Delimitación e individualidad en Leibniz y Whitehead

Mateo Berlaffa. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido 26/10/2025 • Aceptado 12/05/2026

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0196-3461>

Resumen

El presente artículo investiga las simetrías y singularidades que vinculan las filosofías de Gottfried Wilhelm Leibniz y Alfred North Whitehead en torno a una preocupación ontológica compartida: la delimitación de lo individual. A partir de una lectura cruzada de los *Principios metafísicos de la matemática* de Leibniz y los *Modos de pensamiento* de Whitehead, se sostiene que ambos pensadores elaboran sus respectivas concepciones del individuo desde un especial cruce entre matemática y filosofía, donde los límites —punto, trayecto, huella, corte, proceso— operan como condiciones de posibilidad de toda entidad diferenciada. El artículo se estructura en dos partes: la primera reconstruye lo que puede denominarse una teoría leibniziana de las delimitaciones, articulando algunas nociones características de su pensamiento; la segunda examina cómo Whitehead se inscribe críticamente en ese núcleo problemático para desarrollar una propuesta relativa y novedosa al mismo tiempo. Con ello no buscamos trazar una asimilación intersistémica entre ambos autores, sino reconocer ciertas convergencias pese a las distancias irreductibles que separan a ambos, mostrando que su vigencia radica en haber problematizado el estatuto mismo de la individualidad sin abstraerla de un horizonte de relaciones y universo constituyentes.

Palabras clave: delimitación de individualidades, procesos de diferenciación, ontoepistemología procesual, crítica al pensamiento dualista.

Abstract

Delimitation and individuality in Leibniz and Whitehead

This article investigates the symmetries and singularities that link the philosophies of Gottfried Wilhelm Leibniz and Alfred North Whitehead around a shared ontological concern: the delimitation of the individual. Based on a cross-reading of Leibniz's *Metaphysical Foundations of Mathematics* and Whitehead's *Modes of Thought*, it argues that both thinkers elaborate their respective conceptions of the individual from a distinctive intersection between mathematics and philosophy, where limits —point, path, trace, cut, process— operate as conditions of possibility for any differentiated entity. The article is structured in two parts: the first reconstructs what may be called a Leibnizian theory of delimitations, articulating some characteristic notions of his thought; the second examines how Whitehead critically inscribes himself in that problematic core in order to develop a proposal that is both relative to it and novel. In doing so, we do not seek to trace an intersystemic assimilation between the two authors, but rather to recognize certain convergences despite the irreducible distances that separate them, showing that their relevance lies in having problematized the very status of individuality without abstracting it from a constitutive horizon of relations and universe.

Keywords: individualities delimitations, differentiation process, processual ontoepistemology, dualistic thinking critique.

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679

Delimitación e individualidad en Leibniz y Whitehead

Mateo Berlaffa. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
Recibido 26/10/2025 • Aceptado 12/05/2026
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0196-3461>

§ 1. Introducción

Las consideraciones aquí puestas en juego implican adentrarnos en una determinada concepción de lo individual a partir de unos pocos y particulares aportes de Gottfried Wilhelm Leibniz y Alfred North Whitehead. Creemos que en ambos pensadores hay una serie de aportes que sirven para pensar acerca de cómo se define una entidad a partir de sus *delimitaciones*; esto es: cómo se construye una imagen de individuo tomando como punto de partida los límites y distinciones que despegan unos individuos de otros. Es entonces desde esa veta que quisiéramos pensar lo individual en ambos pensadores, a partir de cómo encaran el problema de las delimitaciones. Introducirnos en la problemática leibniziana y whiteheadiana en torno al problema de las delimitaciones, entendiendo que éstas implican una *sistematización ontológica de la individualidad* a partir de un cruce difuso entre matemática y filosofía, es introducirnos en mundos de problemas que se alinean por momentos y se distancian por otros, implica distintos modelos de conocimiento y concepciones cósmicas. En cada pensador sus premisas cruzan, explícitamente, una dimensión axiomática, con su respectivo sistema de discernimiento de individuos, y una cosmovisión, en tanto posicionamiento ante lo cósmico y la unidad. Cada uno lo hace, sin embargo, con peculiaridades que nos desaconsejan una asimilación directa intersistémica. De manera que sus ideas, más que componer una síntesis común, se yuxtaponen bajo una misma preocupación; no es nuestra intención, por tanto, diluir las disimilitudes ni forzar analogías entre ambos.

Cualquier comienzo, en este sentido, es en cierta manera insuficiente para dar cuenta justa de la visión completa de cada autor respecto a su idea de *delimitación* e *individualidad*, pues en este caso en especial sus visiones se cimentan con una universalidad y amplitud filosófica que aquí no podemos expresar completamente ni

ISSN-e: 1885-5679

mucho menos condensar. Ello no nos impedirá, sin embargo, encontrar fructíferos entrecruzamientos y sugerencias al retomar a ambos autores en conjunto. Para poder dar un paso en este terreno creemos que lo primero que debemos hacer es ubicarnos en sus *ópticas de mundo*; no para adoptarlas o emular su pensamiento, sino para comprender a qué apuntan y a qué refieren al momento de conjeturar sus propuestas. En ese sentido, un comienzo válido es aclarar por qué sus propuestas buscan ir lo más lejos posible y de forma lateral una y otra, a un paradigma dualista de concepción del mundo. En este sentido, a riesgo de dilatar más de lo necesario la conclusión, se nos vuelve imprescindible entender la gravedad del asunto cuando hablamos de dualismo en tanto paradigma.

Podemos decir que el dualismo, en su infinidad de variaciones y condiciones históricas, más que un problema filosófico parece ser una constante teórica dada como estructura cognoscitiva. Un vistazo a las experiencias teóricas que buscaron definir individualidades a partir de sus génesis, cambios y permanencias al nivel de sus propiedades o atributos, experiencias teóricas todas ellas construidas desde situaciones variopintas y desde perspectivas diversas, incluso opuestas, nos muestra que esa huella dualista subsiste ya no como argumento al cual rebatir o al cual suscribir, sino como sustento originario desde el cual se hace posible toda una genealogía de reflexiones en torno a lo individual[1].

«Es muy difícil separarse completamente de algo» dice Deleuze (2006: 128) en sus clases desgrabadas de Leibniz en las que se habla acerca de la ruptura ontoepistemológica introducida por Kant, quien prolonga rasgos del dualismo bajo una forma completamente nueva. Se trata de un ejemplo mayor. Es evidente que incluso los grandes acontecimientos de la historia del saber son, al menos en cierto grado, momentos epigonales que se desprenden de las secuelas del pasado y que subsisten en el conjunto de capas que constituyen un saber: nos referimos a decenas y decenas de alumnos que se desprenden de sus maestros con indudable suspicacia, pero muchas veces metamorfoseando ciertos aspectos sutiles, inadvertidos y heredados que se hacen demasiado insondables como para disolverlos o superarlos

[1] Un rastreo histórico-filosófico de la noción de individuo, tal como lleva adelante Raunig (2022: 35), nos mostraría que el problema de las diferenciaciones, divisiones y delimitaciones en la noción misma de *individuo* está desde la antigüedad misma y ha presentado dualismos teóricos diversos y constantes.

ISSN-e: 1885-5679

definitivamente y con pleno conocimiento de causa. Este arrastre de un legado teórico sedimentado en las profundidades preservadas por el curso de los siglos es de alguna manera la enfermedad (o mejor dicho, y quitando su halo trágico, el *φάρμακον*) que atraviesa las más encumbradas tradiciones de pensamiento. El dualismo ha sabido metamorfosearse incluso en los más disruptivos acontecimientos filosóficos. El dualismo es quizás uno de los ejemplos más destellantes entre todos esos legados frecuentemente arrastrados, lacerados, pero también ocasionalmente asumidos e ilustremente reivindicados.

Esto parece enseñarnos que quizás el pensamiento platónico no haya sido la expresión fundacional de ese distinguido alumno de Sócrates, sino la *prima facie*, la inauguración disponible como legado, de una constante que ha decidido adoptar distintas variaciones al momento de sembrarse en la historia del saber. Su pugna como persistencia filosófica teórica se da con el ejercicio filosófico práctico de la discontinuidad, y de esa disputa surge una especie de movimiento dialéctico que excede a la propia dialéctica, un movimiento que la rebalsa inyectando un tipo muy especial de ebullición que en el mejor de los casos logra instalarse como proceso de cambios y en el peor de los casos queda sumergido en una especie de océano de la incomprensión, o bien queda abigarrado en ese escondite inaccesible llamado *olvido*. En este atolladero, evidenciado ante cualquiera que indague en la historia del saber, se encuentra el problema del dualismo. Es con esta tradición metafísica petrificada que algunos autores han decidido menos el pelearse que el reconocerse como formando parte de ella e intentando, desde allí, salirse definitivamente por medio de un cambio óptico en su cosmovisión. Es en este lugar donde nos interesa situar los pensamientos de Whitehead y Leibniz para comprender por dónde pasan sus planteamientos relativos a sus teorías de las delimitaciones de lo individual.

Como todo paradigma teórico transmutado a óptica de mundo, el dualismo adquiere un estatuto indefinido en términos de extensión. El dualismo como paradigma adquiere terreno al mismo tiempo que desdibuja su forma, he allí el rasgo inconmensurable que hace que, si alguien se propusiera armar una biblioteca con aquellos textos fundados desde un pensamiento dualista, caería rápidamente en la cuenta de que se trataría efectivamente de una biblioteca con un punto de fuga prolongado hacia el pasado más arcaico y posiblemente el futuro más distante. Aquí

ISSN-e: 1885-5679

no encaminaremos esta grandilocuente, vana y loca tarea de rastrear el conjunto de componentes dualistas presentes en ambos pensadores, sino que más bien nos limitaremos a entrar en un departamento de un asunto que incluye una discusión dualista que impregna ambos modos de pensamiento[2]. Puntualizar cuál es y cómo se configura un dualismo en ambos pensadores es una tarea que excede este trabajo. Lo que sí procuramos hacer es ver con qué herramientas Leibniz y Whitehead, por sus propios caminos, trabajan la delimitación de lo individual a través de distintas concepciones de lo que es lo individual y, con ello, de cómo se define un límite, un discernimiento, entre un individuo y otro. Este departamento del dualismo del que hablamos es entonces el del *pensamiento de las delimitaciones entre interioridad y exterioridad*, que es un problema predominantemente, aunque no exclusivamente claro está, moderno. El problema moderno de las extensiones, los cortes y las correspondencias suplantó en cierta medida el asunto de los universales, las analogías y las distintividades del medioevo, y ello gracias a un peculiar viraje en el modo de pensar. Este pasaje supletorio no consistió precisamente en una supresión del dualismo. Consistió más bien en un intento de cierto rebrote teórico antiguo por medio de una reconsideración de los límites y fronteras al nivel de las consideraciones en torno a los individuos, saliendo así del hundimiento ontoepistemológico en el cual fácilmente se sucumbía al estudiar el estatuto del individuo ya dualizado a partir de los parámetros decisivos alma y cuerpo. He aquí la huella moderna de la problemática que interpeló directamente a Leibniz y derivadamente, por decirlo de alguna manera, a Whitehead también.

Para ello debemos introducirnos en sus planteamientos al respecto. Pensar entonces desde una teoría de las delimitaciones puede ser el recurso a partir del cual seamos capaces de retomar un puntual problema histórico de la filosofía que es el del reconocimiento y la definición de los individuos en una de sus dimensiones. ¿Qué se incluye y qué queda fuera del individuo? ¿Qué baremo se emplea para definir lo propio y lo ajeno en ese individuo? Podemos encontrar esta problemática en el núcleo

[2] La quizás más canónica frase de Whitehead en *Proceso y realidad* es un elogio a Platón: «*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*» (Whitehead, 1978: 39). A propósito de un eventual dualismo en Leibniz: Orio de Miguel (*cf*. 2009: 112) dice que un dualismo de signo cartesiano está ausente en Leibniz. El racionalismo de Leibniz se remonta a lugares diferentes entre sí y que van desde las reflexiones de Platón [o Demócrito en su edad temprana] hasta llegar al *Corpus Hermeticum*, conjunto de libros gnósticos precartesianos.

ISSN-e: 1885-5679

mismo de una teoría de las delimitaciones, y desde allí se puede ejecutar el afianzamiento de un planteamiento dualista como su propia destrucción. Platón de algún modo aborda este problema[3], pero en Aristóteles esto es intencionadamente sistematizado[4].

Es posible trazar un hilo de discusiones que por remotas que parezcan aludiéndose a Platón y Aristóteles, llegan como sedimento último de problemáticas que se siguen suscitando en pensadores más recientes, incluso contemporáneos. Deleuze por ejemplo supo tener entre sus preocupaciones el problema de las delimitaciones y creemos que lo expresa claramente en su interpretación de Leibniz:

> […] no se puede saber dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible: una nueva manera de decir que no hay dos mundos [nota al pie de Deleuze citando a Leibniz: «Es delicado decir dónde empieza lo razonable» […]. Pues, si todo individuo se distingue de cualquier otro por sus singularidades primitivas, no por ello éstas dejan de prolongarse hasta la de los otros, según un orden espacio-temporal que hace que el «departamento» de un individuo se continúe en el departamento del próximo o del siguiente, hasta el infinito. [Deleuze, 1989: 89]

Este problema recibe sacudidas cada vez que el saber de una época es atormentado o iluminado por los cambios que dicha época recibe en función de sus avances en materia *técnica*, huella por excelencia del estatuto de la *medida* y la *diferencia* en una sociedad. Pues ya es sabido cómo la brotación y configuración de un saber está (mas no exclusiva pero sí) principalmente dado por las condiciones en las cuales ese saber *aparece*. Hablar de esas condiciones es hablar del conjunto de factores físicos, técnicos y psíquicos en los cuales un saber adquiere su propia identidad. Las fuentes del viraje que el saber sufre en el siglo XVII, por ejemplo, deben buscarse en ese eclipse de saberes legados, avances técnicos del momento e imaginarios que articulan e inauguran nuevos

[3] Lo hace, por ejemplo, al nivel de los fundamentos en las correspondencias entre las cosas y las palabras (y letras): piensa las divisiones y los límites al nivel de las prolongaciones de la génesis de lo dicho en la realidad óntica. La discusión entre Hermógenes y Sócrates en su obra *Crátilo* es del todo interesante respecto a esto, allí justamente se encuentra la conocida discusión por si existe una correspondencia análoga entre la existencia de las cosas y su denominación fonético-semántica (Platón, 2004: 129 [384d]).

[4] En el sentido onto-gnoseo-lógico de la discusión sobre las delimitaciones individuales, pues en su compendio de *Metafísica* nos dice que no podemos hacernos la idea de un principio sin su delimitación numérica: « “Ser uno” consiste en “ser principio de número”. En efecto, la medida primera es principio» (Aristóteles, 1994: 163 [V, 1016b]).

ISSN-e: 1885-5679

sentidos[5]. Deleuze encuentra en Leibniz una teoría de las delimitaciones ciertamente novedosa y, tanto en el libro como en las clases que impartió en torno a éste, propone ciertas correspondencias, no tanto al nivel metodológico como al nivel de la preocupación cosmológica, con Whitehead (Deleuze, 2006: 247 y ss.). Leibniz, Whitehead y, agreguemos apendicularmente, Deleuze tienen en común el ser pensadores de la continuidad y los límites por medio de los individuos, con una preocupación cosmológica clara. Este problema filosófico en Leibniz y Whitehead aún tiene, creemos, mucho por decir y aquí buscaremos ahondar en ello.

Es evidente que Leibniz no es ni el primero ni el único en hacer un movimiento cosmológico de semejante relevancia, hubo en la historia otros pensadores que lograron retomar viejas preocupaciones y hacer brotar desde allí mismo algo inusitado, revelador y transgresor del cual no se puede hacer caso omiso fácilmente. Al respecto, Aristóteles fue quizás quien funda algo completamente nuevo desde el cual se darán otros quiebres que luego se prolongaron en autores como Averroes, Porfirio, Duns Scoto, el propio Leibniz, Schopenhauer y el mencionado Whitehead[6]. Pero este mismo problema de las delimitaciones recibe otras orientaciones y ópticas dentro mismo del campo filosófico, haciéndose lugar en jurisdicciones ético-

[5] Máquinas de cálculo, el telescopio de Galileo o la revolución científica de esa época son un claro índice de ello: las condiciones técnicas de una época definen no sólo el estatuto del saber sino la propia estructura cultural (científica, social, ética) a partir de la cual se vuelve posible una cosmovisión de los individuos.

[6] A excepción de Whitehead, los autores precedentes mencionados han trabajado el problema de las delimitaciones al nivel del individuo en un sentido específico que creemos que se expresa de mejor manera aludiendo al problema de la individuación entendida como diferenciación y, con ello, de la distinción de unidades. Si bien el término *individuación*, en tanto concepto filosófico, aparece recién en el siglo XIII, podemos incluir a pensadores como Averroes, Porfirio o Boecio como precursores del luego llamado *principium individuationis*.

ISSN-e: 1885-5679

metafísicas como ocurre con Agustín de Hipona[7], Immanuel Kant[8], Michel Foucault[9], Jean Paul Sartre[10], por dar unos pocos y aleatorios nombres de autores que nos resultan ejemplares al respecto. Mientras que un autor como Hegel, por su parte, buscará de alguna manera ir más allá de este inconveniente en torno a las delimitaciones al nivel de lo implícito y lo explícito al plantear que no hay tal división, sino que sólo hay un mundo donde está todo, pues «se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él» (Hegel, 1966: 104). Y de lo que Deleuze dirá que «en ese momento la filosofía rompe sus últimas ataduras con la teología» (Deleuze, 2006: 127). Pero esto es al nivel de las verificaciones de las delimitaciones, mas no necesariamente al nivel imaginario desde el cual se actualizan las preocupaciones e imágenes que nos hacemos de los individuos en función de sus delimitaciones.

Esta ligera y concisa impresión —cuya incompletitud y arbitrariedad podrá acusársenos— la traemos a colación porque nos sirve para decir que la dimensión implícita, que subyace a la evidencia más rigurosa y autoevidente de las verificaciones de los límites a partir de los cuales damos forma al conjunto de individuos diferenciados que componen el paisaje filosófico, está allí molestando y de alguna manera enturbiando la resolución del problema de los límites a partir de los cuales concebimos al individuo.

[7] Aquí las delimitaciones responden más a la posición de uno consigo mismo a partir del umbral ético admitido en su modelo de *ciudad perfecta* (la del Dios-Padre cristiano), contrapuesta a la llamada *ciudad del pecado*. El dualismo en este caso está organizado a partir de una delimitación desde un lugar ético-metafísico antes que matemático-ontológico.

[8] Si bien este autor nos excede en competencia y pertinencia, conviene al menos recordar trivialmente una de sus labores ontoepistemológicas más empeñosa: la partición en sensibilidad y entendimiento como «dos troncos del conocimiento humano» que proceden de una «raíz común, pero desconocida para nosotros» (Kant, 2010: 57). Sensibilidad y entendimiento entonces evidencian una génesis del saber que se hunde en un lugar del todo remoto. Es el lugar de los fundamentos del sujeto y es el lugar al que Kant aspira llegar en su *Crítica de la razón pura*. Entendimiento y sensibilidad trabajan «conjuntamente» en el sujeto kantiano (*ibid*.: 254). Pero quizás debamos pensar que Kant forma su propia teoría de las delimitaciones a partir de algo muy propio a su sistema, se trata de las *condiciones*, de lo condicionado y lo incondicionado, su célebre sección *Sistema de las ideas cosmológicas* es esclarecedor al respecto.

[9] Que de alguna manera piensa las delimitaciones a partir de las regulaciones al nivel de la ontogénesis del *ser sujeto*.

[10] Quien hereda cierto kantismo filtrado por la fenomenología de la cual proviene su formación. Las delimitaciones en Sartre aparecen al nivel de las consideraciones de lo óntico, en sentido heideggeriano, pero en este caso dirigidas a su veta ética, desde sus primeras obras psico-fenomenológicas y hasta *El Ser y la Nada* el problema de las delimitaciones va dando ese pasaje de la pregunta por la naturaleza perceptiva hacia la condición (ético-existenciaria) de la *chose*.

ISSN-e: 1885-5679

Ahora bien, nuestro punto de partida en este problema que no parece tener contornos está claramente encaminado desde Leibniz y hacia Whitehead, sólo que antes de iniciar este recorrido debíamos revivir este trasfondo ciertamente dramático y sin dudas inacabado de las ópticas históricas del dualismo por las cuales se definen los límites que dan forma al individuo. Ya habiéndonos introducido en algunos de estos ingredientes que hacen al dualismo —en tanto trasfondo desde el cual se conciben las delimitaciones entre interioridad y exterioridad, es decir entre lo uno y lo otro, lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo diferente, por mencionar algunas polaridades desde las cuales se dualiza el problema de las delimitaciones[11]— podemos pasar a presentar lo que encontramos en Leibniz respecto a lo que aquí llamamos como su propia teoría de las delimitaciones.

§ 2. La teoría de las delimitaciones en Leibniz

Pensar en los parámetros a partir de los cuales Leibniz consagra su propia teoría de las delimitaciones al nivel de los individuos es entrar al menos en dos aspectos centrales de su pensamiento: el lugar y la definición de los *límites* matemáticos (punto, línea, contigüidad, unidad, transición, corte), por un lado, y el estatuto de las *relaciones* como condición de posibilidad de la coexistencia de distintos órdenes.

En su escrito titulado *Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras* (1677) aparece una clara fundamentación de la importancia para su filosofía de la noción de *relación* entendida como operación privilegiada de *conexión*. Allí Leibniz sostiene que hay una *cierta proporción entre las cosas y los caracteres* que hace que la relación entre ambas (cosas y caracteres) no sea algo arbitrario, sino que refleje una verdad universal. Luego, en un texto posterior del año 1679, dirá que esta postura que defiende es opuesta a la de Hobbes, quien sostiene que todas las definiciones son arbitrarias y nominales porque dependen del propio arbitrio del *nombrar las cosas*. Leibniz está haciendo gala de un problema primaria y prematuramente griego, aunque

[11] Podría objetarse que no toda división de la realidad en dos implica una concepción dualista, pero conviene decir que se transforma en tal cosa cuando esa división adquiere el carácter de estructura, cuando deja de ser el reconocimiento ingenuo de diferencias intachables y empieza a ser el tamiz desde el cual se procesa la realidad. Así y todo esto es discutible, pues creer que una bipartición al nivel del conocimiento puede estar despojado del mentado carácter dualista que sobrevive en la cultura histórica del pensamiento es cuanto menos algo ingenuo.

ISSN-e: 1885-5679

consolidado en el medioevo, y que es revivido ahora bajo la luz de su época. Es decir, Leibniz está ingresando al vasto problema de las discusiones entre realismo y nominalismo en torno a los universales, que luego será derivado al problema de la individuación, pero desde una nueva óptica amparada en el espíritu matemático característico de su pensamiento. Pero, al contrario de Hobbes, Leibniz sostiene que las «nociones» no se pueden unir arbitrariamente, sino que deben reflejar la posibilidad de unión[12], es decir evidenciar su posibilidad misma de existencia: se trata entonces de «[…] nociones posibles o sea nociones de las que consta que *pueden* estar unidas entre sí […]» (Leibniz, 1982: 196) (las cursivas son nuestras).

En Leibniz las relaciones por las cuales se componen realidades sustanciales, lejos de engendrar un eventual relativismo de inespecificidades, trazan la condición de un *plenismo* cosmológico profundamente coherente[13]. Pero eso no impide encontrar en Leibniz un fundamento de la diferenciación, aunque sólo posible desde una *equipotencia*: la diversidad responde a principios ontológicos diferentes, pero no dejan de ser, estas diversidades composibles, algo propio a «un mismo universo cósmico de recursividad infinita» (Orio de Miguel: 117). Esto es lo que habilita en Leibniz la creación de una *Ley de Continuidad* propia que constituye el razonamiento a partir del orden preestablecido, es decir de aquel orden que se sobrepone y constituye a la naturaleza discontinua[14]. Pero composibilidad no implica una simple y llana continuidad, nos indica que dos esencias son compatibles y pueden ellas ser la constatación de una armonía que va más allá de la coherencia de su existencia: expresa una composición de la que se puede *dar cuenta*. Leibniz está interpelado e interesado por una formulación metafísica de límites sin recaer en la formulación cartesiana de la tripartición (*res extensa*, *res cogitans*, *res infinita*), y sin realzar la noción de individuo a

[12] Puesto que no se trata de lo que Leibniz llama «mundo de los sueños», donde son posibles otras «leyes de movimiento», ya que la percepción no está en juego (Leibniz, 1982: *cf*. 146).

[13] La coherencia en la composición y las posibilidades de composición que llenan todo espacio recibe el nombre de *composibilidad*. Para un análisis de la noción de composibilidad en Leibniz puede resultar particularmente útil el texto de Kristupas Sabolius (2024: 46-51).

[14] Se trata de una máquina natural de las jerarquías. Recordemos cuando decía que «Dios gobierna a los espíritus como un príncipe a sus súbditos e incluso como un padre cuida a sus hijos; mientras que organiza las demás substancias lo mismo que un ingeniero maneja sus máquinas» (Leibniz, 1982: 462). Leibniz lo decía para afirmar la superioridad del Espíritu en la legislación de la materia, la materia no sólo era algo por *modelar* sino algo para *gobernar*, de allí que en su metafísica haya una ética donde las delimitaciones entre sujetos ya no sólo necesitan una explicación matemática sino además un fundamento metafísico-substancial inescindible de ciertos amparos teológicos.

ISSN-e: 1885-5679

la Naturaleza entera, como en Spinoza. Las causas finales como base metafísica aristotélica son retomadas críticamente por Leibniz (*cf*. Cabañas, 2007: 3) pero para articular una nueva relación entre partes y todo con la que no se caiga en una sobreimposición absoluta del dominio de Dios en cada rincón del mundo de los accidentes y de los atributos en acto, pero al mismo tiempo sin dejar lugar a un eventual vacío de Dios como ya había ocurrido con vertientes heréticas como la del materialismo atomista, por ejemplo.

Ahora bien, lo llamativo es que las proposiciones, todas las proposiciones de Leibniz, dependen de principios que son indemostrables, Leibniz en cierto modo nos dice que *no podemos demostrarlos*. Esto ya ubica los problemas al nivel de los fundamentos en donde «toda demostración es en verdad una deducción al absurdo» (Leibniz, 1982: 253). Es un sinceramiento al nivel de los fundamentos que abre un campo de preguntas acerca de los propios cimientos teóricos por los cuales luego se erigen esos constructos teóricos típicamente modernos. Este es quizás el único rasgo, realmente el único, que tienen en común Leibniz, Spinoza y Descartes en el marco de su modelo cognoscitivo anclado en lo racional: la proporción de las cosas es fruto de unas relaciones universales e indemostrables en sentido absoluto y al nivel de la verificabilidad científica.

¿Cómo sale Leibniz de la encerrona a la que se ve conducido afirmando cosas tan dispares como que los principios son indemostrables pero que hay a su vez una cadena de continuidad, una continuidad de las correspondencias que llevan a ir significando las relaciones composibles? Es claro que aquí su célebre *armonía preestablecida* [15] encuentra su máximo punto de coherencia con relación a la problemática matemática de su filosofía. Armonía divina e infalibilidad matemática son dos recursos que se complementan a la perfección aquí, en la medida en que con Dios se tiene garantizada la mejor composibilidad y con la matemática se pueden «explicar bellamente estas cosas, pues todo en la naturaleza está por así decir circunscripto con número, medida y peso o fuerza» (*ibid*.: 383).

[15] Que, creemos, no es un capricho metafísico, sino que es la fundamentación leibniziana que asume que un fundamento no sólo se explica y se justifica por una necesidad de cualquier orden, sino que hay un principio de conveniencia que justifica la sabiduría divina. Es un punto fundamental.

ISSN-e: 1885-5679

Así y todo, es como si Leibniz advirtiera la potencia de los fundamentos matemáticos y nos dijera: debe tenerse cuidado con no quedar absorbidos por esa potencia, hay que admitir que la palabra última es del orden de lo inverificable, el trasfondo primigenio es algo ajeno a nuestro mundo y sin embargo, paradójicamente, es desde él que podemos construir proposiciones. Nos lo dice del siguiente modo:

> […] las razones del mundo están ocultas en algo extramundano, diferente de los encadenamientos de los estados o series de cosas, cuyo agregado constituye el mundo. Y de este modo es preciso pasar de una necesidad física, o sea hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros, a algo que sea de necesidad absoluta o sea metafísica, de la que no puede darse razón. [*Ibid*.: 473]

¿Qué utilidad o función le encuentra Leibniz a esto? Lo dirá expresamente un año después de lo que acabamos de citar, en 1698:

> […] servirá para que no se ofrezcan explicaciones mecánicas de las cosas reales en forma abusiva y en detrimento de la piedad, como si la materia pudiera subsistir por sí y el mecanismo no necesitara de ninguna inteligencia o substancia espiritual. [*Ibid*.: 486]

Esta coartada que Leibniz traza le permite navegar irrestricta y creativamente en el mundo de las matemáticas para formular un texto que nos parece de notable importancia, sus *Principios metafísicos de la matemática*, donde define y articula las nociones de simultaneidad, espacio, extensión, posición, singularidad, límite, trayecto, huella, superficie, punto… Son aspectos percibidos por una continuidad inquebrantable: «la continuidad, en efecto, se halla en el tiempo, en la extensión, en las cualidades, en los movimientos y en todo tránsito de la naturaleza, que jamás ocurre a saltos» (*ibid*.: 591). Esta continuidad funciona como un principio inmanente a partir del cual se vuelve posible pronunciar algo respecto de las relaciones y las delimitaciones entre seres relacionados, hacen al mundo de las *composibilidades*.

A la coherencia en la percepción de esa continuidad Leibniz lo llama *trayecto*. Los trayectos, podemos decir aquí, son la singularidad prolongada bajo una identidad específica y desde unas relaciones propicias a una composibilidad mayor existente. Los trayectos definen a los individuos. Hay infinitos trayectos. Son modalidades posibles e inagotables porque Dios es inagotable, pero esa infinidad está de alguna

ISSN-e: 1885-5679

manera contenida en un *modo máximo*, el más simple. Ese es el juego matemático, es decir de unidades, leibniziano con su propia premisa metafísica. Los trayectos están así predefinidos por las composibilidades por las cuales un espacio se constituye en su mejor versión, y esas composibilidades se rigen por los principios metafísicos de la matemática:

> El tiempo y el momento, el espacio y el punto, el límite y lo limitado, aunque no son homogéneos, son sin embargo *homógonos*, por cuanto el uno puede desaparecer en el otro en virtud de un cambio continuo. [*Ibid*.: 584][16]

Trayectos, puntos, delimitaciones de esas trayectorias… Todo cambio, en tanto nueva conexión, trata de rasgos que permiten darle sentido y fundamento a la vastedad de individualidades esparcidas en la naturaleza. Pensar en la teoría de las delimitaciones de Leibniz implica pensar las *relaciones* entre aquello que se diferencia y que hacen a la *composibilidad*. Y la unidad de lo individual que se diferencia de otra naturaleza individual encuentra su demostración geométrica máxima en el punto.

Pero ¿qué es un punto para Leibniz? ¿Cuál es el alcance de la noción de punto y qué define su límite, su corte respecto a otro?

Es en *Principios metafísicos de la matemática* donde quizás más bellamente haya sido definida la noción de punto, concepto central para su teoría de las delimitaciones. Allí dice que «un punto es algo que no se supone que haya nada más *coexistente* con ello, de modo que lo que está en ello es ello mismo» (*ibid*.: 592) (las cursivas nos pertenecen). El punto, a nivel espacial, es el lugar más simple: allí nada cabe, es un punto. Es de alguna manera la referencia mínima, el polo opuesto al *espacio absoluto* (*ibid*. *cf*.: 585). Permite el discernimiento geométrico. Está pensando en los términos clásicos de composición a partir de las delimitaciones mínimas y máximas, que será lo que luego Kant romperá al pensar la *coexistencia* en términos temporales y no espaciales (*cf*. Deleuze, 2006: 122). Cuando Leibniz dice que «de un punto nada *prosulta*» (Leibniz, 1982: 585) parece estar pensando en el tipo de determinación que un punto tiene

[16] Sobre una metafísica de la metamorfosis en Leibniz (sobre una inmortalidad de los seres que no es metempsicosis) hay dos textos en especial que trabajan explícitamente con ello: *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, y *Consecuencias metafísicas del principio de razón.*

ISSN-e: 1885-5679

respecto de otros en un determinado lugar. Todo tiene límites, los hay de distintos tipos, algunos son asignados a una singularidad en especial, otros son comunes entre entes que comparten, que tienen partes comunes. Pero también hay límites comunes entre entes que no tienen partes comunes, entre puntos radicalmente diferentes; es por esto por lo que, si dos entes no tienen nada en común entre sí, en verdad eso es sólo una parcialidad, pues el límite común «se llama un *corte* del todo» (*ibid*.: 583); y ese corte quizás no tenga nada en común con el ente, es justamente un corte, una forma de delimitación extrínseca y del todo constitutiva. Son esas diferencias las que justamente crean heterogeneidad versátil y metamórfica en un orden superior endurecido de relaciones *homógonas*. ¿Por qué? Porque individualidad y puntualidad son dos aspectos del todo diferentes a pesar de que se expresen conjuntivamente; interdependientes al nivel del sistema, pero diferentes. El punto es el reconocimiento de lo individual en términos geométricos, pero en la individualidad en términos sustanciales su reconocimiento como individualidad pasa menos por este discernimiento del resto de entidades que por el ungüento primigenio que dota de un alma su ser en el mundo, aquello que la identifica en términos cosmogónicos y no sólo matemáticos, su puntualidad es ante todo metafísica y no sólo matemática o física[17].

Esta propuesta teórica heredera de una ontología matemática tiene a su vez una imbricación no sólo metafísica, sino física. Los procesos de diferenciación, los movimientos y estados, generan lo que Leibniz llama *huellas*, son la dimensión histórica confirmada en una situación específica, algo así como en Whitehead serán las *entidades actuales* con sus respectivas *rutas históricas*. De manera que, así como no puede pensarse una teoría de las delimitaciones sin una noción ontológica de punto, tampoco puede pensársela sin una noción de huella. La impresión histórica de esa individualidad mínima y puntual. Pero ¿qué es una *huella* en Leibniz? Si el punto es esta referencia ubicable, aquella unidad identificable por su no compartimentalización, la huella será otro registro de la referencia. Nos remite a una instancia física y temporal. Leibniz lo dice claramente: «Es el lugar que la cosa móvil ocupa en un momento dado» (*ibid*.: 584). Ese movimiento tiene sus delimitaciones por las cuales se diferencia de lo que está en reposo o se mueve de otro modo, las huellas

[17] Lo predicable de la sustancia depende de esa unidad anterior que incluye todos sus puntos de vista, es algo que aparece no sólo en la *Monadología* (§§ 1 y 14-18) sino en su *Discurso de metafísica* (§ 8).

ISSN-e: 1885-5679

de esta manera marcan a lo que está en movimiento de una forma propia porque los límites de cada móvil están determinados por esa huella que le constituye. Completemos la referencia anterior:

> La huella es el lugar que la cosa móvil ocupa en un momento dado. Por esto la huella del límite es un corte del trayecto que el límite recorre, si damos por supuesto que el móvil no camina por sus huellas. Se dice que el móvil camina por sus huellas si cada punto suyo distinto de su límite sucede continuamente en su lugar a otro punto del mismo móvil. [*Ibid*.: 584-585]

El lugar del límite es el lugar donde se define una singularidad respecto de otra, donde las huellas dejan de ser las mismas y se hace presente un *corte*[18]. Las huellas muestran que cada ente tiene un confín total para él mismo, es decir para el universo espejado en él. Se trata del lugar donde se definen las entidades unas respecto de otras. En este texto entonces Leibniz nos da una batería de definiciones por las cuales se hace posible establecer singularidades y composición de unidades, y podría decirse que desde allí se vuelve más asequible su noción de individualidad. Pues, frente a un individuo realzado al nivel cosmológico de la naturaleza[19], Leibniz propondrá una noción de individuo asentada sobre sus dinámicas y diversidades, sobre esas singularidades que se vuelven racionales por *l'enchainement inviolable des verites* que afirma en su *Teodicea*.

Hay cierto carácter paradójico en Leibniz: por un lado, no puede haber substancias sin un principio formal de unidad. Pero al mismo tiempo ningún alma es posible sin cuerpo (*cf*. Nicolas: 321). La *vis activa primitiva* [*fuerza primitiva activa*] es clave en esa falsa paradoja porque le permite a Leibniz ir más allá de la noción de extensión para poder explicar ese conjunto de fenómenos que ocurren al nivel de los cuerpos individualizados. Pero, más que un principio de individuación, la verdadera novedad

[18] Hablamos siempre, en Leibniz, de un *corte contenido*, no de un *corte abismo*, en el sentido de que siempre serán diferenciaciones y divisiones en el marco de una armonía mayor y precedente, y no en el marco de un salto al vacío que se define en la acción del momento.

[19] Nos referimos con esto a la cosmovisión de Spinoza. Para ver la diferencia entre la noción spinozista y la noción leibniziana de individuo teniendo como coordenadas o preocupación teórica el asunto de las delimitaciones y Dios: Jabase, 2021.

ISSN-e: 1885-5679

en Leibniz es su radical teoría de la individualidad (*cf*. Luna Leal, 2016: 25). Y para esto su noción de punto se torna decisiva[20].

Todo parece indicarnos que lo visto hasta aquí en Leibniz se corresponde menos con una *teoría de las delimitaciones* que con un *pensamiento del límite* en tanto espacio en el que se juega la vida de los organismos, la composición de lo múltiple, la realidad del universo, una geometría cosmológica, los pliegues del alma, la información en la unidad, así como la confusión u opacidad del conocimiento que se sabe a sí mismo infinito pero que no puede dar cuenta de ello. Y esto último es un problema de pliegues:

> […] el presente está grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo. [Leibniz, 1982: 603]

Dándole sentido a la interpretación deleuziana ya mencionada, y a lo que debemos agregarle lo que Leibniz mismo dice líneas después de lo recién citado: «cada alma conoce el infinito, conoce todo, *pero confusamente*» (*idem*) (las cursivas nos pertenecen). Desarrollar todos los pliegues es una tarea imposible para cualquiera que no sea Dios y la prosecución de felicidad consiste justamente en ir franqueando umbrales con el cual aspiremos a colmar aristas plegadas, pero no hasta alcanzar una consumación plena, que sería no sólo pretender ubicarse al mismo nivel de Dios, sino agotar la felicidad entendida como *δύναμις* que mueve al sujeto en esa búsqueda imposible de colmar absolutamente. La felicidad sólo es perseguible «en un progreso perpetuo hacia

[20] Conviene destacar un último aspecto. Leibniz propone su teoría de los puntos con tres grupos: hay puntos físicos (*apariencia de puntos*, ya que en realidad son unidades divisibles), hay puntos matemáticos (óptica de mundo, punto de vista) y hay puntos metafísicos (o substanciales; los privilegiados, aquellos que tienen alma, «son exactos y reales») (*ibid*.: 466). O como llama Luna Leal (2016: 24), los átomos no materiales como «correlato entre los átomos físicos y los puntos matemáticos». ¿Con qué propósito? «Ese vínculo funcionaba de forma análoga al establecido por el cálculo entre el punto y la línea, entre lo unitario y lo continuo. Con la lógica combinatoria fue posible pasar desde el continuo, que el filósofo alemán considera como real universal, a lo real particular, que son los verdaderos individuos» (*idem*). Conviene recordar que esta noción de punto que mencionamos tiene un precedente de peso en el texto *De triplici minimo* de Giordano Bruno, donde propone una alternativa vicisitudinal, como fue por él llamada [«La vicisitud es la ley de la vida universal; nada permanece en el ser mismo, sino en el paso perpetuo a otros». (*Cábala del caballo Pegaseo*, ed. A. Guzzo, 1940: 149)], por la cual los átomos mutan en nuevos átomos para instaurar así una metamorfosis *ad æternum* que invalida la idea de degradación del ser porque resignifican el estatuto de lo individual existente.

ISSN-e: 1885-5679

nuevos placeres y nuevas perfecciones» (Leibniz, 1982: 606). Esa búsqueda es una búsqueda contenida en el universo composible preestablecido, hay un pacifismo metafísico en la filosofía leibniziana gracias a esto y quizás esto haya sido lo que Kant, pensador de la paz, haya encontrado como material fértil para sus trabajos[21].

Estas sucintas observaciones están de alguna manera legadas en el pensamiento de Whitehead, y es habiendo hecho este breve recorrido que podremos pasar a considerar las premisas de Whitehead. De manera que sin mayor preámbulo veremos en el próximo apartado lo que éste nos propone procurando dilucidar qué consonancias y desencuentros nacen de ambas ópticas.

§ 3. La propuesta de Whitehead al problema de las delimitaciones

Si bien en este apartado nos detendremos con mayor profundidad en una de las últimas obras de Whitehead, *Modos de pensamiento* (1938), nos parece necesario aclarar algunos aspectos de su célebre obra anterior, *Proceso y realidad* (1929), ya que allí encontramos presupuestos fundamentales para comprender su cosmología y, con ello, cual creemos que es su propuesta en torno a las delimitaciones por la cual concibe su óptica de las entidades.

En principio podemos decir que lo inusual es el empleo de conceptos como los de *solidaridad del universo, generosidad, obsequio* para describir las condiciones de existencia por las cuales es posible una entidad. Es a partir de esta infrecuente alusión a valores y virtudes como mecanismos de validación cosmológica, combinada con un modo de pensamiento evocativo y detallado pero al mismo tiempo árido y abstracto[22], que Whitehead emprende una arremetida general contra el paradigma cartesiano. La salida al sistema ontoepistemológico que Whitehead propone, sistema racional que

[21] Esto se debe a que «Leibniz es un defensor del infinito en acto en metafísica, pero no en matemática, pues aun cuando sostiene que la realidad está conformada de un infinito actual de cosas, rechaza que las cantidades en general puedan ser infinitas en acto» (Fazio, 2016: 169). Fazio aborda las reflexiones de Leibniz en torno a la divisibilidad e indivisibilidad de los cuerpos, así como la diferencia entre infinito e indefinido, es decir en las diferencias entre Descartes y Galileo por las cuales Leibniz adopta una postura disruptiva con su pasado a partir de su período parisino.

[22] Ana María Simón Viñas (2020: 111) sostiene que «La estructura del pensamiento de Whitehead es matemática, lo que implica una metamorfosis de los conceptos que emplea a medida que avanza en la investigación de los problemas».

ISSN-e: 1885-5679

segmenta las realidades según la concepción cartesiana de las sustancias y de la relación entre mente y naturaleza, está en lo que llama la *solidaridad del universo* (*cf*. Whitehead, 1978: 56)[23]. A partir de aquí ya no estamos frente a las bondades, capacidades, limitaciones, exploraciones, mundos y posibilidades en general del sujeto, como también ocurrirá en la filosofía de Kant donde el mundo emergía del sujeto, ahora estamos frente a una *filosofía del organismo* (*cf*. *ib*.: 88, 155 y 289) cuyo sujeto emerge de un mundo de lo más singular y constituyente. Hablamos de *sujeto*, pero habría que hablar de *superjeto* nos dice Whitehead. Pues no hay sujeto constituyente de mundo, sino que hay sujetos que constituyen y se constituyen *en* un mundo. Las definiciones de Whitehead buscan todo el tiempo romper con supuestos altamente arraigados en el mecanicismo, el racionalismo, el antropocentrismo y de alguna manera el humanismo.

Podemos decir que al nivel de las delimitaciones Whitehead discute no sólo el estatuto de la individualidad, como veremos más adelante, sino las propias condiciones en las cuales se piensa el estatuto de tal o cual individualidad. Esto quiere decir que su filosofía del proceso no se agota en una redefinición de lo que un individuo *es*, sino en las condiciones por las cuales se hace posible la existencia de tal o cual individuo y la convivencia de este *en* y *con* determinada situación. Esto último implica hablar de *sociedades de individuos*, donde la noción de sociedad es considerada en sentido amplio sin ser reducida a formas más convencionales, como la de la asociación entre la noción de sociedad y la vida colectiva de individuos vivientes[24]. Ahora bien, debemos mencionar que para Whitehead las sociedades son un ambiente con cierto orden interno; se trata de un orden construido que surge del desorden y ese orden es el producto de una definición que la sociedad hace en función de sus ideales

[23] La curiosidad cartesiana es esta especie de articulación entre una ontología tripartita y una epistemología derivada de una asimetría jerárquica en relación con el camino hacia la verdad. Mente, cuerpo *y divinidad*: esquema cosmológico tripartito con la sustancia divina como posibilidad de todo, pues tomando un presupuesto ontológico dualista al nivel del sujeto que a su vez se habilita por Dios (pero eso ya importaba poco a esa altura), Descartes configura toda una apreciación y uso de lo extenso que comienza a entrar en deuda con el cogito fundante del conocimiento.

[24] Whitehead tiene un análisis de las delimitaciones al nivel conceptual de sociedad. Traza diferencias entre sociedades estructuradas (como las de las moléculas) y las no estructuradas (como las de gases), de sociedades vivas y no vivas, de sociedades especializadas y no especializadas. Son todas categorizaciones trabajadas a lo largo de *Proceso y Realidad* de la cual se podría desprender un análisis exhaustivo que aquí nos excede. Para un tratamiento extenso de esta noción en su contraste específico con la mónada leibniziana conviene revisar a lo dicho por Didier Debaise (2006/2017 y 2012).

de sociedad (cf. Whitehead, 1978: 90-91). De esta manera erigen sus modelos más elevados de orden y organización al nivel de sus funcionamientos: cuanta mayor claridad haya en una sociedad respecto a qué es para ella el orden y qué el desorden, mejor dirigida estará su confrontación contra el *caos* y mejor será, entonces, la consolidación de su figura como entidad con sus respectivas delimitaciones. Pero esa organización y claridad, y aquí entra lo que nos interesa rescatar de la noción whiteheadiana de sociedad, no equivale a una imagen sustancialmente inerte de la existencia de la misma sociedad: sería realzar a un nivel mayor la noción de individualidad bajo una acepción sustancialista del objeto comprendido para luego aplicarla a un conjunto de individuos. Para Whitehead una sociedad individualizada es posible, pero cree en que una sociedad no es algo estanco, sino el requisito primario mismo de cualquier entidad. Así, a partir de esta noción de sociedad dinámica pero delimitable, las *entidades actuales*, tal como las llama, son esencialmente sociales porque sus características están determinadas por las características de su *environment* y, de esta manera, esa información determinada no es algo extrínseco a la entidad (*cf. ib*.: 198 y 203). Esta posición teórica le permite a Whitehead diferenciar ontológicamente lo *extrínseco* de lo *discernible*, en la medida en que se pueden discernir entidades sin que sean extrínsecas unas de otras. Esto no quiere decir que si no hay un componente extrínseco presente en el discernimiento de al menos dos entidades no habría por ello estratos, capas, bordes, límites, diferenciaciones. En Whitehead el rasgo de *socialidad* como relación entre individuos es algo que está presente en cualquier *entidad actual*.

Esto nos arroja una consideración importante previo a la revisión de su obra *Modos de pensamiento*: la cuestión de las delimitaciones es importante no tanto al nivel de la diferenciación como *claridad*, sino al nivel de poder adoptar la idea de la implicación *transustancial*, pero al mismo tiempo *actual* e *histórica*, del conjunto de entidades que constituyen una situación y con ello una experiencia. Al punto tal que haya, de la combinación de ambas, situación y experiencia, lo que Whitehead llama una *ocasión actual*. Ese rasgo de indeterminación propio al mundo, indeterminación que va más allá de la interpretación estricta y exclusivamente sustancialista, abre el lugar a un campo nuevo en un nivel ya cosmológico. De manera tal que *la indeterminación es posible incluso en lo determinado*, lo cual implica actualizar un presupuesto ontológico profundamente matemático que hunde sus raíces en el pensamiento antiguo, desde

ISSN-e: 1885-5679

Eudoxo y luego con Arquímedes: la indeterminación surge incluso en un ámbito de experiencias físicas finito, entendiendo por finito aquellas entidades actuales que atomizan lo que Whitehead llama el *continuo extensivo*[25]. Esto, llevado al nivel de las entidades, implica que la divisibilidad no deja de ser algo presente en la filosofía del organismo, pero la realidad es la combinación de lo discontinuo y lo continuo gracias a procesos singulares, gracias a la ruptura y al recomienzo que retoma lo que ya es del pasado, es decir gracias a que se van definiendo las llamadas *rutas históricas* de las entidades.

Como dijimos, es en su obra recopilatoria titulada *Modos de pensamiento* (serie de conferencias dadas entre 1937 y 1938) donde algunas de las cuestiones que hemos mencionado hasta aquí son tratadas nuevamente y con mayor sencillez, por así decir. Allí Whitehead dice:

> La unidad del hombre y su cuerpo se da por sentado. ¿Dónde termina mi cuerpo y comienza el mundo externo? Por ejemplo, mi bolígrafo es externo, mi mano es parte de mi cuerpo, y mis uñas son parte de mi cuerpo. El aire [*breath*], mientras entra y sale de mis pulmones por mi boca y mi garganta, fluctúa en su relación corporal. Indudablemente el cuerpo es distinguible de la naturaleza externa de un modo muy vago. De hecho, es enteramente un objeto natural entre otros. [Whitehead, 2022: 128]

Este es el eje de un problema por el cual creemos que se puede leer la obra de Whitehead desde el doble aspecto del mismo dilema: el problema de las delimitaciones y los modos de relaciones de esas delimitaciones, «nadie dice: "aquí estoy, y traje mi cuerpo conmigo"» (*ib*.: 129). Al igual que con Deleuze, estamos ante el problema de la preservación de ciertas regularidades. En este ejemplo se trata de regularidades al nivel del cuerpo que nos coloca frente al dilema de la identidad y la diferencia.

Hablar de identidad y diferencia es hablar de reconocimiento-discernimiento en medio de movimientos-transformaciones. Pero la distinción de regularidades pasa ya no por el campo de las *esencias*, aunque este planteamiento en cierta manera no termine nunca de morir completamente, sino por el campo de los ritmos y variaciones, o mejor dicho de las prehensiones, los agrupamientos (sociedades, en Whitehead) y las transiciones. De allí que la filosofía de Whitehead sea una del proceso y no de la

[25] «La experiencia conceptual puede ser infinita, pero pertenece a la naturaleza de la experiencia física que es finita» (Whitehead, 1978: 345).

ISSN-e: 1885-5679

continuidad. Es un interrogante transversal porque logra poner en palabras el problema de las delimitaciones y con ella del discernimiento y claridad del estatuto por el cual se vuelve posible la existencia de cada singularidad. En este sentido, podría decirse que esto es lo valioso de Descartes, casi lo único rescatable al respecto: su valiosa exploración arroja valiosos sedimentos teóricos que deben ser removidos porque, equivocándose como lo hizo, abrió el problema de las delimitaciones para legar la dificultosa tarea de repensar las relaciones y disyunciones entre distintos órdenes de la organización [26]. Esos niveles de organización, que van desde lo organológico a lo inerte desordenado, son así los polos más extremos entre los que se definen distintos seres, relaciones y, tal como aquí vemos, delimitaciones.

Quizás sea cierto que desde aquí se puede interpretar el conjunto teórico entero de Whitehead, pero de momento sólo nos interesa considerar su respuesta crítica al pensamiento cartesiano. Whitehead atraviesa las distintas capas históricas de la filosofía porque la concibe desde la vida histórica, desde un curso histórico de ideas que se interrumpen para crear y se retoman para profundizar. En eso consiste la trayectoria irregular y difusa de las ideas que sin embargo logran perdurar como huellas distinguibles, es así como se logra una comprensión más cabal de la compleja actualidad para Whitehead: reconociendo qué era lo importante en la situación desde la que se piensa. Asignación de prioridades y reconocimiento de problemas y discernimiento de lo confuso, allí radica la astucia de un gran pensamiento. La actualidad entonces no se presenta como una colección de datos clasificados y calificados, sino que ella aparece como el pensamiento limitado por un sujeto movilizado por importancias de distinto orden:

> Por supuesto que Platón estaba en lo correcto y que Aristóteles estaba equivocado. No hay una división clara entre los géneros, ni entre las especies: no hay divisiones claras en ninguna parte […] siempre pensamos dentro de limitaciones […] ni Aristóteles, ni Platón, concibieron adecuadamente la necesidad de una investigación sobre la caracterización peculiar de ese sentido de la importancia que está vigente en el pensamiento de cada época. Toda clasificación depende del carácter de la importancia vigente. [*Ib*.: 27]

[26] Recorriendo el extenso abanico de entidades que van desde el nivel de lo organológico, forma más compleja de la organización viviente, hasta llegar a lo inerte desordenado, forma ínfima de la existencia real de la materia.

ISSN-e: 1885-5679

Whitehead dice que no hay divisiones claras, lo cual no quiere decir que no haya divisiones ni que luego no se construyan delimitaciones según las importancias que prevalezcan al momento del examen. Reabrir la pregunta por las divisiones es de alguna manera retomar una nueva relación con nuestra experiencia y redefinir, una vez más, de nuevo y provisoriamente, nuestra relación con el vasto conjunto de seres que dan forma a los *modos* por los cuales existimos.

> Lo que yo sostengo es que toda nuestra experiencia está compuesta por nuestras relaciones con el resto de las cosas y por la formación de nuevas relaciones constitutivas de las cosas venideras. [*Ib*.: 43]

Esto se hace a partir de la previa definición de qué es lo que se considera como importante para un individuo[27]; es desde la *importancia* (en sentido whiteheadiano) que se distinguen y disciernen las delimitaciones: «La importancia genera interés. El interés conduce al discernimiento» (*ib*.: 44). Esa importancia que permite el discernimiento es lo que construye individualidades *para* el sujeto cognoscitivo, pues constituye el parámetro a partir del cual se conciben, condensan, agrupan y diferencian las entidades. Pero la gran precaución que debemos tener presente es que este discernimiento no implica una posición antropomórfica acrítica consigo misma[28]. Whitehead, en este sentido, pareciera querer advertir que sí, que efectivamente hay discernimiento del pensamiento: somos capaces de generalizar y especificar, pero estas actividades del pensar deben adoptar una actitud basada en su inexorable imbricación en la trama, en una movediza y a veces enrevesada actualidad en la cual se hace efectiva toda actividad del pensamiento. Esto se plasma en su célebre frase de que «la noción de pensamiento puro abstraído de toda expresión es una fantasía del mundo erudito. Un pensamiento es un tremendo modo de excitación» (*ib*.: 48). Hay un estatuto ontológico, una determinación conceptual y un modelo de discernimiento, estas son realidades diferenciadas en Whitehead y lo que nos dice de alguna manera es que el corte entre estas se da por una definición de importancia, ¿y qué es lo que importa? Aquello que nos moviliza. Lo que nos moviliza bien puede haber adquirido cierta

[27] Entendiendo por individuo la propia individualidad de un ser, que bien puede darse de manera unimodal y unitaria o bien de manera grupal y de alguna manera contenida en su expresión.
[28] Porque, por otra parte, la propuesta de Whitehead no agota su propuesta teórica a ser un modelo cognoscitivo alternativo, sino que se remonta a la definición misma de entidad.

ISSN-e: 1885-5679

independencia, haberse liberado de algunas ataduras, pero no deja de inscribirse en su imbricación histórica de la cual emerge. Ocurre a veces que esa movilización reviste tales poderes de sugestión que llega a adquirir rasgos de carácter mágico. El mito por ejemplo comete esta empresa, procura continuamente despegarse de su fuente más específica. Un pensamiento puro abstraído de su inscripción histórica es una forma de definir al mito (*cf. ib*.: 55), y, agregamos, es una manera de concebir y perpetuar un estereotipo pobre e inexacto de la noción de mito, en tanto se asume el carácter cerrado y centrípeto del mismo en lugar de su dimensión organizadora de los significados circundantes al nivel de las sociedades de sujetos[29].

Pero un pensamiento, en un sentido promovido por Whitehead, *logra la coexistencia de*, por un lado, *entendimiento*, definiéndolo como estudio de las composiciones y las unidades (*cf. ib*.: 58-59), y, por otro lado, *confusión*, en tanto rasgo constitutivo de toda reflexión (*cf. ib*.: 63). Se trata de los extremos por los cuales se define la historia del saber. Así podemos entonces interpretar lo dicho por Whitehead acerca de que «nunca podemos entender plenamente. Pero podemos incrementar nuestra penetración» (*cf. ib*.: 64); sólo que agregando en nuestro análisis la siguiente aclaración:

eikasía
N.º 140
Nov.-dic.
2026

> Nunca podemos entender plenamente [*dónde está la división esclarecedora; por el sencillo motivo de que no está*]. Pero podemos incrementar nuestra penetración [*al ponernos en la tarea de repensar nuestra importancia actual, es decir nuestro más o menos consciente ὁργανον* (*órganon*) *de preferencias e inquietudes*].

Hay una tendencia a convertir en universal los sistemas de especies y géneros mediante los cuales la abstracción filosófica comprende y atiende su mundo proyectado: «[…] hay un número indefinido de geometrías alternativas. ¿Cuál hemos de elegir? […] ¿Cómo sabemos que una sola geometría es relevante para los sucesos complejos de la naturaleza?» (*cf. ib*.: 68-69). La crítica al racionalismo cartesiano y esquemas circundantes (el *more geometrico* spinozista para el caso) es algo claro en Whitehead. ¿Qué podría ser lo que le preocupa al pensador inglés de estos

[29] La crítica en todo caso debe ser advertir el peligro de hacer del mito una especie de circuito que itera prescindiendo de su anclaje histórico, es decir concebir al mito como fantasía monádica y/o ahistórica, que por paradójico que parezca es una de las acepciones que se le inyectaron con la aparición posterior de conocimientos que trabajaron con otro tipo de explicitaciones históricas, transformando al mito en una referencia vaga o inocua en términos de especificidad germinal y funcional al nivel de las sociedades.

ISSN-e: 1885-5679

mecanismos y artilugios que hacen del pensamiento un *modus operandi*? La plena satisfacción clausurada en su propia lógica: «La conformidad completa significa la pérdida de la vida […] Pues la esencia de una gran experiencia es la penetración en lo desconocido, lo no experimentado» (*ib*.: 75). Cada gran experiencia es singular en su propia trayectoria, sin que ello implique desentenderse de su propia inscripción histórica. ¿No estamos aquí frente a una premisa ontoepistemológica de tipo leibniziana en donde hay un tipo de eternidad [*aquella sutileza que se nos escapa justamente por la complejidad que comporta, tornándosenos inaccesible y que caracteriza a Dios* (*cf*. Leibniz, 1982: 606)] por la cual hallamos las prolongaciones y persistencias de lo anterior en lo posterior mientras que, al mismo tiempo, percibimos las líneas divisorias y la efectiva existencia de límites?

De momento digamos que, para Whitehead, lo que sí distingue a los grandes pensadores es que no sólo conforman un sistema versátil con el que desenmarañan algún o algunos obstáculos teóricos, son grandes pensadores porque «gozaron de intuiciones que van más allá de sus propios sistemas. Hicieron afirmaciones que es difícil de reconciliar con las pequeñas maneras de pensamiento pulcras que adherimos a sus nombres» (Whitehead, 2022: 95), en otras palabras, franquearon un umbral ontoepistemológico yendo más allá de sí mismos y de sus propias preocupaciones y correspondientes explicaciones, o en todo caso lograron crear un nuevo problema que no se agotó en sus preocupaciones, destrabando un inconveniente común. Y, más allá de que Whitehead no ponga a Leibniz de ejemplo, creemos que ambos piensan desde lugares cercanos entre sí en este preciso sentido, a pesar de las distancias evidentes y más explícitas que separan a uno de otro.

El problema de las delimitaciones aparece a lo largo de todo *Modos de pensamiento*, no sólo bajo la forma de una división entre interioridad y exterioridad, sino como delimitaciones hacia el interior mismo de un proceso. ¿Qué hay en un proceso? Una preservación. Es la preservación que se opone al punto, pues el punto es justamente la forma opuesta al proceso en el sentido que implica un corte individualizado, es decir, una particularidad escindida y una delimitación centrípeta:

> […] la noción de un «punto» en el proceso es falaz. Aquí el concepto de «punto» pretende sugerir que el proceso puede ser analizado separando composiciones de realidades finales desprovistas ellas mismas de proceso […] la extensión del espacio es el fantasma de la transición. [*Ib*.: 109]

ISSN-e: 1885-5679

Pero un proceso está compuesto de delimitaciones y discernimientos que pueden ser de distintos modos. Por ejemplo, no todo discernimiento tiene su correspondencia exacta y necesaria en el orden numérico[30]. En Whitehead una individualidad no equivale a unidad ni a conglomeración. Esto es realmente novedoso no sólo en el franqueamiento de un umbral epistemológico personal, es decir contra lo que podría ser un eventual prejuicio al nivel autobiográfico por el hecho de que venga del campo matemático, sino porque se adelanta a varias de las filosofías posteriores encargadas de elaborar distintas ontologías del individuo en función de su estatuto como entidad psicosocial. La noción de a qué se considera individual está de alguna manera planteada en términos recursivos: «Cada cosa individual está desprovista de numerosidad, mientras que un grupo estático está caracterizado por el número […] Proceso e individualidad se requieren mutuamente» (*ib*.: 110). Ese ida y vuelta traza una composición filosófica en donde se habla de la individualidad de cada proceso al mismo tiempo que de los procesos de cada individualidad:

> Podemos comenzar nuestra investigación por cualquiera de los dos extremos: podemos entender el proceso, y a partir de ahí la caracterización de los individuos, o podemos caracterizar a los individuos y concebirlos como formativos del proceso relevante. [*Ib*.: 112]

Al nivel de los significados hay una especie de desdoblamiento del individuo por la cual se lo puede comprender bajo su forma propiamente individual y bajo su forma inscripta al nivel del cosmos, al nivel de su significación como entidad del cosmos (*cf*. *ib*.: 125). Ambos aspectos de cada ente individual, individuo en su singularidad histórica e individuo en su realidad social, están incluidos en su idea de proceso y son interdependientes entre sí, por el mismo fundamento de su inherencia social y su reciprocidad al nivel de la constitución entre individuo y significado.

Pero, como sostiene Whitehead, todas estas iniciativas están permanentemente combatiendo contra cierto vicio filosófico perpetuado por la eficiencia de la lógica aristotélica, la cual es prolongable a través del tiempo, en una multitud de áreas de

[30] Evidentemente no estamos frente a un problema enteramente nuevo, en el Scoto de *Quaestiones subtilissimae*, por nombrar un ejemplo precedente ciertamente distintivo, se alcanza una expresión refinada cuando discute el que no pueda haber «otra diferencia real más que la diferencia numérica», y construyendo así lo que será la tesis contraria al nominalismo del Siglo XIV. Para un análisis detallado de esto: De Libera, 2016: 352.

ISSN-e: 1885-5679

conocimiento y por medio de la cual la identidad entre individuos y significados se recuesta sobre la asociación lineal y taxonómica que no pone en juego ningún tipo de proceso constructivo, sino sólo una operación de agrupación y definición automática.

> Desafortunadamente, y debido a la manera en que el pensamiento filosófico ha estado dominado durante más de dos mil años por su trasfondo de Lógica aristotélica, todos los intentos por combinar el conjunto de ciencias especializadas en una cosmología filosófica que brinde algún entendimiento del Universo están viciados por una recaída inconsciente en estas formas aristotélicas como el único modo de expresión. La enfermedad de la filosofía es su ansia de expresarse en las formas «Algún S es P» o «Todo S es P» [*Ib*.: 157]

El principio lógico a partir del cual se hace posible y coherente siquiera pronunciar algo relativo a lo que existe de algún modo es ampliado a todos los dominios que constituyen la propia experiencia. Esto lleva para Whitehead a formas ridículas, *listas burdas*, que buscan condensar bajo la forma de propiedad un rasgo intrínseco que franquean umbrales que van más allá de la delimitación numérica-conceptual. Sabemos que Whitehead no se pelea con las determinaciones conceptuales, de hecho él mismo es uno de los últimos grandes creadores de conceptos que hemos tenido, pero deben reconocerse qué tan adecuados son las categorías desde las cuales nos ordenamos nuestras razones y motivos:

> […] vista, oído, gusto, olfato, tacto, constituyen una lista burda de los principales modos de percepción a través de nuestros sentidos. Pero hay un conjunto indefinido de sentimientos corporales oscuros que forman un trasfondo de sentimiento con ítems que ocasionalmente destellan de manera prominente. [*Ib*.: 168]

El error cartesiano, machacado por Whitehead en múltiples ocasiones, es marcado como un problema perpetuado por más de una filosofía, pero no necesariamente ocupa un lugar condenatorio en el llamado mundo de las ciencias. Y aquí decimos cartesiano de una forma imprecisa y general, en la medida en que no se agota en Descartes, como supimos señalar antes, sino que se prolonga como ontoepistemología en todo el racionalismo científico especialmente aflorado en el positivismo (*ib*.: 172).

Se difuminan como una continuidad que va más allá de esa división tajante, que no rinde cuentas a las formas directas o explícitas porque permea y logra continuarse a

ISSN-e: 1885-5679

través de secuelas reales pero implícitas, invisibles o imperceptibles pero efectivas; de allí su naturaleza confusa, su insondable oscuridad. La tarea del individuo es la búsqueda de articulaciones que llenen de vida los significados de su procesualidad características: «El individuo es esa corriente coordinada de experiencias personales que es mi hilo de vida o su hilo de vida» (*ib*.: 177). Es advirtiendo esta simultaneidad de una instancia individual y de un proceso que va más allá de lo individual que podremos comprender verdaderamente el hecho de que «el cuerpo es nuestro y somos una actividad dentro de nuestro cuerpo» (*ib*.: 180). Se trata del ejercicio reflexivo en torno a las delimitaciones y las continuaciones llevadas al campo vivo de las experiencias del sujeto.

Como se sabe, Whitehead piensa en términos de *goce*, *generosidad*, *obsequio*, *confianza*… Esto sin duda abre o dificulta, dependiendo de lo que en sus palabras se busque, la comprensión de algunas de sus premisas, ya que involucra una especie de actitud benevolente, solidaria, conmiserativa en el núcleo mismo de sus fundamentos últimos. Quizás en este aspecto precisamente radique el olvido o relegamiento de su singular cosmovisión hasta que recientemente comenzó a ser recuperado desde diversos ámbitos que por ejemplo oscilan entre la teoría científica y la teología[31]. Pero al nivel de la génesis y porvenir de *lo individual*, su propuesta es la antesala de las filosofías del sujeto proclamadas con especial énfasis a partir de la segunda mitad del siglo XX, ya que construye una alternativa al nivel de las delimitaciones no sólo espaciales, en menor medida, sino temporales, en mayor medida, al concebir procesos.

§ 4. Conclusiones

Lejos de haber querido homologar o buscar una conexión donde realmente no la había, sí hemos buscado trazar un puente entre dos paradigmas de pensamiento claramente diferenciables, pero en cuyos núcleos de preocupaciones creemos que había al menos un ímpetu en común. Al ser un análisis emprendido por fuera de una lectura especializada en Leibniz o Whitehead, es evidente que aún quedarán matices,

[31] A los fines de este trabajo los aportes más pertinentes son los del ya mencionado Didier Debaise y los de Isabella Stengers (2020), ya que han sabido trabajar ciertos aspectos entre Whitehead y Leibniz. Por cuestiones de extensión la discusión de las propuestas de Debaise y Stengers quedan pendientes.

ISSN-e: 1885-5679

correcciones y añadidos que deban ser puestos en consideración al momento de interpretar estas asociaciones algo librescas e incluso forzosas aquí llevadas a cabo. De momento lo que si quisiéramos afirmar es que hay una dimensión matemática que se sobrepasa a sí misma bajo presupuestos filosóficos, y, al mismo tiempo, con ambos pensadores también estamos frente a presupuestos filosóficos sólo posibles por un discernimiento habilitado desde ese campo matemático que de alguna manera aborda y responde al problema de las delimitaciones y lo individual pensado como unidad.

Leibniz y Whitehead encuentran una especie de abismo infinito del que apenas se puede dar cuenta de modo sumario e incompleto, pero que hace a la posibilidad misma de toda entidad. Por el lado de Leibniz, la noción de gobierno tiene un estatuto fundamental en esa comunión entre dos tipos de armonías: la geométrico-matemática y la ético-teológica, ambas amparadas bajo una premisa metafísica que no se entiende sin su teoría de la delimitación de los seres. Ahora bien, esto es lo que en su filosofía se ha dado en llamar composibilidad, pero es algo que está completamente más allá del sujeto en términos de una eventual demostrabilidad. Hay límites, algunos infranqueables para nosotros, la belleza de nuestras explicaciones —la *teoría de la expresión* de Leibniz de la que habla Orio de Miguel (2009)— radica justamente en conciliar esa indemostrabilidad con la naturaleza de las cosas que desafían nuestro acceso a los principios y fundamentos. Mundano-extramundano ya no son dos realidades inconexas, pero tampoco se funden una en otra: son dos registros que se delimitan y continúan hasta el infinito. En este sentido, el continuismo y plenismo leibnizianos prosiguen un interés más filosófico que científico. No está de más añadir respecto a esto que la negación del vacío en los pensamientos plenistas recubría, en cierta manera, la insoportable posibilidad de admitir que pueda haber pequeños o grandes lugares para los cuales no se tenga articulación teórica posible a la malla de argumentos existentes. Creemos que Leibniz, en su singular plenismo, da una respuesta sumamente creativa a esto. La preocupación de Leibniz es la obsesión por dar cuenta de cómo las delimitaciones y las relaciones entre partes se corresponden de manera tal que haya conexiones multívocas y continuas, de espejar la realidad y continuar con una proyección infinita de correspondencias entre las diferencias, pero

ISSN-e: 1885-5679

sin eliminar por ello la idea de un gobierno jerarquizado[32]. Esta geometría perfecta que hace de alguna manera a la fisonomía que Leibniz imagina de lo que es el gobierno de las cosas, y que va desde el *encadenamiento inviolable de verdades* hasta llegar a la *fuerza primitiva activa*, es algo que en Whitehead persiste por otro lado, bajo características completamente diferentes. Se trata de cambios formales a pesar de cierta invariancia cosmogónica. Esta invariancia cosmogónica que, a pesar de las enormes diferencias entre ambos pensadores, sin embargo, los conecta en un aspecto podría resumírsela diciendo que ambos comparten la preocupación de pensar la individualidad sin abstraerla ni del horizonte de relaciones ni del orden universal desde los cuales dicha individualidad existe.

La caracterología y descripción whiteheadiana es lo que buscamos presentar en el segundo apartado procurando prescindir lo máximo posible de la terminología propia a Whitehead para no perdernos en su mundo a costa de nuestros fines, pero intentando no traicionar su propia propuesta filosófica. Pero antes queríamos decir que esa invariancia cosmogónica, aparte de (pero *a partir de*) esta teoría de las delimitaciones leibniziana y whiteheadiana, puede rastrearse también en la propia idea que ambos presentan respecto a la vieja idea de la transmutación del alma, es decir a partir de la premisa heredada en Grecia desde la India y Persia por Pitágoras, y luego Platón, de franquear una idea acerca de la inmortalidad del alma. No tuvimos oportunidad de

[32] Sería conveniente profundizar en las diferencias entre Leibniz y Spinoza en esto, que es algo bien presentado por Jabase (2021) y sobre el cual aún queda mucho por decir siguiendo el siguiente rumbo: Leibniz se diferencia de Spinoza, porque a pesar de que éste también tiene como eje de sus preocupaciones el problema de las delimitaciones y, más que ello, el problema de las relaciones, es decir que si bien ambos componen su metafísica a partir de un pensamiento de las relaciones, en el primero esto está abocado a pensar sus actividades (*conatus vs* principio de inercia), mientras que en el segundo ese pensamiento de las relaciones se inscribe en la tradición del pensamiento metafísico en torno a los universales, el infinito y la cuestión de la individuación desde adentro de la misma tradición que la instaura como problema filosófico. Ambas lecturas plantean una novedad teórica ostensible, la diferencia es que en Spinoza el individuo existe en función de composiciones y descomposiciones que varían continuamente pero no a costa de la existencia del individuo (*cf.*, *ib.*: 215-216). Spinoza mismo dice: «si continuamos hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total» (Spinoza, 2011: 149). A esto Leibniz lo ve con numerosas sospechas, pues no considera viable el llamado panteísmo spinozista: «[si elimin——áramos la diferencia numérica que distingue un alma de otra] todas las cosas sólo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos de la única sustancia divina, que es la permanente, y lo que viene a ser igual que Dios sería la naturaleza misma o sustancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente» (Leibniz, 1982: 490).

ISSN-e: 1885-5679

desarrollar esto, pero sería una veta pendiente de profundizar y articular a lo que presentamos en torno a las delimitaciones en ambos autores, pues cabe destacar que, así como Whitehead trabaja en torno a la idea de *transmutación* en *Proceso y Realidad* (1978: 251), Leibniz hace lo suyo cuando dice que hay una continuidad de la vida que está más allá del individuo gracias a la sutileza de los pliegues y repliegues con las cuales un alma no es algo posible de arrebatársele a un cuerpo (*cf*. Leibniz, 1982: 509-510).

La vigencia teórica de ambos autores, en este sentido y ya para cerrar, creemos que está, entre otras cosas, en que logran poner en tela de juicio e incluso redefinir no sólo el estatuto de la noción de individuo, sino los procesos por los cuales se vuelve posible uno. La individualidad así es puesta en una discusión que la reconoce como real, es decir, que reconoce la posibilidad de una unidad irreductible constitutiva de una ocasión bajo el denominado estatuto de individualidad, pero cuya condición de existencia está esgrimida desde un saber cuyos recursos matemáticos e inquietudes metafísicas son inagotables.

Bibliografía

Aristóteles (1994), *Metafísica*. Barcelona, Planeta-Agostini.

Bruno, Giordano (1940), *Cabala del cavallo pegaseo* (ed. de Augusto Guzzo).

Cabañas, L. (2007), «La complejidad anímica: percepción inconsciente en Leibniz», en *III Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía: La filosofía y los retos de la complejidad*. Murcia, 8-10 de febrero de 2007.

Debaise, Didier (2017), *Speculative empiricism: revisiting Whitehead*. Edimburgo, Edinburgh University Press [2006].

Debaise, Didier (2012), «Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine? L'héritage néo-monadologique de B. Latour», en *Archives de Philosophie*, vol. 75, n.º 4, pp. 587-596.

Deleuze, Gilles (2008), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.

Deleuze, Gilles (2006), *Exasperación de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus.

Deleuze, Gilles (1989), *El pliegue*. Barcelona, Paidós.

De Libera, Alain (2016), *La cuestión de los universales*. Buenos Aires, UCA-Prometeo.

Fazio, R. (2016), «La crítica de Leibniz a los números infinitos y su repercusión en la metafísica de los cuerpos», en *Theoria*, vol. 31, n.º 2.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1966), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica [1807].

Jabase, L. (2021), «Los límites de la interioridad: el concepto de individuo en Spinoza y Leibniz», en *Estudios*, n.º 139, vol. XIX.

Kant, Immanuel (2010), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Gredos [1781].

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1982), *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Charcas.

Luna Leal, F. J. (2016), «La unidad de los opuestos en Leibniz», en *Thémata*, n.º 53.

ISSN-e: 1885-5679

Nicolás Marín, Juan Antonio (2017), «La carta como abstracción, conocimiento y desencuentro: el caso de G. W. Leibniz», en A. Gallego Cuiñas; A. López López y A. Pociña Pérez (coords.), *La carta: reflexiones interdisciplinares sobre epistolografía*. Granada, Universidad de Granada, pp. 321-330.
Orio de Miguel, Bernardino (2009), «Leibniz y la tradición hermética», en *Thémata*, n.º 42.
Platón (2004), *Crátilo*. Madrid, Alianza.
Raunig, Gerald (2022), *Dividuum*. Buenos Aires, Cactus-Subtextos.
Sabolius, Kristupas (2024), *Imaginazzione*. Roma, Castelvecchi.
Simón Viñas, A. M. (2020), «Whitehead y Deleuze, acordes y desacuerdos», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 91, <https://doi.org/10.57027/eikasia.91.544>, [20/03/2025] .
Spinoza, Baruch (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza [1677].
Stengers, Isabelle (2020), *Pensar con Whitehead*. Buenos Aires, Cactus.
Whitehead, Alfred North (2022), *Modos de pensamiento*. Buenos Aires, Cactus.
Whitehead, Alfred North (1978), *Process and reality*. Nueva York, The Free Press [1929].

ISSN-e: 1885-5679