

El problema de la relación mente-cuerpo en Leibniz¹

Leticia Cabañas

En: “Leibniz entre la génesis y la crisis de la modernidad”, IV Jornadas Internacionales de la Sociedad Española Leibniz, Granada, 1-3 noviembre 2007, Presidente Comité Organizador: Juan Antonio Nicolás. Comunicación traducida al francés en *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, ed. J.A. Nicolás, *Studia Leibnitiana Sonderheft 37*, Steiner, Stuttgart, 2010, (ISBN 978-3-515-09357-6), p. 193-202.

Con cerca de 50 años, un Leibniz siempre preocupado por su reputación y con miedo a ser malinterpretado, al ser consciente de la innovadora y revolucionaria naturaleza de sus meditaciones, se atreve por fin a dar el salto desde el plano de las relaciones personales propias de los intercambios epistolares para pasar al debate público. En 1695 con la publicación -manteniendo el anonimato- del *Système Nouveau*² en el *Journal des Sçavants* -de audiencia predominantemente cartesiana- busca someter al juicio de la intelectualidad francesa esta primera presentación abierta de su sistema filosófico de madurez que propone una nueva metafísica de la sustancia, a la vez que adelanta una solución al problema de la relación entre el alma y el cuerpo -uno de los desafíos centrales de la Modernidad- dejado en suspenso por el pensamiento cartesiano tras la inaceptable explicación aportada por Descartes de una interacción cuerpo/alma mediante el poder de dirigir a voluntad las vibraciones de la glándula pineal en el cerebro, donde localizaba el *anima rationalis*³. Pretendía Leibniz resolver ese punto débil del cartesianismo de modo más satisfactorio que todos los intentos anteriores.

Malebranche había desarrollado la filosofía de Descartes en un sistema en el que ningún ser finito opera como una auténtica causa. El poder causal es ejercido sólo por Dios, que produce cambios coordinados en los estados de las mentes y de los cuerpos, dando así la impresión de una interacción causal directa entre ambos. Lo que llamamos causas son en realidad “ocasiones” en

¹ Siglas utilizadas:

A Leibniz, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hg. von der Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe). Reihe I-VIII. Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin 1923 ff.

GP Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875-1890 (Reimpresión: Olms, Hildesheim, 1996).

GM Leibniz, G.W.: *Leibnizens mathematische Schriften*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin (später Halle) 1849-1863 (Reimpresión: Olms, Hildesheim, 1971).

FN Leibniz, G.W.: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Précedés d’une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil. Paris 1857 (Reimpresión: Hildesheim-New York 1978).

AT Descartes, René: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 12 vols. et suppl. Paris 1897-1913 (Reedición: 11 vols. Paris 1982-1991).

² GP IV, 477-87.

³ “...la petite glande qui est le principal siège de l’âme...”, *Les passions de l’âme*, AT XI, 354.

que Dios actúa para producir efectos. Es decir, recurre a la eficacia divina como único poder capaz de hacer que se correspondan sustancias tan diferentes como el alma y el cuerpo. Leibniz coincide con Malebranche en los esfuerzos por distanciarse del misterioso interaccionismo cartesiano: la mente y el cuerpo no están en relación causal real, pues espíritu y materia no pueden interactuar, no es posible un *influxus realis* entre un cuerpo máquina y un alma inextensa totalmente independiente. La impresión de que la mente es capaz de causar directamente cambios en el cuerpo es una ilusión, pura apariencia. Pero está en contra de la tesis de que Dios sea responsable de todo cambio real en el mundo. Reprocha a los occasionalistas el hacer un uso sistemático del milagro cuando afirman que Dios interviene en cada ocasión en que la voluntad decide mover el cuerpo ante el estímulo de un órgano sensorial.

La respuesta de Leibniz al occasionalismo es establecer un perfecto paralelismo entre lo físico y lo psíquico⁴. Mente y cuerpo son regulados por Dios desde el inicio, de modo que a las manifestaciones del cuerpo deben corresponder necesariamente determinados estados mentales. Recurre al uso habitual en él del lenguaje metafórico, diciendo que mientras que los occasionalistas precisan de una intervención divina continua para sincronizar el “reloj” del cuerpo con el de la mente cada vez que la mente le da una orden al cuerpo, gracias a su sistema de la armonía preestablecida Dios sincroniza ambos relojes desde el principio y de una vez para siempre⁵. Lo hace creando mentes y cuerpos que ejercen genuinos poderes causales de acuerdo con leyes de su propia naturaleza, con el resultado de que los efectos se coordinan: las almas actúan según leyes causales de finalidad, mientras que los cuerpos lo hacen de acuerdo a una causalidad eficiente⁶.

La armonía preestablecida leibniziana había sido anticipada por Spinoza, con su visión de dos órdenes causales independientes en acuerdo perfecto: los modos de la extensión o cuerpos interactúan causalmente según leyes del movimiento, mientras que los modos del pensamiento, las mentes, lo hacen según leyes psicológicas. Pero en Spinoza la doctrina del paralelismo -en donde mente y cuerpo son una misma cosa vista desde diferentes perspectivas- es consecuencia del orden necesario y unitario de la realidad, al ser Dios y la Naturaleza una misma sustancia.

⁴ . “...j’ai établi un parallélisme parfait entre ce qui passe dans l’ame et entre ce qui arrive dans la matiere, ayant montré, que l’ame avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matiere, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matiere, et qu’aussi les fonctions de l’ame sont toujours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent répondre, et que cela est reciproque et le sera toujours”, *Considerations sur la doctrine d’un Esprit Universel Unique*, 1702, GP VI, 533. Cf. “...les estats de l’ame sont naturellement et essentiellement des expressions des estats respondans du monde...”, *A Arnauld*, 9 oct. 1687, GP II, 114.

⁵ *Eclaircissements des difficultés que Monsieur Bayle...*, GP IV, 520.

⁶ “Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens”, *Monadologie* § 79, GP VI, 620. Cf. “...le regne des causes efficientes, et celuy des causes finales, sont paralleles entre eux...”, *Théodicée* § 247, GP VI, 264.

Todo poder causal es últimamente poder de Dios, la única sustancia. En Leibniz, por el contrario, si mente y cuerpo se mueven en paralelo no es porque sean atributos de una misma sustancia, sino porque Dios ha armonizado sus acciones de forma predeterminada. Considera la armonía preestablecida como resultado del plan inteligente divino de creación del universo, de modo que el reino de las causas eficientes se sitúa en dependencia ontológica respecto al reino de las causas finales, es decir a un nivel fenoménico. Está Leibniz defendiendo la idea de creación⁷ y las causas finales rechazadas por Spinoza. El que quiera recuperar el finalismo, al situar el plano de la causalidad final a un nivel más fundamental que la causalidad eficiente, contrapone la tendencia de la época en donde las causas finales habían ido cediendo terreno en favor de las causas eficientes. Por el contrario, para Leibniz la consideración de las causas finales juega un importante papel en la investigación científica de la realidad, retomando así la herencia aristotélica.

Leibniz se siente orgulloso de su *Nuevo Sistema*, un texto esencial para la comprensión de su pensamiento, en donde por primera vez hace público el concepto de *armonía preestablecida*⁸, una fórmula que concentra la esencia de la metafísica leibniziana y que produjo “l’*éclaircissement inopiné de ce grand mystere de l’union de l’ame et le corps*”⁹, según el cual cada unidad real o sustancia individual es creada por Dios de modo que “*tout luy doit naistre de son propre fonds...et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de dehors*”¹⁰. En el primer párrafo de la obra nos dice Leibniz que fue concebida varios años antes, pues según menciona en el comentario a las objeciones de Foucher al *Nuevo Sistema*, prefirió seguir la regla de Horacio en el *Arte poética*: “*nonumque prematur in annum*” y no precipitar la edición¹¹. En esos 9 años que distan desde la composición del *Discurso de Metafísica* en 1686 -la primera formulación amplia no publicada de su metafísica y que marca la fecha de su madurez filosófica- cuidó Leibniz mucho a quién iba a permitir examinar sus pensamientos metafísicos. Compartió sus ideas en este período con Arnauld, Bossuet y el escéptico Foucher, un importante contacto en París. También con el filósofo italiano Michelangelo Fardella, al que conoció en Venecia con ocasión de su viaje a Italia. Una larga relación epistolar se estableció entre ambos, de 1690 a

⁷ “*Deum autorem pariter et rerum et mentis...*”, *Quid sit idea*, otoño 1677 ?, A VI, 4 B, 1371.

⁸ Más exactamente, el *Système nouveau* no habla todavía de armonía preestablecida, sino de *Hypothese des accords* entre cuerpo y alma (GP IV, 485). El concepto de *hipótesis de la armonía* lo introduce Leibniz en el *Eclaircissement du nouveau systeme*, publicado en el *Journal des Sçavants* el 12 de septiembre de 1695, GP IV, 494. Cf. *A Lady Masham*, 30 junio 1704, GP III, 355.

⁹ DM XXXIII, A VI, 4 B, 1582.

¹⁰ *Système nouveau*, GP IV, 484.

¹¹ *Remarques sur les objections de M. Foucher*, GP IV, 490.

1714, constituyendo este intercambio un documento central para la comprensión de la evolución de las teorías de Leibniz sobre la naturaleza de los cuerpos¹².

La fuerza de carácter no era una de las cualidades de Leibniz y ante el dilema de cómo presentar su pensamiento, las dudas sobre la capacidad de sus contemporáneos de llegar a entenderle y el miedo exagerado a desvelar las verdades descubiertas que pudieran despertar sospechas de herejía -el juicio de Galileo estaba todavía presente en su mente¹³-, todo ello hizo que Leibniz publicase muy poco en vida. La mayoría de sus más importantes escritos, como el *Discurso de Metafísica* y los resúmenes de su metafísica última, la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, aparecieron póstumamente.

Sin embargo sus miedos estaban en cierto modo justificados. Él mismo se da cuenta de que está ofreciendo conceptos muy novedosos para el público filosófico y que sus teorías les van a resultar impopulares a sus contemporáneos¹⁴. Por ello decide deliberadamente presentar la doctrina de la armonía preestablecida bajo forma de hipótesis: *Hypothese de l'Harmonie*¹⁵. El *Nuevo Sistema* recoge el núcleo esencial de las reflexiones metafísicas desarrolladas a partir de la intermitente correspondencia con Arnauld, que trata las líneas fundamentales del pensamiento de Leibniz y donde se discute también el tema de la relación entre cuerpo y alma. Arnauld reaccionó con hostilidad ante la tesis leibniziana de que para cada persona hay en la mente de Dios un concepto completo que contiene todo cuanto le sucederá. Leibniz, desilusionado ante el vano intento de persuadirle para que aceptase una teoría metafísica contraria a sus convicciones cartesianas, preferirá cambiar de estrategia cara a presentar sus visiones filosóficas. Como dijimos, el *Nuevo Sistema* iba dirigido a un público francés familiarizado con la filosofía de Descartes, por lo que redacta el texto prestando la mayor atención a los medios filosóficos franceses a quienes estaba destinado. Sabe de la crítica de la filosofía moderna a la aridez, el dogmatismo y oscurantismo de las enseñanzas escolásticas, por lo que teme que si continúa empleando el lenguaje escolástico ello represente un obstáculo para que su sistema sea tomado en serio por los círculos modernos. Decide entonces guardar sus distancias con la filosofía escolástica escribiendo el ensayo en un estilo popular, bajo el formato de una autobiografía intelectual que esboza a grandes rasgos a imitación de Descartes. Y ello a pesar de haber

¹² FN p. 317 ss. Cf. *Controversia filosofico-teologica. Guglielmo Leibniz - Michelangelo Fardella*, trad. Salvatore FEMIANO, Garigliano, Cassino, 1989; *Communicata ex disputationibus cum Fardella*, marzo 1690 ?, A VI, 4B, 1666 ss.

¹³ *Nova methodus*, 1667, A VI, 1, 265.

¹⁴ "...j'ay hazardé ces meditations, quoyqu'elles ne soient nullement populaires, ny propres à estre goustées de toute sorte d'esprits", *Système nouveau*, GP IV, 477.

¹⁵ El 3 de julio de 1694, un año antes de la aparición del *Système nouveau*, escribe Leibniz a Bossuet: "Enfin je crois avoir resolu le grand probleme de l'union de l'ame et du corps. On prendra mon explication pour une Hypothese, mais je la tiens pour demonstrée, il auroit fallu trop remonter, pour donner cette demonstration", A I, 10, 134.

previamente expresado un fuerte rechazo a ese estilo popular utilizado por el filósofo francés¹⁶. Sin embargo, la aparente simplicidad en la exposición esconde una extrema complejidad que resume y condensa tesis filosóficas a las que Leibniz había llegado siguiendo itinerarios múltiples y convergentes.

Para publicar el *Nuevo Sistema* buscó Leibniz la influencia de Bossuet, pero ante sus pocas muestras de querer intervenir, se dirige a Foucher quien hace llegar el manuscrito a Gallois, el editor del *Journal des Sçavants*¹⁷. Su publicación despertó un gran interés, aunque resultó difícil situar al hasta entonces desconocido sistema de la armonía preestablecida en el contexto correcto, al tener en contra, por un lado, a los escolásticos que consideraban a Leibniz un seguidor de la filosofía moderna y, por otro, a los cartesianos que le veían como alguien que pretendía reintroducir las formas sustanciales de la Escolástica afortunadamente superadas. Había planeado incluir más elementos de su metafísica en el *Journal des Sçavants*, en caso de que su *Nuevo Sistema* fuese bien recibido¹⁸. Pero como se temía, su solución al problema de la relación mente-cuerpo resultó del todo extraña para sus contemporáneos que se lanzaron a criticarle, lo que en última instancia hizo que Leibniz terminara por dar a su metafísica sólo una circulación limitada.

La primera crítica -muy negativa- tras la aparición del *Nuevo Sistema* la escribió Foucher, el crítico más penetrante y a la vez más severo de los contemporáneos. Al debate público se unió también entre otros Bayle, crítico frente a todo sistema filosófico, que en el segundo volumen de su *Dictionnaire historique et critique* y en escritos posteriores formuló serias objeciones a una hipótesis considerada tan audaz. Ello llevó a Leibniz a explicarse más a fondo sobre lo que quería decir con su nueva hipótesis de la armonía preestablecida. La tercera parte de la *Teodicea* recoge las objeciones de Bayle y las respuestas de Leibniz.

Más adelante la armonía preestablecida fue asumida con reticencias por Wolff, que no compartía la tendencia idealista del pensamiento de Leibniz, la reducción de los seres compuestos a meros fenómenos, aunque fundados en sustancias simples¹⁹. No hay lugar para un dualismo en la *Monadología*. Mientras que según Wolff, la armonía preestablecida es la mejor solución para explicar la unión del alma y el cuerpo, pero siempre que se interprete en términos de una metafísica dualista, como mutua armonía entre sustancias metafísicamente diferentes, una simple, el alma, y otra compuesta, el cuerpo. Es decir, las principales tesis filosóficas contenidas en la

¹⁶ GP IV, 300.

¹⁷ A *Nicaise*, 25 sept. 1695, GP II, 555.

¹⁸ A *Foucher*, 5-15 julio 1695, GP I, 423-24.

¹⁹ "...les monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés", A *Rémond*, 10 enero 1714, GP III, 606.

Monadología quedarán integradas en la metafísica wolffiana a base de reemplazar el original punto de vista idealista leibniziano por un acercamiento dualista al problema²⁰.

Las teorías leibnizianas hay que interpretarlas en el contexto amplio del ambiente intelectual del siglo XVII. Leibniz discute con los pensadores de su época sobre todo tipo de problemáticas y raramente trabaja una sola cuestión. También los problemas teológicos, aun siendo una de las áreas menos estudiadas del pensamiento leibniziano, atrajeron su atención a lo largo de toda su vida, lo que se traduce en una gran abundancia de escritos inéditos y cartas que discuten temas de teología revelada. Estaba bien informado sobre las principales corrientes doctrinales de su época y poseía un extenso conocimiento de las posiciones históricas.

En el complicado debate filosófico de mitad del siglo XVII la ciencia y la filosofía moderna estaban en estrecha conexión con los problemas teológicos, pues por aquel entonces se discutía en Francia la cuestión de la compatibilidad de la filosofía mecanicista con la religión cristiana. El concilio de Trento había modificado la doctrina de la Eucaristía -una espinosa cuestión que provocaba uno de los mayores desacuerdos entre católicos y protestantes- propugnando una transustanciación *real, verdadera y esencial*, expresamente dirigida contra las concepciones luteranas. Pero dichos acuerdos de Trento también resultaban problemáticos para una filosofía moderna antiaristotélica. En efecto, el mecanicismo había sido incluido en el *Índice* por considerarse anatema la unión del dogma católico de la Transustanciación -en que se transforman las sustancias del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, aun permaneciendo los accidentes inmutables- con la filosofía corpuscular. Descartes había creído que su concepción del cuerpo como pura extensión acababa con el problema de la incompatibilidad entre la doctrina católica ortodoxa y la filosofía mecanicista en el tema de la transustanciación. Pero trató de evitar la controversia²¹. Por el contrario Leibniz ya desde su temprana época de Maguncia había trabajado intensamente sobre ese problema de hacer compatible la razón con el dogma de la Transustanciación, dar una explicación que pudiera ser aceptada por católicos y protestantes, en la cuestión crucial de la empresa de reunión de las Iglesias. En 1668, con el escrito *De Transubstantiatione*²² intentó construir su propia solución al problema de cómo una sustancia

²⁰ Antonio LAMARRA, "Why in the 17th century Leibniz's *Monadology* was translated rather than published?: Wolff's good reasons for a cultural policy". En: *Nihil sine ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Ed. Hans Poser, vol. 2, Hannover, 2001, p. 690-92.

²¹ "Pour l'extension de Jésus-Christ en ce St Sacrement, je ne l'ai point expliquée, parce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens, le plus qu'il m'est possible, des questions de théologie...", *Au père Mesland*, 2 mayo 1644, AT IV, 119. A este respecto Leibniz comenta sobre Descartes en *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*: "...fidei autem mysteria artificiose declinavit, philosophari scilicet sibi non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religio, aut quasi religio vera esse possit, quae demonstratis alibi veritatibus pugnet", 1673-75 ?, A VI, 3, 157.

²² A VI, 1, 508 ss.

puede ser aniquilada permaneciendo intactas las cualidades. Reconocerá que la filosofía mecanicista es incompatible con la metafísica de la transubstanciación, por querer explicar los fenómenos únicamente mediante la tríada de los conceptos cuantificables de magnitud, figura y movimiento. En este caso de la doctrina eucarística se hace patente cómo las afirmaciones metafísicas leibnizianas se desarrollan en respuesta a exigencias teológicas particulares.

Frente a Descartes Leibniz concibe la filosofía al servicio de la religión y la moral. No acepta el divorcio entre filosofía y teología, comprendiendo a la vez que el mecanicismo pone en peligro a la religión, al intentar explicar el mundo por medio de cuerpos y movimientos sin ninguna necesidad de Dios. Hace falta una concepción de la sustancia que someta el mecanicismo a la finalidad produciendo un orden teleológico de lo existente, el *regnum sapientiae*. Pues la consideración de la finalidad es compatible e incluso convergente con la vía de las causas eficientes²³. Se trataría de reconciliar a Descartes con el aristotelismo -abandonado por el pensamiento moderno- algo que ya en 1669 había propuesto en carta enviada a su profesor Thomasius²⁴ -uno de los más importantes especialistas de Aristóteles en Alemania- director de su tesis *De principio individui* en la universidad de Leipzig y del que había aprendido el empleo de una metodología conciliatoria para construir una filosofía a partir de fuentes de pensamiento aparentemente diversas. Sin embargo no encontró Leibniz comprensión en su maestro, que desaprobó ese intento de basar la física mecanicista sobre fundamentos aristotélicos.

La filosofía cartesiana había sido la primera en conseguir ganar el pulso al escolasticismo: de las formas sustanciales y la materia prima de los escolásticos se había pasado al nuevo mundo mecanicista de cuerpos geométricos o átomos en movimiento. La era de la Revolución Científica significaba el colapso del sistema aristotélico. La necesidad que ve Leibniz de complementar la explicación de la naturaleza en términos de causas eficientes con la de las causas finales de la metafísica, es algo que sus contemporáneos consideraban perteneciente al pasado y felizmente superado por la *philosophia emendata*. Sin embargo la meta de nuestro filósofo se centra en elaborar una filosofía sobre el ejemplo de la metafísica aristotélica, pensando que la incompatibilidad entre el mecanicismo moderno y la física de Aristóteles es sólo aparente y que basta con acomodar a esta última haciendo una reforma de la noción central de forma sustancial o *entelequia* que la haga más inteligible²⁵. En realidad va a dar a esas nociones aristotélicas unos

²³ “Et in universum tenendum est, omnia in rebus dupliciter explicari posse: per *regnum potentiae* seu *causas efficientes*, et per *regnum sapientiae* ser per *finales*...”, *Specimen Dynamicum*, GM VI, 243.

²⁴ 20/30 abril 1669, A II, 1, 26 ss.

²⁵ “...je retablis les formes substantielles, que les Atomistes et Cartesiens pretendent d’avoir exterminées”, Al duque Johann Friedrich, otoño 1679, A II, 1, 754. Cf. “Il fallut donc rappeller et comme rehabiliter les *formes substantielles*, si déciées aujourd’huy, mais d’une maniere qui les rendist intelligibles...”, *Système nouveau*, GP IV, 478-79.

significados completamente nuevos, en un ejercicio de deconstrucción del marco escolástico desde dentro, utilizando las herramientas conceptuales y los métodos ofrecidos por la tradición escolástica misma, aunque imponiendo siempre su sello personal y original. Esta transformación inicial de las fuentes antes de integrarlas en sus doctrinas es lo que permite a Leibniz distinguirse de un ecléctico. El año de 1679 en que Leibniz decide rehabilitar las formas sustanciales marca una fecha clave en el desarrollo de su filosofía de madurez: se puede decir que es entonces cuando nace su sistema filosófico. Como para Aristóteles, la forma sustancial es principio constitutivo y unificador de la sustancia, que no puede explicarse sin hacer uso de dicho concepto suprimido por la física cartesiana. Retoma Leibniz el término aristotélico *entelequia* (*enteles echein*, estado de completud o perfección) y lo reinterpreta como una fuerza originariamente presente en la sustancia, como principio de acción²⁶. Entiende las *entelequias* como principios activos de organización, algo análogo al alma que confiere unidad e identidad al cuerpo²⁷. Esta defensa leibniziana de las formas sustanciales fue un aspecto muy controvertido y criticado en su época, por lo que tiende a desaparecer como término del vocabulario de Leibniz después de 1671, para ser sustituido por las *mónadas* en los últimos años. Si bien a los contemporáneos de Leibniz les parecieron también sumamente paradójicas esas *mónadas* como espíritus sin ventanas.

Sin embargo Leibniz no deja de ser un filósofo moderno que cree que la nueva filosofía ha superado a la de los antiguos. Estaba profundamente interesado en la física mecanicista de su época, a cuyo estudio se aplicó inicialmente en la universidad de Jena bajo la dirección de su profesor Erhard Weigel. Ya en la *Confessio Naturae contra Atheistas* de 1668²⁸ había aceptado el modelo explicativo de esa nueva física, pero afirmaba a la vez que sus fundamentos metafísicos resultan inadecuados, al aceptar como propiedades primeras la magnitud, la figura y el movimiento. Es decir, no está en contra de la validez del mecanicismo para explicar los fenómenos naturales, pues sin duda “tout se fait mechaniquement dans les phenomenes la nature”²⁹, pero los principios de la física y de la dinámica deben fundarse sobre otros más sublimes de carácter finalístico. De hecho se esfuerza Leibniz por dar forma a una legitimación filosófica de la Eucaristía compatible con la interpretación mecanicista prevalente en la filosofía natural de los modernos (cosa que ya habían intentado sin éxito los cartesianos franceses). Con la

²⁶ “...hoc principium actionum...est substantiae forma...”, *Specimen inventorum*, GP VII, 317. Cf. “J’ay montré ailleurs que la notion de l’Entelechie n’est pas entierement à mepriser, et qu’étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple *faculté* active, mais aussi ce qu’on peut appeller *Force, effort, conatus*, dont l’action même doit suivre, si rien ne l’empêche”, *Théodicée* § 87, GP VI, 150.

²⁷ “...par le moyen de l’ame ou forme, il y a une veritable unité... qui ne sçauroit avoir lieu ny dans les machines de l’art, ny dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu’elle puisse estre...”, *Système nouveau*, GP IV, 482.

²⁸ A VI, 1, 489 ss.

²⁹ A Rémond, 10 enero 1714, GP III, 607. Cf. “...nostrorum corporum actionibus... Omnia quidem in his mechanice fiunt...”, A Johann Bernoulli, 6 mayo 1712, GM III/2, 884.

publicación en los *Acta Eruditorum* de Leipzig en 1686 de la *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* -que contradice las leyes cartesianas del movimiento- planteará el problema filosófico de si la materia puede reducirse al concepto de extensión, buscando encender el fuego de la polémica. En realidad ya en los años 1668-69, con el desarrollo de su primera concepción de la sustancia, había rechazado la interpretación del cuerpo como extensión, uniéndose a católicos y protestantes que consideraban incompatible tal visión cartesiana con el misterio de la Eucaristía. Y es también la crítica de Spinoza al concepto cartesiano de la materia como sustancia extensa una de las causas del interés de Leibniz por su filosofía (aunque siempre reaccionó vivamente ante cualquier sugerencia de influencias spinozistas en su obra). La *res extensa*, que Descartes había entendido como un concepto simple e irreductible, requiere un análisis más amplio³⁰.

Frente al estaticismo de Descartes va a ser la dinamización el criterio distintivo del concepto de sustancia en Leibniz. El error de definir el cuerpo como extensión ocultaba la idea original de fuerza, fundamento de la dinámica leibniziana en proceso de invención durante las décadas de los 80 y 90. Convierte Leibniz el concepto galileano de fuerza en una realidad metafísica. El estudio de las leyes del movimiento le había llevado a reconocer que la fuerza, autónoma y primitiva, evidencia la existencia de una entidad inmaterial tras las apariencias de la figura, la magnitud y el movimiento en que los mecanicistas a su vez resolvían las cualidades secundas del color, calor, sonido, etc³¹. La imagen física del mundo debe quedar suplementada por una imagen metafísica que introduzca el espíritu en la teoría mecánica. En todo cuerpo hay un principio último incorpóreo distinto de la masa extensa³². Aborda aquí el problema fundamental de cómo implantar las mentes en la materia, en vistas a solucionar el absurdo cartesiano de unas mentes potencialmente separadas de los cuerpos. Pues los cuerpos no tienen un principio intrínseco de movimiento, un centro de acción espontáneo, sino que adquieren su actividad por su unión con una mente³³. Es el espíritu el principio motor del cuerpo. Pero al no

³⁰ "...sentio naturam corporis non consistere in sola extensione...", mayo 1702, GP IV, 393.

³¹ "On peut même démontrer que la notion de la grandeur de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s' imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire, et de relatif à nos perceptions, comme le font encor (quoique bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et d'autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. C'est pourquoy ces sortes de qualités ne sçauroient constituer aucune substance", *Discours de Métaphysique* § 12, A VI, 4 B, 1545. Cf. "De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum, et figuram, et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi patiendi...", *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, verano 1683/invierno 1685-86 ?, A VI, 4 B, 1504; "...je conçois des propriétés dans la substance qui ne sçauroient estre expliquées par l'étendue, la figure et le mouvement...", *A Arnauld*, 30 abril 1687, GP II, 97.

³² "...necesse esse ut detur in omni corpore principium intimum incorporeum, substantiale a mole distinctum...", *Al duque Johann Friedrich*, 2ª mitad octubre 1671, A II, 1, 266.

³³ "Motus omnium principium, Mens... absurdum et impossibile esse, quod corpus habeat motum a se ipso...", *A Jakob Thomasius*, 20/30 abril 1669, A II, 1, 31-32.

tener el cuerpo en sí mismo el principio de movimiento no puede ser una sustancia. Pues toda sustancia debe tener su propia fuente de actividad, ser un centro individual de fuerza o *vis activa*³⁴. Consciente de que el concepto tradicional de sustancia no resultaba ya válido para el pensamiento científico, opera Leibniz una transformación conceptual, ofreciendo una nueva categorización sobre el modelo biológico de la potencia, la fuerza vital.

En la correspondencia de Leibniz con el jesuita Bartolomé des Bosses que ocupa los 10 últimos años de su vida, es decir, el período de composición de la *Teodicea*, la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, lucha denodadamente por reconciliar su propia teoría de la sustancia con la doctrina católica de la Transubstanciación. Son un total de 128 cartas que constituyen una de las más ricas fuentes del pensamiento filosófico maduro de Leibniz y en donde se tratan difíciles cuestiones metafísicas sobre la naturaleza y composición de la sustancia³⁵. Des Bosses siente curiosidad por saber si Leibniz logrará acomodar en su metafísica el dogma católico de la Transubstanciación, pues algo más que mónadas sería necesario para que el pan y el vino fuesen vistos como sustancias. El problema está en resolver qué es lo que cimienta a las infinitas partes que componen el agregado en que un cuerpo consiste. Algo sustancial debe ser añadido para que un cuerpo, compuesto de mónadas, sea real y no un mero fenómeno. La mera yuxtaposición de partes en último análisis no puede producir un *vero ente* funcionalmente integrado. Hay que apelar a algo real por encima de las mónadas que aporte una nueva sustancialidad al compuesto haciendo de él un auténtico individuo³⁶.

En su deseo de dotar a los cuerpos de un nexos más estable que el obtenido sobre la base de una mera combinación de elementos, Leibniz desarrolla y adapta la noción de *vinculum substantiale* -con orígenes en la Escolástica- oscura y profundamente problemática. Se debate el difícil tema de la naturaleza de la sustancia compuesta, es decir, cómo un ser compuesto de innumerables sustancias simples puede ser una unidad *per se* y cómo un compuesto o cuerpo sea algo más que un mero fenómeno carente de genuina unidad. Se trata de elevar los fenómenos desde el rango de las meras apariencias a la realidad efectiva, independiente de la unión conferida por nuestras percepciones³⁷. El agregado que constituye el cuerpo recibe su unidad de una mónada dominante, en la cúspide de la jerarquía de mónadas presentes en un ser animado y que ejerce su control sobre el compuesto de sustancias corpóreas subordinadas. Sin esa mónada

³⁴ "...omnem substantiam agere, et omne agens substantiam appellari", *De vera methodo philosophiae...*, 1673-1675 ?, A VI, 3, 158. Cf. "Omnem substantiam habere vim agendi, imo semper agere, aliquando ostendere spero...", *A de Volder*, 9-20 enero 1700, GP II, 206.

³⁵ GP II, 291 ss. Cf. Brandon LOOK, "On Substance and Relations in Leibniz's Correspondence with Des Bosses", *Leibniz and his Correspondents*, ed. Paul Lodge, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 238.

³⁶ Brandon LOOK, "On an unpublished MS. of Leibniz", *Leibniz Society Review*, vol. 8, 1998, p. 74.

³⁷ Massimo MUGNAI, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Turín, p. 141-43.

dominante los cuerpos se dispersarían en la pluralidad infinita de sus partes³⁸. Pero no podemos ya decir con Russell que la doctrina leibniziana del *vinculum substantiale* sea “rather the concession of a diplomatist than the creed of a philosopher”³⁹, es decir, una mera acomodación a los católicos.

³⁸ “Si id quod Monadibus superadditur ad faciendam Unionem substantiale esse negas, jam corpus substantia dici non potest; ita enim merum erit Monadum aggregatum, et vereor ne in mera corporum phaenomena recidas... Et monades non constituunt substantiam completam compositam, cum non faciant unum per se, sed merum aggregatum, nisi aliquod substantiale vinculum accedat”, *A des Bosses*, 21 mayo 1712, GP II, 444.

³⁹ Bertrand RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900. Reproducción: Routledge, Londres, 1992, p. 179.