

Mónadas y cuerpos materiales¹

Resumen:

En la metafísica madura de Leibniz, planteadas las sustancias como Mónadas, unidades reales, *puntos metafísicos*, simples, inmateriales, perceptivas, expresivas, apetitivas, queda abierta la pregunta en torno a la naturaleza de los cuerpos materiales, que deben *construirse* o *resultar* de esas Mónadas. En este trabajo se discuten dos propuestas que Leibniz ofreció al respecto: una fenomenalista, en la que concibe los cuerpos materiales como *fenómenos bien fundados* o *fenómenos reales* y otra sustancialista, presentada al final de su vida, con la noción de un Vínculo Sustancial que los conformaría como sustancias corporales.

Palabras clave: Leibniz, metafísica, Mónadas, cuerpos materiales, Fenómenos Bien Fundados, vínculo sustancial, sustancias corporales.

Abstract

In his mature metaphysics Leibniz outlined the substances like Mónadas, real units, *metaphysical points*, simple, immaterial, perceptive, expressive, appetitives. As a consequence, the nature of the material bodies, that should be *built* or *result* of those Monads is an open the question. In this work two proposals that Leibniz offered in this respect are discussed: a fenomenalist one, in which he conceives material corps as *well founded phenomena* or *real phenomena* and a sustancialist one, presented at the end of his life, with the notion of a *Substantial Bond* that would conform bodies as corporeal substances.

Keywords: Leibniz, metaphysics, Monads, material bodies, Well Founded Phenomena, substantial bond, corporeal substances.

* Universidad Central de Venezuela. Escuela de Filosofía

¹ El presente trabajo se realizó con el financiamiento parcial del CDCH, UCV, en el marco del proyecto *Conceptos de Experiencia en la Filosofía Moderna* P.G. 07-00-5898-2005.

La naturaleza de los cuerpos materiales

La naturaleza de los cuerpos materiales se inscribe entre las cuestiones dominantes de la filosofía del siglo XVII, debido al problema de la conexión de los contenidos de la mente con el mundo. La dificultad se inicia en Descartes quien, al romper con la tradición escolástica y proponer una nueva interpretación del conocimiento centrado en la inmanencia, genera un nuevo concepto de mente, con una ontología por demás austera en la que los cuerpos consisten sólo en propiedades geométricas y responden a leyes mecánicas expresables matemáticamente.² Al hacerlo, quedaron sin lugar un conjunto de nociones que anteriormente habían poblado la interpretación del mundo y de nosotros mismos. Todo el conjunto de sensaciones, percepciones, imágenes, conceptos, verdades matemáticas y de hecho, sustancia, accidentes, propiedades, hasta llegar a emociones, reglas morales, las ideas de Dios y otras, pasaron a formar parte de los contenidos de la mente, concebida como un *espacio interior*, y recibieron el nombre genérico de *ideas*, cuya relación con un *exterior* trascendente quedaba por establecer.³ De esta forma, Descartes le da al término *idea*, tal como lo explicita en la respuesta a las objeciones de Hobbes, una nueva significación, central para su teoría del conocimiento y concepción de la mente, al caracterizarla como una entidad mental cuya relación con algo otro trascendente al yo, quedaba en cuestión.⁴

Los problemas derivados de la propuesta estaban lejos de ser resueltos y muchos más serían los que se generaran con su desarrollo. Entre otros, las ideas, consideradas como objetos inmediatos de la percepción mental, renovaron el temor al escepticismo ya que el mundo, que hasta entonces sido considerado real y accesible, quedaba opacado por este *velo de ideas*⁵ que nos separaba de él e impedía

² Cfr. Vallota, A.: *Res cogitans cartesiana* en *Apuntes filosóficos* # 24-25, Caracas, (2004), pp. 35-57.

³ Cfr. Rorty, R.: «Philosophy and the mirror of nature», Princeton University Press, Princeton, (1979), Cap. 1.

⁴ Descartes, R.: *Terceras Objeciones y Respuestas*, Respuesta a Objeción 5ta. AT VII, 181: «llamo idea a todo lo que el espíritu concibe de un modo inmediato; de suerte que, cuando deseo o temo, como a la vez concibo que deseo y temo, cuento dichos querer y temor en el número de las ideas». Las citas de Descartes se hacen según la edición de Adam y Tannery, (AT) señalando tomo y página.

⁵ La expresión «velo de las ideas» la usa R. Rorty. Cfr. Rorty, R.: «*Philosophy and the mirror of nature*,

su conocimiento.⁶ En consecuencia, los esfuerzos de los filósofos del siglo XVII se orientaron a tratar de determinar aquello en lo que consisten las ideas, en qué medida son una barrera para acceder al conocimiento de las cosas, si este impedimento es superable y cómo se puede lograr.⁷ Entre estas ideas se encuentra, por supuesto la de cuerpos materiales.

Sabida es la culminación madura de la ontología leibniana que se resume en que la única realidad son las Mónadas, unidades reales, *puntos metafísicos*, simples, inmatrimales, sustancias perceptivas, expresivas, apetitivas. Si las Mónadas conforman la realidad, lo que Dios ha creado, entonces aquello que llamamos cuerpos deben *construirse* o *resultar* de esas Mónadas.⁸ Precisamente, en la especificación de cómo los cuerpos materiales se *construyen* o *resultan* de esas mónadas, encontramos en Leibniz distintas propuestas. Primero una aproximación mecanicista, anterior a la propuesta definitiva de la Mónada, luego la compleja estructura del fenomenismo de Leibniz y, hacia el final de su vida aunque con antecedentes previos, una propuesta que pareciera sustancializar los cuerpos, abandonando el carácter meramente

Princeton University Press, Princeton, (1979), p. 51.

⁶ Cfr. Locke, J.: *Ensayos sobre el entendimiento humano*, Vol 2, Libro. IV. Cap IV, # 3. : «Es evidente que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas».

⁷ Para Thomas Reid, Arnauld, Malebranche, Locke, Berkeley fueron pensadores adscritos a una especie de culto a la *idea*, iniciado por Descartes y que culmina en el escepticismo de Hume.

En 1764 Reid escribió: «Los filósofos modernos...han concebido que los objetos externos no pueden ser objeto inmediato de nuestro pensamiento; que debe haber alguna imagen de ellos en la mente misma, en la que, como en un espejo, son vistos. Y se le el nombre *idea*, en su sentido filosófico, a estos objetos internos e inmediatos de nuestros pensamientos. La cosa exterior es el objeto remoto o mediat o, pero la *idea*, o imagen de ese objeto en la mente, es el objeto inmediato, sin el cual no tendríamos ninguna percepción, ninguna remembranza, ninguna concepción del objeto mediat o». Reid, T. *The philosophical Works of Thomas Reid*, James Thin Ed., tomado de Nadler, S.: *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Princeton University Press, Princeton, (1989), p. 8.

⁸ Aclaramos que no usamos «percepción» referida, como se hace usualmente, a la percepción sensorial sino en la acepción leibniana del término, que la define como «un estado interior de la mónada representando las cosas exteriores» (*Principios de la Naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, G VI, 600). La percepción leibniana es una especie del género «expresión, y una cosa expresa la otra cuando hay una relación constante y regulada entre lo que se puede decir de una y de la otra» (*A Arnauld*, G II, 112-113). Señalemos que también ha de distinguirse percepción de la

fenoménico, con su teoría del vínculo sustancial, dando un giro radical a su noción de lo material y de los cuerpos materiales.

En este trabajo atenderemos principalmente a las dos últimas de las propuestas de nuestro autor. Por un lado, la manera en que se puede entender el fenomenismo leibniciano que, más que acercarse al idealismo de Berkeley parece anticipar el criticismo kantiano, aunque Leibniz no hace un tratamiento tan detallado de la noción de objeto como hará Kant. En este sentido, entendemos que Leibniz concibe a los fenómenos como *objetos intencionales* o, en sus palabras, *objetos de mentes limitadas* (G VII, 563). Posteriormente, trataremos la teoría del vínculo sustancial y la sustancia corpórea, propuesta por Leibniz en los últimos años de su vida, que genera todo un interrogante respecto de todo su sistema en general.

Mónadas y Fenómenos

En la búsqueda de acceder al conocimiento de lo trascendente a nuestro pensar, y luego de una larga marcha, Leibniz desarrolla su propuesta acerca de la Mónada, sustancia de cuya actividad se derivan todos los cambios que acaecen. Esos cambios, como es cotidiano, toman la forma de fenómenos que se presentan a la mente, cuerpos que se nos aparecen. Un fenómeno es algo que se aparece y, si los cuerpos son algo que se aparecen, entonces hay que dar cuenta de ellos, es decir, cómo es que los cuerpos se pueden entender a partir de la percepción que se tenga de ellos y de la actividad monádica que los sustenta. De manera que los fenómenos, en nuestro caso especial los cuerpos materiales, se pueden considerar como el personaje central de una historia que nos cuenta la relación que tienen nuestros contenidos mentales con el mundo monádico.

apercepción, que es «la conciencia, o el conocimiento reflexivo respecto de este estado interior» (A *Arnauld*, G II, 112-113). Las obras de Leibniz se citan según las siguientes abreviaturas C: Coutourat, L. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (según página); DM: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica* (según párrafo); G: Gerhardt, G.I. G. W. *Leibniz Die Philosophischen Schriften* (según tomo y página); GM: Gerhardt, G.I. G. W. *Leibniz Die Mathematischen Schriften* (según tomo y página); Gr: Grua, G. G.W. Leibniz, *Textes inédits* (según página); L: Loemker, L.E. G. W. Leibniz, *Philosophical papers and letters* (según página); LA: Leibniz, G. W. *Correspondencia Leibniz-Arnauld* (según fecha); Mon: Leibniz, G. W. *Monadología* (según párrafo); NE: Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (según libro, capítulo y sección); T: Leibniz, G. W. *Teodicea* (según párrafo).

A la mente muchas son las apariciones que pueden presentarse y, al respecto, dice Leibniz:

Puesto que ambas [yo mismo pensando y los fenómenos pensados por mi] son percibidas inmediatamente por la mente sin intervención de nada más, pueden ser aceptadas sin problemas y es igualmente cierto que existe en mi mente la apariencia de una montaña de oro o de un centauro. (*Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, G VII, 319-322)

Múltiples son las apariencias que se presentan a la mente y, en tanto percibidas, cualquiera puede ser considerada cierta. Pero, entre esas apariencias, Leibniz encuentra que algunas, a las que llama *fenómenos reales*, son vívidas, complejas, internamente coherentes, consensuadas y exitosas en predecir fenómenos futuros, características que las distinguen de otros fenómenos sospechosos de ser mera ilusiones, fantasías o como los productos del sueño.⁹ Claro que, si los sueños dieran satisfacción a estas exigencias, también se «debería considerar a este sueño o a este fantasma como suficientemente real» (G VII, 319-322). Sin embargo, y en esto Leibniz es claro, estos criterios de distinción de los fenómenos reales no pueden pasar de otorgarnos una certeza moral pero no una metafísica, ya que no son demostrativos, no determinan que el opuesto sea contradictorio, por lo que dan apenas una posibilidad.¹⁰ De manera que no hay forma de probar que estos fenómenos existan de manera independiente, ni nada puede impedir que sean sueños bien ordenados. Por supuesto que, dado el acuerdo que hay con los demás y su capacidad predictiva, nos sirven en la vida práctica, lo que hace que usualmente

⁹ Cfr. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, G VII, 319-322: «Será vívido si sus cualidades, como la luz, el color, el calor, son suficientemente intensos». «Será complejo si sus cualidades son variadas y nos sirven de fundamento para comprender muchos experimentos y nuevas observaciones... y será coherente cuando consta de muchos fenómenos de los cuales puede darse razón, sea que ésta se encuentre en ellos mismos, sea mediante una hipótesis suficientemente simple y común a todos ellos... De lo contrario, los fenómenos serán sospechosos... Pero en verdad un criterio más válido es el consenso en toda la secuencia de la vida, sobre todo si muchos otros afirman que la misma cosa es también coherente con sus fenómenos... Sin embargo, el criterio más válido respecto a la realidad del fenómeno, incluso suficiente por sí mismo, es el éxito que tiene en predecir fenómenos futuros a partir de los pasados y presentes».

¹⁰ Cfr. Leibniz *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, G VII, 319-322: «[Los criterios mencionados] sólo proporcionan una certeza moral, pero no establecen una certeza metafísica en el sentido de que afirmar su contrario involucra una contradicción».

se afirmen como verdaderos, pero no tenemos pruebas de su realidad y carecen de certeza metafísica.

En consecuencia, se plantea el problema de la relación que tienen estos fenómenos, entre los que se encuentran los cuerpos materiales, con las Mónadas, con las sustancias perceptivas. Lamentablemente, Leibniz no nos da una relación detallada de esta dependencia, por lo que no podemos establecer claramente su concepción de la manera y la medida en que los cuerpos, concebidos como fenómenos, se relacionan con la percepción. Pero, a pesar de estas limitaciones, sin duda que encontramos en Leibniz una clara posición fenomenalista, cuando dice:¹¹

Materia y movimiento no son tanto sustancias o cosas como fenómenos del perceptor, cuya realidad se localiza en la armonía de los perceptores con ellos mismos (en momentos diferentes) y con otros perceptores. (G II, 270)

Posición que se reitera cuando afirma

En consecuencia siento que los cuerpos a los que popularmente se los considera sustancias no son nada sino fenómenos reales y no son más sustancia que lo que son los parhelios y arcoiris. (G II, 262)

Partiendo de esta posición general, que relaciona a los fenómenos con la percepción, corresponde establecer cómo entiende Leibniz la relación entre fenómenos y percepción ya que brinda material para dos opciones, a saber:

1. Los fenómenos se identifican con la percepción, son afecciones, como cuando dice «los fenómenos no son sino pensamientos» (L 70) o cuando sostiene que los fenómenos que se producen en nosotros cuando vemos cuerpos son «simplemente nuevas modificaciones transitorias de nuestras almas» (L 626) o que la «realidad de los fenómenos consiste en el consenso mutuo de las apariencias de las Mónadas» (G III, 567).

¹¹ Por «fenomenalismo» entendemos la posición que considera que la materia y los cuerpos han de explicarse solamente en término del acuerdo o la armonía entre las percepciones de diferentes Mónadas. En consecuencia, el contenido de esas percepciones no se corresponde con ninguna realidad externa, ya que la única realidad son las Mónadas.

2. Los fenómenos se pueden entender como los *objetos intencionales* de la percepción y no la percepción misma, como cuando define fenómeno como «lo que es cierto en virtud de nuestra sensación o proposiciones que se prueban por la experiencia» (C 33). En una lista de definiciones realizada entre 1683 y 1686, dice «una cosa es un fenómeno congruente» (C 101). Podemos agregar que en DM #14, Leibniz afirma que todos los perceptores *expresan los mismos fenómenos*, que cabe entender como que expresan un mismo objeto intencional o el mismo contenido representacional de nuestras percepciones.¹² Y agrega que *esos seres por agregación no tienen otra unidad acabada que la mental*, que también parece reunir el carácter de un objeto intencional.

Objetos intencionales

Atendiendo a las alternativas presentadas, lo primera reflexión es evaluar si los cuerpos pueden identificarse con meras percepciones, tal como lo presentamos en la primera acepción o constituyen un objeto intencional, como en la segunda. Dado que la Mónada es cerrada pareciera que se pudieran identificar con la pura percepción, pero entendemos que Leibniz favorece la otra opción cuando dice:

Para concebir adecuadamente lo que es una idea es necesario prevenir una equivocación, pues muchos toman la idea por la forma o diferencia de nuestros pensamientos. De esta manera tenemos la idea en el espíritu sólo en tanto que pensamos en ella, y todas las veces que la pensamos de nuevo tenemos otras ideas de la misma cosa, aunque semejante a las precedentes. Pero parece que otros toman la idea por un objeto inmediato del pensamiento, o por una forma permanente que permanece con nosotros aunque nosotros no la contemplemos. Y, en efecto, nuestra alma posee ella siempre la cualidad de representarse cualquier naturaleza o forma, sea cual fuese, cuando se presenta la ocasión de pensar en ella. (DM 26)

¹² Leibniz, *Discurso de Metafísica*, # 14: «Así, todos nuestros fenómenos, es decir, todo lo que puede alguna vez ocurrir, no son más que consecuencias de nuestro ser; y como estos fenómenos guardan cierto orden conforme a nuestra naturaleza, o, por así decirlo, al mundo que hay en nosotros, que hace que podamos realizar observaciones útiles para regular nuestra conducta, justificada por el resultado de fenómenos futuros, y que así podamos juzgar a menudo del porvenir por el pasado sin equivocarnos, esto bastaría para decir que esos fenómenos son verdaderos sin preocuparnos si existen fuera de nosotros, o si los otros los perciben también... Pero aunque todos expresen los mismos fenómenos, no hace falta que sus expresiones sean perfectamente semejantes sino que basta que sean proporcionales: del mismo modo que varios espectadores creen ver la misma cosa y se entienden entre sí... aunque cada uno vea y hable según la medida de su vista».

Leibniz no limita la percepción, la idea, a ser meramente un acontecimiento mental. En el alma existe una idea de la materia pero *el alma no es la idea misma de la materia* sino la fuente, la sustancia creadora de las ideas de las que se distingue, ideas que *representan ordenadamente los diferentes estados de la materia*. De hecho, si atendemos a las cualidades que Leibniz adscribe a las percepciones, en tanto modificaciones de la mente, encontramos características como claras o confusas, que en nada se asemejan a las que se le adscriben a los cuerpos, que tienen propiedades como peso, tamaño, forma. Digamos además que, en este sentido, tampoco Leibniz hace ningún esfuerzo en reducir cuerpos a percepciones. Más aún, sostiene un fundamento ontológico en lo que se presenta a la percepción, aunque ese fundamento no sea una causalidad contingente.¹³ Por lo que la opción más favorecida pareciera ser la de considerar a los fenómenos como consistiendo en la percepción de un objeto intencional

Sin embargo, podríamos intentar resolver esta dicotomía en el fenomenalismo de Leibniz ayudados por lo que dice Descartes acerca de la realidad formal y objetiva de las ideas. A pesar de que Descartes no mantiene una nomenclatura homogénea en sus presentaciones del tema, podemos adoptar la que se deriva de sus definiciones de la *Respuesta a las Segundas Objeciones*:

Por realidad objetiva de una idea entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea. (Respuesta Objeciones II, VP 129) (Destacado en el original).

Con esto, Descartes entiende a la idea como algo más que una forma del pensamiento. En primer lugar, nos dice que la idea tiene un carácter representativo, la idea representa algo y, en segundo, a lo representado le asigna una realidad que consiste en el ser de lo representando en tanto representado. Entonces, cuando Leibniz dice que los cuerpos son fenómenos podríamos entender que la percepción de un fenómeno consiste en una modificación del perceptor, el aspecto perceptivo, según un contenido representacional particular, el aspecto objetivo. Si así fuera, podríamos establecer que, en tanto entendidas como objetivas, las percepciones tendrían ciertas propiedades y, en tanto modificaciones de la mente, tendrían otras.

¹³ Cfr. Leibniz, G.W.: *A de Volder*, 1699, G II, 184: «Una idea es, por así decirlo, algo muerto e invariable en sí misma, tal como lo es la forma. El alma, en cambio, es más bien algo viviente y lleno de actividad».

Pero ambas contribuirían a la *historia* de la percepción de un fenómeno. Esta interpretación se vería apoyada por lo que Leibniz continúa diciendo en *DM # 26* respecto de esa cualidad de representar que tiene el alma:

Y yo creo que esta cualidad de nuestra alma, en tanto expresa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa, que están en nosotros y que siempre están en nosotros, pensemos o no pensemos en ella.

Leibniz nos dice que, por un lado, la percepción es una representación, una cualidad del alma, mientras que por otro esa cualidad expresa alguna *naturaleza, forma o esencia* que sería lo que constituye la objetividad del fenómeno percibido. El fenómeno disfruta de una *naturaleza*, una *esencia* que es lo que el alma expresa y lo constituye.

Claro que, ante esto, surge el problema de *dónde* se encuentra esa forma, esencia o naturaleza. Por supuesto, hablamos de fenómenos, no de sustancias, por lo que está descartado que esa localización esté en las cosas del mundo, ya que la única realidad son Mónadas.¹⁴ Recordemos que, ante este problema, Malebranche ofrece una alternativa y es que sólo podían estar localizados en Dios, puesto que nada hay fuera de Dios que pueda actuar en nuestra mente. Pero Leibniz no acepta esta posición sino que defiende la autonomía de la mente, por lo que el objeto no puede ser exterior a la mente sino interior a ella, propios de la mente, pertenecen a la mente, aunque se correspondan con las ideas de Dios.

Podemos reforzar esta perspectiva, que los fenómenos reales son objetos intencionales, atendiendo a las respuestas que da el filósofo a otras cuestiones complementarias, como qué sucede cuando repetimos el pensamiento de la misma cosa. Ante la pregunta de si se trata de dos representaciones de objetos diferentes o se trata de dos representaciones diferentes de un mismo objeto, podemos inferir la posición de Leibniz de *DM # 26*. Para Leibniz el objeto es una *cualidad del alma* y se trata de una cualidad permanente y no una modificación transitoria, nueva cada vez. Puede sufrir modificaciones, especialmente cuando pensamos conscientemente en ella, pero se mantiene aquello que expresa el contenido de la

¹⁴ Cfr. Leibniz, G.W.: *DM # 26*: «Nada nos llega al espíritu desde fuera y es un mal hábito que tenemos suponer que nuestra alma recibe algunas especies mensajeras e imaginarla como si tuviera puertas y ventanas».

idea. Si preguntamos en qué consiste esa cualidad permanente, modificable pero permanente, la respuesta que surge es que se trata de su contenido representacional, un *objeto intencional* o, retomando la nomenclatura cartesiana, la realidad objetiva de la idea. Esta pareciera ser una lectura admisible, dado lo que dice Leibniz cuando afirma *esta cualidad de nuestra alma, en tanto expresa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa*, que permite inferir que una percepción ha de diferir de otra en razón de su objeto.

Por otra parte, a partir de la distinción cartesiana y entendiendo el fenómeno como un objeto intencional, también podemos dar cuenta de esa dualidad de propiedades que presenta la concepción del fenómeno real a la que hemos hecho referencia, que se oscurecen si se entienden los fenómenos como solamente modificaciones del alma. En los objetos corpóreos podemos establecer relaciones como las mecánicas, las causales de eficiencia, las de precedencia, que serían las que le darían la coherencia que, según Leibniz, los caracteriza como fenómenos reales. Pero, en tanto modificaciones del alma, ellas están sólo determinadas teleológicamente por el apetito o «principio interno que realiza el cambio de una percepción a otra». (*Mon # 15*). Entendemos que esto es lo que Leibniz afirma en *Mon # 79*.

Las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las causas eficientes o movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales son armónicos entre sí.

La armonía preestablecida por Dios permite que la realidad formal de las percepciones, que se derivan ininterrumpidamente de su naturaleza apetitiva y de percepciones previas de la misma sustancia, se exprese en un objeto intencional que se rige por causas eficientes y admite explicaciones mecánicas.

A pesar de la distinción que hemos desarrollado para entender la noción de fenómeno, también cabe decir que esta diferencia puede diluirse y Leibniz admite esta opción. Porque, sin ninguna duda, para Leibniz los fenómenos sólo tienen existencia en tanto modificaciones de la sustancia perceptiva, que es lo que conduce a la conformación del objeto, ya que la aparición de un fenómeno sólo tiene lugar cuando la sustancia tiene ciertas percepciones. Son numerosos los textos en que

Leibniz afirma esto una y otra vez.¹⁵ Para Leibniz, la realidad objetiva, aunque distinguible como tal, es un resultado de la actividad monádica y su percepción. Dicho en términos leibnicianos, el objeto intencional resulta y expresa la realidad formal, la actividad monádica, y es por esto que adquiere su realidad objetiva. Aunque la percepción sea oscura y confusa, para que haya una percepción es necesario que haya una variación en la mónada, es decir, un «estado pasajero que envuelve y representa una multiplicidad en la unidad o sustancia simple». (*Mon # 14*). Es la actividad de la sustancia simple, su percepción, la que otorga unidad a la multiplicidad del objeto y al respecto. Leibniz sienta claramente esta posición cuando en los *NE* (II, 24, 1) dice

Se tiene razón cuando se dice que ese agregado... constituye una sola idea; aunque hablando con propiedad, ese montón de sustancias no forma una verdadera sustancia. Es un resultado a quien el alma otorga, mediante su percepción y pensamiento, su realización como unidad. Por lo tanto se puede decir, de alguna manera, que el agregado es algo sustancial, es decir, que comprende sustancias.

El símil que podríamos encontrar, a nivel de percepción sensorial, sería el de un letrero luminoso, formado por bombillos separados pero que para el observador conforman una figura. Aunque cada bombillo está *monádicamente* separado de los demás, ni se relacionan entre ellos, la percepción del observador los hace conformar una figura concreta, cuya *realidad* se debe tanto a los bombillos co-percibidos como al observador que los percibe. Pero esa figura no es ninguna unidad por sí misma, sino que tiene una unidad que le otorga el perceptor, ya que la relación que establece entre ellos no se encuentra en el mundo sino en la manera de percibirlos. De forma que el cuerpo, el agregado de sustancias simples, no

¹⁵ Cfr. Leibniz, G.W. *Entretien de Philarete et d'Ariste*: «Existe un buen fundamento para dudar si Dios ha hecho otra cosa que mónadas o sustancias sin extensión y si los cuerpos son otra cosa que fenómenos resultantes de esas sustancias. Su realidad [de los fenómenos] consiste en el consenso mutuo de las apariencias de las Mónadas». *NE* II, 12, 5: «Estos seres por agregación no tienen otra unidad acabada que la mental y, consecuentemente, su entidad es de alguna manera mental o fenoménica, como la del arco iris». *A Arnauld*, G II, 96: «Allí donde hay sólo seres por agregación, no habrá seres reales». *NE* II, 24, 1: «Se tiene razón cuando se dice que ese agregado... constituye una sola idea; aunque hablando con propiedad, ese montón no forma una verdadera sustancia. Es un resultado a quien el alma otorga mediante su percepción y pensamiento, su realización como unidad».

constituye ninguna sustancia *per se* sino que es un fenómeno. La unidad de ese agregado percibido por el alma no le pertenece, no es una verdadera unidad como la de la Mónada sino una unidad que le otorga el espíritu mediante su *percepción y pensamiento*.¹⁶ O, como dice Leibniz, es un *unum per accidens*, tal como lo son las partes de un anillo que están obligadas a moverse juntas, pero como por accidente. (*A Arnauld*, 1686, G II, 76).

En este sentido, quizás el ejemplo favorito de Leibniz es el Arco Iris

El Arco iris es un agregado de gotas que juntas producen ciertos colores que se nos aparecen a nosotros... Entonces el Arco Iris tiene una realidad disminuida bajo dos aspectos, tanto porque es un Ser por agregación de gotas y porque las cualidades por la que es conocido son aparentes o por lo menos de la clase de reales que son relativas a nuestros sentidos. (*Gr* 322).

Los colores son cualidades aparentes en tanto que ellos no son *cosas* sino resultado de una acción sobre nuestros sentidos, lo mismo que el agua parece caliente o fría de acuerdo a la disposición de nuestra piel. Siguiendo con el símil, lo único *real* en esto es que algo puede actuar sobre los sentidos cuando estamos dispuestos, por lo que cualquier otro agregado de gotas podría producirnos el mismo efecto de colores que el Arco Iris. De manera que el Arco Iris es *conocido* o reconocido por cualidades relativas a nuestros sentidos, que es lo mismo que decir que la existencia del agregado depende de propiedades que son relativas a nuestra percepción, no a las gotas que no percibimos sino a las relaciones entre ellas y la luz, que apreciamos con nuestros sentidos.

A pesar de haber intentado dar cuenta de los cuerpos con una perspectiva fenomenalistas, surgen problemas cuando se trata de compatibiliza este propuesta con otras afirmaciones de nuestro autor.

Fenómenos y agregados monádicos

Otro aspecto que se agrega a esta posición fenomenalista, es que en *Monadología*, los compuestos se presentan como *agregados de simples* ya que Leibniz

¹⁶ Cfr. Leibniz G.W. *NE* II, 12, 7: «Esos seres por agregación no tienen otra unidad acabada que la mental y, consecuentemente, su entidad es de alguna manera mental o fenoménica, como la del arco iris».

nos dice que todo aquello de lo que tenemos experiencia es compuesto y «lo compuesto no es otra cosa que un montón o agregado de simples» (*Mon # 2*). De forma que los cuerpos son *agregados de simples*, quedando por determinar en qué consiste ese agregado de simples y la relación que puede tener con las percepciones. Por supuesto que se abre la sospecha de que el agregado pudiera compartir la naturaleza de lo que se agrega en el agregado y gozar, de alguna manera, del estatus de sustancia. Surgen dos posiciones que se presentan como alternativas, una fenomenalista, que tratamos en la sección anterior, y ésta nueva de corte agregacionista que, para algunos comentaristas son incompatibles, incoherentes, y se explican porque corresponden a diferentes momentos de la carrera del filósofo. En efecto, si el cuerpo es un agregado de simples, que son sustancias, mal podría ese mismo cuerpo identificarse con una percepción o con un objeto intencional de la percepción.¹⁷

Hemos mencionado *agregados* de sustancias simples y cabe hacer ciertas precisiones: por agregado no debe entenderse un agrupamiento espacial, que no es posible por la naturaleza no material de las Mónadas, y podría entenderse como un *resultado* de las Mónadas que son su fundamento.¹⁸ Ayuda a entender esto que hay muchos tipos de entidades colectivas que no son espaciales, como el conjunto de los números naturales o los puntos de una línea sino que están en la línea pero como requisitos inmediatos (*requisitis immediatis*). Por otra parte, por *agregados* tampoco debemos entender solamente una masa informe y desorganizada, sino incluir cuerpos altamente estructurados, como cuando Leibniz afirma que «el cuerpo humano es un agregado» (*G VII, 468n*).

Ahora bien, pareciera que un agregado de algo debe, en alguna medida, compartir el estatus de ese algo que se agrega por lo que, si los cuerpos son agregados de sustancias, entonces debieran compartir ese carácter sustancia, ser

¹⁷ Cfr. Jolley, N.: «Leibniz and phenomenalism», *Studia Leibnitiana* 18 (1986), 38-51. «Leibniz nunca hizo más que flirtar con el fenomenalismo»

¹⁸ Un resultado es cualquier entidad que se deriva y puede entenderse de la existencia anterior de otras entidades. Cfr. Leibniz, G.W.: *Metaphysical Foundations of Mathematics*, *GM VII*, 21-2: «Uso el término resultado(*prosultandi*) para indicar una nueva idea, cuando de la colocación de ciertas cosas se determina algo distinto debido únicamente a su relación con ellas».

sustancias corpóreas, con lo que se desliza la noción de que los cuerpos no son solamente la armoniosa percepción de las Mónadas sino una realidad independiente de la mente. Claro es que esta suposición es controversial y no puede aceptarse sin objeciones¹⁹ y el mismo Leibniz la rechaza.²⁰ Pero, sin duda que lleva a que algunos comentaristas entiendan esta noción como contradictoria con la posición fenomenalista y, si no llegara a tanto, al menos necesita una explicación, en particular porque Leibniz claramente niega tal contradicción. Claro que, aunque reitera una y otra vez que los cuerpos son «sólo seres por agregación, y por tanto, fenómenos» (G II, 252), en su *Principios de la naturaleza y de la Gracia* de 1714 leemos que hay sustancias *simples* y sustancias *compuestas* y que las compuestas son «la reunión de las sustancias simples o mónadas» (PNG 1). Afirmaciones como ésta necesitan ser aclaradas porque surge una serie de preguntas que hemos de responder, o que Leibniz debe responder. Si se trata de agregados, ¿Agregados de qué? ¿Cuál es el estatus ontológico de esos agregados, fenoménico o sustancial? ¿Cómo se agregan para formar los fenómenos? ¿Cuál es el principio de agregación que determina que se agreguen y establece el resultado de lo que se agrega?. Veamos oposiciones a estas preguntas.

A la pregunta de agregados de qué, la respuesta es que los compuestos consisten en un agregado de simples, es decir, de Mónadas, tal como Leibniz comienza la *Monadología* en #2: «lo compuesto no es otra cosa que un montón o un agregado de simples», y que reafirma en muchos lugares.²¹ Pero no todo es tan claro, porque se trata de un agregado *de* Mónadas, que no es lo mismo que decir

¹⁹ Basta pensar en que el hecho de que todas las piezas de una máquina sean livianas no hace que la máquina sea liviana, que es el ejemplo clásico de la llamada Falacia de Composición.

²⁰ Leibniz rechaza la suposición tomando uno de sus ejemplos favoritos: un ejército, que es un agregado de soldados, no tiene el mismo carácter que un soldado (*A Arnauld*, 1687, G II, 96). Claro que, en este caso, tampoco debemos olvidar que Francisco Suárez había señalado que la «unidad por agregación» es la más débil de las unidades *per accidens* y que la unidad en un ejército es más fuerte que un agregado porque, además de agregarse, hay «cierto orden» entre las unidades que lo componen. Dicho con otro ejemplo, una pila de ladrillos es un agregado de ladrillos, y una casa, que también es un agregado de ladrillos, es algo más que un montón de ladrillos. Cfr. Gilson, E.: *Index scolastico-cartésien*, pp. 304 y ss.

²¹ Por citar otras: en *A Arnauld*, 1687, G II, 96: «lo que es verdaderamente UN ser no es verdaderamente un SER», *Système Nouveau*, 1695, G IV, 473; «no encontraremos jamás una masa corporal o una porción de materia que sea una verdadera sustancia»; *NE* II, 24, 1: «ese montón de

que el agregado *resulta* de las Mónadas. Sin duda que a partir de concebir a lo compuesto como *resultado* se puede desarrollar más fácilmente una concepción que podría avenirse con la noción fenomenalista que culmina en la noción de *Fenómeno Bien Fundado*, o *Fenómenos Reales*, pero no lo es tanto si lo describimos como un agregado *de* Mónadas.²²

Ciertamente, porque si fuera el caso de que el fenómeno resultara de la agregación, esa agregación debería ser el fundamento del objeto intencional que se constituye en la percepción que debería su unidad a esa agregación, unidad que antes adjudicamos a la percepción monádica. Algo de esto hay porque, dado que a esa unidad del compuesto contribuyen las sustancias y Leibniz dice que si bien no es sustancia en sentido pleno, como resulta de la agregación de sustancias se lo puede considerar *sustancial*. De manera que, si a esa unidad contribuyen las sustancias, pareciera que no puede ser exclusivamente determinado por la percepción, sino que también dependería de las sustancias que lo conforman, que es una manera de entender la afirmación leibniziana que *la esencia de un ser por agregación no es sino una manera de ser de aquellos de los que está compuesto*. (*A Arnauld*, 1687, G. II, 96).

Pero, esta participación de las sustancias en la agregación no debe entenderse como que las mónadas *componen* al cuerpo ni que las Mónadas tienen una relación causal física con los fenómenos sino más bien que *resultan* de ellas, que son su requisito. Leibniz rechaza claramente que los agregados, los cuerpos y la materia, estén *compuestos* de sustancias y *no se debe decir que las mónadas son partes de los cuerpos... o que componen los cuerpos* (G II, 436). Esta afirmación se corrobora porque, como vimos antes, los cuerpos son continuos, se nos aparecen como tales, mientras que un agregado de mónadas no puede ser continuo ya que son unidades discretas. De manera que, si los cuerpos son continuos, no pueden tener a las mónadas como sus unidades constitutivas, aunque sean fundamento de los cuerpos y la materia. El fenómeno goza de una unidad, pero no es la unidad metafísica propia

sustancias no forma verdaderamente una sustancia»; *A Sofia* 1705, G VII, 564: «una masa de materia no es verdaderamente una sustancia y su unidad es solamente ideal».

²² Aunque no faltan ocasiones en que Leibniz usa las dos como sinónimos y las identifica. Cfr. *A de Valder*, 1703, G II, 256: «Y cuando se pregunta qué podemos entender por sustancia advierto, sobre todo, que todo agregado debería ser excluido. Porque un agregado no es otra cosa que lo que resulta de todas aquellas cosas tomadas simultáneamente... que seguramente tienen su unión sólo en la mente en base a lo que tienen en común, como un rebaño de ovejas».

de lo simple, sino una unidad otorgada, una unidad ideal. Sólo que ahora no es claro quien o qué otorga esa unidad.

Leibniz insiste una y otra vez que cada Mónada es como *un mundo en sí misma*, por lo que lo que hemos llamado relaciones no pueden ser sino *correlaciones*, consenso entre las percepciones de las diferentes Mónadas.²³ Cada Mónada conoce el mundo en tanto lo expresa a través de sus propias percepciones y de esta forma lo conoce como representación, con «una perfecta espontaneidad con respecto a ella misma y, por lo tanto, con una perfecta conformidad con respecto a las cosas de afuera».²⁴ Si esto es así, entonces inferimos que esas correlaciones que la Mónada expresa, no provienen de fuera de la Mónada ni pueden resultar de información alguna que la mente finita pueda obtener de los cuerpos que resultan de esas relaciones sino que forman parte de sus autopercepciones gracias a las cuales fue seleccionada por Dios para ser creada.

Pero, si este fuera el caso y es una posición aceptada por muchos comentaristas, surge un inconveniente y es que esas correlaciones, tal como el mismo Leibniz lo dice, también son conocidas por Dios «y ésta es la causa de la existencia de lo mejor, que la sabiduría hace conocer a Dios, su bondad escogerlo y su poder producirlo» (*Mon P 53*). De manera que los seres compuestos serían consecuencias de este conocimiento divino al que la Mónada accede, o del que participa, desde su particular *punto de vista* en forma distinta sólo en lo que se refiere a sí misma y su entorno, pero confusa en el detalle del todo que sí es claro para Dios (*Mon P 60*). De manera que la Mónada percibe en forma relevante sólo las relaciones de los agregados que están más estrechamente relacionados con ella, «a una pequeña parte de las cosa, es decir, respecto a aquellas que son o las más próximas o las más grandes» (*Mon P 60*). En tanto resultado de correlaciones, es un ideal, es una unidad otorgada, pero ahora hay una novedad como es la percepción divina del fenómeno que podría hacer que los cuerpos tuvieran una *realidad derivada* ya que son agregados de sustancias que son percibidos por Dios.

²³ Cfr. Leibniz, G. W.: *5ta Carta a Clarke*: «Las almas conocen las cosas porque Dios ha puesto en ellas un principio representativo de lo que hay fuera de ellas».

²⁴ Cfr. Leibniz, G. W.: *Sistema Nuevo*, G IV, 484.

De manera que surgen nubes en el cielo luminoso de lo que hemos revisado. Con la expresión *agregado de Mónadas* parecía abrirse una interpretación alternativa en la concepción del cuerpo tal como hemos tratado de mostrar en las consideraciones recientes. El compuesto pudiera tener una *realidad*, una *independencia*, en tanto percibido por Dios, que Leibniz reconoce ya que sostiene que Dios no sólo conoce las Mónadas individuales y sus modificaciones, «sino también sus relaciones y en esto consiste la realidad y verdad de estas relaciones».²⁵

A estas cuestiones, se suma que nos queda por dilucidar cuál sería el criterio, el principio, por el que la mente, el espíritu, el alma, percibiría un agregado particular y no otro, aquello que daría a la mente «la ocasión para unirlos juntos en el pensamiento» (LA 101). Dicho de otra forma, ¿cómo dar sentido a lo que una Mónada percibe como su cuerpo, a través del cual actúa, o el cuerpo de otra Mónada, o los cuerpos? ¿De qué manera ese cuerpo se corresponde con un determinado agregado monádico más o menos permanente y no con cualquiera? ¿Cómo un particular cuerpo es el que expresa espacio-temporalmente a un alma y no otro? En este punto es que aparecen nuevas nociones como *Mónada Dominante* y *Vínculo sustancial* que hemos de atender.

Intermedio en torno a la unidad de los cuerpos

Entre los cuerpos cuya naturaleza interesa indagar, particularmente interesa la unidad de la naturaleza humana. Se trata del mismo problema, la unión entre la *res extensa* y la *res cogitans* para formar el *Yo*, que Descartes dejó sin resolver.²⁶ Problema que Francisco Suárez intentó resolver con su teoría de *dos sustancias*, en la que el cuerpo y el alma serían sustancias, pero sólo el conjunto de ambas sería una *sustancia completa*. No es que las otras no lo sean, sino que son sustancias *incompletas*, cada una destinada a completar la otra, aunque puedan existir en forma separada.

²⁵ Cfr. *A Des Bosses* 5/2/1712 (G II, 438): «Dios ve no solamente las mónadas individuales y las modificaciones de cada Mónada, sino también sus relaciones y en esto consiste la realidad y verdades de las relaciones». Leibniz también afirma que lo mismo puede ser visto por los «ángeles» y por los «benditos por Dios», con lo que parece que lo visto por estos seres excepcionales es una unión verdadera, a la que nosotros seres finitos, cuya percepción no es conciente a tan alto grado, no alcanzamos. La visión de Dios sería entonces el ideal del conocimiento humano. Por otra parte, el hecho de que los fenómenos consistan en una percepción divina no implica un abandono de la armonía preestablecida, en todo caso un desarrollo.

²⁶ Cfr. Suárez, F: *Metaphysical Disputations*, xv, V, 1-2.

De manera que, a pesar que la existencia y unidad del ser humano se presentan como indiscutibles, no lo es la concepción y explicación de esa unidad. Éste es el centro del aprieto al que Leibniz se enfrenta, con el agravante de que reiteradamente ha hecho del ser humano modelo de su Mónada. Mismo problema que dio origen a la propuesta spinocista de una única sustancia, *Dios sive Natura*.

Efectivamente, el problema de la unidad del ser humano, tratado desde todos los ángulos, tanto por los nuevos filósofos como por los escolásticos, peripatéticos y antiperipatéticos, fue una importante discusión a lo largo del siglo XVII y pareciera que las preocupaciones de Leibniz por pensarlo en el marco de sus propuestas reflejan un tema que estaba en boga en ese momento. Claro que, en el caso de nuestro filósofo, es un problema que parece agravarse en la medida que intentaba darle forma puesto que, en su desarrollo, va a presentar temas que originan confusiones en su propia doctrina. Sin duda que la posición heterodoxa que Leibniz había propuesto lo llevó a enfrentarse con muchas objeciones a las que trató de dar respuesta, en algunos casos haciendo concesiones que parecen contradecir sus propios principios.

Concretamente, el problema se le presenta a Leibniz con el trabajo de mayo de 1703 de René-Joseph de Tournemine, uno de los editores de la prestigiosa publicación jesuita *Mémoires de Trévoux*, en el que se objeta que la unión alma-cuerpo pudiera explicarse en términos de armonía. Tournemine descarta como solución tanto al vínculo escolástico²⁷ como al ocasionalismo *cartesiano*²⁸ y había elogiado la solución leibniziana de la armonía frente a las dos anteriores, que sienta que hay

²⁷ Cfr. Tournemine, R.J.: *Mémoires de Trévoux*, Mayo y Junio 1703: «La mayor parte de los filósofos de la Escuela responderían a nuestra cuestión que el alma y el cuerpo están unidos porque una cierta cosa los une. Si Ud. pregunta qué es tal cosa, les dirán gravemente que es una entidad en la que lo propio es unir; que no es ni cuerpo ni espíritu y que, aunque es indivisible, es en parte corporal y en parte espiritual. Si Ud. no entiende esto, peor para Ud.; Ud. carece del espíritu propio de las ciencias especulativas».

²⁸ Cfr. Tournemine, R.J.: *Mémoires de Trévoux*, mayo y junio 1703: «Pero puede ir más lejos con su curiosidad y querer saber en qué consiste esta unión del alma y del cuerpo, lo que hace la unión. Los cartesianos, que han refinado mucho la filosofía de la Escuela, quizás satisfagan su curiosidad. El alma y el cuerpo, le dirán, están unidas porque a cada cambio del cuerpo responde un cambio del alma y paralelamente a cada cambio desalma responde un cambio en el cuerpo» lo que no es sino una constatación del hecho, pero no el establecimiento de una causa.

un cuerpo para cada alma que «en cada momento se encuentra en la disposición y sentimientos que están en una exacta correspondencia con el estado presente del cuerpo» sin que el cuerpo actúe sobre el alma ni el alma sobre el cuerpo «ni Dios esté obligado a arreglar en cada momento las agujas del reloj, lo que es ridículo».²⁹ Sin embargo, afirmaba Tournemine, aunque esta idea es *bella y grande*, lo que en última instancia hace es reemplazar una *unión real* por una *conexión perfecta*, que no son lo mismo. No hay duda que «correspondencia, armonía, no son unión ni enlace esencial» y, aunque los dos relojes marquen la misma hora en perfecta simetría y sin intervención del relojero, esto no es lo mismo que estar unidos.³⁰ La unidad de la naturaleza humana queda sin resolver en la propuesta leibniziana.

Las observaciones de Tournemine no cayeron en saco roto porque Leibniz pareció estimar que en su propuesta había huecos que llenar y preguntas sin responder. En la respuesta de Leibniz al trabajo de Tournemine ya aparecen algunas aquiescencias como la de sostener, curiosamente, que no recordaba haber negado una verdadera unión entre cuerpo y alma y que, de haberlo hecho, era un error (G VI 595).³¹ Sin embargo, tal era lo que había afirmado claramente en la más popular de las presentaciones de su sistema de ese momento que, con el nombre de *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, se había publicado en el *Journal des Savants* del 27 de Junio de

²⁹ Cfr. Tournemine, R.J.: *Memoirs de Trévoux*, mayo y junio 1703. La referencia al reloj alude a la metáfora por la que en el ocasionalismo se entendía al cuerpo y al alma como dos relojes que marcaban la misma hora porque el relojero acomodaba el avance de uno con el del otro, frente a lo cual Leibniz sostenía que, siendo el relojero perfecto, habría fabricado los dos relojes de manera de armonizar en su marcha sin necesidad de intervención alguna.

³⁰ Cfr. Tournemine, R.J.: *Memoirs de Trévoux*, mayo y junio 1703. Por su parte el mismo Tournemine presenta una alternativa de solución en la que concibe que la unión resulta de una fuerza natural gracias a la cual el alma *contiene* las partes del cuerpo a la que está destinada, fuerza que en cada alma es relativa al cuerpo que debe animar y que se identifica con la naturaleza del alma y en esa determinación y en esa acción sobre el cuerpo en lo que hago consistir «la unión del alma con el cuerpo».

³¹ La respuesta le fue enviada a Tournemine probablemente en 1706 y fue publicada en *Mémoires de Trévoux*, en 1708. En general, podemos calificarla de un ejercicio de diplomacia, respetando la gran influencia de los jesuitas, lo que abre la posibilidad de que algunas de sus suposiciones sean más sagaces que filosóficas.

1695. Claro que, si bien admite que negar la unión pudiera haber sido un error ya que la unión metafísica no es una noción utópica ni que pueda reducirse a un fenómeno ni ha dado una noción inteligible de la misma que es algo que debe indagar, eso todavía no quiere decir que la acepte. Ahora bien, cabe pensar que, más allá de la diplomacia, éste fuera el momento en que Leibniz se diera cuenta de un aspecto en el que no había profundizado antes, el de la agregación del agregado y el criterio para conformar algún tipo de unidad,³² que será el que se enfrente, principalmente con la correspondencia con Des Bosses.³³

Paulatinamente cobran fuerza consideraciones en torno a una sustancialidad corporal consecuencia de admitir que los compuestos, además de tener una unidad fruto de la percepción de las Mónadas, tengan algún tipo de *perseidad*. Siendo así, esto implica admitir un todo ontológico posterior a esas unidades simples originarias y que, por la naturaleza de las Mónadas, sólo podría provenir de algo que se les agregue.³⁴ Demás está decir que queda descartado que la distinción entre el todo y las partes sea una distinción de razón, ya que las Mónadas son simples y autónomas, son sustancias, que sólo pueden aparecer o desaparecer por destrucción mientras que los compuestos nacen y mueren naturalmente (*Mon # 6*). Pero, si se admite algún tipo de sustancialidad en el compuesto derivada de algún vínculo entre los simples que lo integran, no está claro qué tipo de sustancialidad es la del vínculo, ya que pareciera que no puede ser similar a la de las sustancias simples, tal como Leibniz lo afirma en carta a Des Bosses de 29 de mayo de 1716 (*G II*, 515), algo con lo que, dicho sea de paso, su corresponsal no está de acuerdo.

³² Cfr. Leibniz, G.W.: *Carta a la Electora Sofía*, Mayo 1706: «Pero además de la relación entre la mente y el cuerpo, por lo que lo que sucede en uno se corresponde con lo que sucede en el otro, todavía me pregunto en qué consiste la unión y no estoy en posición de responder».

³³ La correspondencia con Des Bosses se extiende durante 10 años (1706-1716) y comprende más de 130 cartas. El tema que nos ocupa aparece en 1709, cuando Des Bosses le pregunta a Leibniz cómo, desde su propuesta, podría defenderse la presencia de Cristo en la Eucaristía. Leibniz, como buen luterano, no adhiere ni a la transustanciación ni a la co-sustanciación (la materia del pan coexistiendo con el cuerpo de Cristo).

³⁴ Es posible que en este punto Leibniz se haya apoyado en la obra de Murcia *Selecta circa octo libros Phisicorum Aristotelis*, Ingolstadt, 1621, que utilizó en su comentario sobre el principio de individuación y otros trabajos como *Demonstratio possibilitatis transsubstantiationis*. Murcia presenta, para cada problema, un resumen de las opciones de solución que se discuten.

Es en este desarrollo que cobran importancia nociones como *Mónada Dominante* y *Vínculo Sustancial*. La noción de vínculo sustancial está estrechamente relacionada con el intento de dar cuenta de la sustancia compuesta, con la naturaleza de la agregación, con el principio por el que las sustancias simples conforman un determinado compuesto, con la posibilidad de referirnos a la existencia de una sustancia corpórea a la que se le pudiera asignar un ser en sí. La noción de vínculo sustancial, en consecuencia, afecta toda la metafísica leibniziana. Las afirmaciones de nuestro filósofo en torno al vínculo sustancial son contradictorias con otras de su filosofía y no es extraño que Bertrand Russell afirme que Leibniz nunca creyó en esta doctrina del *vínculo sustancial* y que no fue sino una concesión diplomática³⁵ para que los católicos aceptaran, sin riesgo de caer en herejía, su teoría de las Mónadas, ya que con ella podía dar una explicación del dogma de la transustanciación en el que, por otra parte, no creía como claramente se lo señaló a Des Bosses (G II, 399).

Confrontada con la solución fenoménica, la propuesta de una sustancia corpórea, de una sustancia compuesta, se presenta como *una isla que surge en el océano, lejos de toda tierra frecuentada*, al punto de oscurecer todo el panorama y, para muchos intérpretes, no es sino una invención fabulosa de Leibniz destinada a fines subalternos.³⁶ Sin embargo, comentaristas como Blondel consideran que es la culminación de la propuesta leibniziana y es necesario «haber atravesado todos los departamentos de la filosofía y llegar a la terraza secreta, invisible desde abajo, pero que es la que da una visión dominante y esclarecedora a todo el conjunto del paisaje espiritual».³⁷ Sin duda que la noción de sustancia corpórea, y concretamente de vínculo sustancial, abre el interrogante en Leibniz si su propuesta se mantiene en el idealismo que hemos presentado, si desemboca en un realismo metafísico que obligaría releer toda su filosofía primera o si se trata solamente de una vía de exploración que no alcanzó su desarrollo pleno.

³⁵ Cfr. Russell, B. *The Philosophy of Leibniz*, p.152.

³⁶ Blondel, M: *Une énigme historique. Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébouche d'un réalisme supérieur*. París, Beauchesne, 1930, p. XVI.

³⁷ Blondel, M: *Une énigme historique. Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébouche d'un réalisme supérieur*. París, Beauchesne, 1930, p. 33.

Mónada Dominante

Como vimos, la dificultad principal en la que se desarrolla esta etapa de la reflexión leibniziana se vincula estrechamente con el problema de la naturaleza humana, ya que en el hombre constatamos una *unidad* funcional y activa, que es la que le permite decir *Yo*, y de la que hay dar cuenta.

La teoría de la materia leibniziana es una teoría ontológica, es decir, se refiere a qué es ser algo material. Por lo que hemos visto, pareciera que Leibniz se orientó en una dirección fenoménica al concebir lo material como una pluralidad monádica, un *agregado*, una *colección* de Mónadas percibidas. Pero, comenzaron a aparecer problemas en sus respuestas como en qué consiste este agregado monádico, dada la radical disparidad entre cuerpos materiales y Mónadas ¿Cómo pueden los cuerpos ser agregados monádicos? Se suma a ello el problema del criterio con el que las Mónadas se agregarían para dar un determinado cuerpo, a lo que se agrega *la noción de unidad* con que se concibe la naturaleza humana.

Para acercarnos a lo que Leibniz propone, podemos atender a lo que escribe el 20 de junio de 1703 en *Carta a de Volder*, pocas semanas después de la aparición del trabajo de Tournemine. En ella dice que en los cuerpos

distingo entonces (1) La Entelequia primitiva o Alma, (2) La Materia, ie, materia prima o poder pasivo primitivo, (3) La Mónada completada por estas dos (4) la Masa o materia secundaria, o máquina orgánica, para la que incontables Mónadas subordinadas se unen, (5) el Animal o sustancia corpórea, que es hecha Una por una Mónada dominando la Máquina. (G II, 252)

El texto incluye varias nociones: *Entelequia*, *Materia Prima*, *Mónada*, *Masa o Materia secundaria* y *Sustancia Corpórea*. Veamos brevemente a qué se refiere Leibniz con ellas. La Mónada es simple, sin partes, por lo que Entelequia y Materia Prima no pueden pensarse como componentes de la sustancia simple sino que se corresponden con diferentes perspectivas para entender la Mónada. En este contexto, la Entelequia, que Leibniz a veces la hace sinónimo de alma, se identifica con la Mónada concebida como fuerza activa,³⁸ con la Mónada vista desde la

³⁸ Cfr. Leibniz, G. W.: *A Jacqueslot*, 1704, G III, 464: «La naturaleza de cada alma consiste en la fuerza activa, es decir, en aquello que la hace producir los cambios de acuerdo a sus leyes».

perspectiva de su capacidad de actuar, a menos que algo se lo impida.³⁹ Esto, lo que puede impedirselo, no puede tampoco ser algo externo sino que es lo que Leibniz concibe como una fuerza o potencia pasiva primitiva, la Materia prima, que es también otra manera de ver a la sustancia, como la resistencia que la autolimita.⁴⁰ En consecuencia ambas, la Potencia activa o Entelequia y la Potencia pasiva o Materia, no son partes de la sustancia simple sino diferentes perspectivas de ver la Mónada simple y una, con unidad verdadera, sin partes, cuyas «fuerzas primitivas [activa y pasiva] no pueden ser otra cosa sino tendencias internas de las sustancias simples por las que de acuerdo con ciertas leyes de su naturaleza pasan de una percepción a otra» (G II 275). Al hablar de una Materia Primaria y otra Secundaria Leibniz retoma una vieja distinción escolástica,⁴¹ pero la similitud no pasa de la nomenclatura, porque Leibniz presenta a la Materia Prima como un aspecto de las Mónadas, en particular de la Mónada Dominante, mientras que la Materia Segunda resulta de otras mónadas que se subordinan a la Dominante para formar una Máquina Orgánica o cuerpo orgánico porque, dado que sólo un cuerpo orgánico puede tener espíritu, no toda masa de materia secundaria es un cuerpo orgánico.⁴²

³⁹ Cfr. Leibniz, G. W.: *De Prima philosophia et de notione substantiae*, G IV, 469-76: «La fuerza activa, por el contrario [se refiere a la noción de potencia de los escolásticos], contiene un cierto acto o entelequia y está a medio camino entre la facultad de actuar y el acto mismo y envuelve un conato, de modo que es llevada a la acción por sí misma y no necesita ayuda externa sino la sola remoción del impedimento».

⁴⁰ Cfr. Leibniz, G. W.: *A Arnauld*, 1687, G II, 118-120: «Pero si se entiende por el término materia algo que sea esencial a la sustancia misma, se odría entenderla en el sentido de algunos escolásticos, o sea, como la potencia pasiva primitiva de una sustancia, y en este sentido la materia no sería ni extensa ni divisible».

⁴¹ Admitimos la vaguedad de la expresión «filosofía escolástica», ya que el aristotelismo escolástico era una corriente lejos de ser homogénea en la que había interpretaciones tomistas, scotistas, terministas, eclécticas que incluso rivalizaban entre ellas. No podemos presentar aquí un cuadro completo de estas diferencias.

⁴² Leibniz sostiene que hay cuerpos animados e inanimados por doquier y que estamos en capacidad de establecer cuáles son seres vivientes y cuales no lo son. (G VI, 539) La distinción la funda en la organización, o en su naturaleza orgánica ya que no hay cuerpos animados sin órganos. A esos cuerpos animados los llama

máquinas orgánicas de la naturaleza, que tienen un centro de organización en torno al cual lo demás se establece y consolida. (G II, 520). En todo caso, una distinción más fuerte entre cuerpos orgánicos

De manera que esa agregación de Monadas que constituyen la Materia de la sustancia corpórea, se hace en torno a una Mónada Dominante. ¿Qué quiere decir Leibniz con *Dominación*? En *Carta a Des Bosses* del 16 de Junio de 1712, Leibniz dice que «la dominación, sin embargo, y la subordinación, considerada en las mónadas mismas, no consiste sino en grados de perfección» (G II, 451). Leibniz identifica la dominación como grados de perfección y, a su vez, la perfección hemos de entenderla como *grados o cantidad de realidad* (C 474). Leibniz entiende que en la Mónada hay una pluralidad de perfecciones y no un solo atributo, pues de otra manera, no se podrían entender los cambios en la naturaleza de las cosas,⁴³ y que entre las Mónadas debe haber grados, tal como los hay en todas las criaturas.⁴⁴ Estos grados de perfección o realidad, dado que la Mónada es percepción, deben referirse a la claridad con que las diferentes Mónadas perciben y la Mónada Dominante debe ser la más perfecta del agregado, mientras que el resto serían sus *subordinadas*.

Pero ¿qué percibe la Mónada Dominante de manera más excelsa que las otras? B. Russell propone que la Mónada Dominante percibe más claramente que las otras lo que sucede en el entorno del agregado.⁴⁵ Sin embargo, la propuesta de Russell no parece sostenerse porque presupone lo que se quiere delimitar, que es el margen del dominio de la Mónada Dominante. Por ejemplo, si se estima que la Mónada Dominante percibe más claramente que las otras lo que está en su entorno,

e inorgánicos vendría dada porque los orgánicos son aquellos cuya organización mecánica permite interpretar sus acciones como expresando, y siendo expresadas, por las percepciones y apetitos de un alma, con una respuesta coordinada respecto al exterior y orientados por un objetivo o meta, aunque Leibniz insiste que también puedan explicarse mecánicamente.

⁴³ Cfr. Leibniz, G. W.: *A De Volder* 1702, G II, 239: «Yo no creo que en la noción general de sustancia deba considerarse una única perfección... Una vez que se ha asumido que toda sustancia tiene un solo atributo simple, no se puede entenderle origen y las modificaciones de la naturaleza de las cosas.

⁴⁴ Leibniz distingue varios tipos de Mónadas: las Mónadas que solamente perciben, a las que llaman *entelequias* que, aunque expresen también todo el universo, lo hacen de manera imperfecta (DM 34): Mónadas que no solamente perciben sino que también tienen algo más que una simple percepción sino un sentimiento y tienen memoria, a las que llama *almas* (Mon 19) y finalmente Mónadas que son capaces de reflexión, de decir Yo y conocer las verdades eternas, que llama «almas inteligentes o espíritus». (PNG # 4).

⁴⁵ Cfr. Russell, B. *The Philosophy of Leibniz*, p.148.

¿cómo se distingue el cuerpo de un hombre del cuerpo de la taza de café que sostiene? ¿Significa que en la taza hay una Mónada Dominante tan perfecta como la Dominante en mi cuerpo que así la distingue en una unidad? No pareciera, puesto que en el caso del ser humano hay apercepción y es un cuerpo orgánico, algo que la taza no satisface.

Una manera más adecuada para explicar esta dominancia, aunque ciertamente especulativa ya que Leibniz no es específico al respecto, pudiera fundarse en la Mónada concebida como expresión. Toda Mónada expresa y representa a todo el Universo y «esta expresión acaece en todas partes porque todas las sustancias simpatizan con todas las demás, y cambian proporcionalmente al menor cambio que ocurre en el universo» (*A. Arnauld*, 1687, *G II*, 112). Pero, en esta misma carta agrega «ese cambio sería más o menos notable a medida que los otros cuerpos o acciones tengan mayor o menor relación con el nuestro» por lo que, siguiendo esta línea de pensamiento, por lo que un agregado sería la expresión de su Mónada Dominante y la Mónada Dominante sería la que expresa o representa a su cuerpo en la forma más notable, cuerpo que sería la expresión de esa alma. De esta forma, cuando se percibe sensorialmente algún cuerpo, se percibe su alma a través del cuerpo que la expresa y se perciben en el cuerpo las percepciones y apeticiones de la Mónada Dominante a la que representa, aunque no necesariamente de forma conciente.⁴⁶ Esto es lo que podríamos interpretar de # 62 de la *Monadología* donde Leibniz dice

Así, aunque cada Mónada creada representa todo el universo, ella representa en forma más distinta al cuerpo que es principalmente afectado por ella, y del cual constituye la Entelequia; y como ese cuerpo expresa todo el universo debido a la conexión que existe entre toda la materia en el pleno, el alma, representando a ese cuerpo que le pertenece de una manera particular, representa también a todo el universo.

⁴⁶ Al respecto cabe hacer una reflexión. Cuando leo una página de un libro ¿No percibo más claramente las letras del texto que lo que sucede en mi ojo? Esta pareciera ser la apreciación popular, sin embargo cabe, a favor de Leibniz, sostener que lo que percibo son precisamente los cambios que se producen en el ojo, que atribuyo a algo exterior. Esto exterior, en todo caso, se relacionan con la Mónada Dominante a través de la conexión, regulada por leyes mecánicas, que tiene con el ojo.

De manera que bien podría verse a la Mónada Dominante jugando el papel de una especie de *forma sustancial* ya que es la que define el punto de vista desde el cual un cuerpo representa al mundo. El cuerpo orgánico, conformado por el agregado monádico, es un modelo de todo el universo de cuerpos orgánicos ya que, en un universo físico en el que no hay vacío, todos los cuerpos tendrían una influencia física mutua (aunque no metafísica), por lo que cada uno de ellos expresaría al resto siguiendo las leyes mecánicas, desde una particular perspectiva definida por la Mónada Dominante, a la que las otras Mónadas estarían subordinadas. Esta preeminencia sería la base para que pudiera asimilarse la Mónada Dominante a la *forma sustancial*.

Leibniz, si bien retoma una distinción peripatética, le da una nueva interpretación. La masa de una sustancia corpórea es una máquina orgánica, el cuerpo orgánico de la sustancia aunque, reiteramos, no toda masa de materia es un cuerpo orgánico y Leibniz dice que «tomado separadamente (esto es, separado, o aislado del alma) no es una sustancia sino un agregado de muchos» (G IV, 396). La Materia Secundaria deviene una sustancia corpórea, una verdadera unidad gracias a la presencia de una Mónada Dominante, como lo dice en (5) del párrafo que estamos comentando.⁴⁷ De manera que, aunque la sustancia corpórea resulte de la unión, lo que la determina es la Mónada Dominante, ya que la participación de las otras sustancias comprometidas es dinámica y algunas pueden estar o no estar, como dice Leibniz que «es verdad que el conjunto que tiene una verdadera unidad puede permanecer estrictamente el mismo individuo aunque pierda o gane partes, como lo experimentamos en nosotros mismos; de manera que las partes son requisitos inmediatos solamente durante algún tiempo» (LA 120). Las sustancias que integran un cuerpo orgánico pueden ser reemplazados por otras, en tanto que el cuerpo retenga las indispensables y a la Mónada Dominante.⁴⁸

⁴⁷ Para hacer referencia a la posición de Suárez que mencionamos antes, Leibniz no le asigna al agregado ni a sus componentes la condición de «sustancia incompleta». Leibniz, aunque parece aproximarse a las nociones de materia y forma, como vimos en la carta que consideramos, las interpreta en forma diferente que hace imposible la posición de Suárez.

⁴⁸ De hecho, ni la muerte implica una disolución total sino apenas una drástica reducción en tamaño y acciones. En PNG # 6 Leibniz dice: «Y como por lo general los animales no nacen enteramente

De esta forma, Leibniz, que ha propuesto una sustancia simple, la Mónada, ahora parece presentar, como respuesta a las preguntas en torno al agregado, una unidad compuesta que «consiste en una sustancia simple... y un cuerpo orgánico unido a ella, que vimos se puede entender como una Mónada dominante y una materia secundaria, o máquina orgánica, para la que incontables Mónadas subordinadas se unen y que es hecha una por una Mónada dominando la Máquina» (G VII, 501). Sin duda que surgen muchas preguntas: ¿Hay entonces una sustancia corpórea y el agregado adquiere el carácter de sustancia? En esta sustancia corpórea así conformada ¿Hay un único tipo sustancia, la unión, o hay 2 tipos, las Mónadas y la unión? ¿Cómo se constituye esa nueva sustancia compuesta en torno a la Mónada Dominante? ¿La unión es sustancia, accidente real o modo sustancial? Finalmente ¿Abandona Leibniz con esto su posición idealista para adoptar un renovado hileomorfismo?

Vínculo Sustancial

Hemos mencionado que el carácter fenoménico de los cuerpos no termina de dar respuesta a toda la cuestión, como la unión del agregado y en particular la unidad del ser humano, y Leibniz pareciera volcarse a una reinterpretación del hileomorfismo, abandonando su posición idealista de la sustancia, aunque dando nuevo contenido a las nociones de forma y materia. En esta nueva etapa, Leibniz asocia la forma, la Entelequia aristotélica, a la noción de Mónada como fuerza activa,⁴⁹ mientras que la fuerza pasiva se corresponde la con Materia Prima, concibiendo la unión no como partes sino diferentes perspectivas desde la que se visualiza la misma Mónada, por lo que estrictamente ni siquiera cabría hablar de asociación entre Entelequia y Materia, con lo que la Mónada seguiría siendo una sustancia simple (Los ítems 1 a 3 de la carta a De Volder).

A la hora de considerar a los cuerpos que se nos presentan, con una dimensión y una cantidad determinada, y establecer cuál es el criterio por el que

en la concepción o «generación», tampoco parece completamente en eso que llamamos muerte... Así, abandonando su máscara y sus despojos vuelven al teatro más delicado en el que sin embargo pueden ser tan sensibles y estar tan bien regulados como en el más grande».

⁴⁹ Cfr. Leibniz, G. W.: *Teodicea*, I, 87: «La noción de entelequia no es completamente despreciable... siendo algo permanente, no sólo implica una simple facultad activa, sino también puede llamarse fuerza, esfuerzo, connatus, de donde se sigue la acción, si nada se lo impide».

un agregado forma un fenómeno consolidado y no un mero montón sin identidad, con una unidad que expresa un consenso y funda la armonía preestablecida, capaz de moverse y actuar como un unidad, aunque las Mónadas conserven su independencia y sustancialidad, Leibniz presenta que la reunión se realiza en torno a una Mónada Dominante. Para esta reunión introduce un principio metafísico ulterior cuyo papel sería, precisamente, unificar las muchas Mónadas en torno a una Dominante, de manera de constituir un bloque, conformar una unidad *per se*, un *substantiatum*, una *realitas unionalis* por la que el cuerpo dejaría de ser un mero fenómeno. Es a esta *realidad unional* que Leibniz llama, en razón de su rol unificador, *vínculo* y, dado que produce una nueva sustancia, *vínculo sustancial*. Así lo presenta en su *Teodicea*.

Porque aunque yo no sostengo que el alma cambie las leyes del cuerpo, ni el cuerpo las del alma, y me he valido de la armonía preestablecida para evitar esta confusión, no por eso dejo de admitir entre el alma y el cuerpo una verdadera unión, que constituye su sostén. Esta unión lleva a la metafísica, en vez que una unión de influencia lleva a la física. (*T Dp* # 55)

De manera que tendríamos un vínculo sustancial, de carácter metafísico o *absoluto* (*A Des Bosses*, G II, 438) y, en consecuencia, el cuerpo, tal como la línea, no sería un mero agregado de puntos sino que se constituiría como una unidad sustancial que se realiza metafísicamente gracias a la razón formal de ese *vínculo sustancial*. Esta unión sería algo añadido a las Mónadas y reclamaría un sujeto, pero no un sujeto de inherencia sino un sujeto complementario, como la forma sustancial reclama la materia, que sería el papel que juega el conjunto de Mónadas y que, como en el caso de la forma y la materia tradicional, también tendría influencia en la unión.⁵⁰

De esta manera el agregado monádico y el vínculo sustancial hacen posible que el compuesto se constituya intrínsecamente como un ser sustancial para lo que, sin duda, la percepción divina de las correlaciones intermonádicas juega un papel crucial. En ellas, las Mónadas no ingresan como componentes, sino más bien

⁵⁰ Cfr. Leibniz, G. W.: *NS* #11: «Sin embargo, si en ella [masa de materia] no hubiera verdaderas unidades sustanciales su colección no contendría nada sustancial ni real»

como *requisitos* y la participación de cada una no se hace en virtud de una necesidad metafísica sino física. En efecto, es solamente en el orden natural, y no por necesidad absoluta, que el vínculo sustancial tiene estas relaciones con las Mónadas ya que Dios puede separar el vínculo de las Mónadas y «hacerlo corresponder con Mónadas que previamente no eran las suyas» (*A Des Bosses, G II, 495*).⁵¹

Este «vínculo sustancial» que se agrega (*A Des Bosses, G II, 451*) permite la unidad del cuerpo, otorgarle realidad, explicar su actividad, su continuidad y su extensión, pero sin cambiar nada en las Mónadas individuales, cambio que sería contrario a su naturaleza, sino que las reúne atendiendo a lo que ellas son. Sin esta unión, Leibniz llega a decir ahora con un tono minimizante, que «todos los cuerpos con todas sus cualidades no serían sino un Fenómeno Bien Fundado, como el Arco Iris o la imagen de un espejo» (*A Des Bosses, G II, 435*). Entonces, gracias a este vínculo, la sustancia corpórea sería «algo que hace real a los fenómenos fuera de las Almas» (*A Des Bosses, G II, 451*). El vínculo sustancial haría que la unidad de lo compuesto no estuviera fundada solamente en la armonía de las percepciones monádicas, sino que permitiría adjudicarle a los agregados una unidad *per se*.

De manera que respecto al agregado que conforma el compuesto, cabe considerarlo como un mero agregado sin unión real, un fenómeno, lo que va contrario a la experiencia ordinaria del ser humano, o considerarlo una unidad *per se*, debido al vínculo sustancial.⁵² Leibniz presenta la alternativa de esta forma en carta a Des Bosses (*G II, 435*).

Si una sustancia corpórea es algo real sobre y encima de las Mónadas, tal como una línea es algo sobre y encima de los puntos, entonces tendríamos que decir que la sustancia corpórea consiste en una cierta unión, o mejor, en algo unificador que Dios agrega a la Mónadas... Y así debemos decir una de dos cosas: o los cuerpos son meros fenómenos, y también la extensión será un fenómeno y sólo las Monadas serán reales y la unión será provista por la operación de la mente perceptora del fenómeno, o, si la fe nos compele a aceptar sustancias corpóreas, debemos decir que la sustancia consiste en esa realidad unificadora (*unionalis*)

⁵¹ Esta posibilidad de transferir el vínculo sustancial *salvis monadibus* es lo que permitiría explicar en la doctrina de Leibniz la «transustanciación» en la Eucaristía tal como la concibe el cristianismo de Roma. Cfr. Leibniz, G. W.: *A Des Bosses, G II, 459*.

⁵² Cfr. Leibniz, G. W.: *A Des Bosses*: «Puesto que el pan no es de hecho una sustancia, sino un ser por agregación o una *sustantiatum* resultante de innumerables Mónadas, su sustancialidad residiría en la unión a través de alguna unión sobreañadida».

que agrega algo absoluto (y por tanto sustancial), aunque en flujo, a aquellas cosas que han de ser unidas.

De manera que el vínculo sería un nuevo elemento que participaría de la conformación de los compuestos, aunque no en los mismos términos que se puede discutir en el caso de la unión de materia y forma. Claro que también cabría establecer si la unión del agregado es algo que *resulta* de las mónadas o si necesita de un intermediario, este vínculo agregado, que sería la base metafísica de una sustancia compuesta. Sin duda que surge una necesaria revisión de la propuesta leibniziana a la luz de estas nociones de Mónada Dominante y Vínculo sustancial.

Final

Sin duda que caben muchas lecturas de la última propuesta leibniziana: ¿Ensayaba ideas que nunca terminaron por desarrollarse? ¿Era un juego intelectual con un buen amigo? ⁵³ ¿Se trata de una posición firme de Leibniz que aflora al final de su vida? ¿Intenta rescatar la tradición a la luz de una nueva perspectiva? ¿Es, como dice Russell, una concesión para que su propuesta sea aceptada entre los católicos? ¿Cuál es la naturaleza de ese vínculo, es un absoluto o verdadera sustancia, es un accidente real o es un modo sustancial? ¿Las percepciones en las Mónadas incluyen también la información que permite a Dios establecer ese vínculo, aunque esa percepción no fuera clara y distinta o, se trata de una unión que les es añadida totalmente? ¿De qué manera hemos de entender la conexión entre el agregado de Mónadas con las actuaciones causales y espaciotemporales de los cuerpos? ¿Hay alguna vía que permita vincular la posición fenoménica con esta sustancialista?

Queda por interpretar los motivos de Leibniz para estos cambios y especulaciones, si realmente es una reconsideración de algunos aspectos de su

⁵³ Esto es lo que parece inferirse de lo que explícitamente dice en carta a des Bosses (G II, 328): «No pienso que estas cosas que hemos discutido concernientes a asuntos filosóficos sean adecuadas para una comunicación pública... He escrito estas cosas para usted, para los sabios, no para cualquiera». «Y por tanto, difícilmente sean apropiadas para Mémoires de Trévoux, que pretende una audiencia más popular; espero que Ud. en virtud de su buen voluntad hacia mi, no permitirá que aparezcan en un lugar tan inadecuado»

metafísica o se trata de una maniobra para congraciarse con los jesuitas minimizando algunas de las diferencias, ya que en carta a De Volder del 19 de Junio de 1706 le anuncia que tiene razón en desesperar de recibir una respuesta sobre el punto ya que no espera ni tampoco desea encontrarla para él mismo (G II, 281).

Por otro lado, siempre está la posibilidad, que el mismo Leibniz sienta en la *Teodicea*, de distinguir entre lo que es «superior» a la razón de lo que es «contrario» a la razón. (*T Dp* 60) Por encima de la razón se coloca «lo que no puede comprenderse y de que no se puede dar razón» mientras que lo que es contrario a la razón «es toda opinión que resulte combatida por argumentos invencibles o bien cuando la contradictoria puede probarse de una manera precisa y firme». Pues bien, la unión cuerpo alma pareciera estar entre lo que supera a la razón, junto con la Creación, la Santísima Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía, y esta noción se esboza en la respuesta a Tournemine en la que afirma que una noción inteligible de la unión no puede darse desde los fenómenos.⁵⁴ De hecho, esto es lo que también le dice a De Volder en la carta de Junio de 1706:

«Respondo que esta misteriosa (*nescio quam*) unión metafísica...no es un fenómeno y no hay concepto (*notionem*) o noción (*notitiam*) de ella, De manera que no puedo pensar en una razón que pueda darse de ella».(G II 281). Sin embargo, las nociones que Leibniz menciona que están por encima de la razón, pertenecen todas al ámbito de los misterios religiosos y nunca incluye entre ellas a la unión cuerpo alma o la de los agregados.

⁵⁴ Cfr. Leibniz, G. W.: *Rta a Tournemine* G VI 595: «Mi intención ha sido explicar naturalmente lo que explican con milagros perpetuos, y he tratado de dar razón solamente de los Fenómenos, es decir, de la relación percibida entre el Alma y el Cuerpo, Pero en cuanto a la Unión Metafísica que uno agrega, no es un Fenómeno, y como no se ha dado aún una Noción inteligible de la misma, no me he ocupado de buscar una razón para la misma. Pero no niego, sin embargo, que haya algo de ese naturaleza».