

Mariela Paolucci

## El problema de la auto-percepción de la multiplicidad en la unidad en *Monadología*

---

**Resumen:** *Se analiza el argumento a priori de la existencia de la sustancia simple, y en paralelo, se analiza el argumento a posteriori. Se interpretan ambos en función del rechazo de la tesis del dualismo sustancial y en función de la problemática de una ciencia de lo individual.*

**Palabras clave:** *Simple. Multiplicidad. Percepción. Actos reflexivos. Mónada.*

**Abstract:** *Both a priori and a posteriori arguments concerning the existence of monads are taken into account to show the rejection of the thesis of substantial dualism, and regarding the major problem of a science of the individual.*

**Key words:** *Simple. Multiplicity. Perception. Reflection. Monad.*

### I

En la metafísica madura leibniana, en la *Monadologie*, el mundo se presenta como un sistema armónico en el que múltiples sustancias se interrelacionan, y lo hacen en tanto cada una expresa, desde su perspectiva, el sistema del mundo y el complejo de sus relaciones vinculantes. En este sistema armónico cada sustancia se individúa en función de la zona de claridad de sus percepciones, y se limita de acuerdo con el grado de distinción que tiene de ellas. Tal criterio de individuación, conforme con un principio interno de diferenciación, no sólo permite individuar cada mónada sino que también permite establecer su jerarquización ontológica de acuerdo con

sus propias capacidades perceptivas: todo lo que existe son mónadas percipientes que perciben el todo con diferentes grados de distinción, alcanzando en su grado más elevado la capacidad de la apercepción o capacidad reflexiva sobre las propias percepciones.

En lo que respecta a la caracterización de la sustancia *en tanto sustancia simple que envuelve y desarrolla lo múltiple en lo uno*, podría afirmarse que la *Monadología* presenta dos tipos de pruebas. La primera es *a priori*: es necesario encontrar un principio que dé cuenta de la determinación interna de la mónada en tanto *ser*, y de su variación y cambio. Puesto que toda determinación cuantitativa sólo puede ser derivada (y en todo caso, posible de ser explicada de acuerdo a otros principios), la mónada ha de tener determinaciones esencialmente cualitativas que puedan dar cuenta de sus determinaciones internas, y de su ley continua de variación: este principio se encuentra en las percepciones, y en sus leyes internas de transición. Ahora bien, esta relación de lo múltiple en lo uno también se argumenta en otro sentido: y lo hace referida al ámbito experienciable de una especificación de las mónadas (los espíritus). No se trata de una caracterización *a priori*, sino de un argumento por efectos, y que tiene la forma de un condicional: si se ha concedido que el alma es simple y percibe múltiples determinaciones en un objeto, no ha de rechazarse la cualidad ontológica de la remisión de lo múltiple en lo uno que se hace necesaria en las sustancias simples, entre ellas la sustancia-espíritu

Se desarrolla especialmente este tipo de argumento, y se analizan las relaciones de implicancia entre “actos reflexivos” y conocimiento

claro de la sustancia. Se afirma que el argumento a posteriori de la realidad de la sustancia es equivalente, en términos gnoseológicos, antes que a la afirmación de la realidad de un yo, a la afirmación de su realidad específica.

## II

### La prueba *a priori* de la existencia de la sustancia simple

En la formulación madura de la metafísica leibniziana, es especialmente importante comprender el concepto de *simplicidad* que le es esencial a la sustancia. Este concepto se presenta en los tres primeros aforismos de la *Monadologie*, y a partir de ellos se argumenta, por su noción, la existencia de las sustancias, como sustancias *simples*. El primer aforismo establece una definición nominal: la *mónada* es una sustancia simple que integra los compuestos, y ser simple significa que no tiene partes (*Mon* §1) y por lo tanto ninguna de las propiedades de la extensión. Pero el segundo aforismo asciende a una demostración de su existencia, demostración que tiene la forma de una verdad hipotéticamente necesaria: si hay compuestos, tiene que haber sustancias simples, pues “lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de las [sustancias] simples”. Se trata, aquí, de un uso del principio de razón para determinar los cuerpos como compuestos (1) En el tercer párrafo se establece la relación de razón entre lo simple y lo compuesto: las *mónadas* son los *verdaderos* átomos de la naturaleza, sus elementos. Lo compuesto en su ser, no puede explicarse sin la existencia de las *mónadas*, y es por eso que si pone dado lo compuesto (que equivale a cualquier existencia corporal), debe afirmarse la existencia de lo simple como su condición de verdad. Se trata, en este argumento, mucho más que de afirmar la verdad analítica de la necesaria existencia del elemento simple como condición de la existencia de un compuesto (entendido aquí como composición de “elementos” simples). Se trata de afirmar que lo compuesto, para ser en tanto tal una composición (un compuesto configurado y no una multiplicidad) reclama lo simple en su misma configuración, y aquí lo “simple”

no sería entendido como el elemento, sino como la configuración misma del compuesto. En otras palabras: se trata de establecer la condición de razón de una unidad por *aggregatum* (una unidad meramente por accidente) con respecto a una unidad verdadera. En la prueba de la existencia de la sustancia simple como condición de verdad del compuesto (argumento que no deja de tener carácter hipotético: *si* existen los compuestos, deben existir las sustancias simples), se establecería la imposibilidad del status sustancial de lo compuesto, a la vez que se afirmaría la prueba de la existencia de la sustancia (como simple). Cualquier sistema filosófico que tuviera como premisa la existencia de lo compuesto (los cuerpos), debería concluir, en virtud de este argumento, la existencia de las sustancias como *mónadas*.

Pero además de ser una sustancia simple no extensa, es decir, una sustancia simple *cuantitativamente*, la *mónada* es compleja *cualitativamente*, lo que la hace un ser y en su diferencia intrínseca. Y aquí es preciso considerar la caracterización de la *mónada* en función de la relación entre lo uno y lo múltiple: *en tanto sustancia simple que envuelve y desarrolla lo múltiple en lo uno*. Esto es, en tanto sustancia cuya actividad consiste en el tránsito de las percepciones. La *Monadología* presenta dos tipos de pruebas para afirmar que la sustancia *es* esencialmente esta relación entre lo múltiple de sus percepciones y lo uno que es como sustancia. La primera es *a priori*: es necesario encontrar un principio que dé cuenta de la determinación interna de la *mónada* en tanto *ser*, y de su variación y cambio. Puesto que toda determinación cuantitativa sólo puede ser derivada (y en todo caso, posible de ser explicada de acuerdo a otros principios), la *mónada* ha de tener determinaciones esencialmente cualitativas que puedan dar cuenta de sus determinaciones internas, y de su ley continua de variación: este principio se encuentra en las percepciones, y en sus leyes internas de transición. El ser simple de la sustancia la autonomiza de reales relaciones causales exteriores, pero es un ser complejo cualificado en función de los cambios de estados representativos internos, que son expresiones del mundo. Ahora bien, esta relación de lo múltiple en lo uno también se argumenta en otro sentido, y aquí se encuentra el argumento que nos interesa

considerar en el próximo punto. Se establece referido al ámbito experienciable de una especificación de las mónadas: los espíritus. No se trata de una caracterización *a priori* (que creemos que es la que se construye a partir de la necesidad de encontrar un principio que explique el ser cualificado e individualizado de la sustancia), sino de un argumento por efectos, y que tiene la forma de un condicional: si se ha concedido que el alma es simple y percibe múltiples determinaciones en un objeto, no ha de rechazarse la cualidad ontológica de la remisión de lo múltiple en lo uno que se hace necesaria en todas las sustancias simples, entre ellas la sustancia-espíritu. Un argumento construido bajo esta forma tiene que obrar, por un lado, bajo las exigencias del principio de continuidad (la característica ontológica de la percepción es unívocamente referida a toda mónada), y bajo las exigencias de un principio de especificación que avance hacia la jerarquización: una especie de sustancias pueden tener una experiencia de una realidad que es universal. Esto involucra la presencia de una percepción especialmente cualificada, que es la apercepción.

## II

### La prueba *a posteriori* de la universal cualidad perceptiva de las mónadas

El texto que nos ocupara aquí especialmente es el aforismo dieciséis de *Monadología*:

Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnoissent que l'Ame est une substance simple doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade; et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionnaire article Rorarius.

Consideremos aquí, primero, la referencia al artículo de Bayle en el artículo "Rorarius" (2). Si pudiera reconstruirse la motivación principal de Bayle a propósito de Jerome Rorarius (1485-1566), -quien defendía la tesis no sólo del carácter

racional de los animales, sino incluso la tesis del uso privilegiado de la racionalidad con respecto a los hombres-, es la de afirmar la necesidad de establecer una distinción esencial entre seres animales y almas humanas. Esta distinción implicaría para Bayle no sólo sostener la *exclusividad* de los estados mentales para las almas humanas, sino también aquello que se derivaría de ello: la exclusividad del carácter inmaterial de tales estados mentales, y su supervivencia respecto a la muerte material. Amén a formular esta perspectiva, el centro de discusión de Bayle pretende ascender al centro mismo de la teoría sustancial leibniziana en lo que respecta a la tesis nuclear de su ontología: la que hace de la percepción la cualidad ontológica universal que distingue a los seres de acuerdo con sus universales -aunque jerarquizables- capacidades perceptivas; y también a la relación entre sus representaciones inmatriciales y los cuerpos, esto es, la armonía preestablecida. Frente a esto, Leibniz anota su concepción de la diferencia esencial entre mónadas-almas y mónadas-espíritus, en los términos que apelan a sus diferenciales capacidades perceptivas. Mientras las almas en base a sus percepciones, establecen inducciones (por lo tanto, conclusiones contingentes), los espíritus, además de esto, tienen la capacidad de servirse de razones y establecer de acuerdo con ellas silogismos demostrativos. La diferencia esencial, entonces, no tiene como criterio la *exclusividad* del carácter inmaterial de las percepciones, sino a la ley de orden cualitativamente diferente que rige el tránsito de esas mismas percepciones en cada caso. Sólo podría establecerse una diferencia esencial cuando se supone una diferencia específica, que atienda a las diferenciales leyes de progresión de las percepciones de las mónadas. Además, es diferente lo que implica en cada caso la supervivencia de ambas mónadas: mientras en las almas se trata de una común indestructibilidad, en los espíritus se trataría de una supervivencia de la identidad fundada en el *conocimiento* de un sí mismo personal. Ambas características diferenciales de los espíritus apelan a una capacidad específica: no sólo la de la reflexión sobre las propias percepciones (que podría también darse en un nivel de percatación sensible en las mónadas-almas) sino, y principalmente, de la reflexión sobre el mismo

percipiente. Consideremos ahora, en función de la premisa de que las mónadas-espíritus tienen una capacidad reflexiva esencialmente distintiva, la determinación de esta capacidad en el aforismo que nos ocupa, su status cognoscitivo, y la relevancia que posee, como creemos, para argumentar la tesis de la universal realidad de las sustancias en tanto seres simples que envuelven y desarrollan lo múltiple en lo uno, esto es, en tanto seres que esencialmente perciben. Se trata, como se caracteriza en este aforismo, de una experiencia “en nosotros mismos” de una multitud en una sustancia simple, cuando apercibimos un pensamiento relatado a una variedad en el objeto percibido. Podríamos decir: en ocasión de percibir un objeto con toda su variedad, nos apercibimos, por un acto reflexivo, de un pensamiento con respecto a ese objeto. Simplicidad y multiplicidad estarían relatadas en esa experiencia primaria que es la percepción sensible de un objeto y la reflexión sobre el pensamiento de ese objeto. Este acto reflexivo que se vuelve sobre sí en la percepción de un objeto no se trataría, sin embargo, de los actos reflexivos que son fuente de los razonamientos demostrativos (*Mon* §30). En efecto, éstos últimos implican actos reflexivos que no suponen su relación con la percepción sensible, y no implican, por esto, la experiencia de la *relación* de lo múltiple en lo uno. Los actos reflexivos indicados en el aforismo treinta parecen implicar la abstracción de tal percepción, para volverse sobre sí mismos enteramente. Sus objetos son el Yo (*Moi*) y demás entes de la metafísica: “es así que al pensar en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, y en Dios mismo, por concebir que lo que es limitado en nosotros es en el ilimitado”.

Ahora bien: ¿podría hablarse de un acto reflexivo que no implique una abstracción con respecto a la percepción sensible y la multitud que ella misma implica, y que sin embargo, revele como experiencia la realidad de la sustancia en tanto simplicidad que envuelve lo múltiple? Si así fuera, estaríamos ante la consideración de un concepto de “acto reflexivo” mucho más amplio que el descrito en el aforismo 30, que pueda abarcar experiencias de diverso tipo. Si la reflexión es una atención de lo que está en nosotros, tal atención, que supone la emergencia de una nueva

percepción como conciencia del tener percepciones (*Mon* §23) supone, necesariamente, percepciones múltiples de las que puede accederse en una experiencia. Incluso, el acto reflexivo podría considerarse la fuente de la experiencia de un estado en el que la gran multitud de pequeñas percepciones hace imposible la percepción distinta:

Car nous experimentons en nous mêmes un Etat, où nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en defaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne differe point sensiblement d'une simple Monade, mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus (*Mon* §20).

Si bien podemos afirmar que los actos reflexivos están implicados en el descubrimiento de las entidades que son objeto de los razonamientos demostrativos (*Mon* §30) cuando la conciencia se vuelve enteramente sobre sí –y aquí concordaríamos con Mac Rae (1976), quien establece una estrecha relación conceptual entre la atención propia del acto reflexivo, y la aperepción como autoconciencia–; los actos reflexivos *también* podrían considerarse la fuente de una experiencia que, si bien tiene como objeto “aquello que está en nosotros”, tiene también un status que no se encuentra enteramente desligado de la experiencia sensible –y aquí acordaríamos con la caracterización de Rescher (1967), quien la aproxima a la “reflexión lockeana”–. El aspecto fundamental que nos permite acordar con ambas lecturas es que se trata de una experiencia que revela una realidad universal: la esencia de las mónadas como seres que esencialmente perciben (*Mon* §16), y que incluso perciben en un estado en el que no domina ninguna percepción distinta, como en las mónadas-entelequias. (*Mon* §20). Los actos reflexivos que son la fuente de este tipo de experiencia nos permitirían hablar de lo que se aplica –en un nivel ontológico– a las demás mónadas. Revelarían aquello que, estando “en nosotros”, sobrepasa su realidad meramente específica. Se trataría de una experiencia de la sustancia en aquello en lo que ésta no es específica.

Así como la distinción esencial y diferencial de las mónadas-espíritus con respecto a las demás mónadas no se basa en una diferencia que se tenga como *exclusiva* en lo que respecta a su realidad perceptiva, los actos reflexivos brindan la experiencia de una realidad perceptiva que *no es exclusiva* del yo que reflexiona. Bajo las exigencias del principio de continuidad (la característica ontológica de la percepción es unívocamente referida a toda mónada), y bajo las exigencias de un principio de especificación que avanza hacia la jerarquización de las capacidades perceptivas, el argumento por efectos afirma que una especie de sustancias pueden tener una experiencia de una realidad que es universal. Construido el argumento con una premisa que un defensor del sustancialismo en el sujeto no puede sino aceptar (y con una estructura argumentativa paralela al argumento a priori) lo que el argumento concluye es que la caracterización aceptada y defendida en exclusividad para una realidad particular, es justamente la especie de una realidad sustancial que no es exclusiva del sujeto, aunque es exclusivo de él el descubrirlo.

### III

#### La problemática ciencia de lo individual y el status de la experiencia reflexiva

Aquí nos interesa poner a consideración dos problemas que definimos de la siguiente manera: 1) ¿Qué relevancia tiene para una ciencia de la sustancia el reconocimiento de este acto reflexivo como fuente de una experiencia de la sustancia?; 2) ¿La mónada-espiritual brinda el “modelo” de la realidad de la sustancia? , es decir, ¿la cualificación de su percepción, que brinda este tipo de experiencia, tiene preeminencia frente a la realidad que descubre?.

Ambas cuestiones están estrechamente relacionadas: si es relevante una experiencia de una especie de sustancias para una ciencia de la sustancia, lo es porque puede revelar una realidad que, si bien está en ella, la trasciende en su mera especificidad. Y si es importante una experiencia de este tipo, es porque el proyecto mismo de una

ciencia de la sustancia es problemática en tanto la noción de sustancia es la de sustancia *individual*. Lo esencialmente problemático en la noción de ciencia de la sustancia es que lo individual es, justamente, lo estrictamente opuesto a lo universal. Mientras lo universal es lo uno en lo múltiple o diverso (y supone la similaridad en lo diverso), la percepción de lo individual es lo múltiple expresado en uno (en el percipiente) (3) e implica un infinito actual.

En la carta a Arnauld (1686) (4) y particularmente las “Notas a la carta de M. Arnauld sobre mi proposición de la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre” se expresa el problema de la posibilidad de la ciencia de la sustancia. Si intentáramos reconstruir la problemática de la ciencia de la sustancia, entendida como sustancia individual (implicada en el infinito actual y por tanto, en el infinito de determinaciones) desde la perspectiva de Arnauld, podríamos afirmar que la consecuencia mas coherente sería la de sostener que sólo puede haber ciencia *divina* de la sustancia. Frente al problema definido en estos términos afirma Leibniz que para juzgar acerca de una noción de una sustancia individual, es bueno consultar lo que se tiene en sí mismo, (aún cuando este proceso no revele la individualidad de la sustancia), así como debemos consultar la noción específica de la esfera para juzgar acerca de sus propiedades (5). Si bien no es posible homologar la relación entre la noción de la esfera y sus especificaciones, con la relación entre la sustancia-espíritu y las demás sustancias, sería quizás posible pensar que la diferencia esencial que existe entre las sustancias (una diferencia que no supone sin embargo un quiebre en la continuidad de la capacidad perceptiva) es justamente la que hace posible descubrir como experiencia, esto es, como afección, el ser perceptual que la sustancia *es*. Así, en la carta a Burnett (6) Leibniz declara: “Creo que tenemos un conocimiento claro, pero no distinto de la idea de la sustancia, que se origina, en mi opinión, del hecho de que tenemos un sentimiento interno de ella en nosotros [*sentiment interieur en nous mêmes*] que somos sustancias”.

La ciencia de la sustancia no tendría como objeto lo universal ni lo estrictamente individual,

sino lo específicamente continuo a lo que una apercepción cualificada puede acceder. Creemos que desde esta perspectiva el sujeto no es prominente frente a la realidad sobre la que se apercibe. Se trata de una apercepción clara, pero no distinta de la sustancia, que a la vez entiende la apercepción como inescindible de las relaciones que la implican con los demás objetos. El sujeto es *afectado*, se trata de una experiencia en ocasión de las relaciones múltiples implicadas en su noción individual. Antes que auto-experiencia de la sustancia, se trata de una entre-experiencia, porque la experiencia misma deriva conclusiones acerca de las demás sustancias, y porque se establece en ocasión de su relación con otras. Antes que una percepción de sí como sustancia, se trata de una com-percepción.

#### IV

Sabemos que la noción de una sustancia individual implica tener una noción completa. Un individuo encierra en su concepto toda la serie del mundo, que lo expresa desde su perspectiva. Afirmado el límite de conocer la serie completa de sucesos implicados en la noción completa del individuo, y sus enlaces que hace que conformen una identidad, se encuentra, por un lado, 1) la negación de la preeminencia de la conciencia en los estados perceptivos de la sustancia espiritual, y por el otro, 2) la afirmación del estatus ontológico de la percepción. Ambas afirmaciones permitirían considerar para toda percepción considerada como fruto de un acto reflexivo, como una percepción que puede develar una cualidad ontológica que supera al yo, que es universal a todas las monadas.

Si es posible afirmar el status ontológico de los actos reflexivos, es porque la afirmación de la “simplicidad” no excluye la multiplicidad de modificaciones (que están en la sustancia), y estas modificaciones consisten en la variedad de relaciones de correspondencia con otras monadas. Cómo metáfora de esta multiplicidad en la simplicidad, Leibniz menciona la imagen (o alegoría) de un centro o punto referido a una

infinidad de ángulos formados por las líneas que lo forman (7).

Puede afirmarse, entonces, un paralelo en la argumentación a priori y la argumentación a posteriori, donde ambas argumentaciones parecieran refutar el centro de la metafísica cartesiana, esto es, la metafísica que se construye sobre la afirmación de dos sustancias heterogéneas. Si hay extensión, debe afirmarse la existencia de la sustancia simple (*Mon 1-3*). Si hay efectuación de pensamiento como remisión de lo múltiple en lo uno, (*Mon 16*) debe afirmarse tal cualidad como ontológica, esto es, como *específica* para quien la contempla.

#### Notas

1. Podríamos decir que el mismo procedimiento argumentativo (establecer una definición nominal, y luego apelar al principio de razón para concluir la definición real (esto es, la existencia de lo definido) esta presente en la primera formulación del sistema leibniziano, en *Discuso de metafísica*. En efecto, el §8 establece, primariamente, la definición nominal de sustancia individual a partir de las condiciones de la teoría de la predicación: sustancia es cuando múltiples predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y éste sujeto no es atribuido, a su vez, a ningún otro. La sustancia es, de esta manera, sujeto último de predicación. (GP IV 433 y ss.) Pero es sólo una definición nominal, porque la definición no establece las condiciones o el significado de la atribución verdadera para las proposiciones no idénticas. Estas condiciones deben estar fundadas extra-proposicionalmente en la naturaleza de las cosas, y si sustancia es sujeto último de predicación, entonces es preciso que contenga virtualmente todos los predicados posibles, es decir, es preciso que la sustancia sea entendida como “noción completa”, en la cual, desde la perspectiva de un pensamiento analítico infinito y a partir de cada noción individual, sea posible deducir con fundamento todos sus predicados.
2. PS PhS IV 524.
3. G II 317, Carta a des Bosses (1706)
4. G II, 45 (1686)
5. Enfin je demeure d'accord, que pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ay de moy même, comme il

faut consulter la notion spécifique de la sphere pour juger de ses propriétés. ("Remarques sur la lettre de M. Arnaud, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais" GP II 45)

6. G III, 247 (1699)
7. PNG, sec,2

### Bibliografía

- Leibniz, G. W. *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlin, 1875-1890; reimpression Hildesheim, 1960-61.
- Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923, Leipzig, 1938, Berlin, 1950.
- Hooker, M. (ed.) (1982) *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mc Rae, Robert (1976) *Perception, Apperception and Thought*. University of Toronto Press.
- Pasini, Enrico (ed.) (2005) *La monadologie de Leibniz. Gènese et contexte*, Association Culturelle Mimesis, Paris-Milano.
- Racionero, Q. y Roldán. (comps.) (1994) *G.W Leibniz. Analogía y expression*, Universidad Complutense.
- Rescher, Nicholas. (1967) *The philosophy of Leibniz* Englewood Cliffs, N.J : Prentice-Hall.

