

G.W. Leibniz: paralelismo y dualidad

Miguel Escribano

Este sistema permite que los cuerpos actúen como si no hubieras almas (lo que es imposible) y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyese en el otro. (Monadología, § 81)

Leibniz tuvo una idea, en realidad fueron un puñado de ideas, un conjunto, o mejor, una red de ideas con las que se propuso dar salida a los problemas que por aquel entonces asaltaban a los filósofos de su época; también se encontró con nuevos problemas, pero esto es otro asunto. Esta idea, que centra el interés de nuestro trabajo y sobre la que husmearemos como un animal entrometido, queda recogida en la breve cita que encabeza el comienzo: los cuerpos actúan como si no hubiera almas, las almas como si no hubiera cuerpos y ambos a su vez como si se influyeran unos en otros. La idea es calificada por el propio Leibniz como imposible, y es que el filósofo retuerce de tal modo (de un modo barroco, claro) el problema de la comunicación entre el cuerpo y el alma, que su salida se vuelve totalmente imposible; hizo falta una desmesurada imaginación para salvar la turbidez que el asunto del paralelismo parecía introducir en el sentido común (o quizás finalmente no, veremos). Leibniz lo llevó a cabo con la creación de un nuevo concepto: la mónada (es cierto que esta noción ya existía, pero es Leibniz quien le da una formulación y un desarrollo como es debido).

Tenemos ya los tres elementos a los que va a responder este trabajo: una idea imposible (la relación de no-relación que intenta soportar la diferencia en la dualidad), una problemática a la que obedece esa idea (el paralelismo) y un concepto loco del que Leibniz se sirve para esquivarla (la mónada).

Es bien conocida la osadía de Descartes de asemejar los organismos con máquinas. Mediante la analogía con el funcionamiento mecánico del reloj el francés tiene la pretensión de dar cuenta de eso que sea la naturaleza de todo ser vivo. Elige la idea clara y distinta de extensión, como base indubitable para sus reflexiones, y la hace acompañar de la idea de movimiento, para explicar tanto la unidad de los seres materiales como el número de sus propiedades: son los movimientos que surgen en el seno de la extensión los que (mecánicamente) individualizan a las sustancias, pero no llegan a mezclarse de modo íntimo con aquella, puesto que empañaría su claridad y distinción; se podría decir que el movimiento es un accidente *en* la materia y no *de* la materia. Por esto le hace falta introducir a Descartes en su sistema una serie de condiciones: primero, un Dios que imprima el movimiento en el universo y que lo conserve, ya que los cuerpos no poseen principios internos de movimiento;

y segundo, una serie de leyes (mecánicas) que sustenten el orden del cosmos. Garantiza así la armonía entre los elementos de su ontología dualista: materia y movimiento. La transmisión del movimiento entre los cuerpos resulta clara si entendemos que la propiedad de impenetrabilidad se deduce analíticamente de la identificación de la extensión con la corporalidad (admitida por definición); de esta manera, cuando dos cuerpos chocan entre sí, no pueden continuar sus respectivos movimientos sin atentar contra su propia naturaleza extensa (e impenetrable), y como por la ley de la conservación de la cantidad de movimiento ésta no puede perderse, la solución está en la variación de la dirección y/o sentido de los movimientos o en la cesión por parte de un cuerpo hacia otro de cierta cantidad del movimiento (considerado como magnitud absoluta) que posee. Ahora bien, cómo tenga lugar esta comunicación de movimiento es algo que las explicaciones cartesianas no llegan a aclarar satisfactoriamente, así lo entendió al menos la comunidad científica de la época, que vio como las siete reglas aportadas por el filósofo resultaban inoperantes en la experiencia (caso de Huyghens). Otros, como Leibniz, atacaron directamente la reducción del análisis de todo cuerpo a la idea clara y distinta de extensión y la ley de la conservación de la cantidad de movimiento en el universo. El error en esto último se encontraría, según Leibniz, en un abuso de la doctrina estática, que evalúa toda situación desde una posición de equilibrio y separa la fuerza de aquello que le es más propio: su capacidad de acción o interacción con otras fuerzas. Leibniz se desmarcará del análisis estático de la fuerza, que tiene como resultado una fuerza “muerta”, hacia el desarrollo de lo que desde él se ha llamado “dinámica”, cuyo objeto es el definir la fuerza con arreglo a aquello que puede y no separarla del devenir de sus transformaciones.

Al margen de otras críticas al planteamiento cartesiano, la innovación que lleva a cabo Leibniz concierne al trasfondo metafísico de la fundamentación de la mecánica. El fracaso de la física cartesiana se debe, no tanto al instrumental matemático que maneja, como a la imposibilidad de encontrar en la mera extensión una comprensión de la naturaleza de los seres materiales en lo que se refiere a su capacidad de acción. Leibniz va a afirmar, para escándalo de algunos, que en la antigua doctrina peripatética hay algo de cierto. No se trata de volver a la vieja palabrería escolástica, sino más bien reconocer que en la materia han de estar relacionados de alguna forma lo extenso y lo inextenso, lo fenoménico y lo trasfenoménico.¹ La causa del movimiento, y de la unidad corporal de la materia, ha de encontrarse en un principio no material o relativo a lo extenso, no meramente mecánico, que nos lleve a superar

¹ Introducción de J. Arana a G. W. Leibniz, *Escritos dinámicos*, ed. Tecnos.

en alguna medida la oposición de esta dualidad. Dicho principio es la *fuerza*.²

La expresión espacio-temporal de la fuerza tiene como resultado dos efectos. Por un lado, el denominado *efecto formal* de la fuerza, que consiste en el cuerpo en movimiento tomado en sí mismo, que no consume la fuerza sino que la conserva, puesto que debe continuar siempre la traslación de la misma masa si nada externo lo impide. Este efecto de la fuerza la define en un sentido pasivo, entendido como principio intrínseco de unidad del cuerpo que sostiene su individualidad *en el movimiento* que realiza y que determina una cierta inercia o ritmo que le es propio (ese *conato* o *esfuerzo*).³ Por otro lado, tenemos el *efecto violento*, donde se consume fuerza y se ejerce sobre algo externo. Este efecto define para la fuerza un sentido activo, en relación con sus interacciones con otras fuerzas, quedando el cuerpo determinado como algo *que se resiste*, que choca y *se opone*, punto de encuentro donde tiene lugar la relación entre las fuerzas y punto de síntesis de ellas.⁴ La problemática nos encamina, tal y como la miran los ojos del filósofo, a comprender el cuerpo individuado desde la noción de fuerza, en el sentido de que éste no deja de ser nada más que el punto donde un conjunto de fuerzas alcanza su unidad de acción.

Parecería en un principio que Leibniz tan sólo tiene pensado sustituir una dualidad por otra, ¿cómo lleva entonces a cabo la superación de la problemática tal desplazamiento conceptual? Transformando la idea de relación: no reducir la diferencia atendiendo a recursos extraños o a un incomprensible punto medio, apaciguador de conciencias. La cualidad de la relación que nos va permitir esquivar la problemática es precisamente el que se trata de una “no-relación”; este es el asunto que intenta tematizar la noción de “paralelismo”. Atendamos primero al nacimiento de la “ilusión”.

² *En lo corpóreo hay algo más que extensión, anterior incluso a ésta, a saber: la propia fuerza de la naturaleza inserta en todas partes por el Hacedor, que no consiste en una facultad simple, con la que las Escuelas parecen haberse contentado, sino que se asienta en un conato o esfuerzo (nisu) que tendrá efecto pleno, a no ser que se vea impedida por una tendencia contraria. Este esfuerzo se manifiesta a los sentidos por todas partes, es preciso, por cierto, que aquella fuerza... constituya la naturaleza última de los cuerpos, puesto que el actuar es el carácter de las sustancias, mientras que la extensión no significa otra cosa que la continuación o difusión de una sustancia ya presupuesta que se esfuerza y se opone, esto es, que se resiste. (Especimen dinámico para admirar las leyes de la naturaleza acerca de la fuerza de los cuerpos y para descubrir sus acciones mutuas y restituirlos a sus causas. Parte I, 1. Escritos dinámicos, ed. Tecnos)*

³ La individualidad de un cuerpo no se define desde una perspectiva estática mediante algún principio sustancial fantasmagórico, sino dinámicamente, como un efecto de la fuerza.

⁴ *Ibid.* También *Examen de la física de Descartes (Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso), del que extraemos las siguientes definiciones: *La fuerza pasiva es la resistencia misma por la que un cuerpo resiste no sólo a la penetración sino también al movimiento (...)* *La fuerza activa (...)* *envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide; (...)* *es doble, primitiva o derivativa (...)* *La fuerza activa primitiva (...)* *es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas sustancias (...)* *La fuerza derivativa (...)* *es una tendencia a un movimiento determinado, por consiguiente aquello mediante lo cual se modifica la fuerza primitiva o principio de la acción (...)* *la fuerza derivada difiere de la acción tanto como lo instantáneo de lo sucesivo.*

Resulta una ingenuidad, por no decir algo equívoco, sostener bajo la totalidad de la obra cartesiana que Descartes es un dualista en sentido riguroso. Lo que nos muestra su filosofía, a la que hemos de agradecer por otra parte su honradez, no es una insalvable diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, puesto que no la hay en realidad (el mismo Descartes da muestras de esto en multitud de pasajes: por ejemplo en la sexta meditación⁵ o en las *Pasiones del alma*). Lejos de tal posición, el que la problemática en torno a la relación cuerpo-alma aparezca en determinados pasajes de sus investigaciones y no en otros, nos enseña que esta distinción sólo resulta un presupuesto ineludible en toda teoría epistemológica, de lo cual se desprende, y en esto reside indirectamente el principal descubrimiento del francés, que no existe una tal distancia entre el cuerpo y el alma, y que su diferencia sólo se efectúa allí donde se ve provocada por el hombre, como encuentro inevitable de su investigación epistemológica, de su forma de conocerse a sí mismo y desde sí conocer el mundo⁶. Spinoza dirá más tarde que el hombre sólo puede conocer dos de los atributos de la Sustancia, el pensamiento y la extensión, precisamente por ser él mismo pensamiento y extensión.

A esta exigencia epistemológica hemos de relacionarle aquella que nos ha aparecido ya en Leibniz: toda fuerza es al mismo tiempo en dos sentidos, activa y pasiva. Su distinción ¿resultaría también como consecuencia del proceder del hombre en su investigación? El punto de partida de Leibniz, alejado de todo subjetivismo epistemológico, no da lugar a dudas⁷.

Descartes y Leibniz nos enseñan cómo vienen a confluir un principio de indeterminación para la dualidad (cuerpo-alma, extensión-movimiento, fuerza pasiva-fuerza activa) y un principio de no contradicción como exigencia epistemológica, que nos está exigiendo la no reducción de la dualidad, el mantenimiento de una diferencia que a cierto nivel resulta insalvable. El resultado es esa nueva cualidad de la relación.

Si bien seguimos caminando junto a Leibniz, éste nos conducirá a pensar la dualidad como

⁵ *Estoy unido a él (al cuerpo) estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él.* R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Biblioteca de los grandes pensadores, RBA Coleccionables (Trad. Juan Gil Fernández)

⁶ En las *Reglas para la dirección del espíritu* (regla XII) dice Descartes que *cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente* (tener en cuenta que está comparando aquí la realidad y el conocimiento, y no lo real y aquello que sólo percibimos confusamente; no hay conocimiento confuso, esto mismo no es más que ausencia de conocimiento), poniendo el ejemplo de la distinción entre la extensión y la figura, distinción que no es tal en la realidad de los cuerpos, sino *partes que nunca han existido separadas unas de otras* aunque así las pueda separar nuestro entendimiento, nuestra mente. Lo interesante es que algo antes de ofrecernos esta primera norma para la investigación ha estado hablando sobre el problema del cuerpo y el alma, afirmando sobre ello que *esa fuerza espiritual no es menos distinta de todo cuerpo, que la sangre lo es del hueso, que es un sola y misma fuerza que a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera.* (Op.cit. ed. Alianza)

⁷ La polémica de Leibniz contra el subjetivismo está muy bien delimitada en el artículo de Q. Racionero, *Verdad y expresión. Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno* (en *GW Leibniz. Analogía y expresión*).

constitución ontológica implicada en la naturaleza de las cosas. Spinoza en cambio no lo verá así, en el sentido en que para él pensamiento y extensión son dos de los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza, los dos que sólo el hombre, por ser extensión y pensamiento, puede conocer, no existiendo entre ellos y desde ellos una relación especial e íntima, sino un “tosco” paralelismo garantizado desde Dios⁸. Intentaremos mostrar con Leibniz cómo cada miembro de la dualidad es límite (de integración) y condición de posibilidad del otro, y que su articulación se lleva a cabo desde una peculiar posición que, sólo porque se encuentra más allá de tal distinción dual, la supera y la recoge en su seno, la sostiene, dando pie a que la relación que las distancia no pase por anular sus diferencias.

Como hemos dicho, la fuerza unifica las determinaciones espacio-temporales de los cuerpos, en el sentido en el que se encuentra “más allá” del espacio-tiempo (propriamente, su concepto representa el movimiento atrapado bajo una determinada problemática, que no es otra que la del estudio de la diferenciación de los cuerpos en lo existente). Pero la dualidad activa-pasiva de la fuerza guarda una estrecha relación con la dualidad espacio-tiempo. Todo cuerpo, como determinación activa de la fuerza, señala ese lugar donde se efectúa la violencia *entre* los cuerpos (donde *se esfuerza, se opone, se resiste*), cuyo fruto son esas distancias que los delimitan en la materia, su corte dimensional o espacial. Pero por otro lado, todo principio formal, como determinación pasiva, señala a su vez una posición en la diferenciación como corte direccional o temporal (ese *conato o esfuerzo*), cuyo resultado continúa esos límites demarcados por el primer momento de expresión de la fuerza, explicitando la relación entre cuerpos como el hasta dónde de la expresión de sus inercias (o potencia, en términos más spinozianos). Ambos cortes se articulan dando lugar al continuo espacio-temporal como campo de expresión de la fuerza⁹. En el plano extensivo todo tiende a alejarse de todo, sus límites demarcan series de cualidades (resultado de la relación) que se distribuyen divergentemente sobre las superficies (son esas superficies en sus distanciarse unas de otras), que entran en relaciones de “partes extra partes” haciendo pasar la diferencia de los cuerpos

⁸ Soy consciente de que no estoy haciendo justicia aquí a la filosofía de Spinoza. Para ser sinceros su noción de individuo nace de una articulación de los planos del pensamiento y la extensión muy similar a la que mostraremos tiene lugar en Leibniz en la mónada, con algunas diferencias que giran en torno a lo que entiende cada uno de ellos por sustancia como ese plano de composición de dicha articulación (por ejemplo, en el caso de Spinoza la articulación se podría extender a los infinitos atributos de la sustancia). Resultaría interesante profundizar más en la relación entre ambos autores, atendiendo especialmente a lo que parece una estrategia de Leibniz para salir de algunas de las problemáticas expuestas en el primer libro de la *Ética*, parte que él conocía, y que no es otra cosa sino la famosa afirmación de que las mónadas no tengan ventanas.

⁹ El plano de composición de la fuerza representa un continuo entendido como un infinito en acto (*Monadología*, § 65) que integra las posibles determinaciones en ambos sentidos. La diferencia con Spinoza se encuentra en que el mundo leibniziano se forma a base de “pegar recortes”, en la convergencia llevada a cabo de la mano de Dios de todas las mónadas o sustancias, pareciendo que el hecho de que tengan o no tengan ventanas determina su distancia con la Naturaleza de la *Ética*, que no posee las marcas de un puzzle divino.

por el exterior, desde donde se recurre al buen término medio para generar la totalidad, la falsa calma detrás de la violencia, la ilusión del paso al infinito (la circunferencia y el polígono de infinitos lados); en el plano intensivo las determinaciones se encuentran en disposición de estrechar sus lazos, las cualidades de los cuerpos se distribuyen en series convergentes, “partes entre partes”, que hacen pasar la diferencia por el interior de los cuerpos poniendo en relación justamente aquello que no tiene una medida común, no totalizando sus diferencias unos con relación a otros, reducidas a ese algo común, sino respecto a sí mismo, a esa cualidad suya que no es compartible por otra cosa, donde no es posible llegar a un acuerdo y se desata de nuevo la violencia detrás de la calma ilusoria (los términos de dichas series no son partes, notas de un mismo infinito, sino grados, variaciones sobre ese infinito; los colores y el blanco); el resultado de la composición de ambas dimensiones es la cualidad de la fuerza en el infinito: el subsuelo barroco que anida en los cuerpos, que reproduce continuamente esa inquietud de la materia que se determina a nivel de las sustancias individuales (si componemos ambos ejemplos el resultado sería un arco iris, la ilusión de la circunferencia de dar soporte con su motivo fantasmático a la expresión de la diferenciación cualitativa del color, que solamente de este modo puede llegar a ser representado, posibilidad a la que da pie su misma naturaleza, el devenir que lo hace nacer y morir en el blanco)¹⁰. Este primer nivel de la diferenciación de lo existente, dimensión pre-individual, es ese subsuelo ontológico exterior-interior de la sustancia donde la dualidad no ha sido todavía “superada” sino ofrecida en su natural articulación: no hay que buscar por tanto a este nivel unidad sustancial alguna, o bien caeríamos en las precariedades de un lado o en las del otro, o bien ofreceríamos como solución una mezcla de ambos confusa y mal analizada; en todos estos casos es el conocimiento el máximo perjudicado, condenado a una eterna falta de madurez.

Aquello que determina la fuerza en su caída en uno y otro de sus sentidos es la relación. Las interacciones mecánicas entre los cuerpos, como realizaciones de la fuerza, van modelando cierta textura entre ellos, multiplicando las cualidades presentes y simultáneas que se van componiendo a medida que transcurre el tiempo¹¹. Resulta absurdo preguntarse acerca

¹⁰ Ese componente “ilusorio” tiene su manifestación epistemológica en el hecho de que si bien Leibniz lleva el racionalismo hasta su extremo, la completud que tal exigencia introduce en el mundo no llega a ser nunca accesible al conocimiento del hombre, al que sólo se le ofrece de forma inadecuada, tras un paso al límite donde se envuelve la infinitud de lo desapercibido para intentar salvar las carencias de una intelección a la que finalmente sólo le está permitida la traducción o interpretación del texto original inscrito por Dios en las cosas (pero esta “carencia” muestra toda su potencia creativa del lado de la teoría de la percepción, además de que su oscuridad constituye ese fondo desde el que se sostiene la individualidad de la mónada). Lejos están aquí las posturas de Leibniz y de Spinoza. (ver Pardo, J.L. *El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro*, en G.W. Leibniz: *analogía y expresión*)

¹¹ Al desarrollar la noción de extensión advertí que es relativa a algo que debe extenderse y significa la

de aquello que aporta la unidad sustancial a tal composición, pues su principio es supuesto “a priori”, puesto que no es sino el otro miembro de la dualidad que queda oculto en la relación y que no puede darse como presente a la vez o en el mismo sentido. No habrá que buscar por tanto la unidad sustancial en algún lugar trascendental o un principio de subordinación dentro de una jerarquía de términos universales, queda *entre* una determinación y otra como esa inercia que recoge sus transformaciones. El sentido pasivo o formal de la fuerza queda definido también durante ese proceso dinámico en el que el cuerpo se encuentra involucrado, pero no por la acción mecánica sino con ocasión de ella¹². El despliegue *en el tiempo* de los efectos violentos de la fuerza lleva de suyo la integración de esas (infinitas) determinaciones espaciales, síntesis que tiene como resultado la actualización de la fuerza pasiva, la determinación de su unidad en el cambio. Vemos así cómo este sentido de la fuerza obtiene su principio (límite y condición de posibilidad suya) del otro miembro de la dualidad que subsiste inmanentemente en él mientras se mantiene oculto como rastro que el devenir va dejando en el roce con los cuerpos, siempre dispuesto a ser desvelado por la mirada del investigador (cómo la cara cóncava de una gota multiplicada infinitamente por la lluvia esconde tras el número una diferenciación cualitativa que sólo la luz blanca alcanza a proyectar en el continuo)¹³.

La fuerza es una noción relacional y sólo alcanza su correcta definición en un espacio relacional: es la relación y en la relación entre cuerpos como éstos obtienen su orden y unidad desde la resolución de la naturaleza dual de la fuerza tal como la hemos definido, sin recursos extraños que sometan el conjunto de sus diferencias.

La dualidad de la fuerza, exterior-interior de los cuerpos, nos delimita entonces un primer nivel de la diferenciación de lo existente: su afuera, el afuera de la relación, antesala de lo individual, dimensión inorgánica de la materia cuyo acontecer es atmosférico (lo individual de un color, de un paisaje, de una sonrisa o de una estación del año son ejemplos del tipo de singularidad pre-individual que adoptan a este nivel los cuerpos, que los recorren, o más bien los sobrevuelan, haciendo temblar sus superficies, asomando en ella sus rostros pero de forma desorganizada, libre, fantasmática).

difusión o sea repetición (repetición continua simultánea) de cierta naturaleza: (...) el principio insito de cambio y de perseverancia (la fuerza) (...) que es doble, pasivo y activo. La figura (textura de la extensión) es cierta limitación o modificación de la fuerza pasiva o masa extensa. (Examen de la física de Descartes)

12 En realidad los cuerpos siempre reciben del choque un movimiento propio que poseen por fuerza propia a la que el impulso ajeno sólo ofrece la ocasión y, por decirlo así, le determinación de obrar. (Examen de la física de Descartes)

13 La fuerza primitiva se transforma en derivativa en el choque de los cuerpos, esto es, en cuanto el ejercicio de la fuerza primitiva se vierte hacia dentro o hacia fuera. (Examen de la física de Descartes)

La *mónada* no es más que el cuerpo individuado desde la noción de fuerza, el adentro de la relación, entendido como la disposición organizada de una multiplicidad de singularidades, es una sustancia simple, una unidad de integración en lo compuesto. Este proceso de integración dota a una mónada de su singularidad propia, alejada de la mera explicación en términos de un todo definido en función de sus partes constituyentes; la mónada no tiene partes, en el sentido de que esa peculiar forma que tiene de integración la hace alcanzar un grado de unidad que va más allá de la mera reunión de determinaciones espacio-temporales. La mónada, por tanto, no se divide sin cambiar de naturaleza y no puede comenzar a ser o dejar de ser en su singularidad sino de golpe, pues, como hemos dicho, no se define por una suma de partes que se puedan ir acumulando en series, sino por su integración en función de un principio propio. Tal principio de integración es bidireccional, nace de la composición de las dos dimensiones de la relación, el afuera y el adentro de los cuerpos, el fondo atmosférico, inorgánico e informal de la materia y las realizaciones en ella de las fuerzas, y el contorno sustancial y orgánico donde se actualizan las transformaciones de la forma¹⁴.

Los elementos que integra la mónada en su unidad se denominan órganos¹⁵. Un *órgano* está formado de pliegues y repliegues que le caracterizan y que él a su vez integra, es un sistema complejo de fuerzas integradas en dichos pliegues y repliegues que le son propios y que determinan su función o más bien son determinados por ella. Dicha función y caracterización del órgano no surge sino de una adaptación, de un diálogo, con un medio que se llama externo, justo en el momento en el que la noción de órgano implica la diferenciación de una unidad compleja y no el punto simple donde se analiza o resuelve una suma de fuerzas. La función que desempeña un órgano determina y es determinada por su relación con ese medio externo: metaboliza o interpreta una pregunta que le presenta en términos de una situación que requiere su acción, no subsume dicha situación mediante una serie de reglas fijas adheridas a su superficie plegada (se diferencia en esto a la materia inorgánica, sin órganos), por esto hemos dicho que interpreta la situación que le afecta, la metaboliza o la integra en ese movimiento de plegado y replegado interno que le caracteriza y del que nace su respuesta, tras la cual el órgano, dado ese movimiento interno que implica también un ser

14 Es a este segundo nivel formal donde ha de afirmarse con propiedad el atomismo leibniziano, desmarcándose del atomismo anterior: Leibniz no defiende la existencia de átomos materiales, pues a nivel de la materia sólo encontramos la divisibilidad infinita del laberinto del continuo y el torbellino de fuerzas que lo recorre sin cesar. (En relación a este asunto el artículo de A. Rioja, *Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo*, en *GW Leibniz. Analogía y expresión*)

15 Una mónada está compuesta de infinitos partes u órganos integrados en un paso al límite en un individuo, límite(s) o corte(s) que se llevan a cabo en la interacción definida dentro de un espacio dinámico y relacional. Sobre el órgano como parte de la mónada: *Monadología* (§ 25), *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (§ 7,10)

afectado por la situación exterior, ha cambiado. A todo órgano le corresponde un devenir propio donde cambia continuamente, un cierto ritmo que determina su función en relación con los órganos adyacentes y con el entorno que metaboliza. Si damos el salto a la mónada, no diremos ahora que ésta tiene una función, sino un hábito¹⁶, que resultará de la integración de la función de sus órganos componentes. El *hábito* es el efecto activo (“violento”) de la memoria (veremos más adelante en qué consiste ésta), resulta de la resolución de componer una gran cantidad de inclinaciones que nacen en el interior de la mónada, inclinaciones que son el resultado del trabajo de integración que lleva a cabo la función de sus órganos componentes en esa resolución metabólica con los datos o afecciones que definen una situación exterior; la integración de estas inclinaciones es lo que Leibniz llama “apetición” (la realización de la cual define el hábito). El proceso es complejo y se fundamenta en dos sentidos o efectos de la memoria, el activo: *memoria-hábito*, relación del cuerpo y su entorno (que tiene su adentro como supuesto, sentido de dentro a fuera), y el pasivo: *memoria-percepción*, relación del cuerpo y su contorno (que tiene el afuera como condición, sentido de fuera a dentro). El devenir de la mónada comporta a un mismo tiempo tanto la *realización* de un hábito como la *actualización* de su percepción.

La *percepción* se define como un estado interno y pasajero de la mónada que representa su perspectiva actual sobre el mundo, conocimientos movilizados a la hora de afrontar una situación. La *apetición* es la expresión del hábito (principio interno) que da lugar al paso de una percepción a otra por medio de la integración de las inclinaciones definidas desde la afección que es “ocasión exterior” en la percepción actual transformando ésta en una nueva percepción. Toda percepción, como corte en el proceso apetitivo que define a la memoria-percepción, implica la integración de la situación presente (que es ocasión exterior o nace de ella) en el conocimiento pasado movilizado para afrontarla. El hábito surge de esta integración del pasado en el presente y del presente en el pasado; el hábito define desde esta perspectiva el principio interno que integra todos los estados interiores por los que pasa la mónada en su continuo devenir o cambio. No sólo el hábito da cuenta de esta integración que tiene lugar en la memoria-percepción y explica su devenir, sino que a su vez, el hábito nace de este proceso apetitivo renovado, es decir, que el proceso apetitivo que determina el cambio dentro de la memoria-percepción (desde el hábito, que gestiona la integración de los datos sensibles en inclinaciones y/o en la apetición) determina a su vez la realización del hábito dentro del devenir de la memoria-hábito como algo en continuo cambio.

¹⁶ A partir de aquí ofreceremos una interpretación de la *Monadología*, § 11-28 (§ 11-18 para lo relacionado con la memoria-percepción y § 25-28 con la memoria-hábito).

La apetición, actualización de los cambios dentro del devenir de la memoria-percepción, y el hábito, realización del cambio dentro de la memoria-hábito, son dos procesos que se alimentan de manera inmanente el uno al otro y que explican el famoso paralelismo entre el devenir del estado interno de la mónada: su espíritu o alma, y el devenir de su estado externo: su cuerpo.

Al igual que decíamos que un órgano se encontraba en continuo cambio, pues su función no subsumía la situación exterior sino que esta situación era capaz de afectarle, la mónada, dice Leibniz, está continuamente cambiando¹⁷. Por tanto su hábito no subsume la situación exterior sino que se inserta en ella, es la realización de la acción formando parte del acontecimiento nacido de un estado de cosas que entran en relación. Es este *acontecimiento*, que sobrepasa a la acción realizada (es siempre atmosférico), aquello que afecta a la mónada directamente, y lo hace en los dos sentidos, tanto en su corporeidad como en su naturaleza espiritual. El acontecimiento es de naturaleza espacio-temporal, encierra también una dualidad, es decir, se encuentra más allá de ella, la supera; afecta por una parte al ritmo desarrollado por el hábito y, por otra, a la percepción. Si consideramos la mónada como sujeto, los predicados que integra son acontecimientos, como “pasar el Rubicón”, “vencer a Darío y a Poro”... Estos acontecimientos son constitutivos de la esencia de la mónada.

La *Memoria*, definida como el conjunto de estos acontecimientos que sobrepasan las acciones de las mónadas y donde éstas se insertan, recoge esas esencias de las mónadas. Este sentido absoluto de la memoria encierra los dos términos de su dualidad en su articulación en cada una de las sustancias monádicas (memoria-hábito y memoria-percepción), sentido de unidad para la dualidad que se define como *virtual* y que encierra la dualidad actual-real¹⁸. Esta naturaleza virtual de la memoria que se conserva en sí misma (en Dios, como Memoria) nos explica tanto el hecho de que encierre percepciones (posibles) que han sobrepasado nuestra acción sin tener conciencia de ellas y que son actualizadas más tarde por requerimientos de la situación a través de la memoria-hábito¹⁹, como el hecho de que esa memoria-hábito no ponga en juego toda la Memoria, sino que sólo actualice la parte requerida, permaneciendo esa virtualidad no requerida en un estado no consciente. El que la mónada (en su ser dual) se vea sobrepasada y afectada por el acontecimiento donde introduce su acción (su perfección) se debe a su naturaleza imperfecta, que es incapaz de comprender la

¹⁷ *Monadología*, § 10.

¹⁸ Dualidad (actual-real) que recoge los procesos de actualización en la memoria-percepción y de realización en la memoria-hábito.

¹⁹ *Monadología*, § 23.

situación de la que participa (la interpreta, según dijimos)²⁰.

Leibniz distingue entre la esencia o idea de una mónada, que comprende todo aquello que expresa y que hace referencia a la virtualidad de la Memoria (expresa por otra parte nuestra unión con Dios), y su naturaleza o poder, que tiende siempre a alcanzar la perfección de su esencia o idea singular²¹, y que determina la percepción (actual) de la mónada mediante la relación íntima entre la memoria-hábito y la memoria-percepción²². La esencia singular o idea de una mónada constituye la perspectiva que tiene del mundo; de esta manera, dice Leibniz, la relación que existe entre el mundo y sus mónadas es la misma que tiene una ciudad y el conjunto de las perspectivas que de ella tienen cada uno de sus habitantes. Queda por garantizar la convergencia de todos esos puntos de vista sobre un mismo mundo, pues a diferencia del ejemplo de la ciudad, una mónada no tiene una perspectiva sobre el mundo, sino que *es* esa perspectiva, de tal modo que si el mundo es el conjunto de todas las mónadas, y por tanto de todos los puntos de vistas sobre sí mismo, estos han de acomodarse unos a otros, evitando la divergencia entre puntos de vista que nos abren infinitos mundos posibles, convergencia de puntos de vista que se le impone a Leibniz desde sus convicciones racionalistas (presupuesto de máxima inteligibilidad del mundo). Garantizada la coherencia de todas las ideas o esencias, quedaría también garantizada al mismo tiempo la armonía entre los dos sentidos de la dualidad aplicados respecto al mundo; es la famosa **armonía universal** leibniziana. Basta que dicha conformidad entre las ideas se de en el entendimiento de Dios, cosa que de hecho se cumple (si hemos de considerarle como ser sumamente perfecto), puesto que ha tenido que hacer de este mundo el mejor, en el sentido que requiere la mentalidad racionalista de Leibniz: máxima inteligibilidad que implica una absoluta armonía o coherencia, mínima cantidad de principios para un máximo de efectos. Tal armonía hace que cada mónada contenga todo el mundo, aunque sólo de forma clara aquella perspectiva suya que es su memoria o esencia, el resto permanece en la oscuridad, pero se encuentra en unión con su zona clara de expresión en la medida en que a través de su esencia la mónada participa de Dios y el conocimiento de éste implica la conformidad de todos los puntos de vista en un mismo espacio (virtual)²³.

El orden existente entre las ideas en el entendimiento de Dios se repite a varios niveles dentro de la distinción dual. El dinamismo material encuentra una unidad en extensión,

20 *Monadología*, § 49. *Discurso de metafísica*, § 15. (Sólo podemos hablar del acontecimiento como algo ya inserto en el alma que lo expresa o actualiza y en el cuerpo que lo efectúa)

21 *Discurso de metafísica*, § 9.

22 *Discurso de metafísica*, § 16.

23 *Monadología*, § 71.

horizontal y colectiva, donde las melodías de desarrollo trazadas sobre su superficie entran ellas mismas en relaciones de contrapunto, desbordando cada una su marco y deviniendo el motivo de otra (su ocasión), de tal manera que la Naturaleza, en su totalidad, sea una inmensa melodía de los cuerpos y sus flujos. Sobre esta melodía horizontal encontramos, en armonía con ella, las series direccionales marcadas por los ritmos y/o hábitos, series que se encuentran acordadas entre sí sin mantener relación directa con las demás, que desarrollan su armonía vertical, coloreando en intensidad el devenir mecánico-material. Como vimos, sobre este concierto del mundo siempre pesa la amenaza de la divergencia disonante, razón por la que Leibniz le ha dado un director de lujo, nada menos que Dios, que recorre, persigue y acosa, que ya lo ha hecho desde la coherencia de su eternidad lógica, el devenir dentro de la dualidad de las mónadas, encargándose y habiéndose ya encargado desde siempre de la armonía. Resulta finalmente, para desilusión de algunos, que es entonces a través de Dios que se comunican esos sujetos divergentes y disonantes desde sus mundos carcelarios con el mundo más perfecto y ordenado, con el mejor de los mundos²⁴. Leibniz, que ciertamente profundiza y aporta con ello cierta claridad al tema del paralelismo, acaba por llegar al mismo punto desde el cual partía Spinoza, Dios. Resta sólo preguntarnos qué pasaría si eliminásemos tal recurso que hoy día parece menos justificable que nunca y cómo quedaría entonces afectado el problema del paralelismo, asunto absolutamente extraño al sentido común.

Bibliografía:

- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, ed. Amorrortu 2002
- DELEUZE, G. *El pliegue: Leibniz y el barroco*, ed. Paidós 1989
- DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*, ed. Cactus 2004
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas* Biblioteca de los grandes pensadores, RBA Coleccionables 2004, Traducción de Juan Gil Fernández
- DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, ed. Alianza 2003
- LEIBNIZ, G. B. *Escritos de dinámica*, ed. Tecnos 1991
- LEIBNIZ, G. B. *Examen de la física de Descartes, Monadología, Discurso de metafísica, Nuevo tratado para la comunicación de las sustancias y Resumen de la Teodicea. Escritos filosóficos* edición de Ezequiel de Olaso, A.Machado Libros, S.A., 2003
- LEIBNIZ, G. B. *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. Alianza 1992
- RACIONERO, Q., ROLDÁN, C. (compiladores) *GW Leibniz. Analogía y expresión*, ed. Complutense 1994

²⁴ Pero esto estaba ya bajo otra forma presupuesto desde el principio, pues Leibniz establece el comienzo de la filosofía en la búsqueda de una definición de la verdad eterna desde la cual evaluar la certeza de los enunciados, la contención en el sujeto de un conjunto de predicados (principio de analiticidad). (Racionero, Q. *op.cit.*)

SPINOZA, B. *Ética*, ed. Alianza 2006

SPINOZA, B. *Correspondencia*, ed. Alianza 1988