

Morir, dormir, tal vez soñar...

Sobre un eco leibniziano en Diderot

To Die, to Sleep, Perchance to Dream...

On a Leibnizian Echo in Diderot

JOSEP OLESTI*

Universidad de Girona

RESUMEN. El artículo aborda la cuestión de la muerte y la inmortalidad en Leibniz y en Diderot. Expone la *plaisanterie* diderotiana de una continuidad de la percepción tras la muerte (resultado de sostener que la sensibilidad es una propiedad general de la materia), la compara con la posición leibniziana de la perdurabilidad de las mónadas y analiza las razones que llevan a Leibniz a defender que, además de dicha perdurabilidad, ciertas mónadas (los espíritus) gozan también de inmortalidad.

Palabras clave: Leibniz; Diderot; muerte; inmortalidad.

ABSTRACT. This article addresses the topic of death and immortality in Leibniz and Diderot. The *plaisanterie* by Diderot that perception continues after death (based on considering sensitivity a general property of matter) is compared to Leibniz' position regarding monad incessancy. This will lead to an analysis of Leibniz' reasons to defend not only the incessancy, but even the immortality of certain monads (the spirits).

Key words: Leibniz; Diderot; Death; Immortality.

Leibniz es una de las pasiones, confesadas pero inconfesables, de Diderot. Pasión confesada, porque no es raro encontrar a Diderot expresando su admiración por la “máquina de pensar” que a sus ojos representa Leibniz,¹ autor de

*josep.olesti@udg.edu. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2313-9534>. Este estudio se inscribe en el marco del proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con la referencia HAR2014-53160-P.

¹“C’est une machine à réflexion, comme le métier à bas est une machine à ourdissage. C’est un être qui se plaît à méditer”, D. Diderot, *Réputation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme*, en: Lewinter, R. (ed.), *Denis Diderot. Oeuvres complètes*, Le club français du livre, Paris, 1960-1973 (a partir de ahora, OC), vol. XI, p. 500.

un edificio conceptual que, considerado en su totalidad, le resulta ajeno y no puede asumir, pero a los pies de cuya indiscutible grandeza cae rendido. Y, por ello, pasión inconfesable, porque las principales tesis del leibnizianismo parecen darse de bruces con las que sostiene Diderot. Y sin embargo todo sucede como si el impacto de su admiración, digamos que estética, dejara secuelas tangibles en el cuerpo doctrinal diderotiano.² Me propongo aquí explorar una de dichas secuelas, que se presenta en una doble forma: una tesis filosófica, por así decir, seria (que afirma que la sensibilidad es una propiedad general de la materia) y su derivada especulativa, una *plaisanterie* que a modo de consecuencia, medio en broma medio en serio, Diderot arriesga en una carta de amor a su *maîtresse* Sophie Volland, y que se complace en imaginar lo que podría suceder cuando morimos. Por pasiva, permite abordar el asunto de la muerte y la inmortalidad en Leibniz, en particular las razones para discutir que la muerte sea, como parece, una ruptura.

Dejaré de lado el asunto, difícil, de la eventual filiación efectiva de Diderot respecto a Leibniz. El lector de ambos filósofos tiene en seguida la sensación de hallarse ante modos de pensar que, más allá de las tesis concretas que los aproximan o que los separan, están emparentados; que existe un hilo que los enlaza y que se reconoce en ellos, por así decir, un mismo aire de familia. Pero desde que Yvon Belaval³ expresara su escepticismo respecto a la intensidad del conocimiento que Diderot podía tener de Leibniz, llegando incluso a cuestionar que hubiera leído en efecto textos originales suyos, y a sugerir que su acercamiento a Leibniz bebía fundamentalmente de la exposición que de este suministra la *Historia Critica Philosophiae* de Brucker (la mina que Diderot sobreexplota para la redacción de los artículos de historia de la filosofía de la *Encyclopédie*);⁴ desde entonces, digo, la perplejidad ha dominado los estudios de los historiadores que se han ocupado del tema, atrapados entre, por una parte, la convicción que los numerosos elementos de sintonía entre Leibniz y Diderot no pueden deberse sino a una lectura directa y, por otra, la dificultad de verificarla con el debido rigor filológico. Hasta donde conozco, el trabajo más se-

² Digo “admiración estética” para referirme al tipo de virtud que Diderot reconoce en un sistema filosófico, y que le lleva, por ejemplo, a ensalzar el genio de Malebranche frente a las verdades de Locke: “Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de *Malebranche*; mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d’imagination, de finesse, et de génie peut-être, que tout le gros livre de Locke” (Diderot, *Extraits de l’Encyclopédie*, s. v. “Malebranchisme”: OC, XIV, p. 526).

³ Belaval, Y., “Diderot, lecteur de Leibniz?”, *Études leibniziennes*, Gallimard, París, 1976. Unos años antes, Belaval mismo hablaba todavía de Leibniz como una “influencia capital” sobre Diderot: cf. *L’esthétique sans paradoxe de Diderot*, Gallimard, París, 1950, p. 55.

⁴ Sobre este asunto, el trabajo fundamental continua siendo el libro clásico de Proust, J., *Diderot et l’Encyclopédie*, Armand Colin, París, 1962.

rio en este camino de la verificación es el de Claire Fauvergue, cuyo título reza, precisamente, “Diderot, lector e intérprete de Leibniz”.⁵ Pero incluso ella no consigue despejar todas las dudas. Es que, como recordaban recientemente los editores de una bella colección de estudios sobre ambos filósofos,⁶ la forma diderotiana de citar (como, por otra parte, era habitual hasta el siglo XIX) es siempre aproximativa, realizada de memoria, mediatizada por la propia lógica conceptual e, incluso, por el propio sentido de la lengua (véase por ejemplo su resistencia, “escrúpulo de purista” lo denomina Belaval, a traducir por “*fulgurations*” las “*divinitatis fulgurationes*” de las que, fiel a Leibniz, habla Brucker);⁷ lo cual, ni que decir tiene, dificulta la tarea de la verificación, por no decir que la hace desesperada. A mí me parece que existen razones suficientes para pensar que una lectura de, al menos, la correspondencia con Clarke y la *Pro-togea* puede darse por segura; y a partir de su publicación en 1765, también la de los *Nouveaux essais*. Probablemente algunas cosas más. Pero aunque así no fuera, las fuentes indirectas garantizarían una notable familiaridad de Diderot con el leibnizianismo, en particular la extensa (y, aunque algo anodina, honesta) exposición de Brucker. Y a los efectos de lo que quiero explicar, con ello basta.

Un par de palabras previas, todavía, para tranquilizar al hipotético lector que pudiera alarmarse ante una propuesta de aproximación entre Leibniz y Diderot, entre el –digamos– espiritualista autor del sistema de la armonía preestablecida y del orden divino del mundo y uno de los más conspicuos materialistas ateos del siglo XVIII. Sin duda, la cuestión de la existencia o no de una divinidad que asiste a lo que acontece, que lo ha ordenado y lo preside, y que además ejerce el papel de juez moral de los actos de los hombres, es una diferencia fundamental, sobre el alcance de la cual diré alguna cosa cuando me ocupe, en seguida, del tema que he convocado aquí. Menos relevante me parece la contraposición entre el animismo o espiritualismo leibniziano y el materialismo diderotiano. Más allá de las etiquetas, las diferencias entre ambas posiciones se atenúan, porque en los dos casos, el alma o la materia, se dicen de todo: todo es animado (alma o algo análogo al alma), todo es material. Mas al decirse de todo, no tiene demasiada importancia cuál sea la noción que utilizemos para referirnos a dicho todo, puesto que, precisamente porque se refiere a todo, no queda fuera de él nada a lo que se oponga y que pueda dar al término un sentido preciso. El alma o la materia son nociones significativas justamente en la medida que no se apliquen a todo, en la medida que exista alguna cosa

⁵ Fauvergue, C., *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Honoré Champion, París, 2004.

⁶ Leduc, C. et al. (eds.), *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Les Presses de l'Université de Montréal/Vrin, Montreal/París, 2015.

⁷ Cf. Belaval, Y., “Diderot, lecteur de Leibniz?”, loc. cit., p. 253.

que no se deje pensar a través de ellas; si no, el significado de los conceptos se desvanece (*coincidentia oppositorum*). Lo que es relevante, entonces, es intentar esclarecer los motivos por los cuales se escoge un término en lugar de otro, las asociaciones de sentido que con ello se quieren promover o que se intentan evitar. En el caso de Leibniz, se trata de distanciarse de la concepción cartesiana de materia, que excluye de lo corporal la fuerza y la interioridad; en el de Diderot, de oponerse a la reacción clerical al gesto ilustrado que puede agazaparse tras términos tan connotados como alma o espíritu.

En cualquier caso, la existencia de diferencias no autoriza a ignorar la presencia de similitudes. Al menos dos, me parecen fundamentales, y se encuentran a la base de aquella sensación de estar compartiendo un mismo aire de familia a la que he hecho referencia al empezar. Se trata de las tesis que afirman la irreductible heterogeneidad de lo real y que la sensibilidad es una propiedad general de lo existente. Por la primera afirmación, se niega la posibilidad que lo real, diverso, pueda ser pensado como una variación meramente cuantitativa de una cualidad idéntica —y que reduciría la diversidad a una diferencia de grado, no de naturaleza. Por la segunda, se eleva la sensibilidad a característica nuclear, fundamental, de todo lo que existe, en lugar de limitarla a un sector más o menos privilegiado y excepcional.

Que la ontología leibniziana es pluralista es una evidencia que no requiere argumentación. Basta para confirmarlo, por decir algo, el principio de la identidad de los indiscernibles. Que lo es también la de Diderot, sigue siendo una evidencia, aunque en este caso, y atendiendo a su contexto más próximo, el de los materialistas franceses del siglo XVIII, se trata de una evidencia que merece ser subrayada, pues es precisamente el énfasis puesto en la heterogeneidad de lo real aquello que separa a Diderot de otras versiones, digamos más groseras, del materialismo, más inclinadas a deducir lo complejo de lo simple y a pensar la variedad y diversidad de las cosas como meras variaciones de una propiedad permanente. Sea como fuere, la pluralidad es para Diderot también irreductible:

En este inmenso océano de materia, no hay ni una molécula que se parezca a otra molécula; no hay ni una molécula que se parezca a sí misma ni un instante.⁸

Por lo que se refiere a la segunda tesis, la que sostiene el carácter universal de la sensibilidad, es igualmente presente en ambos autores. La percepción, que

⁸ “Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule; pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant”, *Le rêve de d’Alembert*, OC, VIII, p. 89 (cf. también *ibid.*, VIII, pp. 69-70: “Si dans l’univers, il n’y a pas une molécule qui ressemble à une autre; dans une molécule, pas un point qui ressemble à un autre point; convenez que l’atome même est doué d’une qualité; d’une forme indivisible”).

Leibniz usa en el sentido más amplio del término,⁹ es, como es bien sabido, una de las notas que definen a la mónada. Diderot, en el artículo “Leibnizianisme” de la *Encyclopédie* (publicado en 1765; redactado unos años antes),¹⁰ la presenta en estos términos: “la sensibilidad, propiedad general de la materia”, y identifica la mónada con la “molécula sensible” de Hobbes. Unas páginas más adelante es más preciso en la terminología, amén de recordar que no hay que confundir la percepción con la conciencia. Pese a añadir que dicho principio “es muy difícil de atacar, y muy difícil de defender”,¹¹ lo terminará asumiendo como propio,¹² sin renunciar a él a la vista de las dificultades que lleva aparejado, no muy distintas de las que asaltan a Leibniz a la hora de pensar la unidad de los compuestos orgánicos: ¿cómo explicar, por ejemplo, la unidad del yo? El hecho es claro, dirá Diderot; más no la razón del hecho,

sobre todo en la hipótesis de los que no admiten más que una substancia y que explica la formación del hombre o del animal en general por la aposición sucesiva de diversas moléculas sensibles. Cada molécula sensible tenía su yo antes de la aplicación; ¿pero cómo lo ha perdido, y cómo de todas estas pérdidas resulta la conciencia de un todo?¹³

No es este el lugar para explorar los esfuerzos de Diderot para encontrar una salida a la dificultad. La cito únicamente para mostrar hasta qué punto la tesis de que “todos los elementos que configuran el mundo están dotados de sensibilidad” es asumida por él como propia, pese a los problemas que conlleva. Asumida, vale decir, con toda radicalidad, hasta llegar a hablar, por ejemplo, de la “sensibilidad inerte” de una estatua de mármol, de la que tomaríamos conciencia sólo cuando pasa a “sensibilidad activa”.¹⁴ Pero es que, además de conllevar problemas, tiene otros efectos. El tema de este artículo es, precisamente, uno de estos efectos.

⁹ Representación de la multiplicidad en la unidad: *Monadologie*, § 14; en: Gerhardt, C. I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlín, 1875-1890; reed. Olms, Hildesheim, 1965 (a partir de ahora, GP), vol. VI, pp. 608-609; *Principes de la nature et de la grâce*, § 4 (GP VI, pp. 599-600).

¹⁰ OC, XIV, p. 466.

¹¹ OC, XIV, p. 482.

¹² En *Le rêve de d'Alembert*, del año 1769: OC, VIII, p. 69.

¹³ “Sans doute le fait est clair; mais la raison du fait ne l'est aucunement; surtout dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une substance et qui explique la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de plusieurs molécules sensibles. Chaque molécule sensible avait son moi avant l'application; mais comment l'a-t-elle perdu, et comment de toutes ces pertes en est-il résulté la conscience d'un tout?” (*Le rêve de d'Alembert*, OC, VIII, p. 94).

¹⁴ *Le rêve de d'Alembert*, OC, VIII, p. 57.

Diderot lo expone en una carta a su *maîtresse* Sophie Volland. Viene a decir lo siguiente: si todas las partículas de la materia tienen percepción, los enamorados que piden ser enterrados juntos tal vez no sean tan necios como parece, porque vete a saber lo que sentirán nuestros átomos en esa nueva situación y en esa vecindad feliz...

En la carta, del 15 o tal vez del 17 de octubre de 1759, Diderot explica lo que denomina “una paradoja que me pasó por la cabeza” durante una conversación con una amiga, Madame d’Aine (a la sazón, la segunda mujer del padre de d’Holbach y amiga de la esposa de d’Holbach mismo). La paradoja en cuestión resulta del reconocimiento de la singularidad de lo viviente, y de las dificultades para explicarlo.¹⁵

Decidme, ¿alguna vez habéis pensado seriamente en lo que es vivir? ¿Podéis concebir que un ser pueda pasar del estado de no viviente al estado de viviente? Un cuerpo aumenta o disminuye, se mueve o está en reposo; pero si no vive por sí mismo, ¿creéis que un cambio, sea el que sea, podrá darle la vida? Vivir no es lo mismo que moverse; es otra cosa. Un cuerpo en movimiento golpea a un cuerpo en reposo y este se mueve. Pero detened, acelerad un cuerpo que no esté vivo, añadidle, quitadle, organizadlo, es decir, disponed sus partes como queráis imaginar. Si están muertas, no vivirán más en una posición que en otra. Suponer que poniendo al lado de una partícula muerta una, dos o tres partículas muertas se formará un sistema de cuerpos vivo, es afirmar, me parece, un absurdo enorme, que yo no alcanzo a comprender. ¡Cómo! La partícula *a* situada a la izquierda de la partícula *b* no tenía conciencia de su existencia, no sentía, era inerte y muerta; y he aquí que, puesta a la derecha la que estaba a la izquierda y a la izquierda la que es-

¹⁵ “Dites-moi, avez-vous jamais pensé sérieusement à ce que c’est que vivre? Concevez-vous bien qu’un être puisse jamais passer de l’état de non-vivant à l’état de vivant? Un corps s’accroît ou diminue, se meut ou se repose; mais s’il ne vit pas par lui-même, croyez-vous qu’un changement, quel qu’il soit, puisse lui donner de la vie? Il n’en est pas de vivre comme de se mouvoir; c’est autre chose. Un corps en mouvement frappe un corps en repos et celui-ci se meut. Mais arrêtez, accélerez un corps non vivante, ajoutez-y, retranchez-en, organisez-le, c’est-à-dire disposez-en les parties comme vous l’imaginerez. Si elles sont mortes, elles ne vivront non plus dans une position que dans une autre. Supposer qu’en mettant à côté d’une particule morte, une, deux ou trois particules mortes, on en formera un système de corps vivant, c’est avancer, ce me semble, une absurdité tres forte, ou je ne m’y connais pas. Quoi! la particule *a* placée à gauche de la particule *b* n’avait point la conscience de son existence, ne sentait point, était inerte et morte; et voilà que celle qui était à gauche mise à droite et celle qui était à droite mise à gauche, le tout vif, se connaît, se sent? Cela ne se peut. Que fait ici la droite ou la gauche? Y a-t-il un côté et un autre côté dans l’espace? Cela serait, que le sentiment et la vie n’en dépendraient pas. Ce qui a ces qualités les a toujours eues et les aura toujours. Le sentiment et la vie sont éternels. Ce qui vit a toujours vecú, et vivra sans fin. La seule différence que je connaisse entre la mort et la vie, c’est qu’à présent vous vivez en masse, et que dissous, épars en molécules, dans vingt ans d’ici vous viverz en détail” (OC, III, pp. 817-818).

taba a la derecha, ¿el todo vive, se conoce, siente? No puede ser. ¿Qué es lo que hacen aquí la derecha o la izquierda? ¿Hay en el espacio un lado y otro lado? Aunque así fuera, el sentimiento y la vida no dependerían de ello. Lo que tiene estas cualidades las ha tenido siempre y las tendrá siempre. El sentimiento y la vida son eternos. Lo que vive ha vivido siempre, y vivirá sin fin. La única diferencia que conozco entre la muerte y la vida es que ahora vivís en masa, y que disuelto, disperso en moléculas, dentro de veinte años, viviréis en detalle.

La carta continúa en el mismo tono, y tras señalar las dificultades de pensar cómo el perro de *madame* pueda mantenerse en vida alimentándose de cosas muertas, plantea el caso inverso:¹⁶

es como si me dijerais que, si alguien pusiera un hombre muerto entre mis brazos, resucitaría [...]. Pasamos el resto de la tarde jugueteando con mi paradoja [...], y yo decía: Los que se han querido durante su vida y piden ser enterrados uno al lado del otro, tal vez no estén tan locos como se piensa. Tal vez sus cenizas se presionan, se mezclan y se unen. ¿Qué se yo? ¿Tal vez no han perdido todo sentimiento, toda memoria de su estado anterior? Tal vez conservan un resto de calor y de vida, de los que gozan a su manera en el fondo de la fría urna que los contiene. Juzgamos sobre la vida de los elementos a partir de la vida de las masas voluminosas. Tal vez sean cosas muy distintas. [...] Sophie mía, ¡me quedaría pues una esperanza de tocarte, de sentirte, de amarte, de buscarte, de unirme, de confundirme contigo, cuando ya no existamos! ¡Si hubiera en nuestros principios una ley de afinidad, si nos estuviese reservado componer un ser común, si en los siglos venideros tuviese que formar un todo contigo, si las moléculas de tu amante disuelto llegaran a agitarse, a moverse y a buscar las tuyas, esparcidas por la naturaleza! Permíteme esta quimera; me resulta dulce; me aseguraría la eternidad en ti y contigo.

¹⁶ “J’aimerais tout autant que vous me dissiez que si l’on mettait un homme mort entre vos bras, il ressusciterait [...]. Le reste de la soirée s’est passé à me plaisanter sur mon paradoxe [...], et moi je disait: Ceux qui se sont aimés pendant leur vie et qui se font inhumer l’un à côté de l’autre ne sont peut-être si fous qu’on pense. Peut-être leurs cendres se pressent, se mêlent et s’unissent. Que sais-je? Peut-être n’ont-elles pas perdu tout sentiment, toute mémoire de leur premier état? Peut-être ont-elles un reste de chaleur et de vie dont elles jouissent à leur manière au fond de l’urne froide qui les renferme. Nous jugeons de la vie des éléments par la vie des masses grossières. Peut-être sont-ce des choses bien diverses [...]. O ma Sophie, il me resterait donc un espoir de vous toucher, de vous sentir, de vous aimer, de vous chercher, de m’unir, de me confondre avec vous, quand nous ne serons plus! S’il y avait dans nos principes une loi d’affinité, s’il nous était réservé de composer un être commun, si je devais dans la suite des siècles refaire un tout avec vous, si les molécules de votre amant dissous venaient à s’agiter, à se mouvoir et à rechercher les vôtres éparées dans la nature! Laissez-moi cette chimère; elle m’est douce; elle m’assurerait l’éternité en vous et avec vous” (OC, III, pp. 818-819).

Que la idea se plantee en una carta de amor no basta para descalificarla; al fin y al cabo, la escritura de Diderot desborda los géneros literarios, que están siempre al servicio de la riqueza de su pensamiento, cuya exuberancia los excede. Tampoco autoriza a hacerlo que Diderot la califique de *plaisanterie*, término para el cual el castellano no tiene un equivalente exacto: en la pluma de Diderot, no es exactamente una broma, sino algo más parecido a lo que Montaigne denominaba un ensayo: un experimento, una exploración sin grandes ilusiones conclusivas, que se sabe incapaz de pontificar definitivamente sobre su objeto y que, por ello, se toma a sí mismo con cierta distancia, como quien juega, ajeno a la enfermedad mortal que supone para la filosofía *l'esprit de sérieux*. Algo parecido sucede con el término “paradoja”, con el cual Diderot anuncia su idea. Que la palabra no nos lleve a engaño. Una paradoja no es un absurdo. La *Encyclopédie* se encarga de recordarlo en su definición: “Es una proposición aparentemente absurda, porque es contraria a las opiniones recibidas, y que sin embargo en el fondo es verdadera, o por lo menos puede tener un aire de verdad”.¹⁷ Para un filósofo que se define a sí mismo como alguien que se ocupa de “formar nubes más que de disiparlas, y de suspender el juicio más que de juzgar”,¹⁸ para el autor de *La paradoxe sur le comédien*, una paradoja funciona como acicate para la reflexión, como exigencia para hacer verosímil lo que, pese a las resistencias del sentido común, nos aparece como teniendo cierto “aire de verdad”.

Veamos, pues, si en efecto tiene algún “aire de verdad”. O, para ser más modestos, si tiene algún “aire de verdad leibniziana”. Porque a mi me parece que lo que dice Diderot en esta carta es más leibniziano que lo que sobre el mismo asunto dice Leibniz; como si la posición que, medio en serio medio en broma, plantea el primero, fuera la que debiera sostener el segundo...

En realidad, la paradoja de la carta a Sophie se parece bastante a lo que Arnauld, escandalizado tras la lectura del resumen del *Discours de métaphysique* (que, para sondearle, Leibniz le había enviado), consideraba una cosa monstruosa.¹⁹ Ante la tesis leibniziana de la indestructibilidad de las formas sustanciales, Arnauld inquiría: si se queman cien gusanos de seda, ¿permanecen los mismos animales una vez reducidos a una parcela de su organismo transformada en cenizas e informada por su alma? ¿Y cómo es que de estas cenizas

¹⁷ “*En Philosophie, c'est une proposition absurde en apparence, à cause qu'elle est contraire aux opinions reçues, & qui néanmoins est vraie au fond, ou du-moins peut recevoir un air de vérité*” (*Encyclopédie*, París, 1751-1772, s. v. “Paradoxe”: vol. XI, pp. 894-895).

¹⁸ “Pour moi, qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger”... Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, OC, II, p. 544.

¹⁹ Véase la carta de Arnauld a Leibniz del 28 de agosto de 1687, GP II, p. 109.

no nacen gusanos, mientras que sí lo hacen a partir de los huevos? La dificultad se incrementa cuando hablamos de animales que sabemos con certeza que se reproducen sexualmente. Se puede comprender que una oruga, que es un cuerpo organizado, se convierta en mariposa, que es otro cuerpo organizado que conserva del anterior algunas partes, mientras que otras han cambiado sólo de figura. Pero si tomamos el cordero sacrificado por Abraham, que antes del sacrificio tenía un alma unida a su cuerpo, ¿qué le sucede al alma del cordero una vez su cuerpo quemado?, ¿en qué se convierte a partir de las cenizas desorganizadas y reducidas a casi nada comparadas con su antiguo cuerpo? Ciertamente (y descartada por Leibniz mismo la transmigración), no será ya el alma de un cordero, pues las cenizas a las que pueda permanecer unida no son ya un cordero, y ni siquiera un cuerpo organizado.

La respuesta con la que Leibniz se deshace de la objeción de Arnauld consiste en decir que no hay almas revoloteando sueltas por ahí; que no se conservan las almas solas, sino que lo que se conserva siempre es el animal, aunque nosotros no lo percibamos,²⁰ de manera que la objeción (y es lo que Leibniz reprocha a Arnauld) descansa finalmente en intentar imaginar lo que únicamente puede ser comprendido. Arnauld sería, pues, esclavo de la imaginación,²¹ como lo sería también el lector de Diderot incapaz de seguirle en su paradoja.

Lo que separa a Leibniz de Diderot es la distinción que el primero establece entre indestructibilidad e inmortalidad. Todas las mónadas, siendo simples, son indivisibles. Y si son indivisibles, son indestructibles, pues el único modo natural de destruir algo es por vía de separación de sus partes.²² Así como su comienzo sólo puede pensarse como el resultado de un acto extranatural que las cree, su desaparición sólo puede concebirse por un acto extranatural que las aniquile.²³ Y puesto que las mónadas deben pensarse como almas o como algo análogo al alma, Leibniz debe decir que todas las almas son naturalmente indestructibles o imperecederas. Por otra parte, como no hay alma que no esté unida a un cuerpo, la muerte no sólo no puede significar la destrucción del alma, sino tampoco la del cuerpo al que está unida:

Parece poco razonable que las almas permanezcan inútilmente en un caos de materia confusa. Lo cual me ha hecho considerar que sólo había un partido racio-

²⁰ Véase la carta de respuesta de Leibniz a Arnauld de septiembre u octubre de 1687, GP II, pp. 123-124 (puede hallarse la misma idea en, por ejemplo, el *Système nouveau pour expliquer la nature des substances* (primer esbozo): GP IV, p. 474).

²¹ GP II, p. 122.

²² *Monadologie*, § 4 (GP VI, p. 607).

²³ *Monadologie*, § 6 (GP VI, p. 607).

nal a seguir; y es el de la conservación no sólo del alma, sino también del animal mismo y de su máquina orgánica; aunque la destrucción de las partes voluminosas lo haya reducido a una pequeñez que escapa a nuestros sentidos, igual que lo hace aquella en qué se encontraba antes de nacer.²⁴

Si esto es así, la muerte no es más que una transformación: permanencia del alma y metamorfosis del animal; atención a la secuencia de adjetivos de la frase leibniziana:

No solamente las almas, sino también los animales son ingenerables y impecederos: sólo son descubiertos, cubiertos, revestidos, despojados, transformados.²⁵

Pero lo que vale para las mónadas en general, sólo en parte vale para las mónadas dotadas de conciencia o espíritus. Es que, según Leibniz, los espíritus no sólo son impecederos, sino que son, además, inmortales. Lo que la inmortalidad añade a la indestructibilidad es la conservación de la conciencia, precisamente aquella nota que autoriza a distinguir los espíritus del resto de las mónadas.²⁶ La teología moral lo exige. Como dirá, de forma condensada, el *Système Nouveau*: “todos los cambios de la materia no pueden hacerles perder las cualidades morales de su personalidad”.²⁷ Veámos un par de formulaciones adicionales, en la misma dirección:

Dios los crea [a los espíritus] cuando es el momento, y los separa del cuerpo (por lo menos del cuerpo grosero) con la muerte, pues deben conservar siempre sus cualidades morales y su reminiscencia para ser ciudadanos perpétuos de la repú-

²⁴ “Il paroist peu raisonnable que les ames restent inutilement dans un chaos de matière confuse. Cela m’a fait juger enfin qu’il n’y avoit qu’un seul parti raisonnable à prendre; et c’est celui de la conservation non seulement de l’ame, mais encor de l’animal même et de sa machine organique; quoyque la destruction des parties grossieres l’ait réduit à une petitesse qui n’échappe pas moins à nos sens que celle où il estoit avant que de naistre” (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, [§ 7] GP IV, p. 480). [Cito el francés de Leibniz sin modificarlo para adecuarlo a los requerimientos de la ortografía moderna (ni siquiera en los títulos)].

²⁵ “Ainsi non seulement les Ames, mais encore les animaux sont ingenerables et imperissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, depouillés, transformés” (*Principes de la Nature et de la Grace*, § 6; GP VI, p. 601).

²⁶ Véanse por ejemplo las *Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques*: GP VI, p. 542.

²⁷ “Tous les changemens de la matière ne leur sçauroient faire perdre les qualités morales de leur personnalité” (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, [§ 8] GP IV, p. 481).

blica universal perfecta de la que Dios es monarca y que no puede perder ninguno de sus miembros.²⁸

Como que los espíritus deben conservar su personaje y sus cualidades morales, para que la ciudad de Dios no pierda ninguna persona, es preciso que conserven particularmente un tipo de reminiscencia o conciencia, o el poder de saber lo que son, del cual depende toda su moralidad, penas y castigos, y en consecuencia es preciso que estén exentos de las revoluciones del universo que los harían irrecognoscibles a sí mismos, y que harían de ellos, moralmente hablando, otra persona.²⁹

La misma tesis se mantiene veinte años después:

La conciencia o sentimiento del *yo* demuestra una identidad moral o personal. Y es en esto que distingo la *inescabilidad* del alma de un animal de la *inmortalidad* del alma del hombre: ambas mantienen la *identidad física y real*, pero, por lo que al hombre se refiere, es conforme a las reglas de la divina providencia que el alma mantenga también la identidad moral y aparente a nosotros mismos, para que constituya la misma persona, capaz, por lo tanto, de sentir los castigos y las recompensas.³⁰

Es pues una razón moral, más que propiamente metafísica, la que obliga a Leibniz a distinguir la inmortalidad de la indestructibilidad, o lo que es lo mismo, a mantener la tesis de la permanencia de la conciencia del yo —descartando así la fantasía (quimera, dice el texto) de la paradoja diderotiana—, que se complace en fabular que las moléculas imperecederas, esparcidas por ahí, puedan componer un ser común y formar un mismo todo.

²⁸ “Dieu les crée quand il est temps, et les detache du corps (au moins du corps grossier) par la mort, puisqu’ils doivent tousjours garder leur qualités morales et leur reminiscence pour estre citoyens perpetuels de cette republique universelle toute parfaite, dont Dieu est le monarque, laquelle ne scauroit perdre aucun de ses membres” (carta de Leibniz a Arnauld, abril de 1687: GP II, p. 100).

²⁹ “C’est pourquoy les esprits devant garder leur personnage et leur qualités morales, à fin que la cité de Dieu ne perde aucune personne, il faut qu’ils conservent particulièrement une maniere de reminiscence ou conscience, ou le pouvoir de sçavoir ce qu’ils sont, d’où depend toute leur moralité, peines et chastimens, et par consequent il faut qu’ils soyent exemts de ces revolutions de l’univers qui les rendroient tout à fait méconnoissables à eux mêmes, et en feroient moralement parlant une autre personne” (carta de Leibniz a Arnauld, septiembre u octubre de 1687: GP II, p. 125).

³⁰ “La conscienciosité ou le sentiment du *moy* prouve une identité morale ou personnelle. Et c’est en cela que je distingue l’*inescabilité* de l’ame d’une beste de l’*inmortalité* de l’ame de l’homme: l’une et l’autre garde *identité physique et réelle*, mais quant à l’homme, il est conformé aux regles de la divine providence, que l’ame garde encor l’identité morale et apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne, capable par consequent de sentir les chatiments et les recompenses” (*Nouveaux Essais*, II, 27, § 9: GP V, p. 218).

Leibniz se sirve a menudo, para caracterizar aquello que sucede con la muerte, de la metáfora del cambio de teatro.³¹ Igual que el nacimiento es la transformación de un animal espermático que se reviste en uno mayor, y el del animal espermático mismo es a su vez la transformación de otro más pequeño, y así al infinito, y esto puede denominarse “pasar a un teatro más grande”; así también la muerte es un retorno “a un teatro más sutil”.³² Digamos, pues, para continuar con la metáfora leibniziana, que si la muerte de toda mónada no es, en rigor metafísico, más que una transformación,³³ un cambio de escenario, en el caso de los espíritus es la comedia entera la que cambia.

Ahora bien, dicho cambio no es banal. Al tener que hacer un lugar a la perspectiva moral del juicio, la transformación introduce una discontinuidad allí donde no la había. Paradójicamente, para poder defender la inmortalidad humana, Leibniz debe dar beligerancia a la muerte. En el caso del resto de substancias, morir no es sino transformarse, hasta el extremo de que no es fácil identificar el punto de inflexión, el momento exacto de la metamorfosis:

No hay nadie que pueda indicar bien el verdadero instante de la muerte, la cual puede pasar durante mucho tiempo por una simple suspensión de las acciones destacables, y en el fondo, en los simples animales, no es nunca otra cosa.³⁴

En el caso de los espíritus, en cambio, la muerte se convierte en una ruptura, pues da lugar a algo substancialmente distinto, donde la dinámica natural del desarrollo y el encogimiento (la moral immanente del incremento o decrecimiento de la percepción distinta)³⁵ se ve, si no sustituida, por lo menos doblada

³¹ Carta a Arnauld, abril de 1687: GP II, p. 99; carta a Sophie, 4 de noviembre de 1696: GP VII, p. 543; *Monadologie*, § 75: GP VI, p. 620.

³² “Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un Theatre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien réglés, que dans le plus grand” (*Principes de la Nature et de la Grace*, § 6: GP VI, p. 601).

³³ *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*, [§ 7] GP IV, pp. 480-481.

³⁴ “Aussi n’y at-il personne qui puisse bien marquer le veritable temps de la mort, laquelle peut passer long temps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fonds n’est jamais autre chose dans les simples animaux” (*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*, [§ 7] GP IV, p. 480).

³⁵ La mónada, de naturaleza representativa, expresa todo el universo; pero, siendo aquella finita y este finito, no lo expresa todo distintamente, sino sólo confusamente, de modo que la expresión distinta queda reducida a una pequeña zona o región, que es aquella que es racionalmente conocida (*Principes de la Nature et de la Grace*, §§ 13-14: GP VI, pp. 604-605). De ello se sigue para toda substancia una exigencia moral, que es la de intentar ampliar la región de expresión clara y distinta, esforzarse por aumentar la esfera del conocimiento y, con ello, desarrollar su actividad propia, que es representar. Esta actividad o expresión de la propia potencia conlleva placer (*Discours de métaphysique*, § 15: GP IV, pp. 440-441; *Monadologie*, §§ 49-50: GP VI,

por la dinámica sobrenatural del juicio divino (la moral trascendente del premio o el castigo).

Opongo moral inmanente y moral trascendente porque, a mi modo de ver, el motor de la apetición monádica y el criterio monadológico del progreso moral, que es el aumento de distinción en la percepción, podría satisfacerse sin necesidad de acudir a un paisaje imaginativo complaciente con la exigencia moral, de cuño cristiano (por mucho que su origen pueda rastrearse antes, en Platón, en Cicerón, en el todavía pagano Macrobio), del juicio *post mortem*: podría pensarse, por ejemplo, que el decrecimiento de percepción distinta que supone la muerte (ese estado en que se tienen “percepciones más limitadas”)³⁶ fuera compensado con un incremento mayor en la posteridad remota, por no hablar de las compensaciones globales a las que podría dar lugar introducir en el cómputo (como Leibniz hace cuando plantea el asunto del progreso del universo)³⁷ el resto de substancias, que en número infinito tendrían ocasión de ir incrementándola, antes de morir y caer, a su vez, en la confusión. De modo que no sería necesario reservar entonces para los espíritus un destino distinto al que espera al resto de las almas.

En un pasaje de los *Nouveaux Essais*, Leibniz incluso llega a decir que, *strictissimo sensu*, sería pensable un juicio moral *post mortem* sin permanencia de la conciencia y, pues, sin el recuerdo del propio pasado. Bastaría para legitimar dicho juicio la certeza de que quien lo dicta es completamente justo: aunque yo no recuerde haber pecado, es decir, aunque yo no recuerde ser aquel a quien se castiga por haber pecado, debo asumir el castigo, pues Dios dice que lo soy. En efecto, a la afirmación de Filaletes según la cual el día del juicio final todo el mundo tendrá que dar cuenta de sus actos, verá su corazón descubierto y será acusado o excusado por su propia conciencia, Teófilo responde:³⁸

p. 615) y, si va acompañada de conciencia, felicidad (*Discours de métaphysique*, §§ 35-36: GP IV, pp. 460-462), mientras que la dirección contraria, caracterizada por la pérdida de perfección, implica dolor e infelicidad. El grado de aproximación a la expresión máximamente distinta determina (en lo individual y en lo colectivo) el grado de progreso o retroceso moral.

³⁶ Véase la carta de Leibniz a Arnauld de abril de 1687: GP II, p. 99.

³⁷ Véanse por ejemplo: *De rerum originatione radicali*, GP VII, p. 306; *An mundus perfectione crescat*, en: Grua, G. (ed.), *G. W. Leibniz. Textes inédits*, P.U.F., París, 1948, p. 95; carta a L. Bourguet del 5 de agosto de 1715: GP III, pp. 582-583.

³⁸ “Je ne sçay, s’il faudra que la memoire de l’homme soit exaltée au jour du jugement pour qu’il se souvienne de tout ce qu’il avoit oublié, et si la connoissance des autres et surtout du juste juge, que ne sauroit se tromper, ne suffira pas. On pourroit former une fiction, peu convenable à la verité, mais possible au moins, qui seroit qu’un homme au jour du jugement crût avoir esté mechant, et que le même parût vray à tous les autres esprits créés, qui fussent à portée pour en juger, sans que la verité y fût: oserat-on dire que le supreme et juste juge, qui sauroit seul le contraire, pourroit damner cette personne et juger contre ce qu’il sait?” (*Nouveaux Essais*, II, 27, § 22: GP V, p. 226).

No sé si es preciso que el día del juicio la memoria del hombre sea exaltada hasta el punto de recordar todo lo que había olvidado, y si no bastará el conocimiento de los demás y, sobre todo, el del juez justo, que no se puede engañar. Se podría construir la ficción, poco conforme con la verdad pero posible al menos, que un hombre, el día del juicio, creyera haber sido malo, y que esto mismo pareciera verdadero a todos los demás espíritus creados a cuyo alcance estuviera juzgarlo, sin que fuera verdad: ¿se atreverá alguien a decir que el juez supremo y justo, el único que sabría lo contrario, podría condenar a esta persona y juzgar contra lo que sabe?

De todas maneras, no es esta la posición final de Leibniz, que prefiere aliarse con la tesis ortodoxa según la cual, al morir, los hombres somos conscientes de nuestros actos pasados y somos juzgados por ellos. Pese a las dificultades de insertar la exigencia moral del castigo y la recompensa en la dinámica natural de la perdurabilidad monádica, Leibniz decide atenerse a ella. Ello confirma que el centro de gravedad de la disensión entre Diderot y Leibniz debe desplazarse de la metafísica (materialismo *versus* espiritualismo) a la teología moral (inmanencia moral *versus* providencia y juicio moral).

Si Leibniz no dice lo que dice Diderot, es para salvar la discontinuidad que introduce el juicio moral. ¿Es esto genuinamente leibniziano? Yo tengo mis dudas, aunque desarrollarlo aquí nos llevaría demasiado lejos. En cualquier caso, si se descartara dicha discontinuidad, la distancia entre ambos se difuminaría, y la *plaisanterie* diderotiana se nos aparecería netamente leibniziana: los elementos que constituyen las cosas se conservan siempre, y gozan siempre de algún tipo de percepción, sin rupturas o discontinuidades que las trasladen a un escenario de otro orden, donde se representaría una comedia distinta u otra clase de drama.

Y en esta dinámica, se abren perspectivas vertiginosas, como la que sugiere Diderot: que dos moléculas, siempre sensibles, se conviertan en una de sola; al fin y al cabo, y sin forzar demasiado, si se encuentran la una al lado de la otra, de tan próximas, ¿cómo no compartirán punto de vista? A saber, pues, qué sensaciones nos esperan, condenados a los avatares imprevisibles de las ulteriores configuraciones materiales... Permítaseme aludir también a la forma sorprendente como Spinoza, más o menos durante los mismos años que Leibniz, acoge la sugerencia de un padre que dice haber presagiado la muerte de su hijo antes de que esta ocurriera. Cuando su amigo Pieter Balling (el padre en cuestión) se lo explica, Spinoza, en lugar de rechazar el supuesto presagio como una ilusión supersticiosa, hace un esfuerzo para integrarlo en una explicación racional y viene a decir que, dado que el amor del padre por el hijo hace que los dos constituyan casi un solo ser, la imaginación del uno puede alcanzar lo que sucede al cuerpo del otro.³⁹ La compasión

³⁹ Cf. *Epistola XVII* de Spinoza (a Balling, 20 de julio de 1664), en: C. Gebhardt, C. (ed.), *Spinoza Opera*, Carl Winters Universität, Heidelberg, 1925, IV, pp. 77-78.

de Spinoza por el padre doliente ante su hijo muerto, como la pasión amorosa de Diderot por Sophie, nos hablan, claro, de la fuerza de los afectos, que son (para decirlo con la fórmula feliz de Gaston Bachelard)⁴⁰ potentes operadores de imágenes, que devuelven a la imaginación todos sus derechos. Morir, dormir, tal vez soñar...⁴¹ Los mil y un caprichos que la fantasía alimenta, espoleada por el miedo o por la esperanza, en busca del talismán que nos rescate.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, Gaston (1961), *La flamme d'une chandelle*, P.U.F., París.
- Belaval, Yvon (1950), *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Gallimard, París.
- Belaval, Yvon (1976), "Diderot, lecteur de Leibniz?", *Études leibniziennes*, Gallimard, París.
- Farjeon, Herbert (ed.) (1929-1933), *The Works of Shakespeare. The text of the First Folio with Quarto variants and a selection of modern readings*, The Nonesuch Press, Nueva York.
- Fauvergue, Claire (2004), *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Honoré Champion, París.
- Gebhardt, Carl (ed.) (1925), *Spinoza Opera*, Carl Winters Universität, Heidelberg.
- Gerhardt, Carl Immanuel (ed.) (1965), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlín, 1875-1890; reed. Olms, Hildesheim, (GP).
- Grua, Gaston (ed.) (1948), *G. W. Leibniz. Textes inédits*, P.U.F., París.
- Leduc, Christian et al. (eds.) (2015), *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Les Presses de l'Université de Montréal/Vrin, Montreal/París.
- Lewinter, Roger (ed.) (1969-1973), *Denis Diderot. Oeuvres complètes*, Le club français du livre, París. (OC).
- Proust, Jacques (1962) *Diderot et l'Encyclopédie*, Armand Colin, París.

⁴⁰ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, PUF, París, 1961, p. 1.

⁴¹ Cf. Shakespeare, W., *The Tragedie of Hamlet, Prince of Denmarke*, III, 1: "[...] To dye to sleepe, / To sleepe, perchance to Dreame; I, there's the rub, / For in that sleepe of death, what dreames may come, / When we have shuffle'd off this mortall coile" (*The Works of Shakespeare. The text of the First Folio with Quarto variants and a selection of modern readings: edited by Herbert Farjeon*, The Nonesuch Press, Nueva York, 1932, V, p. 233).