Páginas de Filosofía, Año X, Nº 12 (primer semestre 2009), pp.7-29

EL VACÍO Y LOS CUERPOS: LOS DESAFÍOS DE LA ORGANIZACIÓN EN SPINOZA Y LEIBNIZ

María Cecilia Abdo Ferez
Universidad de Buenos Aires-CONICET

Resumen:
El propósito del artículo es analizar la polémica sobre el vacío que se dio en el siglo XVII, focalizando en dos autores: Spinoza y Leibniz. El vacío fue "descubierto" en los laboratorios de la temprana modernidad, en el marco de la ruptura epistemológica que introdujeron las ciencias naturales. No obstante la atención que merecían las ciencias para nuestros filósofos, la incorporación del concepto de vacío en los tratados de filosofía política y moral dio lugar a rispideces y ambigüedades. Se analiza aquí esta tensión, tomando al concepto como una metáfora de la relación entre los cuerpos, sus límites y potencialidades de organización.

Palabras clave: Vacío- Cuerpos- Ruptura epistemológica-Spinoza- Leibniz

Abstract:
The article aims to analyse the controversy on the emptiness that took place in the 17th century, with focus on two authors: Spinoza and Leibniz. The emptiness was "discovered" in the laboratories of the early modern age, in the frame of the epistemological split that entered the natural sciences. Nevertheless the attention that the sciences were deserving for our philosophers, the incorporation of the concept of emptiness in the agreements of political and moral philosophy gave place to dissensions and ambiguities. This tension is analyzed here, taking to the concept as a metaphor of the relation between bodies, his limits and potentials of organization.

Key words: Emptiness- Bodies- Epistemological split- Spinoza-Leibniz

Las páginas que aquí se presentan pretenden volver a analizar una de las metáforas políticas más presentes en el pensamiento moderno: la del vacío. El vacío, condición de la decisión, testimonio de la democracia, prueba atemorizante de la ausencia de tutela en un gobierno en crisis, oportunidad para los reemplazos, excusa de la locura, es uno de los pocos descubrimientos científicos que se da en el siglo XVII, en el inicio de la modernidad, de la mano del barómetro de Torricelli[1]. Su comprobación se produce en laboratorios privados, en curiosa coincidencia –y superposición- con la asunción triunfal del concepto de soberanía. Su descubrimiento genera disputas al interior de campos políticos coincidentes, como es el caso de Thomas Hobbes, que quiere una monarquía tanto como Robert Boyle, pero que se lanza furibundo a negar que el vacío pueda ser aceptado; u obliga a ambigüedades, como en el caso de Spinoza, que lo niega explícitamente en la *Ética*, pero lo deja entrever, casi con ironía, en las cartas al pensionero de Jan de Witt, Hugo Boxel; o lleva a rectificaciones, como en el caso de Leibniz, que lo reconoce en sus experimentos de juventud y lo desplaza en la madurez, privilegiando el concepto de organización de lo infinitamente lleno[2]. Estas inconsistencias en las posiciones respecto del vacío, en filósofos atentos a los adelantos de las ciencias duras, consideradas por ellos una fuente de sus pensamientos sociales, morales o políticos, dan cuenta de una disputa que va más allá de la comprobación o refutación experimental de un nuevo elemento. La disputa por la aceptación o no de la existencia del vacío supuso una discusión sobre las potencialidades de la materia, o lo que es igual, en nuestra acepción aquí, una discusión sobre las relaciones entre los cuerpos y una puesta en cuestión de sus límites, de las figuras que forman y de su permanencia o transitoriedad. En otros términos, discutir el vacío al inicio de la modernidad implicó re-situar la relación entre los cuerpos, entendidos como figuras recortadas sobre un fondo común, el de la materialidad, y analizar los procesos de individualización que se daban como resultado de su movimiento -procesos que parten de asumir como artificial toda división entre

[1] El matemático italiano y discípulo de Galileo, Evangelista Torricelli (1608 -1647) es reconocido como el descubridor científico del vacío, al constatar la presión atmosférica con un barómetro, en 1644. Pero, como afirma Harmut Böhme, la controversia entre los partidarios de la existencia del vacío y aquellos que lo negaban –los plenistas- no puede reducirse a un experimento singular. Entre los que se involucraron como plenistas, puede citarse a: René Descartes, Gottfried Leibniz, Thomas Hobbes e incluso a Isaac Newton. Entre los vacuistas se cuentan Pierre Gassendi, Galileo, Robert Boyle, Robert Hooke, Blaise Pascal, Otto von Guericke y Christian Huygens, entre otros. *Cfr*. Böhme, H.: “Das Volle und das Leere. Zur Geschichte des Vakuums“, en *Luft*, Göttingen, editado por la Kunst und Ausstellungshalle de Alemania, 2003.

[2] Por razones de espacio, nos limitamos aquí a Spinoza y Leibniz y excluimos la discusión entre Hobbes y Boyle.

interioridad y exterioridad. Esta individualización se concibió sobre todo como resultado de la asignación de un significante a la figura que dibujan los cuerpos en su constante metamorfosis, ya sea bajo la forma de un nombre propio o de palabras que fungieran de estabilizadores de ese precario encuentro de cuerpos plurales. Esta capacidad de nombrar, esta capacidad individualizadora, puede concebirse como una propiedad soberana fundamental, ya sea en la forma teológica cristiana del Dios que nombra y crea; en la forma secularizada análoga del monarca que dicta definiciones y evita la proliferación retórica; o en la forma de la comunidad de hablantes, que resguarda el sentido de las palabras frente a las posibles manipulaciones en la historia[3]. Discutir el vacío significaba entonces discutir la materia y sus propiedades, o los cuerpos y sus potencialidades, signados por la tensión entre la existencia en un magma colectivo y la individualización a través de reensamblajes constantes de ese magma.

Pero hay algo más. La comprobación del vacío en laboratorios, al principio de la modernidad, implicó una relación entre verdad y experimentación hasta allí desconocida. No fue tan sólo la publicación de una investigación más, con resultados disímiles, como acostumbramos hoy, sino una afrenta a esa filosofía que hacía del experimento una superflua redundancia frente una razón cada vez más autosuficiente. La bomba de aire espetó a los racionalistas el incontrastable poder de los *“matters of fact”*, pero también hizo tambalear a aquellos que querían hacer depender la verdad del mero dictamen de los poderes públicos. Se podría arriesgar que desde allí hasta la división de las ciencias y la profesionalización de la filosofía, en el siglo hegeliano, sólo hubo un compás de espera.

Repensar la discusión sobre el vacío del siglo XVII, como reelaboración de la relación entre materia y cuerpos, entre figura y poder, pero también como “revolución epistemológica”[4], supone una incomodidad -que

[3] Hago alusión a la soberanía divina, a la soberanía secularizada que propone Thomas Hobbes con el *Leviatán* y a la soberanía de la multitud en Spinoza, resguardo de la lengua, en el *Tratado Teológico Político*.

[4] Alexandre Koyré sostiene que la revolución del siglo XVII, que supone la infinitización del universo o, con otras palabras, el paso de un mundo cerrado a uno abierto, se puede reducir a *“dos acciones fundamentales e íntimamente relacionadas”*: *“la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio; es decir, la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aún infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la identidad de sus leyes y componentes únicos y básicos. La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto*

queremos hacer explícita- frente a la grosería de las divisiones entre disciplinas, división que se supone moderna. Para hacer una lectura que se pretenda *política* del vacío, debemos partir de desconocer estos desgarramientos, para relacionar proposiciones que cabrían dentro de la carátula de "físicas", o de "teológicas", o incluso que parezcan una pura fantasía del autor, con ideas e intuiciones que se ajusten a nuestra presente concepción de la política. Volver al siglo XVII para leer en él una matriz contemporánea, que refute la presunción evolucionista de la precariedad de los comienzos, implica reconocer la existencia de una crisis epistemológica -esta vez, actual-, que cuestiona las divisiones de esferas de la modernidad tardía[5]. Es suponer que allí, en el torbellino del XVII, donde esa falta de divisiones se hace visible, hay antes un desafío para nuestra actualidad híbrida, que una miseria[6].

I. El vacío en Spinoza: las mujeres y el azar.

El 14 de septiembre de 1674, al comienzo de la guerra entre Francia y Holanda, el ex-pensionero de Jan de Witt, Hugo Boxel, envía una carta a su entonces amigo Spinoza para saber si cree que existen los *geesten*: es decir, las apariciones, los espectros y los duendes -o mejor, los espíritus-. La respuesta del filósofo es irónica, aunque no displicente: le sugiere que seleccione algunas *"historias"* que *"demuestren con evidencia"* que existen los espectros y le pregunta si serán *"niños, necios o locos"* [Spinoza, 1988, p. 313]. Boxel se siente tocado por el paternalismo de esta inquisición y le explicita las razones que lo llevan a creer que los

diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclideana (una extensión esencialmente infinita y homogénea) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo". Cfr. Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, España, 1999, pág. 2.

[5] Sigo aquí la concepción de nuevo tiempo o temprana modernidad que propone Reinhardt Koselleck en su artículo: "Neuzeit'. Die Semantik moderner Bewegungsbegriffe". En: Koselleck, R. (editor): *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, Alemania, 1997a.

[6] Extraigo la idea de *modernidad híbrida* de Bruno Latour, que propone *"volver a atar el nudo gordiano"* para así hacer justicia a la interconexión de esferas y disciplinas presentes en cualquier hecho de la vida cotidiana de nuestra actualidad. Los hechos, para Latour, se presentan en el marco de una inevitable incertidumbre, en la forma de una madeja, como nudos de una red a la vez natural, cultural, colectiva y discursiva. Para la intervención en la vida moderna es preciso empezar por evitar la *"pureza de las disciplinas"*: *"Nuestro vehículo es la noción de traducción o de red. Más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de esas historias mezcladas". Cfr*. Latour, B.: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, siglo XXI editores, 2007, pág. 18.

espectros sí existen: “***primera***, *porque es coherente con la belleza y perfección del universo.* ***Segunda***, *porque es verosímil que el creador los haya creado, puesto que son más semejantes a él que las creaturas corpóreas.* ***Tercera***, *porque así como existe el cuerpo sin alma, también existe el alma sin cuerpo.* ***Cuarta***, *en fin, porque considero que en el aire, lugar o espacio superior, no hay ningún cuerpo oscuro que no tenga sus habitantes y que, por consiguiente, el espacio inconmensurable que está entre nosotros y los astros no está vacío, sino lleno de espíritus que lo habitan”* [Spinoza, 1988, p. 314]. Las frases que siguen son concluyentes y serán el eje de nuestro análisis aquí: “*Opino, pues,* –afirma Boxel- *que se dan espíritus de todo género, pero quizá ninguno del sexo femenino. Este razonamiento no convencerá de ningún modo a quienes temerariamente creen que el mundo fue creado por azar”* [Spinoza, 1988, p. 314]. Y como si estas razones no bastaran, incluye varios relatos en los que se demuestra la existencia de los espíritus, algunos de ellos testimonios ilustres, como es el caso de César y de un *“cierto alcalde”* que oía ruidos de noche en la cervecería de su madre. Por último, le objeta la risa que Spinoza habría dejado entrever por haberse encomendado a Dios y le dice que sería un descaro y una acción temeraria contradecir *“a tantos historiadores dignos de crédito, Padres de la Iglesia y otros autores que gozan de gran autoridad”* [Spinoza, 1988, p. 317].

Todo parece dispuesto para la típica correspondencia entre un prudente y fiel lector y el filósofo arrogante, incólume frente a las supersticiones –intercambio que, como se prevé, terminará mal-. Hay algo, sin embargo, que se trasluce en las cartas entre Boxel y Spinoza que va más allá de estas situaciones repetidas y que exige una interpretación: en la última epístola, Spinoza, que tanto en la *Ética* como en la relectura de Descartes había negado explícitamente la existencia del vacío y que además, es mal conocido como un defensor férreo del determinismo, toma para sí las citas de autoridad y explicita cuál es su tradición al interior del campo de la filosofía. Esta tradición es, curiosamente, la de los primeros defensores del vacío, la de los defensores del azar como necesidad, los atomistas antiguos: *“La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los atomistas y defensores de los átomos”*, concluye [Spinoza, 1988, p. 331].

Contra el origen y el plan

A menos que uno pensara *perversamente* que el mundo fue hecho por azar, traduce Spinoza a Boxel, sostendría que los espectros existen, que son ellos quienes más se asemejan a un Dios incorpóreo y que todo esto es coherente con la belleza y la perfección del universo. El aludido entiende de inmediato el por qué de la denuncia de perversión: por un lado, el rechazo del filósofo de la idea de creación del mundo a partir de una voluntad eminente, la de Dios, y por el otro, el presupuesto de Boxel de que la materia, los cuerpos, son indignos de la naturaleza divina.

Pero yo nunca sostuve que el mundo existía por azar, sostiene Spinoza, porque afirmo que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina. Es decir, el mundo no se separa de su causa, la naturaleza divina, y por tanto, el mundo existe necesariamente, y no por el acto de una voluntad libre, que pudiendo haber decidido que el mundo no existiera –o que existiera en otra forma-, decidió que éste exista. Si usted, Boxel, entiende la inmanencia entre la naturaleza divina y el mundo, entenderá que no hay origen, que no hay un tiempo cero de la creación y que tampoco habrá un punto final. Entenderá, en fin, que la voluntad, el entendimiento, la atención o el oído son atributos humanos, y que, por lo tanto, no corresponden a Dios, porque Él no es -más que en la imaginación-, un modelo proyectado de lo que *nosotros* consideramos perfecciones dignas de su naturaleza. El mundo, por lo tanto, no es producto del azar, ni de la voluntad libre, ni de la decisión creacionista desde la nada, sino indisociable del Dios *sive Natura*, un complejo de existencias sin origen ni fin.

Boxel tiene cada vez más claridad sobre la perversión spinozista y agregará un otro elemento a su denuncia: la remisión del mundo a un plan, que, como bien supone, es desestimado por el filósofo. Este elemento, la negación de los planes y la identificación de toda teleología como ilusión hará, junto con la negación del origen y del fin, la tríada característica de la filosofía política derivada del holandés. *"Se dice que algo sucedió por azar* –especifica Boxel-*, cuando surge al margen de la intención del autor. Cuando cavamos la tierra para plantar una viña o para hacer un pozo o un sepulcro, y hallamos un tesoro, en el que jamás habíamos pensado, se dice que esto sucede por azar. [...] Lo necesario y lo libre son contrarios, pero no lo necesario y lo fortuito"*. Y le advierte: *"Si usted atribuye a Dios la necesidad y lo priva de voluntad o libre elección, cabe dudar si usted no describe y representa al ser infinitamente perfecto a modo de un monstruo"* [Spinoza, 1988, p. 323 y sig.].

Es monstruoso hacer de todas las cosas existentes, sean buenas o malas, bellas o feas, *efectos necesarios* de la naturaleza divina, indisociable de ellas. Allí está la perversión, visualiza el pensionero. Pero también es monstruosa la respuesta de Spinoza a este concepto de azar de Boxel, el del azar como desvío de una intención, desconociendo la posibilidad de una trasgresión en lo existente. No hay posibilidad de una intención que burle lo existente –no hay posibilidad de infracción a la ley divina, en términos jurídicos-, porque lo existente tiene pleno derecho y pleno poder de ser, y en ese pleno derecho, invalida cualquier juicio sobre sí como una trasgresión, a no ser que se rebaje ese juicio a un criterio subjetivo, tan relativo como son, por ejemplo, los criterios de belleza y orden. Con otras palabras, lo que se nos aparece como azar es necesario para Spinoza y la tarea es, en primer lugar, el reconocimiento de los hechos, tan diversos como sean y azarosos como se presenten, y en segundo lugar, comprender hacia atrás los elementos que concurrieron para hacer que *devengan* necesarios[7]. Es ese reconocimiento de lo azaroso como aquello con pleno derecho y pleno poder de ser lo que, hacia atrás, permite calificar a los hechos que concurrieron para hacer que exista *como una necesidad* –y no al revés, deducir de los hechos, una evolución necesaria de los mismos. Reconocer el azar como una necesidad que habilita una lectura retrospectiva de los hechos evita el afecto de la admiración y del asombro, afectos siempre ligados a la servidumbre. Pero lo monstruoso es, además, denunciar la propia categoría de 'monstruoso' como contrapartida necesaria de un patrón de normalidad, de un patrón de belleza y de orden. Es por esos patrones identitarios y clasificatorios que el azar es azar y lo perverso, perverso. *"La perfección y la imperfección son denominaciones que no difieren mucho de las denominaciones de belleza y deformidad. De ahí que yo, a fin de no extenderme demasiado, tan sólo pregunto: ¿qué contribuye más al ornato y perfección del mundo, que haya espectros o que haya múltiples monstruos, como centauros, hidras, arpías, sátiros, grifos, gnomos y otras muchas necedades por el estilo? Sin duda, el mundo hubiera sido bien adornado, si Dios lo hubiera ordenado y aderezado a gusto de nuestra fantasía y con esas cosas que cualquiera imagina y sueña fácilmente, pero que nadie logra entender jamás"* [Spinoza, 1988, p. 320], contraataca Spinoza. Si hay vacío, entonces, no es porque se tolere la decisión desde la nada, ni porque haya espíritus en el espacio entre el mundo corrupto y la ciudad de Dios. ¿Pero lo hay?

[7] Sigo aquí la lectura de Louis Althusser de la filosofía del encuentro, que *"piensa la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia"*. *Cfr*. "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002.

La dignidad de los cuerpos

El rechazo por parte de Boxel a que haya espíritus femeninos afirma algo más que su misoginia. Los espíritus existen, sostiene el antes pensionero republicano, porque ellos son análogos a un Dios incorpóreo –y por tanto, más convenientes a la naturaleza divina que los hombres-. Si los espíritus carecen de cuerpo, deben ser entonces de sexo masculino, porque las mujeres serían inseparables de él, señalando así una diferencia que antes que filosófica es moral: el lazo cristiano entre mujeres, pecado y cuerpo. Spinoza le responde que *"si ésta fuera su opinión, parecería coincidir con la imaginación del vulgo, que piensa que Dios es de género masculino y no femenino. Me sorprende que aquellos que vieron a los espectros desnudos, no hayan dirigido su mirada a los genitales"* [Spinoza, 1988, p. 318], para saldar de una vez la duda del género de los ángeles. Fuera de la humorada, la inclusión de las mujeres en la disputa sobre una de las formas del vacío, la de la existencia o no de los espectros, señala una doble dirección en la teoría política de Spinoza, que influirá en los alcances de su concepción democrática. Por un lado, a nivel de la naturaleza, la negación de la existencia de los espíritus por parte del filósofo supone el reestablecimiento de la dignidad de los cuerpos; por el otro, la exclusión del cuerpo de las mujeres de la figura de la multitud en el siglo XVII subraya los límites necesarios a cualquier ejercicio democrático e introduce el vacío en la teoría spinocista, esta vez como dilución de los bordes de cualquier cuerpo político, por más amplio que se pretenda.

Si Boxel puede negar que la tenencia de cuerpo –cuyo caso testigo son las mujeres- sea asimilable a la naturaleza divina es porque sostiene un presupuesto, que recorre como un verdadero fantasma los dogmas religiosos: la materia es indigna a Dios. Sostener lo contrario, le advierte a Spinoza, es ateísmo, porque ello implicaría sacralizar la naturaleza. *"Lo que no se percibe, no se debe negar"*, le espeta al filósofo como si se tratase de un empirista convencido, para reiterarle que "*quienes defienden la existencia de espíritus no sitúan a los filósofos fuera de la fe, pero sí a los que lo niegan*" [Spinoza, 1988, p. 323]. Es decir, si Spinoza cree que el cuerpo es digno de la naturaleza divina, si insiste en el Dios *sive Natura*, ya no habrá dudas de sus intenciones contrarias a la fe. El miedo al cuerpo, y en su versión más concreta, el miedo a las mujeres, es rechazado por el filósofo que distingue entre la imaginación y las proyecciones, y el entendimiento. No hay espíritus, y decir que son invisibles, equivale a decir qué no son, pero no qué son, retruca.

La dignidad que el filósofo otorga a los cuerpos, al negar un espacio "lleno de espíritus" que reestablezcan en la modernidad la vieja jerarquía entre los cielos y la tierra y al sostener que uno de los atributos divinos es la extensión, no hace de Spinoza, sin embargo, un autor políticamente correcto *avant la lettre*. La discusión sobre las mujeres retorna al final del incompleto *Tratado Político* (TP), donde son excluidas explícitamente por el filósofo de la participación en la multitud soberana, al igual que los delincuentes, los esclavos, los niños, los locos y otros que no son independientes, es decir, que no están bajo el propio derecho y poder, sino bajo el derecho y poder de otros, por ejemplo, *"de sus maridos y sus dueños"* [Spinoza, 1985, p. 261]. Repasemos la inestabilidad que compone el cuadro de la soberanía en el capítulo 2 del TP. La definición de soberanía o *imperium* aparece en el parágrafo 17, como una definición desdoblada entre el ser y el tener. Allí se dice que soberanía es el *derecho* definido por el *poder* de la multitud y que ese derecho se otorga, en un segundo momento, a quien fue designado por el consentimiento general para cuidar de la república o lo que es igual, para ejercer el gobierno. Para describir a ese gobierno, a la segunda parte de la definición de la soberanía, que es del orden del *tener*, el barroco Spinoza retrata a tres figuras: el rey, los aristócratas o la asamblea democrática, que se recortan sobre el fondo oscuro de la multitud, que es del orden del *ser*, sustento de la primera parte de la definición. *Ser* la soberanía y *tenerla* como gobierno no son la misma cosa, y sin embargo, la determinación de la primera figura, la multitud, su delimitación o negación de sí en la segunda figura, el gobierno, son partes complementarias y contradictorias de la definición propuesta[8]. El pintor Spinoza prepara la mezcla para que la composición empiece a ser inestable y dramática. La doble desproporción que el argumento instala, una, la del poder soberano de la multitud -primera parte de la definición- respecto del poder de gobierno encarnado en cualquier figura, cuya existencia es derivada -segunda parte de la definición-, y la otra, la de quien busca regirse por su propio derecho y poder, aún cuando se está bajo una legislación común, no se diluyen, sostendremos aquí, con la redención democrática del capítulo final, que el libro deja en suspenso. La democracia no elimina la tensión ni dulcifica el drama de que cualquier figura de gobierno no es idéntica ni puede representar sino más o menos fallidamente, a lo que ya es variación de sí, escenario, fondo

[8] Refiero como negación a esa frase que Spinoza desliza en la carta 50 a Jarig Jelles: *"En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y* ***que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados****"* (mi subrayado). Aquí se define la determinación como negación y a la vez afirmación de algo, como finito que participa de la sustancia común y es del orden de la corporalidad.

oscuro incompleto de la composición pictórica: a la multitud. Quiero decir, ni siquiera la figura de la asamblea de todos los ciudadanos, reunidos para ejercer el gobierno, es capaz de completar e iluminar de un fogonazo inequívoco el cuadro de la soberanía, porque aún cuando el gobierno que pretende ser de todos quisiera identificarse con la multitud, es la misma figura de la multitud la que está incompleta. El caso clave son las mujeres, en la época de Spinoza -y mucho después-, que son excluidas de la asamblea general porque no son independientes, no están bajo el propio poder y el propio derecho. ¿Son las mujeres -nos preguntamos- la excepción de una época ya pasada, junto con los niños, los tutelados, los criminales, los extranjeros? La lectura barroca de Spinoza nos diría que, antes que el obstáculo a saldar por el progreso, son la regla que afirma que el fondo oscuro de la composición, la indefinida multitud, tensiona toda aquella operación ideológica por la cual el gobierno se erogue el derecho de reconciliar, sin fisuras, significado y significante. Tensión necesaria, porque la primera parte de la definición de la soberanía se determina en la segunda, figura de la figura, y el quiebre de identidad entre ambas, sumado a la incompletitud de la multitud define, también para Spinoza, una teoría de la representación política, representación puesta y socavada en el mismo acto, en movimiento incesante. El vacío, entonces, sí existe en Spinoza, como rechazo de cualquier operación ideológica de definir identitariamente los límites de la figura de la soberanía, de anteponer al proceso constante de individualización de las figuras corporales, la imposición de una figura de una vez y para siempre, aún cuando fuera la de una incontestable mayoría, reunida en asamblea[9].

II. Leibniz: metamorfosis y organización.

En octubre de 1671, el joven Leibniz envió una carta a quien sería luego su mecenas, el duque Johann Friedrich de Hannover, comentándole sus logros científicos. El pensador alemán, interesado en brindarle asesoría al noble, le señalaba que en el campo de la filosofía del movimiento, era *"probablemente el primero que ha demostrado completamente que […] existe el vacío, no por medio de experimentos, sino mediante demostraciones geométricas"* [Leibniz, 1923, II, i, p. 159 y sig.]. Pese a esta explícita declaración en favor de la existencia del vacío, la filosofía posterior del abogado Leibniz, siempre preocupado por la verosimilitud y el efecto tranquilizador de sus ideas, se obsesionará con eliminar esta evidencia. El vacío será clausurado, para dejar paso a una tríada de

[9] La referencia obvia aquí es Claude Lefort y su teoría de la democracia.

conceptos que en su articulación, lo niegan: por un lado, la *transformación* infinita y constante de lo existente, y por el otro, la *organización* y *selección* por parte de un monarca, Dios, entre estructuras composibles alternativas o lo que es igual, entre mundos.

La materia como laberinto

La materia es para Leibniz un continuo sin saltos, interconectado en cada una de sus fibras. Cualquier movimiento que se produzca en el universo, por pequeño que sea, repercute en todos los cuerpos que lo habitan, que sienten ese movimiento como un cambio, donde quiera que se encuentren. El menor movimiento extiende su efecto a todos los cuerpos vecinos y disminuye proporcionalmente su influencia, a medida que la relación entre esos cuerpos se hace más difusa; así como los círculos que se forman en el agua luego de arrojar una piedra se van haciendo más tenues, a medida que se esparcen. No hay cuerpo que quede al margen de los cambios que se producen en cualquier otro cuerpo del universo, y el alma que está ligada indefectiblemente a ese cuerpo, se forma del cambio una percepción más o menos confusa, según cómo él se vea afectado por el movimiento en cuestión. Por eso, todas las almas se forman constantemente percepciones de los movimientos que se producen en los cuerpos que componen el mundo, de acuerdo a cómo repercuten en el cuerpo al que ellas están ligadas. El mundo entonces, que es un agregado de todos los cuerpos [Leibniz, 1923, VI, vol. 4 B, p. 1509], constituye un entramado de movimientos corporales incesantes, algunos más aperceptibles, otros menos notables para las almas que los habitan. Esa conexión de movimientos que se producen en el continuo de la materia dibuja las vías por las que los efectos de los cambios se multiplican, se comunican indefinidamente, de cuerpo en cuerpo, sin interrupciones. El universo, dice Leibniz en una carta a la electora Sophie, es *"una especie de fluido, una pieza única y, como un océano ilimitado, todos sus movimientos están tanto preservados como propagados sin fin dentro de él, aunque imperceptiblemente, como los círculos […] son visiblemente propagados por una piedra arrojada al agua. Aunque esos círculos se desvanezcan y eventualmente desaparezcan, sus efectos continúan sintiéndose y se extienden infinitamente"* [Leibniz, 1978, p. 567].

Si el mundo es un fluido, un océano ilimitado en el que cualquier aleteo repercute sin cesar en todos los cuerpos, no sucede nada en él que pueda aislarse, que pueda abstraerse y extirparse del continuo de comunicación en el que ese aleteo se asienta. Y cualquier cambio, por mínimo que sea, generará efectos que, en principio, pueden ser imperceptibles o permanecer como "dormidos"[10], pero que generarán otros movimientos de cambio, en algún tiempo, en algún lugar, dentro de la conexión sin saltos que compone la red de la materia.

Pero la materia no es sólo un continuo en el que cada movimiento se comunica sin límites a todos los cuerpos que se preforman –y deforman- en ella, sino que además es divisible, sin encontrar un límite a esa potencial división. Para Leibniz, los atomistas, los primeros defensores del vacío en la naturaleza, erraban, porque no hay ningún punto en el cual la materia encuentre un límite a su divisibilidad. No hay un punto que pueda fungir de núcleo duro de la materia, sino que toda ella es una red, sin saltos, de fluida comunicación de partes corporales, indefinidamente divisibles y organizadas.

Los cuerpos, las figuras que asume por momentos la materia, están sujetos, para él, a un doble proceso: por un lado, a la infinita divisibilidad y por el otro, a la constante permuta de sus partes componentes[11]. Cada cuerpo es una masa extensa, compuesta por una pluralidad de partículas, cada una de las cuales es divisible, está organizada y tiene su propio movimiento, aquí y ahora. El cuerpo es una pluralidad, una multitud de cuerpos organizados y divisibles en otros cuerpos múltiples, organizados y divisibles, y así hasta el infinito. El cuerpo, que es entonces un agregado de cuerpos, es una estructura sujeta a movimientos y reproductora de movimientos en cada una de las partes que *pro tempore* lo componen, como si fuese una máquina de máquinas, reensamblada a cada momento según partes que comunican sus cambios, sin interrupciones, a cada uno de los demás cuerpos. El entramado de la materia y su composición de partes subdivisibles y organizadas hace que, por más que se avance en el despedazamiento de un cuerpo, siempre se arribará a una nueva partícula plural, subdivisible y organizada, a un nuevo mundo vivo. Las metáforas elegidas por Leibniz para explicar esta organización de lo vivo, esta ligazón entre lo viviente y el infinito, son la del estanque y la del jardín, en evidente diálogo con su contemporáneo Blaise Pascal: *"cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas; y como un Estanque lleno de peces. Pero cada ramo de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque semejante"* [Leibniz, 1983, §67][12].

---

[10] La metáfora de lo que permanece dormido aparece al final del escrito "Sobre el origen radical de las cosas". En *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam, 2004.

[11] Deleuze, G., *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 125.

[12] El parágrafo de *Monadología* remite a Blaise Pascal, a quien Leibniz leía. En sus *Pensamientos*, escritos alrededor del año 1657, Pascal afirma la *"desproporción del*

La materia, entonces, está *llena* de lo vivo *organizado* y cada parte *reduplica* esta organización, al infinito. Aunque esta organización de lo vivo sea a veces *"de una sutilidad imperceptible para nosotros"* [Leibniz, 1983, §68], no hay porción de la materia, no hay partícula del cuerpo que no contenga infinidad de nuevos cuerpos y criaturas[13]. A la base de esta subdivisión y organización compleja de cada cuerpo está una isomorfía: cada parte tiene una organización análoga a la del todo, y su división reproduce nuevas partes, también de estructura análoga, y así indefinidamente, como si se tratase de un juego de espejos al interior de todo el universo. La isomorfía del todo y las partes, lejos de parecer un axioma geométrico clásico, sugiere un capricho barroco, un juego en el que cualquier división de una parte del cuerpo en cuestión, por irregular, pequeña y fragmentaria que sea, produce un objeto cuya figura presenta, en diferente escala, la misma estructura compleja del todo. En la armonía que se reproduce, cualquiera sea la irregularidad que asuman las figuras que surgen de las divisiones actuales de los cuerpos, se dirime el *secreto* que hace de la materia una red constante de *expresión* de cambios[14].

En la materia, en este océano extenso, continuo e infinitamente divisible que es el mundo, no hay lugar para el vacío, como no lo hay para la muerte o para la destrucción. Los cuerpos crecen en sus partes y se desarrollan, o se despedazan y se transforman, pero nunca dejan de permanecer vivos y organizados, cualquiera sea la forma que en este momento adopten. En el *"teatro de la vida"*, como lo describe Leibniz, todas las máscaras de lo viviente se permutan, pero ninguna desaparece por completo, y lo que es aún más importante, ninguna es *"pura*

---

hombre" frente a la nada y frente al infinito, trayendo el ejemplo del "cirón", el arácnido más pequeño de los conocidos por entonces. *Cfr*. *Pensamientos*, Buenos Aires, ediciones Orbis S.A., 1984, pág. 48.

[13] El ejemplo que da Leibniz de esta riqueza y la variedad de lo viviente, más allá del alcance de nuestra visión, es el de una gota de agua en la que conviven una infinidad de criaturas. Remite a los experimentos del cientista holandés Anton van Leeuwenhoek, quien cimentó el desarrollo de la moderna microscopía.

[14] Leibniz, G., *Monadología*, § 65. Laurence Bouquiaux remite el lazo entre organismos vivos y el infinito a la geometría fractal de B. Mandelbrot. Esta geometría permitiría representar a curiosidades o "monstruosidades matemáticas" -por ejemplo, los helechos, los pulmones, las dársenas o cualquier otro objeto lo suficientemente ramificado e irregular como para no soportar las figuras geométricas clásicas-, con la ayuda de formas fractales. Los objetos fractales son entonces aquellos cuyas partes tienen la misma estructura que el todo, en diferente escala; cuya forma es irregular, fragmentaria o discontinua, y que contienen elementos distintivos, cuyas escalas son extremadamente variadas. *Cfr*. Bouquiaux, L., "Monads and Chaos: The Vitality of Leibniz's Philosophy", en *Diogenes* 41, 1993, págs. 87-105.

anarquía", sino que remite siempre a un principio de organización, a un principio de identidad que hace de esa materia multiforme algo *real*. La muerte no existe, porque no existe la creación desde la nada, sino la infinita transformación de lo vivo: *"nada hay tan natural como creer que lo que no comienza tampoco perece. Y cuando se reconoce que todas las generaciones no son sino crecimientos y desarrollos de un animal ya formado, es fácil persuadirse de que la corrupción o la muerte no es otra cosa que la disminución y contracción de un animal que no deja de subsistir y permanecer vivo y organizado"* [Leibniz, 2005, p. 152]. El cuerpo puede entonces adoptar partes o perderlas, puede devenir otra cosa, por ejemplo, un gusano que muta en mariposa, o descomponerse en otras formas, invisibles para nosotros, como las bacterias, por ejemplo, sin perder por ello unidad y organización jerárquica. Porque el cuerpo, si es real, dice Leibniz, es algo más que masa extensa o *"pura anarquía"* de figuras: es una pluralidad de formas sujetas a la transformación incesante e indefinida en el tiempo, pero que se corresponden con un principio jerárquico, que es el que le otorga unidad y realidad a la metamorfosis[15]. Este principio jerárquico que sostiene los hilos de la dispersión indefinida de figuras corporales, del travestismo de lo viviente, es lo que llamamos alma en los hombres y mujeres, y, en los demás animales, una entelequia. Es por este sostén, es por este hilo incorpóreo que sujeta la metamorfosis de las máscaras corporales en el tiempo, que el agregado de cuerpos que somos, lejos de ser una mera acumulación o colección de partículas, es un conjunto jerarquizado y divisible en partes, que *adquiere realidad*. No obstante la permutabilidad entre partes corporales con otros cuerpos hace difícil visualizar cuáles son los límites entre el interior y el exterior entre nuestro agregado de cuerpos y los otros agregados, en el seno continuo de la materia, el que las máscaras sean algo más que una metamorfosis incesante se debe a que se corresponden con un alma o con una entelequia, es decir, con algo incorpóreo y capaz de percepción, que otorga a esa mutación *identidad* y *realidad*. Es este principio ordenador, este hilo sujetador de las máscaras, el que hace un *ser* de la *pluralidad de cosas* que es la materia[16].

Lo real de un cuerpo múltiple es entonces aquello que le da *"verdadera unidad"* a las partes organizadas que en ese momento lo componen, y que, si no fuera por este principio unificador –reduplicado en infinitos

[15] La relación entre metamorfosis y dialéctica, cuyo tránsito aquí bosquejamos, es analizada como tendencias excluyentes de la historia del pensamiento por Horacio González en *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Buenos Aires, Colihue, 2001.

[16] Leibniz, G., *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada, 2005, pág. 144.

principios unificadores-, no sería más que una mera reunión o una colección de partes. Para Leibniz, *"no hay alma sin cuerpo animado, ni cuerpo animado sin órganos"* [Leibniz, 2005, p. 154]. La organización está presente en todas las reuniones de cuerpos, aunque con mayor o menor grado de perfección, es decir, de capacidad de reflejar y percibir los movimientos del universo. Un principio rector, o lo que es igual, un alma o una entelequia, se corresponde a cada instante con partes de materia compleja que concuerdan con él. Ese alma no puede desprenderse de los devenires de ese cuerpo múltiple en el tiempo, así como ese cuerpo no sería más que materia inerte, si no estuviera informado por ese principio de organización que le da identidad. Ese alma y ese cuerpo están condenados a convenir en sus transformaciones, en sus despedazamientos y en sus evoluciones en la historia, siguiendo un proceso de organización y de evolución que depende de las relaciones en las que están insertos, en el mundo que habitan. Ese mundo contiene, en su devenir para nosotros impredecible, la contingencia de la transformación de los cuerpos que componen la materia, y por tanto, la contingencia de las percepciones más o menos confusas que forman nuestras almas. Pero esta contingencia está limitada en su proliferación porque las almas, pese a todas las transformaciones de las que sean sujetos, serán siempre las mismas: serán éstas dentro de las posibles, las que componen el universo elegido por Dios para existir. Ellas son como mojones que permiten inteligir realidades dentro del continuo de la materia, dentro del comercio incesante de partes corporales entre unas figuras y otras, y que Leibniz describe como un "*laberinto*". Sin estos mojones que son las almas, sin estos eternos, indestructibles e inengendrables principios de identidad y de realidad, todo transcurriría en un laberinto incesante de cuerpos, todo compondría una amalgama que es *peligrosa*, por infinita, cree Leibniz. Hay que evitar, por todos los medios, someterse al laberinto de la materia, a su metamorfosis, a su travestismo plástico de toda individualidad, a su burla de la identidad y de la permanencia. *"La materia no tiene siquiera cualidades precisas y fijas que la puedan hacer pasar por un ser determinado, [...], puesto que la figura misma [...] no es nunca exacta ni está determinada con rigor en la naturaleza, a causa de la división actual al infinito de las partes de la materia. [...] lo cual hace que la figura, muy lejos de ser constitutiva de los cuerpos, no es ni siquiera una cualidad enteramente real y determinada fuera del pensamiento, y jamás podrá asignarse a un cuerpo una superficie precisa, como podría hacerse si hubiese átomos. [...] y, por consiguiente, la masa extensa, considerada sin las entelequias, no consistiendo más que en esas cualidades, no es [...] sino* *un fenómeno mero y simple como el arco iris****; por eso los filósofos han reconocido que la forma es la que da el ser determinado a la materia, y los que no se fijan en esto no saldrán jamás del laberinto del compositione continui si penetran en él.***" [Leibniz, 2005, p. 146][17]

La peligrosidad del laberinto de la materia.
El teólogo jansenista Antoine Arnauld, que mantiene con Leibniz una extensa correspondencia entre los años 1686 y 1690, entiende que esta transformación constante de los cuerpos y este *"comercio"* de partes de materia, sumado a la hipótesis de Leibniz que sostiene que las almas o las entelequias no son destruibles ni engendrables, es –otra vez- una *"monstruosidad"* [Leibniz, 2005, p. 133 y sig.] [18]. Usted dice que un mismo animal puede estar sujeto a las transformaciones más radicales de su cuerpo, por ejemplo, a la reducción a cenizas del mismo por la acción del fuego, pero que, no obstante, su alma seguirá existiendo siempre ligada a él, aunque más no sea conviniendo con la más ínfima de sus partículas restantes y eso es *"insostenible"*, objeta el teólogo, defensor de la predestinación. E introduce en seguida un ejemplo bíblico, lo que en el siglo XVII puede ser visto como un augurio de problemas. *"Yo pregunto, por ejemplo, qué fue del alma del cordero que Abraham inmoló en lugar de Isaac, y que quemó en seguida. [...] me responderéis que permaneció en una partícula del cuerpo del cordero que fue reducido a cenizas, y que, de esta manera, sólo se ha producido una transformación del mismo animal que ha tenido siempre la misma* [alma]. *[...] ¿Qué hará pues, el alma del cordero en esta ceniza? Porque no puede separarse de ésta e ir a otra parte: esto sería una transmigración del alma, la cual condenáis. Y sucede lo mismo con una infinidad de otras almas que, hallándose unidas a partes de materia no organizada, no compondrían nunca animales, y no se ve que puedan serlo según leyes establecidas en la naturaleza. Sería, pues, una infinidad de cosas monstruosas esta infinidad de almas unidas a cuerpos que no estarían animados"* [Leibniz, 2005, p. 133 y sig.]. Leibniz responde a la objeción de dos maneras: por un lado, le recuerda a Arnauld que él ya había afirmado que *"todo está lleno de cuerpos animados"* [Leibniz, 2005, p. 145], y que en cada partícula de materia hay cuerpos dotados de un principio vital, de una entelequia, que componen así las infinitas entelequias o almas que

[17] Mi subrayado
[18] *"Es imposible decir algo más monstruoso"*, comenta Kojève que dijo Goethe, al leer los párrafos de la *Fenomenología*, donde Hegel convierte al fruto en "la verdad" de la planta y transforma así a las metamorfosis en una unidad orgánica, en un sujeto. Para el relato, *cfr*. González, H., *op. cit.*, pág. 75.

existen. Pero además, refuerza el argumento explicitándole al teólogo cuál es el verdadero frente de batalla de su filosofía, frente de combate al que Arnauld, si quiere conservar la moral y la religión, debería unirse: combatir a aquellos que consideran que, el individuo, una vez existente, puede desaparecer. A ellos, a los que niegan el carácter eterno de los individuos, los denomina Leibniz en esa carta: los averroistas. *"Lo que sostengo* -se defiende el bibliotecario de la casa de Hannover, en alusión a que las almas son indivisibles e indestructibles- [...] *es también importante para la moral y la religión, pues destruye una opinión peligrosa, a la que se inclinan muchas personas de talento, y que los filósofos italianos, sectarios de Averroes, habían propagado por el mundo, a saber: que cuando los animales mueren, las almas particulares retornan al alma del mundo, lo cual choca con mis demostraciones de la naturaleza de la sustancia individual [...], pues toda sustancia individual debe siempre subsistir aparte, una vez que ha comenzado a ser"* [Leibniz, 2005, p. 144]. Los averroistas, que según Leibniz son sectarios, habrían tenido sin embargo una importante difusión de sus ideas: el pensador del cálculo los encuentra una y otra vez, en una *"mala"* versión de la admirada filosofía china y -lo que para nuestro propósito es más importante-, en la filosofía de Spinoza. *"Podría decirse que [...] es posible concebir* [al principio del *li*, central para gran parte del pensamiento chino] *como la forma primordial, es decir, como el Alma del Mundo, de la que las almas individuales no serían más que modificaciones. Esto se correspondería con la opinión de varios pensadores antiguos, con la de los averroistas y, en cierto modo, con las opiniones de Spinoza"*, conjetura Leibniz [Leibniz, 1994, p. 96][19]. Hay un peligro de índole moral y religioso en el laberinto de la materia, un peligro que acecha en la incesante mutación y en el comercio entre figuras corporales, parece advertir el pensador alemán. Ese peligro está presente tanto en el filósofo árabe ibn Rushd o Averroes, condenado al exilio por sus interpretaciones filosóficas del Corán, como en el judío Baruch de Spinoza, en sus seguidores, en Giordano Bruno y también en los chinos que dejan proliferar el ateísmo. *Pero no es un peligro de tipo especulativo: está presente en la materia misma y en su estructura de comunicación y reensamblaje continuos, sin interrupciones. Para conjurar ese peligro es necesario introducir un principio de inteligibilidad, un concentrado que racionalice el devenir de las transformaciones materiales y sobre todo, es preciso hacer que ese*

[19] Citado de Stewart, M., *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, España, Buridán, 2006, pág. 270.

principio ordenador, una vez introducido, no desaparezca nunca: la empalizada que Leibniz erige contra el océano fluido de los cuerpos es el individuo. El individuo como trinchera, como mojón, como aglutinador, como principio de identidad y de realidad de lo que no cesa de comunicarse y reensamblarse es aquello que introduce en lo lleno de la materia corporal, en lo lleno de la red de comunicaciones, la permanencia. El individuo como híbrido que hace del recorte de la red corporal que es, una narración bajo su nombre propio[20]. Una vez que un individuo existe, llámese César o Luis, no dejará nunca de existir y de aglutinar bajo su identidad todas aquellas transformaciones que experimente su cuerpo, que puede desarrollarse o despedazarse, pero que será siempre una estructura organizada que convenga con los devenires presentes en la historia de ese nombre propio[21]. Pero ¿cuál es el peligro para la religión y la moral que acecha en el laberinto de la continua composición y descomposición de figuras corporales? ¿Qué es lo monstruoso en que la materia asuma todas las mutaciones posibles, ensamblándose y reensamblándose según lo dicten la ocasión y el comercio de las partes corporales? Esta pregunta persigue a Leibniz, porque en ella, intuye el pensador, está en germen el fin de la moral y de la religión.

A principios de 1680, el bibliotecario explicita en un ataque a la filosofía de Descartes, ya muerto, el peligro que encierra la metamorfosis: *"Si la materia asume sucesivamente todas las formas posibles, de ello se sigue que no es posible imaginar nada tan absurdo, estrafalario o contrario a lo que llamamos justicia, que no haya sucedido ya o que no vaya a suceder algún día. Estas son precisamente las ideas que Spinoza exponía con mayor claridad, a saber, que la justicia, la belleza y el orden solamente son cosas relativas, que la perfección de Dios consiste exclusivamente en la amplitud de su obra, y que no haya nada que sea posible o concebible que él no haya producido o no vaya a producir realmente [...]. Este es, a mi modo de ver, el proton pseudos* [el primer engaño] *y el fundamento último de la filosofía atea"* [Leibniz, 1923, II, i, p. 505]. Si la materia asume todas las figuras posibles, piensa Leibniz, si la perfección de Dios consiste meramente en lo lleno, en la amplitud de su obra, conteniendo esta perfección todos los posibles como realidades, entonces se pierde absolutamente la posibilidad de erigir un criterio de inteligibilidad de este mundo, que no sea aquel que observa cómo se han

[20] Latour, B., *op. cit.*, pág. 18.

[21] Leibniz, G., *Monadología*, §73 y §77. *Cfr.* también Echeverría, J., *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981, pág. 75 y sigs.

producido las combinaciones, las relaciones, las figuras ya consumadas. El mundo sería un proceso incesante de ensayo, de experiencia, en el que no cabrían principios normativos trascendentes que encauzaran el laberinto como, por ejemplo, la justicia, la belleza, el orden. Todo lo que es posible y bueno, existiría con la misma necesidad que lo que es posible y malo, y lo que es peor, no admitiría castigos ni premios, sino como criterios artificiales, internos a una comunidad de hombres y mujeres, sin posibilidad de ligarlos a razones extramundanas. Lo bueno y lo malo serían por lo tanto, estrictamente relativos, mundanos e históricos. Es más, si todo lo posible existe, piensa Leibniz, Dios no sólo no sería juez, sino que tampoco hubiera elegido, porque cada cosa se derivaría con necesidad de su naturaleza divina, una naturaleza cuyo criterio de perfección sería la infinitud de lo existente. Para salvar la moral y la religión, entonces, *es imperioso que no todo lo posible exista*, que el laberinto de la composición continua de formas corporales se pueble de caminos, de surcos que ordenen las mutaciones de las figuras. Esos surcos, como dijimos, son los individuos.

En la carta de respuesta dirigida al teólogo Arnauld, escrita el 9 de octubre de 1687, Leibniz profundiza en la *dependencia de los conceptos de individuo y de justicia* y agrega a la obsesión que lo persigue desde hace más de 10 años, la de encontrar límites al peligroso laberinto de la materia, una distinción. El individuo que se ajusta al fin de la conservación de la moral y de la religión no será ya sólo aquel principio organizador de las partes corporales que se dan cita en ese momento para formar un cuerpo organizado, sino que aquel espíritu que detenta una identidad personal, sujeta a premios y castigos, a la felicidad y al dolor. El individuo que es el verdadero surco en el laberinto de la materia es aquel que, entre los otros individuos o agregados existentes, detenta una capacidad de ser un sujeto pasible de responder por normas morales, que Leibniz sublima aquí en normas divinas. "*Por esta razón, como los espíritus deben conservar su personalidad y sus cualidades morales a fin de que la ciudad de Dios no pierda ninguna persona, es preciso que conserven particularmente una especie de reminiscencia o consciencia, es decir, el poder de saber lo que son, de lo cual depende toda su moralidad, sus penas y sus castigos, y, por consiguiente, es necesario que estén exentos de esas revoluciones del universo que haría que no se conociesen a sí mismos y, moralmente hablando, los convertiría en otras personas; mientras que es suficiente que las substancias brutas sigan siendo simplemente el mismo individuo, en riguroso sentido metafísico, aunque estén sujetas a todos los cambios imaginables, puesto que no tienen conciencia o reflexión*" [Leibniz, 2005, p. 155 y sig.]. El alma humana, aquí, se distingue de las demás entelequias, de aquellas que pueblan a todos los cuerpos llenos de lo vivo, para introducir con ella, en el reensamblaje constante de los cuerpos, el criterio externo de la justicia. *La justicia es un principio desconocido por el laberinto de la materia. No precisan de la justicia aquellas organizaciones de cuerpos múltiples que no detentan conciencia y reflexión.* Sin atenerse a la justicia, esas organizaciones corporales, más allá de la conciencia, se eximen de ser objetos de los premios y de los castigos, porque ellos, para Leibniz, dependen de ser ostentar una identidad durable, de *"saber quiénes son"*. Es porque son sujetos de reflexión que esos cuerpos organizados, recortes inteligibles en el torbellino de constantes reensamblajes de lo vivo, se vuelven pasibles de ser objetos de la moral y de la religión. Pasan a ser una pluralidad de cosas, como materia, que responde a un nombre propio. Podría objetarse entonces que si de otorgar privilegios se trataba, Dios no proveyó de almas a todas las sustancias animadas, a lo que Leibniz responde con una curiosa versión de la teodicea: *"respondo que las leyes superiores a las de la naturaleza material, a saber, las leyes de la justicia, se oponen a ello, y puesto que el orden del universo no habría permitido que se aplicase la justicia a todas, era necesario, por lo menos, que no fuesen víctimas de ninguna injusticia; por esto se las ha hecho incapaces de reflexión o de conciencia y, por consiguiente, de felicidad y de desgracia"* [Leibniz, 2005, p. 156]. Sobre los meros fenómenos, sobre los cuerpos sin *verdadera unidad*, no se aplica la justicia, pero tampoco la injusticia. Ellos son el puro cambio, la metamorfosis que se comunica más allá de las conciencias, antes y por fuera de los significantes que vuelven inteligibles esos cambios, y que no admite criterios de subjetivación ni de objetivación.

III. Conclusiones preliminares

La discusión sobre el vacío que aquí bosquejamos resultó ser una metáfora de varias posturas que denotan la ruptura radical que viene produciéndose al interior de las sociedades europeas con la expansión del capitalismo y la crisis epistemológica de la temprana modernidad. En los dos autores transitados, la disputa por el vacío asumió varias formas, que podrían resumirse a una primordial: la disputa por el cuerpo y sus límites. Esta disputa por el cuerpo, antes que la pregunta por Dios -que será la gran ausencia de la modernidad mecanizada-, reenvía a la mundanidad de las fronteras entre los hombres y las mujeres, en el marco del tránsito gradual que se produce en el Renacimiento y en la temprana modernidad entre las sociedades de tipo comunitario y las estructuras de tipo individualista. Este tránsito se focaliza en una reelaboración del cuerpo, que pasa de ser indisociable de la naturaleza, del cosmos o del grupo, a ser a la vez una posesión de cada quién y un factor de individuación, de separación tajante entre los sujetos. Así lo explica Le Breton en su libro *Antropología del cuerpo y modernidad*: *"El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación. [...] En las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia del hombre implica un juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe como un elemento de individuación ya que el individuo no se distingue del grupo: como mucho es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo. A la inversa, el aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales nos habla de una trama social en la que el hombre está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo"* [Le Breton, 2006, p. 22].

La contemporaneidad del proceso para nuestros autores les posibilita, sin embargo, el carácter anómalo que aquí observamos –y que, podríamos agregar, responde a nuestra hibridación-: el cuerpo sigue siendo, tanto en Spinoza como en Leibniz, una pregunta por la individuación que privilegia antes el proceso que el resultado. Si el cuerpo en Spinoza es aquello que desmiente los límites entre lo interno y lo externo, entre yo y los otros, y hace de la figura un *fenómeno* de este proceso constante de composiciones –que en lo político, desdibuja a la multitud, volviéndola un cuerpo que siempre tendrá excluidos, y por tanto, será necesariamente ligada al vacío como indefinición-; en Leibniz, el cuerpo es un continuo cuya identidad se encuentra en el significante que liga sus metamorfosis. Si la materia es un proceso constante de mutaciones entre los cuerpos, nos dice Leibniz, las almas no deben formar un continuo, sino que deben ser ellas las que individualicen, las que sujeten los hilos de los indefinidos disfraces corporales. Pero si Leibniz pensó en la necesidad de poner límites a las metamorfosis, al fluido de los cuerpos, estableciendo un proceso de individualización a través del alma, que contiene en sí todo lo que fue y será, aquí hemos elegido dejar afuera la posibilidad de esa mirada divina que puede establecer la identidad *a priori* de los cambios. Es decir, a nosotros no nos interesa el resguardo moral que ofrece esta identidad del alma, como sí interesaba a Leibniz, sino leer su teoría como un paradigma de los procesos políticos colectivos y por ello hemos excluido la previsión de Dios del análisis del devenir del laberinto de la materia. Aquí, entonces, el proceso de individualización del fluido de los cuerpos remitirá al privilegio de la organización y el reensamblaje: es la permanencia de ciertos parámetros de organización y de adaptación de las partes corporales la que vuelve a un cuerpo una unidad adecuada a ese nombre propio. Esta permanencia de parámetros de organización permite que, tal cual lo quiere el autor, de la figura que se da en un momento se desprenda la necesidad de la figura corporal siguiente, estableciendo una línea de identidad entre ellas.

En Spinoza, en cambio, se elimina la posibilidad de deducir *a priori* parámetros que bordeen las figuras que los cuerpos pueden tomar, en su proceso constante de individuación[22]. Si en Leibniz hay una posibilidad de deducción de las figuras corporales que pueden ensamblarse, en Spinoza es la relación de composición entre los cuerpos la que, *a posteriori*, permite identificar los elementos necesarios que hicieron de esa figura, en principio azarosa, una necesidad. Nada establece una continuidad entre las figuras que puede asumir el ensamblaje corporal y por ello, nada permitirá clausurar sus bordes. La figura de la multitud, obra barroca, siempre pende en Spinoza sobre el vacío y es, por tanto, estrictamente *non-finita* y aleatoria.

Bibliografía

Althusser, Louis [2002], "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros.

Böhme, Harmut [2003], "Das Volle und das Leere. Zur Geschichte des Vakuums", en *Luft*, Göttingen, editado por la Kunst und Ausstellungshalle de Alemania.

Bouquiaux, Laurence [1993], "Monads and Chaos: The Vitality of Leibniz's Philosophy", en *Diogenes* 41, págs. 87-105.

Echeverría, Javier [1981], *Leibniz*, Barcelona, Barcanova.

González, Horacio [2001]. *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Buenos Aires, Colihue.

Koselleck, Reinhart [1997], "Neuzeit'. Die Semantik moderner Bewegungsbegriffe", en Koselleck, R. (ed.): *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, Alemania.

Koyré, Alexandre [1999], *Del mundo cerrado al universo infinito*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, España.

Latour, Bruno [2007], *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Le Breton, David [2006], *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

[22] Vittorio Morfino resume el concepto de transindividualidad, que remite a G. Simondon y es aplicable en la contraposición entre Spinoza y Leibniz, así: hay un primado del proceso de individuación sobre el individuo y hay una primacía de la relación sobre los términos de la relación. Este concepto establecería una línea de demarcación al interior de la filosofía occidental, por el rechazo de la identidad que supone. *Cfr*. Morfino, V.: "Intersoggetività e transindividualità. A partire da Leibniz e Spinoza"; en *Il tempo della moltitudine*, Roma, Minifiestolibri, 2005, págs. 51-79.

Lefort, Claude [1990], *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Leibniz, G. [1923], *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlín.
Leibniz, G. [1983], *Monadología*, Buenos Aires, Orbis S.A.
Leibniz, G. [1994], *Writings on China*, Cook y Rosemont (eds.), Chicago, Open Court.
Leibniz, G. [2004], "Sobre el origen radical de las cosas", en *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam.
Leibniz, G. [2005], *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada.
Leibniz, Gottfried Wilhelm [1978], "À l'Électirce Sophie", en Gerhardt, C. I. (ed.), *Philosophische Schriften*, vol. 7, Hildesheim, Alemania.
Morfino, Vittorio [2005], "Intersoggetività e transindividualità. A partire da Leibniz e Spinoza"; en *Il tempo della moltitudine*, Roma, Minifiestolibri,
Pascal, Blaise [1984], *Pensamientos*, Buenos Aires, ediciones Orbis S.A.
Spinoza, Baruch de [1985], *Tratado Político*, Madrid, Tecnos.
Spinoza, Baruch de [1988], *Correspondencia*, Madrid, Alianza editorial.
Stewart, Matthew [2006], *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, España, Buridán.

Recibido el 29 de julio de 2008; aceptado el 09 de diciembre de 2008.