos, no nace de una moda de su tiempo, que por el contrario tiene todavía muy cerca la Guerra de los Treinta años (1618-1648) y vive acantonado en regiones y religiones, sino de su peculiar inspiración. El genio de LEIBNIZ sabe percibir la importancia de la unidad y de la paz, que sólo pueden ser obtenidas por elevación de las miras, y que no pueden alcanzarse parcialmente.

La amplitud de espíritu y de miras del joven LEIBNIZ quedan reflejadas perfectamente en el breve espacio de esta carta. En efecto, no sólo trata de conciliar las doctrinas físicas de los modernos y de ARISTÓTELES, sino que considera esa conciliación como un medio para obtener la unidad de todo saber, de manera que en él tengan cabida tanto la Teología o Metafísica, como las Matemáticas, la Moral y la Física. Por cierto, esa unidad en el saber la obtiene tomando como patrón la doctrina de las causas aristotélicas, con lo que hace patente la utilidad de la conciliación del saber moderno con el saber antiguo.

Pero ese no es el único ni el último referente de la carta, antes bien, LEIBNIZ sabe entrever la amenaza del ateísmo tras el mecanicismo de los físicos modernos, y propone que el único medio de evitarlo es precisamente la conciliación del mecanicismo con el aristotelismo, o sea, mediante una física abierta a consideraciones teológicas y filosóficas. De hecho él encuentra paralelismos entre la Teología y la Filosofía. En efecto, la Sagrada Escritura (que parece ser la única fuente de la

revelación para LEIBNIZ), fue magistralmente entendida y comentada por los Santos Padres, pero luego fue obscurecida por los monjes medievales, y finalmente iluminada por la Reforma. Pero dentro de la Reforma distingue LEIBNIZ entre (a) los reformados herejes y fanáticos, que rechazan las propias Escrituras, (b) los reformados cismáticos, que sacan directamente su doctrina de las Escrituras sin prestar atención a los Padres y a la primitiva Iglesia^[18], y por último (c) los que intentan conciliar a los Padres con las Escrituras y con la primitiva Iglesia. De modo paralelo, los intérpretes griegos ilustraron a ARISTÓTELES, pero luego los escolásticos lo obscurecieron con minucias interpretativas, hasta que llegó la reforma filosófica o filosofía moderna. Pero también de la filosofía reformada se han dado tres modos: (a) el estúpido, de los PARACELSO y VAN HELMONT, así como de cuantos rechazan de pleno todo lo aristotélico; (b) el audaz, que camina al paso de sus descubrimientos sin prestar atención a la filosofía aristotélica, y (c) el verdadero, que reconoce el mérito de ARISTÓTELES y lo concilia con los descubrimientos modernos. En esta tarea de la conciliación entre la filosofía aristotélica y la física moderna no está él solo ni ha sido el primero, sino que ha sido precedido por otros, como SPERLING, DIGBY, RAEY – con el que, aunque coincide en muchas cosas, sin embargo, se cuida de señalar que no lo ha copiado—, TREW, WEIGEL. E igualmente sucede con sus afanes teológicos, LEIBNIZ sostiene que el único modo de parar los pies a ateos, socinianos^[19], naturalistas y escépticos es conseguir ofrecer un fundamento filosófico al mecanicismo moderno. En esta tarea también menciona elogiosamente a un tal “CL. SPIZELIUS”, quien habría escrito una “*Epistola ad Antistitem Reiserum de eradicando Atheismo*”^[20]. Todo lo cual es signo de la coherencia del joven LEIBNIZ: no pretende ser ni el primero ni el único, sino sólo servir a la conciliación de lo antiguo y lo nuevo, tal como sugiere el evangelio (Mt 13, 52).

5.2.- Las limitaciones de la carta VI.

Sin duda en esta carta al joven LEIBNIZ su afán por conseguir una síntesis de la física moderna con la aristotélica, con la finalidad de evitar el ateísmo, le induce a aceptar subrepticamente el planteamiento mecanicista, pues el hecho es que la física que propone en esta carta es una mecánica. La materia, entendida como extensión e impenetrabilidad, y el movimiento, reducido a movimiento local, explican todos los fenómenos, los cuales, para serlo, han de poder ser captados por los sentidos, entre los que LEIBNIZ destaca como decisivos la vista y el tacto. Aunque la causa del movimiento sea una Mente pura o el Dios inmóvil de ARISTÓTELES, lo cierto es que todo movimiento es *extrínseco* a la materia, incide en ella y la fractura, pero no nace de ella ni le pertenece, por lo que, a pesar de sus protestas contra DESCARTES, su planteamiento sigue siendo el cartesiano.

Esto genera diversas incoherencias doctrinales, que se hacen palpables en la carta. Llama la atención al respecto la siguiente tesis: “*Probandum autem est, nulla dari entia*

in mundo, praeter Mentem, Spatium, Materiam, Motum" (I, 24). La verdad de toda la física moderna pende de esta demostración, pero en ella se sostiene que la Mente, que no es corporal, sino *ens cogitans*, forma parte del mundo dividiéndose junto con el *ens extensum* toda la realidad^[21], y, sin embargo, como vemos, cuenta como uno de los entes del mundo, codo a codo con el espacio, la materia y el movimiento. En primer lugar, el concepto de mundo resulta así equívoco. De hecho, en la carta «mundo» equivale a «*in rerum natura*»^[22], o sea, a la naturaleza entera, de tal manera que en el mundo parece que se pueden distinguir los fenómenos y sus causas^[23], pero el mundo es la totalidad de la realidad^[24]; y, a la vez, también llama «mundo» a toda la masa^[25], y a lo que ella llena^[26], o sea, a una parte de la realidad. Pero lo peor no es la equivocidad del concepto, sino el *totalizar* la realidad y totalizarla como *naturaleza*, a la par que pone a la mente como una parte de la naturaleza o mundo.

El problema se agrava desde el momento en que LEIBNIZ rechaza el introducir formas incorporeales entre las corporales, como según él hacían los escolásticos. En efecto, LEIBNIZ critica a los escolásticos porque conciben las formas como algo inmaterial, pero carente de razón, en los cuerpos, y que causa su movimiento, mientras que según él en los cuerpos no hay nada incorporal o inmaterial, sino que las formas de los cuerpos son materiales. Pero, al mismo tiempo, sostiene que esas formas materiales no son causas del movimiento o la quietud de sus cuerpos, sino que la causa del movimiento es sólo la primera forma, la cual está separada realmente de la materia y es inteligente, a saber, la Mente divina, la cual dota de movimiento a la materia para obtener una figura y un estado buenos y agradables a sí misma^[27]. De manera que, por un lado, no se admite la presencia de incorporeales en el mundo, pero, por otro, se introduce la Mente, realmente incorporal, como una de las cosas que componen el mundo. Si la mente forma parte del mundo junto con el espacio, la materia y el movimiento, entonces LEIBNIZ introduce *un* incorporal entre los cuerpos; y si no formara parte del mundo, en cuanto que material, entonces no podría ser causa eficiente del movimiento. O dicho de otro modo, si no existe separación de la mente, entonces estamos en el materialismo, pero si existe separación, entonces no puede ser causa eficiente.

A esta obscuridad se añade que la Mente que causa el movimiento se dice ser una sola, pero, al mismo tiempo, parece que hay muchas mentes^[28], pero ¿estas otras mentes, dotadas de espontaneidad y libertad, son también causas eficientes de sus cuerpos? Según LEIBNIZ, sólo la primera lo es, al mismo tiempo que está totalmente separada de la materia; pero estas segundas mentes, ¿estarían separadas de la materia o no? La propia carta VI que comentamos alude a ciertos ensayos de LEIBNIZ no publicados por él, pero en los que se ocupaba por entonces de demostrar la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Tales escritos parecen ser la *Confesio naturae contra Atheistas* y las *Demonstrationes catholicae*^[29]. En ellas LEIBNIZ propone una extraña teoría del alma, una explicación «geométrica» del alma, según la cual el

alma sería un punto, o sea, sería inmaterial en el sentido de que no tendría extensión (o no sería un cuerpo), pero sería un punto de vista^[30], un centro de percepción. ¿Es ésa una verdadera separación? ¿Es ésa la misma separación que corresponde a la mente divina? ¿Forma parte del mundo ese punto, o no? Estas mentes humanas son libres o espontáneas, nos dice LEIBNIZ^[31], pero entonces deberían causar el movimiento por sí mismas. ¿Por qué siendo igualmente separadas que Dios, no podría ser la causa del movimiento? ¿Por qué una sola entre las formas substanciales causaría el movimiento, mientras que todas las demás sólo lo recibirían de aquélla?^[32]

La posición de la mente humana queda claramente afectada por la ambigüedad de esta doctrina. Por ejemplo, la apelación a los sentidos como jueces últimos de lo real choca con la pretensión de una *mathesis universalis*. Por eso, la reducción de todo movimiento –y cualidad o esencia– al movimiento local, para la cual LEIBNIZ apela a la idea de una composición (de la espuma de las olas) por innumerables pequeños espejos que reflejan la luz solar^[33], es decir, a una especie de composición infinitesimal, se opone el hecho de que los ojos no son capaces de captar esa innumerable cantidad de reflejos, sino sólo una pequeña cantidad. Esa explicación será buena para una mente, pero no para la vista, pero entonces ¿cómo es que lo que constituye al cuerpo son cualidades sensibles, concretamente visuales (extensión) y táctiles (resistencia)?^[34], y ¿cómo el propio LEIBNIZ llega a hablar de cuerpos cuya resistencia no es percibida sensiblemente, sino sólo por la mente^[35]?

En resumen, es claro que el pensamiento de LEIBNIZ, aunque se mueve ya con la ambición y el espíritu de su madurez, no la ha alcanzado todavía. Él mismo criticará más adelante el mecanicismo remanente en estos escritos, los cuales admiten todavía demasiado del planteamiento cientificista. Como dice E. BOUTROUX^[36], en esta etapa todavía no ha encontrado LEIBNIZ la idea de una reducción de la substancia corporal a la espiritual, o sea, la inversión del planteamiento materialista, que será su postura de madurez.

5.3.- ¿Es fiel la interpretación de ARISTÓTELES que ofrece esta carta?

a) La base de la conciliación del aristotelismo con la física moderna la toma LEIBNIZ ante todo de la temática común. En efecto, ARISTÓTELES trata en su Física del ente móvil, y por tanto de la materia y del movimiento: “*Et vero ait ipse lib. 3. text. 24. phys. omnem naturalem scientiam esse circa magnitudinem (cui scilicet connexa figura) motum et tempus. Idem Aristoteles passim ait, Ens mobile physicae subjectum esse, naturalem scientiam agere de materia et motu: ipse quoque omnium quae in sublunaribus fiunt causam facit coelum. Iam coelum, ait, non agere in inferiora nisi per motum*” (I, 21). La

física moderna y la de ARISTÓTELES tratan de los mismos asuntos: la magnitud, la materia, el movimiento, por tanto cabe considerar si son compatibles o no.

Pero la conciliación leibniziana se efectúa, *metódicamente*, en la medida en que lo que dice ARISTÓTELES en abstracto, la física moderna lo dice en concreto: "*Scilicet Aristoteles in 8 phys. auditus libris, quid aliud tractat quam figuram, magnitudinem, motum, locum, tempus? si ergo corporis in genere natura his absolvitur, corporis in specie natura tali figura, tali magnitudine etc. absolvetur*" (I, 21). Nótese el «*in genere*» en contraposición con «*tali*», y que completa el sentido de este otro texto: "*...quae Aristoteles de materia, forma et mutatione abstracte disputavit, ea explicanda sint per magnitudinem, figuram et motum. Id Scholastici negant, Reformatores affirmant*" (I, 17). De manera que los principios para LEIBNIZ tienen el valor de *leyes generales* de las que los datos sensibles son *casos particulares*^[37]. Este modo de considerar los principios no coincide con el aristotélico, como se explica a continuación.

b) El punto central de la controversia con los escolásticos gira en torno a la baja valoración que éstos hicieron de las consideraciones matemáticas^[38], y concretamente a las geométricas. "*Et vero tam abjecte de Mathematicis scholastici primum senserunt, omni conatu id agentes, ut ex perfectarum scientiarum numero Mathesin excluderent, eo praecipue argumento, quod non semper ex causis demonstrat*" (I, 21; I, 17). Por eso intenta mostrar cómo la geometría es, para ARISTÓTELES, ciencia, y si es ciencia ha de hablar de la substancia, y si habla de la substancia es ciencia de lo real. Siendo así, la conciliación no sólo es posible, sino necesaria, y sólo estaría obstaculizada por la pobre versión dada por los medievales.

El segundo punto de confrontación con los medievales es la doble afirmación que les atribuye: que todas las formas son inateriales y que son causas del movimiento^[39]. Esto es llamativo, porque ni lo uno ni lo otro son doctrina común entre los escolásticos^[40]. La postura de LEIBNIZ es, por el contrario, que las formas de los cuerpos son materiales y que no causan su movimiento, pero en cambio, la mente divina es la forma inmaterial que pone todo en movimiento. Para sostener eso tiene que distinguir entre la forma recibida, que es la que tienen los cuerpos, y la forma formante, que es la que tienen las mentes. Si los cuerpos tuvieran en sí algo inmaterial, todo se llenaría de diocesillos, estaríamos en el paganismo. ARISTÓTELES estaría de parte de LEIBNIZ por cuanto que para él existe un primer motor, que es la causa de todos los movimientos, de manera que todo cuanto se mueve es movido por otro. En consecuencia, para LEIBNIZ el mundo es el reloj de Dios^[41], o sea, el reloj que Dios pone en movimiento, y cuyo movimiento produce y hace girar sus piezas a partir de una materia extensa, pero de suyo inerte.

c) Sin embargo, esta versión de ARISTÓTELES no es del todo fiel a su pensamiento. Consideremos, primero, la valoración de las matemáticas. En efecto, el valor de la geometría estriba, para LEIBNIZ, en su superioridad demostrativa^[42]. En cambio, para ARISTÓTELES la Aritmética es superior a la Geometría, porque es conocimiento más simple y cercano al de los principios^[43]. ARISTÓTELES atiende a la simplicidad del conocimiento, LEIBNIZ a la demostración. El saber más alto, para el primero, es el más simple, mientras que para el segundo es el más cierto y claro.

Además, LEIBNIZ tergiversa el valor que ARISTÓTELES da a las ciencias matemáticas, las cuales no tratan, según él, ni de los entes concretos ni de los entes separados, sino de un accidente de algunas sustancias, la cantidad^[44]. El propio LEIBNIZ sabe que su versión de ARISTÓTELES tiene dificultades: *“Ego vero non dubito, Vir Cl., esse aliqua loca Aristotelis, quae huc trahi torquerive possint, sed tamen ea infinitis aliis ejus confessionibus obrui puto”* (I, 21).

Ambas observaciones deben poner al descubierto que, aunque LEIBNIZ ha leído las obras de ARISTÓTELES, la conciliación que procura con el mecanicismo moderno es un intento de reconciliación *doctrinal* que aplica el método reflexivo moderno, con el que piensa él, a ARISTÓTELES. Así LEIBNIZ da una importancia desmesurada a la demostración. Es cierto que ARISTÓTELES también desarrolló la demostración en materia científica, pero sin hacer de ella el *summum* de la filosofía, el cual está más bien en el *intellectus principiorum* o *nous*^[45]. La búsqueda de los principios no es compatible con su demostración, los principios son indemostrables, es más no necesitan demostración, sin embargo LEIBNIZ pretende demostrarlos. En su descargo cabe señalar que ARISTÓTELES también demostró la existencia de Dios desde la física. Es cierto, y también que ése es uno de los puntos fuertes de la argumentación del alemán, el *«quidquid movetur ab alio movetur»*. Pero ese argumento, que demuestra la existencia de un motor primero, no nos da el contenido aristotélico de la divinidad, que es precisamente la *noesis noeseos noesis*, o sea, lo que se alcanza desde el *nous*, no desde ningún argumento.

Por otra parte, el movimiento es declarado por LEIBNIZ como un ente corpóreamente irreal, o sea, que no pertenece a los cuerpos, sino que es creado continuamente^[46]. De este modo el movimiento es considerado como un accidente externo de la sustancia corporal (constituida por la figura extensa e impenetrable), concepción del movimiento que no está en total desacuerdo con la aristotélica, pero repele, sin embargo, a la noción de vida como *motus inmanens*, sin la cual ni el mundo supralunar ni el hombre ni los seres vivos pueden ser pensados en ARISTÓTELES. No digamos ya la idea de creación continua, pues la idea de continuidad implica movimiento, que es introducido así en el motor, que para ARISTÓTELES es inmóvil. Tanto esta apelación a la creación continua, como la idea de vida es algo que tendrá que cambiar LEIBNIZ más

adelante, pues ni la vida es un mecanismo ni Dios es un mal relojero que no tenga que estar reparando (o dando cuerda) constantemente a su reloj.

Además, LEIBNIZ concibe de modo incongruente la idea de causa, pues pone el movimiento como causa^[47], cuando él mismo ha mencionado que las causas aristotélicas lo son del movimiento^[48]. Aparte de que tergiversa la causa final aristotélica: primero, porque pone como causa última a la formal-eficiente, y luego porque confunde la causa final con el fin libre o con la razón moral por la que obran sólo las mentes, cuando en ARISTÓTELES es la causa de las causas. En LEIBNIZ, desde luego, «*nihil est sine causa*»^[49] es el principio fundamental, pero no se entiende por causa el fin, sino la eficiencia. Por eso se rechazan los principios como «*Natura nihil facit frustra*» y otros parecidos, como si pusieran la libertad en las cosas^[50].

Pero lo menos fiel de todo es que LEIBNIZ substituye el cielo aristotélico por la mente divina. Jamás dijo ARISTÓTELES que Dios fuera motor como causa eficiente del movimiento, antes bien sólo lo era para él como causa final. La causa eficiente del movimiento es el mundo supralunar. Por eso Dios está, para él, fuera de la naturaleza y del mundo. LEIBNIZ suprime todo el mundo supralunar aristotélico junto con el movimiento circular, que es en realidad su contenido filosófico. El rechazo al mundo astral es muy cristiano, pues es la *facies* del paganismo. Sin embargo, al hacer de Dios la causa eficiente del movimiento incurre en una naturalización de Dios, al que no puede poner fuera de la naturaleza, como en cambio había hecho ARISTÓTELES, a la vez que no respeta la índole del acto puro, como *noesis noeseos noesis*.

En resumen, el propósito de LEIBNIZ era, por un lado, dar al mecanicismo moderno una fundamentación filosófico-teológica, y, por otro, ajustar la Física aristotélica con los datos de la ciencia moderna. Pero su intento de conciliación tuvo como resultado una extraña amalgama, porque ni la inteligencia ni Dios quedaron separados del mundo, no ya como deben, sino ni siquiera como lo entendió ARISTÓTELES, y la mecánica no quedó compensada ni fundada, ya que el ser del mundo es puesto en la ocupación del espacio y su esencia en la resistencia; lo único que se pone en Dios es la causa eficiente del movimiento. Dios causa el movimiento, según la carta, pero no es creador. Más aún, la idea de mundo engloba a Dios, es una idea general, una totalización de realidades no generalizables (como son Dios, la mente, el espacio, la materia y el movimiento), por lo que en este opúsculo Dios no es ni tan siquiera lo más general, sino el mundo, el cual es a la vez material e inmaterial. Tal generalización no podía satisfacer ni a la física antigua ni a la moderna.

Dicho en una sola frase, esta carta presenta *una mecánica que tiene su principio activo en el pensamiento, y un Dios que tiene como objetivo moral un mecanicismo*. El propio LEIBNIZ encontró años después insuficientes estas propuestas.

BIBLIOGRAFÍA

I.-Fuentes:

1.-Fuente general:

-*Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gesammelte Philosophische Schriften, Berlin (Weidmann) 1875-1890 (7 Bände), herausg. von GERHARDT, C.I.; reedición "*Leibniz im Kontext*", Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin, 2002.

2. Obras de G. W. Leibniz consultadas en castellano.

- *Análisis infinitesimal*, estudio preliminar de Javier de Lorenzo; traducción de Teresa Martín Santos, ed. Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1994.
- *La correspondencia filosófica Leibniz-Eckhard*, Introd., trad. y notas A. Navarro. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 17, Pamplona, 1994.
- *Discurso de metafísica*, Ed. Aguilar, traducción y notas de Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires, 1955.
- *Escritos de dinámica*, estudio preliminar y notas de Juan Arana Cañedo-Argüelles, Traducción de J. Arana y M. Rodríguez Donís, ed. Tecnos, Madrid, 1991.
- *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, notas de E. de Olaso y Roberto Torretti. Traducciones de R. Torretti, Tomás E. Zwanck y E. de Olaso, ed. Charcas, Buenos Aires, 1982.
- *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, estudio preliminar y traducción de Luis Fraile Delgado, ed. Tecnos, 1993.
- *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, estudio preliminar, selección, y notas de Concha Roldán Panadero; traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- *Monadología* Ed. Aguilar, 3ª ed., Buenos Aires, 1964.
- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- *Opúsculos filosóficos*, (Selección de tres tratados breves de Leibniz: Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como asimismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo, Monadología, y Principios de la naturaleza y la gracia), traducción de Manuel G. Morente, ed. Espasa Calpe, Madrid, 1919.
- *La teodicea* o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal. traducida por Eduardo Ovejero y Maury, ed. Aguilar, Madrid, 1928.

II. Bibliografía general sobre Leibniz

A) Bibliografía clásica:

(Siglos XVIII y XIX)

- FONTENELLE: *Lebensbeschreibung Herrn Gottfried Wilhelm von Leibniz*, 1720.
- LUDOVICI, C. G., *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie*, Leipzig, 1737.
- LESSING, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, Brunshwik, 1777.
- KANT, I., *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*. Königsberg, 1746.
- Kritik der reinen Vernunft*, Riga, ²1786.
- Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Königsberg, 1790.
- HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Riga, 1793-97
- SCHELLING, F.W.J., *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna* (1827), trad. esp. L. de Santiago, Grupo de Investigación sobre el Idealismo Alemán, Universidad de Málaga, Málaga, 1993.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía (1833-)*, Vol. III Fondo de Cultura Económico, Mexico, 1955.
- FUERBACH, L.A., *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (1837), Akademie Verlag, Berlin, 1984.
- FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie*, III, G.W. Leibniz: Leben, Werkw, Lehre, Heidelberg, 1854-77.
- POINCARÉ, H., *Note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibnitz*. 1881.
- BOUTROUX, E., *La philosophie allemande au XVII siècle* (cours professé à la Sorbonne en 1887-88), Paris, 1948.

(Clásicos del Siglo XX):

- RUSSELL, B., *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), London, 1949.
- CASSIRER, E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), Hildesheim, 1962.
- BARUZZI, J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inéd.*, Paris, 1907.
- KABITZ, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklung seines Systems*, Heidelberg, 1909.
- WUNDT, W., *Wilhelm Gottfried Leibniz*, in *Reden und Aufsätze*, Leipzig, 1912.

- HEIMSOETH, H., *Leibniz' Methode der formalen Begründung*. (Hof-Buchdr., Weimar), 1913. Vollst. u.d.T.: *Die Methode d. Erkenntnis bei Descartes u. Leibniz*, als: Philos. Arbeiten hrsg. von Cohen u. Natorp. Bd 6, H. 2. 1914 Marburg, Phil. Hab.-Schr. v. 1913.
- DILTHEY, W., *Leibniz und sein Zeitalter*, in *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, [Gesammelte Schriften, Leipzig u. Berlin, 1914-36].
- TILLMANN, B., *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemein und zu Nizolius im besonderen*, Bonn, 1912.
- HEIDEGGER, M., *Von wesen des Grundes* (1929), Frankfurt a. M., ⁶1973.
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
- BLONDEL, M., *Une énigme historique*. Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Paris, 1930.
- DRAGO DEL BOCA, S.: *Finalismo e necessità in Leibniz*. Firenze, 1936.
- FUNKE, G.: *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*. Bonn: Köllen-Verl., 1938. 190 S. 8°. Bonn, Phil. Diss. v. 24. Juni 1938.
- HARTMANN, N., *Leibniz als Metaphysiker*, Berlin, 1946.
- JALABERT, J.: *La théorie leibnizienne de la substance*., Paris 1947. Reprint: New York: Garland., 1985. –
- Le Dieu de Leibniz*. Paris, 1960.
- GUITTON, J.: *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs*. Paris: Aubier, 1951.
- MARTIN, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Berlin, 1960.
- HILDEBRANDT, K., *Leibniz und das Reich der Gnade*, Den Haag, 1953.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Del optimismo en Leibnitz*. Madrid, 1948.
- La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, 1958.
- FLECKENSTEIN, J. O.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Barock und Universalismus*. München, 1958.
- PARKINSON, G. H. R., *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1965. Reprint: Garland, New Cork, 1985.
- VAIHINGER, H.: *The Philosophy of As If*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- GUÉROULT, M.: *Leibniz*. Paris, 1967.
- POSER, H., *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*. Wiesbaden, 1969.
- BELAVAL, Y., *Leibniz. Introduction à sa philosophie*, Paris, 1969.
- GURWITSCH, A.: *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*. Berlin, New York: de Gruyter, 1974.

B) Los últimos treinta años:

- DUMAS, M. N., *La pensée de la vie chez Leibniz*. Paris: J. Vrin, 1976.
- SALAS ORTUETA, J. de: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibnitz y en Hume*. Granada, 1977.

- Razón y legitimidad en Leibniz: una interpretación desde Ortega. Tecnos, Madrid, 1994.
- CARRIOU, M., *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrece*. Aubier-Montaigne, Paris 1978.
- BÖHLE, R., *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*. Hain, Meisenheim a. Glan, 1978.
- KULSTAD, M., *Essays on the philosophy of Leibniz*. Ed. Robert Merrihew Adams, Houston, 1978.
- PACI, E.: *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl: per una concezione scientifica e umana della società*. Unicopli, Milano, 1978.
- RESCHER, N.: *Leibniz: an introduction to his philosophy*. Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1979.
- GARBER, D.: *El espacio como relación en Leibniz*. Caracas, Venezuela: Equinoccio, 1980.
- KNECHT, H. H., *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*. Lausanne, 1981.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Leibniz y Newton*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.
- PÉREZ DE LABORDA, A.; GARGANTINI, M.; SANVITO, F.: *Leibniz e Newton*. Jaca Book, Milano, 1986.
- GABEL, G. U.: *Leibniz*. 1983.
- HEINEKAMP, A., *Leibniz' Dynamica*. Franz Steiner, Stuttgart, 1984.
- FREISING, W.: *Metaphysik und Vernunft: das Weltbild von Leibniz und Wolff.*, J. Schmidt-Neubauer, Lüneburg. 1986.
- SALAZAR, I.: *Leibniz y el concepto de fuerza en el siglo XVII*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986.
- TONELLI, G.; CESA, C.: *Da Leibniz a Kant: saggi sul pensiero del Settecento*. Prismi, Napoli, 1987.
- SOTO BRUNA, M^a J., Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz. Ed. Eunsa, Pamplona 1988.
- DELEUZE, G.: *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Éd. de Minuit, 1988.
- RUDOLF, E.; WEIZSÄCKER, C. Fr.: *Zeit und Logik bei Leibniz: Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.
- YAKIRA, E., *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*. Ed. du Grand Midi, Zürich:, 1989.
- CRISTIN, R.: *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*. Bompianai, Milano, 1990.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Cálculo y ser (aproximación a Leibniz)*. Visor, Madrid, 1991.
- MATHIEU, V.: *Introduzione a Leibniz*. Laterza, Roma Bari, 1991.
- Le metamorfosi della sostanza in Leibniz: momenti di una teoria*. Angeli, Milano, 1994.
- OLESTI I VILA, J.; FONT, P. L.: *Kant i Leibniz: la incongruència en l'espai*. Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona), 1991.

- ORIO DE MIGUEL, B., *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmontt*. Tomo I. Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1993.
- GAUDEMAR, M. de: *De la puissance au sujet*. Paris: Vrin, 1994.
- MURILLO, I., *Leibniz (1646-1716)*. Ed. Del Orto, Madrid 1994.
- RACIONERO, Q.; ROLDÁN, C., (Edit.): *G.W. Leibniz, analogía y expresión*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.
- ROBINET, A.: *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BARICALLA, V.: *Leibniz e l'universo dei viventi*. Edizioni ETS, Pisa 1995.
- WOOLHOUSE, R. S. (Edit.): *Leibniz's new system (1695)*. Firenze: L.S. Olschki, 1996.
- COUDERT, A., Richard Henry Popkin; Gordon M. Weiner (Hrsg.), *Leibniz, mysticism, and religion*. Papers from a workshop conference held Nov. 18-19, 1994 in the William Andrews Clark Library, Los Angeles, Calif. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- MCCULLOUGH, L. B.: *Leibniz on individuals and individuation: the persistence of premodern ideas in modern philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht ;Boston, 1996.
- SCHNEIDER, M.: *Primeras Interpretaciones del Mundo en la Modernidad: Descartes y Leibniz*. Pub. Univ. Nac. Córdoba, Córdoba (Argentina), 1996.
- WIEHART-HOWALDT, A.: *Essenz, Perfektion, Existenz: zur Rationalität und dem systematischen Ort der Leibnizschen Theologia naturalis*. F. Steiner, Stuttgart, 1996.
- DUCHESNEAU, Fr.: *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris, J. Vrin, 1998.
- FERNÁNDEZ, F. J., ECHEVERRÍA, J; BALZA I.: *El filósofo del océano*, Iralka, Irún, 1998.
- SAVAGE, R. O.: *Real alternatives, Leibniz's metaphysics of choice*. Kluwer Academic, Dordrecht; Boston, 1998.
- KAPHAGAWANI, D. N.: *Leibniz on freedom and determinism in relation to Aquinas and Molina*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt.: Ashgate, 1999.
- FERNÁNDEZ-GARCÍA, M. S.: *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*,. Eunsa, Pamplona, 2000.
- WILSON, C. (Edit): *Leibniz*. Ashgate, Burlington, 2000.
- GINZO-FERNANDEZ, A.: *Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Madrid: Univ. de Alcala, 2000.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 120, Pamplona 2001.
- FUERTES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 39, Pamplona 1997.
- La contingencia en Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 125, Pamplona 2001.

-GONZÁLEZ, A. L., (Edit.) *Las pruebas del absoluto según Leibniz*. Barañáin (Navarra): Eunsa, 1996.

-*Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2ª ed. Eunsa, Pamplona 2004.

-RICHARD A., *The Enigma of Leibniz's Atomism*. Dept of philosophy McMaster University Hamilton, en formato PDF. Canada 2004.

C) Obras específicas sobre la carta VI, o sobre la relación de Leibniz con Aristóteles (por orden cronológico).

-STRECKER, K., *Der Brief des Leibniz an Jakob Thomasius vom 20/30 April 1669. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie* Würzburg: Becker's Univ.-Buchdr., 1885.

-PETERSEN, P., *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.

-POLITELLA, J: *Platonism, aristotelianisms and cabalism in the philosophy of Leibniz*. Philadelphia, 1938.

-KAULBACH, FR.: *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz u. Kant*. Köln, Graz: Böhlau, 1965. X, 247 S. gr. 8°. (Reihe: Münstersche Forschungen Bd 16).

-BÖHME, G.: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz u. Kant*. Frankfurt a.M.: Klostermann; 1974. 281 S. 8°. (Reihe: Philosophische Abhandlungen 45) Zugl. Hab.-Schr., München 1973.

-STEGMAIER, W.: *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles - Descartes - Leibniz*. 1974. 273 S. 8°. Tübingen, Univ., Fachbereich Philosophie, Diss. 1974 Buchausg. als Stegmaier: Substanz, Grundbegriff der Metaphysik.

-BARREAU, H., *La notion de substance chez Leibniz et chez Aristote*, en «*Studia Leibnitiana*» Supplementa XIV (1973), pp. 241-253.

-BERGMAN, R. M.: *The classical Greek influence on the philosophy of Leibnitz*. Toronto: University of Toronto; 1979.

-CASPAR, Ph.: *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine. Avant-propos du Jérôme Lejeune. Préface du Jean Ladrière*. Paris: Lethielleux [u.a.], 1985.

-VARANI, G.: *Leibniz e la 'topica' aristotelica*. Instituto di Propaganda Libreria, Milano, 1995.

-BROWN, S. (Hrsg.): *The young Leibniz and his philosophy: (1646 - 76)*. Kongress: Conference Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1999.

III. Bibliografía general consultada:

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 2000.

- Física*, Ed. Gredos, Madrid, 1995.
- Acerca del alma*, Ed. Gredos, Madrid, 2000.
- DESCARTES Y LEIBNIZ, *Sobre los principios de la filosofía*, traducción y notas por E. López y M. Graña, ed. Gredos, Madrid, 1989.
- BARREAU, H., *La notion de substance chez Leibniz et chez Aristote*, en «Studia Leibnitiana» Supplementa XIV (1973), pp. 241-253.
- BELAVAL, Y., *Leibniz. Introduction à sa philosophie*, Paris, 1969.
- BOUTROUX, E., *La philosophie allemande au XVII siècle*, Paris, 1948.
- BRUCKER J., *Historia Critica Philosophiae, a Tempore Resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*. Tomos II lo correspondiente a *De Philosophi Genuinis Aristotelicis*, y tomo III lo concerniente a *De hostibus Philosophiae* y a *De scepticis recentioribus*, Lipsiae, Germany MDCCXXXIII.
- CARRIOU, M., *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978.
- CERESO GALÁN, P., *El fundamento de la metafísica en Leibniz*, en «Anales del seminario de Metafísica» I (1966), pp. 75-109.
- FALGUERAS SALINAS, I., *Realismo trascendental*, en *Futurizar el Presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, pp. 35- 92. Ed. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- Crisis y Renovación de la metafísica*. Ed. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- FUERTES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 39, Pamplona, 1997.
- La contingencia en Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 125, Pamplona, 2001.
- GONZÁLEZ, A. L., *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2ª ed. Eunsa, Pamplona, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomos II y III. F. C. E., México, 1955.
- HOBBS, T., *The english Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. I, Ed. Scientia Verlag Aalen, London 1839, second reprint 1966 Germany.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Ed. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 120, Pamplona, 2001.
- MURILLO I., *Leibniz (1646-1716)*. Ed. Del Orto, Madrid 1994.
- ORIO DE MIGUEL B., *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmonnt*. Tomo I. Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz*, Rev. Occ, Madrid, 1967.

- RICHARD A., *The Enigma of Leibniz's Atomism*. Dept of philosophy McMaster University Hamilton, en formato PDF. Canada, 2004.
- SCHELLING, F. W. J., *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*. Ed. Edinford, Málaga, 1993.
- SOTO BRUNA, M^a J., *Individuo y unidad*. La substancia individual según Leibniz. Ed. Eunsa, Pamplona, 1988.
- SUÁREZ, Francisco de, *Disputationes metaphysicae*, Vivès, Paris, 1886.
- *A Commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, WI, 2004.

^[1] Epístola VI de Leibniz dirigida a SANTIAGO THOMASIVS (30 Abril 1669) contenida en *Korrespondenz Jakob Thomasius (1663-1672)* que fue reeditada e introducida con una serie de cambios en el libro *Disertación de Leibniz G. W., sobre el estilo filosófico de NIZOLIO*, obra que se encuentra traducida al español creo que únicamente por el catedrático de Latín LUIS FRAYLE DELGADO, tecnos, 1993., y en cuya traducción no se encuentra dicha epístola que corresponde, la cual se insiste que contempla una serie de correcciones muy interesantes, además de la relevancia desde el punto de vista del corpus filosófico leibniziano como se mostrará en este trabajo; *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum [Jacobum Thomasium] de Aristotele recentioribus reconciliabili* (1670), además otros escritos que tratan la conciliación son: *La reforma de la filosofía primera y la noción de substancia* (1694), *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo* (Journal des Savants, 27 de Junio de 1695), *Examen de la física de Descartes* (Mayo de 1702).

^[2] *La philosophie allemande au XVII siècle*, Paris, 1948.

^[3] *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, Paris, ³1969,

^[4] *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, G. W. Leibniz. Traducción de Luis Fraile Delgado, Ed. Tecnos, 1993. Madrid, pág. 80.

^[5] *Philosophischen Schriften. Nouveaux essais sur L'Entendement. Livre I. Des Notions Inées. Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain. Chap. I. V63. S'il y a des Principes innés dans l'esprit de l'homme.*

^[6] Cfr. E. Boutroux, o.c., 64-74.

^[7] Correspondencia REMOND-LEIBNIZ. Esta correspondencia comienza con la iniciativa de REMOND, dirigiéndose a LEIBNIZ desde Paris el 2 de junio de 1713. A su vez la primera respuesta de LEIBNIZ a Remond está fechada en Viena el 10 de enero de 1714 a la que corresponden estos párrafos. La traducción de ambos párrafos pertenecen a, *Leibniz (1646-1716)*, Ildefonso Murillo, Ediciones del Orto, Madrid 1994. "Ya desde niño estudié a Aristóteles y ni siquiera los escolásticos me desagradaban; y esto no me disgusta actualmente. Pero también desde entonces Platón y Plotino me producían cierta satisfacción, por no hablar de otros antiguos que consulté más adelante. Habiéndome emancipado de las escuelas triviales, me encontré con los modernos y recuerdo que me paseaba solo por un bosque cercano a Leipzig, llamado Rosendal, a la edad de 15 años, deliberando si conservaba las formas substanciales. Al fin prevaleció el mecanicismo y me llevó a dedicarme a las matemáticas". "Pero cuando investigué las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, fui sorprendido totalmente al ver que era imposible encontrarlas en la Matemáticas y que había que retomar a la Metafísica".

^[8] Cfr. Y. Belaval, o.c., 47 ss.

^[9] Como señala LEIBNIZ en la Carta III enviada a JAKOB THOMASIVS el 26 de Septiembre de 1668 o según el calendario romano a. d. VI Kal (calendas) para octubre de 1668. "Sed nec Gallorum reptiles conatus

Anglicanae sublimitati conferri merentur. Copia mihi facta est literarum secretarii societatis Anglicanae regiae ad popularem quendam in Germania suum, quibus novissimae meditationes continentur, promittunturque ea velut publico nomine, quae si vera sunt, seculo gratulandum est: Polygraphia Wilkenii universalis; Quadratura circuli Jac. Gregorii Scoti perfecta; Brounkeri quadratura hyperbolae perfecta, et reperta nonnulla anatomica Loweri, Willisii, etc. quae omitto. Si ita pergatur, habebimus propediem philosophiam ad usum generis humani reformatam. Neque ea res Aristotelis placitis oberit quicquam. Satis ostendit Raeus in Clave philosophiae naturalis, tenebras Aristotelis a scholastico fumo esse, Aristotelem ipsum Galilaeo, Bacono, Gassendo, Hobbesio, Cartesio, Digbaeo mire conformari. Quid enim aliud Aristoteli materia prima est, quam iners moles sine motu, et per consequens, si omnia plena sunt, sine figura? Motus materiae ab intelligentia est; id est, Deo; figura a complexione motuum orta, ipsam partium dispositionem complectitur, quam nihil prohibet intimam primamque corporis formam appellare. Haec forma educitur e potentia materiae. Phrasis enim haec, dura vulgo visa, positus his principiis facile explicatur. Formam enim educi ex potentia materiae, nihil aliud est, quam ex hoc materiae motu, ex hoc partium situ hanc totius figuram oriri”.

[10] Por ejemplo HOBBS refiriéndose a la *materia prima*, dice de un modo bien estructurado que la materia es aquello con lo que muchos filósofos designan aquella cosa común que se encuentra en todos los cuerpos, aquello que Aristóteles y filósofos seguidores de él, llaman materia prima. A pesar de ello HOBBS considera que tiene un uso, pero que ese uso no va más allá de indicar la concepción del cuerpo exclusivamente en términos de magnitud o extensión, es decir, sin accidente alguno”: “*First matter, what. 24. And as for that matter which is common to all things, and which philosophers, following Aristotle, usually call materia prima, that is, first matter, it is not any body distinct from all other bodies, nor is it one of them. What then is it? A mere name; yet a name which is not of vain use; for it signifies a conception of body without the consideration of any form or other accident except only magnitude or extension, and aptness to receive form and other accident*”. The english work of THOMAS HOBBS of Malmesbury; now first collected and edited by SIR WILLIAM MOLESWORTH, BART. VOL I. LONDON MDCCCXXXIX. Second reprint 1966. Pág. 118.

[11] Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio, G. W. Leibniz. Traducción de Luis Fraile Delgado, Ed. Tecnos 1993. Madrid. Pág. 77.

[12] Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomo III. G. W. F Hegel. Fondo de cultura económica, México. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. Pág. 170

[13] JACOBI BRUCKERI, “Historia Critica Philosophiae, A Tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora” Lipsiae. Apud Bernh. Christoph. Breitkopf. MDCCXXXIII. Period. III. Pars. I. Lib. III. Cap. IV. Pág. 772.

[14] En el texto original dice: “Bagheminus non solus est cui censor debeare; sunt Patricii, Telesii, Campanellae, Bodini, Nizolii, Fracastorii, Cardani, Galilaei, Verulamii, Gassendi, Hobbii, Cartesii, Bassones, Digbaei, Sennerti, Sperlingii, Derodones, Deusingii, et multa alia nomina in quae philosophiae pallium distrahitur”.

[15] Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio, G. W. Leibniz. Traducción de Luis Fraile Delgado, Ed. Tecnos 1993. Madrid. Pág. 10.

[16] A. Heereboord no sólo llama héroe a Descartes, sino que le dedica estas alabanzas: “*Salve Philosophorum maxime, Veritatis, Philosophiae, Libertatis in Philosophando, Stator, Assertor, Vindex*” (Epistola ad Academiae Lugduni Batavorum curatores, en *Meletemata philosophica*, p. 13).

[17] Según las correcciones de LEIBNIZ en *Marii Nizolii de veris principiis et vera rationi philosophandi*, la cuestión queda del siguiente modo: ¿Quién no asentirá a tu juicio sobre la sentencia de Baghemino que afirma que Dios es la materia prima de las cosas?

[18] La reconstrucción que aventuro se basa en el paralelismo establecido con la filosofía. Este segundo punto falta en la carta, la cual se rodea de cierta obscuridad en este pasaje, posiblemente por prudencia de LEIBNIZ, ya que el atender sólo a las Escrituras parece corresponder a los que él llama Evangélicos, mientras que la tercera posibilidad, la de la conciliación correspondería a su propio pensamiento, que, si bien está encuadrado dentro del mundo de los protestantes evangélicos, va más allá de él. De hecho, la

literalidad del texto denomina cismáticos a los Evangélicos, aunque lo haga de un modo obscuro, porque LEIBNIZ está situado en medio de ellos, pero con la pretensión de poder resolver el cisma, volviendo a la reconciliación con la Iglesia Católica. La reconstrucción que aventuro se basa en el paralelismo establecido con la filosofía.

[19] Aunque el socinianismo es unas de las muchas maneras de religiosidad surgidas de la reforma religiosa del XVI, su concepción del hombre como naturalmente bueno y su rechazo a toda autoridad en la interpretación de la Biblia les hacía coincidir con muchos librepensadores, deístas y racionalistas, por lo que en los siglos XVII y XVIII muchos de estos últimos fueron acusados de socinianos.

[20] Aún no he podido localizar en las Historias al uso ni al autor ni a la carta. Leibniz se queja de que en el apéndice añadido a la carta de SPIZEL se aluda a unas páginas suyas recogidas con el título de *Confessio naturae contra Ateístas*, pero sin reconocer a su autor y criticando un argumento suyo a favor de la inmortalidad pero sin dar razón alguna por la que merezca tal crítica.

[21] “*Quis enim imaginari sibi potest Ens quod neque extensionis neque cogitationis sit particeps?*” (I, 25)

[22] Cfr. I, 16, cuando habla de la existencia o no del vacío.

[23] “*Ad explicanda mundi phaenomena et causas eorum possibiles reddendas*” (I, 24).

[24] “*Omnes totius Mundi res*” (Ibid.)

[25] “*Mundi seu totius massae*” (I, 18).

[26] “*Haec jam massa continua mundum replens*” (I, 17).

[27] “*...est prima et realiter a materia abstracta forma (quae simul est efficiens) nempe Mens*” (I, 22). “*Mens enim ut bonam gratamque sibi rerum figuram et statum obtineat, materiae motum praebet*” (Ibid.)

[28] “*Hinc in solas mentes cadit libertas et spontaneum*” (I, 22 al final).

[29] Cfr. Y.Beival, o.c., 58-61.

[30] En la carta se alude a cierto perspectivismo en I, 19-20.

[31] I, 22 al final.

[32] “*Absurdum ergo non est, unicam ex formis substantialibus mentem principium motus primum dici, caeteras a mente motum habere*” (I, 22-23).

[33] I, 19.

[34] I, 25.

[35] I, 26.

[36] “*Toutefois, à cette époque, la philosophie de Leibniz est encore loin d’être constituée. En 1872, il n’a pas encore l’idée de la réduction de la substance corporelle à la substance spirituelle. Il ne songe encore qu’à une réforme de la philosophie mécanique*” (O.c., 71).

[37] “*Motus autem non producit nisi motum aut terminos motus, nempe magnitudinem et figuram, et ex his resultantem situm, distantiam, numerum etc. Ex his igitur omnia explicari debent in naturalibus*” (Ibid.).

[38] Cfr. Fr. Suárez, *A Commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, WI 2004, c. III, q. 3; *Disputationes metaphysicae*, Vivès, Paris, 1866, Tomo I, Disp. XLI, especialmente en el n.14, donde se afirma que el número no añade nada real a las cantidades continuas y a las unidades singulares.

[39] I, 22.

[40] Cfr. Fr. Suárez, *Disputationes metaphysicae.*, Disp. XV y XVI.

[41] I, 25.

[42] “*Quid enim omnibus Analyticorum libris Geometrarum exemplis frequentius, ut videatur demonstrationes Geometricas velut mensuram caeterarum esse voluisse. Iam inepte ignobilis nobilioris mensura constituitur*” (I, 21).

[43] *Metaph.* A 1, 981 a.

[44] Precisamente tergiversa a Aristóteles fundándose en el mismo pasaje en que éste dice lo contrario (Cfr. *Metaph M*, 3 1077b 17-1078a 31. Leibniz, en cambio, comenta “*Ergo non invito Aristotele*

subjectum ejus, nempe spatium, substantia erit. Neque vero adeo absurdum est, Geometriam agere de forma | substantiali corporum. Ecce enim locum Aristotelis 13. Met. text. 3., quo expresse dicit, Geometriam abstrahere a materia, fine et efficiente; quo supposito sequitur, ut vel de forma substantiali vel accidentali agat. Sed non agit de accidentali, quia forma accidentalis in sua definitione reali involvit subjectum in quo est, seu materiam, cum tamen Aristoteles dicat Geometriam a materia abstrahere. Ergo Geometria agit de forma substantiali” (I, 21-22).

^[45] *Ética nicomachea, VI, 6 y 7 1140b 31-1141b 5.*

^[46] *“Unde proprie loquendo non datur motus in corporibus tamquam ens in iis reale, sed a me demonstratum est, quicquid movetur, continuo creari, et corpora quolibet instanti in motu assignabili esse aliquid, quolibet tempore inter instantia medio in motu assignabili esse nihil, quae res inaudita est hac |tenus, sed plane necessaria et atheis os oclusura” (I, 26).*

^[47] *“Sed si rem cogitemus accuratius, apparebit demonstrare eam ex causis. Demonstrat enim figuras ea motu: ex motu puncti fit linea, ex motu lineae superficies, ex motu superficiei corpus. Ex motu rectae super recta oritur rectilineum. Ex motu rectae circa punctum immotum oritur circulus etc. Constructiones igitur figurarum sunt motus; jam ex con|structionibus affectiones de figuris demonstrantur. Ergo ex motu, et per consequens a priori, et ex causa” (I, 21).*

^[48] *“Physica agit de rerum Materia, et ex ejus cum caeteris causis complexu resultante unica affectione, nempe Motu” (I, 22).*

^[49] I, 26.

^[50] I, 25.