



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Necesidad, libertad y política en Leibniz.

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Roberto Casales García

TUTOR:

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
Instituto de Investigaciones Filosóficas

COMITÉ TUTORAL:

Dr. Luis Estrada González
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Dr. Luis Ramos Alarcón Marcín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Necesidad, libertad y política en Leibniz

Para Brenda, Santiago, J.C. y Mateo
con todo mi amor y mi gratitud

Contenido

| | |
|---|-----|
| Contenido..... | 3 |
| Índice de abreviaturas..... | 5 |
| Introducción | 8 |
| I. Eficacia y teleología en la comprensión leibniziana de las máquinas naturales... 14 | |
| 1.1. Introducción | 14 |
| 1.2. La insuficiencia del mecanicismo y la crítica a la <i>res extensa</i> cartesiana | 18 |
| 1.3. Comprensión dinámica de las máquinas naturales..... | 27 |
| 1.4. Unidad y causalidad en el sistema de la armonía preestablecida | 39 |
| 1.5. Conclusiones: dualidad constitutiva de la acción intencional | 53 |
| II. Reflexión y autorreferencialidad en la monadología | 58 |
| 2.1. Introducción | 58 |
| 2.2. Percepción y apetito: principios internos del cambio y de la discernibilidad de las mónadas..... | 63 |
| 2.3. El paso de las meras entelequias a las almas: sensibilidad y memoria..... | 73 |
| 2.4. Reflexividad y autorreferencialidad: de los espíritus | 85 |
| 2.5. Conclusiones: razón, libertad y <i>prâxis</i> | 96 |
| III. Identidad personal y agencia moral en la teoría leibniziana de la expresión... 104 | |
| 3.1. Introducción | 104 |
| 3.2. La mónada como espejo viviente del mundo..... | 110 |
| 3.3. La naturaleza expresiva de los espíritus | 125 |
| 3.4. Identidad práctica, alteridad y bien común..... | 138 |

Necesidad, libertad y política en Leibniz

| | |
|---|-----|
| 3.5. Conclusiones: ética y política | 154 |
| Conclusiones..... | 165 |
| Referencias bibliográficas | 182 |
| Textos de Leibniz | 182 |
| Otras fuentes clásicas citadas | 184 |
| Literatura secundaria | 184 |

Índice de abreviaturas

| | |
|------------|--|
| AA: | <i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. |
| Couturat: | <i>Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre</i> , par L. Couturat. |
| Dutens: | <i>Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa praefationis et indicibus exornata</i> , studio Ludovici Dutens. |
| Guhrauer | <i>Leibnitz's Deutsche Schriften</i> , G.E. Guhrauer (ed.). |
| GP: | <i>Die Philosophischen Schriften</i> , herausgegeben von C.I. Gerhardt. |
| GM: | <i>Mathematische Schriften</i> , herausgegeben von C.I. Gerhardt. |
| Grua: | <i>Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover</i> , publiés et annotés par G. Grua. |
| Jolley: | N. Jolley, <i>An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics</i> . |
| Robinet: | <i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie</i> , par A. Robinet. |
| Foucher: | <i>Réfutation inedited de Spinoza par Leibniz</i> , précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil |
| Finster: | G. W. Leibniz, <i>Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld</i> , ed. de Reinhard Finster. |
| Erdmann: | <i>Godofredi Guillelmi Leibnitii. Opera philosophica omnia quae exstant latina gallica germanica</i> , edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit introductione critica atque indicibus, Joannes Eduardus Erdmann. |
| Lamarra | <i>Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants</i> , Lamarra, A., Palaia, R. (eds.). |
| Fichant | <i>La réforme de la dynamique. De Corporum concurso (1678) et autres textes inédits</i> , M. Fichant (ed.). |
| Mollat | <i>Mitteilungen aus Leibnizens ungedrucken Schriften</i> , von G. Mollat. |
| Klopp | <i>Die Werke von Leibniz</i> , O. Klopp (ed.), 1 serie, 11 vols., Hannover |
| Strickland | <i>Leibniz and the Two Sophies: the philosophical correspondence</i> , ed. L. Strickland |
| Olaso: | <i>Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos</i> , edición de E. de Olaso. |
| OFC II: | G. W. Leibniz. <i>Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica</i> , ed. Ángel Luis González. |
| OFC V: | G. W. Leibniz. <i>Obras filosóficas y científicas. 5. Lengua universal, característica y lógica</i> , eds. Julián Velarde y Leticia Cabañas. |

Necesidad, libertad y política en Leibniz

| | |
|---------------------|---|
| OFC X: | <i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea</i> , ed. Tomás Guillén Vera. |
| OFC XIV: | <i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I</i> , eds. J. A. Nicolás, Ma. Ramón Cubells. |
| OFC VIII: | <i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos Científicos</i> , ed. J. Arana. |
| OFC XVI A: | <i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 A. Correspondencia III</i> , ed. B. Orio de Miguel |
| OFC XVI B: | <i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III</i> , ed. B. Orio de Miguel |
| Roldán | <i>G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino</i> , ed. Concha Roldán Panadero. |
| Salas: | <i>Escritos de filosofía política y jurídica</i> , ed. J. de Salas, Biblioteca Nueva |
| Salas (1984) | <i>Escritos de filosofía política y jurídica</i> , ed. J. de Salas, |
| Echeverría: | <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> , ed. J. Echeverría. |
| NE Echeverría | <i>Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano</i> , trad. J. Echeverría. |
| Echeverría FP | <i>Filosofía para princesas</i> , trad. Javier Echeverría. |
| Arana: | <i>Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de dinámica</i> , edición de J. Arana Cañedo-Argüelles. |
| Orio: | <i>Traducciones de textos de Leibniz</i> , trad. Bernardino Orio de Miguel. |
| Rovira: | R. Rovira, <i>Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz</i> . |
| Guillén: | <i>Los elementos del Derecho natural</i> , trad. Tomás Guillén Vera. |
| Methodus Vitae I: | <i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. I: Naturaleza o fuerza</i> , trad. Agustín Andreu. |
| Methodus Vitae II: | <i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. II: Individuo o mónada</i> , trad. Agustín Andreu. |
| Methodus Vitae III: | <i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III: Ética o política</i> , trad. Agustín Andreu |
| Frayle: | <i>Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio</i> , trad. Luis Frayle Delgado |
| Navarro | <i>La correspondencia filosófica Leibniz-Eckhard</i> , trad. Agustín Navarro |
| Rensoli | <i>Discurso sobre la teología natural de los chinos</i> , ed. Lourdes Rensolí Laliga |

“El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de “máscara”) y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida”.

Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en: *La significación del silencio y otros ensayos*, México: FCE, 2016, p. 192.

Introducción

Durante varios años, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y de los eventos históricos ocurridos en las décadas posteriores, se ha insistido en decir que la génesis del individualismo y de la racionalidad instrumental está en el pensamiento moderno, en cuanto que, según estas lecturas, la modernidad enfatiza el papel del sujeto y de la razón al grado de desvincularlas por completo del mundo¹. Aunque tiendo a pensar que esto no es del todo ajeno a la modernidad, particularmente si pensamos en la crisis de la metafísica que se gesta en su interior, me parece contraproducente reducir el pensamiento moderno a estas categorías, como si la modernidad, con un afán de autenticidad y de autonomía, renegara por completo de todo aquello que lo rodea para centrarse exclusivamente en los intereses y deseos particulares de cada individuo. Es cierto, en efecto, que la modernidad hace hincapié en la autonomía del individuo, defendiendo que cada persona posee el derecho de decidir aquello que quiere hacer de sí mismo, i.e., de orientar su existencia conforme a sus propias convicciones, lo cual es indispensable para hablar de democracia. Más no por esto podemos decir que toda la modernidad hace del 'yo' un ser egocéntrico, incapaz de trascender la perspectiva individualista del 'yo'.

No podemos negar, sin embargo, que en la actualidad vivimos abruptamente algunas de las consecuencias del individualismo y de la racionalidad instrumental, como lo son la indiferencia ante las necesidades ajenas y el relativismo cultural, cuyo principio reza, en palabras de Taylor: "todos tienen el derecho de desarrollar su propia forma de vida, fundada en su propio sentido de lo que es realmente importante o de valor"². Este relativismo, en particular, cobra mayor fuerza en la medida en que se va gestando la crisis de la metafísica, ya que a través de ésta se pierden los horizontes de significación³ que conforman nuestra identidad personal

¹ En opinión de Charles Taylor, el problema del 'yo' moderno se hace patente justo en el tránsito de una racionalidad desvinculada, como la que le atribuye a Descartes, a la construcción de un 'yo' puntual que prescinde de estos vínculos con la naturaleza y el mundo (cf. Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Lizón, A., Barcelona: Paidós, 2006, pp. 207-273).

² Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2003, p. 14

³ Entiendo 'horizonte' desde la concepción gadameriana del término, es decir, como aquel marco de referencia que posibilita la comprensión; en palabras de Gadamer: "El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El

y nos permiten comprender a la realidad. ‘Ser uno mismo’ deja de ser una cuestión metafísica para reducirse a una cuestión práctica o cultural, un mero constructo radicalmente ajeno a la realidad, como si mi identidad personal dependiera de las acciones y prescindiera por completo del ser. Sin una metafísica de fondo que garantice el sentido último de la realidad, tanto del mundo como del ‘yo’, corremos el riesgo de presenciar un mundo vacío centrado en un individuo carente de relaciones, un mundo que es gobernado enteramente por los intereses y los caprichos particulares.

Tomando en consideración todo esto, podemos sacar en limpio dos exigencias o requisitos que debe cumplir toda filosofía práctica que pretenda insertarse en el discurso ético contemporáneo y responder al contexto actual: por un lado, defender la especificidad del individuo que, en cuanto sujeto moral, es capaz de constituir su propia identidad en base a aquello que quiere hacer de sí mismo, sin por eso caer en un burdo individualismo; por otro lado, articular una fundamentación ontológica de la moral que permita responder significativamente al individualismo, a la racionalidad instrumental y al relativismo cultural. A través del presente trabajo de investigación, en este sentido, pretendo mostrar que la propuesta filosófica y científica de Leibniz no sólo está en condiciones para responder a ambas exigencias –de modo que su propuesta goza de vigencia-, sino también que su fundamentación ontológica de la moral articula una incipiente ética del reconocimiento. Esta ética del reconocimiento, si mi lectura del hannoveriano es correcta, incorpora una lógica de la alteridad que es capaz de abordar algunas de las problemáticas inherentes a un mundo globalizado, i.e., multicultural, trascendiendo por completo su contexto histórico eurocéntrico.

¿Es posible hablar de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, en especial si consideramos que su ontología da cuenta de la realidad a través de sustancias simples o átomos de sustancia carentes de ventanas⁴, mientras su filosofía práctica, cuyas conclusiones principales apuntan a una teoría de la justicia

que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición” (Gadamer, H.G., *Verdad y método*, trad. Aparicio, A.A.; de Agapito, R., Salamanca: Sígueme, 2007, p. 373).

⁴ Cf. *Monadologie*, §7, OFC II p. 328; GP VI, 607: “Les Monades n’ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir”.

universal, asume una lógica de la alteridad centrada en el amor al prójimo? ¿Podemos hablar de una lógica de la alteridad, un genuino *situarse* en el lugar del otro, desde el perspectivismo que propone el hannoveriano? A mi parecer, podemos responder de forma afirmativa ambas interrogantes, ya que la propuesta filosófica y científica de Leibniz, por más compleja y extensa que es, presupone un enlace sistemático que dota de unidad al conocimiento racional⁵. No es raro, en consecuencia, que el filósofo de Hannover illustre algunas de sus tesis metafísicas con ejemplos de su geometría proyectiva, como tampoco lo es encontrar textos dentro de su obra que transiten de una disciplina a otra de forma versátil. Leibniz, en este sentido, ofrece una fundamentación ontológica de la moral en la que involucra no sólo distintas disciplinas, sino también distintos aspectos de su filosofía.

Ahora bien, para hablar de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, i.e., de una continuidad entre su ontología y su filosofía práctica, no basta con acudir a la unidad del conocimiento racional; también es necesario demostrar en qué sentido su ontología da cuenta de las principales tesis de su filosofía práctica. Esto último, sin embargo, se enfrenta a dos grupos de objetores: en primer lugar, aquellos estudiosos de Leibniz que sostienen que, en rigor metafísico, es imposible articular ambas disciplinas filosóficas –pienso, de forma concreta, en la crítica de Josep Olesti al imperativo leibniziano de situarse en el lugar del otro⁶; en segundo lugar, aquellos que, con afán de evadir toda cuestión metafísica, presuponen que ésta carece de consecuencias relevantes para comprender el ámbito de la *prâxis*. Si mi hipótesis es cierta, sólo podemos comprender las principales categorías de la filosofía práctica de Leibniz –como su noción de ‘justicia’, ‘amor’, ‘felicidad’, etc.- en virtud de ciertos presupuestos de su ontología monadológica. A partir de lo cual me permito resumir las preguntas anteriores en la siguiente: ¿qué

⁵ A pesar de que los escritos de Leibniz no constituyen de suyo un sistema explícito, con todo lo que eso implica, existen ciertos indicios que nos conducen a defender el enlace sistemático de su propuesta y no una ruptura radical. Para profundizar esta temática: cf. Herrera-Ibáñez, A., “Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios”, en: Benítez, L.; Robles, J.A. (comps.), *Filosofía y sistema*, México: UNAM, 1992, pp. 27-38. También: cf. Nicolás, J.A., “Armonía como orden”, en: *Cultura*, vol. 32, 2013, pp. 15-28.

⁶ Cf. Olesti-Vila, J., “«La Place d’autri». Dificultades y paradojas”, en: Sánchez-Rodríguez, M.; Roderro Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 343-358). Aunque no comparto la conclusión de Olesti, me parece fundamental tener en cuenta sus objeciones, no tanto porque las aborde de forma directa en este trabajo de investigación, sino por su utilidad para esclarecer mi propuesta.

presupuestos de la ontología monadológica de Leibniz son indispensables para comprender su filosofía práctica, cuyas tesis principales apuntan a una teoría de la justicia universal?

Con la intención de responder a esta última cuestión y articular esta fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, he dividido la presente investigación en tres partes: las primeras dos buscan reconstruir una teoría leibniziana de la acción intencional a través de su caracterización de las máquinas naturales y de la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas; mientras que en el tercer capítulo pretendo analizar su noción de identidad personal a la luz de la teoría leibniziana de la expresión y las principales tesis de su filosofía práctica. El primer capítulo, así, tiene por objetivo distinguir, a través de su teoría de las máquinas naturales, dos dimensiones constitutivas de la acción en general, a saber: una cara externa o fenoménica, donde la acción es concebida prioritariamente desde el movimiento corpóreo y, por tanto, desde su efectividad; otra cara interna o intramonádica, a través de la cual se descubre la estructura teleológica de toda acción, sea esta intencional o no. Si mi lectura del hannoveriano es correcta, al distinguir estas dos caras de la acción en general, Leibniz da prioridad ontológica a la estructura teleológica de la acción, en cuanto que ésta dota de significación al movimiento corpóreo.

Para hablar de intencionalidad y de una genuina *prâxis*, adoptando la terminología aristotélica de la cual partimos, no basta introducir y priorizar la estructura teleológica de la acción, en cuanto que ésta se presenta por igual en toda acción, sea ésta intencional o no. En efecto, por más que la intencionalidad asume siempre una caracterización teleológica, ésta no nos remite necesariamente al sujeto de la acción, como ocurre al hablar de una genuina acción racional. A pesar de esta limitación, la distinción entre ambas dimensiones es relevante para la filosofía práctica de Leibniz, ya que en ésta aparece la noción de espontaneidad en su acepción metafísica, esto es, como una fuerza interna que es expresada externamente mediante el movimiento corpóreo. La realidad de la acción, en opinión del hannoveriano, se sustenta no en el movimiento externo que se produce a través del organismo del viviente, sino en el movimiento interno de las mónadas que da unidad a cada máquina natural.

Dado que lo fenoménico adquiere su realidad en el movimiento interno de las mónadas, de modo que el movimiento externo expresa la vida interna de estos

átomos de substancia, en el segundo capítulo de esta investigación analizo la intencionalidad a partir de la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas, con la intención de demostrar que sólo podemos hablar de autorreferencialidad y de agencia moral en el caso de los espíritus. Aunque el hannoveriano reconoce un cierto tipo de apercepción o conciencia primitiva en algunos animales no-humanos, principalmente en aquellos que son capaces de experimentar placer y dolor, Leibniz defiende que sólo los espíritus, en cuanto que son los únicos que poseen una conciencia reflexiva, son capaces de conocerse a sí mismos y de reconocer sus actos como propios. Para llegar a este punto, sin embargo, es necesario reconocer, en primer lugar, aquellos elementos constitutivos de la apercepción en general, para que, en segundo lugar, podemos distinguirlos con claridad de aquello que llamo 'conciencia reflexiva'.

Así, si en el primer capítulo quiero llegar a la noción leibniziana de espontaneidad, en el segundo capítulo de esta investigación me propongo estudiar la percepción y el apetito con el propósito de entender la racionalidad y, por tanto, la libertad, en cuanto que Leibniz concibe esta última como una espontaneidad ligada a la razón. Esto nos permite, a su vez, identificar las condiciones ontológicas de posibilidad para hablar de una genuina agencia moral. Sólo un sujeto que es capaz de orientar su estructura teleológica interna a través de la deliberación, i.e., de autodeterminarse en conformidad a principios racionales, podemos decir que es un agente moral al cual podemos exigir responsabilidad moral por sus acciones. Lo cual significa, en Leibniz, que sólo los espíritus son genuinos agentes morales, sujetos de castigos y recompensas. Para entender la noción leibniziana de identidad personal desde sus presupuestos ontológicos, sin embargo, es necesario añadir a estas conclusiones un elemento más, a saber, su teoría de la expresión.

La teoría leibniziana de la expresión, al menos en lo que se refiere a la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas, nos ayuda a entender que la ontología monadológica de Leibniz no hace alusión a entidades solitarias y carentes de relaciones, sino, por el contrario, a substancias que sólo pueden decirse espontáneas en la medida en que son espejos vivientes del universo. Teniendo esto en mente, en el tercer capítulo de mi investigación pretendo reconstruir la noción leibniziana de identidad personal a la luz de su teoría de la expresión y su teoría de la justicia universal, bajo el supuesto de que es en esta noción donde se aprecia con mayor

claridad la relación entre su ontología y su filosofía práctica. La noción leibniziana de identidad personal, en mi opinión, depende de ciertas condiciones ontológicas y epistemológicas, como lo es la armonía interna del percipiente, su noción completa y la memoria, de las cuales depende la unidad interna de la mónada, al mismo tiempo que asume una dimensión práctica constitutiva:

Si mi lectura de la propuesta filosófica de Leibniz es correcta, la integración de su ontología y su filosofía práctica a través de su noción de identidad personal posibilita, entre otras cosas, formular una incipiente ética del reconocimiento, en cuya base encontramos una lógica de la alteridad como modelo de discernimiento moral. Situarse en lugar del otro, en efecto, me ayuda a entender las necesidades del otro, sin el cual difícilmente puedo comprenderme a mí mismo. La justicia universal, entendida como caridad del sabio, en este sentido, es un elemento constitutivo de mi identidad personal, razón por la cual debo reconocer que el único bien real es el bien común. Si tomamos en serio esta última afirmación y la contrastamos con la fundamentación ontológica de la moral que pretendo articular en esta investigación, particularmente con la armonía universal que subyace a su teoría de la expresión, podemos extender esta ética del reconocimiento al ámbito de la política, abriendo la propuesta leibniziana al discurso multicultural.

Así, la propuesta filosófico-práctica de Leibniz adelanta por completo a su época, vislumbrando un mundo globalizado que nos demanda salir del individualismo y de la racionalidad instrumental para mirar al prójimo, al necesitado, al hambriento, etc., siempre con miras a promover la armonía universal. Lo cual hace de la propuesta leibniziana digna de ser considerada en la actualidad.

I. Eficacia y teleología en la comprensión leibniziana de las máquinas naturales

“...es evidente a nuestros ojos que nada se hace sin razón”
San Agustín de Hipona, *De Ordine*, Madrid: BAC, 1979, §11

“...una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento”
Platón, *Banquete*, Madrid: Gredos, 2007, 202a

1.1. Introducción

A pesar de que en la obra del filósofo de Hannover no encontramos, en sentido estricto, un texto en el que se aborde plena y sistemáticamente lo que en la actualidad se entiende bajo el nombre de ‘teoría de la acción’, existen ciertos elementos propios de su ontología que nos permiten reconstruir una. Si esto es cierto, tal y como pretendo demostrar a lo largo de los primeros dos capítulos de esta investigación, la misma ontología monadológica, y su consecuente comprensión del mundo, contiene ya estos elementos constitutivos que nos permiten entender qué es una genuina acción intencional. Tal es el caso, por ejemplo, de la concepción leibniziana de las máquinas naturales, a partir de la cual es posible visualizar una doble caracterización de la acción intencional que se corresponde con aquella dualidad constitutiva de los vivientes. Mi hipótesis, así, es que sólo bajo esta descripción se entiende en qué sentido la acción es, tal y como señala Christine Korsgaard, una razón o motivación encarnada⁷.

Se trata, en primer lugar, de una dimensión externa o fenoménica de la acción intencional, la cual se manifiesta y comprende desde la corporalidad del viviente, respondiendo tanto a una causalidad eficiente como al conjunto de leyes mecánicas en las que se explica todo fenómeno natural⁸. En su exterioridad, la acción inten-

⁷ Cf. Korsgaard, C., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Nueva York: Oxford University Press, 2009, p. 14.

⁸ Cf. *Discussion avec Gabriel Wagner*, OFC II p. 292; Grúa 392: “ut phaenomena naturae leges geometricas et mechanicas sequuntur”. Esto mismo se puede ver en su *Nuevo sistema para explicar la naturaleza de las sustancias y su comunicación entre ellas, así como también la unión del alma y el cuerpo*: “Esto

cional, al igual que cualquier otro fenómeno particular, responde a una necesidad física que, como observa en su *De rerum originatione radicali* de 1697, “determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros”⁹, sin que por esto renuncie a su carácter hipotético, es decir, sin que por esa razón se transforme en una necesidad absoluta¹⁰. Las acciones intencionales, sin embargo, no se reducen meramente a su carácter fenoménico, sino que requieren, en segundo lugar, de una dimensión interna o intramonádica que la dote de realidad: todo movimiento corpóreo es una manifestación externa de aquellos procesos o cambios internos que experimenta la mónada dominante y, por ende, una razón encarnada.

La irreductibilidad de la acción intencional a su dimensión corpórea y fenoménica nos permite, por tanto, subordinar aquella producción de un determinado efecto en el mundo, es decir, aquella causalidad externa que se realiza mediante el movimiento corpóreo, a una estructura teleológica lo suficientemente capaz de orientar y resignificar la acción en su totalidad: se enfatiza, pues, el carácter direc-

me obliga a declarar en primer lugar que, según mi opinión, todo se hace mecánicamente en la naturaleza, y que para dar una razón exacta y acabada de algún fenómeno particular (como el peso o la fuerza, por ejemplo) es suficiente con emplear la figura o el movimiento” (*Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps*, OFC II p. 232; GP IV 472: “Cela m’oblige donc de déclarer par avance que selon mon opinion tout se fait mécaniquement dans la nature, et que pour rendre une raison exacte et achevée de quelque phenomene particulier (comme de la pesanteur ou du ressort par exemple) il suffit de n’employer que la figure et le mouvement”).

⁹ *De rerum originatione radicali*, OFC II pp. 278-279; GP VII, 303: “quae res Mundi posteriores a prioribus determinat”. Este tipo de necesidad, sin embargo, no debe confundirse con una necesidad absoluta, sino con una necesidad hipotética que es compatible con la existencia de un mundo contingente. Así, aunque se presenta una aparente contradicción entre el joven Leibniz y el de madurez, ya que el primero, como observa Kulstad (cf. Kulstad, M., “Leibniz on the Possibility of Scientific Prediction”, en: Nicolás, J.A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 291-292), sostiene que las leyes de la naturaleza son necesarias, mientras que el de madurez las asocia con la contingencia, la necesidad hipotética pretende ofrecer una solución a esta problemática.

¹⁰ En opinión del filósofo de Hannover, algo es absolutamente necesario, tal y como sostiene en su *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, “Absolutamente necesaria es la proposición que puede ser resuelta en proposiciones idénticas, es decir, cuyo opuesto implica contradicción” (*De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, OFC II p. 152; AA VI, 4B, 1515: “Absolute Necessaria propositio est, quae resolvi potest in idénticas, seu cujus oppositum implicat contradictionem”), como ocurre en el caso de las verdades geométricas y lógicas. La necesidad física, sin embargo, es sólo de carácter hipotético, es decir, necesaria bajo la hipótesis de la causa (cf. *Confesio philosophi*, OFC II p. 41; AA VI 3, 129: Verum est quicquid futurum est, vere futurum esse sed non necessario absoluta necessitate, seu quicquid agas, aut non agas. Nemque enim effectus necessarius nisi ex hypothesi causae”).

cional de la acción, donde el movimiento corpóreo se comprende como medio para *llevar a término* tal o cual fin¹¹. Para mostrar los alcances y los límites de esta hipótesis, así como también su fundamento, haré tres cosas: en primer lugar, mostrar hasta qué punto Leibniz adopta el mecanicismo como explicación de lo corpóreo, particularmente de las máquinas naturales, y hasta qué punto se muestra renuente a la descripción mecanicista de Descartes, en especial al esbozar su crítica a la noción de substancia extensa; en segundo lugar, releer la teoría leibniziana de las máquinas naturales a la luz de su teoría dinámica, concretamente a través de la distinción entre las fuerzas primitivas y las derivativas; y, en tercer lugar, discernir entre lo fenoménico y lo intramonádico a través de la comprensión leibniziana de la unidad, la causalidad y la armonía preestablecida que permite articular ambas dimensiones de la acción. Esto no significa que realizaré un análisis extensivo de cada uno de estos elementos de la filosofía leibniziana, cosa que nos alejaría por completo del objetivo principal de esta investigación.

Además de estas limitaciones interpretativas, es relevante considerar que, aunque esta primera aproximación a la teoría leibniziana de la acción intencional arroja muchas luces, en especial al señalar la prioridad ontológica de la estructura teleológica que subyace a la cara interna de la acción, ya que es en ésta donde se manifiesta el imperio de nuestras acciones, ésta es insuficiente para distinguir entre la *poiesis* de la *prâxis*, en cuanto que todo fenómeno natural, sea ésta intencional o no, presupone la misma estructura ontológica. Todo fenómeno, según el filósofo de Hannover, presupone un elemento intramonádico teleológico que se corresponde íntimamente con la sabiduría divina, en palabras de Leibniz: “lejos, pues, de excluir las causas finales y la consideración de un ser que actúa con sabiduría, es precisamente de aquí de donde es preciso deducirlo todo en la física”¹². Un mundo acorde con el principio de razón suficiente, esto es, donde “*nada hay sin razón o nin-*

¹¹ Algo similar ocurre con la *prâxis* aristotélica, la cual, según Alejandro Vigo, no reduce a la efectividad, sino que asume, a su vez, esta direccionalidad constitutiva de la acción (Vigo, A., “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en: Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid: Síntesis-UAM, 2008, p. 58).

¹² *Lettre de M. L. sur un princepe general utile à l'explication des loix de la nature par la consideration de la sagesse divine, pour servir de replique à la reponse du R.P.D. Malebranche*, OFC VIII p. 223, GP III, 54: “Bien loin d'exclure les causes finales et la consideration d'un estre agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout deduire en physique”.

gún efecto hay sin causa"¹³, tal y como el que se observa dentro del pensamiento leibniziano, se muestra radicalmente conforme con una estructuración teleológica del mismo: se trata, pues, de un mundo ordenado y armónico en el que la racionalidad y la sabiduría del Creador no son ajenas¹⁴.

De la irreductibilidad de la acción a la efectividad constitutiva del ámbito fenoménico y la prioridad ontológica de las entelequias, se sigue, sin embargo, que todo acto surge espontáneamente¹⁵, en cuanto que *brot*a de su propio fondo, por usar la terminología de Agustín Andreu¹⁶. Tal y como trataré de defender más adelante, esta espontaneidad monádica, a pesar de que se manifiesta como un rasgo

¹³ *Primae veritates*, Echeverría p. 108; Couturat 519: "*nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa*". Véase también: *De libertate et necessitate*, OFC II p. 128; AA VI 4B, 1445: "*nihil esse sine ratione, seu nullam propositionem, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori*". A diferencia de otras formulaciones del principio de razón suficiente, particularmente de aquellas que aluden a un factor gnoseológico, esta definición del principio de razón suficiente hace referencia a la causalidad. Lo cual es indispensable para entender en qué sentido es posible la armonía entre la causalidad eficiente y la causalidad final.

¹⁴ Contrario a la lectura de Russell, según la cual podemos distinguir dos Leibniz: el Leibniz cortesano cuya filosofía es, por así decirlo, políticamente correcta; y el Leibniz real, cuyo rasgo distintivo es cierto ateísmo (cf. Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: Cambridge University Press, 1900), la propuesta del filósofo de Hannover no es ajena a la creencia en un Ser Supremo, tal y como se observa en la siguiente referencia: "Sabiamente dijo el egregio varón Francisco Bacon que, tomada a sorbitos, aleja de Dios la filosofía, pero que, apurada a fondo, devuelve al Creador. Lo mismo le deseo al siglo, que los hombres que vuelvan a sí [[mismos]] reconozcan el valor de una filosofía más santa, y que los estudios matemáticos sirvan o bien de ejemplo de una manera más rigurosa de juzgar, o bien para conocer también [[algo así]] como la idea de la armonía y la belleza, y que los experimentos de la Naturaleza sirvan para suscitar la admiración de su Autor que expresó la imagen del mundo ideal en el mundo sensible" (« *Cum a sacrorum Canonum...* », *Methodus Vitae* II, p. 97; GP VII 325: "Sapienter dictum est a Viro egregio Francisco Bacono, Philosophiam obiter libatam a DEO abducere, profundius haustam reddere Creatori. Idem seculo auguror fore ut pretium sanctioris philosophiae redeuntibus ad se hominibus agnoscat, et mathematica studia tum ad severioris iudicii exemplum tum ad cognoscendam harmonie ac pulchritudinis velut ideam, naturae vero experimenta ad autoris qui imaginem idealis mundi in sensibili expressit admirationem").

¹⁵ Esta espontaneidad, por utilizar la terminología de Rutherford, es sólo una espontaneidad 'monádica' y no ya una espontaneidad 'agente', en cuanto que sólo implicaría la ausencia de constrictión externa física, más no mental (cf. Rutherford, D., "Leibniz on Spontaneity", en: Rutherford, D., Cover, J.A. (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press, 2005, p. 157ss.).

¹⁶ Cf. Andreu, A., *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, Nova Leibniz 4, Granada: Comares, 2013, p. 67. Acorde con estas contemplaciones leibnizianas de Andreu, "todo lo humano ha salido del Universo mismo en forma de *brotes*: está en los fondos monádicos del Universo y hay un momento propicio y necesario que el universo mismo reconoce activamente (por convergencia inmanente y no por causalidad) como el momento de la aparición o manifestación de un determinado ente" (Andreu, A., *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, p. 66).

esencial de toda substancia simple, sirve de condición de posibilidad para hablar de una agencia práctica, tema que, sin embargo, reservo para el tercer capítulo de esta investigación.

1.2. La insuficiencia del mecanicismo y la crítica a la *res extensa* cartesiana

La adscripción de Leibniz al mecanicismo cartesiano que poco a poco prosperaba entre sus contemporáneos es, sin embargo, ambivalente, puesto que, al mismo tiempo que admite el mecanicismo como explicación de los fenómenos naturales, observa que éste es insuficiente, tal y como lo expresa en su correspondencia con Arnauld, “sólo después de haber reconocido o supuesto los principios de la mecánica misma, que no se podrían establecer *a priori* más que con razonamientos de la Metafísica”¹⁷. Así, por ejemplo, en una carta dirigida a Rémond fechada el 10 de enero de 1714, Leibniz mismo reconoce que en su juventud, al deliberar si debía conservar las formas substanciales de Aristóteles y los escolásticos, optó por el mecanicismo –lo cual lo condujo a estudiar matemáticas–; sin embargo, al tratar de estudiar el fundamento de la mecánica y de las leyes del movimiento, observará

¹⁷ Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 30 de abril de 1687, OFC XIV p. 105; Finster 258-260: “c’est apres avoir reconnu ou supposé <les> principes de la mécanique même, qu’on ne sçauroit établir a priori que par des raisonnemens de Metaphysique”. Aunque hasta aquí se han mencionado ya tres referencias en las que aparece esta misma postura, existen un sinnúmero de referencias textuales que hacen de esto algo recurrente a lo largo de su pensamiento. Así, por ejemplo, en un pasaje biográfico-intelectual incluido en la segunda versión de su *Système nouveau* menciona: “Me habría internado mucho en el país de los escolásticos cuando la matemática y los autores modernos, siendo todavía yo muy joven, me hicieron salir de él. Me encantaron sus hermosas maneras de explicar la naturaleza mecánicamente, y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que no se aprende nada. Pero después, al procurar profundizar en los principios mismos de la mecánica, para dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia nos daba a conocer, advertí que la consideración exclusiva de una *masa extensa* no era suficiente, y que era preciso emplear además la noción de fuerza, la cual es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica” (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, §2, OFC II p. 240; GP IV, 478: “J’avois pénétré bien avant dans le pays des scholastiques, lorsque les Mathématiques et les Auteurs modernes m’en firent sortir encor bien jeune. Leur belles manieres d’expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisois avec raison le methode de ceux qui n’employent que des formes ou des facultés dont on n’apprend rien. Mais depuis, ayant taché d’approfondir les principes mêmes de la Mécanique, pour rendre raison des loix de la nature que l’expérience faisoit connoistre, je m’apperçús que la seule consideration d’une *masse étendue* ne suffisoit pas, et qu’il falloit employer encor la notion de la *force*, qui est tres intelligible, quoyqu’elle soit du ressort de la Metaphysique”).

que esto es imposible si no retornamos a la metafísica¹⁸. En efecto, para el filósofo de Hannover todos los fenómenos de la naturaleza pueden abordarse desde el mecanicismo, con la salvedad de aquellos principios propios que fundamentan esta disciplina y que hacen que la física no sólo se subordine a la geometría por la aritmética, sino también a la metafísica por la dinámica¹⁹.

Al manifestar esta ambivalente adscripción al mecanicismo, Leibniz no sólo sostiene que los principios mismos de la mecánica trascienden la descripción matemática del mundo, sino también que el mecanicismo admite ciertas descripciones de las máquinas naturales que, a diferencia de Descartes, impiden comprenderlas o equipararlas del todo con las máquinas artificiales²⁰. El mecanicismo leibniziano, en este sentido, representa sólo un primer acceso a la realidad que, al no ser auto-suficiente, demanda una segunda comprensión de la naturaleza capaz de llegar a aquello que hay de real en lo fenoménico y que, por tanto, constituye su fundamento, para lo cual es necesario transitar a la dinámica²¹. De esta manera, al señalar la insuficiencia del mecanicismo cartesiano, no se está sugiriendo un abandono radical de sus principales presupuestos, sino una relectura del fenómeno en térmi-

¹⁸ Cf. *Carta a Rémond del 10 de enero de 1714*, GP III, 606. "Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis point fâché presentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultay par apres. Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un boschage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15. Ans, pour delibérer si je garderois les Formes Substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques. Il est vray que je n'entry dans les plus profondes qu'adernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique". En palabras de Bernardino Orío de Miguel: "su visión metafísica de los problemas humanos invade todos sus desvelos científicos" (Orío de Miguel, B., "Las fuentes científicas de Leibniz", en: Arana, J. (ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, p. 17).

¹⁹ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 506; GP IV, 398: "Jam supra etiam monui, cum omnia in natura explicari dicimus Mechanice, excipiendas esse ipsas Legum Motus rationes seu principia Mechanismi, quae non ex solis mathematicis atque imaginationi subjectis, sed ex fonte metaphysico, scilicet ab aequalitate causae et effectus, deduci debent aliisque hujusmodi Legibus quae sunt Entelechiis essentialis. Nempe ut jam dictum est, Physica per Geometriam Arithmeticae, per Dynamicen Metaphysicae subordinatur"

²⁰ Cf. Smith, J.E.H.; Nachtomy, O., "Introduction", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O., *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, Nueva York: Springer, 2011, pp. 2 ss.

²¹ Cf. Moura-Lacerda, T., "O corpo leibniziano", en: *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, LI, 129-131, 2012, p. 169.

nos monadológicos y, por tanto, en clave dinámica: aquello que en la exterioridad se manifiesta como fenómeno, tiene su explicación desde interior mismo de las substancias a modo de fuerza, ya que, como observa en la primera versión de su *Système nouveau* de 1695, “incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él”²².

Que la física se adscriba y relacione íntimamente tanto con la geometría como con la metafísica implica que una misma realidad, un mismo fenómeno, puede ser analizado desde dos perspectivas que, más que oponerse entre sí, se complementan. Se trata, pues, de una misma realidad estudiada desde dos perspectivas autónomas: una fenoménica, ámbito donde se expresan las almas desde su corporalidad, ya que para el hannoveriano, tal y como se observa en el §72 de su *Monadologie*, “tampoco hay almas completamente separadas ni genios sin cuerpos”²³; y otra intramonádica, donde se comprende que, en palabras de Leibniz, “el origen del mecanismo en sí no fluye de un principio meramente material y de razones matemáticas, sino de una fuente más elevada y, por así decir, metafísica”²⁴. En este sentido, el mecanicismo leibniziano se presenta como una aproximación geométrica a la realidad que responde, en gran medida, a ciertas limitaciones epistemológicas de los seres humanos, tal y como se observa al inicio de su *De modo perveniendi ad veram Corporum analysisin et rerum naturalium causas* de 1677:

Ante todo, tengo la certeza de que *todo se hace por ciertas causas inteligibles, o sea por causas que podríamos percibir si nos las quisiera revelar un ángel*. Pero como no percibimos con precisión más que el tamaño, la figura, el movimiento y la percepción misma, síguese que habrá que explicarlo todo por estas cuatro {cosas}. Y como esta-

²² *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps*, OFC II p. 236; GP IV, 476: “Car je tiens que même suivant les loix des mouvemens, jamais un corps ne patit au choc d'un autre qu'en vertu de son propre ressort qui vient d'un mouvement déjà existant en luy”.

²³ *Monadologie*, §72, OFC II p. 338; GP VI, 619: “il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, ny de Genies sans corps”.

²⁴ *De ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §3, OFC VIII p. 448; GP IV, 505: “originem ipsius Mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, Metaphysico fonte fluxisse”. En palabras de Adelino Cardoso: “El mecanicismo es insuficiente como explicación científica” (Cardoso, A., “La fundación leibniziana de la dinámica”, en: Nicolás, J.A., Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, p. 256).

mos hablando de cosas que parecen hacerse sin percepción, como las reacciones de los líquidos, el precipitado de las sales, etc., no hay sino explicarlas por el tamaño, la figura y el movimiento, es decir, *mecánicamente*. Y cuanto no pueda explicarse de este modo, habrá que referirlo a la acción de alguna cosa percipiente.²⁵

La mecánica leibniziana, en este sentido, responde al carácter fenoménico con el que las cosas externas se presentan ante el entendimiento finito de las criaturas, cuya aproximación a la naturaleza de los cuerpos está mediada por la figura, el tamaño y el movimiento, ya que “la materia y el movimiento”, tal como le confiesa a De Volder, “más que substancias o cosas, son fenómenos de seres percipientes, cuya realidad reside en la armonía de los percipientes consigo mismos (según tiempos diversos) y con los demás percipientes”²⁶. No se piense, sin embargo, que el carácter fenoménico de la realidad material implica una reducción idealista de su propuesta: lo fenoménico no es una mera quimera o sueño²⁷, en cuanto que presupone algo substancial que le da el carácter de real²⁸. Más que una apariencia ca-

²⁵ *De modo perviniendo ad veram Corporum Analysin et rerum naturalium causas*, OFC VIII p. 162, GP VII, 265: “Ante omnia pro certo sumo, omnia fieri per causas quasdam intelligibiles sive quae a nobis possent percipi, si quis angelus eas nobis vellet revelare. Cumque nihil a nobis accurate percipiatur, quam magnitudo, figura motus et ipsa perceptio, hinc sequitur, omnia per haec quatuor debere explicari. Et quoniam de iis rebus loquimur, quae videntur sine perceptione fieri, ut reacciones liquorum, praecipitationes salium etc. ideo reliquum est, ut explicentur per magnitudinem, figuram et motum, id est per *Machinam*. Quod vero hoc modo non poterit explicari, id ad cuiusdam rei percipientis actionem erit referendum”.

²⁶ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 30 de junio de 1704*, OFC XVI B p. 1225; GP II, 270: “materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secun (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia”.

²⁷ Pienso concretamente en la lectura de José Miguel Hernández Mansilla (cf. Hernández-Mansilla, J.M., “El mundo de los sueños de Leibniz”, en: Sánchez-Rodríguez, M., Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 315ss.)

²⁸ Dentro de la relación epistolar Leibniz-De Volder encontramos el siguiente pasaje donde aclara el estatuto ontológico de los fenómenos: “Pues no; yo no elimino el cuerpo, sino que lo restituyo a aquello que es, pues hago ver que la masa corpórea, que se supone contiene algo más que las substancias simples, no es una substancia sino un fenómeno resultante de las substancias simples, que son las únicas que tienen unidad y absoluta realidad...”, a lo que más adelante añadirá: “...Las fuerzas corpóreas, o sea, ἐν τοῖς φαينوμένοις, si es que ha de entenderse que éstas añadan algo a las substancias simples o sus modificaciones, de la misma manera que decimos correctamente que el arco iris, aunque no es substancia, es una cosa, esto es, un fenómeno [real, o sea, bien fundado, que no engaña las expectativas de quien procede racionalmente]; pues no sólo la vista sino también el tacto tiene sus fenómenos, [y tales son las masas corpóreas como entes de agregación, cuya unidad depende del percipiente]” (*Carta de Leibniz a De Volder sin fecha*, OFC XVI B pp. 1231-1232; GP II, 275-276: “Ego vero non tollo corpus, sed ad id quod est revoco, nassam enim corpoream quae aliquid praeter substantias simplices habere creditur, non substantiam ese ostendo, sed phaenomenon

rente de fundamento o realidad, el fenómeno, tal y como señala acertadamente Andreu, “es la envoltura de la realidad vista y sentida, presentida, envoltura que no mata o desvía de la realidad trascendente, transfenoménica”²⁹.

Lo que distingue a los fenómenos bien fundados de las meras apariencias es que la realidad de los segundos deviene de la realidad de las mónadas que componen a los cuerpos, mientras que las meras apariencias carecen de toda realidad substancial³⁰. Una clave para entender esta distinción se observa con toda claridad en su « *Principium ratiotinandi fundamentale* », texto que compila Couturat pero del cual se desconoce la fecha, donde distingue no sólo entre lo substancial y lo accidental, sino también entre las substancias y los substanciados: mientras las primeras son estrictamente las substancias simples o mónadas, en cuanto que constituyen verdaderos individuos, el filósofo de Hannover denomina substanciado a los agregados de substancias, como un ejército, una grey de ovejas o una máquina³¹. Que en el plano de fenoménico todo se explique mecánicamente implica, según el hannoveriano, “que las masas actúan mutuamente unas sobre otras, de manera que en estos fenómenos sólo es necesaria la consideración de las fuerzas derivati-

resultans ex substantiis simplicibus quae solae unitatem et absolutam realitatem habent...Qualia autem corpora pono, tales et vires corpóreas, nempe ἐν τοῖς φαινομένοις, si quid scilicet substantiis simplicibus aut earum modificationibus superaddere intelligantur, quemadmodum iridem non male rem esse dicimus, etsi substantia non sit, id est esse phaenomenon [reale seu bene fundatum quod expectationem ratione procedentes non fallit], neque vero visus tantum sed et tactus sua phaenomena habet [et tales sunt corporeae massae tanquam entia aggregationis quarum uñitas a percipiente est”).

²⁹ Andreu, A., “Unidad, infinito, novela”, en: G.W. Leibniz, *Methodus Vitae*, vol. II, Madrid: Plaza y Valdes, 2015, p. XXII.

³⁰ Cf. *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698*, OFC XVI A p. 496; GM III 537: “Etsi autem corpus animalis, vel meum organicum, rursus ex substantiis innumeris componatur, eae tamen partes animalis vel mei non sunt. Sed si nullae essent animae, vel his analogae, tunc nullum esset Ego, nullae monades, nullae reales unitates, nullaeque adeo multitudines substantiales forent; imo omnia in corporibus non nisi ohasmata essent. Hic facile iudicatur, nullam esse materiae partem, in qua Monades non existant”.

³¹ Cf. « *Principium ratiotinandi fundamentale* », OFC VIII pp. 550-551; Couturat 13: “Porro creaturae omnes sunt vel substantiales vel accidentales. Substantiales sunt vel substantiae vel substantiata. Substantiata appello aggregata substantiarum, velut exercitum hominum, gregem ovium <et talia sunt omnia corpora>. Substantia est vel simplex ut anima, quae nullas habet partes”.

vas, una vez que consta de dónde resultan éstas, a saber, los fenómenos de los agregados resultan de la realidad de las mónadas”³².

Esta fundamentación de lo fenoménico o corpóreo en lo monádico, sin embargo, no implica que debamos restarle autonomía explicativa al mecanicismo, en cuanto que lo fenoménico alude a las leyes de composición y, por tanto, a aquella difusión continua de una substancia en la que se manifiesta lo corpóreo y, por ende, lo extenso³³. Incluso en el caso de los vivientes, donde el hannoveriano introduce una primera diferencia sustancial con el mecanicismo cartesiano, la explicación de lo que ocurre en los cuerpos es atribuible a causas mecánicas, razón por la que, en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, afirma: “así, estoy de acuerdo en que el movimiento de las plantas que se denomina sensitivo es mecánico, y no apruebo en absoluto que se recurra al alma para explicar los detalles de los fenómenos relativos a las plantas y animales”³⁴. El error de Descartes, como sostiene acertadamente Leibniz, es creer que la extensión por sí misma puede constituir una substancia y, por tanto, en entender las máquinas naturales de la misma forma que las artificiales, en palabras de Leibniz:

Es cosa que no ofrece duda y que ya supo Aristóteles, que todo lo de la naturaleza corporal se ha de explicar por el tamaño, la figura y el movimiento. Se ha cultivado egregiamente la doctrina del tamaño y la figura, pero no se han puesto de manifiesto las interioridades del movimiento por desprecio a la filosofía primera, de la que se han de sacar. Pues compete a la metafísica tratar de la mutación, del tiempo, del continuo, en general. Y el movimiento no es más que una especie de mutación. El no haber entendido la naturaleza del movimiento hizo que insignes filósofos cir-

³² *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B p. 1199; GP II, 250: “massaeque se mutuo impellere intelliguntur: neque opus est in his phaenomenis nisi consideratione virium derivatarum, ubi semel constat unde resultent, nempe phaenomena aggregatorum ex realitate Monadum”.

³³ Cf. *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII p. 413 ; GM VI, 235: “... extensioque nil aliud quam jam praesuppositae nitentis renitentisque id est resistentis substantiae continuationem sive diffusionem dicit, tantum abest, ut ipsamet substantiam facere possit”. Ver también: *De extenso, spatio, corpore et puncto*, Rovira p. 56; Couturat 408: “Extensum est continuum cujus partes sunt coexistentes”.

³⁴ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 9, §11, NE Echeverría p. 150; GP V, 126: “Ainsi je demeure d'accord que le mouvement de la plante qu'on appelle sensitive vient du mechanisme, et je n'approuve point qu'on ait recours á l'ame, lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes des plantes et des animaux”. Se ha modificado ligeramente el texto para su comprensión.

cunscribieran la naturaleza de la materia a la sola extensión, de lo cual resultó una antes inaudita noción de cuerpo, que no era más conciliable con los fenómenos de la Naturaleza que con los misterios de la fe. Pues que, en efecto, puede demostrarse que lo extenso, si no se le añade ninguna otra cualidad, es incapaz de acción y pasión; que todo sería sumamente fluido, es decir, vacío; que no podría explicarse la unión de los cuerpos y la solidez que en ellos sentimos; y, por último, que fatalmente se acabaría por establecer leyes del movimiento contrarias a la experiencia.³⁵

Nuevamente observamos una postura ambivalente de Leibniz respecto a la extensión cartesiana, ya que, por un lado, admite esta noción dentro de su comprensión de la mecánica que gobierna a los cuerpos, mientras que, por otro lado, reconoce la insuficiencia de la mecánica como explicación última de la realidad material en cuanto que la extensión, sobre la cual se fundan las explicaciones mecanicistas, no logra dar la razón suficiente del movimiento. Acerca de lo primero es necesario aclarar que la reivindicación leibniziana de la noción de extensión conlleva una fuerte modificación en su significación, empezando por lo que Cubells denomina como la 'des-substancialización de la extensión'³⁶ para no confundirla con la noción de fuerza. Una de las primeras razones para negar el carácter substancial de la extensión consiste en demostrar que, a diferencia de lo que propone Descartes, la noción de extensión no es primitiva o absoluta, sino de carácter relativo, en palabras de Leibniz: "es manifiesto que la extensión no es un predicado absoluto sino relativo a lo que se extiende o difunde y que por lo tanto no puede ser

³⁵ « *Cum a sacrorum Canonum...* », *Methodus Vitae* II, p. 97; GP VII 325: "Indubitata res est et Aristoteli quoque agnita, omnia in natura corporea a magnitudine, figura et motu repeti debere. Doctrina de magnitudine et figura egregie excolta est, intima motus nondum patent neglectu primae philosophiae, unde repetenda sunt. Est enim Metaphysicae tractare de mutatione, tempore, continuo, in universum. Motus enim species tantum mutationis. Non intellecta motus natura fecit ut insignes philosophi naturam materiae sola extensione circumscripserint, unde nata est corporis antea inaudita notio non magis naturae phaenomenis quam fidei mysteriis conciliabilis. Nimirum demonstrari potest, extensum, nulla alia acedente qualitate, agendi patiendique incapax esse; omnia summe fluida id est vacua fore, unionem corporum et quam in iis sentimus firmitatem explicari non posse, denique leges motuum ab experientia alienas constitui debere".

³⁶ Cf. Cubells-Bartolomé, M.R., "La substancialidad de los compuestos", en: Rodero-Cilleros, S.; Sánchez-Rodríguez, M. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 98.

separada de la naturaleza en la que se difunde, del mismo modo que no se puede separar el número de la cosa numerada”³⁷.

Si, además, la esencia del cuerpo consistiera en la mera extensión, ésta, tal y como sostiene en un *Extrait d’une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, “debería bastar para dar cuenta de todas las propiedades del cuerpo. Pero eso no es así en absoluto”³⁸. Esta insuficiencia de la extensión para explicar el movimiento se observa, según Laura Herrera, en la transmisión de movimiento que ocurre en el choque de dos o más cuerpos³⁹, la cual se reduciría a la mera composición geométrica, esto es, en palabras de Leibniz: “el cuerpo después del concurso iría siempre con un movimiento compuesto de la impresión que tenía antes del choque y de la que recibiría del cuerpo concurrente; por no oponérsele, es decir, en caso de encuentro, iría con la diferencia de las dos velocidades y hacia el lado de la dirección del más rápido”⁴⁰. Si la hipótesis cartesiana fuese cierta, entonces se conservaría la misma cantidad de movimiento y no de potencia motriz, suponiendo con ello un movimiento perpetuo, cosa que es del todo absurda⁴¹, ya que, conforme a su *De*

³⁷ *Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam*, OFC VIII p. 501, GP IV, 394: “Ex his autem patet, extensionem non esse absolutum quoddam praedicatum, sed relativum ad id quod extenditur sive diffunditur, atque adeo a natura cuius fit diffusio non magis divelli posse quam numerum a re numerata”. Algo semejante expresa Leibniz en su correspondencia con De Volder cuando afirma: “no creo yo que una substancia pueda consistir en la sola extensión puesto que el concepto de extensión es incompleto; no se concibe la extensión por sí misma, sino que es una noción resoluble y relativa; se resuelve en pluralidad, continuidad y coexistencia, esto es, existencia de partes en uno y mismo tiempo” (*Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B p. 1094; GP II, 169: “Extensione sola non puto constitui substantiam, cum conceptus extensionis sit incompletus: nec arbitror extensionem per se concipi, sed esse notionem resolubilem et relativam; resolvitur enim in pluralitatem, continuitatem et coexistentiam seu existentiam partium tempore uno eodemque”).

³⁸ *Extrait d’une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, OFC VIII p. 274; Lamarra, 202.

³⁹ Cf. Herrera Castillo, L.E., “En torno a la concepción leibniziana del cuerpo”, en: Rodero-Cilleros, S., Sánchez-Rodríguez, M. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 284.

⁴⁰ *Extrait d’une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, OFC VIII p. 275; Lamarra, 203-204.

⁴¹ Cf. *De Causa Gravitatis et Defensio sententiae suae de veris naturae legibus contra cartesianos*, OFC VIII pp. 261-262; GM VI, 199: “Sed cum controversia nobis sit realis, utrum scilicet motus conservetur, an vero potius eadem quantitas virium eo sensu, prout a me accipitur, id est in ratione composita non ponderis et celeritatis, sed ponderis et altitudinis, per quam corpus ab agente vim habente attolli potest, facile de verbis transigemus. Itaque vim *inaequalem* habere hoc loco definiam, quorum unum si surrogare liceret in alterius locum, oriri posset motus perpetuus mechanicus; et surro-

Causa Gravitatis et Defensio sententiae suae de veris naturae legibus contra cartesianos, “el movimiento se basa en un razonamiento según el cual, hablando estrictamente, no existe nunca, no más que el tiempo, y todas las otras cosas cuyas partes no pueden existir simultáneamente, y por ello debe ser menos admirable que su cantidad no se conserve la misma”⁴².

Observamos, por último, que la mera extensión no sólo es insuficiente para explicar el movimiento, para lo cual se requiere una aproximación desde la dinámica, como trataré de fundamentar en la siguiente sección, sino que tampoco basta para conformar una entidad completa, ya que, como se observa en su intercambio epistolar con Arnauld, “la extensión es un atributo que no podría constituir un ser completo, no se podría extraer ninguna acción ni cambio, pues ella expresa sólo un estado presente, pero de ningún modo el futuro y el pasado, como debe hacer la noción de una sustancia”⁴³. Esta última crítica es de vital importancia, no sólo por la clara alusión a la noción de individuo que Leibniz defenderá a lo largo de su carrera intelectual, sino también porque abre las puertas a una concepción de la

gatum quidem habere dicitur *vim majorem*, alterum vero *minorem*; quod si ex surrogatione eorum tale absurdum, quale est motus perpetuus, oriri nequeat, *vires ipsorum dicemus aequales*”.

⁴² *De Causa Gravitatis et Defensio sententiae suae de veris naturae legibus contra cartesianos*, OFC VIII p. 265; GM VI, 202: “Sed motus in respectu quodam consistit, quin et cum rigide loquendo nunquam existat, non magis quam tempus, aliaque tota, quorum partes simul esse non possunt, eo minus mirum esse debet, quantitatem ejus eandem non conservari”. Esto último concuerda con su *Discours de métaphysique* de 1686, en especial cuando afirma: “en efecto, si no hubiera en los cuerpos más que una masa extensa y en el movimiento sólo el cambio de lugar, y si todo se debiera y pudiera deducirse de esas únicas definiciones por una necesidad geométrica, se seguiría, como he mostrado en otro lugar, que el cuerpo más pequeño proporcionaría al más grande que estuviera en reposo y con el que chocase la misma velocidad que él posee, sin perder nada absolutamente de la suya; sería necesario una gran cantidad de otras reglas semejantes, absolutamente contrarias a la formación de un sistema. Pero el decreto de la sabiduría divina ha dispuesto conservar siempre en conjunto la misma fuerza y la misma dirección” (*Discours de métaphysique*, §XX, OFC II p. 186; AA VI, 4B, 1563: “Car s’il n’y avoit dans les corps qu’une masse étendue et dans le mouvement que le changement de place, et que tout se devoit et pouvoit deduire de ces definitions toutes seules par une nécessité geometrique, il s’ensuivroit comme j’ay montré ailleurs, que le moindre corps donneroit au plus grand qui seroit en repos et qu’il rencontreroit, la même vistesse, qu’il a, sans perdre en aucune façon de la sienne ; et quantité d’autres telles regles tout à fait contraires à la formation d’un système. Mais le decret de la sagesse divine de conserver tousjours la même force et la même direction en somme, y a pourveu”).

⁴³ *Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada entre el 28 de noviembre y el 8 de diciembre de 1686*, OFC XIV p. 76; Finster, 186: “L’étendue est un attribut qui ne sçauroit constituer un estre accompli, on n’en sçauroit tirer aucune action ny changement elle exprime seulement un estat present, mais nullement le futur et le passé comme doit faire la notion d’une substance”.

agencia o identidad práctica como comprensión holística de nuestra existencia, tema que reservo para el tercer capítulo de esta investigación.

Partiendo de estas críticas al reduccionismo mecanicista y a la substancialización de la extensión, el filósofo de Hannover se verá en la necesidad de reivindicar las *formas substanciales* de la metafísica clásica, “pero”, según su *Système nouveau* de 1695, “de un modo que las hiciera inteligibles y separar el uso debido del abuso que se ha hecho de ellas”⁴⁴. Se trata, pues, del tránsito del mecanicismo cartesiano a la dinámica leibniziana, la cual trasciende la mera foronomía para formular una mecánica más sublime⁴⁵, para pasar, tal y como sostiene Arana, “de *describir* con exactitud el movimiento a *explicarlo*”⁴⁶. Esto último, sin embargo, no implica inclinar la balanza en favor de Newton, puesto que para el hannoveriano, como observa Alejandro Herrera, “el concepto newtoniano de la materia como inercia no es suficientemente dinámico”⁴⁷. La causa del movimiento, así, debe encontrarse en el interior mismo de los cuerpos, de manera que, en opinión de Bernardino Orío de Miguel, no nos queda más remedio que “auscultar por debajo de lo que vemos, la estructura *real* de aquello que no vemos”⁴⁸.

1.3. Comprensión dinámica de las máquinas naturales

Aquello que desde la exterioridad se comprende a partir de la mecánica, sin la necesidad de recurrir a algún otro tipo de explicación, esto es, desde la autonomía de lo fenoménico, se concibe, sin embargo, como una manifestación corpórea del dinamismo interno de las mónadas, de modo que, como confiesa en el primer boceto de sus *Système nouveau*, “incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su

⁴⁴ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §3, OFC II p. 241; GP IV, 479: “mais d'une manière qui les rendist intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire, de l'abus qu'on en a fait”.

⁴⁵ Cf. *Ad Christofori Stegmani Metaphysicam Unitariorum*, OFC II p. 315; Jolley, 179: “Sed ex Metaphysica descendit scientia physica de Legibus naturae, quam dynamicen appelles, quae deinde cum Geometria et phoranomica conjuncta, Mechanicen quadam sublimiorem, et experimentis corporum applicata, quod scientiae physicae reliquum est parit”.

⁴⁶ Arana, J., “Leibniz y la dinámica”, en: Arana, J. (ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, p. 63.

⁴⁷ Herrera Ibáñez, A., “Leibniz, el último renacentista”, en: Echeverría, J. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid: Trotta, 2000, p. 155.

⁴⁸ Orío de Miguel, B., “Las fuentes científicas de Leibniz”, p. 18.

propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él”⁴⁹. Esto implica, cuando menos, dos cosas: por un lado, que el movimiento sólo es posible en virtud de una cierta fuerza primitiva activa o *forma substancial* que, en cuanto contiene el principio de la acción, fundamenta la realidad de lo corpóreo o fenoménico⁵⁰; y, por otro lado, que los cuerpos son modificaciones externas de aquellas entelequias o fuerzas primitivas de la acción, adquiriendo, con ello, un carácter derivativo⁵¹. A partir de ambas implicaciones se observa, pues, aquel *pandinamismo* que subyace a la ontología leibniziana⁵², presente tanto en su comprensión de las máquinas naturales, como en la consolidación de una teoría leibniziana de la acción.

⁴⁹ *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’amé avec le corps*, OFC II p. 236; GP IV, 476: “Car je tiens que même suivant les loix des mouvements, jamais un corps ne patit au choc d’un autre qu’en vertu de son propre ressort qui vient d’un mouvement déjà existant en luy”. Se trata, pues, de una misma realidad comprendida de dos formas, una superficial y fenoménica, otra radical o substancial, lo cual se debe, según Concha Roldán, a que “a él no sólo le interesa solucionar los problemas que surgen en las investigaciones científicas, sino también llegar a explicar las condiciones de posibilidad de las ciencias mismas: necesita una realidad absoluta que fundamente la realidad fenoménica, objeto de la física matemática” (Roldán, C., *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Madrid: Bonallettera Alcompás, 2015, p. 77).

⁵⁰ Cf. *De mundo praesenti*, OFC II p. 143; AA VI, 4B, 1508: “*Forma substantialis* est Principium actionis seu vis agendi primitiva. Est autem in omni forma substantiali quaedam cognitio hoc est expressio seu repraesentatio externorum in re quadam individua, secundum quam corpus est unum per se, nempe in ipsa forma substantiali, quae repraesentatio conjuncta est cum reactione seu conatu sive appetitu secundum hanc cognitionem agendi”. Tal y como observa Alejandro Herrera, aquella dinámica propia de lo físico se deriva de estas fuerzas primitivas que rigen el mundo metafísico: “las primitivas pertenecen al mundo de las sustancias y las derivadas al mundo de los fenómenos” (Herrera Ibañez, A., “Leibniz, el último renacentista”, p. 156). Esta distinción entre lo fenoménico y lo intramonádico, vista desde la dinámica leibniziana, nos permite comprender la relación entre el mero movimiento corporal y aquellas disposiciones internas a las que responde una genuina acción intencional, así como también hace inteligible la autonomía explicativa de ambos ámbitos, pieza clave para resolver el conflicto entre naturaleza y libertad –donde se observa la tenue distinción entre la necesidad física y la moral.

⁵¹ Cf. *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B p. 729; GM III, 720: “Cum in corpore pene nihil aliud sit quam Entelechia non video quomodo ea spoliari possit. Certe substantia sine Entelechia esse non potest. Cum corpori initio vim impressam dice, nihil aliud intelligo, quam non prius existentiam, quam vim habuisse; addo nec habere potuisse, Vires derivativae et mutabiles sunt modificationes rei substantialis et remanentis; nec quicquam rei a Deo imprimitur, quod non fluat ex ejus natura, neque ab alio impressio facta intelligi potest”.

⁵² Para estudiar a mayor profundidad esto ver: Poser, H., “Leibniz’ Metaphysik heute: Die Synthese von Panlogismus and Pandynamismus”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, pp. 479-493.

La ontología leibniziana presupone, por tanto, que aquella realidad fenoménica que antes se explicaba desde lo extenso y lo mecánico, sólo es posible en virtud de aquellas fuerzas primitivas que dotan de unidad a los compuestos, de modo que, como observa en su *Discours de métaphysique*, “si no hubiera otro principio de identidad en los cuerpos que el que acabamos de señalar, nunca un cuerpo subsistiría más de un momento”⁵³. Aquello que desde la exterioridad se comprende como difuso, responde a lo que se experimenta desde el interior mismo de la mónada, de modo que la naturaleza admite, además de una comprensión mecánica, una comprensión dinámica en la que resulta indispensable la noción de fuerza⁵⁴. Es esta última noción la que, en opinión del hannoveriano, aporta grandes luces para entender la verdadera noción de substancia, revelando que, como menciona en §1 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* de 1714, “la sustancia es un ser capaz de acción”⁵⁵.

Cabe mencionarse que para Leibniz, esta entelequia o fuerza primitiva del obrar se distingue de la mera potencia aristotélica, en la medida en que la última se caracteriza como la mera posibilidad de actuar, sin que por ello se hable de una cierta tendencia a la acción, mientras que la potencia activa leibniziana, según su *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* de 1694, “contiene un cierto acto o ἐντελέχειον, que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar, y de ese modo es impelida por sí misma a actuar, y para esto no precisa ayuda sino la sola supresión de obstáculos”⁵⁶. Sin embargo, este τὸ δυνάμικόν que se manifiesta en la naturaleza propia de

⁵³ *Discours de métaphysique*, §XII, OFC II p. 172; AA VI, 4B, 1545: “Et s’il n’y a point d’autre principe d’identité dans les corps que ce que nous venons de dire, jamais un corps [ne] subsistera plus d’un moment”.

⁵⁴ Cf. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps*, OFC II p. 233; GP IV, 472: “Ainsi je trouve que dans la nature outre la notion de l’étendue il faut employer celle de la force, qui rend la matiere capable d’agir et de resister ; et par la Force ou Puissance je n’entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n’est qu’une possibilité prochaine pour agir et qui estant comme morte même ne produit jamais une action sans estre excitée par dehors, mais j’entends un milieu entre le pouvoir et l’action, qui enveloppe un effort, un acte, une entelechie, car la force passe d’elle-même à l’action en tant que rien ne l’empêche”.

⁵⁵ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §1, OFC II p. 344; Robinet I, 27: “La substance est un Etre capable d’Action”.

⁵⁶ *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, OFC II p. 229; GP IV, 469: “Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειον continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam

las substancias no sólo comprende una fuerza primitiva activa, en virtud de la cual se puede sostener que todo cuerpo tiene un movimiento interior actual que nunca puede ser reducido al reposo⁵⁷, sino también una fuerza primitiva de soportar o resistir, caracterizada a modo de *materia prima*, ya que gracias a ésta se logra, como observa en la primera parte de su *Specimen Dynamicum*, “que el cuerpo no sea penetrado por otro cuerpo, y se opone al mismo una resistencia, y, al mismo tiempo, está dotado de una cierta inercia, por así decir, esto es, de una repugnancia al movimiento y no soporta por ella ser impulsado por la fuerza del agente, a no ser quebrantada ésta en algo”⁵⁸.

La clave para entender este dinamismo dual de las substancias, a partir de lo dicho, se observa en su correspondencia con De Volder, particularmente en una carta fechada el 20 junio de 1703, donde afirma:

Si entiende Vd. la masa como un agregado que contiene muchas substancias, podrá también concebir en ella una única substancia preeminente o concebirla como un animado dotado de una entelequia primaria. En todo caso, para la constitución de la mónada o substancia simple completa yo no reúno con la entelequia sino la fuerza pasiva primitiva que se relaciona con toda la masa del cuerpo orgánico, de la que el resto de las mónadas subordinadas que están en los órganos no son parte sino requisitos inmediatos para su constitución y concurren con la mónada primaria para la formación de la substancia corpórea orgánica, sea animal o planta. Distingo, por lo tanto, así: (1) entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva primitiva; (3) mónada completa formada por estas dos; (4) masa o materia secunda, esto es, máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (5)

media est, et conatum involvit ; atque ita per se ipsam in operationem fertur ; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti”.

⁵⁷ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 505; GP IV, 397: “Revera enim omne corpus habet motum intestinum, neque unquam ad quietem deduci potest”.

⁵⁸ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII p. 415; GM VI, 236-237: “Et quidem vis primitiva patiendiseu resistendi id ipsum constituit, quod *materia prima*, si recte interpreteris, in Scholis appellatur, qua scilicet fit, ut corpus a corpore non penetretur, sed eidem obstaculum faciat, et simul ignavia quadam, ut sic dicam, id est ad motum repugnatione sit praeditum, neque adeo nisi fracta non-nihil vi agentis impelli se patiatur”. La comprensión de la substancia a través de la noción leibniziana de fuerza consiste, en opinión de Adelino Cardoso, un ser capaz de acción que es indisociable de la pasión (cf. Cardoso, A., “La fundación leibniziana de la dinámica”, p. 266), es decir, que da unidad tanto a lo pasivo como a lo activo, asumiendo dentro de su propia noción a la totalidad de acciones y cualidades que la distinguen del resto de individuos que componen el mundo.

animal o substancia corpórea, a la que la mónada dominante da unidad dentro de la máquina.⁵⁹

Partiendo de esto último es posible extraer en limpio algunas consecuencias importantes para entender la teoría leibniziana de las máquinas naturales, particularmente en su distinción con el cartesianismo. La primera consecuencia se observa en la composición misma de las mónadas a partir de dos potencias o *fuerzas primitivas*, una activa y formal, otra pasiva y material –más no por eso corporal, tal y como trataré de demostrar-, las cuales, en opinión del hannoveriano, “no difieren como si hubieran de considerarse como dos substancias distintas, sino como constituyendo una sola, y la fuerza que modifica la materia prima no es la propia fuerza de ésta sino la entelequia misma”⁶⁰. Aquella *actividad* primitiva u originaria, como a veces la denomina⁶¹, constituye dentro de la mónada aquello que permanece o se conserva en el cambio y que, en consecuencia, sirve como principio interno del cambio⁶², de modo que, como señala Leibniz en su *De Causa Gravitatis et Defensio*

⁵⁹ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B p. 1200; GP II, 252: “Si massam sumas pro aggregato plures continente substantias, potes tamen in ea concipere unam substantiam praeminentem seu entelechia primaria animatum. Caeterum in Monada seu substantiam simplicem completam cum Entelechia non conjungo nisi vim passivam primitivam relatam ad totam massam corporis organici, cujus quidem partem non faciunt reliquae monades subordinatae in organis positae, ad eam tamen requiruntur immediate, et cum primaria Monade concurrunt ad substantiam corpoream organicam, seu animal plantamve. Distinguo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabas completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumeratae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam”.

⁶⁰ *Carta de Leibniz a De Volder fechada entre el 9 y el 20 de enero de 1700*, OFC XVI B p. 1138; GP II, 206: “non ita tamen differunt ut considerari debeant tanquam substantiae duae diversae, sed ut unam constituentes, et vis materiam primam mutans utique non propria ejus vis est, sed ipsa entelechia”.

⁶¹ Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, §3, OFC II p. 241; GP IV, 479: “Aristote les appelle *entelechies premieres*, je les appelle peutestre plus intelligiblement *forces primitives*, qui ne contiennent pas seulement l’acte ou le complement de la possibilité, mais encor une *activité originale*”. Véase también: *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 21, §1, NE Echeverría p. 194; GP V, 156: “et la Force seroit ou Entéléchie ou Effort ; car l’Entéléchie (quoyqu’Aristote la prenne si généralement qu’elle comprenne encor toute Action et tout Effort) me paroist plustost convenir aux *Forces agissantes primitives*, et celuy d’Effort aux dérivatives”.

⁶² Cf. *Monadologie*, §§11 y 13, OFC II p. 329; GP VI, 608: “11. Il s’ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d’un *principe interne*, puisqu’une cause externe ne sauroit influer dans son intérieur //...// 13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l’unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change,

sententiae suae de veris naturae legibus contra cartesianos, “la misma fuerza motriz (o estado de cosas de donde nace el movimiento del lugar) es algo absoluto y subsistente y por ello su cantidad no es gobernada por la naturaleza”⁶³. Mientras que la potencia primitiva pasiva representa, según el §12 de su *Monadologie*, el “detalle de lo que cambia”, el cual efectúa “la especificación y la variedad de las sustancias simples”⁶⁴.

Una segunda consecuencia importante para la comprensión de las máquinas naturales desde la dinámica leibniziana, según la cita anterior, radica en la distinción entre dos caracterizaciones de la materia: como fuerza primitiva pasiva, esto es, como materia prima, y como fuerza derivativa pasiva, que se atribuye a la materia segunda o cuerpo completo, “que”, como se observa en una carta a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699, “resulta de lo activo y lo pasivo”⁶⁵. La materia prima, en primer lugar, se presenta como aquella *antitypía* o *impenetrabilidad* primitiva de carácter esencialmente pasivo⁶⁶ que al difundirse a lo largo del cuerpo le proporciona su extensión⁶⁷, sin por ello constituir ni una sustancia ni un agregado de éstas, sino algo incompleto⁶⁸. No se crea, por esto, que la materia segunda, en cuanto comprende tanto lo pasivo como lo activo y, en consecuencia, algo comple-

et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoyqu'il n'y en ait de parties”.

⁶³ *De Causa Gravitatis et Defensio sententiae suae de veris naturae legibus contra cartesianos*, OFC VIII p. 265; GM VI, 202: “Sed vis ipsa motrix (seu status rerum, unde mutatio loci nascitur) est absolutum quiddam et subsistens, ejusque adeo quantitatem a natura non curari”.

⁶⁴ *Monadologie*, §12, OFC II p. 329; GP VI, 608: “Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples”.

⁶⁵ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B p. 1096; GP II, 171: “quod ex activo et activo resultat”.

⁶⁶ Cf. *De ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §11, OFC VIII p. 455; GP IV, 511: “materiae primae sive molis, rei essentialiter passivae, modificationes esse non possint”.

⁶⁷ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B p. 1096; GP II, 171: “Itaque Materiae resistentia duo continet, impenetrabilitatem seu antitypium et resistentiam seu inertiam, et iin his, cum ubique in corpore sint aequalia vel extensioni ejus proportionalia principii passivi seu materiae naturam colloco”.

⁶⁸ Cf. *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698*, OFC XVI A p. 496; GM III, 537: “Materia ipsa per se, seu moles, quam materiam primam vocare possis, non est substantia; imo nec aggregatum substantiarum, sed aliquid incompletum”.

to⁶⁹, constituye una unidad substancial *per se*, sino una pluralidad, de manera que, en palabras del hannoveriano, “no es el rebaño sino el animal, ni es la piscina sino el pez, lo que son una substancia verdaderamente una”⁷⁰.

La tercera consecuencia, a modo de complemento de la segunda, consiste en señalar la relación de subordinación que se da en la materia segunda y, por ende, en las máquinas de la naturaleza. Dada esta relación de subordinación es posible afirmar que, tal y como sostiene Ohad Nachtomy, “a pesar de que Leibniz acepta una descripción mecánica de los cuerpos, se resiste fuertemente a la pretensión cartesiana de describir las máquinas naturales en términos de las artificiales”⁷¹. De modo que todo cuerpo orgánico constituye una especie de máquina divina o autómatas natural que, como señala en el §64 de su *Monadologie*, “sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales”⁷². Se trata, pues, de una entidad compuesta –infinitamente compleja– en la que se da, según Daniel Garber, una infinidad de “individuos anidados en otros individuos”⁷³. Así, puesto que estos cuerpos orgánicos se componen de entidades simples, inextensas e indivisibles⁷⁴, notamos que, en palabras de Leibniz, “*siempre y por doquier todo es como aquí en todas las cosas*. Es de-

⁶⁹ Cf. *De ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §11, OFC VIII p. 456; GP IV, 512: “*materiam intelligi vel secundam vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam*”.

⁷⁰ *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698*, OFC XVI A p. 496; GM III, 537: “*ita non grex, sed animal; non piscina, sed piscis, substantia una est*”. La materia segunda, en cuanto envuelve una pluralidad de substancias, sólo puede considerarse una máquina, es decir, como una cierta unidad –aunque no *per se*, como ocurre con las mónadas–, si esta composición de lo activo y lo pasivo se le añade la *continuidad*, ya que, como señala Alejandro Herrera, “para él, si la masa es continua, no está dividida en partes ni tiene límites. La ruptura de la continuidad se da para Leibniz en los cuerpos, pero no en la masa” (Herrera Ibáñez, A., “Leibniz y el concepto de materia”, en: Beuchot, M., Benítez, L. (et all), *El concepto de materia*, México: Colofon, 1992, p. 117).

⁷¹ Nachtomy, O., “Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or what It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 65. La traducción es mía.

⁷² *Monadologie*, §64, OFC II p. 337; GP VI, 618: “*qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels*”.

⁷³ Garber, D., “Forword”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. VIII.

⁷⁴ Cf. *Monadologie*, §3, OFC II p. 328; GP VI, 607: “*Or là, où il n’y a point de parties, il n’y a ny étendue, ny figure, ni divisibilité possible*”.

cir, que la naturaleza es uniforme en el fondo de las cosas, aunque haya variedad en lo más y en lo menos, así como en los grados de perfección”⁷⁵.

Esta uniformidad presente en la naturaleza nos permite, por ende, distinguir entre los artificios contruidos desde las limitaciones propias del ser humano, y las máquinas de la naturaleza, puesto que, como señala en su *Système nouveau*, “una máquina natural sigue siendo maquina hasta en sus mínimas partes, y todavía más, sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, transformándose únicamente por los diferentes pliegues que adopta, unas veces extendida, otras replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido”⁷⁶. Esto significa que todo cuerpo orgánico de *un* viviente se compone de una serie infinita de órganos implicados entre sí⁷⁷, los cuales, a su vez, son máquinas naturales que contienen otra infinidad de máquinas, y así hasta el infinito, constituyendo una estructura jerárquica de mónadas, las cuales se entrelazan unas con otras para consolidar una red de individuos⁷⁸ vinculados por una mónada dominante. Todo organismo, en palabras de Pauline Phemister, “tiene cuerpos orgánicos que son agregados de sustancias corpóreas más pequeñas cuyos cuerpos orgánicos son a su vez agregados de sustancias corpóreas aun más pequeñas, y así hasta el infinito”⁷⁹.

Observamos, pues, una última consecuencia que, al menos en lo que respecta a los intereses propios de esta investigación, radica en dos cosas: en primer lugar, en la introducción de una mónada dominante o alma a la que se subordinan el res-

⁷⁵ Carta de Leibniz a la reina Sofía Carlota fechada el 8 de mayo de 1704, Echeverría FP p. 127; GP III, 343: “c’est tousjours et partout en toutes choses tout comme icy. C’est à dire que la nature est uniforme dans le fond des choses, quoyqu’il y ait de la variété dans le plus et dans le moins et dans les degrés de perfection”. La traducción ha sido ligeramente modificada para conservar el sentido original de las palabras de Leibniz, añadiendo aquello que la versión de Echeverría originalmente no traduce.

⁷⁶ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, §10, OFC II pp. 244-245; GP IV, 482: “Une machine naturelle demeure encor machine dans ses moindres parties, et qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu’elle a esté, n’estant que transformée par des differens plis qu’elle reçoit, et tantost étendue, tantost resserrée et comme concentrée lorsqu’on croit qu’elle est perdue”.

⁷⁷ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 503; GP IV, 396: “Habet autem Machine naturalis hanc pro artificiali summam praerogativam, ut infiniti autris specimen exhibens, ex infinitis constet organis sibi involutis”.

⁷⁸ Cf. Smith, J.E.H.; Nachtomy, O., “Introduction”, p. 2.

⁷⁹ Phemister, P., “Monads and Machines”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 41.

to de mónadas que componen al animal, tesis que concuerda con lo estipulado en el §63 de su *Monadologie*, a saber, “el cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con su entelequia lo que se puede llamar un *viviente*, y con el alma lo que se denomina un *animal*”⁸⁰; en segundo, en la comprensión de la relación de lo simple en lo compuesto que se da en el viviente a modo de unidad, para lo cual el hannoveriano esbozará su doctrina del vínculo substancial. Aquella relación de subordinación entre las distintas mónadas que componen al cuerpo, en consecuencia, presupone que, en palabras de Leibniz, “cada mónada, con un cuerpo particular, forma una sustancia viva. Así, no sólo hay vida por doquier, unida a los miembros u órganos, sino que también hay una infinidad de grados en las mónadas, al dominar más o menos unas sobre las otras”⁸¹, entre las cuales se encuentra el alma, entendida como mónada dominante.

A diferencia de los meros agregados o cuerpos inorgánicos, cuya composición y unidad es sólo aparente⁸², las máquinas naturales que componen a un viviente presuponen, a su vez, una mónada dominante que las reúna y estructure bajo una misma entidad, articulando lo fenoménico con aquellos cambios internos que experimenta esta mónada. Cada una de las máquinas naturales que componen al viviente, en consecuencia, se encuentran articuladas y organizadas en función de un principio activo formal que garantiza un *vínculo substancial*, de modo que el viviente, tal y como sostiene Juan Antonio Nicolás, constituye “un sistema de máquinas naturales infinitamente organizadas, tanto individual como colectivamente”⁸³. Se trata, pues, de un entramado infinito de órganos cuya funcionalidad se subordina a la estructura primitiva de esa mónada central, de modo que el organismo, como menciona acertadamente María Ramón Cubells, “no es una mera suma de relaciones ideales, puede ser una sustancia porque aparece un *vinculum*

⁸⁰ *Monadologie*, §63, OFC II p. 337; GP VI, 617-618: “Le corps appartenant à une Monade, qui e nest l’Entelechie ou l’Ame, constitue avec l’Entelechie ce qu’on peut appeller un *vivant*, et avec l’Ame ce qu’on appelle un *Animal*”.

⁸¹ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 33: “Chaque Monade, avec [son] un corps [*organique*] particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n’y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres [et] ou organes ; mais même il y en a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres”.

⁸² Cf. *Primae veritates*, Echeverría p. 112 ; Couturat, 523: “non sunt substantiae, sed phenomena vera, ut irides et parhelia”.

⁸³ Nicolás, J.A., “Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias”, en: Nicolás, J.A., Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, p. 4.

que le proporciona unidad y permite pensarlo como algo que no sólo participa en el ámbito de la mónada sino también en el universo físico”⁸⁴. En palabras de Leibniz:

Todo está lleno en la naturaleza, hay sustancias simples por doquier, separadas efectivamente unos de otros por acciones propias, que cambian continuamente las relaciones entre ellas, y cada sustancia simple o mónada distinguida, que constituye el centro de una sustancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal) y el principio de su *unicidad*, está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas que constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central, que, a tenor de las afecciones de ese cuerpo, representa, a la manera de un centro, las cosas que están fuera de ella.⁸⁵

Estas cuatro consecuencias que, sin lugar a dudas, nos ayudan a articular la teoría leibniziana de las máquinas naturales, presuponen, sin embargo, la relación entre aquellas fuerzas primitivas (*vis primitiva*) que radican en las mónadas y aquellas derivadas (*vis derivativa*) que se dan en el ámbito de lo fenoménico⁸⁶, tema indispensable para vislumbrar la dualidad constitutiva de la acción intencional desde la ontología monadológica de Leibniz. Se llama, pues, derivada, a aquella fuerza que resulta, en palabras del hannoveriano, de una “cierta modificación de algo que

⁸⁴ Cubells, M.R., “La substancialidad de los compuestos”, pp. 100-101. Es importante mencionar, tal y como hace Cubells, que la relación entre la teoría de la mónada dominante y su relación con la propuesta del vínculo substancial no es una propuesta de juventud de Leibniz, sino de madurez, ya que en su juventud se dará cuenta que la primera, esto es, la de visión de la mónada dominante, por sí misma, es insuficiente para explicar los compuestos. El problema que Leibniz verá, según Cubells, “es que la Mónada Dominante no puede hacer la tarea que se le encomienda, en definitiva no puede hacer de lo orgánico una sustancia porque ella es, ante toda, mónada. Por lo tanto, no es esencialmente diferente de las otras mónadas y la relación dominación-subordinación sólo sabe entenderla como una diferencia de grado de expresión (ya que la mónada dominante, por definición, está tan desprovista de relaciones externas como cualquiera de las subordinadas); en definitiva, la Mónada Dominante no puede ejercer la función de transformar un agregado en sustancia” (Cubells, M.R., “La substancialidad de los compuestos”, p. 99).

⁸⁵ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 344; Robinet I, 31: “Tout est plein dans la nature, il y a des substances simples partout, séparées effectivement les unes des autres par des [*mouvements propres*] actions propres qui changent continuellement leurs rapports; et chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d’une substance composée (comme par exemple d’un animal) et le principe de son Unicité, est environnée d’une *Masse* composée d’une infinité d’autres Monades qui constituent [son] le *corps [organique] propre* de cette Monade centrale, suivant les affections duquel [*cette Monade*] elle représente, comme dans une manière de *centre* les choses qui sont hors d’elle”.

⁸⁶ Cf. Arana, J., “Leibniz y la dinámica”, p. 95.

persiste, o sea, de algo que es más absoluto⁸⁷, la cual se entiende a modo de una limitación de la primitiva que, en opinión de Leonardo Ruiz Gómez, “se concretiza en una *instancia de una ley general*, y que dicha concreción se verifica en los *fenómenos*”⁸⁸. Aquel ímpetu o conato que surge de la modificación de una substancia es, por utilizar las palabras con las que el hannoveriano caracteriza a estas fuerzas derivativas a lo largo de su intercambio epistolar con De Volder, una “variación de los límites”⁸⁹ de aquella actividad y pasividad originarias que constituyen a la mónada.

Como modificación de aquella fuerza o poder primitivo esencial, es decir, de aquello que persiste en la substancia corpórea⁹⁰, la fuerza derivativa presupone que el alma o mónada que es modificada contiene dentro de sí tanto la representación de aquel cuerpo por el que se manifiesta externamente, como la totalidad de fenómenos que se siguen de ello⁹¹. Al contener tanto la representación de su propia corporeidad y de sus respectivos fenómenos, se puede afirmar que el alma posee, al menos virtualmente, todo aquello que puede ser predicado de sí –afirmación que, tal y como se verá en el tercer capítulo de esta investigación, concuerda tanto con la teoría leibniziana de la verdad, como con su *notio completa-*, las cuales, sin embargo, se manifiestan externamente siempre desde un determinado *situs*⁹². Para el filósofo de Hannover, la corporeidad que expresa cada mónada constituye una cierta limitación espacio-temporal, misma que determina su situación⁹³: aquello

⁸⁷ *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 504; GP IV, 397: “Omnis autem modus constituitur per quandam modificationem alicujus persistentis sive magis absoluti”.

⁸⁸ Ruiz Gómez, L., “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación”, en: *Tópicos* 48, 2015, p. 148.

⁸⁹ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 10 de noviembre de 1703*; OFC XVI B p. 1208; GP II, 257: “limitum tantum variatio est”.

⁹⁰ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 505; GP IV, 397: “Ergo vis derivativa atque accidentalis seu mutabilis erit quaedam modificatio virtutis primitivae essentialis atque in unaquaque substantia corpórea perdurantis”.

⁹¹ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B p. 1097; GP II, 172: “esse in anima corporis ideam et quae inde phaenomena consequuntur”.

⁹² Cf. Ruiz Gómez, L., “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación”, p. 163.

⁹³ La razón para afirmar que *situs* se relaciona no sólo con aquella caracterización fenoménica del espacio, radicalmente opuesta a la concepción newtoniana, sino también con la temporalidad se encuentra en su correspondencia con De Volder, en especial cuando afirma que: “lo que se sigue de las leves del cuerpo es necesario que el alma se lo represente ordenadamente, unas veces de forma distinta, otras (cuando está implicada una multiplicidad de cuerpos) de forma confusa; en el primer

que está contenido virtualmente dentro del alma o mónada dominante, es expresado fenoménica a través de nuestra corporeidad. A partir de lo cual reconocemos, junto con Duchesneau, que “el orden y las leyes de los fenómenos requieren estar causalmente fundados en la teoría de las mónadas y las leyes que rigen sus secuencias de cambios internos”⁹⁴.

Para concluir esta sección me resulta conveniente especificar a qué fuerzas concretamente se refiere Leibniz cuando habla de las fuerzas derivativas, tanto activas como pasivas. Así, se llaman fuerzas derivadas a aquellas que explican la interacción de los fenómenos o cuerpos entre sí, ya sea en la acción o resistencia mutua que va unida al movimiento local y que, en consecuencia, tiende a la producción de movimiento local, el cual, al ser un continuo cambio de lugar, necesita del tiempo⁹⁵. La fuerza derivativa activa, como observa el hannoveriano en la primera parte de su *Specimen Dynamicum*, “es doble: una elemental, a la que también llamo *muerta*, puesto que en ella aún no existe tal movimiento, sino tan sólo la instigación al mismo, cual es la de la bola en el tubo, o la de la piedra en la honda, incluso mientras aún es retenida por un vínculo; otra en verdad es la fuerza ordinaria, asociada al movimiento actual, a la que llamo *viva*”⁹⁶. Observamos, pues, que el mo-

caso es entender, en el segundo, sentir. Sin embargo, espero que convendrá Ud. conmigo en que una cosa es el alma y otra distinta la idea del cuerpo: pues el alma permanece la misma, mientras que la idea del cuerpo es continuamente diversa, una tras otra, en la medida en que, al cambiar el cuerpo, exhibe siempre de él modificaciones presentes” (*Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B pp. 1096-1097; GP II, 171-172: “Unde quicquid sequitur ex legibus corporis, necesse est animam sibi ordine repraesentare alia distincte, alia vero (quibus scilicet multitudo Corporum involvitur) confuse, quorum illud intelligere est, hoc sentire. Interim Te mecum convenire puto, aliud esse Animam, aliud corporis ideam: nam anima eadem manet, corporis vero idea perpetuo alia atque alia est prout mutatur ipsum corpus, cujus semper exhibet praesentes modificationes”).

⁹⁴ Duchesneau, F., “La relación organismo-mecanicismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, p. 192.

⁹⁵ Cf. *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII p. 415; GM VI, 237: “Vim ergo derivativam, qua scilicet corpora actu in se invicem agunt aut a se invincem patiuntur, hoc loco non aliam intelligimus, quam quae motui (local scilicet) cohaeret, et vicissim ad motum localem porro producendum tendit. Nam per motum localem caetera phaenomena materialia explicari posse agnoscimus. Motus est continua loci mutatio, itaque tempore indiget”. Para profundizar en esta temática: cf. A. Herrera Ibáñez, “Leibniz, el último renacentista”, p. 156.

⁹⁶ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII p. 417; GM VI, 238: “Hinc Vis quoque duplex: alia elementaris, quam et *mortuam* appello, quia in ea nondum existit motus, sed tantum sollicitatio ad motum,

vimiento actual de los cuerpos, propio de la *fuerza viva*, no surge de un reposo absoluto, sino, como señala Antonio Pérez Quintana, “de las infinitas impulsiones continuadas de la fuerza muerta”⁹⁷.

Aquel movimiento actual que se distingue del mero conato o tendencia, esto es, la *fuerza viva* de la *muerta*, admite, además, una doble consideración parcial, tal y como afirmará también en su *Specimen Dynamicum*, a saber, “la *respectiva o propia* es aquella con la que los cuerpos comprendidos en una asociación pueden actuar entre sí; la *directiva o común* es aquella con la que, además, el propio agregado puede actuar fuera de sí”⁹⁸. Ambas indispensables para comprender la dimensión fenoménica de las máquinas naturales y, por ende, del movimiento corporal en virtud del cual se manifiesta externamente una acción intencional. Finalmente aparece la *fuerza derivativa pasiva*, misma que consiste en aquella impenetrabilidad o resistencia al movimiento manifiesta en los cuerpos, particularmente en la constitución de la *materia secunda*, tal y como se ha señalado anteriormente.

1.4. Unidad y causalidad en el sistema de la armonía preestablecida

Esta comprensión dinámica de las máquinas naturales nos conduce a admitir no sólo una relación coherente entre las fuerzas primitivas y derivativas que se manifiestan en los cuerpos, sino también a reconocer una dimensión transfenoménica de la acción en virtud de la cual se comprende todo movimiento corporal. Todo movimiento corpóreo, en este sentido, responde a una acción interna de las mónadas que componen esa realidad fenoménica, lo cual significa que todo aque-

qualis est globi in tubo, aut lapidis in funda, atiam dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria est, cum motu actuali conjuncta, quam voco *vivam*”.

⁹⁷ Pérez Quintana, A., “Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias física y metafísica en Leibniz”, en: *Revista Laguna*, 18, 2006, p. 28. Para entender esta distinción, sin embargo, resulta del todo pertinente el siguiente pasaje explicativo de Alejandro Herrera: “En el nivel físico, la *fuerza derivada activa* se manifiesta de dos maneras: como lo que entonces se conocía como *vis mortua* (fuerza muerta) o como *vis viva* (fuerza viva). En la primera no hay movimiento, sino <<solicitudión>> de movimiento. Ejemplos de ella son las fuerzas centrífuga y centrípeta o de gravedad. En la segunda hay movimiento de hecho; por ejemplo, el que resulta del impacto. La *fuerza derivada pasiva*, finalmente, se manifiesta como resistencia e impenetrabilidad” (Herrera-Ibáñez, A., “Leibniz, el último renacentista”, p. 156).

⁹⁸ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII p. 418; GM VI, 239: “*Respectiva sive propria* est, qua corpora aggregato comprehensa possunt agere in se invicem; *directiva seu communis* est, qua praetera ipsum aggregatum extra se agere potest”.

llo que acontece en el mundo surge de forma espontánea⁹⁹. Se trata, sin embargo, de una espontaneidad universal que presupone que el viviente, a pesar de estar compuesto por un entramado infinito de órganos, mantiene una cierta unidad y estructura que, al ser sólo fenoménica, depende de una unidad primitiva substancial que dote al conjunto de estructura, por adoptar la terminología de Hans Heinz Holz¹⁰⁰. En palabras de Leibniz:

Todo ente real es uno por sí o ente por accidente. *Ente por sí* es, por ejemplo, un hombre: *ente por accidente*, por ejemplo, una pila de leños o una máquina, es lo que sólo es uno por agregación, y en él no hay otra unión real que la conexión o, si se quiere, el contacto, incluso, el concurrir a lo mismo o, al menos, la conveniencia observada por una mente que lo reúne en una unidad. En cambio, en el ente por sí se requiere cierta unión real consistente, no en la posición y el movimiento de las partes, como en una cadena, una casa o un barco, sino en cierto principio individual único y sujeto de los atributos y las operaciones, que en nosotros se llama alma y en todo cuerpo, forma sustancial, a condición de que el cuerpo sea uno por sí.¹⁰¹

La unidad fenoménica de los compuestos, en este sentido, depende de que exista una unidad real o principio de individuación capaz de articular y reunir dentro de sí a aquella pluralidad de órganos que componen al viviente, ya que si no existieran estas unidades primitivas no habría nada de substancial ni de real en los compuestos¹⁰². Estas unidades reales, en consecuencia, son caracterizados a modo de átomos de substancia¹⁰³ o puntos metafísicos que, dada su naturaleza di-

⁹⁹ Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §14, OFC II p. 246; GP IV, 484: "C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'ame, ou toute autre unité réelle de telle sorte, que tout luy doit naistre de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors".

¹⁰⁰ Cf. Holz, H.H., *Leibniz*, trad. Sánchez Pascual, A.P., Madrid: Tecnos, 1970, p. 37.

¹⁰¹ *De mundo praesenti*, OFC II p. 142; AA VI, 4B, 1506: "Omne Ens Reale est unum per se aut Ens per Accidens. *Ens per se* ut Homo, *Ens per accidens*, ut strues lignorum, machina, quod scilicet non est unum nisi per aggregationem, nec alia in eo realis unio est, quam connexio vel contactus aut etiam concursus ad idem vel saltem convenientia a mente in unum colligente animadversa. At in *Ens per se*, realis quaedam unio quodam individuo principio et subjecto attributorum et operationum, quod in nobis dicitur anima, in omni corpore forma substantialis modo id sit unum per se".

¹⁰² Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §11, OFC II p. 245; GP IV, 482: "Cependant s'il n'y avoit point de véritables *unités substantielles*, il n'y auroit rien de substantiel ny de réel dans la collection".

¹⁰³ Aunque el filósofo de Hannover se muestra renuente al atomismo de Pierre Gassendi, especialmente en su madurez, la teoría atomista no es del todo ajena a la metafísica leibniziana, lo cual se

námica y su carácter primitivo, se presentan a modo de principios individuales que poseen a lo vital¹⁰⁴. Tal radicalidad, sin embargo, sólo se logra a través de una concepción del individuo anclada en una visión armónica, donde la diversidad es compensada por la identidad¹⁰⁵. Lo cual sólo es posible mediante un principio de individuación que no radique ni en la mera *materia signata* del aquinate, ni en la *haecceitas* de Duns Escoto, sino, como observa desde su juventud en su *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* de 1663, en la entidad completa¹⁰⁶.

Para el filósofo de Hannover, en consecuencia, sólo pueden existir unidades primitivas o reales en los individuos, ya que sólo las especies ínfimas poseen una

observa con toda claridad en su descripción de la mónada como átomo substancial. Cabe señalarse, como bien hace Andreas Blank, que Leibniz en su juventud defenderá un modelo atomista que precede a la concepción misma de los átomos de substancia, teoría fundamental para comprender en qué sentido un organismo está “constituido por “mónadas subordinadas” que de alguna manera son activadas por la “mónada dominante”” (Blank, A., “Sennert and Leibniz on Animate Atoms”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heildelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 116). Esta concepción atomista de la mónada concuerda con la definición de substancia que Leibniz da a De Volder al decir: “la substancia es *ἄτομον αὐτοπληρὸν*, átomo completo por sí mismo o que se completa a sí mismo. De esto se sigue que es un átomo vital o átomo que tiene *ἐντελέχεια*. Átomo es lo mismo que verdaderamente uno” (*Carta de Leibniz a De Volder fechada el 6 de junio de 1701*, OFC XVI B p. 1163; GP II 224: “Substantia est *ἄτομον αὐτοπληρὸν*, Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur ese Atomon vitale seu Atomum habens *ἐντελέχεια*. Atomon ídem est quod vere unum”).

¹⁰⁴ Cf. *Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Systeme de l’Harmonie préétablie*, OFC II p. 510; GP VI, 539: “J’admets effectivement les principes de vie repandus dans toute la nature, et immortels, puisque ce sont des substances indivisibles, ou bien des *unités*, comme les corps sont des multitudes sujettes à perir par la dissolution de leur parties”. Esta concepción de la mónada como un principio vital, según Juan A. Nicolás, conduce a un vitalismo cuya pretensión es “reconstruir sistemáticamente toda una dimensión de la concepción leibniziana de la realidad, cuyas características proceden de la reflexión en torno al hecho de ser vivo, pero no pretende agotar su ontología” (Nicolás, J.A., “Dimensión vitalista de la ontología leibniziana”, en: Nicolás, J.A., Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, p. 73).

¹⁰⁵ Cf. *Confessio philosophi*, OFC II p. 24; AA VI, 3, 116: “Th. Quid tandem *harmonia*? Ph. Similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata”.

¹⁰⁶ Cf. *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, OFC II p. 4; AA VI, 1, 11: “omne individuum suâ totâ Entitate individuatur”. Tal y como señala McCullough, Leibniz mantendrá la teoría de la ‘entidad completa’ como principio de individuación desde su juventud hasta su madurez, principalmente a través desde su ontología monadológica (cf. McCullough, L.B., *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 117, 133-134). Acorde con McCullough, este principio de individuación implica que la distinción entre naturaleza e indivisibilidad no alude a una distinción real, sino sólo mental, de manera que cada propiedad de una substancia individual es esencial a su identidad cf. McCullough, L.B., *Leibniz on Individuals and Individuation*, pp. 120-133).

noción tan perfecta de sí capaz de contener, como afirma en su *De perfecta notione substantiarum*, “la respuesta a todas las preguntas que puede hacerse sobre la cosa”¹⁰⁷. Fuera de estas unidades substanciales no existen más que entes por agregación¹⁰⁸. La radicalidad de esta individualidad de las mónadas, consecuentemente, es tal que resulta del todo imposible encontrar en la naturaleza, según su *Monadologie*, “dos seres que sean perfectamente iguales el uno al otro, y en los que no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca”¹⁰⁹. Esto último, sin embargo, no implica que la ontología leibniziana se incline radicalmente a un nominalismo en el que los géneros y las especies sean meramente nominales, careciendo por completo de valor dentro de su ontología. La razón de esto se observa con mayor claridad en sus *Nouveaux Essais sur l’entendement humain* cuando rechaza que aquella generalidad que sustenta a los géneros y a las especies es una mera idea abstracta, en palabras de Leibniz: “no veo bien esta deducción, pues la generalidad consiste en el parecido de las cosas singulares entre sí, y dicho parecido es una realidad”¹¹⁰.

Con la finalidad entender esto último, sin embargo, es necesario distinguir en Leibniz entre aquellas determinaciones esenciales comunes a muchos individuos de una misma especie, y aquellas determinaciones contingentes o accidentales que caracterizan a un individuo como tal y que, por tanto, pertenecen a su noción. En opinión del filósofo de Hannover, son determinaciones esenciales “todas aquellas cosas que le corresponden necesaria y eternamente”, mientras que “merced a la noción de la cosa singular existen aquellas que le corresponden de modo contingente o por accidente, las que Dios ve en la cosa misma entendida perfectamen-

¹⁰⁷ *De perfecta notione substantiarum*, OFC II p. 113; AA VI, 4B, 1350-1351: “in ea responsio ad omnia ea quae de re quaeri possunt contineatur”.

¹⁰⁸ Cf. *De Ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII p. 455; GP IV, 511: “cum sublatis his veris et realibus unitatibus, non nisi entia per aggregationem”.

¹⁰⁹ *Monadologie*, §9, OFC II pp. 328-329; GP VI, 608: “Car il n’y a jamais dans la nature deux Etres, qui soyent parfaitement l’un comme l’autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque”.

¹¹⁰ *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, III, 3, §11, NE Echeverría p. 340; GP V, 271: “Je ne voy pas assés cette consequence. Car la generalité consiste dans la ressemblance des choses singulieres entre elles, et cette ressemblance est une realité”. Para abordar el tema del nominalismo leibniziano: cf. Monadori, F., “Nominalismo”, en: Racionero, Q.; Roldán, C. (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 173-188.

te”¹¹¹. La naturaleza de una determinada substancia, en consecuencia, admite tanto una serie de propiedades esenciales o necesarias en virtud de las cuales podemos ubicar a un individuo dentro de una especie común, como todas aquellas propiedades existenciales, siempre contingentes, que definen o caracterizan al individuo en cuanto tal¹¹². De ahí que las propiedades esenciales, a pesar de gozar de cierta realidad, sean sólo nociones incompletas del individuo –mismas que también pueden ser caracterizadas como indeterminadas o específicas-, lo cual queda más claro en su *De Libertate, Fato, Gratia Dei* de 1686/87 (?) cuando afirma que:

Debe precisarse que en esta noción completa del Pedro posible, respecto de la cual concedemos que se ofrece a la vista de Dios, no sólo se hallan contenidos de los aspectos esenciales o necesarios (los cuales fluyen a buen seguro de las nociones incompletas o específicas y ello de tal modo que se demuestran a partir de los términos, de manera que su contrario implique contradicción), sino que también se hallan contenidos los aspectos existenciales o, por decirlo así, los contingentes, ya que eso es lo propio de la naturaleza de la sustancia individual, a fin de que su noción sea perfecta y completa, el contener todas las circunstancias individuales, contingentes por más señas, incluida la mayor nimiedad, ya que de otra forma no se vería ultimada ni tampoco se distinguiría de cualquier otra cosa, porque aquellas cosas que difieren en algo mínimo ya serían individuos diversos, mientras que la noción todavía indeterminada en una mínima circunstancia no sería perfecta, y podría ser común para dos individuos distintos. Sin embargo, estas cosas individuales no son por eso necesarias ni dependen únicamente del entendimiento divino, sino también de los decretos de su voluntad, en la medida en que los propios decretos sean considerados como posibles por el entendimiento divino¹¹³.

¹¹¹ *De libertate creaturae rationalis*, Roldán p. 203; AA VI, 4B, 1593: “Distinguendum est inter ea quae sunt de cuiusque rei Essentia, et quae sunt de ejus notione. De rei essentia sunt quae ei necessario ac perpetuo competunt, de rei vero singularis notione sunt, etiam quae ei contingenter seu per accidens competunt, seu quae Deus in ipsa perfecte intellecta videt”.

¹¹² Cf. Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: EUNSA, 2011, pp. 194-195.

¹¹³ *De Libertate, Fato, Gratia Dei*, Roldán p. 85; AA VI, 4B, 1600-1601: “Respondendum est in hac completa Petri possibilis notione quam Deo obversari concedo contineri non tantum essentialia, seu necessaria, quae scilicet ex notionibus incompletis sive specificis fluunt, adeoque ex terminis demonstrantur, ita ut contrarium implicet contradictionem, sed et contineri, existentialia ut ita dicam sive contingentia, quia de natura substantiae individualis est, ut notio ejus sit perfecta atque completa, omnesque circumstantias individuales etiam contingentes ad minima usque contineat, alioqui non ultimata, sed dubius individuis diversis communis esse posset. Haec tamen individualia non

Al hablar de mónadas, según lo anterior, aludimos a una realidad dinámica compuesta por entidades primitivas que, en cuanto constituyen *átomos de substancia*, son absolutamente simples, lo que les permite entrar en los compuestos a modo de elementos últimos de la realidad¹¹⁴. Como sustancias simples, esto es, carentes de partes, las mónadas no pueden ser alteradas en su interior por causa externa alguna¹¹⁵, lo cual implica dos cosas: por un lado, como afirma en sus *Essais de Theodicée*, que “toda sustancia simple (es decir, toda sustancia verdadera) debe ser la verdadera causa inmediata de todas sus acciones y pasiones internas; y hablando con rigor metafísico, no tiene otras que las que ella produce”¹¹⁶; por otro, que su causalidad difiere por completo de aquella causalidad eficiente manifiesta en los fenómenos o cuerpos, tal y como trataré de demostrar a continuación.

Lo primero nos remite nuevamente a la noción leibniziana de espontaneidad o autosuficiencia, en virtud de la cual se puede afirmar, tal y como Leibniz hace en su *Confessio philosophi* de 1672-1673, “que algo es *espontáneo* cuando el principio del actuar está en el agente... A partir de esto, una cosa es más espontánea cuanto más fluyen sus actos de su naturaleza, y cuanto menos son modificados por las cosas exteriores”¹¹⁷. Esta espontaneidad universal que se observa desde la noción de fuerza primitiva hasta la constitución de la mónada como sustancia simple, nos permite apreciar con mayor nitidez aquella dinámica entre lo externo y lo interno:

ideo sunt necessaria, neque ex solo intellectu divino pendent, sed et ex decretis divinae voluntaris quatenus ipsa decreta ut possibilia ab intellectu divino considerantur”.

¹¹⁴ Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, OFC II p. 245 ; GP IV 482: “il n’y a que les *Atomes de substance*, c’est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l’analyse des choses substantielles”.

¹¹⁵ Cf. *Monadologie*, §7, OFC II p. 328; GP VI 607: “Il n’y a pas moyen aussi d’expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu’on n’y sauroit rien transposer ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties”.

¹¹⁶ *Essais de Theodicée*, III, §400, OFC X p. 361; GP VI, 354: “toute substance simple (c’est à dire, toute substance veritable) doit être la veritable cause immediate de toutes ses actions et passions internes ; et à parler dans la rigueur metaphysique, elle n’en a point d’autres que celles qu’elle produit”.

¹¹⁷ *Confessio philosophi*, OFC II p. 46; AA VI, 3, 133: “Etam Aristoteles *spontaneum* definivit cum principium agendi in agente est... Unde unumquodque eo magis suae spontis est, quo magis eius actus ex eius natura fluunt, et quo minus ab externis immutantur”.

aquello que externamente se rige conforme a principios mecánico, donde se admite el concurso de los cuerpos, internamente sólo puede entenderse desde el dinamismo propio de las mónadas¹¹⁸. Un matiz importante para la noción leibniziana de espontaneidad es, sin embargo, que de ésta no se sigue que la mónada, como apunta en sus *Essais de Theodicée*, “no sea movida por los objetos; dado que la representación del objeto que ésta en ella misma es la que contribuye a la determinación; la cual, así, no procede de fuera, y en consecuencia la espontaneidad está en ella toda entera”¹¹⁹, para lo cual tenemos que presuponer su *sistema de la armonía preestablecida*.

Antes de abordar esta temática, sin embargo, considero importante demostrar lo segundo, esto es, en qué sentido la causalidad propia de las mónadas no puede identificarse con aquella causalidad eficiente del mecanicismo. Lo primero que observamos a este respecto dentro de la obra del filósofo de Hannover es la afinidad de esta noción y algunas de las formulaciones del principio de razón suficiente, como la que se esbozó anteriormente (1.1). Así se observa, por ejemplo, en su *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* de 1677, en donde afirma que “si... algo existe por otro, entonces tiene la razón de su existencia fuera de sí, esto es, tiene una causa”¹²⁰. Otro ejemplo es el que aparece en su *Résumé de Métaphysique* cuando sostiene que “la *causa* no es otra cosa que la razón real”¹²¹. En el caso de los fenómenos, esta causalidad se observa en el movimiento corporal, de manera que se caracteriza como la producción externa de un efecto en el mundo¹²², es decir,

¹¹⁸ Esta noción de espontaneidad o autosuficiencia, en opinión de Jan Palkoska, significa que “*x* es auto-suficiente SI (la razón por la que) todo lo que constituye la naturaleza de *x* es derivable de la esencia (y/o definición) de *x* (i.e. de *x* para sí misma), y no de algo extrínseco a *x*” (Palkoska, J., *Substance and Intelligibility in Leibni’z Metaphysics*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 35, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010, p. 98, la traducción es mía).

¹¹⁹ *Essais de Theodicée*, Apéndice III, §20, OFC X p. 428; GP VI, 421-422: “Enfin lors même qu’une substance Active n’est déterminée que par elle-même, il ne s’ensuit point qu’elle ne soit point mue par les objets ; car c’est la représentation de l’objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination ; laquelle ainsi ne vient point de dehors, et par conséquent la spontanéité y est toute entière”.

¹²⁰ *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate*, Rovira p. 37; AA VI, 4B, 1380: “Si...aliquid per aliud est, tunc existendi rationem habet extra se, id est habet causam”.

¹²¹ *Résumé de Métaphysique*, §2, OFC II p. 301; Couturat 533: “Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio”.

¹²² Cf. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 26, §§1-2, NE Echeverria p. 261; GP V, 212: “Il faut avouer, qu’en disant que *cause efficiente* est ce qui produit et *effect* ce qui est produit, on ne se sert que de Synonymes”.

como una causalidad eficiente, donde los fenómenos nacen unos de otros según una legalidad física de la naturaleza¹²³.

Esta efectividad que se manifiesta en la exterioridad de lo corpóreo y, por tanto, en el ámbito propio de las explicaciones mecánicas, alude prioritariamente a la potencia¹²⁴, de modo que, como observa en sus *Considérations sur les Principes de Vie* de 1705, “un cuerpo nunca recibe un cambio en su movimiento sino por otro cuerpo en movimiento que lo empuja. «*Corpus non moveri nisi impulsus a corpore contiguo et moto*»”¹²⁵. Todo lo que ocurre en el cuerpo, en consecuencia, ocurre en función a una causalidad eficiente, razón por la cual podemos caracterizar a todo movimiento corpóreo, y en particular al que acompaña a una genuina acción intencional, como aquella producción externa de un efecto en el mundo. En el caso de las mónadas, sin embargo, notamos una diferencia radical, ya que el cambio que le compete es radicalmente interno, en palabras del hannoveriano: “se podría dar el nombre de entelequias a todas las sustancias simples o mónadas creadas, porque tienen en sí mismas cierta perfección (ἔχουσι το ἔντελες) y una suficiencia (αὐτάρκεια) que las convierte en fuente de sus acciones internas y, por así decirlo, en autómatas incorpóreos”¹²⁶.

Hablar de un cambio interno de las mónadas, sin embargo, es algo que, si no se aborda bien, genera cierta confusión dentro de la propuesta filosófica de Leibniz. La razón de este conflicto se encuentra nuevamente en la descripción dinámica del mundo: por un lado, se afirma en el §10 de su *Monadologie* que “todo ser creado está sujeto a cambio y, en consecuencia, también la mónada creada”¹²⁷; por otro

¹²³ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 345; Robinet I, 33: “comme les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c’est-à-dire, des mouvements”.

¹²⁴ Cf. *Conséquences métaphysiques du principe de raison*, §5, Olaso p. 578; Couturat 13: “regno potentiae per efficientes”.

¹²⁵ *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Systeme de l’Harmonie préétablie*, OFC VIII p. 512; GP VI, 541: “que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse. *Corpus non moveri nisi impulsus a corpore contiguo et moto*”.

¹²⁶ *Monadologie*, §18, OFC II p. 330; GP VI, 609-610: “On pourroit donner le nom d’Entelechies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι το ἔντελες), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire des Automates corporels”.

¹²⁷ *Monadologie*, §10, OFC II p. 329; GP VI, 608: “tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi”.

lado, se reserva las nociones de modificación y cambio para el ámbito de lo fenoménico, tal y como se observa en el §396 de sus *Essais de Theodicée*, en especial cuando describe las fuerzas derivativas como modificaciones de las substancias y afirma que “estas modificaciones están en un cambio perpetuo, mientras que la substancia simple permanece”¹²⁸. A partir de lo cual me surgen dos dudas: ¿es posible hablar de acciones internas de las mónadas? Y si es así: ¿cómo se concibe aquella forma substancial que permanece al cambio? Junto a estas interrogantes relativas al cambio en las mónadas aparece otra más sugerente para la temática, a saber: ¿podemos hablar de una causalidad interna sin aludir a algún tipo de cambio?

La naturaleza dinámica de la mónada nos inclina a sostener, tal y como hace Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, que “una sustancia no puede existir sin acción”¹²⁹, afirmación que sólo tiene sentido cuando se caracteriza la forma substancial como potencia activa, esto es, como principio de la acción que, en palabras del hannoveriano, “envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide”¹³⁰. Una mónada que no experimenta cambios internos, en consecuencia, es una mera quimera. Para que este conato o tendencia a la acción constituya una substancia, sin embargo, es necesario que éste sea permanente por completo¹³¹, garantizado que, a pesar de los distintos cambios que se experimenten, hay una identidad que dota de unidad y armonía a lo múltiple o diverso. Es en este contexto en el que se introduce la naturaleza perceptual y apetitiva de la mónada, tal y como se observa en el §2 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*:

Las mónadas, por no tener partes, no pueden ser formadas ni deshechas, no pueden comenzar ni acabar naturalmente y, en consecuencia, duran tanto como el universo, que será cambiado pero no será destruido. No pueden tener figuras; de lo

¹²⁸ *Essais de Theodicée*, III, §396, OFC X p. 360 ; GP VI, 352: “ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure”.

¹²⁹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 41; GP V, 46: “naturellement une substance ne sauroit estre sans action”.

¹³⁰ *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII p. 503; GP IV, 395: “sed involvit conatum seu tendentiam ad actionem, ita ut nisi quid aliud impediat, actio consequatur”.

¹³¹ *Essais de Theodicée*, I, §87, OFC X p. 360; GP VI, 150: “L'Acte permanent ou durable n'est autre chose que la Forme Substantielle ou Accidentelle : la forme substantielle (comme l'Ame par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moy, et accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire”.

contrario, tendrían partes: en consecuencia, una mónada, en sí misma y en un momento, no puede distinguirse de otra más que por las cualidades y acciones internas, las cuales no pueden ser sino sus *percepciones* (es decir, las representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que esta fuera) y sus *apeticiones* (es decir, sus tendencias de una percepción a otra), que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la sustancia no obsta a la multiplicidad de las modificaciones que deben encontrarse juntas en esta misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Es como en un *centro* o punto, en el que, por simple que sea, se encuentra una infinidad ángulos formados por las líneas que en él concurren.¹³²

En resumidas cuentas, las mónadas son centros o puntos metafísicos individuales cuya entidad, en consecuencia, engloba la serie completa de percepciones que abarca su ser individual¹³³, las cuales nacen unas de otras en virtud de la legalidad propia de los apetitos. Así, si la mónada es un conato o tendencia primitiva a la acción, las percepciones son aquello hacia lo cual se tiende y los apetitos la ten-

¹³² *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §2, OFC II p. 344 ; Robinet I 27-29: “Les Monades n’ayant point de parties ne sauroient être formées, ni défaites ; Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement et durent par conséquent autant que l’univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauroient avoir des figures, autrement elles sauroient des parties : et par conséquent une Monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d’une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses *perceptions*, (c’est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple), et ses *appétitions* (c’est-à-dire, [ses passages ou] ses tendances d’une perception à l’autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n’empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple ; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. C’est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu’il est, se trouvent une infinité d’angles formés par les lignes qui y concourent”.

¹³³ Cf. *Essais de Theodicée*, III, §291, OFC X p. 297; GP VI, 289: “chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loy perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui luy sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui luy est assigné”. Otra forma complementaria de entender esto último se observa en la lectura de Juan J. Padial, quien sostiene que: “la mónada es una rehabilitación de la forma aristotélica, un átomo formal que equivale a un núcleo de posibilidad analizable. El análisis en la existencia es el juicio. Luego la actividad formal consiste en analizarse. El término del análisis son los categoremas o predicados que expresen la forma monádica. Así, la actividad espontánea de la forma es autoexpresiva. Pero la expresión es tan sólo el resultado ad extra de la actividad sustancial, la determinación interna de la acción espontánea es la percepción o representación” (Padial, J.J., “Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría leibniziana de la acción espontánea”, en: Rodero-Cilleros, S., Sánchez-Rodríguez, M. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 277).

dencia misma de una percepción a la otra¹³⁴. Su causalidad, en consecuencia, no puede residir en la *producción* de un efecto en el mundo, como ocurre con las causas eficientes, sino en una causalidad interna, ya que, como confiesa en su *Discours de métaphysique* de 1686, “todo lo que acontece en el alma y en cada sustancia es algo que se sigue de su noción y, por tanto, la idea misma o esencia del alma comporta que todas sus apariencias o percepciones deban surgirle (*sponte*) de su propia naturaleza”¹³⁵.

Al afirmar que todos los cambios internos de la mónada *brotan* de su propio fondo, se afirman dos cosas. En primer lugar, que estos sólo pueden ocurrir de forma regulada o continua, de modo que se garantice la identidad y articulación de los diversos estados de la mónada, pues, según el §22 de su *Monadologie*, “así como todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del porvenir”¹³⁶. En segundo lugar, que el tipo de causalidad que regula ese tránsito interno de una percepción a otra sólo puede responder a una estructura teleológica interna de la mónada, esto es, que “las percepciones en la mónada”, acorde con sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, “nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las *causas finales del bien y del mal*”¹³⁷. Ambas afirmaciones tienen fuertes consecuencias tanto para la teoría leibniziana de las máquinas naturales y su sistema de la armonía preestablecida, como para la reconstrucción de una teoría de la acción intencional.

Aquel entramado infinito de órganos que componen una máquina de la naturaleza, según lo especificado en 1.3, tiene dos peculiaridades, por un lado, mantiene una relación de subordinación con una mónada dominante, lo cual nos permite ver al viviente como una estructura compleja cuya causalidad eficiente se encuen-

¹³⁴ Cf. *Monadologie*, §§14-15, OFC II p. 329; GP VI, 608-609: “14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*...// 15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition*”.

¹³⁵ *Discours de métaphysique*, §XXXIII, OFC II p. 199; AA VI, 4B, 1582: “tout ce qui arrive à l'ame porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naistre (*sponte*) de sa propre nature”.

¹³⁶ *Monadologie*, §22, OFC II p. 331; GP VI, 610: “comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédant, tellement que le présent y est gros de l'avenir”.

¹³⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 345; Robinet I, 31-33: “les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appétits ou des *causes finales du bien et du mal*”.

tra subordinada a una teleología y, por otro lado, que cada órgano es, a su vez, una máquina natural con otra serie infinita de órganos subordinados, a su vez, por otra mónada dominante de menor calado, misma que se subordina a los fines propios del alma del viviente. Esta articulación interna de las máquinas naturales nos permite afirmar que las mónadas, más que presuponer una clausura, constituyen un punto de encuentro teleológicamente estructurado, cuya noción involucra una apertura constitutiva, en palabras de Leibniz: “las mónadas en sentido estricto no son divisibles... las mónadas no existen solitarias. Son mónadas, no anacoretas”¹³⁸.

Se trata, pues, de un carácter relacional de las mónadas que se gesta en la percepción, en cuanto que ésta consiste, según sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, en “el estado interno de la mónada que representa las cosas externas”¹³⁹ y que es regulado por sus apetitos, ya que en virtud de estos se realiza el paso o cambio de una percepción a otra¹⁴⁰. Esta estructura interna de las mónadas nos permite observar la relación no sólo de cada una de las mónadas dentro de la infinidad de órganos que componen al viviente, sino también la relación y subordinación de cada uno de estos al alma. De esta manera, según Duchesneau, “una vez que la máquina ha sido estructurada, la finalidad se ha vuelto una característica integral de su composición material y de los movimientos que ejecuta siguiendo una regulación implícita en la organización de sus partes”¹⁴¹. Cada órgano, según esta estructura teleológica, cumple su propia función dentro de la máquina en virtud de ciertos fines que son asumidos y subordinados por el alma o mónada do-

¹³⁸ *Discussion avec Gabriel Wagner*, OFC II p. 296; Grua, 395: “Monades plane non sunt divisibles... Interim monades non existunt solitariae. Sunt Monades non Monache”. Al descubrir esta apertura constitutiva de las mónadas, observamos cierta oposición entre la noción autosuficiente y la de clausura, en virtud de la cual se sigue la espontaneidad de las mónadas no significa que la mónada carezca de relaciones internas con la totalidad de seres que componen el mundo, sino todo lo contrario. Para entender esto último, sin embargo, es necesario acudir a la teoría leibniziana de la expresión, tema que reservo para el tercer capítulo de esta investigación.

¹³⁹ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 35-37: “qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes”.

¹⁴⁰ Cf. *Monadologie*, § 15, OFC II p. 329; GP VI, 609: “L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*”.

¹⁴¹ Duchesneau, F., “Leibniz versus Stahl on the way Machines of Nature Operate”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 13. La traducción es mía.

minante del viviente, de tal modo que presuponemos que la naturaleza no hace nada en vano¹⁴².

Para Leibniz, en consecuencia, el alma da unidad a la multiplicidad de fines particulares de la infinidad de órganos que componen al animal, fungiendo como principio real que garantiza la constitución, preservación y funcionamiento del viviente¹⁴³. Así, aunque externamente el organismo actúe en virtud de una causalidad eficiente, nada impide comprender al viviente en función a su estructura teleológica, de forma que, tal y como sostiene Glenn A Hartz, “aquello que es teleológico nunca está (naturalmente) divorciado de lo mecánico”¹⁴⁴. Se trata, pues, de dos dimensiones constitutivas de lo existente que, a pesar de gozar de cierta autonomía explicativa y, por tanto, causal, se encuentran íntimamente relacionadas o conformadas entre sí en virtud de lo que el hannoveriano denominó como *sistema de la armonía preestablecida*¹⁴⁵. Al no ser posible, por un lado, la influencia física o concurso natural no sólo entre cuerpo y alma, sino también entre las distintas mónadas, ya que eso implica reducir la realidad a lo corpóreo¹⁴⁶, y presuponer, por otro lado, que todo en la naturaleza responde a una cierta sabiduría inscrita en la naturaleza de las cosas, sólo queda presuponer la existencia de una armonía preestablecida

¹⁴² Así se observa, por ejemplo, en sus *Essais de Theodicée* al hablar de la interacción de las sustancias simples, donde “cada una tiene que obrar sobre la otra en la medida de su perfección, aunque sólo sea idealmente y conforme a las razones de las cosas, en tanto que Dios ha ordenado desde el principio una sustancia sobre otra, según la perfección o imperfección que hay en cada una” (*Essais de Theodicée*, I §66, OFC X p. 134; GP VI 139: “C’est que chacune est censée agir sur l’autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu’idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d’abord une substance sur l’autre, selon la perfection ou l’imperfection qu’il y a dans chacune”).

¹⁴³ Cf. Duchesneau, F., “Leibniz versus Stahl on the way Machines of Nature Operate”, p. 17.

¹⁴⁴ Hartz, G.A., “Leibniz’s Animals: Where Teleology Meets Mechanism”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 32.

¹⁴⁵ Cf. *Monadologie*, §78, OFC II p. 339; GP VI, 620: “Ces principes m’ont donné moyen d’expliquer naturellement l’union, ou bien la conformité de l’Ame et du corps organique. L’ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l’harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu’elles sont toutes des représentations d’un même Univers”.

¹⁴⁶ Cf. *Postscriptum eines Briefes an Basnage Beauval*, OFC II p. 296; GP IV, 498-499: “La voye de l’influence est celle de la Philosophie vulgaire; mais comme on ne sçauroit concevoir ny des particules materielles, ny des especes ou qualités immaterielles, qui puissent passer d’une de ces substances dans l’autre, on est obligé d’abandonner ce sentiment”.

entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos¹⁴⁷. En palabras de Leibniz:

...Dios ha creado el alma al principio de tal manera que ella debe producir y representarse ordenadamente lo que ocurre en el cuerpo, y el cuerpo de tal manera que debe hacer por sí mismo lo que ordena el alma. De suerte que las leyes, que unen los pensamientos del alma en el orden de las causas finales y conforme a la evolución de las percepciones, deben producir imágenes que coincidan y estén de acuerdo con las impresiones de los cuerpos sobre nuestros órganos; y que las leyes de los movimientos referidas al cuerpo, que se siguen unas a otras en el orden de las causas eficientes, se encuentran también y concuerdan con los pensamientos del alma de tal manera que el cuerpo es llevado a actuar en el momento que el alma quiere¹⁴⁸.

Esta armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma, esto es, entre mi mónada dominante y la totalidad de órganos que constituyen mi corporeidad, no se limita al plano del animal o del viviente, sino que se extiende a la totalidad del cosmos. Es, pues, una armonía universal donde la totalidad de individuos que componen este mundo se relacionan unos con otros de forma concomitante, tal y como si las mónadas o sustancias simples fuesen parte de una gran orquesta en la que cada músico interpreta su parte sin verse ni escucharse mutuamente, pero concordando perfectamente de manera que, como observa en su correspondencia

¹⁴⁷ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 345; Robinet I, 33: "Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales, et c'est en cela que consiste l'union l'accord et l'union physique de l'ame et du corps, sans que l'un puisse changer les loix de l'autre".

¹⁴⁸ *Essais de Theodicée*, I §62, OFC X p. 132; GP VI, 137: "...Dieu a créé l'ame d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps ; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soy même ce que l'ame ordonne. De sorte que les loix, qui lient les pensées de l'ame dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes ; et que les loix des mouvemens dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'ame, que le corps est porté à agir dans le temps que l'ame le veut".

con Arnauld, “quien les escucha a todos encuentra una armonía maravillosa y más sorprendente que si hubiera una conexión entre ellos”¹⁴⁹.

1.5. Conclusiones: dualidad constitutiva de la acción intencional

A partir de estas excursiones a la ontología leibniziana, tiendo a pensar que es posible figurar una teoría de la acción intencional en Leibniz, en especial cuando se considera su teoría de las máquinas naturales a la luz de su dinámica y su ontología monadológica. Con ello no quiero decir que los elementos estudiados hasta ahora basten para configurar por completo una teoría de la acción, no al menos tal y como la entienden Davidson, Anscombe o Korsgaard, donde es necesario hablar de una racionalidad práctica¹⁵⁰, tema que reservo para los siguientes dos capítulos. Esta primera aproximación a la teoría leibniziana de la acción intencional, sin embargo, nos permite identificar dos dimensiones constitutivas de la acción en general, sea ésta racional o no, a saber, una cara externa y una interna. Vista desde fuera, esto es, desde su mera exterioridad, la acción se caracteriza como un movimiento corpóreo que responde a leyes mecánicas y que, por tanto, atiende a una causalidad eficiente. Mi acción, comprendida sólo desde aquello que es externamente percibido, se reduce a la mera producción de un efecto en el mundo, sin que por ello implique algún tipo de intencionalidad de parte del sujeto.

Esto último se observa con mayor claridad cuando comparamos un acto intencional con otro que se asemeja pero carece por completo de intencionalidad, ya que externamente hablando no habría ninguna diferencia entre ambos. La caída libre de dos objetos, uno arrojado con el propósito de ejemplificar un acto intencional y otro carente de todo propósito, por mencionar un ejemplo, producen efectos similares. Supongamos pues que ambos objetos caen frente a nosotros, pero que no alcanzamos a ver si alguien los tiró o no. Ante este escenario, si alguien nos pre-

¹⁴⁹ *Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 30 de abril de 1687*, OFC XIV p. 102; Finster, 252: “qui les écoute tous y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s’il y auroit de la connexion entre eux”.

¹⁵⁰ Pienso concretamente en Donald Davidson y Christine Korsgaard, quienes acertadamente sostienen que toda genuina acción intencional involucra una razón o justificación racional que dota de sentido a tal o cual movimiento (cf. Davidson, D., “Acciones, razones y causas”, en: Davidson, D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM, Barcelona: Crítica, 1995, p. 24ss. También ver: Korsgaard, C.M., “Actuar por una razón”, en: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 2004, p. 672).

guntara cuál de los dos objetos cayó intencionalmente y cual lo hizo sin intención alguna, diríamos que es imposible determinarlo con certeza, ya que sólo percibimos el movimiento de ambos cuerpos cayendo. Para hablar de intencionalidad, por tanto, resulta del todo indispensable acudir a la parte interna de la acción, cuya caracterización teleológica nos permite articular una clara concepción de la intencionalidad práctica. Esto significa que el movimiento corpóreo sólo es parte de una genuina acción intencional en la medida en que se presupone una estructura teleológica interna capaz de ser orientada por el sujeto de la acción¹⁵¹.

La cara interna de la acción, entendida desde la ontología y la dinámica leibniziana, alude a aquella dimensión primitiva que se gesta desde el fondo mismo de las mónadas. Aquella efectividad externa que se expresa a través del movimiento corpóreo, en opinión de Leibniz, responde a una estructura teleológica interna que lo dota de significación, de manera que, como señala el hannoveriano en su *Confessio philosophi*, “nunca existe ninguna cosa a la que no se pueda asignar (al menos por parte de quien sea omnisciente) una razón suficiente de por qué existe en vez de no existir, y de por qué es así y no de otro modo”¹⁵². Todo movimiento corpóreo, según lo anterior, tiene su razón suficiente no ya en el concurso externo de los cuerpos, cuyo movimiento es igualmente fenoménico, sino en el dinamismo interno de la mónada. La cara interna de la acción, por ende, hace patente la estructura teleológica primitiva que subyace a toda causalidad eficiente, que es siempre derivativa, constituyendo un entramado de sentido que, al menos en la constitución de una genuina acción intencional, goza de una prioridad ontológica.

Esta orientación teleológica de la acción, sin embargo, es insuficiente para comprender por sí misma la intencionalidad de una genuina acción racional, a pe-

¹⁵¹ En opinión de Alejandro Vigo, a pesar de que los términos “acción” y “actuar” poseen en la actualidad un énfasis prioritario en el ámbito de la efectividad, hablar de intencionalidad implica más un aspecto de *acabamiento* o *cumplimiento*, donde la “acción” consiste, en sus palabras, “en un cierto llevar a término, en un *llevar a cabo*, que resulta definido, como tal, por referencia a una cierta meta, a un objetivo, en el cual la “acción” misma alcanza su cumplimiento” (Vigo, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, en: *Hypnos*, 25, 2010, p. 135). Aunque Vigo alude a la concepción aristotélica de la acción, ésta arroja bastantes luces en la reconstrucción de una teoría de la acción en Leibniz, en especial para comprender su noción de identidad personal, tal y como pretendo realizar en el último capítulo de este trabajo de investigación.

¹⁵² *Confessio philosophi*, OFC II p. 27; AA VI, 3, 118: “nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem omniscio) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit”.

sar de que ésta esté caracterizada fundamentalmente en términos teleológicos. La mera conformación de un acto a un fin no implica que éste sea de carácter intencional, para lo cual es necesario, además de esta estructura teleológica interna, cierta autorreferencialidad, es decir, que el sujeto sea capaz de adscribirse o imputarse la acción¹⁵³, tal y como trataré de demostrar en el siguiente capítulo de esta investigación. Observamos, además, que en el ámbito de las causas finales no es exclusivo de la acción racional, sino que, al igual que en Aristóteles, Leibniz extiende la teleología a toda la naturaleza, de forma que sirve tanto para la ética y la teoría de la acción, como para la física¹⁵⁴. A pesar de esto, la reivindicación leibniziana de esta estructura teleológica nos permite articular una teoría de la intencionalidad, lo cual se observa con mayor claridad al analizar la relación entre ésta causalidad intramonádica y las nociones leibnizianas de espontaneidad y deliberación, ambas indispensables para entender la libertad, ya que ésta, en palabras del hannoveriano, “constituye una espontaneidad ligada a la inteligencia”¹⁵⁵.

¹⁵³ Algo similar ocurre con la noción de *prâxis* en Aristóteles, puesto que, como señala Alejandro Vigo, “para recapturar el sentido originario de la noción de praxis, tal como lo elabora Aristóteles, no basta simplemente, contra lo que se supone muy a menudo, con remitir al hecho de que dicha noción está caracterizada en términos fundamentalmente teleológicos. No basta, por dos razones elementales, a saber: en primer lugar, Aristóteles no restringe la conexión teleológica al ámbito de la acción racional, sino que la extiende también al ámbito de los fenómenos y los procesos naturales; en segundo lugar, la propia conexión teleológica puede ser comprendida, como ocurre frecuentemente, sobre la base de un modelo causal subyacente que aparece caracterizado en términos de eficacia, de modo tal que no se hace alusión, al menos, en primera instancia, a ninguna estructura de tipo autorreferencial” (Vigo, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, p. 141).

¹⁵⁴ Cf. *De Ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII p. 449; GP IV, 506: “Puto enim determinatis sapientiae atque ordinis rationibus, ad eas quae in natura observantur ferendas leges venisse Deum: et vel hinc apparere, quod a me aliquando Opticae Legis occasione est admonitum et Cl. Molineuxio in Dioptriciis postea valde se probavit, Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates”.

¹⁵⁵ *Definición de libertad*, Echeverría p. 177; GP VII, 109: “La Liberté est une spontanéité jointe à l’intelligence”. La versión latina de esta definición, esto es, “Libertad est spontaneitas intelligentis” (GP VII 108), nos ayuda a comprender en qué sentido el filósofo de Hannover entiende la relación entre espontaneidad e inteligencia, a saber, aludiendo a un tipo específico de espontaneidad, la cual se distingue de las demás en virtud del ejercicio propio de la razón. Esta espontaneidad inteligente o racional a la que Leibniz alude implica, en opinión de Concha Roldán, “que nuestro espíritu pueda deliberar por su propia iniciativa” (Roldán, C., “Estudio preliminar. La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en: G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. Roldán, C., Madrid: Tecnos, 1990, p. XLVIII).

Para que un acto sea intencional es necesario, según lo anterior, hablar de autorreferencialidad, es decir, que el sujeto de la acción sea capaz de adscribirse la causalidad de sus propios actos. Esto, sin embargo, sólo es ontológicamente posible bajo el presupuesto de una perfecta espontaneidad de parte del sujeto que realiza tal o cual acción, de tal suerte que, como señala el filósofo de Hannover, “todo nazca en ella de su propio fondo”¹⁵⁶, de lo contrario la adscripción carecería de un fundamento sólido en la realidad, de modo que la adscripción se volvería quimérica. Ahora bien, esta espontaneidad es universal, esto es, constitutiva de toda mónada, pues lo contrario implica afirmar que el universo es estático y que todo movimiento surge por el concurso externo, haciendo de la mónada una substancia absolutamente indiferente al cambio. De existir esta indiferencia absoluta o de equilibrio, como la denomina Leibniz en sus *Essais de Theodicée*¹⁵⁷, no podríamos hablar de una naturaleza dinámica de las mónadas, ya que, como ocurre en el caso del ‘asno de Buridán’, careceríamos por completo de razones determinantes que nos inclinen a actuar.

La mera indeterminación presupone un modelo de elección en franca oposición al principio leibniziano de razón suficiente, pues esta indiferencia implica una ausencia total de razones determinantes a la acción, mientras que el principio de razón suficiente sugiere, tal y como señala Andrés Fuertes, que “nada es fortuito y todo está determinado”¹⁵⁸. Para poder hablar de intencionalidad es necesario, en palabras del hannoveriano, “que nos desprendamos de la quimera de la plena indiferencia, que únicamente se puede hallar en los libros de los filósofos y sobre el papel (porque ni siquiera podrían concebir la noción en sus cabezas, ni hacer ver su realidad mediante algún ejemplo en las cosas)”¹⁵⁹. A diferencia de la mera indiferencia, la espontaneidad leibniziana nos permite tanto fundamentar aquella au-

¹⁵⁶ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §14, OFC II p. 246; GP IV, 484: “tout luy doit naistre de son propre fonds”.

¹⁵⁷ Cf. *Essais de Theodicée*, I, §46, OFC X p. 123; GP VI, 128: “Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifference, pourvu qu'on entende par l'indifference, que rien ne nous necessite pour l'un ou pour l'autre parti ; mais il n'y a jamais d'indifference d'equilibre, c'est à dire où tout soit parfaitement egal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté”.

¹⁵⁸ Fuertes, A., *La contingencia en Leibniz*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001, p. 71.

¹⁵⁹ *Essais de Theodicée*, III §367, OFC X p. 341; GP VI, 333: “enfin pourveu qu'on se defasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses)”.

torreferencialidad indispensable para hablar de intencionalidad, como salvaguardar la naturaleza dinámica del mundo y, consecuentemente, su estructura teleológica. Esto último, sin embargo, sólo es parte de una teoría de la acción en la medida en que hace posible el tránsito de esta espontaneidad universal a la libertad, es decir, de una mera espontaneidad a una espontaneidad deliberada, cosa que no es posible determinar sin antes examinar el papel de la conciencia, la reflexión y de la autorreferencialidad en la ontología leibniziana, tal y como se presente en el siguiente capítulo.

II. Reflexión y autorreferencialidad en la monadología

“...una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre...”

Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid: Gredos, 2008, 38a.

2.1. Introducción

Acorde con el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz, todo lo que ocurre en la naturaleza, incluyendo los actos intencionales, admite una doble consideración: por un lado, como movimiento corpóreo, cuya causalidad se reduce a la producción efectiva de algo en el mundo; y, por otro lado, como acción primitiva que brota del fondo mismo de las mónadas, a modo de estructura interna que articula y ordena el cosmos en conformidad con leyes de índole moral¹⁶⁰. Esta dualidad constitutiva, al aplicarse a la acción intencional, nos permite no sólo darle prioridad ontológica a la estructura teleológica de la acción y, por tanto, a las disposiciones internas del sujeto que realiza la acción, sino también evitar la tentación de querer reducir la descripción del acto a su mera exterioridad. Al describir una acción intencional, en efecto, no basta con señalar aquello que se quiere hacer, también se deben incluir las razones o motivos por los que se realiza tal o cual acto en lugar de otro¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cf. *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones de-
tegendis, et ad causas revocandis*, OFC VIII pp. 425-426; GM VI, 243: “Et in universum tenendum est,
omnia in rebus dupliciter explicari posse: per *regnum potentiae* seu *causas efficientes*, et per *regnum
sapientiae* seu per *finales*; Deum corpora ut machinas more architecti secundum *leges magnitudinis* vel
mathematicas, et quidem in usum animarum; animas vero, sapientiae capaces, ut cives suos et socie-
tatis cujusdam cum ipso participes, more Principis, imo patris secundum *leges bonitatis* vel *morales*
ad suam gloriam moderantem, permeantibus sese ubique ambobus regnis, inconfusis tamen et im-
perturbatis legibus utriusque, ita ut simul et regno potentiae maximum et regno sapientiae opti-
mum obtineatur”.

¹⁶¹ En opinión de Davidson, cuando preguntamos por qué alguien actuó de tal o cual forma, lo que buscamos es la interpretación del sujeto sobre sus propias acciones, es decir, aquel propósito de la acción en su contexto: “su conducta nos parece extraña, rara, extravagante, carente de sentido, inapropiada, incoherente; o quizá ni siquiera reconozcamos en ella una acción. Cuando nos enteramos de su razón tenemos una interpretación, una descripción nueva de lo que hizo, que lo hace encajar dentro de un modo familiar de ver las cosas” (Davidson, D., “Acciones, razones y causas”, p. 25).

No obstante, dado que esta dualidad constitutiva se presenta indistintamente en cualquier viviente, sin importar si el sujeto de la acción es dueño de sus propios actos o no, tal y como ocurre con la espontaneidad monádica, es necesario transitar de la mera teoría de las máquinas naturales a un análisis fino de aquellos elementos indispensables para adscribir la acción a un determinado sujeto. Ni la mera espontaneidad ni la estructura teleológica de la acción garantizan por sí mismas que el acto responde a una determinada intención por parte del sujeto que realiza el acto. Una cosa es decir, por ejemplo, que el acto brota de su propio fondo y que, en consecuencia, se da de forma espontánea, y otra muy distinta es decir que éste es intencional, es decir, que fue motivado por alguna razón propia del agente¹⁶². Esta adscripción, por ende, sólo es posible cuando, además de asumir la espontaneidad del acto, presuponemos la capacidad del sujeto de apercibir su poder causal, lo cual implica, al menos para el hannoveriano, hablar de una mayor claridad perceptual y, por tanto, de cierto tipo de mónadas¹⁶³.

¹⁶² Algunos intérpretes de Leibniz, tal y como ocurre con Julia Jorati, sostienen que incluso podemos distinguir tres niveles de espontaneidad, los cuales se corresponden con tres tipos de teleología distintos, íntimamente relacionados con los grados de perfección de las mónadas (cf. Jorati, J., "Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz", en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 53, num. 4, 2015, pp. 670ss). A lo largo de esta investigación asumiré una lectura semejante a la de Jorati, tratando de complementar su argumentación desde ciertas premisas básicas de la filosofía leibniziana de la mente, en especial con aquellas que versan sobre el tema de la conciencia y la reflexividad.

¹⁶³ A pesar de que observamos una naturaleza dinámica uniforme, en el sentido de que todo lo real se compone de enteiquias, es necesario sostener cierto criterio de discernibilidad entre la infinidad de mónadas que componen el mundo. Teniendo esto en mente, el filósofo de Hannover afirmará en el §8 de su *Monadologie* que: "Es preciso, sin embargo, que las mónadas tengan algunas cualidades; de lo contrario no serían ni siquiera seres. Y si las sustancias simples no se diferencian entre sí por sus cualidades no habría manera de apercibirse de ningún cambio en las cosas; ya que lo que está en los compuestos solo puede provenir de los ingredientes simples; y, si las mónadas estuviesen desprovistas de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, puesto que tampoco difieren en cantidad; y por consiguiente, supuesto lo lleno, cada lugar no recibiría en el movimiento más que lo equivalente a lo que había tenido, y un estado de cosas sería indiscernible de otro" (*Monadologie*, §8, OFC II p. 328; GP VI, 608: "Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne différent point en quantité : et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait tousjours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indiscernable de l'autre").

Dado que la serie de condiciones fenoménicas o materiales de la acción intencional representan sólo la expresión o manifestación externa de lo que ocurre en el interior mismo de las mónadas y que, en consecuencia, lo constitutivo de una genuina acción intencional no puede captarse por la pura exterioridad del acto¹⁶⁴, el análisis de la intencionalidad debe apuntar a la dimensión interna, lo cual, en el caso de Leibniz, implica orientar nuestra investigación al análisis profundo de la vida interna de las mónadas, particularmente a aquellos grados de perfección que las distinguen entre sí¹⁶⁵. Estos grados de perfección recaen sobre la naturaleza dinámica de las sustancias simples, es decir, sobre su naturaleza perceptual y apetitiva, a partir de lo cual es posible distinguir al menos dos criterios distintos de perfección: uno epistemológico y el otro de carácter teleológico. El primero en relación a la claridad y la distinción de nuestras percepciones¹⁶⁶; el segundo en relación al tránsito de una percepción a otra, en cuanto que, como sostiene el filósofo de Hannover en el §15 de su *Monadologie*, “es cierto que el apetito no siempre puede al-

¹⁶⁴ En opinión de Alejandro Vigo, “lo constitutivo de toda genuina *prâxis* no puede jamás capturarse de un modo puramente exterior, que no haga referencia a los estados disposicionales del agente, y que no presuponga, de modo directo o indirecto, la referencia a lo que, como experiencia de la propia *prâxis*, se abre de modo originario e irreductible en la perspectiva propia de la primera persona” (Vigo, A., “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, p. 60). Algo similar ocurre dentro de la ontología leibniziana, en especial cuando se observa la prioridad ontológica de lo intramonádica, como fundamento de lo fenoménico.

¹⁶⁵ Una naturaleza ordenada teleológicamente, en cuya base se encuentra una armonía universal, presupone cierta uniformidad de la naturaleza en virtud de la cual, en palabras de Leibniz, “en todo tiempo y en todo lugar se pueda decir por doquier que ‘todo es como aquí’, excepto en los grados de magnitud y de perfección” (*Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Systeme de l’Harmonie préétablie*, OFC VIII p. 517; GP VI, 546: “...en tout temps et en tout lieu on pourroit dire, que *c’est tout comme icy*, aux degrés de grandeur et de la perfection près”).

¹⁶⁶ Cf. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 29, §2, NE Echeverría pp. 291-292; GP V, 236: “Dans un petit discours sur les Idées, vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, inséré dans les Actes de Leipsic l’an 1684, j’ay donné une définition des *Idées claires*, commune aux simples et aux composées et qui rend raison de ce qu’on en dit icy. Je dis donc qu’une Idée est claire lorsqu’elle suffit pour reconnoître la chose et pour la distinguer”. Según Alejandro Herrera, esta gradación va “desde la percepción más confusa, la de las mónadas dominadas, hasta la percepción más distinta, la de Dios. De acuerdo con su principio de plenitud, Leibniz llena el universo de mónadas y de percepciones de diferente calidad, según su grado de distinción” (Herrera Ibáñez, A., “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, en: Benítez, L., Robles, J.A. (Comps.), *Percepción: colores*, México: UNAM, 1993, p. 99).

canzar completamente toda percepción a la que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y llega a percepciones nuevas”¹⁶⁷.

Considerando ambos criterios, mi hipótesis es que sólo podemos hablar de intencionalidad, en sentido estricto, en aquellas mónadas capaces de elevarse al grado de la reflexión y la conciencia¹⁶⁸, esto es, a los espíritus, ya que éstos, al gozar de racionalidad, no sólo poseen un grado mayor de claridad y distinción en sus percepciones, sino también la capacidad de orientarse teleológicamente acorde con criterios de perfección moral¹⁶⁹, sin lo cual sería imposible toda imputación moral de una determinada acción. La conciencia y la reflexividad de los espíritus, en virtud de las cuales es posible hablar de autorreferencialidad, no sólo son fundamentales para articular una teoría leibniziana de la acción intencional y la agencia moral, sino también para entender la noción de justicia universal que subyace al proyecto ético y político del hannoveriano, tema que pretendo abordar en el último capítulo de esta investigación. Teniendo esto en mente, he dividido el presente capítulo en tres partes.

La primera versa sobre la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas en general, en donde se establece, por un lado, un vínculo ontológico-epistémico entre lo interno y lo externo, en virtud del cual las mónadas se relacionan con la totalidad del cosmos, tema que reservo para el tercer capítulo de esta investigación, y,

¹⁶⁷ *Monadologie*, §15, OFC II p. 329; GP VI, 609: “il est vray, que l’appetit ne sauroit tousjours parvenir entierement à toute la perception, ou il tend, mais il en obtient tousjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles”.

¹⁶⁸ Al separar la reflexividad de la conciencia, me opongo a aquellas lecturas de Leibniz que reducen la conciencia al conocimiento reflexivo, tales como la de McRae (McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1978, p. 32). Para demostrar esto, sin embargo, es necesario profundizar en la filosofía de la mente leibniziana, tema que pretendo abordar a lo largo de este segundo capítulo de mi investigación.

¹⁶⁹ La estructura teleológica de las mónadas, tal y como asevera Julia Jorati, no necesariamente supone, no al menos para toda clase de mónada, una orientación moral, ya que sólo los espíritus son capaces de bien y mal moral (cf. Jorati, J., “Monadic Teleology without Goodness and without God”, en: *The Leibniz Review*, vol. 23, 2013, pp. 43-44.). No es lo mismo, por tanto, decir que toda orientación teleológica muestra una inclinación al bien en general (esto es, a un bien concreto), y otra muy distinta es la que se observa en la orientación moral que Leibniz reserva para los seres racionales, tal y como se observa en la siguiente cita: “las bestias distinguen el bien del mal, al tener percepción, pero no son capaces de bien o mal moral, que supone tener razón y conocimiento” (*Remarques sur les Objections de M. Foucher*, OFC II p. 257; GP IV, 492: “Les vestes distinguent le bien et le mal, ayant de la perception, mais elles ne sont point capables du bien et du mal moral, qui supposent la raison et la conscience”).

por otro lado, se facilita la comprensión del carácter reflexivo de las mónadas racionales. Así, mientras la percepción garantiza un acceso de la mónada al mundo, conservando aquel vínculo ontológico-epistémico con la totalidad de cosas que lo componen, el apetito explica el tipo de relación entre una mónada y el resto. A pesar de que el hannoveriano describe este vínculo inter-monádico como algo meramente *ideal*, tal y como se puede apreciar en el §51 de su *Monadologie*¹⁷⁰, me parece del todo obscuro, en cuanto podría darse a entender como algo inexistente o carente de toda realidad, cuando en Leibniz nos remite tan sólo a la carencia de un influjo o contacto físico entre las mónadas¹⁷¹.

Para comprender el paso de la mera naturaleza perceptiva y apetitiva de las mónadas a la reflexividad y la conciencia, conviene asumir el problema desde sus distintas etapas y grados. Con esto en mente, la segunda parte de este capítulo la dedico al análisis de la sensibilidad y la memoria, donde la percepción y la apetición adquieren nuevas dimensiones tanto epistémicas como ontológicas. Justo en este nivel se observa la distinción entre la mera percepción y apetición confusa, propia de las entelequias, y el grado de claridad y distinción que se requiere para dotar de unidad funcional a aquel conjunto infinito de órganos que componen al viviente. Aunque la mera sensibilidad no basta para hablar de reflexividad y conciencia, no al menos para todos los sintientes, hay cierto grado de sensibilidad que, en relación a cierto tipo de vivientes, admite un grado de conciencia, entendida en términos de captabilidad y de fuerza mental, tal y como trataré de demostrar. La conciencia para Leibniz, en consecuencia, se presenta desde el nivel de la experiencia, tesis que introduce a Leibniz dentro de ciertos discursos contemporáneos sobre filosofía de la mente¹⁷². La sensibilidad y la memoria, por ende, presuponen un tipo

¹⁷⁰ Cf. *Monadologie*, §51, OFC II p. 335; GP VI, 615: “Mais dans les substances simples ce n’est qu’une influence *ideale* d’une Monade sur l’autre, qui ne peut avoir son effect que par l’intermande avec raison, que Dieu en reglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle”.

¹⁷¹ A este respecto valdría la pena distinguir aquellas lecturas de Leibniz que lo aproximan al idealismo alemán, como ocurre en el caso de Horn (cf. Horn, J.C., *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, pp. 7-8), de aquellas lecturas que sostienen que este vínculo se reduce a una mera idealidad, como es el caso de Hernández-Mansilla, previamente citado.

¹⁷² Pienso, en específico, en David Chalmers y su doble descripción de la problemática de la conciencia, donde el problema duro se gesta justo en el plano de la experiencia (cf. Chalmers, D.J., “Consciousness and Its Place in Nature”, en: *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002, p. 247).

de espontaneidad distinto al que se presenta en las meras entelequias, lo cual se manifiesta con mayor claridad en el tipo de consecución que se da a través de esta última, a lo que Leibniz a veces denomina como ‘razonamiento animal’¹⁷³.

La mera sensibilidad, al reunir una infinidad de pequeñas percepciones, no todas claras y distintas, sólo alcanza a establecer conexiones contingentes entre las cosas, razón por la cual el hannoveriano añade un tercer tipo de mónadas, a saber, los espíritus. Así, la tercera parte de este capítulo busca dos cosas: por un lado, determinar el tipo de distinción que hay entre las almas y los espíritus o mónadas racionales, especialmente al considerar que ésta se da en términos de claridad y distinción en la percepción y apetición; y, por otro lado, analizar en qué sentido se afirma que sólo los espíritus son sujetos de *prâxis* y, por tanto, agentes morales, es decir, sujetos capaces de asumir un imperio sobre sus actos. Si mi lectura de Leibniz es correcta, aquella racionalidad que distingue a los espíritus de las demás mónadas asume en todo momento una dimensión reflexiva y autorreferencial, en virtud de la cual se sientan las bases para hablar de una agencia práctica.

2.2. Percepción y apetito: principios internos del cambio y de la discernibilidad de las mónadas

A pesar de que el hannoveriano reconoce la independencia explicativa de lo fenoménico y lo intramonádico, él mismo reconoce que aquel dinamismo que se observa en el mundo sólo se puede comprender en alusión a la naturaleza activa de las mónadas, es decir, que hay una prioridad ontológica de la vida interna de las mónadas sobre aquellas modificaciones externas que caracterizan lo corpóreo. Este dinamismo o vida interna de las mónadas apunta no sólo a la imposibilidad de reducir la realidad a una pasividad pura¹⁷⁴, sino también que, como sostiene

¹⁷³ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, OFC II p. 346; Robinet I, 39: “Il y a une liaison dans les perceptions des Animaux, qui a quelque ressemblance avec la Raison : mais elle n’est fondée que dans la mémoire *des faits* ou effets, et nullement dans la [connexion] connaissance *des causes*”.

¹⁷⁴ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B p. 1096; GP II, 171: “Nec careri hoc activo principio seu activitatum fundo potest, nam vires actrices accidentariae sive mutabiles, ipsique motus sunt modificationes quaedam alicujus substantialis rei, sed vires et actiones non possunt esse modificationes rei merae passivae, qualis materia est”. Algo similar se observa en sus *Essais de Theodicée* cuando afirma: “lo que no obra no merece el nombre de sustancia” (*Essais de Theodicée*, III, §393, OFC X p. 358; GP VI, 350: “Ce qui n’agit point, ne merit point le nom de substance”).

Rutherford, “la fuerza que contiene es suficiente para determinar cada uno de sus estados sucesivos”¹⁷⁵. Se trata, pues, de una naturaleza activa en virtud de la cual toda mónada posee cierta operación interna¹⁷⁶, cuya actividad dura tanto como el universo¹⁷⁷. La mónada, en este sentido, es un “sujeto primitivo de la vida y de la acción, dotada siempre de percepción y de apetición, que”, en palabras de Leibniz, “encierra en sí siempre, junto con lo que es, la tendencia a lo que será [en consecuencia siempre subsistente] para representar a cualquier otra cosa que exista en el futuro”¹⁷⁸.

Este dinamismo interno de las mónadas, en consecuencia, se observa en su naturaleza perceptual y apetitiva, donde se llama percepción, por un lado, a aquel estado pasajero mediante el cual las mónadas expresan o representan lo múltiple en lo uno, es decir, lo externo en lo interno¹⁷⁹, y apetito, por otro, a la tendencia de una percepción a otra¹⁸⁰. La unidad del percipiente que caracteriza a toda mónada como tal o cual individuo, en cuanto alude a su entidad completa, consiste, pues, en el enlace de la serie completa de percepciones bajo una misma ley, la cual inclu-

¹⁷⁵ Rutherford, D., “Leibniz on Spontaneity”, p. 162. La traducción es mía.

¹⁷⁶ Cf. *De mundo praesenti*, OFC II p. 143, AA VI, 4B, 1507: “Substantia omnis habet intra se operationem”.

¹⁷⁷ Es, pues, una actividad continua que, por ende, nunca es interrumpido (Cf. *Pacidius Philalethi. Prima motu Philosophi*, OFC VIII p. 130, Couturat, 605: “Ch: Quid hoc loco continuum vocas? –Pa.: Hoc volo, aliquando nulla quiete interrumpi”), de lo contrario cesaría de existir.

¹⁷⁸ *Double infinié chez Pascal et monade*, OFC II p. 275; Grua, 554: “c’est à dire dans chaque substance veritablement une, unique, sujet primitif de la vie et action, toujours doué de perception et appetition, toujours renfermant avec ce qu’il est la tendance à ce qu’il sera, [toujours subsistant par consequent] pour représenter toute autre chose qui sera”.

¹⁷⁹ Con esta definición de percepción reunimos dos definiciones de percepción: en la primera la percepción es un caso de *cogitatio*, en virtud de la cual se postula la percepción como puente entre la mónada y el mundo externo; en la segunda, en cambio, como *expressio*, o representación de lo múltiple en lo simple (cf. Vargas, E., “Perceiving Machines: Leibniz’s Teleological Approach to Perception”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 175ss). La complementariedad de ambas definiciones, que es la que ahora favorecemos para este trabajo de investigación, es tomada de una carta de Leibniz a Wagner donde el hannoveriano afirma lo siguiente: “esta correspondencia de lo interno y lo externo, o sea, la representación de lo externo en lo interno, de lo compuesto en lo simple, de la multitud en la unidad, constituye realmente la percepción” (*Carta a Rudolph Christian Wagner fechada el 4 de junio de 1710*, Rovira p. 78; GP VII, 529: “Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit”).

¹⁸⁰ Cf. *Carta a Luious Bourguet fechada en diciembre de 1714*, Rovira p. 35; GP III, 575: “[L]’appétit est la tendance d’une perception à une autre”.

ye tanto lo que individuo es y ha sido, como también la tendencia a lo que será. En este sentido, tal y como se observa en sus *Essais de Theodicée*, “cada sustancia simple tiene percepción, y que su individualidad consiste en la ley perpetua que hace la serie de percepciones que le son propias, y que nacen naturalmente las unas de las otras”¹⁸¹. A partir de lo cual podemos extraer en limpio dos cosas: por un lado, que la percepción tiene una naturaleza transitoria¹⁸², mientras que el apetito, por otro lado, garantiza una cierta subsistencia que regula el tránsito de una percepción a otra.

La naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas nos permiten garantizar, así, tanto la naturaleza dinámica del mundo, donde se incluye el dinamismo interno de las mónadas, como el carácter subsistente de la realidad, sin el cual sería imposible hablar de formas substanciales. De esta manera, la mónada envuelve una pluralidad de afecciones y de relaciones que, a pesar de estar continuamente cambiando, es decir, de no ser estáticas, mantienen una cierta unidad e identidad propia, en virtud de la cual podemos afirmar que se trata de la misma entidad, en palabras del hannoveriano: “todo cambio natural se realiza por grados, algo cambia y algo permanece; y por consiguiente en la sustancia simple tiene que haber una pluralidad de afecciones y de relaciones, aunque carezca de partes”¹⁸³. Aquella armonía del percipiente que se va gestando en el interior de las mónadas significa,

¹⁸¹ *Essais de Theodicée*, III, §291, OFC X p. 297; GP VI, 289: “chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loy perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui luy sont affectées, et naissent naturellement les unes des autres”

¹⁸² Esto se observa con toda claridad en el §14 de la *Monadologie*: “el estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama *percepción*” (*Monadologie*, §14, OFC II p. 329; GP VI, 608: “L’etat passager qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple n’est autre chose que ce qu’on appelle la *Perception*”). Que la percepción asuma una naturaleza transitoria, sin embargo, no significa que las percepciones se pierdan con la transición de una a otra, ya que, como Leibniz mismo afirma en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “una sustancia que esté en acción alguna vez lo estará siempre, pues todas las impresiones permanecen, y únicamente se mezclan con las nuevas” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 1, §10, NE Echeverría pp. 115-116; GP V, 101: “Une Substance qui sera une fois en action, le sera tousjours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d’autres nouvelles”).

¹⁸³ *Monadologie*, §13, OFC II p. 329; GP VI, 608: “tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change, et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d’affections et de rapports quoyqu’il n’y en ait de parties”.

en este sentido, que la representación interna de lo externo de cada substancia simple se despliega¹⁸⁴ en conformidad a una tendencia que la asume y la orienta¹⁸⁵.

Un aspecto importante para comprender la teoría leibniziana de la percepción y el apetito, en especial en su aplicación a la reflexividad y la conciencia, se gesta en la ruptura definitiva del hannoveriano con el modelo mecanicista imperante de su época. La ruptura leibniziana con el mecanicismo desde su filosofía de la mente se observa en tres momentos complementarios. El primer momento de esta ruptura, así, se observa en la insuficiencia de las razones mecánicas para explicar el fenómeno de la percepción y de todo lo que de ella depende. Acorde con el mecanicismo, todo cambio natural se explica en virtud de dos cosas: las partes que constituyen la máquina, esto es, los engranes, y el criterio de interacción que rige el movimiento de sus partes¹⁸⁶. Para Leibniz, sin embargo, es del todo imposible imaginar una estructura mecánica cuya mera organización baste para explicar los estados mentales de un viviente, ya que en el interior de toda máquina, como observa en el § 17 de su *Monadologie*, “sólo se hallarán piezas que se empujan unas a otras, pero jamás algo con lo que explicar una percepción”¹⁸⁷.

El segundo momento de ruptura con el mecanicismo, particularmente con el mecanicismo cartesiano, consiste en admitir alma no sólo en los espíritus, sino también en los animales y en las plantas, en cuanto que, como señala en su *Système nouveaux* de 1695, “la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso choca con el

¹⁸⁴ En este sentido, tal y como observa María Jesús Soto Bruna, la acción de las mónadas es un despliegue existencial en el que se va desarrollando espacio-temporalmente aquello que se contiene en su núcleo substancial (cf. Soto Bruna, M.J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Pamplona: EUNSA, 1988, p. 142).

¹⁸⁵ Tal y como señala Evelyn Vargas, esto último significa que la naturaleza perceptual de las mónadas no sólo se concibe desde su carácter expresivo o representacional, sino también como un proceso susceptible de orientación teleológica, misma que es dada en los apetitos (Cf. Vargas, E., “Perceiving Machines: Leibniz’s Teleological Approach to Perception”, p. 183).

¹⁸⁶ Cf. Velázquez-Fernández, H., *¿Qué es la Naturaleza? Introducción filosófica a la Historia de la Ciencia*, México: Porrúa, 2007, p. 87.

¹⁸⁷ *Monadologie*, §17, OFC II p. 330; GP VI, 609: “Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans que des pieces qui possent les unes les autres, et jamais de quoy expliquer une perception”. Esta ruptura con el mecanicismo, según Pascual F. Martínez-Freire, implica negar la posibilidad de una mente mecánica o inteligencia artificial (Cf. Martínez-Freire, P.F., “La naturaleza representacional de la mente en Leibniz”, en: Sánchez-Rodríguez, M., Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 262-263).

orden de las cosas"¹⁸⁸. Esto último, como consecuencia de aquel *pandinamismo* en el que todo fenómeno es concebido como una modificación de una fuerza primitiva, implica extender la percepción y apetición, como principios internos del cambio intramonádico, a todas las mónadas, de modo que, como señala en el §19 de su *Monadologie*, "si se quiere llamar alma a todo lo que tiene *perceptions* y *appetits*, en el sentido general que acabamos de explicar, entonces todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas"¹⁸⁹. A pesar de esto, el filósofo de Hannover reconoce que hay ciertos procesos de percepción que no pueden disociarse de toda causa mecánica, como ocurre en la sensación, donde la percepción se vincula con el movimiento de ciertos órganos sensoriales¹⁹⁰.

Finalmente, el tercer momento de ruptura con el mecanicismo se presenta al distinguir la *percepción* de la *apercepción* o *conciencia*, tesis que se opone radicalmente a la afirmación cartesiana que sólo reconoce estados mentales en aquellos casos en los que hay conciencia y, por ende, a la reducción de toda facultad cognitiva sólo a los espíritus¹⁹¹. En opinión de Leibniz, aquel dinamismo interno de las mó-

¹⁸⁸ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, OFC II p. 240; GP IV, 478: "l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bestes en pures machines, quoyqu'elle semble possible, est hors d'apparence, et même contre l'ordre des choses".

¹⁸⁹ *Monadologie*, §19, OFC II p. 330; GP VI, 610: "Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions* et *appetits* dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appellées Ames".

¹⁹⁰ Esto se ve con toda claridad en el siguiente pasaje de sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*: "me inclino a creer que existe alguna percepción y apetición incluso en las plantas, debido a la gran analogía que existe entre las plantas y los animales; si existe un alma vegetal, como es opinión corriente, es necesario que tenga percepción. Sin embargo, todo lo que sucede en los cuerpos de las plantas y de los animales, exceptuada su primera formación, lo atribuyo a causas mecánicas. Así, estoy de acuerdo en que el movimiento de las plantas que se denomina sensitivo es mecánico, y tampoco apruebo que se recurra al alma para explicar los detalles de los fenómenos relativos a las plantas y animales" (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 9, §11, NE Echeverría p. 150; GP V, 126: "J'ay du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appétition encor dans les plantes à cause de la grande analogie, qu'il y a entre les plantes et les animaux; et s'il y a une ame vegetable, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception. Cependant je ne laisse pas d'attribuer au mechanisme tout ce qui se fait dans les corps des plantes et des animaux, excepté leur première formation. Ainsi je demeure d'accord que le mouvement de la plante qu'on ait recours à l'ame, lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes des plantes et des animaux").

¹⁹¹ Cf. *Monadologie*, §14, OFC II p. 329; GP VI, 609: "Et c'est en quoy les Cartesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire, que les seuls Esprits étoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ny d'autres Entelechies".

nadas, sean éstas racionales o no, presupone la existencia de una serie infinita de cambios continuos, los cuales sólo son posibles en la medida en que admitimos, en palabras del hannoveriano, “que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta”¹⁹², ya sea porque son demasiado pequeñas, o porque al estar demasiado juntas no es posible distinguirlas por separado. Lo distintivo de la actividad mental de las mónadas, en consecuencia, no radica en el grado de apercepción de cada estado mental, sino en su dimensión representativa, esto es, su capacidad de expresar o representar el mundo¹⁹³.

La inclusión de la teoría leibniziana de las pequeñas percepciones dentro de este tercer momento, además de reforzar la ruptura con el modelo mecanicista, nos permite articular su filosofía de la mente con el ámbito propio de la *prâxis*, en especial en su oposición a lo que en sus *Essais de Theodicée* denomina como ‘indiferencia de equilibrio’¹⁹⁴. Esta infinidad de pequeñas percepciones, en efecto, no sólo representan las huellas o expresiones que marcan y constituyen al individuo¹⁹⁵, sino que también “producen”, en palabras de Leibniz, “ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo”¹⁹⁶. Así, mientras la ‘indiferencia de equilibrio’ parte de la carencia absoluta de razones determi-

¹⁹² *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 42; GP V, 126: “qu’il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans réflexion, c’est-à-dire des changements dans l’ame même dont nous ne nous appercevons pas”.

¹⁹³ Cf. Simmons, A., “Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness”, en: *The Philosophical Review*, vol. 110, No. 1, 2001, pp. 40-41.

¹⁹⁴ Cf. *Essais de Theodicée*, I § 46, OFC X p. 123; GP VI 128: “Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d’indifference, pourvu qu’on entende par l’indifference, que rien ne nous nécessite pour l’un ou pour l’autre parti ; mais il n’y a jamais d’indifference d’équilibre, c’est à dire où tout soit parfaitement égal de part et d’autre, sans qu’il y ait plus d’inclination vers un côté”.

¹⁹⁵ Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43-44; GP V 48: “Ces perceptions insensibles marquent encor et constituent le même individu qui est caractérisé par les traces ou expressions qu’elles conservent des estats precedens de cet individu, en faisant la connexion avec son estat present”.

¹⁹⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43; GP V 48: “Ce sont elles qui forment ce je ne sçay quoy, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l’assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnans font sur nous, qui enveloppent l’infini, cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l’univers”.

nantes¹⁹⁷, la dinámica leibniziana, partiendo de la distinción entre necesidad o determinación¹⁹⁸, apuesta por un mundo donde, en palabras del hannoveriano, “todo se hace por razones determinadas”¹⁹⁹.

Un mundo cuyo dinamismo brota del fondo mismo de las mónadas, en consecuencia, no es compatible con aquella indeterminación y arbitrariedad que, en opinión de Leibniz, parecen desprenderse de un modelo de acción que se funde en una ‘indiferencia de equilibrio’. Razón por la cual sostendrá que es necesario “que nos desprendamos de la quimera de la plena indiferencia, que únicamente se puede hallar en los libros de los filósofos y sobre el papel (porque ni siquiera podrían concebir la noción en sus cabezas, ni hacer ver su realidad mediante algún ejemplo en las cosas)”²⁰⁰. Esta última, más que abrir un abanico de posibilidades, conduce a la inacción, tal y como ocurre en el caso del asno de Buridán²⁰¹, donde el animal es colocado frente a dos hatos de iguales propiedades de tal modo que resulta imposible decidirse por uno en lugar de otro, ya que se encuentra “igualmente inclinado

¹⁹⁷ Cf. *Definición de libertad*, Echeverría p. 177; GP VII, 108: “*Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum*”.

¹⁹⁸ Cf. *Essais de Theodicée*, III §367, OFC X p. 340; GP VI, 333: “distinguer entre la nécessité et entre la détermination ou certitude”.

¹⁹⁹ *Essais de Theodicée*, III §360, OFC X p. 336; GP VI, 328: “tout se fait par des raisons déterminées”.

²⁰⁰ *Essais de Theodicée*, III §367, OFC X p. 341; GP VI, 333: “enfin pourveu qu’on se defasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n’en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses)”. Tal y como sugiere Torralba, “Leibniz desprecia siempre las posturas que defienden que la libertad consiste principalmente en la “indiferencia”, porque además de conducir a paradojas de difícil solución –como la del asno de Buridán- olvidan que el sentido de la libertad consiste propiamente en encontrar las razones que aconsejen optar por una y otra de las acciones posibles. Si no fuéramos capaces de encontrar tales razones, la libertad no tendría ningún sentido pues, en ese caso, respondería meramente a factores irracionales” (Torralba, J.M., “Libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de «inclinación sin necesidad»”, en: *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1, 2005, p. 280).

²⁰¹ Es importante mencionar que el ‘asno de Buridán’ no es un ejemplo que podamos encontrar dentro de las obras de Jean Buridán, a quien usualmente se le atribuye. La referencia más cercana que tenemos de este caso la podemos encontrar en el *De caelo* de Aristóteles: “del que padece terriblemente de hambre y sed pero que dista lo mismo de los alimentos y de las bebidas: éste, en efecto, se dice que forzosamente permanecerá quieto” (Aristóteles, *De caelo*, trad. Miguel Candel, Madrid: Gredos, 2008, 295b). Al igual que Aristóteles, Leibniz critica la indiferencia justo porque conduce a la inacción, tal y como trataré de mostrar en este apartado.

hacia el uno y hacia el otro”²⁰². En opinión de Leibniz, este caso es una quimera, ya que...

...el universo no puede ser dividido por un plano trazado por la mitad del asno, cortado verticalmente en el sentido de su longitud, de tal manera que todo sea igual y semejante de un lado y del otro, como una elipse o cualquier figura situada en un plano, de las que yo llamo *amfidextras*, puede ser dividida de esta manera por una línea recta que pase por su centro. Porque ni las partes del universo, ni las vísceras del animal son semejantes, ni están igualmente situadas a ambos lados de este plano vertical. Por consiguiente, habrá muchas cosas en el asno y fuera de él, aunque no nos aparezcan, que lo determinarán a ir a un lado más bien que al otro²⁰³.

La apariencia de indeterminación o indiferencia absoluta, por tanto, sólo es un remedo de una serie de pequeñas percepciones que, dada su falta de claridad y distinción, no alcanzan a elevarse al plano de la conciencia, permaneciendo ocultas para el sujeto de la acción. En este sentido el filósofo de Hannover afirmará que “la indiferencia por supuesto surge de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se determina hacia lo más perfecto”²⁰⁴. Toda acción, tal y como se observa en su correspondencia con Coste, “sigue la mayor inclinación, bajo la cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes”²⁰⁵. Esto último significa que la capacidad del sujeto de la acción para asumir el dominio de aquella orienta-

²⁰² *Essais de Theodicée*, I § 49, OFC X p. 124; GP VI, 129: “également porté à l’un et à l’autre”. La ‘indiferencia de equilibrio’, según lo anterior, conduce a la inacción, en cuanto que, como sostiene Pereda, “no se puede aceptar una indiferencia absoluta, una elección en la que no hay condiciones ni inclinaciones” (Pereda, R., “Posibilidad y necesidad. Un estudio desde el sofisma del perezoso”, en: Sánchez Rodríguez, M., Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 132).

²⁰³ *Essais de Theodicée*, I § 49, OFC X pp. 124-125; GP VI, 129-130: “...l’univers ne sauroit être mi-parti par un plan tiré par le milieu d l’âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d’autre ; comme une Ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j’appelle *amphidextres*, peut être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ny les parties de l’Univers, ny les visceres de l’animal, ne sont pas semblables, ny également situés de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc tousjours bien des choses dans l’âne et hors de l’âne, quoyqu’elles ne nous paroissent pas, qui le determineront à aller d’un côté plustost que de l’autre”.

²⁰⁴ *De rerum originatione radicali*, OFC II p. 281 ; GP VII, 304: “Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus”.

²⁰⁵ *Carta de Leibniz a Coste fechada el 19 de diciembre de 1707*, Roldán p. 225; GP III, 401-402: “que le choix suit la plus grande inclination, sous laquelle je comprends tant passions que raisons vrayes ou apparentes”.

ción teleológica de su acción, por tanto, está íntimamente relacionado con la claridad y distinción de las percepciones que lo inclinan. Así, la indiferencia sólo aparecerá en aquellos casos en los que la acción sigue una inclinación que es fruto de un cúmulo de percepciones en las que, al no presentarse nada distinto, es difícil percibir.

Partiendo de esto último, el filósofo de Hannover atribuirá *acción* a la mónada sólo en aquellos casos en los que se posee percepciones distintas, y *pasión* en la medida en que sus percepciones son confusas²⁰⁶, lo cual, en términos de una gradación del ser, nos permite distinguir entre las mónadas meramente pasivas, en cuanto que la totalidad de sus percepciones son confusas, y las almas, cuyas percepciones, al elevarse al nivel de la sensibilidad, gozan de cierta claridad y distinción²⁰⁷. Con esto no quiero decir que todas las percepciones de las almas, por contraponerlas a la de las meras entelequias, sean conscientes o percibidas en su totalidad, sino tan sólo señalar que la sensibilidad da un paso más a la conciencia. Tampoco quiero decir que la libertad de las pasiones, esto es, la genuina *acción* en el sentido anteriormente esbozado, sea posible para todos los vivientes, ya que para ello se necesita gozar de un grado de conciencia que sólo se da en la reflexividad, tal y como se observa en el siguiente pasaje:

²⁰⁶ Cf. *Monadologie*, §49, OFC II p. 335; GP VI, 615: “La Créature est dite agir au dehors en tant qu’elle a de la perfection, et patir d’une autre en tant qu’elle est imparfaite. Ainsi l’on attribue l’Action à la Monade en tant qu’elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu’elle a de confuses”. Ver también: *Essais de Theodicée*, I §66, OFC X p. 134; GP VI, 138-139: “Car en tant que l’ame a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l’ame, et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres : et en tant que l’ame est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l’ame au corps, en sorte que l’ame se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles : ce qui fait le même effect, et la même apparence, que si l’un dependoit de l’autre immédiatement, et par le moyen d’une influence physique”.

²⁰⁷ Si bien en el §19 de su *Monadologie* admite la posibilidad de comprender a toda mónada como un tipo de alma, en este mismo pasaje añadirá la siguiente aclaración: “pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que baste el nombre general de mónadas y de entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y que se llamen almas solamente a aquellas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria” (*Monadologie*, §19, OFC II p. 330; GP VI, 610: “mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu’une simple perception, je consens, que le nom général Monades et d’Entelechies suffise aux substances simples, qui n’auront que cela, et qu’on appelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire”).

[...] somos libres en cuanto nos veamos determinados a seguir la perfección de nuestra naturaleza, es decir, a la razón; sin embargo, somos esclavos en tanto que sigamos a las pasiones y a las costumbres o a los impulsos indeliberados que la razón no haya conformado anteriormente con un hábito de bien hacer. De esta manera, *actuar es* algo que sólo cabe decir con propiedad que *actuamos* cuando perseguimos la perfección de nuestra naturaleza, constituyendo la regla de las demás cosas en la armonía del universo; y, en tanto que somos imperfectos, *padecemos*, nos vemos sojuzgados por cosas externas, aunque, en un cierto sentido metafísico –que yo he explicado en mi sistema de la unión del alma y del cuerpo–, exista espontaneidad en todo cuanto nos sucede. Todo lo que nos concierne puede ser considerado como derivado de nuestra propia naturaleza²⁰⁸.

La clave para hablar de una genuina acción y, por ende, de intencionalidad, reside en aquellos ‘relieves’ que dotan a una determinada percepción de claridad y distinción frente a otras²⁰⁹. Para poder entender y profundizar esto último, sin embargo, es necesario esbozar, al menos de forma breve, la relación que se da entre esta caracterización de la naturaleza perceptual de las mónadas y los apetitos, en cuanto que la vida interna de la mónadas no se reduce al mero tener estados mentales, sino también al modo en que la mónada transita de un estado mental a otro. Este tránsito, al estar marcado por los apetitos, es decir, por la dimensión teleológica de las mónadas, asume una naturaleza ordenada que, por tanto, se opone al azar y a la arbitrariedad propio de la indiferencia. La tendencia de una percepción a otra en virtud de la cual se habla de apetito, así, no es caótica, sino siempre en conformidad con una regulación interna que, si mi lectura de Leibniz es correcta, está

²⁰⁸ *Conversation sur la liberte et le destin*, Roldán p. 28; Grua (478-486): “nous sommes libres en tant que nous [suivons] <sommes déterminés à suivre> la perfection de nostre nature, c’est-à-dire la raison ; mais que nous somme esclaves en tant que nous suivons les passios <et les coûtumes> ou les impulsions indeliberées que la raison n’a point formées auparavant à une habitude de bien faire. C’est aussi en tant que nous suivons cette perfection de nostre nature que nous sommes dits *agir*, et faire la regle des autres choses dans l’harmonie de l’univers ; et en tant que nous sommes imparfaits, nous sommes dits *patir*, et estre assujettis aux choses de dehors, quoyque dans un certain sens metaphysique, que j’ay expliqué dans mon système de l’union de l’ame et du corps, il y ait de la spontaneité dans tout ce qui nous arrive. Tout ce qui nous regarde peut estre considéré comme derivé de nostre nature même”.

²⁰⁹ Tal y como sugiere Christian Barth, el énfasis en la noción de relieve dentro de la filosofía de la mente leibniziana es fundamental para comprender cómo desde la sensibilidad se va gestando cierto grado de conciencia que permite a los animales captar la realidad que los rodea (cf. Barth, C., “Leibniz on Phenomenal Consciousness”, en: *Vivarium* 52, 2014, p. 340).

íntimamente relacionada con la *composibilidad*, tema que reservo para una futura investigación.

Para el filósofo de Hannover, sin embargo, sostener que el apetito es un elemento constitutivo de la vida interna de la mónada no significa que todas posean voluntad, ya que, como sostiene en su *De libertate et necessitate*, “la voluntad es una propensión a actuar de la cual somos conscientes”²¹⁰. De la misma forma, hablar de apetito tampoco significa que todo lo que ocurre en el alma de un ser que es capaz de elevarse al plano de la apercepción o conciencia dependa de su voluntad, pues “en ella hay”, en palabras del hannoveriano, “no solamente un orden de percepciones distintas, que constituye su poder, sino también una serie de percepciones confusas o de pasiones, que forman su esclavitud; y no hay que extrañarse de ello: el alma sería una divinidad, si únicamente tuviera percepciones distintas”²¹¹. Los cambios internos de la mónada, así, dependen de la mónada, en cuanto que brotan de su propio interior, más no de su voluntad, razón por la cual, a pesar de que todos esos cambios surgen de forma espontánea, no necesariamente son imputables a la substancia que los experimenta.

Cuando estamos frente a un caso como el anterior, donde hay espontaneidad tanto en la percepción como en el apetito, más no imputabilidad del acto, resulta del todo absurdo hablar de intencionalidad²¹². De manera que sólo podemos hablar de una genuina acción intencional en aquellos casos en los que se presenta, además de estos principios constitutivos de la mónada, la capacidad de apercebir el mundo y, como trataré de demostrar más adelante, la reflexividad. Teniendo esto en mente es posible transitar de la mera percepción y apetición, en cuyo nivel se encuentran lo que Leibniz denomina como ‘mónadas desnudas’, al nivel de las almas.

2.3. El paso de las meras entelequias a las almas: sensibilidad y memoria

²¹⁰ *De libertate et necessitate*, OFC II p. 127; AA VI, 4B, 1444: “Voluntas est conatus agendi cujus conscii sumus”.

²¹¹ *Essais de Theodicée*, I §64, OFC X p. 132; GP VI, 137: “Car il y a en elle non seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire ; mais encor une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage : et il ne faut pas s’en étonner ; l’ame seroit une Divinité, si elle n’avoit que des perceptions distinctes”.

²¹² Cf. Vigo, A., “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, p. 54.

A pesar de que el hannoveriano sostiene que todas las mónadas poseen estados y procesos mentales (apetitos y percepciones), reservará la noción de alma tan sólo para aquellas mónadas que, al poseer un grado mayor perfección, tanto en su naturaleza perceptual como en su apetitividad, son capaces de elevarse al plano de la sensibilidad y la memoria, tal y como se observa en la segunda parte del §19 de la *Monadologie*: “pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que baste el nombre general de mónadas y de entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y que se llamen almas solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria”²¹³. Para entender el tránsito de las meras mónadas a las almas, grado de perfección en el que aparece la apercepción como fundamento de aquella unidad funcional del viviente, es fundamental analizar la percepción y la apetición cara a la sensibilidad y la memoria.

Lo primero que se debe aclarar a este respecto es lo que el hannoveriano entiende por claridad y distinción, nociones que hemos presupuesto a lo largo de este capítulo, pero que debemos esclarecer si queremos comprender la naturaleza de la conciencia en Leibniz, en cuanto ésta también admite distintos grados de perfección. En opinión del filósofo de Hannover, una percepción o una idea es *clara* cuando es suficiente para reconocer y discernir una cosa de otras²¹⁴; mientras que es *distinta*, cuando es posible, además de lo anterior, discernir su contenido, es decir, las notas que la componen, de modo que la claridad no necesariamente implica distinción²¹⁵. Puedo reconocer, en efecto, una cosa entre las demás, sin por ello de-

²¹³ *Monadologie*, §19, OFC II p. 330; GP VI, 610: “mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu’une simple perception, je consens, que le nom général de Monades et d’Entéléchies suffise aux substances simples, qui n’auront que cela, et qu’on appelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire”.

²¹⁴ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, XXIX, §3, Echeverría pp. 291-292; GP V 236: “Je dis donc qu’une *Idée* est claire lorsqu’elle suffit pour reconnoître la chose et pour la distinguer : comme lorsque j’ay une *Idée* bien claire d’une couleur, je ne prendray pas une autre pour celle que je demande, et si j’ay une *Idée* claire d’une plante, je la discerneray parmy d’autres voisines ; sans cela l’*Idée* est obscure”.

²¹⁵ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, XXIX, §4, Echeverría pp. 291-292; GP V 237: “C’est pourquoy j’ay coustume de suivre icy le langage de M. des Cartes, chez qui une *Idée* pourra estre claire et confuse en même temps, et telles sont les *Idées* des qualités sensibles, affectées aux organes, comme celle de la couleur ou de la chaleur. Elles sont vñales, car on les reconnoist et on les discerne ausement les unes des autres, mais elles ne sont point distinctes, parce qu’on ne distingue pas ce qu’elles renferment. Ainsi on n’en sauroit donner la definition. On ne les fait connoistre que par des exemples, et au reste il faut dire que c’est un je ne say quoy, jusqu’à ce qu’on en dechiffre la contexture. Ainsi quoyque selon nous les *Idées* distinctes distinguent l’objet d’un autre, néanmoins

terminar del todo las propiedades o notas características que lo identifican y lo definen. A partir de esto último se puede extraer en limpio que, al relacionarse la noción leibniziana de distinción con su teoría de la definición, los grados de distinción están determinados por la cantidad de notas o nociones que expresan una determinada realidad, de manera que entre más notas se poseen, mayor es el relieve con el que nos impresiona aquella realidad percibida. Así se observa, por ejemplo, en su *Discours de métaphysique* cuando afirma:

Quando puedo reconocer una cosa entre las demás, sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades, el conocimiento ya es *confuso*. De esa manera conocemos algunas veces *claramente*, sin dudar en modo alguno si un poema o un cuadro está bien o mal hecho, porque hay un *no sé qué* que nos satisface o nos molesta. Pero cuando puedo explicar las notas que tengo, el conocimiento se llama *distinto*. Tal es el conocimiento de alguien que ensaya, que discierne lo verdadero de lo falso por medio de ciertas pruebas o señales que constituyen la definición del oro. Ahora bien, el conocimiento distinto posee grados, pues de ordinario las nociones que entran en la definición necesitarían ellas mismas de definición y no se conocen más que confusamente. Pero cuando todo lo que entra en una definición o conocimiento distinto se conoce distintamente hasta alcanzar las nociones primitivas, a ese conocimiento lo llamo *adecuado*. Y cuando mi espíritu comprende a la vez y distintamente todos los ingredientes primitivos de una noción, tiene un conocimiento *intuitivo*, que es muy raro, ya que la mayoría de los conocimientos humanos solamente son confusos o bien *supositivos*.²¹⁶

comme les claires, mais confuses en elles mêmes, le font aussi, nous nommons *distinctes* non pas toutes celles qui sont bien distinguantes ou qui distinguent les objets, mais celles qui sont bien distinguées, c'est-à-dire qui sont distinctes en elles mêmes et distinguent dans l'objet les marques, qui le font connoistre, ce qui en donne l'analyse ou definition ; autrement nous les appellons *confuses*".

²¹⁶ *Discours de métaphysique*, §XXIV, OFC II p. 189; AA VI, 4B, 1567-1568: "Quand je puis reconnoistre une chose parmy les autres, sans pouvoir dire en quoy consistent ses différences ou propriétés, la connoissance est *confuse*. C'est ainsi que nous connoissons quelques fois *clairement*, sans estre en doute en aucune façon, si un poeme, ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un *je ne sçay* quoy qui nous satisfait ou qui nous choque. Mais lors que je puis expliquer les marques que j'ay, la connoissance s'appelle *distincte*. Et telle est la connoissance d'un essayeur, qui discerne le vray or du faux par le moyen de certaines épreuves ou marques qui font la définition de l'or. Mais la connoissance distincte a des degrés, car ordinairement les notions qui entrent dans la definition, auroient besoin elles mêmes de definition et ne sont communes que confusement. Mais lors que tout ce qui entre dans une definition ou connoissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitives, j'appelle cette connoissance *adequate*. Et quand mon esprit comprend à la fois et

La sensación, según lo anterior, se presenta como un proceso perceptivo que, al gestarse en la relación entre el alma y el cuerpo, representa ciertos tipos de estados corporales propios de los órganos sensoriales²¹⁷. Esto implica que el alma o mónada dominante dota al viviente de una unidad funcional, donde sus impresiones sensibles se corresponden con sus percepciones sensibles, sin que por eso podamos hablar de conciencia en sentido estricto. Que la sensación no es suficiente para hablar de apercepción o conciencia se observa en dos cosas: por un lado, a que existen sensaciones de las cuales no nos apercebimos, como ocurre mientras dormimos, ya que, como observa en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cuando “se duerme, nunca deja de tenerse algún sentimiento, más o menos débil, incluso cuando no se sueña”²¹⁸; por otro lado, a que incluso en nuestras sensaciones más claras y distintas se encuentra cierta confusión debido a su estructura compleja interna, compuesta de infinidad de pequeñas percepciones²¹⁹.

Con todo y esto, observamos como Leibniz distingue la sensibilidad de la mera percepción, admitiendo en los sensibles un mayor grado de claridad y distinción

distinctement tous les ingrediens primitifs d'une notion, il en a une connoissance *intuitive* qui est bien rare, la plupart des connoissances humaines n'estant que confuses ou bien *suppositives*”.

²¹⁷ Cf. C. Barth, “Leibniz on Phenomenal Consciousness”, pp. 338-339.

²¹⁸ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 1, §13, NE Echeverría p. 119; GP V, 104: “On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe”.

²¹⁹ Esto se puede constatar en diferentes partes de la obra del hannoveriano, aunque se observa con mayor claridad en dos partes específicas: en primer lugar, en su *Discours de métaphysique*, donde afirma que: “las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente contener algún sentimiento confuso, pues como todos los cuerpos del universo están en sintonía, el nuestro recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular; ese es el motivo por el que nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad de percepciones, que es totalmente infinita” (*Discours de métaphysique*, §XXXIII, OFC II p. 199; AA VI, 4B, 1582-1583: “que les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nostre reçoit l'impression de tous les autres, et comme nos sens nous renoncent tout, il n'est pas possible que nostre ame puisse attendre à tout en particulier; c'est pourquoy nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions, qui est tout à fait infinie”); en segundo lugar, en su *De formis seu attributis Dei*, donde señala que “las cosas sensibles no pueden ser entendidas perfectamente por nosotros, porque para su constitución concurren cosas infinitas, a causa de la divisibilidad al infinito del tiempo y el lugar. En virtud de esto, sucede que la percepción de la cualidad sensible no es una percepción, sino un agregado de infinitas percepciones” (*De formis seu attributis Dei*, OFC II p. 81; AA VI, 3, 515: “Sensibilia perfecte intelligi non possunt a nobis, quoniam ad eorum constitutionem concurrunt infinita, ob temporis et loci divisibilitatem in infinitum. Unde fit perceptio qualitatis sensibilis non sit una perceptio sed aggregatum infinitarum”).

en sus percepciones, lo cual le permite a los vivientes tener percepciones con mayor fuerza mental y, por tanto, ser capaces de reparar en aquellas sensaciones que se presentan con mayor fuerza. Esto último implica que, a pesar de que las sensaciones no necesariamente están acompañadas de apercepción, y de que el hannoveriano niega todo tipo de reflexión en los animales, podemos identificar algunos pasajes de la obra del hannoveriano en los que se atribuye cierto grado de conciencia a los animales no-humanos, revelando con ello que la clave para entender la apercepción no está en la reflexión²²⁰. A este respecto encontramos dos pasajes significativos que respaldan la presencia de conciencia o apercepción en los animales. La primera alusión aparece en el 'Prefacio' de sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* al dilucidar la relación entre las pequeñas percepciones y la muerte:

Consecuentemente, también a ellas se debe el que la muerte no pueda ser más que un sueño, el cual no puede perdurar como tal sueño, pues las percepciones únicamente dejan de ser suficientemente distinguidas, reduciéndose en el caso de los animales a un estado de confusión que suspende la apercepción, pero esto no puede durar, por no hablar aquí del caso del hombre, el cual debe tener grandes privilegios al respecto para mantener su personalidad propia.²²¹

Mientras que la segunda alusión aparecerá más adelante al hablar sobre la potencia y la libertad:

²²⁰ Aunque la apercepción o conciencia parece involucrar un acto de segundo orden, en cuanto que la percepción se distingue de ésta, difiero con aquellas lecturas que hacen de la reflexión algo esencial para la conciencia, ya que, como señala Barth, "si esta interpretación fuese correcta, la diferencia entre los actos mentales conscientes e inconscientes eliminaría la distinción entre los actos mentales que son objeto de la reflexión y los que no" (Barth, C., "Leibniz on Phenomenal Consciousness", p. 345). Si mi lectura de Leibniz es correcta, entonces la apercepción representa una condición de posibilidad para la reflexión y no a la inversa, ya que la reflexión es un acto intencional de segundo orden que recae sobre aquellas percepciones suficientemente distintas como para advertirlas. Cabe mencionarse, sin embargo, que en algunas lecturas de Leibniz, como la que Kulstad propone, esta advertencia alude a un nivel primitivo de reflexividad que, si bien se distingue de la reflexión que Leibniz atribuye a los espíritus, posibilita un mínimo de apercepción en los animales que permite salvaguardar los textos leibnizianos relacionados (cf. Kulstad, M., "Leibniz, Animals and Apperception", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, h. 1, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 32-36).

²²¹ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 119; GP V, 48: "C'est pour cela qu'elles font aussi que la mort ne sauroit estre qu'un sommeil, et même ne sauroit en demeurer un, les perceptions cessant seulement à estre assés distinguées et se réduisant à un estat de confusion dans les animaux qui suspend l'apperception, mais qui ne sauroit durer tousjours, pour ne parler icy de l'homme qui doit avoir en cela des grands privilèges pour garder sa personnalité".

Nos damos cuenta de muchas cosas en nosotros y fuera de nosotros que en principio no entendemos; pero cuando llegamos a tener ideas distintas, mediante el poder de reflexionar y de deducir verdades necesarias, entonces las *entendemos*. En este sentido las bestias no tienen entendimiento, aunque posean la facultad de aperebirse de las impresiones más destacables y distinguidas, al modo en que el jabalí advierte a una persona que le grita, y va derecho hacia dicha persona, aunque hasta entonces no había tenido de ella más que una percepción pura, pero confusa, como de todos los demás objetos que caían en su campo visual y cuyos rayos hieren su cristalino.²²²

En relación a aquella unidad funcional del viviente, esto significa que la naturaleza ha dotado a los animales de órganos que le permiten tener percepciones cuyo relieve y distinción poseen una *fuera mental* tal que es posible, para el viviente, advertir aquello que están percibiendo²²³. Los órganos sensoriales, en este sentido, son capaces de ajustarse a las impresiones que recibe, captando aquellas que contienen la *fuera mental* necesaria para ser aperebidas, tal y como ocurre con el ojo, que es capaz de concentrar la cantidad de rayos de luz suficiente para ver²²⁴. La *fuera mental* por la que una sensación pasa de lo inconsciente al plano de la aperepción, según el hannoveriano, radica en su estructura compleja interna, la cual involucra no sólo una percepción, sino una multiplicidad de pequeñas percepciones que, al concentrarse, logran un mayor relieve. De esta forma podemos observar que la sensación es una imagen mental cuyo contenido puede ser lo suficientemente claro como para ser notado, pero que, al envolver una infinidad de pequeñas

²²² *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 21, §5, NE Echeverría p. 197; GP V, 159: "Nous nous appercevons de bien des choses en nous et hors de nous, que nous n'entendons pas, et nous les *entendons*, quand nous en avons des idées distinctes, avec le pouvoir de reflechir et d'en tirer des verites nécessaires. C'est pourquoy les bestes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoyqu'elles ayent la faculté de s'apercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'apperçoit d'une personne qui luy crie et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue, mais confuse comme de tous les autres objets, qui tombaient sous ses yeux, et dont les rayons frappaient son cristallin".

²²³ Cf. *Monadologie*, §25, OFC II p. 331; GP VI, 611: "Aussi voyons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux par le soins, qu'elle a pris de leur fournir organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumiere ou plusieurs undulations de l'air pour les fairse avoir pluc d'efficace par leur union".

²²⁴ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 33: "Mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les representent (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumiere sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au *sentiment*".

percepciones, aparece siempre con cierta confusión, al no poder distinguir cada uno de sus componentes²²⁵.

Contrario a lo que sostiene Jorgensen, a saber, que para distinguir los actos mentales conscientes de los inconscientes basta hablar de grados de claridad y distinción de nuestras percepciones²²⁶, la complejidad estructural que caracteriza a la sensibilidad presupone, además de una fuerza mental mayor, asumir dos condiciones indispensables, a saber, la de la memoria y la de la atención²²⁷. Para entender el papel de la memoria en la consciencia, en primer lugar, es necesario distinguir tres niveles o formas en las que aparece la memoria²²⁸. La primera forma de memoria alude de modo directo tanto a aquellas huellas o trazos que cada sustancia individual posee de todos sus estados precedentes, como a aquellas marcas de lo que siempre será²²⁹. Este recuerdo virtual, aunque es inconsciente, es susceptible de ser llevado a la consciencia, ya que como Leibniz menciona, cada substan-

²²⁵ El ejemplo paradigmático de esto es el del ruido de las olas, pues, tal y como sugiere en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*: "Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer ninguna cosa" (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 43; GP V, 47: "Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est à dire les bruits de chaque vague, quoyque chacun de ces petits bruits ne se fasse connoistre que dans l'assamblage confus de tous les autres ensemble, c'est à dire dans ce mugissement même, et ne se remarqueroit pas si cette vague qui le fait, estoit seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soyent ; autrement on n'auroit pas cette de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose").

²²⁶ Cf. Jorgensen, L.M., "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness", en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 2, 2009, pp. 241-242. Jorgensen, aunque no niega el papel de la memoria en la comprensión de la consciencia (cf. Jorgensen, L.M., "Leibniz on Memory and Consciousness", en: *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 5, 2011, p. 887), parece sugerir que tanto la memoria como la atención son condiciones derivadas de los grados de distinción de nuestras percepciones.

²²⁷ Cf. Barth, C., "Leibniz on Phenomenal Consciousness", p. 342.

²²⁸ Cf. Jorgensen, L.M., "Leibniz on Memory and Consciousness", pp. 896-897.

²²⁹ Cf. *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechadas el 14 de julio de 1686*, OFC XIV p. 37; Finster 84: "Et selon moy chaque substance individuelle contient tousjours des traces de ce qui luy est jamais arrivé et des marques de ce qui luy arrivera à tout jamais".

cia “guarda un recuerdo virtual, que siempre puede ser revivido, puesto que ella tiene consciencia o conoce en sí misma, lo que cada uno llama *yo*”²³⁰.

Para que esto último sea posible, sin embargo, es necesario transitar a un segundo nivel o tipo de memoria, en virtud del cual la sensación percibida no sólo sea almacenada en el fondo mismo de la mónada, sino que también pueda repetirse en el interior del percipiente. Este segundo nivel, denominado por Leibniz como *reminiscencia*, consiste en la repetición de una sensación previa sin que el objeto vuelva a estar presente²³¹, lo cual presupone que son actos mentales ciertamente conscientes, sin que por esto requieran reflexión o consciencia de uno mismo, tal y como señala Jorgensen²³². Gracias a esta repetición y a la asociación que se da a través del sentido interno, la memoria proporciona a las almas una especie de *consecución* que se asemeja a los razonamientos humanos, en cuanto que establece una conexión –aunque sólo de carácter particular²³³– entre los fenómenos percibidos, pero que se distingue de estos últimos por sus alcances cognoscitivos²³⁴. En esta misma tónica se encuentra el siguiente pasaje de sus *Essais de Theodicée*:

Los sentidos *externos*, hablando con propiedad, no nos engañan. Es nuestro *sentido interno* el que, a menudo, nos hace caminar precipitadamente, y esto mismo lo encontramos también entre los animales, como cuando un perro ladra a su imagen frente a un espejo: porque los animales tienen *asociaciones* de percepción que imitan al *razonamiento*, y que se le encuentran también en el sentido interno de los hombres, cuando estos sólo obran *empíricamente*. Pero las bestias no hacen nada que

²³⁰ Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 14 de julio de 1686, OFC XIV p. 62; Finster 150: “...qu’elle garde tousjours en sa nature les traces de tous ses estats précédant avec un souvenir virtuel, qui peut tousjours estre excité, puisqu’elle a de la conscience ou connoist en elle-même, ce que chacun appelle : moy”.

²³¹ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, 19, §1, NE Echeverría p. 183; GP V, 147: “...que la *Reminiscence* en est la repetition sans que l’objet revienne”.

²³² Cf. Jorgensen, L.M., “Leibniz on Memory and Consciousness”, p. 897.

²³³ Leibniz mismo reconocerá que, si bien todos nuestros conocimientos actuales se fundan en esta sensación acompañada de memoria, no todo nuestro conocimiento puede ser suministrado por la experiencia, ya que, en palabras de Leibniz, “por grande que sea el número de ejemplos que confirman una verdad general, no basta para establecer una necesidad universal de dicha verdad, pues no se sigue que vaya a suceder de nuevo lo que ha pasado” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 37; GP V, 43: “Or tous les exemples qui confirment une vérité générale de quelque nombre qu’ils soyent, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit point, que ce qui est arrivé, arrivera de même”).

²³⁴ Cf. *Monadologie*, §26, OFC II p. 331; GP VI, 611: “La memoire fournit une espèce de *Consecution* aux Ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée”.

nos obligue a creer que ellas tengan algo que merezca ser llamado propiamente un *razonamiento*, como ya he demostrado en otra parte. Ahora bien, cuando el entendimiento emplea y sigue la falsa determinación del sentido interno (como cuando el célebre Galileo creyó que Saturno tenía dos asas), se equivoca a causa del juicio que forma a partir del efecto de las apariencias, e infiere de ellas más de lo que ellas contienen; porque las apariencias de los sentidos no nos garantizan absolutamente la verdad de las cosas más de lo que lo hacen los sueños. Somos nosotros los que nos equivocamos por el uso que hacemos de ellas, es decir, a causa de nuestras asociaciones; y es que nos dejamos engañar por argumentos probables y nos sentimos inclinados a creer que los fenómenos que hemos encontrado a menudo entrelazados, lo están siempre.²³⁵

Los animales, en este sentido, poseen una especie de razonamiento cuyo fundamento radica en la reminiscencia, donde la repetición hace que la percepción adquiera la fuerza necesaria para ser notada. Así, la memoria es una segunda condición o criterio para la aperccepción, en cuanto que sólo cierto tipo de sensaciones cuentan con el relieve suficiente como para ser almacenadas en la memoria y dejarse oír ocasionalmente, tal y como sugiere el hannoveriano en el §4 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*²³⁶. El tipo de razonamiento asociativo que se produce a través de la reminiscencia, a su vez, permite generar expectativas o creencias que, en última instancia, se traducen en acciones concretas, como se observa en los siguientes ejemplos de Leibniz:

²³⁵ *Essais de Theodicée*, I, §65, OFC X pp. 80-81; GP VI, 87: “Les sens *extérieurs*, à proprement parler, ne nous trompent point. C’est nostre *sens interne* qui nous fait souvent aller trop vite ; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu’un chien abboye contre son image dans le miroir : car les bêtes ont des *consecutions* de perception qui imitent le *raisonnement*, et qui se trouvent aussi dans les sens interne des hommes, lorsqu’ils n’agissent qu’en *empiriques*. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu’elles ayent se qui mérite d’être appellé proprement un *raisonnement*, comme j’ay montré ailleurs. Or lorsque l’entendement employé et suit la fausse détermination du sens interne (comme lorsque le celebre Galilée a crû que Saturne avoit deux anses), il se trompe par le jugement qu’il fait de l’effect des apparences, et il en infère plus qu’elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes c’est nous qui nous trompons par l’usage que nous en faisons, c’est-à-dire, par nos consecutions. C’est que nous nous laissons abuser par des arguments probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvé liés souvent, le sont tousjours”.

²³⁶ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 35: “...c’est-à-dire jusqu’à une perception accompagnée de mémoire, a savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l’occasion”. Ver también: C. Barth, “Leibniz on Phenomenal Consciousness”, p. 343.

Así, un perro huye del palo con el que ha sido golpeado, porque la memoria le representa el dolor que este palo le causó. Y los hombres, en la medida en que son empíricos, es decir, en las tres cuartas partes de sus acciones, no actúan sino como los brutos. Por ejemplo, se espera que mañana sea otro día porque siempre se lo ha experimentado así; sólo un astrónomo es quien lo prevé mediante la razón; y aun esta predicción fallará al cabo, cuando la causa del día, que no es eterna, cese.²³⁷

La articulación entre la sensación, la reminiscencia y la acción en general, sea intencional o no, nos remite a postular cierto tipo de sensación cuya impresión o fuerza mental, al derivar o de la magnitud o de la multitud de percepciones, en palabras del hannoveriano, “produce de golpe el efecto de un *hábito* prolongado o de muchas percepciones medianas reiteradas”²³⁸. La reminiscencia, en este sentido, se relaciona con aparición de disposiciones habituales, entendidas como modos estables de ser que, por tanto, aluden a un tipo de identidad que va más allá de la mera identidad lógica u ontológica –esto es, aquella que consiste en el ser idéntico a sí mismo-. Esta identidad propia de los animales que poseen sensaciones acompañadas de memoria, sin embargo, no es aquella identidad práctica que subyace a la noción de agencia moral, en cuanto que esta identidad biológica es insuficiente para hablar de intencionalidad y de imputabilidad moral de los actos. Por esta razón podemos afirmar que los animales no-humanos, en especial aquellos que poseen un mayor grado de apercepción, gozan de identidad propia, sin que por ello podamos imputarles responsabilidad moral por sus actos. La identidad biológica, en este sentido, se presenta como la antesala de la identidad práctica y personal.

²³⁷ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, OFC II p. 346; Robinet I, 39: “C’est ainsi qu’un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire luy représente la douleur que ce bâton luy a causée. Et les hommes, en tant qu’ils sont empiriques, c’est-à-dire dans les trois quarts de leur actions, n’agissent que comme des bêtes. Par exemple, on s’attend qu’il sera jour demain, parce qu’on l’a tousjours expérimenté ainsi : il n’y a qu’un Astronome qui le prevoye par raison, et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n’est point éternelle, cessera”. Ver también: *Monadologie*, §26, OFC II p. 331; GP VI, 611: “C’est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s’attendent par la representation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu’ils avoient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu’il leur a causé et crient ou fuient”.

²³⁸ *Monadologie*, §27, OFC II p. 331; GP VI, 611: “Car souvent une impression forte fait tout d’un coup l’effect d’une longue habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées”.

Para hablar de intencionalidad y, por ende, de identidad práctica, es necesario transitar de este segundo nivel de la memoria a uno de mayor calado, donde el percipiente no sólo tiene percepciones más claras y distintas, lo que le permite reconocer que el objeto ha existido, sino también, según Jorgensen, actos reflexivos que le permiten reconstruir la idea de un 'yo'²³⁹. Este último estrato de la memoria, denominado por el hannoveriano como *recuerdo (souvenir)*²⁴⁰, se superpone a la reminiscencia, con la diferencia de que en el recuerdo el objeto goza de cierta presencia. Se trata, pues, no sólo de un acto que genera cierto eco que perdura durante largos periodos, sino también de una forma especial de atender a nuestras percepciones, lo cual presupone la capacidad de adscribirse tal o cual recuerdo²⁴¹. No obstante, este tercer acto de la memoria presupone como requisito previo una tercera condición de la apercepción que aparece ya desde la reminiscencia y, por tanto, desde los animales, a saber, la atención.

Según Christian Barth, esta última condición consiste en sostener que un animal -sea humano o no- es consciente de sus sensaciones no en virtud de que el sujeto reflexione sobre la percepción, sino por el hecho de que el sujeto atiende esa percepción de una forma específica²⁴². En mi opinión, una percepción es apercebida

²³⁹ Cf. Jorgensen, L.M., "Leibniz on Memory and Consciousness", p. 897. En opinión del hannoveriano, la idea del 'yo' presupone una identidad moral o personal que se distingue de la mera identidad física y real que poseen todas las almas, ya que, como sostiene en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, "una y otra conservan la *identidad física y real*, pero en lo que respecta al hombre, es conforme a las reglas de la divina providencia que el alma siga conservando la identidad moral y aparente a nosotros mismos, para constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas" (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, §10, NE Echeverría p. 270; GP V, 218: "l'une et l'autre garde identité *physique et réelle*, mais quant à l'homme, il est conformé aux réglés de la divine providence, que l'ame garde encor l'identité morale et apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les châtimens et les récompenses").

²⁴⁰ Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 19, §1, NE Echeverría p. 183; GP V, 147: "mais quand on sçait de l'avoir eue, c'est *souvenir*".

²⁴¹ Cf. Barth, C., "Leibniz's Conception of Sensation", en: Pelletier, A., *Leibniz's experimental philosophy*, Studia Leibnitiana So, 46, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016, p. 84.

²⁴² Cf. Barth, C., "Leibniz on Phenomenal Consciousness", p. 347. En opinión de Christian Barth, uno de los problemas más evidentes que se presentan en las propuestas que identifican la conciencia con la reflexión radica en la regresión infinita que eso implicaría, ya que, en sus palabras, "si todo pensamiento consciente consiste en tener un pensamiento reflexivo sobre este pensamiento, la ocurrencia de un pensamiento (consciente) en la mente iniciaría una infinita serie de pensamientos reflexivos tal que la conciencia no encontraría fundamento" (Barth, C., "Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, h. 2, Franz Steiner Verlag, 2011, p. 221).

sólo cuando tiene la fuerza mental o relevancia suficiente para ser almacenada en la memoria y producir un efecto parecido a un eco, en cuanto que la percepción es repetida, de modo que el sujeto percipiente puede captarla, atenderla y, por ende, actuar en consecuencia. La atención, en este sentido, depende del grado de captabilidad de la percepción, razón por la cual el hannoveriano no dudará en asociar la atención a la memoria, tal y como se observa en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*:

Toda atención exige memoria, y a menudo, cuando no estamos suficientemente advertidos de que debemos poner atención a algunas de nuestras propias percepciones actuales, las dejamos pasar sin reflexionar e incluso sin darnos cuenta; mas si alguien nos advierte inmediatamente después, y nos hace notar, por ejemplo, algún ruido que se acaba de oír, nos acordamos de él, y nos damos cuenta de que ya hemos tenido antes alguna impresión del mismo. Se trataba, por tanto, de percepciones de las que no nos habíamos apercebido en el momento mismo, sino que la apercepción en ese caso sólo se producía en virtud de una advertencia, tras un cierto intervalo, por pequeño que fuese.²⁴³

En opinión del hannoveriano, esto implica que la sensación sólo es llevada al plano de la consciencia cuando se dan estas tres condiciones, es decir, cuando nuestra percepción, en palabras de Leibniz, “encierra algo de distinto y va unida con la atención y la memoria”, a tal grado que, “un agregado confuso de muchas pequeñas percepciones que no tienen nada relevante que llame la atención, produce estupor”²⁴⁴. Queda por estudiar, en consecuencia, la naturaleza de la atención y su papel en la aparición de la consciencia en los vivientes, respecto a lo cual podemos remitirnos a dos textos que, si mi lectura es correcta, son indispensables para hablar de la intencionalidad. El primer texto aparece dentro de una tabla de defini-

²⁴³ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría p. 42; GP V, 47: “Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de pendre garde à quelques unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelcun nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous souvenons et nous nous appercevons d'en avoir eu tantost quelque sentiment. Ainsi c'estoient des perceptions dont nous ne nous estions pas aperçus incontinent, l'apercepción ne venant dans ce cas que de l'avertissement apres quelque intervalle tout petit qu'il soit”.

²⁴⁴ *Materia in se sumta nuda constituitus per Antitypiam...*, Methodus Vitae I p. 135; GP VII, 330: “Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium quod attentionem excitet, stuporem inducit”.

ciones que recompila Couturat, situando el texto entre 1702 y 1704, donde Leibniz llama atención a aquel estado mental o pensamiento (*cogitatio*) con deseo de conocer²⁴⁵. Mientras que el segundo texto aparecerá en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* tras distinguir la reminiscencia del recuerdo, en donde sostiene que, en sus palabras, “tenemos *atención* por aquellos objetos que distinguimos y preferimos respecto a los demás”²⁴⁶, a partir de lo cual define la *consideración*, la *contemplación*, el *estudio* y el *meditar*.

Ambos textos, a pesar de las diferencias sucintas que puedan manifestar, ofrecen una noción de *atención* que refiere directamente a la naturaleza apetitiva de las mónadas, de manera que la consciencia, al estar íntimamente vinculada a esta última condición, se presenta como una tendencia que, en el caso de los espíritus, es de carácter selectivo²⁴⁷. Tanto el deseo como la preferencia cognitiva por determinados objetos, apuntalan la relación entre la atención, los apetitos y la apercepción: por más relevante o resonante que sea una determinada percepción, el cumplimiento de las primeras dos condiciones –la distinción y la memoria- se muestran todavía insuficientes para garantizar que la apercepción, tal y como ocurre con la distracción. La atención, en este sentido, es una tendencia de una percepción a otra de carácter cognitivo que permite al sujeto tomar nota de sus estados mentales, en especial de aquellos que impresionan a nuestros sentidos con mayor fuerza. Nuestra consciencia, por ende, depende tanto de la fuerza mental de nuestras percepciones, como de nuestra capacidad de fijar la atención y reparar sobre ciertos estados mentales que posee el sujeto, sea racional o no.

2.4. Reflexividad y autorreferencialidad: de los espíritus

Al introducir la apetitividad dentro de la noción leibniziana de apercepción, además de adscribir cierto tipo de conciencia e identidad a los animales no-humanos y, por ende, introducir a Leibniz dentro de las discusiones contemporáneas relativas a la consciencia, nos permite transitar de las meras almas a los espíritus. Se llama, pues, espíritu, a aquellas almas o mónadas dominantes que “son ca-

²⁴⁵ Cf. *Table de definitions*, *Methodus Vitae* III p. 75; Couturat, 493: “*Attentio* est cogitatio cum desiderio cognoscendi”.

²⁴⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 19, §1, NE Echeverría p. 183; GP V, 147: “Nous avons de l'*Attention* aux objets que nous distinguons et preferons aux autres”.

²⁴⁷ Cf. Barth, C., “Leibniz on Phenomenal Consciousness”, pp. 347-348.

paces de llevar a cabo actos reflexivos y de considerar lo que llamamos *yo*, sustancia, alma, espíritu: en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales; y eso es lo que nos hace capaces de ciencia o de conocimiento demostrativos”²⁴⁸. Esto significa que, a pesar de que poseen apercepción y un cierto tipo de identidad que va más allá de la mera identidad ontológica, los animales, en palabras del filósofo de Hannover, “no conocen lo que son, ni lo que hacen, y por tanto, al no poder reflexionar, no podrían descubrir las verdades”²⁴⁹. De manera que su apercepción, como un tipo de conciencia primitiva que les permite tomar nota de sus sensaciones más relevantes, no es suficiente para establecer una agencia moral²⁵⁰.

La distinción entre las almas y los espíritus en Leibniz, así, no está marcada por la presencia o ausencia de conciencia, sino por el tipo de apercepción que se presenta cuando nuestra alma racional alcanza cierto conocimiento de las verdades eternas y las abstracciones que nos elevan, según el hannoveriano, “a los *actos reflexivos*, en virtud de los cuales podemos pensar en eso que se llama *yo* y considerar que esto o aquello está en *nosotros*”²⁵¹. Gracias a lo cual podemos pensar en nosotros, en el ser, en la sustancia, en lo simple y lo compuesto, en lo inmaterial e incluso en Dios –en cuanto concebimos que aquello que está en nosotros limitada-mente, en él se presenta sin límite alguno-, de modo que estos actos reflexivos, añadirá Leibniz, “suministran los principales objetos de nuestros razonamientos”²⁵². Sólo los espíritus, en este sentido, poseen una conciencia reflexiva de carácter autorreferencial, a través de la cual son capaces de concebirse como un mismo sujeto o personaje, ya que, tal y como se observa en su *Discours de métaphysique*, “el

²⁴⁸ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, OFC II p. 346; Robinet I, 41: “Ces Ames sont capables de faire des Actes réflexifs, et de considérer ce qu’on appelle *Moy*, Substance, Ame, Esprit ; en un mot les choses et les vérités immatérielles ; et c’est qui nous rend susceptibles des Sciences, ou des connoissances démonstratives”.

²⁴⁹ *Discours de métaphysique*, §XXXIV, OFC II p. 200; AA VI, 4B, 1583: “qu’elles ne connoissent pas ce qu’elles sont, ny ce qu’elles font, et par conséquent ne pouvant faire des réflexions, elles ne sçau- roient découvrir des vérités”.

²⁵⁰ Christine Korsgaard misma reconoce que los animales poseen cierto tipo de identidad y de un cierto tipo de autoconciencia, sin que por ello podamos hablar de una agencia moral, la cual “re- quiere que el agente tenga una concepción de lo que está haciendo y de por qué lo hace” (Korsgaard, C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, p. 98).

²⁵¹ *Monadologie*, §30, OFC II p. 332; GP VI, 612: “que nous sommes élevés aux *Actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s’appelle *Moy*, et à considérer que cecy ou cela est en *Nous*”.

²⁵² *Monadologie*, §30, OFC II p. 332; GP VI, 612: “Et ces Actes Réflexifs fournissent les objets princi- paux de nos raisonnemens”.

alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese YO, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido metafísico mucho más que las otras cosas, sino que además pertenece la misma en sentido moral y constituye el mismo personaje”²⁵³.

Esta alusión leibniziana al *πρόσωπον* griego y su adaptación latina-escolástica a través de la noción de persona, no sólo nos remite a la definición boeciana de persona, entendida como substancia individual de naturaleza racional²⁵⁴, sino también a una metáfora recurrente a lo largo de la obra del hannoveriano, según la cual el mundo sensible se concibe a sí mismo como un gran teatro²⁵⁵. La identidad personal, vista desde esta metáfora, nos permite articular dos diferencias

²⁵³ *Discours de métaphysique*, §34, OFC II p. 200; AA VI, 4B, 1584: “Mais l’ame intelligente, connoissant ce qu’elle est, et pouvant dire ce *Moy*, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage”.

²⁵⁴ Cf. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343: “Persona est rationalis naturae individua substantia”. Dentro de la literatura leibniziana encontramos una alusión clara a esto al hablar de Dios en su *De arcanis sublimium vel de summa rerum* de 1676 (cf. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, OFC II p. 73; AA VI, 3, 475: “Ostendendum est Deum esse personam seu substantiam intelligentem”).

²⁵⁵ Esta metáfora es recurrente, i.e., al hablar de los animales espermáticos tanto de los animales humanos como de los no-humanos, tal y como se observa en el siguiente pasaje de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*: “hay pequeños animales en las semillas de los grandes que, por medio de la concepción, toman un nuevo revestimiento, del que se apropian, que les proporciona medio para alimentarse y crecer a fin de pasar a un teatro mayor y producir la propagación del animal grande. Es cierto que las almas de los animales espermáticos humanos no son racionales y no lo llegan a ser sino cuando la concepción los determina a la naturaleza humana. Y así como los animales, por lo general, no nacen enteramente en la concepción o *generación*, así tampoco perecen enteramente en eso que llamamos *muerte*. Porque es razonable que lo que no comienza naturalmente no acabe tampoco naturalmente en el orden de la naturaleza. Así, quitándose su máscara o sus harapos, vuelven tan sólo a un teatro más sutil, en donde pueden ser, sin embargo, sensibles y estar bien regulados como en el teatro mayor” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §6, OFC II pp. 346-347; Robinet I, 41-43: “Il y a des petits Animaux dans les semences des grands qui par le moyen de la conception prennent un revêtement nouveau, qu’ils s’approprient, qui leur donne moyen de se nourrir, et de s’agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les Ames des Animaux Spermatiques humains ne sont point raisonnables et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou *Génération* ils ne périssent pas non plus entièrement dans ce que nous appelons *Mort*. Car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas naturellement non plus dans l’ordre de la nature. Ainsi quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un Théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien réglés que dans le plus grand”).

fundamentales entre las meras almas y los espíritus: la primera, relativa a la *preformación* de los animales en general, cuyos apetitos o tendencias manifiestan una cierta espontaneidad instintiva o primitiva; la segunda relativa a la estructura temporal presente en la deliberación, donde se abre la posibilidad de hablar tanto de libertad como de intencionalidad. El instinto, en primer lugar, se asume como una *preformación divina*²⁵⁶ en virtud de la cual el animal, sea humano o no, se inclina hacia aquello que le conviene, sin por eso ser capaz de reconocer los motivos por los cuales algo es conveniente²⁵⁷.

Los instintos, por tanto, inclinan las tendencias o apetitos de las almas en general a buscar lo más conveniente, lo cual no significa que el alma pueda distinguir las razones que justifican su conveniencia. Un animal no-racional, en consecuencia, puede distinguir entre lo conveniente y lo inconveniente, sin que eso implique un conocimiento claro y distinto del tema, para lo cual, además de apercepción es necesario un proceso reflexivo, tal y como ocurre con los principios o ideas innatas²⁵⁸. En opinión del hannoveriano, los instintos asumen dentro de su naturaleza ciertas reglas o principios innatos que, sin embargo, presentan cierta confusión inherente²⁵⁹. Esta confusión inherente a aquellos principios innatos, tanto teóricos como prácticos, que se presentan a través del instinto, sin embargo, es susceptible de esclarecimiento mediante la reflexión, la cual nos permite deliberar sobre lo mejor y, en consecuencia, adoptar el *principio de conveniencia* o *de lo mejor* como un modelo de racionalidad práctica, tal y como lo sugiere en su *Discours de métaphysique*:

²⁵⁶ Cf. *Essais de Theodicée*, III, §403, OFC X p. 356; GP VI, 356: “Et comme le fœtus se forme dans l’animal, comme mille autres mervielles de la nature sont produites par un certain *instinct* que Dieu y a mis, c’est à dire en vertu de la *preformation divine*, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effects”.

²⁵⁷ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, III, 11, §1, NE Echeverría pp. 414-415; GP V, 147: “Il semble que tout le monde entend par l’instinct, une inclination d’un animal à ce qui luy est convenable, sans qu’il en conçoive pour cela la raison”.

²⁵⁸ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, I, 1, §27, NE Echeverría p. 86; GP V, 80: “Les maximes innées ne paroissent que par l’attention qu’on leur donne; mais ces personnes n’en ont guères, ou l’ont pour tout autre chose”.

²⁵⁹ La presencia y conocimiento de los principios innatos no a través de la razón, sino del instinto, significa que, en palabras de Leibniz, “es un principio innato, pero no pertenece a la luz natural, pues no se le conoce con plena luminosidad” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, I, 2, §1, NE Echeverría p. 89; GP V, 81: “C’est un principe inné, mais il ne fait point partie de la lumière naturelle, car on ne le connoit point d’une manière lumineuse”).

Además, en virtud del decreto que ha establecido que la voluntad tendería siempre al bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios bajo ciertos respectos particulares, con relación a los cuales este bien aparente tiene siempre algo de verdadero, Él determina la nuestra a elegir lo que parece lo mejor, no obstante no de modo necesario. Pues, hablando de una forma absoluta, la voluntad es indiferente en tanto que se la opone a la necesidad, y posee el poder de actuar de otra manera o incluso de suspender completamente su acción: ambas partes de la alternativa son, y siguen siendo, posibles.²⁶⁰

Los animales no-rationales se distinguen de los espíritus, según lo anterior, en cuanto que éstos sólo orientan su causalidad conforme a ciertos instintos preformados desde su génesis y conforme a ciertas asociaciones empíricas, mientras que los espíritus son capaces tanto de deliberar sus acciones, no existiendo, tal y como acierta en decir Concha Roldán, “un encadenamiento de necesidad entre la deliberación y la acción”²⁶¹. Así, aunque en las acciones de los animales no-rationales no existe tampoco una necesidad metafísica o absoluta, pareciera que todas sus acciones de alguna forma están constreñidas por ambos factores –sus instintos y sus inferencias-, gozando tan sólo de una espontaneidad que se limita a conducirse a través de la sensibilidad y las asociaciones que de ésta pueda extraer²⁶². De esta forma, a pesar de que parte de las acciones humanas no son intencionales ni fruto de la reflexión, puesto no siempre son conscientes de aquello que los inclina a una u otra cosa, los espíritus tienen la capacidad de obrar no sólo en virtud de cierta espontaneidad constitutiva, sino también con libertad. Una acción es más espontánea cuanto más fluye de la naturaleza de la mónada, así como es más libre en la medida en que parte de una mayor capacidad de elección, lo cual

²⁶⁰ *Discours de métaphysique*, §30, OFC II p. 194; AA VI, 4B, 1575: “De plus en vertu du decret qu’il a fait que la volonté tendroit tousjours au bien apparent, en exprimant ou imitant la volonté de Dieu sous des certains respects particuliers à l’égard des quels ce bien apparent a tousjours quelque chose de véritable, il détermine la nostre au choix de ce qui paroist le meilleur, sans la nécessiter neantmoins. Car absolument parlant, elle est dans l’indifférence entant qu’on l’oppose à la nécessité, et elle a le pouvoir de faire autrement ou de suspendre encor tout à fait son action ; l’un et l’autre parti estant et demeurant possible”.

²⁶¹ Roldán, C., “Estudio preliminar. La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, p. XLVIII.

²⁶² En esto los hombres se comportan como animales cuando, en opinión del hannoveriano, “se reducen a lo empírico y no se dejan gobernar más que por los sentidos y los ejemplos, sin preocuparse de investigar si sigue existiendo la misma razón que antes existió” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, 33, §18, NE Echeverría p. 312; GP V, 252: “en tant qu’ils sont empiriques et ne se gouvernent que par les sens et exemples, sans examiner si la même raison a encor lieu”).

sólo es posible, tal y como sugiere en su *Confessio philosophi*, “cuanto más cosas entiende con una mente pura y serena”²⁶³.

Para entender tanto la distinción entre lo espontáneo y lo libre, como entre el actuar meramente empírico y el actuar racional, sin embargo, es necesario estudiar, en segundo lugar, la estructura temporal que subyace a toda elección y, por ende, a todo proceso de deliberación. Cuando analizamos la diferencia entre una acción racional y a una acción meramente empírica, en efecto, no sólo descubrimos dos fuentes del conocimiento distintas –la sensibilidad y el entendimiento–, o dos procesos inferenciales divergentes –el asociativo y el reflexivo–, ambos asociados a dos clases de verdades –las de hecho y las de razón²⁶⁴–, sino también dos estructuras temporales: una íntimamente arraigada a la inmediatez, otra que va más allá de los fines particulares y concretos de cada acción. Por un lado tenemos aquellas acciones que se asocian con el instinto y con la costumbre, las cuales asumen cierta tendencia a la resolución de lo inmediato; por otro lado observamos acciones que, al seguir un proceso deliberativo, admiten un carácter proyectivo²⁶⁵, tal y como se puede inferir del siguiente pasaje de sus *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*:

La ciencia moral (aparte de los instintos, como el que nos lleva a buscar la alegría y a alejarnos de la tristeza) no es innata, a diferencia de la aritmética, pues también depende de demostraciones que nos son suministradas por las luces interiores. Y como tales demostraciones no saltan a la vista desde el primer momento, tampoco es una maravilla increíble que los hombres no se aperciban siempre y desde el principio de todo cuanto, poseen en sí, y no lean con suficiente prontitud

²⁶³ *Confessio philosophi*, OFC II p. 46; AA VI, 3, 133: “quo plura intelligit pura et quieta mente”. Es importante notar que decir que tal o cual ser sea más capaz de elección no significa, sin embargo, que otros animales carezcan por completo de esta capacidad, sino, a lo mucho que hay una diferencia de grado en la capacidad de elección. Esto nos permite afirmar que los animales no-humanos, en cuanto poseen cierta identidad, son sujeto de obligación, más no agentes morales, sujetos a obligaciones. Lo cual permite introducir a Leibniz en los discursos contemporáneos que articulan ciertas obligaciones respecto a los animales no-humanos. Para estudiar esto: cf. Herrera Ibañez, A., “Leibniz y los animales no-humanos”, *Iztapalapa* 13, 31, 1993, pp. 117-128.

²⁶⁴ Cf. *Monadologie*, §33, OFC II p. 332; GP VI, 612: “Il y a aussi deux sortes de Vérités, celles de *Raisonnement* et celles de *Fait*. Les Vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *Fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la Raison par l’Analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu’à ce qu’on vienne aux primitives”.

²⁶⁵ Este carácter proyectivo, tal y como sostiene Vigo, es fundamental para hablar de identidad práctica, de hábitos y, por ende, de virtudes (cf. Vigo, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, p. 139).

*los caracteres de la ley natural que Dios, según San Pablo, ha grabado en sus espíritus. Sin embargo, como la moral es más importante que la aritmética, Dios ha proporcionado al hombre instintos que conducen de inmediato y sin razonamiento a lo que la razón ordena. Parecidamente andamos siguiendo las leyes de la mecánica, pero sin pensar en esas leyes, o comemos, no ya sólo porque nos es necesario sino también, y en mayor medida, porque ello nos produce placer. Pero todos esos instintos no conducen a la acción inevitablemente; nos resistimos a ellos mediante pasiones, los oscurecemos por medio de prejuicios y los alteramos a base de costumbres contrarias. Sin embargo la mayor parte de las veces actuamos de acuerdo con esos instintos de la conciencia, y los seguimos incluso cuando los superan impresiones más poderosas.*²⁶⁶

Aunque esta última cita encierra una amplia variedad de consecuencias y de presupuestos, me parece del todo relevante hacer tres observaciones que vale la pena mencionar para comprender el papel de la temporalidad en la deliberación. La primera observación alude a una cierta dualidad constitutiva de los principios prácticos: por un lado, el hannoveriano afirma que la moral no es innata como la aritmética, sino una ciencia que depende de demostraciones; mientras que, por otro lado, sostiene que la ley natural que da sustento a la moralidad está grabada en los espíritus. Dado que no siempre somos capaces de apercebir los principios de esta legalidad natural inscrita en nuestro interior, luego la moral no es innata; sin embargo, por la misma razón se hace indispensable la existencia de ciertos instin-

²⁶⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 2, §9, NE Echeverría pp. 92-93; GP V, 84: "La science Morale (oultre les instincts comme celuy qui fait suivre la joye et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'Arithmetique, car elle dépend aussi des démonstrations que la lumière interne fournit. Et comme les démonstrations ne sautent pas d'abord aux yeux, ce n'est pas grande merveille, si les hommes ne s'apperçoivent pas tousjours et d'abord de tout ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas assés promptement les caractères de la loy naturelle, que Dieu, selon S. Paul, a gravé dans leur esprits. Cependant comme la Morale est plus importante que l'Arithmetique, Dieu a donné à l'homme des instincts qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne. C'est comme nous marchons suivant les loix de la mécanique sans penser à ces loix, et comme nous mangeons non seulement parce que cela nous est nécessaire, mais encor et bien plus parce que cela nous fait plaisir. Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible ; on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés et on les altère par des coustumes contraires. Cependant on convient le plus souvent de ces instincts de la conscience et on les suit même quand de plus grandes impressions ne les surmontent"

tos capaces de orientar nuestra acción en conformidad con la razón, sin mediación de razonamiento alguno²⁶⁷.

La segunda observación hace énfasis en dos propiedades del instinto, mismas que hacen indispensable la deliberación: por un lado, su carácter inclinante y no necesitante, razón por la cual el instinto no conduce inevitablemente a la acción²⁶⁸; por otro lado, su independencia del razonamiento, a pesar de conducir a lo que la razón ordena. Los instintos, según lo anterior, contienen ciertas disposiciones naturales al bien, las cuales son susceptibles de ser clarificadas y transformadas, a través de la reflexión, en principios o preceptos morales cuya necesidad no es absoluta, sino moral²⁶⁹. Esto último significa que nuestras inclinaciones instintivas expresan con cierta legibilidad, como afirma en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement*

²⁶⁷ El instinto, sin embargo, siempre encierra cierto grado de confusión, incluso en aquellos instintos más rectos, tal y como se observa en el §310 de sus *Essais de Theodicée*: “Creo también que sólo la voluntad de Dios es la que sigue siempre el juicio del entendimiento; todas las criaturas inteligentes están sujetas a algunas pasiones o, al menos, a percepciones que no consisten por completo en lo que yo llamo *ideas adecuadas*. Y aunque estas pasiones tienden siempre al verdadero bien en los bienaventurados, en virtud de las leyes de la naturaleza y del sistema de las cosas preestablecidas con relación a ellos, esto, sin embargo, no sucede siempre de modo que tengan un perfecto conocimiento de ello. Les sucede lo mismo que a nosotros, que no entendemos siempre la razón de nuestros instintos. Los *ángeles y los bienaventurados* son criaturas lo mismo que nosotros, en las que hay siempre alguna percepción confusa mezclada con conocimientos distintos” (*Essais de Theodicée*, III, §310, OFC X p. 307; GP VI, 300: “Je crois aussi qu’il n’y a que la volonté de Dieu, qui suit toujours le jugement de l’entendement: toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entièrement en ce que j’appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des loix de la nature et du système des choses préétablies par rapport à eux, ce n’est pas pourtant toujours en sorte qu’ils en ayent une parfaite connoissance. Il en est d’eux comme de nous, qui n’entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *Anges* et les *bienheureux* sont des Créatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes”).

²⁶⁸ Cf. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps*, OFC II p. 2363; GP IV, 476: “Il est très vrai que tout se produit continuellement par la vertu de Dieu ; mais lorsqu’on vient à expliquer les actions de creatures, on peut supposer une fois pour toutes que chaque substance a été créée d’abord en sorte que tout luy arrive en suite en vertu de ses propres loix ou inclinations d’une manière qui s’accorde parfaitement avec ce qui arrive en toutes les autres, tout comme si l’une transmettoit quelque chose sur l’autre dans les rencontres, de quoy il n’y a pourtant aucun besoin, ny même aucun moyen”.

²⁶⁹ Cf. Poser, H., “Innate Ideas as the Cornerstone of Rationalism: The Problem of Moral Principles in Leibniz’s *Nouveaux Essais*”, en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, p. 480.

*humain*²⁷⁰, aquellos preceptos o principios que conforman la ley eterna de Dios inscrita en nuestra naturaleza. De manera que, como sostiene Hans Poser, “si estas leyes son legibles, luego tenemos la obligación de leerlas, esto es, de hacerlas explícitas para que podamos seguirlas por motivos racionales”²⁷¹, tarea que le corresponde a la deliberación, en la medida en que nos permite considerar las razones por las cuales algo aparece o no como conveniente²⁷².

A pesar de que el instinto nos conduce naturalmente a lo que la razón ordena, de modo que inclina nuestro apetito a aquello que presenta el mayor bien aparente, la acción sólo se seguirá si no se ve impedida por nuestras pasiones o por costumbres contrarias. Las elecciones humanas, tal y como sostiene Roinila, son impredecibles, ya que no siempre siguen el mayor bien aparente, incluso cuando nuestro juicio al respecto no esté equivocado, como ocurre con el *incontinent*²⁷³. La reflexión y la racionalidad práctica, así, nos permiten transitar de esta espontaneidad ciega de los instintos, a la formulación de reglas y principios prácticos que faciliten el desarrollo de la moralidad, ya que, como sostiene Gaudemar, “la racionalidad puede mejorar esta forma rudimentaria de moralidad al producir formulaciones que son accesibles al análisis y discusión, e incluso a veces, en algunos aspectos, a demostración”²⁷⁴.

Finalmente, la tercera observación hace referencia directa a la estructura temporal de nuestras inclinaciones innatas e instintivas, las cuales se distinguen tanto de los procesos inferenciales por asociación, como de la deliberación. El texto citado, en este sentido, señala que los instintos inclinan de forma inmediata, centrando

²⁷⁰ Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 1, §4, NE Echeverría p. 73; GP V, 68: “les loix éternelles de Dieu y sont en partie gravées d'une manière encor plus lisible, et par une espece d'instinct”.

²⁷¹ Poser, H., “Innate Ideas as the Cornerstone of Rationalism: The Problem of Moral Principles in Leibniz's *Nouveaux Essais*”, p. 486. Tal y como acertadamente sostiene Patrick Riley, las leyes naturales que subyacen a los instintos no son otras que las leyes que conforman un estado perfecto (cfr. Riley, P., “Leibniz on Natural Law in the *Nouveaux Essais*”, en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, p. 285).

²⁷² Esto último concuerda con la noción de deliberación ofrecida en una tabla de definiciones, donde sostiene que la deliberación es, en palabras de Leibniz, “la consideración de los argumentos contrarios acerca de un bien o un mal práctico” (*Table de definitions, Methodus Vitae* III p. 81; Couturat, 498: “*Deliberatio est consideratio argumentorum contrariorum circa boun et malum practicum*”).

²⁷³ Cf. Roinila, M., *Leibniz on Rational Decision-Making*, Helsinki: University of Helsinki, 2007, p. 27.

²⁷⁴ De Gaudemar, M., “Leibniz and Moral Rationality”, en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, p. 346.

al individuo que se conduce exclusivamente por éstos en la fugacidad del instante, mientras que las asociaciones, cuyo resultado es la expectación, nos remiten a un futuro próximo, lo cual permite al animal tanto prevenir un peligro, como tomar ventaja de circunstancias favorables²⁷⁵. La proximidad temporal manifiesta en ambos casos, ya sea en la inmediatez o en un futuro próximo, tiene su fundamento en la sensibilidad y, por tanto, en el placer o dolor en cuanto que, en palabras del hannoveriano, “*placer es la percepción de lo que ayuda a la acción presente*” y “*dolor es lo contrario del placer o sea la percepción de lo que impide la acción presente*. Pues lo contrario del ayudar es el impedir”²⁷⁶.

En la deliberación, sin embargo, se observa una estructura temporal de carácter prioritariamente proyectivo, lo cual nos permite transitar de las meras inclinaciones instintivas, como lo es la inclinación natural a perseguir la alegría y evitar la tristeza, a preceptos o verdades prácticas²⁷⁷. La razón de esto último reside en que mientras el instinto nos inclina a un placer meramente sensible, la deliberación, según el filósofo de Hannover, “nos conduce hacia el porvenir y la duración”²⁷⁸. Así, la vivencia del placer no sólo es más pura en las sustancias racionales, sino también más útil para hacer durar la alegría, pasando del mero sentimiento de una perfección al gozo²⁷⁹, y de éste a la felicidad, entendida como un estado duradero de placer o alegría²⁸⁰. La deliberación, en este sentido, nos ayuda a distinguir el mayor bien posible, formando estimaciones sobre las acciones propuestas, sus con-

²⁷⁵ Cf. Barth, C., “Leibniz’s Conception of Sensation”, p. 89.

²⁷⁶ *Table de definitions*, Methodus Vitae III p. 99; Grua, 513: “*Voluptas est perceptio eius quod actionem praesentem juvat. Dolor est contrarium voluptatis seu perceptio eius quod actionem praesentem impedit. Nam juvandi contrarium est impedire*”.

²⁷⁷ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, I, 2, §3, NE Echeverría p. 90; GP V, 82: “Or le penchant, exprimé par l’entendement, passe en *precepte* ou verité de pratique”.

²⁷⁸ *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, I, 2, §3, NE Echeverría p. 90; GP V, 82: “c’est la raison qui porte à la durée”.

²⁷⁹ Se llama gozo, según Leibniz, al “*placer total que resulta de todo lo que el alma siente a la vez*”, razón por la cual, añade, “cabe estar gozoso en medio de grandes dolores cuando los placeres que uno siente al mismo tiempo son [mucho más grandes, y capaces de hacer olvidar esos dolores] <bastante grandes y capaces de hacerlos olvidar>” (*La Felicité*, Methodus Vitae III p. 125; Grua, 582: “La joye est le *paisir total qui resulte de tout ce que l’ame sent à la fois. C’est pourquoy on peut avoir de la joye au milieu des grandes douleurs, lorsque les plaisirs qu’on sent en même temps sont [beaucoup plus grands, et capables d’effacer ces douleurs] <assez grands, et capables de les effacer>*”).

²⁸⁰ Cf. *La Felicité*, Methodus Vitae III p. 122; Grua, 579: “La *Felicité* est un Estat durable de [contentement] *plaisir*”.

secuencias, así como también la probabilidad de que aquel que pretendemos realizar sea realmente alcanzado²⁸¹.

Ahora bien, la estructura temporal que se manifiesta en la deliberación no está limitada a la elección entre placeres de distinta cualidad y durabilidad, sino también de asumir una estructura teleológica que difícilmente se reduce a los fines concretos de cada acción particular. La deliberación, en este sentido, no se reduce a las acciones particulares que apuntan a fines o propósitos concretos, sino también a fines de mediano y largo plazo en los que es indispensable una conciencia reflexiva, en virtud de la cual el sujeto de la acción sea capaz de representarse su propia existencia como un continuo. Se trata, pues, de una identidad moral cuya continuidad se encuentra, según el filósofo de Hannover, en un “*vínculo medio de conciencia* entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro”²⁸², el cual le permite al sujeto adscribirse ciertos predicados dentro de su definición y actuar en consecuencia.

Este *vínculo medio de conciencia*, sin embargo, sólo puede concebirse en relación a la reflexividad de los espíritus y el conocimiento de ciertas verdades eternas que hacen posible la construcción del *yo*, dado que sólo estos elementos constitutivos de la racionalidad nos permiten concebirnos no sólo como causa de sus accio-

²⁸¹ Cf. Roinila, M., “Leibniz’s Models of Rational Decision”, en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, p. 360. Desde sus *Elementa Iuris Naturalis*, Leibniz introduce el cálculo de probabilidades como parte vital de ciertos procesos de deliberación, tal y como se observa en el siguiente pasaje: “si es más probable el acto A que el B, que si es mejor el efecto B que el de A, es decir, si el hecho, a partir de la conexión de la posibilidad con relación a la bondad, es mayor por A que por B. imagina que para A la probabilidad sea 5, y la bondad sea 4; el resultado será 20. Si para B la probabilidad es 6 y la bondad es 3, el resultado será 18. Luego habrá que conseguir A mejor que B, aunque sea menos probable. De esta forma habrá un peligro mínimo de equivocarse, y sobre todo el hombre bueno lo evitará con una promesa apropiada, o, mejor dicho, el sabio (porque, como se demostrará en el momento oportuno, todo hombre sabio es bueno, aunque no sea el único que lo sea), y ni siquiera le puede sobrevivir un mal mayor del que el hombre bueno disponga que sea” (*Elementa Iuris Naturalis*, Guillén p. 95; AA VI, 1, 471-472: “*seu si plus probabilior est actus A qvàm B qvàm melior est effectus B qvàm A. seu si factus ex ductu probabilitatis in bonitatem major est ab A, qvàm B. Fac ab A probabilitatem ese ut 5, bonitatem ut 4. Factus erit 20. à B probabilitatem ese ut 6, bonitatem ut 3, factus erit 18. Erit ergo A sequendum potius qvàm B, etsi minus probabile. Hinc minimum peccandi periculum máximo etiam commodo propósito vitabit vir bonus, imò et sapiens (nam ut suo loco demonstrabitur, omnis sapiens est vir bonus, qvanqvam non solus), neqve enim maius ei evenire potest, qvàm ut vir bonus esse desinat*”).

²⁸² *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, 27, §9, NE Echeverría p. 270; GP V, 219: “*une moyenne liaison de conscienciosité d’un estat voisin ou même un peu éloigné à l’autre*”.

nes, sino también como dueños, aunque sea indirectamente, de nuestra voluntad. Para Leibniz, en efecto, la mera espontaneidad garantiza que todas nuestras acciones brotan de nuestro propio fondo, sin que por eso seamos responsables de todos nuestros actos. Las substancias racionales, en opinión del hannoveriano, “no somos dueños directamente de nuestra voluntad, aunque seamos su causa; porque no escogemos las voluntades tal y como elegimos nuestras acciones mediante nuestras voliciones”²⁸³. Sin embargo, reconoce que tenemos cierto poder sobre nuestras acciones, en cuanto que nuestra racionalidad hace posible contribuir indirectamente, tal y como se observa en el siguiente pasaje:

Esto está BIEN dicho, sobre todo con relación a la voluntad presente: los hombres escogen los objetos mediante la voluntad, pero no eligen sus voluntades actuales; estas proceden de las razones y de las disposiciones. Es cierto, sin embargo, que se pueden buscar nuevas razones y darse con el tiempo nuevas disposiciones; y por ese medio podemos proporcionarnos también una voluntad que no teníamos, y que no podía darse sobre la marcha. Sucede con esto, para servirme de la comparación del propio señor Hobbes, como son el hambre o con la sed, en la actualidad no depende de mi voluntad tener hambre o no tenerla; pero depende de mi voluntad comer o no comer; sin embargo, en el futuro depende de mí tener hambre o impedirme tenerla a una hora exacta del día, comiendo antes.²⁸⁴

2.5. Conclusiones: razón, libertad y *prâxis*

La taxonomía leibniziana de las mónadas creadas, tal y como pretendo haber mostrado a lo largo de este capítulo, apunta a tres tipos de mónada y, por tanto, a tres formas de entender la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas: en

²⁸³ *Essais de Theodicée*, III, §301, OFC X p. 303; GP VI, 296: “nous ne sommes pas les maitres de nostre volonté directement, quoyque nous en soyons la cause ; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés”.

²⁸⁴ *Essais de Theodicée*, Apéndice II, §5, OFC X pp. 398-399; GP VI, 391-392: “Cela est BIEN dit, sur tout par rapport à la volonté présente : les hommes choisissent les objets par la volonté mais ils ne choisissent point leur volontés présentes ; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vray cependant, qu’on se peut chercher de nouvelles raisons et se donner avec le temps de nouvelles dispositions ; et par ce moyen on se peut encor procurer une volonté qu’on n’avoit pas, et qu’on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes luy même) comme de la faim, ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d’avoir faim, ou non ; mais il dépend de ma volonté de manger, ou de ne point manger : cependant pour le temps à venir, il dépend de moy d’avoir faim, ou de m’empêcher de l’avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance”.

primer lugar se encuentran las meras entelequias o mónadas desnudas, cuyas percepciones son siempre confusas y sus apetitos, en consecuencia, radicalmente ciegos, de manera que sus acciones se limitan a seguir su propia naturaleza; en segundo lugar están las almas, que oscilan entre las plantas y los animales no-humanos más complejos, manteniendo una percepción y apetición íntimamente vinculada con la sensibilidad, razón por la cual su actuar no sigue una mera tendencia ciega, como en las meras entelequias, sino en virtud del sentimiento de placer y displacer, ya sea a través del instinto o de sus asociaciones; finalmente, en tercer lugar, las mónadas racionales o espíritus, quienes alcanzan el conocimiento de las verdades eternas y, a partir de ellos, una conciencia reflexiva, haciendo de su acción una espontaneidad deliberada.

Esta taxonomía de las mónadas, sin embargo, presupone una continuidad inherente a la naturaleza, de modo que, en palabras del hannoveriano, “quizás haya una infinidad de grados de los que no tenemos ningún conocimiento”²⁸⁵. La taxonomía de las mónadas, en efecto, no es una clasificación estática de las substancias, donde las mónadas de cierto tipo poseen siempre la misma naturaleza perceptual y apetitiva, sino un continuo compuesto por una infinidad de grados. Esta gradación va, pues, desde las meras entelequias hasta los espíritus, donde cada mónada asume su naturaleza desde una perspectiva o acepción única. Una misma propiedad, i.e., la apercepción, se presenta siempre de forma variable, ya sea de una mónada a otra, pues no todas las mónadas son capaces de apercebir, o sea dentro de la misma mónada, dado que una misma mónada no apercebe en todo momento, ni siempre de la misma forma²⁸⁶. Cada mónada, por tanto, es una instancia única de su propia

²⁸⁵ *Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 30 de abril de 1687*, OFC XIV pp. 96-97; Finster, 236: “...peutestre qu’il y en a une infinité de degrés dont nous n’avons aucune connoissance”.

²⁸⁶ Cfr. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 37: “...l’apperception, qui est la conscience ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n’est point donnée à toutes les Ames, ni toujours à la même Ame”. En el caso concreto de los espíritus, esta variabilidad implica que la racionalidad no sólo no se agota en los seres humanos, sino que incluso en ellos admite mayor perfección, tal y como se observa en sus *Essais de Theodicée*: “Y aunque aparentemente haya en algunos lugares del universo animales racionales más perfectos que el hombre, se puede decir que Dios ha tenido razón para crear toda clase de especies, unas más perfectas que otras. Y muy semejantes al hombre, que sean más perfectos que nosotros. E incluso puede suceder que le género humano llegue con el tiempo a una mayor perfección que la que podemos imaginar ahora” (*Essais de Theodicée*, III, §341, OFC X p.; GP VI, 317: “Et quoyqu’il y ait apparemment en quelques endroits de l’univers des animaux raisonnables plus parfaits que l’homme, l’on peut dire que Dieu a eu raison de créer tout 324e sorte d’especes, les unes plus parfaites que les

naturaleza que está en constante desarrollo: no es un ser estático e inmutable, sino un ser dinámico. Así, por ejemplo, aunque todas las mónadas poseen apetitos, sólo los espíritus tienen voluntad, tal y como se observa en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*:

... la *volición* es el esfuerzo o tendencia (*conatus*) a ir hacia lo que parece bueno y alejarse de lo que parece malo, de manera que esa tendencia resulta directamente de la apercepción que se tiene. Como corolario de esta definición surge el célebre axioma según el cual la acción surge de querer y poder tomados conjuntamente, puesto que de toda tendencia se pasa a la acción siempre que ésta no esté impedida por algo. Así no sólo las acciones interiores voluntarias de nuestro espíritu surgen de ese *conatus*, sino también las exteriores, es decir, los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo, en virtud de la unión entre alma y cuerpo que ya he justificado en otro lugar. También hay esfuerzos que resultan de las percepciones insensibles, de las cuales no nos apercebimos, y a éstos prefiero llamarlos *apeticiones*, y no voliciones (aunque también existan apeticiones aperceptibles), pues las únicas acciones voluntarias son aquellas de las cuales nos apercebimos y sobre las cuales nuestra reflexión puede recaer, cuando se deducen de la consideración del bien y del mal.²⁸⁷

Que no todos nuestros apetitos puedan llamarse voliciones, en cuanto que carecen de apercepción y, por tanto, de reflexividad, implica que no todas nuestras acciones son voluntarias, introduciendo con ello la distinción aristotélica entre los actos voluntarios e involuntarios. Para que un acto sea voluntario, según la cita anterior, es indispensable que el sujeto sea capaz de apercebirse de su propio acto y

autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soyent plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer présentement").

²⁸⁷ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 20, §5, NE Echeverría p. 197; GP V, 158-159: "... la *Volition* est l'effort ou la tendance (*conatus*) vers ce qu'on trouve bon et contre ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a. et le corollaire de cette définition est cet Axiome celebre : que du vouloir et pouvoir joints ensemble, suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée. Ainsi non seulement les actions interieures volontaires de nostre esprit suivent de ce *conatus*, mais encor les extéroeurs, c'est-à-dire les mouvemens volontaires de nostre corps, en vertu de l'union de l'ame et du corps, dont j'ay donné ailleurs la raison. Il y a encor des efforts qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas, que j'aime mieux appeler *appetitions* que volitions (quoyqu'il y ait aussi des appetitions aperceptibles), car on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'apercevoir et sur lesquelles nostre reflexion peut tomber lorsqu'elles suivent de la consideration du bien et du mal".

que pueda reflexionar al respecto, de modo que la volición resulta directamente de la consideración del bien y el mal aparente en aquello que percibimos²⁸⁸. Llamamos, pues, deliberación, a aquel acto reflexivo a través del cual orientamos nuestras voliciones a buscar el mayor bien aparente, esto es, adoptando el principio de lo mejor como un modelo de racionalidad práctica. Esto, sin embargo, no quiere decir que todas nuestras acciones sean fruto de una deliberación, ni que toda deliberación siga un correcto encadenamiento de verdades previamente conocidas, ya que la razón puede corromperse al estar mezclada con prejuicios y pasiones²⁸⁹.

Para Leibniz, en efecto, la máxima perfección del hombre consiste en actuar de forma libre y racional, donde ambas perfecciones son lo mismo, ya que, en sus palabras, “uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectos”²⁹⁰. Tanto la distinción entre los actos voluntarios e involuntarios, como la noción leibniziana de libertad, sin embargo, debemos considerar una aparente paradoja en la descripción leibniziana de la volición, ya que, en palabras del hannoveriano, “aunque esté en nuestro poder hacer lo que queremos, sin embargo no está en nuestro poder querer lo que queremos, sino lo que percibimos como agradable o lo que estimamos bueno”²⁹¹. Esto significa dos cosas: por un lado, que nuestras voliciones o inclinaciones dependen del bien percibido²⁹²; y, por otro lado, que la libertad no está en el percibir, sino en el actuar, tal y como se ob-

²⁸⁸ Cf. Lyssy, A., “Freedom in the Material World. Leibniz on Causation, Freedom and the Mind-Body-Problem”, en: Casales-García, R.; Solís-Fernández, R. (eds.), *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 79-80. Es importante señalar, tal y como lo hace Héctor Zagal en relación a la ética aristotélica, que la distinción entre lo voluntario y lo involuntario es siempre borrosa e imprecisa, ya que, en sus palabras, “la mayoría de las acciones humanas no son completamente voluntarias ni completamente involuntarias” (Zagal, H., *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, México: Ariel, 2013, p. 13).

²⁸⁹ Cf. *Essais de Theodicée*, Discurso preliminar, §62, OFC X p. 78; GP VI, 84: “La droite raison est un enchainement de verités, la raison corrompue est melée de prejugs et de passions”.

²⁹⁰ *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Olaso p. 491; GP IV, 362: “aut potius ídem est utrumque, cum tanto quisque sit liberior, quanto minus affectuum ímpetu rationis usus turbatur”.

²⁹¹ *Confessio philosophi*, OFC II p. 45; AA VI, 3, 132: “Quare etsi sit in potestate nostra facere quae volumus, non est tamen in potestate velle quae volumus, sed quae grata sentimus, sive quae bona esse statuimus”.

²⁹² A este respecto es importante recordar que, en opinión del hannoveriano y siguiendo a san Agustín de Hipona, “todo placer es un sentimiento de alguna perfección; se ama un objeto en la medida que se advierten en él las perfecciones” (*Essais de Theodicée*, III, §278, OFC X p. 290; GP VI, 282: “Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection: l’on aime un objet, à mesure qu’on en sent les perfections”).

serva en el siguiente pasaje de sus *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*:

Al art. 6. No tenemos libre arbitrio al percibir sino al actuar. No depende de mí arbitrio que la miel me parezca dulce o amarga ni tampoco depende de mí arbitrio que me parezca verdadero o falso el teorema que se me propone, sino que lo único que le compete a la conciencia es examinar lo que aparece. Cualquiera que afirme algo es consciente de una sensación o de una razón presente, o, por lo menos, de un recuerdo presente que se refiere a la sensación pasada, o de la razón pasada que se refiere a la percepción, aunque en ello nos equivoquemos a menudo por infidelidad de la memoria o por defecto de la atención. Pero la conciencia de algo presente o de algo pasado no depende por cierto de nuestro arbitrio. Reconocemos que lo propio de la voluntad es únicamente dirigir la atención y el interés, y así aunque no forme opinión en nosotros puede, sin embargo, contribuir indirectamente a ella. Así sucede con frecuencia que los hombres terminan por creer aquello que querían que fuera verdadero después de haber acostumbrado su espíritu para que atienda preferentemente a aquello que miran con simpatía, razón por la cual consiguen por fin satisfacer no sólo a la voluntad, sino también a la conciencia.²⁹³

La clave para salir de esta aparente paradoja y considerar el papel de la deliberación en la estimación del bien y del mal, tal y como señala acertadamente Roinila²⁹⁴, está en presuponer dos planos constitutivos de la voluntad, a saber, la distinción entre la voluntad *antecedente* y *consecuente*. Analicemos, pues, el siguiente pasaje de sus *Essais de Theodicée*, donde Leibniz presenta esta distinción en relación a la voluntad divina:

En un sentido general, puede decirse que *la voluntad* consiste en la inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que ella encierra. Esta voluntad se llama

²⁹³ *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Olaso p. 480; GP IV, 356: “*Ad artic. (6).* Liberum arbitrium habemus non in sentiendo, sed in agendo. Non est in meo arbitrio utrum mel mihi dulce an amarum videatur, sed nec in meo arbitrio est, utrum theorema propositum mihi verum an falsum videatur, sed conscientiae tantum res est, inspicere quid videatur. Quisquis aliquid statuit, conscius est aut sensus rationisve praesentis aut saltem praesentis memoriae praeteritum sensum praeteritave rationis perceptionem referentis; quanquam in eo saepe infidelitate memoriae aut defectu attentionis fallamur. Conscientia autem praesentis aut praeteriti utique in arbitrio nostro non est. Unum hoc penes voluntatem esse agnoscimus, ut attentionem et studium imperet, atque ita etsi sententiam in nobis non faciat, potest tamen ad eam oblique conferre. Ita fit ut saepe homines quod verum esse vellent, tandem credant, postquam assuevere obtinent, ut non tantum voluntati, sed et conscientiae”.

²⁹⁴ Cf. Roinila, M., “Leibniz’s Models of Rational Decision”, p. 358.

antecedente, cuando está preparada y considera a cada bien aparte en tanto que bien. En este sentido, se puede decir que Dios tiende a todo bien en tanto que bien, *a la perfección simplemente simple*, para hablar en términos escolásticos; y esto a causa de una voluntad antecedente. Tiene una inclinación fuerte a santificar y a salvar a todos los hombres, a excluir el pecado y a impedir la condenación. Puede decirse, incluso, que esta voluntad es eficaz *de suyo (per se)*, es decir, de tal forma que el efecto seguiría, si no hubiera una razón más fuerte que lo impidiera; porque esta voluntad no llega hasta el último esfuerzo (*ad summum conatum*), en caso contrario jamás dejaría de producir su efecto pleno, siendo Dios el dueño de todas las cosas. El éxito entero e infalible no pertenece más que a la *voluntad consecuente*, como se la llama. Es esta la que es plena y respecto de ella tiene lugar esta *regla*: que jamás deja de hacerse lo que se quiere, cuando se puede. Ahora bien, la voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien como de las que rechazan el mal: y es del concurso de todas estas voluntades particulares de donde proviene la voluntad total; como en la mecánica el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en un mismo móvil y satisface igualmente a cada una, en tanto que es posible hacerlo todo a la vez.²⁹⁵

Aunque en este pasaje el hannoveriano no aplica esta distinción al caso de los espíritus, que son los que ahora nos ocupan, la relación es pertinente en cuanto que, en palabras de Leibniz, “la raíz de la libertad humana reside en ser imagen de

²⁹⁵ *Essais de Theodicée*, I, §22, OFC X pp. 110-111; GP VI, 115-116: “Et dans le sens général, on peut dire que la *volonté* consiste dans l’inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu’elle renferme. Cette volonté est appelée *antecedente*, lorsqu’elle est détachée et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler Scolastique; et cela par une volonté antecedente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché, et à empêcher la damnation. L’on peut même dire que cette volonté est efficace *de soy (per se)* c’est-à-dire, en sorte que l’effect s’ensuivroit, s’il n’y avoit pas quelque raison plus forte qui l’empêchât ; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*), autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effect, Dieu étant le maitre de toutes choses. Le succès entier et infaillible n’appartient qu’à la *volonté consecuente*, comme on l’appelle. C’est elle qui est pleine, et à son égard cette *regle* a lieu, qu’on ne manque jamais de faire ce que l’on veut, lorsqu’on le peut. Or cette volonté consecuente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antecedentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal : et c’est du concours de toutes ces volontés particuliers, que vient la volonté totale : comme dans la mécanique le mouvement composé resulte de toutes les tendencies qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu’il est possible de faire tout à la fois”.

Dios”²⁹⁶, lo cual presupone la capacidad de introducir el discernimiento en el ámbito de la elección, en especial en aquellos casos donde tenemos que elegir entre distintas inclinaciones o tendencias. Para el filósofo de Hannover, en efecto, “una cosa es, efectivamente, que siempre se pueda dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección es necesaria”²⁹⁷. A partir de esto es posible defender la hipótesis de Roinilla, según la cual la voluntad *antecedente* en el hombre concierne a aquellas voliciones y apetitos que llaman nuestra atención, posibilitando el proceso de deliberación; mientras que la voluntad *consecuente* alude al juicio último por el que nos autodeterminamos²⁹⁸, entendiendo por determinación “el juicio último del entendimiento práctico, o la conclusión de la cuestión acerca de la cual se delibera”²⁹⁹.

Cuando hablamos del imperio de las acciones, esto es, de la libertad en Leibniz, hacemos alusión principalmente a aquella determinación que se da como conclusión del proceso deliberativo: si bien no está plenamente en nuestro poder querer lo que queremos, puesto que nuestras voliciones están íntimamente relacionadas con nuestra naturaleza perceptual y con el principio de conveniencia, está en nuestro poder determinarnos a actuar conforme a lo que consideremos más conveniente. Que la libertad esté prioritariamente asentada sobre la voluntad *consecuente*, sin embargo, no significa que no tengamos ningún tipo de influencia sobre la voluntad *antecedente*, ya que al ensanchar nuestro conocimiento y educar nuestra atención adquirimos una cierta influencia indirecta sobre nuestras voliciones. No es raro, en consecuencia, que el hannoveriano vinculara la creación de Academias con la búsqueda sincera de la felicidad y el bien común³⁰⁰. La noción leibniziana de

²⁹⁶ *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II p. 137; AA VI, 4B, 1452: “Radix libertatis humanae est in imagine Dei”.

²⁹⁷ *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II p. 137; AA VI, 4B, 1452: “Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligat, aliud est necessariam esse electionem”.

²⁹⁸ Cf. Roinilla, M., “Leibniz’s Models of Rational Decision”, p. 358.

²⁹⁹ *Table de definitions*, Methodus Vitae III p. 80; Couturat, 498: “*Determinatio* est ultimum iudicium intellectus practici, seu conclusio quaestionis, de qua deliberatur”.

³⁰⁰ Por poner un ejemplo, Leibniz sostiene que “todas las personas ilustradas y suficientemente informadas al respecto están de acuerdo en que los países florecen cuando además de las producciones de la naturaleza se dan el trabajo y la industria, sostenidos por un consumo suficiente para hacerlos prosperar. Esto es lo que hace que el pueblo progrese y crezca, que el país se cultive y que el dinero circule abundantemente” (*Memoire pour des personnes esclairées et de bonne intention*, Gredos p. 580; Klopp X, 21: “Toutes les personnes éclairées et informées de ce qui se passe, conviennent que les pays sont fleurissants, lorsqu’outre les productions de la nature il y a du travail et de l’industrie,

libertad, según lo anterior, se encuentra entre dos extremos –la indiferencia de equilibrio y el fatalismo–, lo cual me permite sostener que la propuesta del filósofo de Hannover es un compatibilismo entre libertad y determinación³⁰¹.

soutenue par la consomtion avantageuse. Ce qui fait que le peuple se multiple, que le pays est cultivé, et que l'argent est attiré”).

³⁰¹ Queda por resolver el problema de la libertad cara a la predestinación y la presciencia divina, tema que, sin embargo, excede por completo los límites de mi investigación. Para profundizar en estas temáticas: Rateau, P., “Libertad, determinación y presciencia: la conciliación leibniziana”, en: Casales-García, R.; Solís-Fernández, R., *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 109-128.

III. Identidad personal y agencia moral en la teoría leibniziana de la expresión

“Para la mayoría de los seres humanos, la mayor parte de las veces, lo único que podría ser tan malo como la muerte o peor es algo que para nosotros equivale a la muerte: dejar de ser nosotros mismos”

Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, México: UNAM, 2000, p. 31

“¿Qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: *puede y debe formarse a sí mismo*”

Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 2003, p. 94.

3.1. Introducción

A partir de lo visto hasta el momento podemos inferir lo siguiente: sólo podemos hablar de intencionalidad, libertad y, por ende, de responsabilidad moral, en aquellas mónadas que, al integrar espontaneidad y racionalidad, son capaces de deliberar y, a través de estos actos reflexivos, orientar la estructura teleológica de sus acciones. Si bien todas las mónadas son susceptibles de cierta orientación teleológica, tal y como se señaló en el primer capítulo, sólo las mónadas racionales o espíritus son capaces de incidir libremente sobre sus propios actos, de manera que, en palabras del hannoveriano: “la naturaleza de la libertad consiste en esta potencia de determinarse a sí misma a actuar”³⁰². La deliberación, en efecto, permite a los espíritus reflexionar sobre aquellas voluntades *antecedentes* que es capaz de aprehender, determinándose a actuar en función de aquello que se presenta como el mayor bien aparente³⁰³. Esta autodeterminación presenta, además, una novedad en lo que respecta a comprensión temporal de los espíritus, a saber, que éstos no sólo delibe-

³⁰² *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II p. 136; AA VI, 4B, 1451: “in hac potentia seipsam determinandi ad agendum consistit natura libertatis”.

³⁰³ Cf. *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II p. 140; AA VI, 4B, 1455: “At quia [creatura] infinitos actus simul elicere non potest; ideo libertas ejus consistit in potentia avertendi mentem ad alias cogitationes... Etsi semper inclinatur in partem ubi majus bonum impraesens apparet, inclinatur tamen libere, ita ut posset aliud eligere; quia sponte agit”.

ran sobre bienes aparentes inmediatos, sino también sobre bienes a mediano y largo plazo, abriendo la posibilidad de alcanzar bienes duraderos, como ocurre con la felicidad –entendida, en palabras de Leibniz, como “*un estado duradero de [placer] [contento] gozo*”³⁰⁴.

La reflexividad característica de los espíritus, así, introduce una novedad respecto a la estructura temporal que subyace a su acción, lo cual presupone que, a pesar de no ser capaces de comprender la totalidad de predicados que están incluidos dentro de su definición, las sustancias racionales pueden pensar su existencia como un todo continuo. Sólo los espíritus son capaces de comprender su propia existencia, en palabras de Salas, “como una serie de actos emergentes que responden a una decisión del agente”³⁰⁵ y que son susceptibles de una cierta articulación. Aquel sujeto racional de la acción, en consecuencia, no sólo es capaz de reflexionar sobre el contenido propio de sus actos, i.e., sus percepciones y apetitos, sino también de articularlos para construir una imagen de sí capaz de servir de base para toda posible acción intencional y, por tanto, para toda deliberación³⁰⁶. Esta autocomprensión reflexiva que los espíritus poseen, en este sentido, se presenta como una condición de posibilidad para hablar de una genuina agencia moral, tal y como se puede ver en el siguiente pasaje: “en efecto, la acción tiene alguna raíz inmediata en el agente, así como éste se ve más afectado por la acción que le lleva a obrar «a» en lugar de aquella por la cual se vería inducido a ejecutar «b»”³⁰⁷.

³⁰⁴ *La felicitate*, Methodus Vitae III p. 124; Grua 582: “*La felicité est un estat durable de [plaisir] [contentement] joye*”.

³⁰⁵ Salas, J., “Introducción”, en: G.W. Leibniz, *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, ed. Salas, J., Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, p. 54.

³⁰⁶ Esta capacidad de los espíritus de concebirse a sí mismos como una totalidad articulada y continua, se corresponde con aquella dimensión histórica de la razón que subyace al proyecto filosófico y científico de Leibniz, particularmente con el despliegue ontológico de la naturaleza individual de cada mónada. En opinión de Juan Antonio Nicolás, esta dimensión histórica de la razón entra en conflicto con el concepto leibniziano de noción completa, ya que, por un lado, permite el despliegue cronológico de cada individuo y, por otro, lo limita al cumplimiento de un plan previo (cf. Nicolás, J.A., “La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón”, en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, p. 14). Mi hipótesis, en este sentido, es que la noción de identidad personal permite salvaguardar esta ambivalencia, en cuanto que presupone el despliegue del ser personal partiendo desde una identidad metafísica o real.

³⁰⁷ *Contra Indifferentiam*, Roldán p. 120; Grua 385: “*Nam actio habet radicem aliquam immediatam in agente, ita ut aliter affectum sit agens acturum actione a quam acturum actione b*”.

Una de las peculiaridades de la propuesta leibniziana frente a otras vertientes modernas de la agencia moral, en especial aquellas que hacen del yo algo meramente empírico y psicológico –como ocurre con la noción de identidad en John Locke³⁰⁸–, radica en afirmar el vínculo de esta dimensión práctica de nuestra identidad con su dimensión metafísica u ontológica. Nuestra identidad personal, tal y como pretendo demostrar a lo largo de este capítulo, no puede disociarse de nuestra identidad metafísica, ya que, como afirma Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, “de acuerdo con el orden de las cosas, la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo: pues una percepción íntima e inmediata no puede engañar naturalmente”³⁰⁹. Mi autocomprensión como un agente moral, por tanto, no puede disociarse absolutamente de lo que soy, no sin hacer de la identidad personal una mera ficción. Para Leibniz, en efecto, aquella continuidad ontológica que se manifiesta a través de la unidad del percipiente, garantiza que los espíritus, como mónadas racionales, conserven siempre su mismo personaje, tesis que se puede observar con más claridad en el siguiente pasaje:

Tampoco querría decir que la identidad personal e incluso el sí mismo no se mantengan en nosotros y que yo ya no sea aquel yo que fui en la cuna, bajo pretexto de que ya no me acuerdo de nada de lo que hice entonces. Para encontrar la identidad moral por sí mismo basta que haya un vínculo medio de conciencia entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello. Así, si una enfermedad supusiese una interrupción en el vínculo que establece la conciencia, de manera que no supiese cómo había podido llegar al estado presente, aun cuando me acuerde de las cosas más alejadas, el testimonio de los otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia. Mediante este testimonio podría incluso ser castigado, si durante ese intervalo acabase de hacer algún mal a propósito, que poco después olvidé debido a esa enfermedad. Y si hubiese olvidado todas las cosas pasadas estaría obligado a dejarme enseñar de nuevo incluso mi nombre, y hasta leer y escribir, pero siempre podría aprender en los otros mi vida pasada durante el estado precedente, al igual que conservé mis derechos sin que

³⁰⁸ Cf. Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, trad. O’Gorman, E., México: FCE, 2013, II, cap. XXVII, §§9-11, pp. 318-320.

³⁰⁹ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, §10, NE Echeverría p. 270; GP V, 218-219: “mais suivant l’ordre des choses, l’identité à apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l’identité réelle à chaque passage prochain, accompagné de réflexion ou de sentiment du moy : une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement”.

fuera necesario partirme en dos personas, y nombrarme heredero de mí mismo. Todo esto es suficiente para mantener la identidad moral que constituye a la misma persona.³¹⁰

Para Leibniz, en efecto, la identidad personal no puede residir en la mera continuidad psicológica ni tan sólo en el recuerdo, como sostenía Locke, sino en aquel *vínculo medio de conciencia* que se sustenta en la continuidad ontológica constitutiva de toda substancia simple: aquella unidad en la multiplicidad³¹¹. En este sentido, aunque la identidad personal o moral se entiende prioritariamente desde el ámbito de la acción intencional, es decir, como aquello que el sujeto de la acción *hace de sí*³¹², para el hannoveriano ésta no puede desvincularse de su dimensión ontológica constitutiva, a partir de la cual la moral tiene su fundamentación. Aquel *vínculo medio de conciencia* que sustenta la identidad personal, si mi lectura del hannoveriano es correcta, presupone dos cosas: por un lado, el carácter autorreferencial e introspectivo de la conciencia reflexiva *-conscientia-*, a partir de la cual es posible concebir la noción del 'yo'; por otro lado, la caracterización de las formas substan-

³¹⁰ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, §10, NE Echeverría pp. 270-271; GP V, 219: "Je ne voudrois point dire non plus que l'identité *personelle* et même le *soy* ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce *moy* qui ay esté dans le berceau, sous pretexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ay fait alors. Il suffit pour trouver l'identité morale par soy même qu'il y ait une *moyenne liaison de conscienciosité* d'un estat voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y seroit mêle. Ainsi si une maladie avoit fait interruption de la continuité de la liaison de conscienciosité, en sorte que je ne sçusse point comment je serois devenu dans l'estat present, quoyque je me souviendrois des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourroit remplir le vuide de ma réminiscence. On me pourroit même punir sur ce temoignage, si je venois de faire quelque mal de propos deliberé dans un intervalle, que j'eusse oublié un peut après par cette maladie. Et si je vernois à oublier toutes les choses passées et serois obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom et jusqu'à lire et écrire, je pourrais tousjours apprendre des autres ma vie passée dans mon precedent estat, comme j'ay gardé mes droits, sans qu'il soit nécessaire de partager en deux personnes, et de me faire heretier de moy même. Et tout cela suffit pour maintenir l'identité morale qui fait la même personne".

³¹¹ Cf. *Confessio philosophi*. OFC II pp. 32-33; AA VI, 3, 122: "Si ratio vel proportionalitas, ergo et *Harmonia* et *discordantia*. Consistunt enim in *ratione identitatis ad diversitatem*, est enim harmonia unitas in multis, máxima in plurimis; et in speciem turbatis et mirabili quadam ratione ex insperato ad summam cincinnitatem reductis".

³¹² La identidad personal, como acierta en afirmar Alejandro Vigo, es "una *tarea* que el sujeto de praxis debe tomar a su cargo y un *fin* a realizar en su propia vida práctica" (Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", en: *Anuario Filosófico*, XXVI/2, 1993, p. 285).

ciales en términos de tendencia o ley de la serie que articula, ordena y da sentido a la multiplicidad de percepciones que ocurren en el interior de las mónadas³¹³.

La novedad de la propuesta leibniziana en torno a la identidad personal, si mi lectura es correcta, no está tanto en sostener la existencia de un vínculo entre ésta y nuestra peculiar constitución ontológica, cosa que de suyo presenta ciertas dificultades³¹⁴, sino en formular ciertas consecuencias de ésta última sobre la comprensión del 'yo' como agente moral. Para Leibniz, en efecto, no basta con entender la naturaleza individual de los espíritus como presupuesto ontológico o condición de posibilidad de la identidad personal, también es relevante mostrar sus implicaciones prácticas, las cuales, tal y como pretendo demostrar a lo largo de este trabajo de investigación, sirven de fundamento ontológico de la moral y, en especial, de la teoría leibniziana de la justicia universal³¹⁵. La noción de identidad personal que se presenta dentro del proyecto filosófico del hannoveriano, en mi opinión, presupone y asume, además de lo visto hasta ahora, ciertos elementos característicos de su ontología monadológica: la naturaleza expresiva de las mónadas y su naturaleza componible. Al introducir ambos elementos dentro de la comprensión leibniziana de la identidad práctica o personal, si mi lectura de ésta es correcta, se siguen dos cosas: por un lado, que existe una continuidad entre su ontología y su imperativo

³¹³ Pienso de forma concreta en la caracterización de la naturaleza apetitiva en términos de una cierta legalidad interna que garantiza la unidad en la multiplicidad, esto es, aquella ley de la serie que ordena la serie misma de percepciones en un todo continuo, tal y como se observa en la hipótesis de la armonía preestablecida, en palabras de Leibniz: "Tanto más cuanto que la naturaleza de la sustancia exige necesariamente y envuelve esencialmente un progreso o un cambio, sin el cual carecería de fuerza para actuar. Y como esa naturaleza del alma es representativa del universo de una manera muy exacta (aunque más o menos distinta), la serie de representaciones que el alma produce por sí misma ha de responder naturalmente a la serie de los cambios del universo mismo" (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §15, OFC II pp. 247-248; GP IV, 485: "D'autant plus que la nature de la substance demande necessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement, sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. Et cette nature de l'ame estant représentative de l'univers d'une manière tres exacte (quoyque plus ou moins distincte), la suite des representations que l'ame se produit, répondra naturellement à la suite des changemens de l'univers même").

³¹⁴ Me refiero, en específico, a la crítica de Derek Parfit a la noción de identidad personal y su consecuente reducción a la mera continuidad psicológica (cf. Parfit, D., *Identidad personal*, trad. Rodríguez-Tirado, A., Cuadernos de Crítica 25, México: UNAM, 1983).

³¹⁵ Cf. Casales-García, R., "Identidad práctica y autorreferencialidad: elementos clave para reconstruir una teoría leibniziana de la acción", en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 139-153.

moral de situarse en el lugar del otro, el cual se sitúa en el núcleo de la teoría leibniziana de la justicia universal; por otro lado, que los espíritus sólo pueden comprenderse en su interrelación con la totalidad de seres que componen el mundo.

Frente a aquellas lecturas contemporáneas de la identidad que tienden a suprimir o a olvidar los supuestos metafísicos que subyacen a la noción de identidad personal³¹⁶, escindiendo la moral de la ontología y, por tanto, transitando de una ética sustantiva a una ética procedimental³¹⁷, la ontología monadológica de Leibniz propone un sujeto moral cuya *prâxis* no puede dissociarse de su ser. Al no poder dissociar la identidad personal de su peculiar constitución ontológica, su ser espiritual, el filósofo de Hannover asume una noción de agencia moral en la que cada sujeto de la acción se comprende a sí mismo desde el lugar en el que se *sitúa* cara al bien³¹⁸. Dada la naturaleza expresiva de los espíritus, de ser cierta la tesis principal de este capítulo, se sigue que la noción de identidad personal que el hannoveriano propone asume un modelo de racionalidad práctica de carácter sustantivo, el cual, según Charles Taylor, “implica que la sabiduría práctica es cuestión de percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza”³¹⁹. Tesis que se observa desde los textos de juventud del hannoveriano, como se ve en la noción de justicia y de felicidad que aparecen al principio de su *Confessio philosophi*:

T: ¿A qué llamas ser justo?

F: *Justo* es el que ama a todos.

T: ¿Y amar?

³¹⁶ Aludo, en específico, a la propuesta misma de Christine M. Korsgaard (cf. Korsgaard, C.M., *Las fuentes de la normatividad*, trad. F. Rivera, México: UNAM, 2000, p. 129) y de algunos otros como Kim Atkins (Atkins, K., *Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective*, New York: Routledge, 2008, p. 1).

³¹⁷ Utilizo aquí la distinción que hace Charles Taylor en el siguiente pasaje: “Utilizo el término «procedimental» como opuesto a «sustantivo». Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Esto quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. Platón tiene una concepción de esta índole. En su libro, no puedes ser totalmente racional y creer, por ejemplo, que Demócrito estaba en lo cierto en lo referente al mundo natural, o que la vida sea la que satisface los deseos más sensuales. En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa no principalmente por si el resultado es correcto. El buen pensar se define procedimentalmente” (Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, pp. 130-131).

³¹⁸ Cf. Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 60.

³¹⁹ Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p.131.

F: *Deleitarse* en la felicidad de otro.

T: ¿Qué es deleitarse?

F: Sentir la armonía.³²⁰

A lo que añade:

F. Pues bien, *toda felicidad es armoniosa, es decir, bella...* Por tanto, la felicidad consiste en el estado máximamente armónico de la mente. La naturaleza de la mente consiste en pensar. Por consiguiente, la armonía de la mente consiste en pensar la armonía. Y *la máxima armonía de la mente, es decir, la felicidad, consiste en la concentración de la armonía universal, es decir, de Dios, en la mente.*³²¹

Con la intención de articular mi hipótesis, la cual pretende servir como puente entre la ontología monadológica de Leibniz y su teoría de la justicia universal, realizaré tres cosas: primero, analizar la naturaleza expresiva de las mónadas que se hace patente en su doctrina de la percepción y su *notio completa*, sin por eso pretender agotar la teoría leibniziana de la expresión; segundo, examinar qué implicaciones tiene esta naturaleza expresiva en el caso específico de los espíritus y, consecuentemente, en la constitución de la identidad personal; por último, reconstruir la teoría leibniziana de la identidad práctica desde la lógica de la alteridad que se deduce de esta naturaleza expresiva. Partiendo de estas tres cosas, concluiré brevemente el capítulo articulando la ética leibniziana con algunos aspectos relevantes de su propuesta política, a fin de mostrar no sólo que existe una continuidad entre ambas, sino también que su ética del reconocimiento es relevante para los discursos contemporáneos sobre el multiculturalismo. Si mi lectura del hannoveriano es correcta, Leibniz formula una ética y una política abierta al diálogo multicultural, con la peculiaridad de hacerlo en un contexto sociocultural y políticamente distinto al nuestro.

3.2. La mónada como espejo viviente del mundo

³²⁰ *Confessio philosophi*, OFC II p. 24; AA VI, 3, 116: “Th. Quid *Justum* esse? Ph. *Justus* est, qui amat omnes. Th. Amare autem? Ph. Felicitate alterius *delectari*. Th. Quid *delectari*? Ph. Sentire harmoniam”.

³²¹ *Confessio philosophi*, OFC II p. 25; AA VI, 3, 116-117: “Ph. Consistet ergo Felicitas in statu mentis quam maxime harmonico; Natura mentis est cogitare; harmonia ergo mentis consistet in cogitanda harmonia; et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentratione harmonia universalis, id est Dei, in mentem”.

A pesar de que la noción leibniziana de identidad personal postula una comprensión del 'yo' que trasciende la mera individualidad de las mónadas en general, de manera que la persona no se define meramente por su constitución ontológica³²², Leibniz sitúa al 'yo' y, por ende, a la persona, en el ámbito de la metafísica³²³, donde es tanto un ser subsistente, como un ser moral. Esto significa que el 'yo' leibniziano no sólo integra aquellos predicados o roles que somos capaces de adscribirnos en cuanto sujetos de acción³²⁴ –como el ser mexicano, estudiante de filosofía, padre, profesor, etc.–, sino que también integra su especificidad como persona, tal y como se puede observar en la definición de persona que da en una paráfrasis a Lorenzo Valla que hace entre 1677 y 1680: “persona significa aquella cualidad por la que un hombre difiere de otro hombre, tanto en el alma y en el cuerpo como en las cosas exteriores”³²⁵. Lo cual implica que nuestra identidad personal, en cuanto agentes racionales, consiste tanto en aquello que definimos de nosotros mediante nuestras acciones, como en la forma en que nos hacemos cargo de nuestro ser.

No es raro, en consecuencia, que la identidad personal dependa de aquel *vínculo medio de conciencia* que permite al sujeto, por un lado, mantener su personalidad a pesar de experimentar un lapso de gran confusión –como es el caso de la muerte para Leibniz³²⁶- y, por otro lado, reestablecer o restituir la continuidad psi-

³²² Cf. Scheffler, S., “Leibniz on Personal Identity and Moral Personality”, en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, h. 2, Franz Steiner Verlag, 1976, p. 228.

³²³ Cf. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, OFC II p. 73; AA VI, 3, 475: “Ostendendum est Deum esse personam seu substantiam intelligentem”.

³²⁴ En opinión de Korsgaard, la responsabilidad de hacer algo de sí involucra la tarea de integrar cada de los roles que nos autoadscribimos en una vida coherente a través de la cual el sujeto de la acción se conciba como un agente unificado (cf. Korsgaard, C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, p. 25). La propuesta de Korsgaard, en concreto, es que la identidad práctica, al tener una dimensión normativa, da unidad a todos estos roles o identidades que el sujeto asume como parte de su definición: “la necesidad de conformarse a los principios de la razón práctica viene de la necesidad de ser un agente unificado. Y si es correcto que la agencia requiere unidad, luego la necesidad de ser un agente unificado viene de la necesidad de ser un agente. Y si es correcto que una acción requiere un agente, la necesidad de ser un agente viene de la necesidad de actuar. Y la necesidad de actuar, como hemos visto, es nuestro deber. Luego, los principios de la razón práctica son normativos para nosotros, simplemente porque debemos actuar” (Korsgaard, C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, pp. 25-26).

³²⁵ *Persona. Paráfrasis ad Vallam*, OFC II p. 107; AA VI, 4C, 2540: “Persona significat am qualitatem qua homo differ ab homine tum in anima tum in corpore tum in extra positus”.

³²⁶ Cf. *Carta de Leibniz a la Duquesa Electora Sofia fechada el 6 de febrero de 1706*, Methodus Vitae II p. 184; GP VII, 568: “Il paroist aussi par tout cela que chaque ame estant un miroir de l'univers, doit aller son train comme l'univers même qu'elle représenté, sans que ce train réglé d'un Ame soit ja-

cológica lockeana fundada en el recuerdo³²⁷. Este *vínculo medio de conciencia*, visto desde la ontología monadológica de Leibniz, nos remite nuevamente a la naturaleza dinámica de los espíritus, cuya conciencia reflexiva se sobrepone a aquella estructura teleológica o ley de la serie que ordena la totalidad de percepciones que brotan de su propio fondo. La identidad personal, así, se sustenta tanto en la conciencia reflexiva como en la relación entre esta ley de la serie y el primer tipo o nivel de la memoria, esto es, aquel que almacena la totalidad de percepciones pasadas en cada mónada, como podemos observar en el siguiente pasaje de sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*:

Un ser inmaterial o espíritu *no puede ser despojado* de toda percepción de su existencia pasada. Le quedan impresiones de todo cuanto le sucedió, e incluso tiene presentimientos de todo lo que le sucederá: pero esos sentimientos son a menudo demasiado pequeños como para poder distinguirlos y apercebirse de ellos, aun cuando quizá algún día se desarrollarán.³²⁸

Para el filósofo de Hannover, en este sentido, resulta insuficiente asentar la identidad personal en la mera continuidad psicológica del sujeto, ya que ésta se subordina a la naturaleza individual constitutiva de toda mónada y a la conciencia reflexiva propia de los espíritus. Esto último me conduce a pensar la relación entre identidad personal e individualidad, en particular en las consecuencias que tiene su *noción completa* y su teoría de la expresión con la constitución del 'yo' como agente moral. Si mi lectura de Leibniz es correcta, esta relación posibilita una concepción de la espontaneidad en la que el sujeto no es una entidad ontológicamente aislada, sino un sujeto interconectado con la totalidad del cosmos: sólo se es auto-suficiente en la medida en la que el sujeto se concibe como un espejo viviente del

mais tout à fait interrompu par la mort, qui n'est qu'un sommeil, c'est-à-dire un Etat où les perceptions sont plus confuses, et qui dure jusqu'à ce qu'elles se redéveloppent".

³²⁷ Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, §15, NE Echeverría p. 274; GP V, 222: "Cette continuation et liaison de *perceptions* fait le même individu réellement, mais les *apperceptions* (c'est à dire lorsqu'on s'aperçoit des sentimens passés) prouvent encor une identité morale, et font paroistre l'identité réelle... Ainsi il n'est point raisonnable que la restitution du souvenir devienne à jamais impossible, les perceptions insensibles (dont j'ay fait voir l'usage en tant d'autres occasions importantes) servant encor icy à en garder les semences".

³²⁸ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 27, §15, NE Echeverría pp. 273-274; GP V, 222: "Un Estre immatériel ou Esprit *ne peut estre dépouillé* de toute perception de son existence pasée. Il luy reste des impressions de tout ce qui luy est jamais arrivé et il a même des pressentiments de tout ce qui luy arrivera : mais ces sentiments sont le plus souvent trop petits pour estre distinguables, et pour qu'on s'en aperçoive, quoiqu'ils pouroient peutestre se développer un jour".

cosmos. Las mónadas leibnizianas –y con ello los espíritus-, más que entidades cerradas carentes de toda relación con el resto del mundo, son entidades relacionales cuya noción incluye la serie completa de individuos que componen el mundo, tal y como apunta en su *Discussion avec Gabriel Wagner* de 1698: “las mónadas no existen solitarias. Son mónadas, no anacoretas”³²⁹.

Al definir la individualidad a través de su tesis de la *noción completa*, Leibniz no sólo reafirma la imposibilidad de desposeer por completo a los espíritus de sus percepciones, sino que también conserva la comprensión de la individualidad como totalidad, de manera que ésta consiste, en palabras del hannoveriano, en “tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida”³³⁰. Hablando en términos lógico-epistemológicos, esto significa que la atribución de un predicado *P* respecto a un sujeto *S* es verdadera sólo cuando *S* incluye a *P*, es decir, que la noción del predicado está contenida en la del sujeto³³¹, tal y como se aprecia en el siguiente pasaje de sus *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*:

En otra ocasión hice notar que Aristóteles pudo haber tenido una razón especial para la disposición vulgar, pues en lugar de decir *A* es *B*, acostumbra decir que *B* está en *A*. Y con esta manera de enunciar, la misma relación que exigíais se mostrará en la misma disposición, pues en lugar de decir «*B* es *C*, *A* es *B*, luego *A* es *C*», enuncia así: «*C* está en *B*, *B* está en *A*, luego *C* está en *A*». Por ejemplo, en lugar de decir *El rectángulo es isógono* (o de ángulos iguales), *el cuadrado es rectángulo*, luego *el cuadrado es isógono*, Aristóteles, sin transponer las proposiciones, mantendrá el lugar intermedio para el *término medio* mediante la siguiente forma de enunciar las

³²⁹ *Discussion avec Gabriel Wagner*, OFC II p. 296; Grua 395: “Interim monades non existent solitaire. Sunt monades, non Monachae”.

³³⁰ *Discours de métaphysique*, §8, OFC II p. 169; AA VI, 4B, 1540: “Il est bien vray, que lorsque plusieurs prédicats s’attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s’attribue plus à aucun autre, on l’appelle substance individuelle”. En opinión de Velarde, la tesis leibniziana de la *noción completa* poco a poco sería sustituida por la comprensión de la teoría dinámica de la «ley de la serie», a través del cual se reivindicaban las formas substanciales aristotélicas (cf. Velarde, J., *Teoría de la definición de Leibniz*, Nova Leibniz 6, Granada: Comares, 2015, pp. 80-83). Mi lectura de la propuesta leibniziana, sin embargo, sostiene un vínculo más fuerte entre ambas, el cual se hace patente al releer las teorías leibnizianas de la percepción y de la espontaneidad a la luz de su noción de expresión.

³³¹ Cf. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, OFC II p. 151; AA VI, 4B, 1515: “Verum est affirmatum, cujus praedicatum inest subjecto. Itaque in omni Propositiones vera affirmativa, necessaria vel contingenti, universali vel singulari Notio praedicati aliquo modo continetur in notione subjecti”.

proposiciones, que invierte los términos, y dirá: «*El isógono está en el rectángulo, el rectángulo está en el cuadrado, luego el isógono está en el cuadrado.*» Y esta manera de enunciar no es de desdeñar, pues, en efecto, el predicado está en el sujeto, o bien la idea de predicado está comprendida en la idea de sujeto.³³²

El tipo de predicación que se presenta cuando queremos comprender la noción de un determinado sujeto, sin embargo, no se reduce a una relación puramente lógica³³³, en cuanto que ésta tiene su fundamento en la naturaleza del sujeto, en palabras de Leibniz:

Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido de modo expreso en el sujeto, es preciso que esté comprendido virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *inesse*. Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece³³⁴.

³³² *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 17, §8, NE Echeverría pp. 588-589; GP V, 588-589: "J'ay remarqué autresfois qu'Aristote peut avoir eu une raison particulière pour la disposition vulgaire. Car au lieu de dire A est B, il a coutume de dire B est en A. Et de cette façon d'énoncer, la liaison même que vous demandés luy viendra dans la disposition reçue. Car au lieu de dire B est C, A est B, donc A est C, il l'énoncera ainsi : C est en B, B est en A, donc C est en A. Par exemple, au lieu de dire : *Le rectangle est isogone* (ou a angles egaux), *Le quarré est rectangle*, Donc *Le quarré est isogone*, Aristote sans transposer les propositions conservera la place du milieu *au terme moyen* par cette manière d'énoncer les propositions, qui en renverse les termes, et il dira : *L'isogone est dans le Rectangle, le Rectangle est dans le Quarré*, donc *l'isogone est dans le quarré*. Et cette manière d'énoncer n'est à mépriser, car en effect le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet".

³³³ Frente aquellas lecturas logicistas de la tesis de la noción completa, como es la de Couturat (cf. Couturat, L., *La logique de Leibniz*, Hildesheim: G. Olms, 1969), opongo la lectura de Fichant (cf. Fichant, M., *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, París: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 142-162) y de Echavarría (Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, pp. 135-139), mismas que hacen justicia a la relación que el hannoveriano establece entre lógica y metafísica, en cuanto que, como sostiene Leibniz en su *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii* de 1670, "la lógica verdadera no sólo es instrumento, sino que, en cierto modo, contiene los principios y la verdadera razón de filosofar" (*Dissertatio de stilo philosophico Nizolii*, Frayle p. 20; Erdmann 59: "Logicam veram non tantum instrumentum esse, sed et quodammodo principia ac veram philosophandi rationem continere").

³³⁴ *Discours de métaphysique*, §8, OFC II pp. 168-169; AA VI, 4B, 1540: "Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lors que le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*. Ainsi il faut

Así, dado que todo lo que se puede predicar con verdad de una substancia le es completamente intrínseco, definiéndola como tal o cual individuo³³⁵, y que las mónadas se distinguen entre sí en virtud de sus cualidades y acciones internas³³⁶, se sigue que la *noción completa* de cada individuo, como afirma en una carta dirigida al Landgrave Ernst entre el 1 y el 11 de febrero de 1686, “contiene de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre”³³⁷. La *noción completa* de cada substancia individual, en este sentido, engloba la totalidad de predicados aplicables a sí, incluyendo el dinamismo interno de las mónadas, cuya estructura armónica presupone una conexión perfecta de las cosas, de manera que, acorde con el §22 de su *Monadologie*, “así como todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del porvenir”³³⁸.

La *noción completa* de toda substancia singular involucra, por tanto, una visión holística del individuo en donde no sólo se contempla la totalidad de predicados pasados, presentes y futuros que se le pueden atribuir, sino también la conexión intrínseca del individuo con el resto del cosmos³³⁹. ¿En qué sentido, sin embargo, se puede afirmar que cada individuo se vincula con el resto del universo, cuando anteriormente se habló de una cierta clausura física de las mónadas? Si mi lectura de

que le terme du sujet enferme tousjours celuy du prédicat, en sorte que celuy qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le prédicat luy appartient”.

³³⁵ Cf. Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, p. 136.

³³⁶ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §2, OFC II p. 344; Robinet I, 29: “Elles ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties : et par consequent une Monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d’une autre que par les qualités et actions internes”.

³³⁷ *Carta de Leibniz al Landgrave Ernst fechada entre el 1 y el 11 de febrero de 1686*, OFC XIV p. 3; Finster 6: “la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais”.

³³⁸ *Monadologie*, §22, OFC II p. 331; GP VI, 610: “Et comme tout présent état d’une substance simple est naturellement une suite de son état precedant, tellement que le présent y est gros de l’avenir”.

³³⁹ Cf. *Primae veritates*, Echeverría p. 110; Couturat 521: “*Omnis substantia singularis in perfecta botione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita et futura. Nulla enim res est, cui non ex alia imponi possit aliqua <vera> denominatio, comparationis saltem et relationis. Nulla autem datur denominatio pure extrinseca. Idem multis aliis modis inter se conspirantibus a me ostenditur*”. La *noción completa* de cada individuo, como enfatiza acertadamente Alejandro Herrera, involucra dos cosas: por un lado, la totalidad de predicados directamente aplicables al individuo en cuestión; y, por otro lado, el concepto completo de todos los individuos del universo (cf. Herrera Ibáñez, A., “Una ontología neoleibniziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri-Castañeda”, en: Hurtado, G.; Nudla, O. (comps.), *El mobiliario del mundo*, México: UNAM-IIFS, 2007, pp. 78-79).

Leibniz es acertada, la clave para resolver esta interrogante radica en la noción de expresión, concretamente en su aplicación a la teoría leibniziana de la percepción. Aquella armonía del percipiente en virtud de la cual se concibe a la mónada como una unidad en la multiplicidad, encuentra la raíz de su singularidad en la naturaleza expresiva de las sustancias simples³⁴⁰. Cada mónada, en efecto, es una perspectiva única del cosmos, tal y como se puede ver en el siguiente pasaje de su *Discours de métaphysique*:

Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien las contempla. Así, el universo de alguna manera se multiplica tantas veces cuantas sustancias existen, y la gloria de Dios se acrecienta igualmente por otras tantas representaciones, todas ellas diferentes, de su obra. Igualmente, puede afirmarse que toda sustancia lleva en cierto modo el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y la imita en la medida en que es capaz de ello. Expresa, en efecto, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y a ella se acomodan, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador.³⁴¹

Cuando Leibniz define la percepción como el estado transitorio que envuelve y expresa lo externo en lo interno, en efecto, presupone una naturaleza armónica en la que cada sustancia, al estar perfectamente ligada con la totalidad del cos-

³⁴⁰ Cf. Debuiche, V., "La nature expressive de la monade: De la *Monadologie* et des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* à la *Confessio Philosophi*", en: Breger, H.; Herbst, J.; Erdner, S. (eds.), *Natur und Subjekt, Akten des IX Internationalen Leibniz-Kongress*, I, Hannover, 2011, pp. 217-226.

³⁴¹ *Discours de métaphysique*, §9, OFC II p. 170; AA VI, 4B, 1542: "De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu pres comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois, qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage. On peu même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l'imité autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusément tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connoissance infinie ; et comme toutes les autres substances expriment celley à leur tour et s'y accommodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du Createur".

mos, posee relaciones que expresan a todas las demás³⁴², de manera que, como sostiene en su *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, “existir no es otra cosa que ser armónico”³⁴³. Esto significa que la *noción completa* hace de cada individuo, según el primer boceto de su *Système nouveau*, “un espejo perfecto que sigue su relación o punto de vista”³⁴⁴. Cada mónada, en efecto, es un ‘espejo viviente’ que expresa, desde su perspectiva finita, la totalidad del cosmos en su carácter infinito. En este sentido se puede afirmar que cada mónada es, por usar la expresión de Agustín Andreu, una ‘infinitud finita’³⁴⁵, es decir, un ser finito capaz de representar la infinitud del cosmos desde su peculiar punto de vista³⁴⁶, tal y como se sugiere en el §57 de su *Monadologie*:

Y así como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada según la *perspectiva*, ocurre también que, debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que perspectivas de uno sólo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada³⁴⁷.

De esta forma, Leibniz salvaguarda tanto la individualidad de cada mónada, como su carácter interrelacional: dada la naturaleza expresiva de las mónadas, resulta imposible que exista un individuo cuya *noción completa* no contenga la exis-

³⁴² Cf. *Monadologie*, §56, OFC II p. 336, GP VI, 616: “Or cette Liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l’univers”.

³⁴³ *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, OFC II p. 72; AA VI, 3, 474: “Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse”.

³⁴⁴ *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles aussi bien que l’union de l’ame avec le corps*, OFC II p. 236; GP IV, 475: “c’est un parfait miroir, suivant son rapport ou point de veue”.

³⁴⁵ Cf. Andreu, A., *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, p. 21.

³⁴⁶ «*Principium rationandi fundamentale...*», §9, OFC VIII, p. 551, Couturat 14: “Unde etiam sequitur, omnem substantiam simplicem aggregatum externorum repraesentare et in iisdem externis, sed diversimodè repraesentandis, simul et diversitatem et harmoniam animarum consistere”.

³⁴⁷ *Monadologie*, §57, OFC II p. 336; GP VI, 616: “Et comme une même ville regardée de differens côtés paroist toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d’un seul selon les differens *points de veue* de chaque Monade”.

tencia de los demás³⁴⁸. Aquellas mónadas carentes de ventanas, en consecuencia, sólo se pueden llamar espontáneas o autosuficientes en la medida en que son ‘espejos vivientes’ del cosmos, ya que, como acertadamente sostiene Laura Herrera, “la sumersión en sí propia de la expresión no es solipsista porque al ver sus contenidos la sustancia ve a las demás y se comunica con las demás. Todas ellas se ven a sí mismas en su interior pero también desde su interior pueden ver las otras y ser vistas por otras”³⁴⁹. Para comprender esta naturaleza expresiva de las mónadas y su relación con la teoría leibniziana de la identidad personal, sin embargo, es necesario indagar qué es lo que el hannoveriano entiende por ‘expresión’, así como también explorar los límites y los alcances de la metáfora o símil del ‘espejo viviente’³⁵⁰.

Una de las caracterizaciones más importantes para comprender la noción leibniziana de ‘expresión’ es la que aparece en 1677, un año después de su estancia en París, en un breve opúsculo titulado *Quid sit Idea*. Las ideas, acorde con lo que el hannoveriano propone en este texto, no consisten en un acto mental, sino en una cierta *facultad próxima* o *facilidad de pensar* en la cosa que, además de conducirnos a ésta, la expresa³⁵¹. En este contexto, donde el proceso de conocimiento se caracteriza por su expresividad, Leibniz define ‘expresión’ de la siguiente forma: “se dice que *expresa* una cosa aquello en que hay respectos (*habitudines*) que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse”³⁵². La expresión, en este sentido, es una relación de mediación entre aquello que expresa y lo expresado, en la cual lo que expresa contiene ciertos respectos que se corresponden con lo expresado, de mane-

³⁴⁸ Cf. *Essais de Theodicée*, Apéndice III, §4, OFC X p. 410; GP VI, 403: “L’auteur appelle substance un être dont la notion ne renferme point l’existence d’un autre. Je ne say s’il y en a de tels parmy les créatures, à cause de la liaison des choses”.

³⁴⁹ Herrera Castillo, L.E., *Curvas y espejos. El carácter funcional de la actividad monádica en G.W. Leibniz*, Nova Leibniz 5, Granada: Comares, 2015, p. 103.

³⁵⁰ Cabe aclararse que esta aplicación de la noción leibniziana de ‘expresión’ a su ontología monológica no es la única que el hannoveriano le asigna, tal y como se puede observar en su génesis matemática y en sus constantes alusiones a la geometría proyectiva desarrollada por Descartes y Pascal (cf. Debuiche, V., “L’expression leibnizienne et ses modèles mathématiques”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, nº 3, 2013, pp. 409-439).

³⁵¹ Cf. *Quid sit Idea*, Echeverría p. 24; GP VII, 263: “Idea enim nobis non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus... Necessesse est ergo esse aliquid in me, quod non tantum ad rem ducat, sed etiam eam exprimat”.

³⁵² *Quid sit Idea*, Echeverría p. 25; GP VII, 263: “Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimentae respondent”.

ra que, como sostiene Yvon Belaval, se da una correspondencia regulada entre el significante y el significado³⁵³.

Esta relación de correspondencia no es, según lo anterior, una relación de semejanza o de igualdad: que 'A exprese a B' no significa que 'A es igual a B'. Entre la expresión y la cosa expresada lo que se da es una relación de analogía, esto es, en palabras de Leibniz, "que no es necesario que aquello que expresa sea igual a la cosa expresada siempre que se conserve alguna analogía para los respectos"³⁵⁴. La noción leibniziana de 'expresión', en este sentido, introduce un modelo de racionalidad analógico en su ontología monadológica, en virtud del cual, según Bernardino Orio de Miguel, "cada substancia responde a todas las demás desde sus propios requisitos, o sea, auto-descubre, auto-manifiesta, auto-expresa..., sus internas propiedades *ante el reflejo o imagen* que las demás dejan en ella"³⁵⁵. Este modelo de racionalidad analógico, así, permite sustentar tanto la teoría leibniziana de la comunicación de las substancias, concretamente a través de su *hipótesis de los acuerdos*, como su perspectivismo:

Es decir, cada sustancia expresa toda la serie del universo según el punto de vista o razón que le es propio, de donde se deduce que concuerden perfectamente; y cuando se dice que una actúa sobre la otra, se quiere decir que la expresión distinta de la que padece se atenúa, y se incrementa en aquella que actúa con arreglo a la serie de pensamientos que su noción encierra. Pues aunque toda sustancia expresa todo, se tiene razón en no atribuirle, en el uso, más que las expresiones más notables siguiendo su relación.³⁵⁶

³⁵³ Cf. Belaval, Y., "La place de la *Nova Methodus* dans le système leibnizien", en: *Studia Leibnitiana – Sonderheft*, 14, 1986, p. 46. Algo semejante postula Leibniz en su correspondencia con Arnauld cuando sostiene que: "una cosa *expresa* a otra (según mis términos) cuando hay una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de la una y de la otra" (*Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 9 de Octubre de 1687*, OFC XIV p. 126; Finster 310: "Une chose exprime une autre (dans mon langage) lors qu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre").

³⁵⁴ Cf. *Quid sit Idea*, Echeverría p. 25; GP VII, 264: "Unde patet non esse necessarium, ut id quod exprimit simile sit rei expresase, modo habitudinum quaedam analogía servetur"

³⁵⁵ Orio de Miguel, B., *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*, Nova Leibniz 1, Granada: Comares, 2011, p. 126.

³⁵⁶ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechada el 14 de Julio de 1686*, OFC XIV p. 44, Finster 102: " C'est à dire chaque substance exprime toute la suite de l'univers selon la vûe ou rapport qui luy est propre, d'où il arrive qu'elles s'accordent parfaitement, et lorsqu'on dit que l'une agit sur l'autre, c'est que l'expression distincte de celle piu pâtit se diminue, et s'augmente dans celle qui agit conformément à la suite des pensées que sa notion enveloppe. Car quoyque toute

La aplicación específica de la teoría leibniziana de la expresión a su caracterización de las mónadas y, por ende, de los espíritus, sin embargo, depende de una precisión respecto a su fundamentación. En opinión de Leibniz, en efecto, podemos distinguir dos tipos de expresiones en relación a esto último: aquellas que tienen su fundamento en la naturaleza y aquellas que se fundan, al menos parcialmente, en una convención, como ocurre con las palabras³⁵⁷. Cuando estamos frente a una expresión del segundo tipo, el fundamento de la analogía reside en el acuerdo entre las partes que estipulan la relación entre el significado y el significante; mientras que las expresiones que se fundamentan en la naturaleza dependen de una determinada ley³⁵⁸. En el caso de las mónadas y, por ende, de los espíritus, cuya relación de expresión tiene su fundamento en la naturaleza, esta ley se hace patente en la dinámica, ya que, tal y como podemos constatar en su correspondencia con De Volder, “lo persistente mismo, en cuanto que envuelve todos los casos, tiene fuerza primitiva, de manera que la fuerza primitiva es como la ley de una serie y la fuerza derivativa es como la determinación que designa un término concreto en la serie”³⁵⁹.

Al formular esta ley en términos de una ‘ley de la serie’, Leibniz no sólo salvaguarda la noción de espontaneidad que hemos dilucidado en el primer capítulo, sino que también señala la relación entre distintos elementos fundamentales de su ontología: la unidad substancial con la ley de la continuidad, la espontaneidad con su teoría de la comunicación de las sustancias, su perspectivismo con su armonía universal, etc. La naturaleza expresiva de las mónadas, así, se funda en una ley de la serie que orienta la estructura teleológica interna de cada individuo, dotando de unidad a la serie completa de percepciones que brotan de su propio fondo. Uni-

substance exprime tout on a raison de ne luy attribuer dans l’usage que les expressions plus distinguées suivant son rapport”.

³⁵⁷ Cf. *Quid sit Idea*, Echeverría p. 25; GP VII, 264: “Patet etiam expresiones alias fundamentum habere in natura alias vero saltem ex parte fundari in arbitrio, ut sunt expresiones quae fiunt per voces aut characteres”.

³⁵⁸ Cf. *Quid sit Idea*, Echeverría p. 25; GP VII, 264: “Quae in natura fundantur, eae vel similitudinem aliquam postulant, qualis est inter circulum magnum et parvum, vel inter regionem et regiones tabulam geographicam; vel certe connexio qualis est inter circulum et ellipsin quae eum optice praesentat, quodlibet enim punctum ellipseos secundam certam quandam legem alicui puncto circuli respondet”.

³⁵⁹ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 21 de enero de 1704*, OFC XVI B p. 1215; GP II, 262: “Sed ipsum persistens, quaetenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei, vis derivativa velut determinatio quae terminum aliquem in serie designat”.

dad, espontaneidad y expresión, por ende, asumen un carácter serial, donde se entiende por serie, acorde a su *De affectibus* de 1679, “una multitud con una norma de orden”³⁶⁰. En el caso de las mónadas, esta multitud se hace patente en la pluralidad infinita de pequeñas percepciones que se encuentran en el interior de cada individuo y que se ordenan, según lo visto en el primer capítulo, en virtud de una estructura teleológica que orienta el tránsito de una percepción a otra y regula, por ende, su naturaleza apetitiva.

Una de las consecuencias que se deriva de este modelo serial, en opinión de Velarde, es que nos proporciona un método para investigar las leyes de la naturaleza en conformidad con el principio de razón suficiente³⁶¹. Dado, en efecto, que todas las cosas creadas poseen una ley interna que las determina, se sigue que, en palabras de Leibniz, “todas las substancias simpatizan con todas las otras y reciben algún cambio proporcional, respondiendo al menor cambio que ocurra en todo el Universo, aunque este cambio sea más o menos notorio a medida que los otros cuerpos o sus acciones tengan más o menos relación con el nuestro”³⁶². La aplicación de la teoría leibniziana de la expresión a su ontología monadológica, así, nos permite extraer en limpio la siguiente conclusión: la ley de la serie o estructura teleológica interna, siguiendo el discurso del primer capítulo de esta investigación, no sólo garantiza la unidad del individuo, su entidad completa, sino también su relación expresiva con la totalidad de individuos que componen el mundo. Su noción completa sólo es tal en la medida en que se entiende al individuo como parte de un todo.

Que *A* exprese a *B* significa, según esta caracterización ontológica de la teoría leibniziana de la expresión, que entre *A* y *B* existe una relación analógica de orden, como la que se observa entre la elipse, la parábola y la hipérbola en relación al

³⁶⁰ *De affectibus. Ubi de Potentia, Actione, Determinatione, Methodus* III p. 113; AA VI, 4B, 1426: “Series est multitudi cum ordinis regula”.

³⁶¹ Cf. Velarde, J., *Teoría de la definición de Leibniz*, p. 85.

³⁶² *Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada el 9 de Octubre de 1687*, OFC XIV p. 127; Finster 310-312: “Or cette expression arrive par tout parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, rependant au moindre changement qui arrive dans tout l’univers, quoyque ce changement soit plus ou moins notable à mesure que les autre corps ou leur actions ont plus ou moins de rapport au nostre”.

círculo³⁶³. El tipo de expresión que se presenta en el caso de las secciones cónicas, sin embargo, difiere de la naturaleza expresiva de las mónadas: en el primer caso, la correspondencia entre la proyección y lo proyectado en el plano es biunívoca o funcional-biyectiva³⁶⁴, esto es, uno a uno³⁶⁵; mientras que en la segunda se observa una armonía perfecta entre la expresión y lo expresado³⁶⁶. Aunque para algunos comentaristas la noción leibniziana de ‘expresión’ se entiende prioritariamente según la primera acepción, como ocurre con la propuesta de Kulstad³⁶⁷ -uno de los primeros especialistas en tratar a fondo esta noción-, no podemos restringir su aplicación ontológica a este tipo de correlación, ya que en la mónada observamos un modelo mucho más complejo. Tal y como señala Alejandro Herrera, una de las limitaciones propias de la metáfora o símil del espejo radica justo en su cercanía a esta correlación biunívoca, la cual no es condición necesaria para entender las relaciones de expresión³⁶⁸.

³⁶³ Cf. *Essais de Theodicée*, III, §357, OFC X p. 334; GP VI, 327: “Il est vray que la même chose peut être représentée différemment ; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations s’une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu’un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paroît si différent, ny si dissemblable, que ces figures ; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point”.

³⁶⁴ Una función biyectiva es aquella que es tanto inyectiva como sobreyectiva o suryectiva. Es inyectiva cuando todos los elementos del conjunto X se corresponden con un solo elemento del conjunto Y , es decir, que ningún elemento de Y está vinculado con más de un elemento de X ; mientras que es sobreyectiva o suryectiva cuando todos los elementos de Y están vinculados con X (cf. Ruiz Gómez, L., “Expresión, percepción y apercepción. La construcción sintética de los fenómenos”, en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 19-20).

³⁶⁵ Cf. *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, II, 8, §14, NE Echeverría p. 141; GP V, 118: “Je dirois plustost qu’il y a une manière de ressemblance, non pas entiere et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou de rapport d’ordre, comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu’il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est *projeté* et la projection, qui s’en fait, chaque point de l’un repondant suivant une certaine relation à chaque point de l’autre”.

³⁶⁶ Cf. *Essais de Theodicée*, III, §357, OFC X p. 334; GP VI, 327: “Aussi faut il avouer que chaque ame se représente l’univers suivant son point de vue, et par un rapport qui luy est propre ; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours”.

³⁶⁷ Cf. Kulstad, M., “Leibniz’s Conception of Expression”, en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 9, H.1, 1977, pp. 55-76.

³⁶⁸ Tal y como señala Alejandro Herrera: “el símil del espejo, más que aclarador, introduce complicaciones, porque insinúa que hay una correspondencia biunívoca entre representante y representa-

A pesar de esto, la metáfora o símil del ‘espejo’ resulta fructífera para comprender la naturaleza expresiva de las mónadas, ya que ésta descubre dos aspectos novedosos: por un lado, el carácter limitativo y recíproco que se presenta en las relaciones intermonádicas, a través del cual se establece un vínculo entre su dinámica, su metafísica y su *ars combinatoria*; por otro lado, que aquella representación del cosmos que se da en el interior de cada sustancia no es una imagen estática de la naturaleza, sino una imagen viva en la que, como sostiene Laura Herrera, “cada reflejo es el resultado de la percepción de la mónada en un instante preciso”³⁶⁹. Limitación y reciprocidad, en primer lugar, son dos nociones que se entienden en el marco del perspectivismo leibniziano: un cosmos compuesto por una infinidad de ‘espejos vivientes’ que se limitan mutuamente, presupone, a su vez, una relación recíproca inter-especular³⁷⁰. Algo semejante se puede observar cuando invertimos esta relación, esto es, cuando vamos de la reciprocidad a la limitación: dado que existe una pluralidad infinita de ‘espejos vivientes’ del cosmos, podemos inferir que las mónadas, al expresarse mutuamente, se acomodan o limitan entre sí. La interacción entre las mónadas, por tanto, se explica en la mutua relación de estas categorías, tal y como se puede observar en su *Discours de métaphysique*:

Así, una sustancia que tiene una extensión infinita, en tanto que expresa todo, se hace limitada por el modo más o menos perfecto de su expresión. Es así como puede comprenderse que las sustancias se estorban o se limitan mutuamente y, por consiguiente, se puede decir en ese sentido que actúan una sobre otra, y que están obligadas, por así decir, a acomodarse entre sí. Pues puede ocurrir que un cambio que aumenta la expresión de una disminuye la de la otra. Ahora bien, la virtud de una sustancia particular es expresar adecuadamente la gloria de Dios, y por ese motivo es menos limitada. Y cuando cada cosa ejerce su virtud o su poder, es decir, cuando actúa, cambia a mejor, y se difunde en tanto que actúa, y entonces acontece

do, lo cual no es exigido por la relación de representación tal y como la hemos formulado” (Herrera, A., “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, p. 96).

³⁶⁹ Herrera Castillo, L.E., “La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G.W. Leibniz”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, p. 267.

³⁷⁰ Cf. Herrera Castillo, L.E., “La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G.W. Leibniz”, p. 268.

un cambio en el que se ven afectadas varias sustancias (como, en efecto, todo cambio afecta a todas)³⁷¹.

Cuando hablamos de limitación y reciprocidad, por tanto, hablamos tanto de la armonía universal que da orden y unidad a la totalidad del cosmos, como de la armonía preestablecida que explica la interacción entre el cuerpo y el alma de un mismo viviente, articulando aquella estructura teleológica de su mónada dominante con la causalidad eficiente de su corporeidad³⁷². Aquella concepción del viviente como una máquina de la naturaleza compuesta a su vez de infinidad de pequeñas máquinas presupone, por tanto, la aplicación concreta de la teoría leibniziana de la expresión a su ontología monadológica, ya que sólo a través de ésta podemos explicar la relación de interdependencia que se requiere al interior de los organismos. Hablar de individualidad en términos de completud (su *notio completa*) significa, por tanto, que sólo podemos comprender al individuo desde esta relación de interdependencia entre cada mónada y el mundo. Algo semejante se observa en su correspondencia con De Volder, particularmente en una carta fechada el 6 de julio de 1701, como se puede apreciar en el siguiente pasaje:

En mi opinión, ninguna cosa hay en todo el universo de las criaturas que no necesite del concepto de cualquier otra de entre la universalidad de las cosas para la formación de su perfecto concepto, puesto que cada una influye en cualquier

³⁷¹ *Discours de métaphysique*, §XV, OFC II p. 178; AA VI, 4B, 1553-1554: "Ainsi une substance qui est d'une étendue infinie, entant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite. C'est donc ainsi qu'on peut concevoir que les substances s'entrempechent ou se limitent, et par consequent on peut dire dans ce sens qu'elles agissent l'une sur l'autre, et sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles. Car il arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une diminue celle de l'autre. Or la vertu d'une substance particuliere, est de bien exprimer la gloire de Dieu, et c'est par là qu'elle est moins limitée. Et chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est à dire quand elle agit, change en mieux, et s'étend, entant qu'elle agit, lors donc qu'il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effect tout changement les touche toutes)".

³⁷² Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §14, OFC II p. 247 ; GP IV, 484-485: "De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de veue de l'ame, estant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant réciproquement preste a agir d'elle-même, suivant les loix de la machine corporelle, dans le moment que l'ame le veut, sans que l'un trouble les loix de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'ame, c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appellons leur *communication*, et qui fait uniquement *l'union de l'ame et du corps*".

otra de manera que, si aquella desapareciera o la imagináramos distinta, todas las cosas en el mundo serían distintas de como ahora son³⁷³.

Esto último nos remite al segundo aspecto novedoso que se introduce con la metáfora o símil del ‘espejo viviente’, a saber, la comprensión vitalista de la naturaleza reflexiva o representativa de las mónadas. Cada mónada, acorde con este aspecto, es una imagen viva del cosmos, lo cual significa dos cosas: por un lado, que la relación entre la expresión y lo expresado responde a la naturaleza dinámica del mundo, de modo que si éste cambia también lo hace su representación; por otro lado, que la perspectiva o punto de vista desde cual una mónada expresa al cosmos también asume la vitalidad misma de la mónada que está expresando al mundo, razón por la cual no es un punto de vista fijo. La comprensión vitalista de la naturaleza expresiva de las mónadas, por tanto, imposibilita la reducción de la teoría leibniziana de la ‘expresión’ al modelo geométrico-proyectivo, el cual propone Swoyer como paradigmático³⁷⁴, ya que la relación de correspondencia que se da en la geometría proyectiva presupone un mapeo fijo entre la expresión y lo expresado.

3.3. La naturaleza expresiva de los espíritus

Bajo esta última consideración, la naturaleza expresiva de las mónadas hace de cada individuo “un mundo aparte”³⁷⁵, de manera que, como afirma en su *Discours de métaphysique*, “el universo de alguna manera se multiplica tantas veces

³⁷³ Carta de Leibniz a De Volder fechada el 6 de julio de 1701, OFC XVI B p. 1165; GP II, 226: “Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cujuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquaeque res influat in aliam quamcumque ita ut si ipsa sublata aut diversa ese fingeretur, omnia in mundo ab iis quae nunc sunt diversa sint futura”.

³⁷⁴ Cf. Swoyer, C., “Leibnizian Expression”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 33, nº 1, 1995, pp. 65-99.

³⁷⁵ Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, §14, OFC II p. 247; GP IV, 484: “Et c’est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l’univers à sa manière et suivant un certain point de veue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l’ame à point nommé, en vertu de ses propres loix comme dans un monde à part, et comme s’il n’existoit rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d’une certaine personne d’une grande elevation d’esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effect qu’on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes s’imagine”.

cuantas sustancias existen, y la gloria de Dios se acrecienta igualmente por otras tantas representaciones, todas ellas diferentes, de su obra”³⁷⁶. El mundo es un todo dinámico compuesto de una infinidad de ‘espejos vivientes’ que, al reflejarse mutuamente, se acomodan entre sí y potencian la armonía universal. De ahí que en su correspondencia con Arnauld afirme: “cualquier otra sustancia individual contiene resoluciones para todo el resto, porque la naturaleza de una sustancia individual es tener una tal noción completa, de la que se puede deducir todo lo que se le pueda atribuir e incluso todo el Universo, por la conexión de las cosas”³⁷⁷. La teoría leibniziana de la expresión, así, nos permite reformular la noción de espontaneidad anteriormente esbozada, articulándola con su propuesta de la armonía universal: la mónada, en palabras de Felix Duque, “es cosa en sí a fuerza de ser para Otro: el mundo que ella expresa con limitados grados de claridad-razón, y de ser por Otro”³⁷⁸.

La inclusión de la alteridad en el interior de la noción completa de cada individuo, cuando es aplicada al caso específico de los espíritus, concretamente con miras a reflexionar su papel dentro de la constitución de la identidad personal, nos permite transitar de la noción de armonía universal a la de comunidad, donde la alteridad asume una dimensión normativa: el imperativo moral que nos solicita deliberar nuestros actos situándonos en el lugar del otro. Aquel espíritu que expresa el mundo a través de su corporeidad³⁷⁹, al elevarse al grado de la razón y de las

³⁷⁶ *Discours de métaphysique*, § IX, OFC II p. 170; AA VI, 4B, 1542: “l’univers est en quelque façon multiplié autant de fois, qu’il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage”.

³⁷⁷ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechadas el 14 de julio de 1686*, OFC XIV p. 39; Finster 88: “encor celle de quelque autre substance individuelle que ce soit enferme des résolutions pour tout le reste parceque c’est la nature d’une substance individuelle, d’avoir une telle notion complète, d’où se peut déduire tout ce qu’on luy peut attribuer et même tout l’univers à cause de la connexion des choses”.

³⁷⁸ Duque, F., “La fuga del universo”, en: Q. Racionero; C. Roldán (comp.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, p. 299. Una tesis semejante también aparece en: Casales-García, R., “El conflicto entre la espontaneidad y la comunicación entre las sustancias: un tema clave para comprender el paso de la ontología leibniziana a su filosofía práctica”, en: R. Casales-García; R. Solís-Fernández, *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 203-218.

³⁷⁹ Cf. *Monadologie*, §62, OFC II p. 337; GP VI, 617: “Ainsi quoyque chaque Monade crée représenté tout l’univers, elle représenté plus distinctement le corps qui luy est affecté particulièrement et dont elle fait l’Entéléchie : et comme ce corps exprime tout l’univers par la connexion de toute la matière

verdades eternas, adquiere una naturaleza expresiva que le permite dejar de ser un mero espectador del mundo que se acomoda al resto del cosmos, para convertirse en uno de sus protagonistas. Los espíritus, en efecto, no sólo son espejos vivientes del mundo, sino además, en palabras del hannoveriano, “imágenes de la propia divinidad, del autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos, pues cada espíritu es, en su ámbito, como una pequeña divinidad”³⁸⁰. Mientras las almas se limitan a expresar el mundo y a modificarse mutuamente en virtud de una armonía universal, los espíritus, en palabras de Leibniz:

...son las sustancias más perfeccionables y sus perfecciones poseen de particular que entre sí se estorban lo mínimo o, mejor dicho, que se ayudan mutuamente, pues solamente los más virtuosos podrán ser los amigos más perfectos; de ahí se sigue de manera manifiesta que Dios, que busca siempre la máxima perfección en general, tendrá el mayor cuidado de los espíritus, y les proporcionará no sólo en general, sino incluso a cada uno en particular, la mayor perfección que permita la armonía universal. Puede incluso decirse que Dios, en tanto que es un espíritu, es el origen de las existencias, pues, de otro modo, si le faltara voluntad para elegir lo mejor, no existiría razón alguna para que un posible existiera con preferencia a otros. Así, la cualidad que posee Dios de ser Él mismo espíritu precede a todas las demás consideraciones que se puede tener al respecto de las criaturas; sólo los espíritus son hechos a su imagen, son como de su linaje o como hijos de la casa, ya que solamente ellos pueden servirle libremente y actuar con conocimiento a imitación de la naturaleza divina. Un solo espíritu vale por todo el mundo, pues no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna a sí mismo a la manera de Dios. De modo tal que parece que, aunque cualquier sustancia expresa el universo entero, sin embargo las demás sustancias expresan más bien el mundo que a Dios y, en cambio, los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo.³⁸¹

dans le plein, l'ame représenté aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui luy appartient d'une manière particulière”.

³⁸⁰ *Monadologie*, §83, OFC II p. 340; GP VI, 621: “les Esprits sont encor des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la Nature, capables de connoitre le système de l'Univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département”.

³⁸¹ *Discours de métaphysique*, § XXXVI, OFC II p. 202; AA VI, 4B, 1586-1587: “En effect les Esprits sont les substances les plus perfectionnables, et leur perfections on cela de particulier qu'elles s'entrempechent le moins, ou plustost qu'elles s'entraident, car les plus vertueux pourront seuls estre les plus parfaits amis ; d'où il s'ensuit manifestement, que Dieu qui va tousjours à la plus

Aquella consciencia reflexiva que hace posible la autorreferencialidad y la liberación en los espíritus, permitiendo el tránsito de la mera espontaneidad a la libertad, se presenta ahora como una pieza clave para entender su peculiar naturaleza expresiva. Los espíritus, en efecto, son imágenes de la divinidad en cuanto que elevan su naturaleza apetitiva y perceptual al grado de la racionalidad, en donde aparece esta consciencia reflexiva. Gracias a esta última, según lo visto en el capítulo anterior, los espíritus son capaces de orientar sus acciones, razón por la cual afirma en sus *Essais de Theodicée* que: “el hombre es, por tanto, como un pequeño Dios en su propio mundo o *microcosmos*, que gobierna a su modo; hace maravillas algunas veces en él, y su arte imita a menudo a la naturaleza”³⁸². En este sentido se puede afirmar que los espíritus son capaces de autogobernarse, prescribiéndose leyes o principios para su actuar.

Esto último nos permite, a mi parecer, extraer dos conclusiones del todo relevantes para articular la naturaleza expresiva de los espíritus y comprender la lógica de la alteridad que subyace a la noción de identidad práctica o personal leibniziana, a saber: por un lado, que las acciones de los espíritus están exentas de necesidad, sea ésta una necesidad absoluta o metafísica³⁸³, o sea una necesidad natural

grande perfection en general, aura le plus de soin des esprits, et leur donnera non seulement en general, mais mêmes à chacun en particulier le plus de perfection que l’harmonie universelle scauroit permettre. On peut même dire que Dieu, entant qu’il est un esprit, est l’origine des existences, autrement s’il manquoit de volonté pour choisir le meilleur, il n’y auroit aucune raison pour qu’un possible existât préférablement aux autres. Ainsi la qualité que Dieu a d’estre Esprit luy même, va devant toutes les autres considérations qu’il peut avoir à l’égard des créatures ; les seuls esprits son faits à son imagine, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu’eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l’imitation de la nature divine. Un seul esprit vaut tout un Monde, puisqu’il ne l’exprime pas seulement, mais le connoist aussi, et s’y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu’il semble quoyque toute substance exprime tout l’univers, que neantmoins les autres substances expriment plustost le monde que Dieu, mais que les Esprits expriment plustost Dieu que le monde”.

³⁸² *Essais de Theodicée*, II, §147, OFC X p. 199; GP VI, 197: “L’Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre monde, ou Microcosme, qu’il gouverne à sa mode : il y fait merveilles quelques fois, et son art imite souvent la nature”.

³⁸³ Cf. *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II p. 137; AA VI, 4B, 1452: “Optimum est dicere Libertatem esse Mentibus non tantum a coactione sed et a necessitate, et licet certum sit atque inevitabile Deum eligere semper perfectissimum seu revera optimum seu ad gloriam suam conducibilissimum, et homines eligere semper optimum apparens, non ideo tamen id esse necessarium, alioqui sequeretur nihil esse possibile nisi quod reapse creatur, cum tamen infinita sint possibilia, nempe quaecunque non implicant contradictionem, quae a Deo non eliguntur. Unde patet Deum libere eligere perfectissimum. Primum decretorum Dei liberorum est quod velit semper agere ad gloriam

o física³⁸⁴, ya que los espíritus, en cuanto imitan a la divinidad, “no están ligados”, en palabras de Leibniz, “a ninguna de las leyes ciertas subalternas del universo, sino que, como por un cierto milagro particular, actúan espontáneamente en virtud de su propio poder y, por medio de la intuición de cierta causa final, interrumpen en su propia voluntad el nexo y el curso de las causas eficientes”³⁸⁵; por otro lado, que los espíritus son los únicos que, en sentido estricto, son capaces de interactuar con el mundo, modificándolo a través de cada una de sus acciones libres. A diferencia de las meras almas, que se limitan a actuar en conformidad con una ley dada, entendida ésta en términos de tendencia natural o *conato*, los espíritus conforman su propia legalidad: “del mismo modo que el curso del universo se ve modificado en virtud de la voluntad libre de Dios, merced a la voluntad libre de la mente se ve modificado el curso de sus propios pensamientos”³⁸⁶.

Con esto último quiero decir que, al ser capaces de modificar sus pensamientos, e incluso de suspender su juicio³⁸⁷, y estar sistemáticamente conectados con la serie completa de individuos que componen el cosmos, los espíritus pueden y deben influir en el curso del mundo. Ninguna acción de los espíritus, en efecto, puede concebirse de forma aislada o carente de relaciones, como si ésta fuese ajena a la armonía universal y se redujese a la esfera de lo individual. En opinión de Leibniz, no hay acción intencional-racional alguna que se reduzca al ámbito de la individualidad. Así, cuando decimos que los espíritus son capaces de imitar a la divinidad, decimos también que cada una de las resoluciones de los espíritus es arquitec-

suam seu perfectissimo modo; ex quo alia decreta omnia sequuntur. Cum ergo Deus sit liber a necessitate in eligendo bono vero, etiam homo erit liber a necessitate in eligendo bono apparente, creatus scilicet ad imaginem Dei, licet semper certo eligat id quod videtur optimum”.

³⁸⁴ Cf. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, OFC II p. 156; AA VI, 4B, 1520: “Hinc etiam intelligi potest si tilla indifferentia quae libertatem comitatur. Nimirum uti contingentia opponitur necessitati metaphysicae, ita indifferentia non tantum Metaphysicam, sed et physicam necessitatem excludit”.

³⁸⁵ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, OFC II p. 155; AA VI, 4B, 1519: “At vero Substantiae Liberae sive intelligentes majus aliquid habent, atque mirabilius ad quandam Dei imitationem; ut nullis certis Legibus universi subalternis alligentur, sed quasi privato quodam miraculo, ex sola propriae potentiae sponte agant, et finalis cujusdam causae intuitu efficientium in suam voluntatem causarum nexum atque cursum interrumpant”.

³⁸⁶ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, OFC II p. 156; AA VI, 4B, 1519: “Quoniam quemadmodum libera voluntate Dei cursus universi, ita libera voluntate mentis cursus cogitationum ejus mutatur”.

³⁸⁷ Cf. *Leibniz an Magnus Wedderkopf*, OFC II p. 20; AA II, 1, 186: “Quod nos saepe judicia suspendimus fit ex ignorantia”.

tónica a su modo, es decir, desde su finitud constitutiva, en palabras de Leibniz: “nuestra alma es arquitectónica también en las acciones voluntarias y, al descubrir las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas (*pondere, mensura, numero, etc.*), imita en su circunscripción, en el pequeño mundo en el que es permitido desempeñarse, lo que Dios hace en el grande”³⁸⁸.

La influencia de los espíritus en el mundo depende, sin embargo, de la interacción de estos con la divinidad, ya que una mónada, en opinión de filósofo de Hannover, sólo puede tener influjo sobre otra mediante la intervención de Dios³⁸⁹. Esto que se presenta como condición de posibilidad para toda interacción o influjo entre las mónadas, manifiesta una novedad en el caso de los seres racionales debido al tipo de relación que se establece entre estos y Dios: los espíritus, al ser imagen de la divinidad, son susceptibles de entrar en una especie de sociedad con Él³⁹⁰. Para Leibniz, en efecto, la relación entre Dios y los espíritus dista mucho de ser una mera relación autoral, tal y como se observa en el siguiente pasaje de su *Discours de métaphysique*, donde justifica la conservación del ser personal y moral en relación al tipo de vínculo entre Dios y los espíritus:

Ahora bien, para hacer juzgar por razones naturales que Dios conservará siempre no solamente nuestra sustancia, sino incluso nuestra persona, es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos (aunque el conocimiento distinto a veces se interrumpe en el sueño y en los desvanecimientos), es preciso unir la moral con la metafísica, es decir, no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los seres, sino también como jefe de todas las personas o sustancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república, como lo es la del universo, compuesta por la reunión de todos los espíritus, siendo Él mismo el más perfecto de todos los espíritus, Él que es el más

³⁸⁸ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §15, OFC II p. 350; Robinet I, 57: “notre Ame est Architectonique encore dans les Actions volontaires : et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mesura, numero, etc.*), elle imite dans son département et dans son petit monde, où il lui est permis de s’exercer, ce que Dieu fait dans le grand”.

³⁸⁹ *Monadologie*, §51, OFC II p. 335; GP VI, 615: “Mais dans les substances simples ce n’est qu’une influence idéale d’une Monade sur l’autre, qui ne peut avoir son effect que par l’intervention de Dieu, en tant que dans les Idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle”.

³⁹⁰ Cf. *Monadologie*, §84, OFC II p. 340; GP VI, 621: “C’est ce qui fait que les Esprits sont capables d’entrer dans une manière de Société avec Dieu, et qu’il est à leur égard non seulement ce qu’un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l’est par rapport aux autres créatures) mais encor ce qu’un prince est à ses sujets et même un père à ses enfans”.

grande de todos los seres. Pues con seguridad los espíritus son las únicas sustancias que hay en el mundo (en el caso de que los cuerpos no sean más que fenómenos verdaderos), o bien son al menos las más perfectas. Y como toda naturaleza, fin, virtud y función de las sustancias estriba únicamente en expresar a Dios y al universo, como ha sido ya suficientemente explicado, no cabe ligar para dudar que las sustancias que lo expresan con conocimiento de lo que hacen, y que son capaces de conocer grandes verdades acerca de Dios y del universo, lo expresan incomparablemente mejor que aquellas naturalezas que son brutas e incapaces de conocer verdades, o bien están totalmente desprovistas de sentimiento o de conocimiento; y la diferencia es tan grande como la que existe entre el espejo y quien lo mira.³⁹¹

Siguiendo esta última aplicación de la metáfora del espejo, el hannoveriano nos permite precisar la naturaleza expresiva de los espíritus en su relación con la divinidad y su inclusión de una lógica de la alteridad: un espejo sin más se limita a reflejar aquella realidad que se sitúa a su alcance; el sujeto que mira a través del espejo es capaz de reconocerse a sí mismo a través de los otros. La diferencia, así, radica en que los meros espejos se relacionan con su entorno ajustando su naturaleza perceptual y apetitiva al dinamismo propio del mundo, mientras que los espíritus, al ser autoconscientes, *juegan* con esa naturaleza expresiva y apetitiva, orientando su causalidad para interactuar con el mundo y explorar nuevas formas de ver el mundo. Se puede decir en cierto sentido que los espíritus se elevan por encima de su entorno, en el sentido en el que Gadamer utiliza esta expresión para hablar de su lingüisticidad: “un animal puede abandonar su entorno y recorrer

³⁹¹ *Discours de métaphysique*, §35, OFC II p. 201; AA VI, 4B, 1584-1585: “Mais pour faire juger par des raisons naturelles, que Dieu conserva tousjours non seulement nostre substance, mais encore nostre personne, c’est-à-dire le souvenir et la connoissance de ce que nous sommes (quoyque la connoissance distincte en soit quelques fois suspendue dans le sommeil et dans les défaillances), il faut joindre la Morale à la Métaphysique, c’est-à-dire il ne faut pas seulement considérer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les Estres, mais encor comme chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme Monarque absolu de la plus parfaite Cité ou République, qui est celle de l’univers, composée de tous les Esprits ensemble, luy même estant aussi bien le plus accompli de tous les Esprits, qu’il est le plus grand de tous les estres. Car asseurement les Esprits sont ou les seules substances qui se trouvent au monde (en cas que les corps ne sont que des phénomènes véritables) ou bien ils sont au moins les plus parfaites. Car toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n’estant que d’exprimer Dieu et l’univers, comme il a esté assez expliqué, il n’y a pas lieu de douter, que les substances qui l’expriment avec connoissance de ce qu’elles font, et qui sont capables de connoistre des grandes vérités à l’égard de Dieu et de l’univers, ne l’expriment mieux sans comparaison que ce nature qui sont ou bruttes et incapables de connoistre des vérités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connoissance ; et la différence est aussi grande que celle qu’il y a entre le miroir et celuy qui voit”.

toda la tierra sin romper con esos su vinculación al entorno. En cambio para el hombre elevarse por encima del entorno es *elevarse al mundo*, y no significa abandono del entorno sino una posición completamente distinta respecto a él³⁹². Con esto quiero decir que para el hannoveriano los seres autoconscientes no sólo *están situados* en el mundo, sino también que son capaces de *situarse* en el mundo.

Su ser libre, en este sentido, no radica en ser ajenos ni al mundo ni a la legalidad interna que lo rige, sino en su capacidad de buscar su puesto en el cosmos – *situarse* en el mundo–, de manera que, como señala Leibniz en su *Système nouveau*, “los espíritus poseen leyes particulares, que los colocan por encima de los ciclos de la materia, por el orden mismo que Dios ha establecido en ellos, y puede decirse que todo lo demás está hecho sólo para ellos, pues incluso estos ciclos están dispuestos para la felicidad de los buenos y el castigo de los malos”³⁹³. Dios se relaciona con los espíritus como un príncipe o monarca que busca la mayor felicidad de sus súbditos, no ya como un mero artífice; de manera que la totalidad de los espíritus debe componer lo que el hannoveriano, siguiendo al santo de Hipona, denomina como ‘Ciudad de Dios’³⁹⁴. A partir de lo cual se sigue, en palabras de Leibniz, “que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios”³⁹⁵.

La naturaleza expresiva de los espíritus conduce la metáfora del espejo a su máxima expresión, no sólo al concebir a estos últimos como entidades autorreflexivas que se *sitúan* en el mundo, sino también al pensarlos como ciudadanos de la

³⁹² Gadamer, H.G., *Verdad y método*, p. 533.

³⁹³ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §5; GP IV, 480: “les esprits ont des loix particulières, qui les mettent au dessus des révolutions de la matière par l'ordre même que Dieu y a mis, et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes estant accommodées à la félicité des bons, et au châtiment des mechans”.

³⁹⁴ Cf. *Monadologie*, §85, OFC II p. 340; GP VI, 621: “D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des Monarques”.

³⁹⁵ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §16; GP IV, 486: “Ainsi on doit juger qu'il y doit tousjours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la Cité de Dieu”.

república³⁹⁶ del universo, a la cual se subordinan los fines de la naturaleza³⁹⁷. Aquella armonía que rige la causalidad de cada una de las substancias del mundo, en consecuencia, se subordina a la sabiduría divina, de modo que, como se observa en los §§87 y 88 de su *Monadologie*, existe una armonía “entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia”³⁹⁸, la cual “hace que las cosas conduzcan a la gracia por las mismas vías de la naturaleza y que este globo, por ejemplo, deba ser destruido y reparado por vías naturales en los momentos en que lo requiera el gobierno de los espíritus para castigo de unos y recompensa de otros”³⁹⁹. La legalidad natural que rige al movimiento corporal de los espíritus, así, se subordina a las leyes de la justicia universal que gobiernan esta república universal de los espíritus, del mismo modo que la causalidad eficiente se subordina a la teleología interna de las mónadas.

³⁹⁶ Aunque la noción de República aparece dentro de la obra leibniziana con distintos significados, donde incluso se observa la distinción entre la reflexión filosófica y el uso meramente político que hace como jurista, político y diplomático, es importante señalar, tal y como Luca Basso, que ésta se encuentra íntimamente vinculada a la versión metafísica de la ‘república de los espíritus’ o ‘república de Dios’ (cf. Basso, L., “The Republic in Leibniz: Between Philosophy and Politics”, en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, H. 1, 2011, pp. 104 y 119-120). En mi opinión, la ‘Ciudad de Dios’ o ‘república de los espíritus’ sirve de fundamento ontológico para la teoría leibniziana de la justicia universal (tesis que también sostiene Patrick Riley desde una aproximación totalmente distinta a la mía: cf. Riley, P., *Leibniz’s Universal Jurisprudence. Justices as the Charity of the Wise*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996, pp. 51-88) y, a través de ésta, de los modelos humanos de república.

³⁹⁷ Esto se observa con mayor claridad y fuerza en el §86 de la *Monadologie*, donde sostiene que “esta ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral en el mundo natural y lo más elevado y divino que hay de las obras de Dios, y es en eso en lo que consiste verdaderamente la gloria de Dios, puesto que no tendría ninguna si su grandeza y su bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus; también con relación a esta ciudad divina tiene propiamente bondad, mientras que su sabiduría y su poder se manifiestan en todo” (*Monadologie*, §86, OFC II pp. 340-341; GP VI, 621-622: “Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement Universelle est un Monde Moral dans le Monde Naturel, et ce qu’il y a de plus élevé et de plus divin les ouvrages de Dieu et c’est en luy que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu’il n’y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n’étoient pas connues et admirées par les esprits: c’est aussi par rapport à cette cité divine, qu’il a proprement de la Bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout”).

³⁹⁸ *Monadologie*, §87, OFC II p. 341; GP VI, 622: “entre le regne physique de la Nature et le Regne Moral de la Grace”

³⁹⁹ *Monadologie*, §88, OFC II p. 341; GP VI, 622: “Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la Grace par les voyes mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voyes naturelles dans les moments, que le demande le gouvernement des Esprits pour le châtiement des uns et la récompense des autres”.

Naturaleza y libertad, así, no son realidades antagónicas que se excluyen, sino dos caras de una misma moneda, “de suerte que”, como sostiene en sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, “la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza al servirse de ella”⁴⁰⁰. Una misma acción intencional, a la luz de lo mencionado en el primer capítulo de esta investigación, responde tanto a leyes mecánicas de la naturaleza, como a los principios de la justicia universal. Todo lo cual se puede resumir diciendo que, en opinión del hannoveriano, los espíritus son libres por naturaleza. Esta armonía preestablecida entre naturaleza y libertad, de igual manera, implica que el cosmos no sólo encierra la mayor perfección física posible, entendida como el máximo de realidad⁴⁰¹, sino también la mayor perfección moral, a partir de lo cual se sigue que, en palabras de Leibniz, “el mundo no sólo es una máquina máximamente maravillosa, sino que también, en cuanto que está compuesto de espíritus, es la mejor república, por medio de la cual se confiera a los seres dotados de espíritu la mayor felicidad o alegría posible; en ella estriba la perfección física de aquéllos”⁴⁰².

En un cosmos donde los fines de la naturaleza son compatibles con los fines de la república universal de los espíritus, en opinión del hannoveriano, “los pecados deben de llevar consigo su pena en virtud del orden de la naturaleza, e incluso de la estructura mecánica de las cosas, y que del mismo modo las acciones hermosas obtendrán sus recompensas por vías mecánicas en relación a los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba de ocurrir siempre de manera inmediata”⁴⁰³. Se trata, en

⁴⁰⁰ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §15, OFC II p. 350; Robinet I, 57: “en sorte que la nature même mené à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s’en servant”.

⁴⁰¹ Cf. *Carta de Leibniz a Eckhard VII (sin fecha)*, Navarro p. 114; GP I, 266: “*perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae*”. Aunque esta hipótesis es recurrente en el pensamiento de Leibniz, se cita preferentemente la correspondencia con Eckhard por ser éste el lugar en el que el hannoveriano equipara por primera vez la noción de perfección con la cantidad de realidad o esencia.

⁴⁰² *De rerum originatione radicali*, OFC II p. 282; GP VII, p. 306: “Et ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi, et hac concessa illam neget, sciendum est, sequi ex dictis non tantum quod Mundus sit perfectissimus physice, vel si mavis metaphysice, seu quod ea series rerum prodierit, in qua quam plurimum realitatis actu praestatur, sed etiam quod sit perfectissimus moraliter, quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est. Unde Mundus non tantum est Machina maxime admirabilis, sed etiam quatenus constat ex Mentibus, est optima Respublica, per quam Mentibus confertur quam plurimum felicitatis seu laetitiae, in qua physica earum perfectio consistit”.

⁴⁰³ *Monadologie*, §89, OFC II p. 341; GP VI, 622: “...qu’ainsi les pechés doivent porter leur peine avec eux par l’ordre de la nature, et en vertu même de la structure mecanique des choses, et que de

consecuencia, de un cosmos cuya legalidad natural es orientada por la caridad del sabio para que, a través de esta justicia universal, se consolide el reino de la gracia en el reino de la naturaleza⁴⁰⁴:

Si conociéramos la ciudad de Dios tal y como ella es, y veríamos que es el Estado más perfecto que pueda imaginarse; que la virtud y la felicidad reinan en ella hasta donde es posible, conforme a las leyes de lo mejor; que el pecado y la desgracia (que razones del orden supremo no permitían excluir por completa de la naturaleza de las cosas) no son allí casi nada en comparación con el bien, e incluso sirven (para que existan) los mayores bienes.⁴⁰⁵

Todo en la naturaleza, así, se ordena a la consecución de la república universal de los espíritus, cuya ley suprema consiste en alcanzar la mayor felicidad y perfección posible de sus habitantes, lo cual se puede ver mayor lucidez en su *Discours de métaphysique* cuando afirma:

Pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres. Y el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto por el que se le concede el máximo de la perfección que es posible, el primer designio del mundo moral, o de la ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, debe ser difundir en ella la mayor felicidad que sea posible. No puede, pues, dudarse que Dios haya ordenado todo de modo que los espíritus no solamente puedan vivir siempre, lo cual es imposible que deje de suceder, sino que también conserven siempre su cualidad moral, a fin de que su ciudad no pierda ninguna persona, lo mismo que el mundo no pierde ninguna sustancia. Y por consiguiente sabrán siempre lo que son, pues de otro modo no serían susceptibles de recompensa ni de castigo, lo que sin em-

même les belles actions s'attireront leur récompenses par des voyes machinales par rapport aux corps, quoyque cela ne puisse et ne doive pas arriver tousjours sur le champ".

⁴⁰⁴ Cf. *Specimina Initiis Scientiae generalis adenda*, Methodus Vitae III p. 17; GP VII, p.136: "Ostendam quoque omnium rerum naturalium bis rationem reddi posse, nempe et a causa efficiente proxima et a causa finali, et ambas in physicis magno fructu conjungi saepeque ope finalis causae divinari quod efficiente nondum satis cognita necdum inveniri potuisset, omnia fieri Mentium causa, DEUM esse eundemque non tantum physice perfectissimum, sed et quod quidam novi philosophi non satis agnoscunt moralitatis capacem et moraliter optimum esse, Mentis natura immortales esse, denique quod omnis humanae cognitionis, imo et humani voti summum est, Mundum esse optimam Rempublicam cujus vere et proprie Monarca sit perfectissima Mentium, DEUS".

⁴⁰⁵ *Essais de Theodicée*, II, §123, OFC X p. 177; GP VI, 177-178: "Si nous connoissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé ; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entierement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens".

bargo forma parte de la esencia de una república, pero especialmente de la más perfecta en la que nada podría descuidarse. Finalmente siendo Dios al mismo tiempo el más justo y el más bondadoso de los monarcas, y no demandando más que la buena voluntad, con tal que sea sincera y seria, sus súbditos no podrían desear una condición mejor y, para hacerlos perfectamente felices, solamente quiere que le amen.⁴⁰⁶

Para Leibniz, en resumen, la naturaleza expresiva de las mónadas no sólo es el fundamento ontológico de la armonía universal, en virtud de la cual la totalidad de mónadas que existen en el mundo se interrelacionan e interactúan, sino también de la justicia universal, ya que en el caso de los espíritus, cuyo percepción y apetición se eleva al grado de la razón y la reflexividad, ésta se entiende en términos de intersubjetividad. Los espíritus, en efecto, asumen su naturaleza expresiva, perceptual y apetitiva desde el conocimiento reflexivo de su ser y su obrar, lo cual implica dos cosas: por un lado, que los espíritus no sólo son siempre la misma alma que subsiste, sino también la misma persona, i.e., con la misma cualidad moral⁴⁰⁷; por otro lado, que su ser y su obrar sólo se pueden entender cara al bien y a la armonía que subyace a la república de los espíritus. Dadas estas peculiaridades de la natu-

⁴⁰⁶ *Discours de métaphysique*, §36, OFC II p. 203; AA VI, 4B, 1587: “Car la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres. Et si le premier principe de l’existence du monde physique est le décret de luy donner le plus de perfection qu’il se peut, le premier dessein du monde moral, ou la Cité de Dieu qui est la plus noble partie de l’univers, doit estre d’y répandre le plus de félicité, qu’il sera possible. Il ne faut donc point douter que Dieu n’ait ordonné tout en sorte que les Esprits non seulement puissent vivre tousjours, ce qui est immanquable, mais encor qu’ils conservent tousjours leur qualité morale, à fin que sa Cité ne perde aucune personne, comme le Monde ne perd aucune substance. Et par conséquent ils sçauront tousjours ce qu’il sont, autrement ils ne seroient susceptibles de récompense ny de chastiment, ce qui est pourtant de l’essence d’une République, mais sur tout de la plus parfaite où rien ne sçauroit estre négligé. Enfin Dieu estant en même temps le plus juste et le plus débonnaire des Monarques, et ne demandant que la bonne volonté pourveu qu’elle soit sincère et sérieuse, ses sujets ne sçauroient souhaitter une meilleure condition, et pour les rendre parfaitement heureux, il veut seulement qu’on l’aime”.

⁴⁰⁷ Cf. *Carta de Leibniz a la electora Sofia fechada el 6 de febrero de 1706*, Strickland pp. 349-350, GP VII, 569: “Et comme l’Ame raisonnable a de la réflexion, c’est à dire qu’elle pensé à elle-même présentement, et se connoist, il luy convient de se connoistre tousjours, au moins en s’éveillant du sommeil ou sortant de quelque autre distraction qui peut interrompre son attention. Ainsi ce n’est pas seulement la même ame physiquement, mais encor la Même personnage moralement, qui subsiste tousjours ; ce qui la rend susceptible des châtimens et des récompenses sous les plus parfait gouvernement qui est celuy de Dieu”.

raleza expresiva de los espíritus, así, podemos entender en qué sentido la ontología monadológica de Leibniz excluye un individualismo moral⁴⁰⁸.

Aquella cualidad moral de los espíritus en virtud de la cual se constituye su identidad personal, en consecuencia, reside en la capacidad de los espíritus de orientar sus acciones a la consecución la ciudad de Dios en el mundo. Esto último supone, entre otras cosas, una moralidad centrada no tanto en el bien particular de cada individuo, sino en el bien común, tal y como se sugiere en el siguiente pasaje sobre los principios de la generosidad:

Por ahí podemos llegar a formar el juicio de que esos principios de la generosidad y de la justicia o piedad no son más que una misma cosa, mientras que el interés, y el amor propio cuando está mal ordenado, son los principios de la baja. Porque la generosidad, como dije al comienzo, nos acerca al autor de nuestro género o ser, es decir a Dios, en cuanto somos capaces de imitarlo. Debemos obrar, pues, de acuerdo a la naturaleza de Dios (el cual es el bien de todas las criaturas); debemos seguir su intención, que nos ordena procurar el bien común en cuanto ello depende de nosotros, pues que la caridad y la justicia no consisten más que en eso. Debemos tener un respeto a la dignidad de nuestra naturaleza cuya excelencia consiste en la perfección del espíritu o en la más alta virtud. Debemos participar de la felicidad de quienes nos rodean como de la nuestra, no buscando nuestros gustos ni nuestros intereses en cuanto es contrario a la felicidad común; en fin, debemos pensar en lo que el público espera de nosotros y en lo que esperaríamos nosotros mismos si nos pusiéramos en el lugar de los otros, pues eso es como la voz de Dios y la señal de la vocación.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Cf. Casales-García, R., "A Moral Approach to Leibniz's Perspectivism and His Notion of Justice", en: Li, W., et al (eds.), "Für unser Glück oder das Glück anderer". *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim-Zürich-New York: Gregory Olms Verlag, 2016, pp. 119-129.

⁴⁰⁹ *La Générosité...*, *Methodus Vitae* III p. 217 ; GP VII, 107-108: "Par là nous pouvons juger que ces principes de la Générosité et de la justice ou piété ne sont qu'une même chose, au lieu que l'intérêt et l'amour propre quand il est mal réglé, sont les principes de la lâcheté. Car la générosité, comme j'ay dit au commencement, nous approche l'auteur de nostre genre ou estre, c'est-à-dire, di Dieu, autant que nous sommes capables de l'imiter. Nous devons donc agir conformément à la nature de Dieu (qui est luy même le bien des toutes les créatures), nous devons suivre son intention qui nous ordonne de procurer le bien commun, autant qu'il dépend de nous, puisque la charité et la justice ne consistent qu'en cela. Nous devons avoir égard à la dignité de nostre nature dont l'excellence consiste dans la perfection de l'esprit ou dans la plus haute vertu. Nous devons prendre part au bonheur de ceux qui nous environnent comme au nostre, ne cherchant pas nos aises ny nos interests dans ce qui est contraire à la félicité commune ; enfin nous devons songer à ce que le public

Al no ser entidades aisladas o carentes de vínculos, sino miembros de la ciudad de Dios, los espíritus están sujetos a una lógica de la alteridad cuyo imperativo moral, el de situarse en el lugar del otro⁴¹⁰, coincide con la legalidad propia de una justicia universal como la que pretende el hannoveriano. Esta lógica de la alteridad, tal y como se observa en el pasaje anterior, orienta las acciones libres e intencionales de los espíritus a un bien que trasciende sus intereses egoístas, el bien común, sin que por eso se pierda de vista la felicidad propia, como se observa en sus *Elementa Juris Naturalis* cuando sostiene que “*la justicia es un conato permanente en dirección hacia la felicidad común sin violar la felicidad propia*”⁴¹¹.

3.4. Identidad práctica, alteridad y bien común

Esta lógica de la alteridad que subyace a la teoría leibniziana de la expresión en su aplicación a la comprensión de los espíritus, supone una peculiar forma de entender e interpretar la identidad personal, la cual se distingue no sólo de otras aproximaciones modernas al tema, como es el caso directo de Locke⁴¹², sino también de algunas caracterizaciones contemporáneas como la de Parfit, cuyo tratamiento de esta temática, al ser cercano al de Locke, vuelve a enfatizar el papel de la memoria⁴¹³. La diferencia, a mi parecer, radica en dos cosas: por un lado, en que Leibniz entiende la identidad personal desde una dimensión práctica, a saber, la cualidad moral del agente de la acción; por otro lado, en que esto no supone una ruptura entre su ontología y su filosofía práctica, sino una fundamentación ontoló-

souhaitte de nous et que nous souhaitterions nous-mêmes, si nous nous mettions à la place des autres, car c'est comme la voix de Dieu et la marque de la vocation”.

⁴¹⁰ Cf. *La Place d'Autruy*, *Methodus Vitae* III p. 6; Grua, 699: “*La place d'autruy est le vray point de perspective en politique aussi bien qu'en morale*”.

⁴¹¹ *Elementa Juris Naturalis*, Guillén p. 57; AA VI, 1, 454: “*Iustitia est constans conatus ad felicitatem communem salvâ suâ*”.

⁴¹² Al situar la identidad personal en el ámbito de la memoria y de la continuidad psicológica, Locke desvincula por completo la identidad personal de la identidad substancial, tal y como se observa en el siguiente pasaje de su *Essay Concerning Human Understanding*: “no es, por lo tanto, la unidad de la substancia lo que comprende toda clase de identidad, ni lo que la determina en cada caso, sino que, para concebirla y juzgar bien acerca de ella es preciso considerar qué idea está significada por la palabra a la cual se aplica; porque una cosa es ser la misma substancia, otra es ser el mismo hombre y otra cosa es ser la misma persona, si es que *persona, hombre y substancia* son tres nombres que significan ideas diferentes” (Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, II, XXVII, §7, p. 315).

⁴¹³ Cf. Parfit, D., *Reasons and Persons*, trad. Rodríguez-González, M., Madrid: Machado, 1984, pp. 441-529. Véase también: Serrano, G., “Identidad personal y circularidad. Locke Butler y Parfit”, en: *Universitas Philosophica*, 15-16, 1990-1991, pp. 61-71.

gica de la moral. Mientras lo primero nos permite leer la propuesta leibniziana de la identidad personal a la luz de la noción de identidad práctica que propone Korsgaard, introduciendo la propuesta leibniziana en el discurso contemporáneo sobre la identidad personal, lo segundo nos permite ofrecer una lectura más robusta sobre la identidad personal.

Se llama identidad práctica, en opinión de Korsgaard, a aquella concepción normativa de nosotros mismos, es decir, aquella descripción propia bajo la cual nos valoramos y derivamos nuestras razones para actuar y, por tanto, nuestras obligaciones⁴¹⁴. De modo que nuestras acciones, además de propiciar ciertos estados de cosas en el mundo, son una forma de auto-constituírnos⁴¹⁵. Aquella valoración de sí por parte del agente, en consecuencia, no se trata de una mera forma de pensarse a sí mismo, sino también, en palabras de Vigo, “de que actúe o se vea inclinado a actuar de cierta manera en concordancia con los patrones normativos vinculados con la descripción bajo la cual tiene lugar la correspondiente valoración”⁴¹⁶. La identidad personal, comprendida desde esta caracterización práctica, hace alusión directa al modo en que un determinado individuo se refiere a sí mismo como sujeto de *prâxis*, incorporando dentro del marco normativo de su acción todos aquellos predicados o principios con los que caracterizan su modo de actuar.

Nuestra identidad práctica se conforma, por tanto, de todos aquellos roles o concepciones que determinan y definen nuestra dimensión práctica, constituyendo nuestro modo de ser y de actuar. “Tales concepciones”, en opinión de Steven Crowell, “son tan variadas como los roles que los seres humanos pueden ocupar: maestro, amante, padre, ciudadano, persona-perro, epicúreo, etc. Tales identidades son prácticas porque no son primariamente objetos para la contemplación teórica, ni meros roles sociales que nos son atribuidos en tercera persona, sino que son expresados en lo que hacemos”⁴¹⁷. Bajo esta caracterización de la identidad práctica, en mi opinión, se observa un primer punto de encuentro entre ésta y la identidad real u ontológica, a saber, que en la autocomprensión el sujeto puede tener tal o

⁴¹⁴ Cf. Korsgaard, C.M., *La creación del reino de los fines*, trad. Granja-Castro, D.M., Charpenel-Elorduy, E., México: UNAM, UAM, UACH, 2011, pp. 25-26.

⁴¹⁵ Cf. Korsgaard, C.M., *La creación del reino de los fines*, p. 27.

⁴¹⁶ Vigo, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, en: *Hypnos*, 25, 2010, pp. 129-130.

⁴¹⁷ Crowell, S.G., “*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, en: *European Journal of Philosophy* 15/3, 2007, p. 318.

cual rol y, sin embargo, no incorporar dicha descripción en la concepción que tiene de sí. En este sentido podemos afirmar junto con Crowell y con Vigo, de quienes tomo el siguiente ejemplo, que “no basta simplemente con que alguien sea padre, sino que se requiere, además, que el propio agente incorpore dicha descripción de sí mismo en la comprensión de su propia identidad, como el individuo que precisamente es y tiene que ser”⁴¹⁸.

Una consecuencia inmediata de esto último radica en sostener que la identidad práctica alude no sólo a la forma en la que el sujeto se autoadscribe ciertas concepciones o roles y, por tanto, ciertas obligaciones que se derivan de estos, sino también al modo en como éste se hace cargo *–ejecutivamente*⁴¹⁹- de su propia existencia. Constituir nuestra identidad personal, en este sentido, significa que cada uno de nosotros, como agentes racionales, tenemos tanto la tarea de *hacer algo de nosotros mismos*, como propone Korsgaard⁴²⁰, como la responsabilidad de asumir nuestra individualidad tal y como ésta es (una totalidad en la que hay unidad en la multiplicidad). Esto último quiere decir también que la identidad práctica de cada agente racional supone una cierta coherencia entre mi ser y mi obrar, sin por eso eliminar o restar algo a su dimensión práctica. De esta manera se observa en qué sentido la comprensión de un individuo como sujeto de *prâxis*, i.e., su identidad práctica, no es ajena a su naturaleza racional, sino que la supone como condición de posibilidad, con todo lo que esto implica.

La novedad de la propuesta leibniziana, a mi parecer, radica tanto en patentizar esta relación entre la ontología y la *prâxis*, como en señalar las consecuencias de una sobre otra: si bien mi identidad práctica consiste en hacerme cargo de mi individualidad, esto sólo es posible en la medida en que mi peculiar constitución ontológica contiene ciertas peculiaridades relevantes para la *prâxis*⁴²¹. Para Leibniz, en

⁴¹⁸ Vigo, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, p. 130; cf. Crowell, S.G., “Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency, en: González A.M.; Vigo A. (Ers.), *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim-Zürich-New York, 2010, pp. 59ss.

⁴¹⁹ Cf. Vigo, A., “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo ficheteano”, en: *Metafísica y Persona*, 15, 2016, p. 13.

⁴²⁰ Cf. Korsgaard, C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, p. XII.

⁴²¹ En opinión de Korsgaard, una de las principales promotoras contemporáneas de la noción de ‘identidad práctica’, ésta no tiene su fundamento ni en una identidad metafísica ni en una identidad de la consciencia, sino enteramente en su dimensión práctica, la cual supone dos cosas: por un lado, la necesidad de eliminar el conflicto entre las diferentes motivaciones; y, por otro lado, la unidad en el punto de vista desde el cual se delibera y toma decisiones (cf. Korsgaard, C.M., *La creación del*

efecto, no es posible desvincular nuestra individualidad de nuestra agencia práctica, ya que la misma individualidad presupone una *notio completa* para cada substancia simple, donde se incluyen tanto los predicados esenciales como todas aquellas circunstancias existenciales, a través de las cuales el individuo se apropia de su ser⁴²². La forma en la que cada espíritu se comprende a sí mismo como un sujeto de *prâxis*, por tanto, no es ajena a su individualidad, sino todo lo contrario: toda persona es tal en la medida en que es capaz de conformar un *êthos*.

Hablar de identidad práctica en estos términos, i.e., como *êthos*, implica comprender nuestro ser personal, la cualidad moral del individuo –por usar la caracterización leibniziana–, como un *modo estable de ser o carácter*, conformado por una serie de disposiciones habituales, entendiendo por *disposición*, en palabras de Juliana González Valenzuela, una “forma de estar *ante* el mundo, ante los otros: forma de *relación* (de ‘recibir’ y ‘dar’). El *ethos* hace patente la condición ‘relativa’ del hombre (su ser-en-relación). Asimismo el *ethos* revela que el ser para el hombre es, en efecto, ‘modo’ o ‘manera’ o ‘forma de ser’”⁴²³. Las disposiciones habituales, en este sentido, no sólo están incluidas en nuestra noción completa, es decir, en nues-

reino de los fines, pp. 661-663). Si mi lectura de Leibniz es correcta, ambos aspectos, presentes en su propuesta filosófica, están íntimamente relacionados a tres elementos de su ontología: 1. a la comprensión leibniziana de la individualidad como entidad completa; 2. a la conciencia reflexiva y los procesos deliberativos que se siguen de ésta; y 3. a la naturaleza expresiva de los espíritus, con todo lo que eso implica. Aunque reconozco que estos tres elementos de la ontología leibniziana no están libres de complicaciones, la comprensión leibniziana de la identidad, a mi parecer, nos permite hablar de la persona y de la identidad en términos de unidad: la identidad personal, más que suponer una multiplicidad de identidades, supone una entidad completa conformada por distintos niveles constitutivos, donde encontramos la identidad lógica ($A \equiv A$), el nivel de la apercepción, el de la autoconsciencia o de la consciencia reflexiva, como la he denominado en el segundo capítulo de esta investigación, y lo que ahora se denomina junto con Korsgaard como ‘identidad práctica’. En este esquema, por tanto, la identidad práctica no es una identidad más del individuo, sino un nivel constitutivo de la identidad: la forma en la que el sujeto se concibe a sí mismo como un agente racional-libre.

⁴²² Cf. *Discours de métaphysique*, §31, OFC II p. 197; AA VI, 4B, 1579: “Je croy donc (puisque nous ne sçavons pas, combien ou comment Dieu a égard aux dispositions naturelles, dans la dispensation de la grâce) que le plus exact et le plus seur est de dire, suivant nos principes, et comme j’ay déjà remarqué, qu’il faut qu’il y aye parmy les estres possibles la personne de Pierre ou de Jean dont la notion ou idée contient toute cette suite de grâces ordinaires et extraordinaires et tout le reste de ses evenemens avec leur circomstances, et qu’il a plû à Dieu de la choisir parmy une infinité d’autres personnes egalement possibles, pour exister actuellement”. Véase también: Roldán, C., “Estudio preliminar. La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, p. XXVII.

⁴²³ González-Valenzuela, J., *El ethos, destino del hombre*, México: FCE, 2007, p. 10.

tra naturaleza individual, sino que además son el núcleo constitutivo de nuestra identidad personal⁴²⁴: los hábitos son aquellas disposiciones o tendencias estables a la acción que determinan la cualidad moral del individuo, ya sea inclinándolo a obrar en conformidad con la razón, donde adquieren el carácter de *virtudes*⁴²⁵, o sea partiendo de una motivación egoísta del amor propio, como ocurre con los *vicios*⁴²⁶.

Para Leibniz, en efecto, se llama virtud al hábito o tendencia a actuar en conformidad a la sabiduría, en cuanto que, en palabras del hannoveriano, “es preciso que la práctica acompañe al conocimiento a fin de que el ejercicio de las buenas acciones nos resulte fácil y natural, <y se convierta en hábito>, pues la costumbre es otra naturaleza”⁴²⁷. La virtud presupone, en este sentido, una coherencia interna entre la naturaleza racional de los espíritus y sus acciones, una armonía interna que nos permite potenciar aquella espontaneidad constitutiva para elevarla al terreno de la libertad. Lo cual se logra a través de dos cosas: por un lado, al asumir lo que el hannoveriano denomina ‘el principio de lo mejor o de conveniencia’ como modelo de racionalidad práctica; por otro lado, al servirnos de la razón, como menciona en *De la Vie Heureuse*, “tanto como sea posible para conocer los bienes y los males y para discernir los grandes de los pequeños y los falsos de los verdaderos, a fin de juzgar qué será conveniente hacer u omitir durante el curso de esta vida. En una palabra, hay que averiguar lo que la razón ordena, de lo cual procede la *sabiduría*”⁴²⁸.

Mientras el ‘principio de conveniencia’ leibniziano atiende a un modelo de racionalidad práctica semejante a lo que en Aristóteles se conoce como el ‘silogis-

⁴²⁴ Cf. Vigo, A., “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo ficheteano”, p. 17.

⁴²⁵ Cf. *Wielen was wahr ist...*, Methodus Vitae III p. 147; GP VII, 114: “die Tugend auch nichts anders ist als eine fertigkeit mit verstand zu handeln”.

⁴²⁶ Cf. *L’amour propre*, Methodus Vitae III p. 119; GRUA 575: “L’amour propre fait tous les vices et toutes les vertus morales, selon qu’il est bien ou mal entendu, et quoyqu’il soit vray de dire que les hommes n’agissent jamais sans interest, il est vray aussi qu’il y a des interests honnestes et durables”.

⁴²⁷ *La felicité*, Methodus Vitae III p. 124; GRUA, 581: “La VERTU est l’habitude d’agir selon la sagesse, car il faut que la pratique accompagne la connoissance, à fin que l’exercice des bonnes actions nous devienne aisé et naturel, <et passe en habitude>, puisque la coustume est une autre nature”.

⁴²⁸ *De la Vie Heureuse*, Methodus Vitae 190; GP VII, 81: “Il faut se servir de la raison autant qu’il est possible pour connoistre les biens et les maux, et pour discerner les grands des petits, et les faux des veritables, à fin de juger ce qu’il faut faire ou obmettre durante le cours de cette vie. En un mot, il faut apprendre ce que la raison ordonne, d’où vient la Sagesse”.

mo práctico', i.e., una cierta formalización o modelo que da cuenta tanto de la acción intencional como del movimiento animal⁴²⁹, el uso de la razón nos permite discernir y conocer, tal y como sostiene en su *De vita Beata*, "lo que debe(mos) hacer en todos los asuntos de la vida"⁴³⁰. De ahí que el hannoveriano, en su *Guilielmi Pacidii* de 1680, afirme que "la verdadera perfección del hombre reside en las virtudes del ánimo, que toman como punto de partida la recta razón o el conocimiento de la verdad"⁴³¹. Para ser genuinamente virtuoso, en consecuencia, es necesario que cada espíritu, en palabras de Leibniz, "permanezca siempre en disposición firme y estable para hacer cuanto le indique su inteligencia sin dejar que sus pasiones lo aparten de ello"⁴³², es decir, debe imitar al sabio.

Al caracterizar la virtud como una disposición o tendencia firme a actuar en conformidad con la razón, el filósofo de Hannover no sólo busca que el sujeto de la acción adopte el 'principio de lo mejor' como un modelo de racionalidad práctica que dé cuenta de sus elecciones en general, también pretende que éste se sirva de la *luz natural*⁴³³ de la razón para conformar una identidad personal que tienda pro-

⁴²⁹ Cf. Aristóteles, *De Motu Animalium*, trad. Jiménez Sánchez-Escariche, E. y Alonso Miguel, A., Madrid: Gredos, 2000, 701a 7-34. Véase también: Placencia, L., "El silogismo práctico: un motivo aristotélico en la filosofía práctica de Kant", en: *Revista Philosophica*, 34, 2008, pp. 40-44. La semejanza entre el 'principio de conveniencia' y el 'silogismo práctico' aristotélico se aprecia no en el contenido ni en la estructura lógica de uno y otro, sino en el fin, ya que ambos pretenden introducir un mínimo de racionalidad a la acción en general, sin que por eso se identifiquen con la deliberación.

⁴³⁰ *De Vita Beata. Von Glückseligkeit*, Methodus Vitae III p. 200; GP VII, 90 (AA VI, 3, 645): "umb daßelbige was er in allen vorfallen seines Lebens thun oder laßen soll zu erkennen". El paréntesis en el castellano es mío. Véase también la versión latina en: AA VI, 3, 636: "quae in omnibus vitae casibus facere vel fugere debeat cognoscenda".

⁴³¹ *Guilielmi Pacidii. Initia et specimina Scientiae Generalis sive de instauratione et augmentis scientiarum in publicam felicitatem*, Methodus Vitae III p. 45; GP VII, 125: "Vera autem hominis perfectio in animi virtutibus sita est, quae a recta ratione sive cognitiones veritatis proficiscantur".

⁴³² *De Vita Beata. Von Glückseligkeit*, Methodus Vitae III p. 200; GP VII, 90 (AA VI, 3, 645): "er allezeit einen Vesten und bestandigen Vorsatz verbleibe, alles das jenige zu thun was ihm sein verstand anweist, noch zulaße daß er durch seine Paßionen von selbigen abgezogen möge werden". Véase también la versión latina en: AA VI, 3, 636: "sit Semper in firmo ac constante propósito ea omni faciendi quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus appetitibus ab hoc abduci se permittat".

⁴³³ La metáfora de la luz, en este contexto, alude a la distinción que el hannoveriano hace en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* entre dos formas de captar ciertos principios morales innatos: "Os concedo que hay reglas morales que no son principios innatos, pero eso no impide que sean verdades innatas, pues una verdad derivada será innata cuando la podamos extraer de nuestro espíritu. Pero existen verdades innatas que aparecen en nosotros de dos maneras por luz natural y por instinto. Las que acabo de señalar se demuestran por medio de nuestras ideas, lo cual constituye la luz natural, más existen conclusiones de la *luz natural* que respecto al *instinto* resultan prin-

gresivamente al bien⁴³⁴. Bajo esta caracterización de la virtud y su relación con el sujeto de la acción, es posible encontrar tanto una semejanza con la filosofía práctica de Aristóteles, como una diferencia significativa. La semejanza se presenta en el modelo de agencia moral que aparece en la filosofía práctica de ambos autores, en cuanto que ambos lo caracterizan como un sujeto reflexivo capaz de deliberar respecto al tipo de vida que quiere para sí mismo. Ambos modelos de agencia moral presuponen, por tanto, un modelo de elección deliberada de carácter esencialmente proyectivo, donde el sujeto se da a sí mismo una representación ideal de su vida, articulando una serie de fines y medios de forma jerárquica⁴³⁵.

Esta caracterización de la agencia moral, además de vincular la ética aristotélica con la filosofía práctica del hannoveriano, es fundamental para hablar de una fundamentación ontológica de la moral. La razón de esto último es que ésta, al implicar una jerarquía de fines y medios y, por tanto, una estructura interna del suje-

cipios. Así es como nos vemos conducidos a los actos humanitarios por instinto en tanto eso nos place, y por razón en tanto es justo. En nosotros existen, por tanto, verdades intuitivas que constituyen principios innatos, que se sienten y se rectifican, incluso sin tener ninguna prueba de ellos, la cual, sin embargo, puede ser obtenida si se da razón de dicho instinto. Así, a veces utilizamos las reglas de deducir consecuencias confusamente y como por instinto, pero los lógicos encuentran la razón de ellas, así como también los matemáticos dan razón de cuanto se hace sin darse cuenta al andar y al saltar” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, I, 2, §4, NE Echeverría p. 91; GP V, 126: “Je vous accorde, Monsieur, qu’il y a des réglés de morales, qui ne sont point des *principes innés*, mais cela n’empêche pas que ce ne soient des vérités innées, car une vérité dérivative sera innée, lorsque nous la pouvons tirer de nostre esprit. Mais il y a des vérités innées, que nous trouvons en nous de deux façons, par lumière et par instinct. Celles que je viens de marquer, se démontrent par nos idées, ce qui fait la lumière naturelle. Mais il y a des conclusions de la *lumière naturelle*, qui sont des principes par rapport à *l’instinct*. C’est ainsi que nous sommes portés aux actes d’humanité, par instinct parce que cela nous plaist, et par raison parce que cela est juste. Il y a donc en nous des vérités d’instinct, qui sont des principes innés, qu’on sent et approuve, quand même on n’en a point la preuve, qu’on obtient pourtant lorsqu’on rend raison de cet instinct. C’est ainsi qu’on se sert des loix des conséquences suivant une connoissance confuse, et comme par instinct, mais les Logiciens en démontrent la raison, comme les Mathématiciens aussi rendent raison de ce qu’on fait sans y penser en marchant et en sautant”).

⁴³⁴ Cf. *Essais de Theodicée*, I, §74, OFC X p. 138; GP VI, 142: “On peut dire cependant que les damnés s’attirent tousjours de nouvelles douleurs par de nouveaux pechés, et que les bienheureux s’attirent tousjours de nouvelles joyes par de nouveaux progrès dans le bien : l’un et l’autre étant fondé sur le *principe de la convenance*”.

⁴³⁵ Cf. Vigo, A., “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo ficheteano”, p. 16.

to de la acción, supone un vínculo entre esta representación ideal de la vida y la armonía universal que subyace al mundo⁴³⁶; en palabras de Leibniz:

Ahora bien, la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la armonía, y como uno concuerda más con esto que con aquello, emana de allí el orden, del que proviene toda hermosura, y la hermosura despierta amor. Vemos así, pues, cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido.

Entonces, cuando el alma siente en sí misma gran concordancia, orden, libertad fuerza o perfección, y en consecuencia siente placer por ello, esto causa una alegría, según se desprende de todas estas y las anteriores explicaciones.

Tal alegría es permanente y no puede engañar ni causar una aflicción futura si proviene de un conocimiento y está acompañada de una luz de la que nace en la voluntad una inclinación al bien, o sea, la virtud.⁴³⁷

Quizá la consecuencia más relevante a este último respecto radique en afirmar lo siguiente: cuanto más virtuoso se es, i.e., cuanta más armonía interna existe en uno, más auténticamente se es uno mismo. La identidad personal de tal o cual sujeto, en consecuencia, se consolida con mayor fuerza en la medida en la que el sujeto tiende con mayor ímpetu a buscar esta armonía interna. Que sea interna, sin embargo, no significa que esta armonía interna se limite al ámbito de la individualidad: cada espíritu, en cuanto espejo viviente que expresa tanto al cosmos como a

⁴³⁶ Cf. *Discours de métaphysique*, §VI, OFC II pp. 166-167; AA VI, 4B, 1537: "VI. Dieu ne fait hors d'ordre et il n'est pas mêmes possible de feindre des evenemens qui ne soyent point reguliers. Les Volontés ou Actions de Dieu sont communément divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considérer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmy les créatures. Car quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vrai, que non seulement rien n'arrive dans le monde, qui soit absolument irrégulier, mais on me sçauroit mêmes rien feindre de tel".

⁴³⁷ *Von der Weisheit*, Olaso p. 457; Guhrauer I, 422-423: "Nun die Einheit in der Vielheit ist nichts anders, als die Übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmt, als zu jenem, so sließet daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt, und die Schönheit erwecket Liebe. Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird. Wenn nun die Seele in ihr selbst eine große Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet und folglich davon Lust empfindet, so verursacht solches eine Freude, wie aus allen diesen und obigen Erklärungen abzunehmen. Solche Freude ist beständig und kann nicht betrügen, noch eine künftige Traurigkeit verursachen, wenn sie von Erkenntnis herrühret, und mit einem Licht begleitet, daraus im Willen eine Neigung zum Guten, das ist die Tugend, entsteht".

la divinidad, debe contribuir a la armonía universal. Así se observa en el siguiente pasaje de su *Guilielmi Pacidii* de 1680:

Mas, siga cada cual sus razones; a mí me parece que el varón prudente ha de tomarse un cuidado también de la vida futura (sobre la cual piensan muchos como de un sueño no más y como de paso); y que el hombre ha de considerar qué es digno del hombre, qué es lo apropiado a la naturaleza creadora, cómo contribuye a la verdadera perfección y armonía de las cosas el embellecer el propio lote y hacer el bien con la mayor amplitud que pueda cada uno.⁴³⁸

Esto último nos permite apreciar una diferencia significativa respecto a la filosofía práctica de Aristóteles, a saber, que el agente racional leibniziano no puede comprenderse a sí mismo como sujeto de *prâxis* desde la mera autorreferencialidad. Con esto quiero decir que la filosofía práctica de Leibniz, si bien acepta un modelo de identidad práctica que enfatiza el papel de la habituación, tal y como ocurre con el modelo aristotélico, también da las pautas para hablar, aunque sea de forma incipiente, de una ‘ética del reconocimiento’⁴³⁹. El “yo” leibniziano, en este sentido, no es un “yo” solipsista que se recrea en su irreductibilidad, un “yo” ego-céntrico sin ventanas -como sugiere Carlos París⁴⁴⁰-, sino un sujeto que descubre su identidad en la intersubjetividad. Se trata, pues, de un sujeto o agente moral que no es ajeno ni al cosmos ni a la comunidad de espíritus con los que se relaciona, de una identidad práctica o personal que, como sostiene Charles Taylor⁴⁴¹, abarca tanto una dimensión claramente autorreferencial, en cuanto cada persona se adscribe una determinada orientación existencial, como una apertura a la alteridad, donde

⁴³⁸ *Guilielmi Pacidii. Initia et specimina Scientiae Generalis sive de instauratione et augmentis scientiarum in publicam felicitatem*, Methodus Vitae III p. 44; GP VII, 124-125: “Sed sequatur quisque rationes suas; mihi videtur futurae quoque vitae prudenti curam habendam (de qua multi velut de somnio tantum et obiter cogitant) et homini spectandum esse quid dignum sit homine, quid naturae creatrici consentaneum, quid faciat ad veram perfectionem et harmoniam rerum, scilicet exornare spartam tuam, et quam late possis beneficentiam extendere”.

⁴³⁹ A pesar de que la propuesta de Aristóteles presenta algunos indicios para hablar de una ‘ética del reconocimiento’, como lo son su concepción del hombre como un ‘animal político’ (Aristóteles, *Política*, trad. García Valdés, M., Madrid: Gredos, 1988, 1253a) y su caracterización de los amigos como un ‘otro yo’ (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet, J., Madrid: Gredos, 2003, 1166a 30-32), estos indicios distan mucho de poner el tema del reconocimiento en el núcleo de su propuesta, tal y como sí ocurre con el imperativo moral leibniziano y su teoría de la justicia universal.

⁴⁴⁰ Cf. París, C., *Ética radical. Los abismos de la actual civilización*, Madrid: Tecnos, 2012.

⁴⁴¹ Cf. Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, pp. 35, 47, 82.

cada uno está llamado a situarse en el lugar del otro para conocer las consecuencias de nuestros actos⁴⁴².

Así, aunque, estrictamente hablando, el filósofo de Hannover no desarrolla a lo largo de su obra una teoría del reconocimiento, como sí lo harán más tarde Fichte y Hegel, la presente fundamentación ontológica de la moral sienta las bases para comprender su filosofía práctica a la luz de esta noción. Esta noción de reconocimiento, por tanto, supone una lógica de alteridad capaz de servir para validar la necesidad moral de tal o cual acción, como se observa en su *Méditation sur la notion commune de la justice* cuando afirma que:

En general, se te pide, bien hacer algo, bien dejar de hacerlo. Si te niegas a esta petición, habrá motivo de queja, cuando puede afirmarse que pedirías lo mismo si estuvieses en el lugar del otro. Es el principio de equidad o, lo que es lo mismo de igualdad, el que exige que se conceda a otro lo que uno pretendería en el caso de estar en parecidas circunstancias, sin aspirar a un privilegio en contra de la razón, o poder alegar la voluntad propia como razón.⁴⁴³

Esta lógica de la alteridad, resumida en el imperativo moral leibniziano de situarse en el lugar del otro, se encuentra en el núcleo de su filosofía práctica, concretamente a través de su teoría de la justicia universal, donde el hannoveriano define lo justo en términos de caridad y sabiduría. Para el filósofo de Hannover, en efecto, la justicia se define como la caridad del sabio, lo cual significa, según un manuscrito relativo a la felicidad fechado entre 1694 y 1698, que:

⁴⁴² Cf. *La Place d'Autruy*, Methodus Vitae III p. 6-7; Grua, 701: "Ainsi on peut dire que la place d'autruy en morale comme en politique est une place propre à nous faire découvrir des considérations qui sans cela nous seroient point venues, et que tout ce que nous trouverions injuste si nous étions à la place d'autruy nous doit paroître suspect d'injustice. Et même tout ce que nous ne voudrions pas si nous étions à cette place doit nous arrester pour l'examiner plus meurement. Ainsi le sens du principe est : ne fais ou ne refuse point aisément ce que tu voudrois qu'on te fit on qu'on ne te refusast pas. Penses y plus meurement, après t'estre mis à la place d'autruy, qui te fournira des considérations propres à mieux connoître les conséquences de ce que tu fais".

⁴⁴³ *Méditation sur la notion commune de la justice*, Salas p. 93 ; Mollat, 57: "En général, on vous fait une demande, soit de faire ou d'omettre quelque chose. Si vous refusez la demande, on a raison de s'en plaindre, lorsqu'on peut juger que vous feriez la même demande, si vous étiez à la place de celui qui la fait. Et c'est le principe de l'équité ou qui est la même chose, de l'égalité ou de la même raison qui veut qu'on accorde ce qu'on voudrait en pareil cas, sans prétendre d'être privilégié contre la raison ou de pouvoir alléguer sa volonté pour raison".

Así, cuando uno tiene ganas de querer hacer cuanto dependa de uno para que sea feliz todo el mundo, se tiene caridad. Y cuando la misma está bien regulada por la sabiduría, <de suerte que nadie pueda quejarse>, resulta de ahí la virtud llamada justicia, con objeto de que no se haga daño sin necesidad a nadie y se haga [antes] bien <en cuanto pueda uno; mas, sobre todo>, allá donde esté mejor empleado, [y perfecto y más amables].⁴⁴⁴

Leibniz llama caridad, por un lado, a aquella tendencia o hábito de amar a todos⁴⁴⁵, esto es, a una benevolencia general que nos mueve, en palabras de Concha Roldán, “a superar el egoísmo individual, sustituyéndolo por el amor al prójimo que nos permite colocarnos «en el lugar del otro», obteniendo felicidad de su perfección”⁴⁴⁶. En opinión del hannoveriano, en efecto, amar es encontrar placer en la felicidad y perfección del otro, de manera que, como afirma en su correspondencia con la electriz Sofía, “así es como se ama a las cosas bellas, y sobre todo a las sustancias dotadas de inteligencia, cuya felicidad nos proporciona alegría y a las que queremos bien, por consiguiente, aun cuando nada nos ocurriese excepto el placer

⁴⁴⁴ *La felicité*, Methodus Vitae III p. 125; GRUA, 583: “Ainsi, quand on est d’humeur à vouloir et à faire autant qu’il dépend de nous que tout le monde soit heureux, on a la charité ; et quand elle est bien réglée par la sagesse, <en sorte que personne s’en puisse plaindre>, il en provient la vertu qui s’appelle justice, a fin qu’on ne fasse point de mal à quelqu’un sans nécessité, et qu’om fasse [plus-tost] du bien <autant qu’on peut, mais sur tout> là où il est le mieux employé, [et parfait, et le plus aimable]”.

⁴⁴⁵ Cf. *De justitia*, Salas p. 106; Mollat, 36: “Caritas est habitus amandi omnes seu benevolentia universalis, suis tamen gradibus pro rationes objecti discreta. Consistit autem per se, non in actu, sed habitu seu validat mentis inclinatione, quam sive sorte nascendi sive singulari Die beneficio sive crebro usu acquisivimus. Unde justitia quoque habitus erit”. Esta definición de caridad concuerda con aquella incipiente definición de justicia que esboza a lo largo de sus *Elementa Juris Naturalis*, un conjunto de manuscritos de juventud en los que el hannoveriano esboza por primera vez una teoría de la justicia universal. La concordancia entre estas definiciones es relevante para comprender la teoría leibniziana de la justicia universal, en la medida en que es de las pocas definiciones que aparecen en el *corpus* leibniziano de forma recurrente, mostrando sólo pequeñas diferencias o matices que hace el hannoveriano para ganar en comprensión. No se crea, sin embargo, que en los *Elementa Juris Naturalis* se limita la definición de justicia al amor, lo cual se puede constatar en el siguiente pasaje donde se asocia la sabiduría con la prudencia: “la justicia será, por tanto, el hábito de amar a los demás (o sea, el hábito de desear el bien ajeno por sí mismo, el hábito de deleitarse con el bien ajeno) hasta el límite que lo permita la prudencia (es decir, hasta el límite en que no se convierta en causa de un dolor mayor)” (*Elementa Juris Naturalis*, Guillén p. 80; AA VI, 1, 465: “Iustitia ergo erit habitus amandi alios (seu per se expetendi bonum alienum, bono alieno delectandi) qvovsque per prudentiam fieri potest (seu qvovsque majoris doloris causa non est)”).

⁴⁴⁶ Roldán, C., “Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz”, en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, p. 119.

de verlas felices”⁴⁴⁷. Se trata, pues, de un amor o benevolencia ‘desinteresada’ “por la que”, en palabras del hannoveriano, “deseamos bienes a los otros, no por el provecho que de ahí nos toque, sino porque ello nos [gusta por sí mismo] es agradable en sí”⁴⁴⁸. Algo semejante se aprecia en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain* cuando distingue entre el *amor concupiscente* y el *amor benevolente*:

... *amar* consiste en verse llevado a complacerse ante la perfección, bien o felicidad del objeto amado. Y por eso no exige ni se preocupa por ningún otro placer propio, sino por aquel que se encuentra en el bien o en el placer del que se ama; en ese sentido, propiamente no amamos a aquello que es incapaz de placer o felicidad, y gozamos de ese tipo de cosas sin que por ello las amemos, a no ser a través de una prosopopeya, como si nos imaginásemos que ellas mismas gozan con su perfección. Por tanto, cuando se dice que se ama un cuadro bello por el placer que se siente al captar sus perfecciones, no se trata propiamente de amor. Pero el sentido de los términos puede ampliarse, y varía con el uso. Los mismos filósofos y teólogos distinguen dos tipos de amor, a saber, el *amor* que llaman de *concupiscencia*, que no es sino el deseo o sentimientos que se experimentan hacia aquello que nos proporciona placer, sin que nos importe si él a su vez también lo siente; y el amor de *benevolencia*, que es el sentimiento que se experimenta por aquel que nos proporciona placer por medio del suyo o de su felicidad. El primero nos lleva a tener en cuenta nuestro placer, y el segundo el placer de otro, pero como si éste produjese, o, mejor, constituyese el nuestro, pues si no repercute en nosotros de alguna manera no nos podremos interesar en él, ya que resulta imposible, dígase lo que se diga, estar en situación de desapego respecto al bien propio. Así es como se debe entender el *amor desinteresado* o no-mercenario, si se quiere concebir adecuadamente su nobleza, sin caer no obstante en la quimera.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ *Carta de Leibniz a la Electriz Sofía el 23 fechada en el otoño de 1697*, Echavarría p. 76; Strickland 176; GP VII, 546: “Aimer est trouver du plaisir dans les perfections ou avantages et sur tout dans le bonheur d’autrui. C’est ainsi qu’on aime les belles choses, et sur tout les substances intelligentes dont le bonheur fait nostre joye et à qui conséquent nous voulons su bien, quand il nous en arriverait rien que le plaisir de les voir heureuses”.

⁴⁴⁸ *La felicité*, Methodus Vitae III p. 125; GRUA, 583: “Ainsi l’habitude d’aimer quelqu’un n’est autre chose que la *bienveillance* par laquelle nous voulons du bien à d’autres, non pas pour le profit qui nous en revient, mais parce que cela nous [plaist par luy-même] est agréable en soy”.

⁴⁴⁹ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 20, §4-5, NE Echeverría pp. 186-187; GP V, 149-150: “...*aimer* est estre porté à prendre du plaisir dans la perfection bien ou bonheur de l’objet aimé. Et pour cela on ne considéré et ne demande point d’autre plaisir propre que celui là même, qu’on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu’on aime ; mais dans ce sens nous n’aimons point proprement ce qui est incapable de plaisir ou de bonheur, et nous jouissons des choses de cette nature sans

Mientras el amor de *concupiscencia* conlleva un ensimismamiento, el amor de *benevolencia* es aquel que nos mueve a volcar nuestra felicidad sobre la felicidad y perfección del otro. Amar, en este segundo sentido, es desear el bien del otro no por un interés egoísta, esto es, como consecuencia de nuestro bien particular, sino desear la felicidad y la perfección del otro por sí mismo⁴⁵⁰. Esto último supone un deseo del bien ajeno que, sin renunciar a la felicidad propia, nos mueve a buscar y promover la felicidad del otro, tal y como se observa en la definición de amor que el hannoveriano elaboró en 1679: “amor es la conmoción que produce en el alma el movimiento de los espíritus, que la incita a juntarse con la voluntad a los objetos que le convienen”⁴⁵¹. Esto significa que el bien del otro, considerado en sí mismo y no a causa de un bien propio, da cuenta, en buena medida, del aspecto motivacional que subyace a todo acto virtuoso. El bien del otro, en opinión del hannoveriano, es deseado por sí mismo (*per se*) y no en aras de algo distinto (*propter aliud*), i.e., de forma incondicional, en la medida en que todas nuestras acciones son motivadas por el placer y el bien del otro nos produce placer de forma inmediata, es decir, sin la mediación de algo más⁴⁵². Así, aunque en sus *Elementa Juris Naturalis*

les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopée, et comme si nous nous imaginions qu'elles jouissent elles mêmes de leur perfection. Ce n'est donc pas proprement de l'Amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à en sentir les perfections. Mais il est permis d'étendre le sens des termes, et l'usage y varie. Les Philosophes et Théologiens mêmes distinguent deux espèces d'amour, savoir l'amour qu'ils appellent de *concupiscence*, qui n'est autre chose que le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit ; et l'amour de *bienveillance*, qui est le sentiment, qu'on a pour celui qui par son plaisir ou bonheur nous en donne. Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nostre, car s'il rejaillissoit pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser puisqu'il est impossible, quoiqu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'amour *desintéressé* ou non-mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse, et pour ne point tomber cependant dans le chimerique”.

⁴⁵⁰ Cf. *Elementa Juris Naturalis*, Guillén p. 78; AA VI, 1, 464: “Duplex est ratio bonum alienum cupiendi, altera propter nostrum, altera quasi nostrum, illa aestimantis, haec amantis ; illa domini affectus est in servum, haec patris in filium, illa indigentis erga instrumentum, haec amici erga amatum, illic propter aliud expetitur bonum alienum, hinc propter se”. Véase también: Brown, G., “Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self-and Other-Regarding Motives”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 19(2), 2011, pp. 265-303.

⁴⁵¹ *De affectibus*, Methodus Vitae III p. 103; Grua, 516: “Amor est commotio animae producta motu spirituum, qui eam incitat ad voluntate se jungendum objectis, quae ipsi conveniunt”.

⁴⁵² Cf. *Elementa Verae Pietatis, sive de Amore Dei super omnia*, AA VI, 4B, 1358: “Quicquid delectat eatenus per se expetitur. Haec propositio patet nam quae delectant, etsi nullum usum habeant, nihilominus expetuntur. Et quaecunque expetimus, ea ideo expetimus, ut voluptatem faciant aut

afirma que “hecha la deliberación, nada será hecho por nosotros a no ser por causa de nuestro propio bien”⁴⁵³, esto no se opone al amor desinteresado o incondicional, como demuestra Brown al distinguir entre desear algo *nostri boni causa* o *delectationis nostrae causa*, y desearlo *propter nostrum bonum* o *propter nostrum delectationem*⁴⁵⁴.

Cuando el hannoveriano habla de una benevolencia universal, sin embargo, no hace referencia exclusivamente a la relación uno a uno, donde el sujeto de la acción se *sitúa* concretamente en el lugar de un otro determinado, sino que supone una relación de un ‘yo’ con múltiples ‘otros’⁴⁵⁵. Este modelo de benevolencia universal, en mi opinión, obliga al sujeto moral a habituarse a buscar el bien y la perfección de todo ‘otro’, tesis que Leibniz adscribirá al derecho como regla suprema: “la regla suprema del derecho”, afirma el hannoveriano, “dice que debe hacerse lo que es útil a la comunidad... Por consiguiente, las cosas buenas y malas deben repartirse entre los hombres de tal modo que de ello se siga el menor mal, o el mayor bien para la comunidad”⁴⁵⁶. La verdadera piedad, la verdadera benevolencia, consiste, en palabras del hannoveriano, “en poner el propio provecho y el placer propio en aquello que redunde en bien público, en conmoverse profundamente por los males ajenos, y, si puedes prestar socorro, no dejar de hacerlo ni por las incomodidades [[que ello comporte]] ni siquiera por los peligros [[que se pueda correr]]”⁴⁵⁷.

dolorem aliquem tollant, quo si immediate producunt voluptatem, eatenus per se peti dicuntur, si vero tantum ad aliud obtinendum inserviant, quod revera voluptatem producit, tunc alterius tantum causa quaeruntur. Patet ergo jucunda per se expeti, utilia propter jucunda”.

⁴⁵³ *Elementa Juris Naturalis*, Guillén p. 78; AA VI, 1, 464: “nihil fieri à nobis consultò nisi boni nostri causa”.

⁴⁵⁴ Cf. Brown, G., “Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self-and Other-Regarding Motives”, pp. 280-282.

⁴⁵⁵ Cf. Guo, J., “The Way to the Other: A Comparisson between Leibniz and Levinas”, en: Li, W., et all, „Für unser Glück oder das Glück anderer“. *Vortrage des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016, p. 207.

⁴⁵⁶ *De summa juris regula*, Salas p. 137; Mollat, 85: “Summa juris regula est: Quidquid publice utile est, illud faciendum est... Bona malaque ita inter homines dispensanda sunt, ut minimum inde oriatur malum aut máximum bonum commune”.

⁴⁵⁷ *Guiliermi Pacidii. Initia et specimina Scientiae Generalis sive de instauratione et augmentis scientiarum in publicam felicitatem*, Methodus Vitae III p. 44; GP VII, 124: “Illam enim et mecum statui dudum, et multo hominum usu certissimam deprehendi verae pietatis notam in his mazime eniti, in his sua compendia, sua voluptatem collocare, quae in publicam salutem redundant, commoveri penitus aliorum malis, et, si occurrere possis, non modo non incommodis, sed neque periculis deterreri”.

La lógica de la alteridad que subyace a la ética leibniziana del reconocimiento, como parte indispensable del modelo de vida virtuosa que ésta propone, considera a la persona como un agente racional cuyo imperativo moral lo mueve a *situarse* en el lugar del otro de modo similar a un juez. Para Leibniz, en efecto, un juez es justo en la medida en que se sitúa no sólo en el lugar del criminal, sino también de aquellos que buscan que el crimen se castigue⁴⁵⁸, buscando el mayor bien posible. De donde se sigue también que un juez soberano castiga y recompensa no por beneficio o utilidad propia, sino con miras al bien común. Sólo se es justo, en este sentido, cuando se ama a todos, i.e., cuando se busca el bien común, tal y como señala el hannoveriano en el siguiente pasaje:

Ahora bien, el principio de la justicia es el bien de la sociedad, o por mejor decir, el bien general, pues todos nosotros somos parte de la república universal cuyo monarca es Dios, y la ley mayor vigente en esa República es que le procuremos al mundo la mayor cantidad de bien que podamos. Esto es infalible, supuesto que haya una providencia que gobierna todas las cosas, bien que los resortes que pone en juego estén aún ocultos a nuestros ojos. Por tanto, hay que tener por cierto que, cuanto más bien ha hecho un hombre o, al menos, ha intentado hacer con todas sus posibilidades (pues Dios, que conoce las intenciones, toma una verdadera voluntad por el efecto mismo), más feliz será, y, si ha hecho o incluso ha querido hacer grandes males, recibirá muy grandes castigos.⁴⁵⁹

Siguiendo esta última caracterización de la noción leibniziana de caridad y su consecuente lógica de la alteridad, podemos afirmar, por otro lado, que sólo podemos comprender ambas a la luz de su noción de sabiduría, en cuanto que ésta

⁴⁵⁸ Cf. *Méditation sur la notion commune de la justice*, Salas p. 93; Mollat, 58: "Il faut que le juge ne se mette pas seulement dans la place du criminel, mais encore dans celle des autres qui sont intéressés que le crime soit puni".

⁴⁵⁹ *La Generosité...*, Methodus Vitae III p. 216; GP VII, 106-107: "Or le Principe de la justice est le bien de la Société, ou pour mieux dire, le bien général, car nous sommes tous une partie de la République universelle dont Dieu est le Monarque, et la grande loy établie dans cette république est de procurer au monde le plus de bien que nous pouvons. Cela est infallible, supposé qu'il y ait une providence qui gouverne toutes choses, quoyque les ressorts qu'elle fait jouer soyent encor cachés à nos yeux. Il faut donc tenir pour assuré que plus un homme a fait du bien ou au moins taché de faire de tout son pouvoir (car Dieu qui connoist les intentions prend une véritable volonté pour l'effect même), plus il sera heureux, et s'il a fait ou même voulu faire des grands maux, il en recevra de tres grands chastimens".

nos ayuda a reconocer el mayor bien⁴⁶⁰, a saber, la mayor felicidad posible. Para Leibniz, según su *Von der Weisheit*, “nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento, y que tal esclarecimiento debe buscarse especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior”⁴⁶¹. Este pasaje es significativo para comprender en qué sentido Leibniz sostiene que la caridad debe conformarse a la sabiduría, ya que nos permite relacionar esta última noción tanto con el *imago Dei* leibniziano, como con la tesis que sostiene que los espíritus creados, en cuanto seres finitos, mantienen un progreso continuo al bien. La justicia, en este sentido, es la caridad conforme a la sabiduría, incluso en aquellos espíritus finitos que no han llegado a la sabiduría, tal y como se sugiere en el siguiente pasaje de su *Méditation sur la notion commune de la justice*:

Según esto, puede decirse de manera absoluta que la justicia es la bondad conforme a la sabiduría, incluso para quienes no han llegado a esta sabiduría. Pues, dejando de lado a Dios, la mayor parte de quienes obran de acuerdo con la justicia en todo, incluso en contra de sus propios intereses, harían lo que dice el sabio, que encuentra su satisfacción en el bien general. Pero, en muchos casos, no obrarían como sabios, al no ser conscientes del placer de la virtud.⁴⁶²

Algo similar sostiene en su *De iustitia* cuando afirma:

⁴⁶⁰ Cf. *Méditation sur la notion commune de la justice*, Salas p. 86; Mollat, 48: “Justice n’est autre chose que ce qui est conforme à sagesse et bonté jointes ensemble. Le but de la bonté est le plus grand bien. Mais pour le reconnaître, il faut de la sagesse qui n’est autre chose que la connaissance du bien, comme la bonté n’est autre chose que l’inclination à faire du bien à tous et à empêcher le mal, à moins qu’il ne soit nécessaire pour un plus grand bien ou pour empêcher un plus grand mal. ainsi la sagesse est dans l’entendement et la bonté dans la volonté, et la justice par conséquent est dans l’un et l’autre”.

⁴⁶¹ *Von der Weisheit*, Olaso p. 458; Guhrauer I, 423: “...daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und daß solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniß derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höhern Licht bringen können”.

⁴⁶² *Méditation sur la notion commune de la justice*, Salas p. 97; Mollat, 63: “D’après cela on peut dire absolument que la justice est la bonté conforme à la sagesse, même en ceux qui ne sont point parvenus à cette sagesse. Car mettant Dieu à part, la plupart de ceux qui agiraient suivant la justice en toutes choses, même contre leur propre intérêt, feraient en effet ce que le sage demanderait qui trouve son plaisir dans le bien général. Mais en certains cas, ils n’agiraient point en sages eux-mêmes, n’étant point sensibles à ce plaisir de la vertu”.

Y no entiendo esto como si fuera necesario que el hombre justo o bueno se distinga en el conocimiento de las cosas y conozca las primeras causas de lo bueno y lo justo, sino en el sentido en que las cosas que conciernen a la caridad, las hará como las haría y prescribiría hacer el sabio. Por consiguiente, el justo acostumbrará actuar del modo más racional, o, al menos –lo que es suficiente-, estará dispuesto a imitar al sabio. Y, como las otras virtudes consisten en moderar las otras pasiones, así hay que pensar que la justicia se ocupa en dirigir la voluntad del hombre hacia el bien del prójimo, y trata de que todos intentemos ser útiles y no perjudiquemos a nadie.⁴⁶³

Vista desde esta noción de justicia, la cual presupone aquella naturaleza expresiva de las mónadas en su aplicación al caso particular de los espíritus, la noción leibniziana de identidad personal alude a un agente moral que es capaz de *situarse*, desde su propia perspectiva –puesto que es la única que posee-, en el lugar de los otros, con la intención de instaurar la Ciudad de Dios en el mundo. Se trata, pues, de un individuo que, desde su puesto en el cosmos, delibera sobre el mayor bien para la comunidad, buscando ser justo en cada uno de sus actos. El modelo leibniziano de una vida virtuosa, donde el agente racional, al imitar al sabio, es coherente con su naturaleza expresiva, alude a un sujeto que pone su felicidad en la felicidad de los otros, en cuanto que, como menciona en su correspondencia con la electriciz Sofía, “la felicidad o la perfección de otro, al darnos placer, se incluye de inmediato en nuestra propia felicidad. Pues todo lo que place es deseado por sí mismo y no por interés. Es un bien en sí y no un bien útil”⁴⁶⁴.

3.5. Conclusiones: ética y política

Una de las virtudes de la ética leibniziana del reconocimiento, comprendida desde sus fundamentos ontológicos, consiste en salvaguardar la diversidad y espe-

⁴⁶³ *De justitia*, Salas p. 105; Mollat, 35: “Quod non ita accipio, quasi virum justum sive bonum necesse sit rerum cognitione excellere et primas aequi bonique causas intellegere, sed quod in iis, quae pertinent ad caritatem, eadem facturus sit, quae sapiens faceret aut juberet. Itaque justus vel ipse summa ratione agere assuetus erit vel saltem, quod hic sufficit, promptus obtemperare sapienti. Et ut aliae virtutes in aliis affectibus moderandis versantur, ita putandum est justitiam in affectu hominis erga hominem seu juvandi nocendique voluntate regenda occupari”.

⁴⁶⁴ *Carta de Leibniz a la Electriciz Sofía el 23 fechada en el otoño de 1697*, Echavarría p. 79; Strickland 179; GP VII, 549: “C’est que la félicité, ou la perfection d’autrui, en nous donnant du plaisir, entre immédiatement dans nostre propre félicité, car tout ce qui plaist est désiré par luy même, et non par interest. C’est un bien en soy, et non pas un bien utile”.

cificidad de los individuos, sin por eso caer en un burdo individualismo que privilegie los intereses particulares y privados sobre el bien común y la armonía universal. La moral leibniziana, en efecto, reconoce la autonomía moral de cada espíritu, con la salvedad de que ésta se subordina a la justicia universal con la que Dios rige el cosmos. Cuanto más se ordenan mis acciones a esta última, más autónomo soy, de modo que ‘ser justo’, ‘ser virtuoso’ y ‘ser uno mismo’ no pueden disociarse. Así, dado que la justicia es la caridad del sabio y que la caridad es el hábito de amar a todos, i.e., de hacer nuestra la felicidad del otro y, consecuentemente, de buscar el mayor bien posible para la comunidad –todo esto a condición de ser imágenes de la divinidad-, se sigue que ‘ser uno mismo’ consiste en ‘ser para otros’.

No es raro, en consecuencia, que el verdadero punto de vista de la moral radique en *situarse* en el lugar del otro reflexivamente, lo cual, en opinión de Concha Roldán, “constituye la piedra angular del “reconocimiento” de nuestros semejantes como iguales y tiene como efecto que cada individuo se comprenda a sí mismo como “uno más entre otros”, sin privilegiar por ello su punto de vista, pero considerando que cada uno lleva algo valioso”⁴⁶⁵. Este imperativo moral, si mi lectura de Leibniz es correcta, es un principio hermenéutico que permite al sujeto de la acción comprender las necesidades ajenas, desde el contexto específico en que se encuentra cada una de las personas que me rodea. Una persona es justa, en este sentido, cuando es capaz de ver no sólo por una persona en particular, sino también de ver por cualquier otra persona, articulando tanto el bien propio como el bien común: el único bien real, por ende, es el bien común. Algo semejante se observa al estudiar la relación entre la ética leibniziana y su política, como se puede apreciar en el siguiente pasaje de sus *Elementa Juris Naturalis*:

¿Hasta qué punto está a nuestra disposición una materia reunida con tanto esfuerzo, si la estructura de nuestra felicidad es diferente de un siglo a otro? ¿Por qué, unidas las fuerzas, no tomamos la iniciativa contra la obstinación de la naturaleza por esconderse? Por qué digo esto, sino porque la imperfección de la ciencia natural devuelve su culpa a la sociedad, porque unos pueden si todos quieren, y si lo desean los individuos lo quiere la totalidad, pero no porque los individuos puedan y quieran lo harán todos los demás, sino porque acometan perfectamente el problema y partiendo de los misterios de la verdadera Política, en cuyas manos es-

⁴⁶⁵ Roldán, C., “Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, p. 384.

tá hacer felices a imagen de los demás a la mayor parte de los hombres, estando aquellos entre éstos. Así pues, los que consideran el problema que la ciencia de lo justo y la de lo útil, esto es, del bien público y del privado, están mutuamente implícitas, y que difícilmente puede uno ser feliz en medio de una masa de desgraciados.⁴⁶⁶

Así, aunque la ética es la ciencia de lo justo y la política de lo útil o lo conveniente, Leibniz sostiene que la política no es una disciplina o ciencia distinta de la ética, tal y como se aprecia en sus notas sobre la ética y la política de Aristóteles: *“donde el fin es el mismo, no será diversa la disciplina práctica. Es así que, en la Política, el fin es el mismo que aquel que constituye la filosofía civil sobre los asuntos públicos: la felicidad. Luego la Política no es una disciplina separada de la Ética, sino que coincide con la Ética”*⁴⁶⁷. En efecto, dado que la ética y la política poseen un fin común –la consecución de la mayor felicidad posible para la comunidad, i.e., la instauración de la caridad del sabio como principio fundamental que rige la república de los espíritus-, lo justo y lo conveniente, tanto para el individuo como para la comunidad, coinciden. En opinión del filósofo de Hannover, sin embargo, la coincidencia no se reduce a un fin común, la felicidad, sino también a los medios para alcanzar este fin, como sostiene el hannoveriano en estas mismas notas: *“los medios que conducen una ciudad a su verdadera felicidad son los mismos que llevan a la felicidad de los individuos”*⁴⁶⁸.

Esta coincidencia entre los fines y los medios de ambas disciplinas, si mi lectura del hannoveriano es correcta, no presupone que el bien propio de cada individuo se encuentre subyugado al bien común, ni que el individuo deba renunciar a

⁴⁶⁶ *Elementa Juris Naturalis*, Guillén p. 69; AA VI, 1, 459-460: “Qvorsum verò materia tanto studio comportata in promptu est, si in aliud seculum differenda est structura nostrae felicitatis. Cur non collatis viribus impatum facimus in hanc pertinaciam tegentis se naturae. Cur, inquam, nisi qvòd naturalis scientiae imperfectio in civilem refundit culpam, cum possint si omnes velint, et singuli velint ut vellent universi, nec tamen qvòd volunt possuntqve singuli faciant universi, nisi rem rectè et ex verae Politicae arcanis aggrediantur illi qvorum in manu est magnam hominum partem in exemplum caeterorum felicem reddere et se in illis. Nam qvi rem ex vero aestimant, intelligunt scientiam justì utilisqve, id est publicì privatiqve boni sibi invicem implicitas esse, nec posse qvenqvam facilè esse in medio miserorum felicem”.

⁴⁶⁷ *Notes su Aristote. Ethique et Politique*, Methodus Vitae III p. 220; Grua, 565: “Ubi idem est finis, ibi non diversa disciplina practica. Atqui in politicis idem est finis a quo philosophia civilis de rebus publicis constituitur ; felicitas. Ergo politica non est disciplina ab Ethica separata, sed ipsa Ethica agit”.

⁴⁶⁸ *Notes su Aristote. Ethique et Politique*, Methodus Vitae III p. 220; Grua, 565: “Eadem sunt media ad veram felicitatem civitatis ducentia, quam quoe ad singulorum hominum beatitudinem sequuntur”.

su felicidad en aras a la felicidad del otro. Buscar el bien común no implica renunciar al bien de cada individuo, sino percatarse de que éste sólo es posible en la medida en la que la persona sea capaz de integrarse a la comunidad, ya que, como sostiene Luis Villoro, “la persona no puede llegar a ser plenamente libre ni realizar todas sus posibilidades sino en la comunicación y solidaridad con los otros hombres”⁴⁶⁹. Para Leibniz, en este sentido, la felicidad y la plenitud de cada individuo trasciende sus intereses particulares, para elevarse al plano de la justicia universal, donde el individuo se reconoce como un ser componible y armónico. En palabras de nuestro autor:

No hemos nacido, pues, para nosotros mismos, sino por el bien de la sociedad, como las partes son por el todo, y no debemos considerarnos otra cosa que instrumentos de Dios, pero instrumentos vivientes y libres, capaces de concurrir a ello según nuestra propia elección. Si dejamos de hacerlo, somos como monstruos, y nuestros vicios son como enfermedades en la Naturaleza, y sin duda recibiremos el castigo por ello para que quede restaurado el orden de las cosas, así como vemos que las enfermedades debilitan y que los monstruos son más imperfectos.⁴⁷⁰

Podemos decir, en consecuencia, que la lógica de la alteridad que subyace a la ética leibniziana del reconocimiento se extiende a su política y a su concepción de la sociedad, entendida como una sociedad abierta a la diversidad cultural y religiosa. Se trata, en este sentido, de una política integradora que, a mi parecer, ofrece una alternativa de convivencia cara a las exigencias individualistas que pretenden centrarlo todo en los intereses particulares de los individuos. La ética leibniziana del reconocimiento, si mi lectura es correcta, se extiende al ámbito de la política para ofrecer una alternativa a la indiferencia y a la fragmentación social que padece el individualismo contemporáneo. Con esto en mente, el filósofo de Hannover postula un modelo político que, en mi opinión, lleva esta lógica de la alteridad y de la integración hasta el ámbito de la multiculturalidad, tesis que considero prudente

⁴⁶⁹ Villoro, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Cd. De México: FCE, 1992, p. 151.

⁴⁷⁰ *La Generosité...*, *Methodus Vitae* III p. 217; GP VII, 107: “Nous ne sommes donc pas nés pour nous-mêmes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout, et nous ne nous devons considérer que comme des instrumens de Dieu, mais des instrumens vivans et libres, capables d’y concourir suivant nostre choix. Si nous y manquons nous sommes comme des monstres et nos vices sont comme des maladies dans la nature, et sans doute, nous en recevrons la punition à fin que ‘ordre des choses soit redressé, comme nous voyons que les maladies affaiblissent et que les monstres sont plus imparfaits”.

ilustrar a través de tres casos específicos de sus escritos políticos: en primer lugar, la creación de academias y sociedades científicas como medios para promover la búsqueda y la concreción del bien común; en segundo lugar, la reunificación de las Iglesias en su dimensión política y cultural, siempre abierto al diálogo interreligioso; finalmente, en tercer lugar, la apertura tanto económica como religiosa y cultural al mundo oriental, concretamente con China.

Más allá de la amplia variedad de actividades científicas y de temas que despertaron el interés del filósofo de Hannover, mismos que le merecieron el nombre del último sabio universal, la inclinación a pertenecer y conformar sociedades o comunidades científicas, como la Real Academia de las Ciencias de París o la Royal Society de Londres, responde a una motivación ético-política, en cuanto que éstas buscan, según sus *Bedenken von aufrichtung einer Akademie oder Societät*, “penetrar cada vez más profundamente en esta inagotable mina de la naturaleza para el bien común”⁴⁷¹. Para Leibniz, en efecto, estas comunidades académicas o científicas contribuyen a la perfección del universo y de la humanidad, en la medida en que éstas no sólo ensanchan nuestro conocimiento y nuestra habilidad para aplicar nuevas técnicas que promuevan el bienestar general de los individuos, entendido esto desde un enfoque netamente interdisciplinar⁴⁷², sino que también promueven la justicia universal, como se puede evidenciar a través de dos textos fundamentales de sus escritos políticos. En el primer texto, además de explicar las funciones principales de estas comunidades, sostiene:

A su vez, los «activos» estarán dedicados a ejercer la caridad entre los hombres: su cometido será socorrer a los desgraciados en la medida de lo debido, de tal modo que si alguien padece la pobreza o la tristeza de ánimo, o la enfermedad, la Sociedad será para él un refugio, y no sólo le prestará auxilio, sino también consuelo. Ante todo, estos hombres socorrerán a los enfermos, ya que en su mayoría pa-

⁴⁷¹ *Bedenken von aufrichtung einer Akademie oder Societät*, §17, Salas p. 341, AA IV, 1, 549: “...umb dadurch immer tieffer in diese unerschöpfliche Mine der Natur zu menschlichen besten zu kommen”.

⁴⁷² Cf. Arana, J., “Leibniz: Teoría y práctica de la interdisciplinariedad”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 42, 2009, pp. 13-18.

decen por la incuria o la ignorancia, y cada enfermo tiene necesidad de una atención cuidadosa y, por tanto, necesita de la comunidad.⁴⁷³

A lo que añade más adelante:

Cultivarán entre ellos, ante todo, las virtudes morales y harán esfuerzos por erradicar la envidia, la vanagloria y los sentimientos de rivalidad, así como la burla y el insulto, la calumnia, la maledicencia y la mordacidad. Siempre dispuestos a admitir los razonamientos bien fundados, procurarán hacer acopio de ellos en todo momento, añadiendo sus propios argumentos. Cuando se trate de deliberaciones difíciles reunirán por escrito razones de uno y otro bando, siguiendo un cierto orden preestablecido, del que necesariamente deberá surgir la verdad.⁴⁷⁴

Mientras que el segundo texto, con la intención de justificar la necesidad de consolidar una comunidad académica, sostiene:

Aunque no dudo de que una fundación como la descrita tendría en el futuro éxitos increíbles, y que tiempos vendrán en los que hombres más sabios que los de ahora gastarán sus recursos no imprescindibles en acrecentar la auténtica felicidad, dado que al comienzo he advertido que yo solamente me referiré a aquellos cuyos frutos podemos disfrutar en vida, por ello será suficiente añadir esta única conclusión: si a este negocio se aplican unos cuantos hombres, pocos pero elegidos, y caracterizados los unos por el rigor en el razonamiento, los otros por su aplicación a la investigación y el resto por su diligencia en la experimentación; y si estos hombres ponen de su parte todo el esfuerzo necesario para conseguir el objetivo propuesto, y para ello se unen entre sí con verdadero interés, me atrevería a decir que ellos, en un solo decenio, conseguirán más que lo que en ese mismo campo ha podido conseguir toda la humanidad con el trabajo disperso y desorganizado de mu-

⁴⁷³ *Instauratur Societas sive ordo Caritatis...*, Salas p. 347; Couturat 3-4: "Activi inter homines exercendae Caritatis causa versabuntur; et professio eorum erit succurrere miseris qua licet. Itaque si quis inopia laboret, si animi aegritudine, si morbo, illi societas haec perfugio erit, illi non auxilium tantum, sed et silentium praestabit. Ante omnia aegris succurrent: nam plerique pereunt neglectu aut ignorance, plerumque enim unusquisque aeger accurata diligentia indigeret, et totum hominem requireret".

⁴⁷⁴ *Instauratur Societas sive ordo Caritatis...*, Salas p. 349; Couturat 4: "Ante omnia inter suos, virtutes morales excolent, invidiam, vanam gloriam, simultates, irrisiones, insultationes, calumnias et omnem maledicentiam, imò et jocos mordaces eradicare conabuntur, semper rationes admittent et cuiusvis copiam facient, suas rationes allegandi. In difficilibus deliberationibus rationes utrinque scripto complectentur, certo ordine praescripto, ex quo necessario debet enasci veritas".

chos siglos. Por lo que fácilmente se puede colegir qué fruto nos aguarda a todos y qué gloria al protector y fundador de una asociación así.⁴⁷⁵

Al ser ejemplares en lo que a la virtud y a la caridad respecta, como se puede apreciar en los pasajes citados, las academias o comunidades científicas no sólo promueven y potencian nuestra comprensión del mundo, lo cual de suyo representa ya un aporte significativo a la humanidad y al bien común, sino que además, en mi opinión, sirven de modelo para la sociedad. En efecto, así como una sociedad científica requiere de la caridad y del respeto entre pares para alcanzar un genuino progreso en el conocimiento, la sociedad necesita de la benevolencia universal y de la sabiduría para alcanzar un mayor progreso en el bien común⁴⁷⁶. No es raro, en consecuencia, que Leibniz defienda la orientación práctica de todo conocimiento, en cuanto que, como sostiene en su *Consultatio* de 1676, “la práctica, o sea, el fin de la investigación, se asienta en la *praxis* útil para la vida, o sea, en la solución de los problemas, cosas ambas de las que estamos necesitados”; a lo que más adelante

⁴⁷⁵ *Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana*, II, Salas p. 355; Klopp III, 312: “Quaquam non dubitem, foundationem, qualem dixi, incredibiles aliquando successus habituram, et venturum esse tempus, quo sapientiores quam nunc sunt homines, superfluas opes verae felicitatis incrementis impendent: quoniam tamen sub initium monui, me de illis tantum dicturum quorum fructus viventibus nobis percipi possint, ideo hoc unum conclusionis loco adjicere sufficerit: si adhibeantur in hunc usum pauci homines sed selecti, quorum alii ratiocinandi vi, alii experiundi industria, alii colligendi sedulitate valeant, et necessariis ad omnia in eam rem profutura sumtibus abundant, et vero affectu ad instituti incrementum conspirent: ausim dicere, plus eos uno decennio effecturos, quam aliqui totum genus humanum tumultuariis sparsisque multorum seculorum laboribus possit. Unde quis fructus omnes, quae gloria Protectorem et fundatorem maneat, facile est judicare”.

⁴⁷⁶ Respaldo esta última afirmación en el siguiente pasaje de su *Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana*, donde habla del tipo de formación que requieren los seres humanos para conformar una sociedad científica: “Se acostumbrarán los hombres a los conocimientos y técnicas adquiridas (esto es: a las prácticas y a las norma útiles) si ya desde la juventud son educados en el respeto a Dios, a sus padres, familiares y amigos y, finalmente, a su patria; si son acostumbrados a la sobriedad, al cuidado de la salud, a la disciplina, al trabajo y absolutamente a todas las virtudes; si se les quitan las ocasiones de obrar mal; si las malas acciones, e igualmente las buenas, no pueden fácilmente quedar ocultas y si se ciernen sobre los buenos el premio y sobre los malos el castigo; si se quita a los hombres el poder de estar en desacuerdo los unos con los otros y si se van acostumbrando a la necesidad de la caridad (Charitas)” (*Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana*, II, Salas p. 352; Klopp III, 307-308: “Assuefient homines jam cognitis artibus ac scientiis (id est praxibus et regulis utilibus), si inde usque a juvenia educentur ad pietatem, sobrietatem, curam valetudinis, modestiam laborem, omnesque omnium virtutes, si occasiones peccandi adimantur, si peccata pariter et bene gesta latere facile non possint; si poena illis, praemia his magna certo immineant. Si adimatur hominibus potestas invicem dissentendi, si introducatur charitatis necessitas”).

añade: “necesitamos la felicidad, o, lo que es lo mismo: tener el espíritu satisfecho; necesitamos de la virtud, de la salud, de los amigos, de los recursos de todo tipo; todas estas cosas dependen de nuestro conocimiento de Dios, del alma, del cuerpo, y de la aplicación de esta ciencia”⁴⁷⁷.

¿En qué sentido se puede decir, sin embargo, que éste es un proyecto con miras al multiculturalismo y, por tanto, a un mundo globalizado? En el sentido de que, al enfatizar el papel de la caridad y la virtud dentro de las academias o sociedades científicas, el filósofo de Hannover presupone dos cosas: por un lado, que éstas no se conciben como comunidades cerradas, sino siempre abiertas al diálogo interdisciplinario tanto *ad intra* como *ad extra*; por otro lado, que el proyecto de fundar academias no está limitado a una nación o estado, como lo atestigua la labor política y científica que realizó al respecto. En efecto, el proyecto de fundación de academias científicas, como afirma Javier Echeverría, “consistió en una federación de sociedades científicas, pertenecientes a los diferentes países y, en este sentido llevó a cabo gestiones personales en París, Londres y Roma, donde ya existían, pero también en Hannover, Berlín, Polonia, Dinamarca, Suecia, Viena y Rusia, con éxito diverso”⁴⁷⁸.

Una cosa semejante ocurre con el proyecto de reunificar a las iglesias, en la medida en que éste transita de la mera reunión de las iglesias cristianas, al diálogo interreligioso no sólo entre el Judaísmo y el Islam, sino también entre el cristianismo y otras formas de religiosidad “paganas”, como puede apreciarse con toda claridad en el caso del confucianismo. Con esto también quiero decir que el proyecto ecuménico de Leibniz responde a un interés político y no sólo a un interés teológico, de modo que, como sostiene Concha Roldán, “los esfuerzos leibnizianos por conseguir la reunión de las diversas confesiones protestantes no son ajenos a su intento por reforzar la alianza de los estados federales y contribuir con ello a una balanza política en Europa”⁴⁷⁹. Para Leibniz, en efecto, la reunificación de las iglesias constituye un paso significativo en favor de la integración de la diversidad

⁴⁷⁷ *Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana*, II, Salas p. 370; Klopp III, 327-328: “*Usus seu finis contemplandi consistit in Praxi ad Vitam utili seu solutione Problematum, quibus indigemus. Indigemus autem felicitate seu animo contento, virtute, sanitate, amicis, opibus, quae pendent a scientia Dei, animi, corporis et hujus scientiae praxi*”.

⁴⁷⁸ Echeverría, J., *Leibniz y su obra*, México: UNAM, 2009, p. 34.

⁴⁷⁹ Roldán, C., “Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz”, p. 123.

religiosa y cultural tanto de Europa como del resto del mundo, contribuyendo a la perfección del universo. Esto nos permite entender el siguiente pasaje de su correspondencia con Mme. Brinon:

La esencia de la catolicidad no es pertenecer exteriormente a la comunión de Roma; si así fuera, los que son injustamente excomulgados dejarían de ser católicos a su pesar, y sin haber cometido falta alguna que lo justificara. La verdadera y esencial comunión que hace que formemos parte del cuerpo místico de Jesucristo, es la caridad. Cuantos mantienen el cisma, poniendo obstáculos a la reconciliación, en contra de la caridad, son los verdaderos cismáticos; por el contrario, quienes están dispuestos a hacer todo lo posible por seguir manteniendo todavía la comunión exterior, son efectivamente católicos. Se trata de principios en los que todos estamos obligados a creer.⁴⁸⁰

Tal y como se observa en una carta dirigida al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels, fechada en octubre de 1690, “la religión consiste en dos cosas, en la creencia y en el culto”, donde, en opinión del hannoveriano, “es evidente que no podríamos creer nada sin pensar que existen pruebas o fundamentos para ello. Hay, pues, que reconocer que todos tenemos necesidad de algún examen de este tipo, pues de otro modo, la religión sería arbitraria”⁴⁸¹. De las creencias, sin embargo, podemos encontrar dos tipos: unas explicables, que pueden ser propuestas a otros mediante la razón; otras inexplicables, en la medida en que aluden a un acceso privilegiado o sentimiento interior que difícilmente puede ser compartido con otro individuo⁴⁸². Bajo este contexto, observamos que el proyecto ecuménico de Leibniz interpela tan sólo a aquellas creencias que tienen su fundamento en la razón y, por tanto, en una cierta teología natural: es posible la reunificación de la Iglesia católica y la protestante, en principio, dado que partimos de ciertos princi-

⁴⁸⁰ *Carta de Leibniz a Mme. Brinon fechada el 16 de julio de 1691*, Salas p. 520; AA I, 6, 235: “L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux et sans qu'il y eût de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. Tous ceux qui entretiennent le schisme par leur faute, en mettant des obstacles à la réconciliation, contraires à la charité, sont véritablement des schismatiques : au lieu que ceux qui sont prêts à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure, sont catholiques en effet. Ce sont des principes dont on est obligé de convenir partout”.

⁴⁸¹ *Carta de Leibniz al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels fechada en octubre de 1690*, Salas pp. 486-487; AA I, 6, 73ss.

⁴⁸² Cf. *Carta de Leibniz al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels fechada en octubre de 1690*, Salas p. 487; AA I, 6, 73ss.

pios racionales comunes. Esta estrategia, que un principio se centra tan sólo en los principales dogmas del cristianismo, Leibniz la aplica también, como señala Daniel J. Cook⁴⁸³, para el diálogo interreligioso con otras manifestaciones religiosas, sean éstas Abrahámicas o no, como ocurre con la religiosidad griega y la china.

Finalmente, a modo de cierre del capítulo, nos encontramos con la apertura tanto económica como religiosa y cultural con China, proyecto que, en mi opinión, resulta del todo sugerente para hablar de multiculturalidad en Leibniz. La razón principal para sostener esto último radica en que éste pretende, desde una amplia variedad de perspectivas, abrir las fronteras de Europa a la cultura China. En mi opinión, la clave para entender esta apertura radica en el reconocimiento de China como una nación civilizada cuya cultura es igual de rica y admirable como la europea, tal y como se puede apreciar en su *Novissima Sinica* de 1697 cuando afirma:

Me parece un singular designio de los hados que la mayor cultura y refinamiento humanos se hayan recogido en los dos extremos de nuestro continente, Europa y China (así se llama), adornando una en Oriente y otra en Europa los dos extremos de la tierra. Quizás la suprema providencia los haya hecho así para que pueblos tan cultos y distantes se tiendan los brazos hasta alcanzar poco a poco el modo de vida más racional y perfecta.⁴⁸⁴

Leibniz, en efecto, encontró en China una enorme riqueza cultural e intelectual, empezando por su admiración por el chino –lenguaje al que consideró como modelo para su *Characteristica universalis*⁴⁸⁵- y la atribución de un cálculo semejante a la propuesta leibniziana del cálculo binario⁴⁸⁶, hasta llegar a su teología natural

⁴⁸³ Cf. Cook, D.J., “Leibniz: From Ecumenism to Globalization”, en: Li, W., et all (eds.), “Für unser Glück oder das Glück anderer”. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hildesheim-Zürich-New York: Gregory Olms Verlag, 2016, pp. 541-555.

⁴⁸⁴ *Novissima Sinica*, Salas (1984) p. 55; Dutens IV, 78: “Singulari quodam fatorum consilio factum arbitrot ut maximus generis humani cultus ornatusque hodie velut collectus sit in duobus extremis nostri continentis, Europa & Tschina, (sic enim efferunt) quae velut Orientalis quaedam Europa oppositum terrae marginem ornat, Fortè id agitat suprema Providentia, ut dum politissimae gentes eademque remotissimae sibi brachia porrigunt, paulatim quicquid intermedium est, ad meliorem vitae rationem traducatur”.

⁴⁸⁵ Cf. Rensoli Laliga, L., “Introducción. El *Discours* en la obra de Leibniz y su entorno epocal”, en: Leibniz, G.W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, ed. Rensoli Laliga, L, Buenos Aires: Prometeo, 2007, pp. 37-38.

⁴⁸⁶ Cf. *Explication de l'arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures chinoises de Fohy*, Gredos p. 419; GM VII, 226: “Ce qu'il y a de surprenant dans ce calcul, c'est que cette Arithmétique par 0 et 1 se trouve contenir

milenaria, como se puede apreciar en el siguiente pasaje de su *Discours sur la théologie naturelle des chinois*:

Como la China es un imperio que no cede en extensión a la Europa culta y la sobrepasa en población y buen control, y como hay en la China una moral exterior admirable en ciertos aspectos, unida a una doctrina filosófica, o bien a una Teología natural venerable por su antigüedad, establecida y autorizada desde hace unos tres mil años, mucho tiempo antes de la Filosofía de los Griegos, la cual es a pesar de todo la primera de la que el resto del mundo posee obras, exceptuados siempre nuestros Santos libros, sería una gran imprudencia y su presunción de nuestra parte, recién llegados respecto de ellos y apenas salidos de la Barbarie, querer condenar una doctrina tan antigua porque ella no parece concordar de entrada con nuestras nociones escolásticas ordinarias. Y no parece además que pudiera destruirse esta doctrina sin una gran revolución. Así, es razonable considerar si no podrá dársele un sentido correcto.⁴⁸⁷

Para Leibniz, en consecuencia, la apertura económica, cultural y religiosa de Europa con China, sólo es posible en la medida en que entendamos la multiculturalidad desde una lógica de la alteridad, donde efectivamente la caridad es la esencia de la comunión. De manera que, al igual que en la fundación de academias y en el diálogo interreligioso, la esencia de la comunión es la caridad.

le mystère des lignes d'un ancien Roi et Philosophe nommé Fohy, qu'on croit avoir vecú il y a plus de quatre mille ans et que les Chinois regardent comine le Fondateur de leur Empire et de leurs sciences. Il y a plusierus figures linéaires qu'on lui attribue, elles reviennent toutes à cette Arithmétique ; mais il suffit de mettre ici la *Figure de huit Cova* comme on l'appelle, qui passe pour fondamentale, et d'y joindre l'explication qui est manifeste, pourvû qu'on remarque premièrement qu'une ligne entière – signiflé l'unité ou 1, et secondement qu'une ligne brisée – signiflé le xér`ou 0".

⁴⁸⁷ *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, Rensoli p. 147; Dutens IV, 171: "Comme la Chine est un grand Empire qui ne cede point en étendue à l'Europe cultivée, et la surpasse en populosité et en bonne police ; et comme il y a dans la Chine une morale extérieure admirable à certains égards, jointe à une doctrine philosophique, ou bin à une Théologie naturelle, vénérable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, longs temps avant la Philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la première dont le reste de la terre ait des ouvrages, non Saints livres tousjours exceptes; ce seroit une grande imprudence et présomption à nous autres nouveaux venus auprès d'eux, et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires. Et d'ailleurs il n'y a point d'apparence, qu'on puisse détruire cette doctrine sans une grande revolution. Ainsi il est raisonnable de voir, si on ne pourra pas luy donner un bons sens".

Conclusiones

“El individualismo es también causa de algo muy pernicioso, ya que da origen a la formación de sectas y rivalidades, que obstaculizan el progreso (La singularité fait encor ce mechant effect, qu’elle donne occasion à des sectes et à des entestemens de fausse gloire qui arrestent les progrès)”

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Memoire pour des personnes esclairees et de bonne intention*, Salas p. 383; AA IV, 4, 620.

La genialidad de la propuesta filosófica y científica de Leibniz se hace patente no sólo en la amplia gama de aportes significativos que realizó a lo largo de su vida a diferentes áreas del saber, sino también en su capacidad de relacionar e integrar diversas problemáticas para la resolución de una determinada cuestión. Es decir, de ver la complejidad implícita en la resolución de cada una de las principales interrogantes. Para comprender cualquier aspecto de la doctrina leibniziana, acorde a esta caracterización, es necesario observar que no se trata de una cuestión aislada y ajena a los demás aspectos que conforman su pensamiento, como de un tema íntimamente conectado con otros. No es raro, así, que su ontología monadológica se vincule con su dinámica, con su arte combinatoria y su teodicea, o que su teoría de las máquinas naturales se relacione con su cálculo infinitesimal, con su filosofía de la mente y sus distintas aportaciones a la química. Tampoco es raro que para comprender la noción leibniziana de libertad, por poner un ejemplo más cercano al tema de esta investigación, sea necesario transitar de su descripción de las mónadas como fuerzas primitivas, a partir de la cual se sigue su noción de espontaneidad, hasta sus versiones más refinadas de la probabilística, sin las cuales es difícil de entender al menos el *modus operandi* de la racionalidad práctica, y por ende, de las acciones libres. Algo similar ocurre con su noción de justicia, la cual, como pretendo haber demostrado a lo largo de esta disertación, sólo se puede entender a través de ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos.

La presente fundamentación ontológica de la moral, en consecuencia, sostiene que la filosofía práctica de Leibniz, cuyas principales conclusiones apuntan a una teoría de la justicia universal, no sólo no se opone a su metafísica, sino que, además, depende de ciertos presupuestos ontológicos tanto para definir algunas de nociones básicas, como para articular sus principales conclusiones. Aunque en este

trabajo de investigación exploro tan sólo una vía para mostrar esto, me parece que la propuesta filosófica y científica del hannoveriano da para explorar muchas otras vías, como las que exploran Patrick Riley⁴⁸⁸ y Tessa Moura⁴⁸⁹ a través de la teodicea de Leibniz. La relación que propongo entre la filosofía práctica y la ontología leibniziana, a diferencia de las aludidas, se caracteriza por centrarse en ontología monadológica y su epistemología, lo cual tiene la ventaja de esclarecer otras temáticas no exploradas del todo en la literatura leibniziana, como lo es la noción de agencia moral y la de identidad práctica- personal, por mencionar dos casos significativos de mi investigación. Tiene la ventaja, además, de poner a Leibniz en diálogo no sólo con algunos de sus coetáneos, como es el caso de Locke, sino también con algunos filósofos contemporáneos, pienso concretamente en Korsgaard, Parfit y Taylor, tres referentes que aparecen de forma relevante en esta investigación.

Considerando que esta investigación no agota las temáticas, sea por carencias personales del expositor o porque existe una inmensa cantidad de textos de Leibniz que siguen inéditos, me parece conveniente presentar ahora una visión sumaria de los principales temas tratados y sus conclusiones, a fin de facilitar una comprensión unitaria del trabajo. Para lo cual es importante recordar que esta fundamentación ontológica de la moral, más que conducirnos a una defensa del individualismo y de la racionalidad instrumental, se propone defender que el único bien real para el individuo, y para la sociedad, es el bien común. Tesis que presupone que las mónadas no son entidades cerradas e inconexas, carentes de toda interacción, sino seres compositibles que, por más espontáneos o autosuficientes que sean, están íntimamente relacionados entre sí⁴⁹⁰. De manera que ningún espíritu puede concebir su identidad personal y su plenitud existencial, por más que sean los únicos seres que son reflexivamente conscientes de su ser y de su obrar, sin tener en mente sus relaciones con la totalidad de seres que componen el universo.

I

⁴⁸⁸ Cf. Riley, P., *Leibniz's Universal Jurisprudence. Justices as the Charity of the Wise*, pp. 14-141.

⁴⁸⁹ Cf. Moura Lacerda, T., *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*, San Pablo: Humanitas, 2005.

⁴⁹⁰ Estoy consciente de que la compositibilidad es uno de los temas que, si bien refuerza mi hipótesis al darle mayor consistencia a las teorías leibnizianas de la expresión y de la armonía universal, no aparecen a lo largo de mi investigación.

Aunque es posible formular una teoría leibniziana de la acción racional desde distintos puntos de su ontología, en el primer capítulo de mi disertación parto de una crítica que hace el hannoveriano al mecanicismo y de su teoría de las máquinas naturales. La razón para privilegiar esta vía de acceso a su ontología sobre otras, radica en la posibilidad de explicar en qué sentido una misma acción puede entenderse desde dos perspectivas que gozan de cierta autonomía explicativa y que, sin embargo, son complementarias en el viviente. Toda acción tiene dos dimensiones constitutivas: por un lado, una dimensión fenoménica, según la cual la acción se entiende como la producción externa de un efecto determinado; por otro lado, una dimensión interna o intramonádica, como prefiero denominarla, donde la acción responde a una estructura teleológica, es decir, que cada acción interna de la mónada responde a una causalidad final. La parte fenoménica de la acción, en primer lugar, alude prioritariamente al movimiento corpóreo que acompaña a toda acción, donde la acción responde a una necesidad física y a una causalidad eficiente. Para el filósofo de Hannover, sin embargo, hablar de algo fenoménico no implica negar su existencia o afirmar su mera idealidad, sino sostener que su realidad se sustenta en algo más. El cuerpo del viviente, en opinión de Leibniz, no es una sustancia sino un agregado o compuesto cuya unidad y realidad depende de algo más radical. Se trata, pues, de fenómenos bien fundados que expresan externamente lo que ocurre en el interior de las mónadas. La mecánica leibniziana. En este sentido, sólo constituye una primera aproximación a la realidad que es meramente descriptiva, pero que no me explica la causa última del movimiento.

Todo movimiento corpóreo, en cuanto manifestación externa o fenoménica de una acción en general, presupone un dinamismo interno del viviente, esto es, una fuerza primitiva o entelequia que sirve de principio interno tanto de la acción, como de la pasión. Se trata de una unidad substancial o mónada que articula y estructura la infinidad de órganos que componen el cuerpo del viviente. Toda máquina natural se compone de una infinidad de órganos que, a su vez, conforma una máquina natural de suyo, las cuales se vinculan substancialmente a través de una mónada dominante o alma. Esta última, por tanto, subordina al resto de mónadas que componen al viviente, organizando la estructura funcional de cada uno de los órganos de forma armónica. Una genuina acción intencional, así, presupone el vínculo entre aquella vis primitiva, propia de las mónadas, y aquella vis derivativa, que se presenta en el ámbito de lo fenoménico. Aquello que está contenido

virtualmente en el alma o mónada dominante, por ende, se expresa fenoménicamente a través de nuestra corporeidad, tal y como se observa en el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz. De manera que la unidad fenoménica de los compuestos presupone una unidad substancial capaz de compensar la diversidad con identidad, misma que se da en la simplicidad de las mónadas y su noción completa. Lo cual implica, por un lado, que toda acción interna de las mónadas brota de forma espontánea y, por otro lado, que su causalidad no puede ser eficiente, sino final. Aquel dinamismo interno de la mónada, concebido como el paso de una percepción a otra, asume una estructura teleológica, esto es, un apetito o tendencia que dota de unidad a la serie completa de percepciones de una substancia simple.

La teoría leibniziana de las máquinas naturales, por tanto, no sólo postula una estructura compleja del viviente, sino también una comprensión relacional de las mónadas. Estas últimas, más que entidades radicalmente clausuradas, constituyen puntos o centros en los cuales convergen una infinidad de relaciones. Cada órgano del viviente cumple con una función específica que es subordinada por el alma o mónada dominante, lo que permite entender mejor aquella armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo. A pesar de contar con este trasfondo metafísico, esta primera aproximación a la teoría leibniziana de la acción se muestra insuficiente, ya que no termina de señalar la especificidad de una acción intencional libre. Para poder hablar de intencionalidad, así, no basta señalar la dualidad constitutiva de toda acción intencional, sino que además es necesario hablar de autorreferencialidad: sólo se puede hablar en sentido estricto de intencionalidad cuando el sujeto de la acción es capaz de adscribirse la causalidad de la misma. Con todo y esto, la noción de espontaneidad que se vislumbra a través de esta primera aproximación es indispensable para hablar de intencionalidad sin caer en una indiferencia absoluta o de equilibrio. Lo espontáneo, en consecuencia, no es lo que carece de razón suficiente de ser, sino aquello cuya causalidad está en el agente de la acción, lo cual nos permite transitar de una espontaneidad universal a la libertad, en cuanto que la libertad constituye una espontaneidad deliberada.

II

Dado que la intencionalidad no puede residir en la dimensión fenoménica de la acción, el segundo capítulo de mi investigación se enfoca prioritariamente en la

vida interna de las mónadas, es decir, en el análisis de su naturaleza perceptual y apetitiva, así como también los distintos grados de perfección que se derivan de lo anterior. Si mi lectura de la propuesta leibniziana es correcta, sólo aquellas mónadas que son conscientes de su ser y su obrar, es decir, los espíritus, son capaces de realizar genuinos actos intencionales, los cuales, al ser libres, son susceptibles de valoración moral. En opinión de Leibniz, toda mónada posee, en cuanto individuo, una serie de percepciones que se articulan bajo una misma ley, la cual contiene tanto lo que es, como la tendencia a lo que será. La percepción, por un lado, es aquel estado pasajero a través del cual las mónadas expresan lo externo en lo interno, mientras que el apetito, por otro lado, constituye la tendencia de una percepción a otra y, por ende, aquella legalidad que le da cohesión al individuo. Se trata, pues, de una armonía del percipiente que se va gestando en el interior de las mónadas en conformidad a una tendencia que la asume y la orienta. La naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas, en consecuencia, hacen posible la unidad en la multiplicidad, sin la cual no sería posible comprender la unidad del viviente. Todo ser vivo, en opinión de Leibniz, posee un alma o mónada dominante, cuyas percepciones y apetitos se distinguen de las meras mónadas o entelequias, lo cual supone la existencia de distintos grados de percepción en las mónadas.

Uno de los primeros aspectos de la teoría leibniziana de la percepción que debemos analizar para comprender los distintos grados de perfección de las mónadas es, en mi opinión, la distinción entre percepción y apercepción. Para el filósofo de Hannover, en efecto, la naturaleza dinámica de las mónadas nos conduce a reconocer una infinidad de pequeñas percepciones en nosotros, las cuales no siempre son apercibidas y mucho menos reflexionadas. Estas pequeñas percepciones - claras en conjunto, pero confusas en sus partes, además de permitirnos apreciar la distinción entre percepción y apercepción, nos facilitan la comprensión de la crítica leibniziana a la indiferencia de equilibrio. Aquella apariencia de indeterminación o indiferencia absoluta, más que aludir a una carencia absoluta de razones determinantes para la acción, hace referencia a esa infinidad de pequeñas percepciones que influyen al sujeto de la acción. Así, dado que toda acción sigue la inclinación más fuerte y que sus inclinaciones dependen de sus percepciones, el imperio de la acción está condicionado por el grado de claridad y distinción de sus percepciones. En este sentido, el alma se distingue de las mónadas meramente pasivas por su capacidad de elevarse al nivel de la sensibilidad, donde la percepción posee cierto

grado de claridad y distinción suficiente para subordinar a la infinidad de órganos que componen al viviente. Para el filósofo de Hannover, en consecuencia, el apetito de las mónadas meramente pasivas es ciego, esto es, esclavo de sus pasiones, mientras que en las almas es posible suponer cierto poder sobre sus actos, el cual va incrementando en conformidad con el grado de apercepción de los individuos.

Acorde con lo anterior, sólo podemos llamar alma a aquellas mónadas cuya percepción y apetición se elevan al plano de la sensibilidad y de la memoria, lo cual supone un grado mayor de claridad y distinción. La sensibilidad, para Leibniz, es un proceso perceptivo en el que la mónada representa ciertos estados corporales mediante sus órganos sensoriales, los cuales son susceptibles de ser captados o apercebidos. Para que un viviente repare o advierta tal o cual percepción sensible, según mi propuesta, es necesario que se presenten, cuando menos, tres condiciones. La primera condición, en este sentido, es el grado de claridad y distinción de nuestra percepción sensible. En opinión del hannoveriano, sólo podemos apercebir aquellas sensaciones que poseen el relieve o fuerza mental suficiente como para ser captadas por nuestros órganos sensoriales. Esto último se debe a la estructura compleja de nuestras sensaciones, la cual involucra no sólo una percepción, sino una pluralidad de pequeñas percepciones. La sensibilidad, en este sentido, siempre tendrá un grado de confusión, razón por la que no podemos deducir verdades necesarias de la mera sensibilidad.

La segunda condición para hablar de apercepción es, en mi opinión, la memoria, la cual cumple tres funciones dentro de la propuesta del hannoveriano. La primera función constituye lo que ahora denomino como 'memoria ontológica', en cuanto que ésta posee las huellas o trazos de todos los estados perceptuales de una mónada, gracias a lo cual podemos hablar de un 'vínculo medio de conciencia' y de la armonía interna del percipiente. Para que estas huellas o trazos sean recordadas es necesario transitar a la *reminiscencia*, un segundo nivel constitutivo de la memoria cuya función consiste en la repetición de una sensación previa, sin la necesidad de hacer presente el objeto de la percepción. Cuando el sujeto asocia estas repeticiones, no sólo posibilita un tipo de consecución que se *asemeja* al razonamiento humano, sino que también aumenta la fuerza mental de la percepción, sin la cual no sería factible apercebir la. El discurso leibniziano de la memoria, en este contexto, postula un tercer nivel, a saber, el del *recuerdo (souvenir)*, a través del

cual el sujeto, además de reconocer el objeto percibido, cosa que de suyo no era necesaria en la *reminiscencia*, posee la habilidad de reconstruir reflexivamente su propia identidad. En este estrato de la memoria, en mi opinión, el sujeto puede autoadscribirse sus propios recuerdos, sin lo cual no es posible reconstruir la biografía propia.

Para hablar de apercepción o conciencia, sin embargo, es necesaria una tercera condición, a saber, la atención, a través de la cual el sujeto da cuenta de sus percepciones. La atención, tal y como se puede apreciar al final de 2.3., es caracterizada como un deseo o preferencia cognitiva por determinados objetos, esto es, un apetito o tendencia cognitiva que permite al sujeto tomar nota de sus estados mentales, particularmente de aquellos que lo impresionan con mayor fuerza. La posibilidad de dar cuenta de nuestras percepciones, no obstante, representa tan sólo un primer tipo de apercepción, el cual es común tanto a algunas almas, como a los espíritus. Sólo estos últimos, en cuanto que son capaces de realizar actos reflexivos y, a través de estos, elevarse al grado de la razón, poseen una conciencia reflexiva de carácter autorreferencial, a través de la cual es posible conservar la misma cualidad moral y, por ende, la misma identidad personal. A partir de lo cual podemos reparar en dos diferencias fundamentales entre las meras almas y los espíritus: una relativa al instinto; otra a la estructura temporal que se presenta en la deliberación.

Los instintos, en primer lugar, son *preformaciones divinas* por las que los animales, sean humanos o no, se inclinan a buscar lo más conveniente, sin que por eso identifiquen las razones de su conveniencia, para lo cual es necesario un proceso reflexivo. Estos instintos, además, poseen una naturaleza normativa, en cuanto que nos prescriben ciertas reglas o principio de forma confusa: nos indican que algo es conveniente con independencia de si sabemos la razón de su conveniencia. No es raro, en consecuencia, que a través de estos adoptemos el *principio de conveniencia o de lo mejor* como un modelo de racionalidad práctica. Los animales no-humanos, en este sentido, se distinguen de los espíritus en la medida en que sólo pueden orientar sus acciones en conformidad a sus instintos y a las asociaciones empíricas que hacen. En cambio, los espíritus tienen la posibilidad de orientar sus acciones, además de por instinto o por experiencia, en conformidad a un proceso deliberativo, lo cual hace a sus acciones no sólo espontáneas, sino también libres. Esta distinción, introduce, en segundo lugar, una estructura temporal diferente: mientras que las

acciones de los animales no-humanos se limitan al plano de la inmediatez, el obrar racional se distingue por su carácter esencialmente proyectivo.

A este respecto reparo en tres cosas: en primer lugar, que los mismos principios morales que requieren de una demostración racional, están inscritos en nuestra naturaleza; en segundo lugar, que los instintos por los que se inscribe la ley moral en nuestra alma contienen ciertas disposiciones naturales al bien susceptibles de esclarecimiento racional, motivo por el cual tenemos la obligación de hacerlos explícitos mediante la deliberación; finalmente, en tercer lugar, que podemos distinguir entre la estructura temporal de las inclinaciones y las *consecuciones* empíricas, que oscilan entre lo inmediato y el futuro próximo, y aquella específica de la deliberación, que es prioritariamente proyectiva. Gracias a lo cual podemos distinguir también los alcances de una y otra: mientras los instintos y las asociaciones empíricas nos conducen o inclinan a buscar un placer meramente sensible, la deliberación nos orienta a buscar bienes de mayor calado. La deliberación, en este sentido, recae tanto en acciones y fines concretos, como en acciones y fines a mediano y largo plazo; gracias a lo cual el sujeto de la acción puede representarse su existencia como un todo unitario y, a partir de esta representación, deliberar sobre el tipo de vida que quiere para sí.

Considerando estas distinciones, podemos elaborar una taxonomía dinámica de las mónadas, la cual admite, fundamentalmente, tres tipos de mónadas y, en consecuencia, tres formas de entender su naturaleza perceptual y apetitiva: en primer lugar tenemos a las mónadas desnudas, con percepciones confusas y apetitos ciegos; en segundo a las almas, cuya percepción y apetición se vinculan con la sensibilidad; y, en tercero, a los espíritus, los cuales se elevan al grado de la razón y de la conciencia reflexiva. Una de las distinciones más significativas respecto a esta taxonomía, si mi lectura del hannoveriano es correcta, es aquella que se da entre los meros apetitos y la voluntad, cuyo acto, la volición, depende de que los sujetos posean una conciencia reflexiva. La deliberación, en este sentido, es aquel acto reflexivo por el cual orientamos nuestras colisiones con miras a alcanzar el mayor bien posible. De modo que la máxima perfección de los seres humanos consiste en conformar las acciones y los hábitos con la razón: sólo los espíritus, en consecuencia, son genuinos agentes morales.

Aunque toda mónada posee una orientación teleológica acorde a su grado de perfección, sólo los espíritus pueden incidir libremente sobre sus actos, determinándose a actuar en conformidad al tipo de vida que quieren para sí. Esto supone que los espíritus, a pesar de que no tienen la capacidad de conocer la totalidad de predicados incluidos en su definición, pueden representarse su existencia como un todo continuo, a partir del cual construir una imagen de sí. Toda agencia moral, en mi opinión, se encuentra supeditada a esta autocomprensión reflexiva, en cuanto que sirve de referencia o marco normativo para nuestras acciones. Esta concepción de la agencia moral, sin embargo, se caracteriza por incluir tanto una dimensión práctica, en virtud de la cual el sujeto de la acción asume la tarea de hacer algo de sí mismo, como una dimensión metafísica u ontológica, cuyos presupuestos tienen implicaciones prácticas significativas. La identidad personal que propone el hannoveriano, así, no depende de una continuidad psicológica fundada en el recuerdo, cómo suponen Locke y Parfit, sino de un vínculo medio de conciencia que se asienta en la naturaleza constitutiva de los espíritus. Mi identidad personal, por más que alude a un proyecto netamente práctico, depende de mi peculiar constitución ontológica.

Teniendo esto en mente, en el presente trabajo de investigación reconstruyo la noción leibniziana de la identidad personal a la luz de su teoría de la expresión en su aplicación a la ontología, de la cual se siguen fundamentalmente dos cosas: por un lado, que la teoría de la justicia universal que propone el hannoveriano se fundamenta en la aplicación de su teoría de la expresión al caso de los espíritus, razón por la cual nos permite articular tanto una ética del reconocimiento, como una lógica de la alteridad; y, por otro lado, que los espíritus sólo se pueden comprender a sí mismos desde su relación e interacción dinámica con la totalidad de seres que componen el mundo. Así, frente a lecturas contemporáneas de la identidad personal que omiten por completo los supuestos metafísicos que subyacen a esta noción, transitando de una ética sustantiva a una meramente procedimental, la propuesta de Leibniz armoniza ambas lecturas y postula una visión de la agencia moral en la que cada sujeto se identifica a sí mismo por el lugar en el que se sitúa cara al bien. El agente moral leibniziano, en consecuencia, debe percibir la armonía interna que rige a la totalidad del cosmos y ordenar sus acciones conforme a esta ley natural centrada en la justicia universal.

La clave para comprender esta fundamentación ontológica de la moral en Leibniz consiste, en mi opinión, en relacionar los elementos de su ontología monadológica que usé para articular una teoría leibniziana de la acción intencional, con la relectura que hago de la identidad personal a la luz de su teoría de la expresión. Para el filósofo de Hannover, en este sentido, la identidad personal no depende de una continuidad psicológica que se fundamente en el recuerdo, sino de la naturaleza individual que subyace a aquel vínculo medio de conciencia. Me refiero, en especial, a una individualidad caracterizada como totalidad, en cuanto que la noción individual de cada sujeto contiene la serie completa de predicados, tanto esenciales como existenciales, que se le atribuyen. La noción completa de cada individuo, en opinión del hannoveriano, involucra una visión holística del individuo, la cual contiene tanto la totalidad de predicados presentes, pasados y futuros que se le atribuyen, como su conexión intrínseca con la totalidad del cosmos. La mónada leibniziana posee de suyo una naturaleza relacional, la cual se sustenta a partir de la aplicación de su teoría de la expresión a la naturaleza perceptual de las mónadas. Aquella unidad constitutiva de las sustancias simples, la armonía del percipiente, tiene sus raíces en la naturaleza expresiva de las mónadas.

Por más individuales y espontáneas que sean las mónadas leibnizianas, cada una de estas sustancias simples posee una naturaleza expresiva a través de la cual se relacionan armónicamente con todas las demás. Esto hace de cada mónada una perspectiva única del cosmos que, desde su singularidad y finitud, expresa la infinitud del mundo. Gracias a lo cual podemos decir que toda mónada, siguiendo la metáfora que propone Leibniz, es un espejo viviente del universo. Con lo cual quiero decir que toda sustancia simple se relaciona con las demás en virtud de una relación de correspondencia analógica, donde la analogía, al tener su fundamento en la naturaleza, depende de una determinada ley. La naturaleza expresiva de las mónadas, en efecto, tiene su fundamento en aquella ley que orienta su estructura teleológica interna y da unidad a la serie completa de percepciones que brotan de su interior. De manera que una misma ley garantiza tanto la armonía interna del percipiente, como la armonía entre éste y los demás seres que componen el mundo. Se trata, pues, de una relación analógica de orden que regula la naturaleza en su totalidad, de modo que el más mínimo cambio es siempre correspondido de forma proporcional. Lo cual difícilmente se puede comprender si se

reduce esta relación de expresión al modelo proyectivo que el hannoveriano usa para explicar las secciones cónicas.

A pesar de que la metáfora o símil del ‘espejo’ corre el riesgo de reducir esta naturaleza expresiva de las mónadas a una lectura semejante a la del modelo proyectivo, esta metáfora nos permite sacar en limpio dos aspectos fundamentales de la aplicación ontológica de la teoría leibniziana de la expresión: en primer lugar, que las mónadas, al expresarse mutuamente, se limitan entre sí, acomodando su causalidad a la causalidad del resto de individuos que componen el mundo; en segundo lugar, que la representación del cosmos que se da al interior de cada mónada no es estática, sino radicalmente dinámica. En este sentido me permito afirmar que el mundo es un todo dinámico compuesto de infinitud de ‘espejos vivientes’ que se limitan y acomodan mutuamente, potenciando con esto la armonía universal que rige al cosmos. La noción leibniziana de espontaneidad, en este sentido, más que implicar una clausura metafísica, hace referencia a una apertura ontológica a la alteridad que, al aludir al caso de los espíritus y a la noción leibniziana de la identidad personal, posibilita el tránsito de la mera armonía universal a su noción de comunidad, donde la alteridad adquiere una dimensión normativa. La razón de esto radica en que los espíritus, a diferencia de las almas y de las meras entelequias, son imágenes de la divinidad. Para Leibniz, en efecto, sólo los espíritus son capaces de autogobernarse, de prescribirse principios y leyes prácticas, y, mediante las dos anteriores, de diseñar y crear cosas, en analogía a como Dios crea el mundo.

A partir de lo cual se siguen dos conclusiones significativas para hablar de la identidad personal: por un lado, que las acciones de los espíritus están exentas de toda posible necesidad metafísica, por usar la expresión que utiliza el hannoveriano; por otra parte, que sólo los espíritus son capaces de interactuar con el mundo. Con esto quiero decir que, mientras las almas se limitan a actuar en conformidad con una ley dada, los espíritus conforman su propia ley de la serie o estructura teleológica, lo cual no quiere decir que sean ajenos a la ley natural, sino que son libres para autodeterminarse y, por mediación de sus actos, influir en el curso del mundo –ya que ninguna de sus acciones es ajena a éste-. Esta capacidad, sin embargo, depende de la interacción de los espíritus con la divinidad, en cuanto que toda posible interacción es mediada por Dios. Con la salvedad de que la relación entre Dios y los espíritus no se reduce a la mera relación autoral: los espíritus, al

ser imágenes de la divinidad, son capaces de entrar en una especie de sociedad con Dios. Esta diferencia se aprecia con mayor claridad al distinguir la naturaleza expresiva de las almas y la de los espíritus: mientras las primeras se limitan a reflejar el mundo, i.e., a ser espejos, los espíritus son capaces de reconocerse a sí mismos a través de los otros. En otras palabras, mientras los espejos se relacionan con su entorno ajustando su naturaleza al dinamismo del mundo, los espíritus trascienden esta pasividad para interactuar con el mundo y encontrar nuevas formas de ver el mundo.

Estas nuevas formas o perspectivas del mundo a las que pueden acceder los espíritus, implican que las sustancias racionales no sólo son conscientes de su ser, sino que, además, poseen una naturaleza reflexiva que, al imitar a la divinidad en la medida de sus posibilidades, i.e., en su finitud constitutiva, les permite *situarse* en el mundo. Para los espíritus, en consecuencia, Dios no es sólo el artífice del mundo, sino también el monarca o príncipe de la república de los espíritus, a través del cual se vinculan el reino de la naturaleza y el reino de la gracia. Lo cual implica, entre otras cosas, que leyes físicas de la naturaleza se subordinan a las leyes de la justicia universal, manteniendo una relación de proporcionalidad en la que, de la misma forma en que la naturaleza nos conduce a la gracia, podemos afirmar que la gracia perfecciona la naturaleza: los espíritus son libres por naturaleza. De modo que todo en la naturaleza se ordena a la consecución de la república de los espíritus, cuyo fin último es alcanzar la mayor felicidad y perfección posible. La naturaleza expresiva de las mónadas, en este sentido, sirve de fundamento tanto de la armonía universal, en cuya unidad se interconectan la totalidad de mónadas que componen el mundo, como de la justicia universal, en virtud de la cual se transita a la intersubjetividad.

De la misma manera en que el hannoveriano sitúa la perfección física del universo en la subsistencia de las mónadas, la república de los espíritus enmarca la perfección moral en la naturaleza expresiva de las sustancias racionales, lo cual supone dos cosas: por un lado, que los espíritus siempre conservan la misma cualidad moral y, por ende, el mismo personaje; por otro lado, que su identidad personal se ordena al bien común y a la intersubjetividad que se derivan de su naturaleza expresiva y reflexiva. Con esto en mente, el filósofo de Hannover salvaguarda la especificidad de cada individuo sin, por esto, caer en un burdo individualismo.

El individuo leibniziano, en efecto, sólo es espontáneo y genuinamente autosuficiente en virtud de su naturaleza relacional, a través de la cual se sustenta y articula una lógica de la alteridad. Esta última, si mi lectura del filósofo de Hannover es correcta, conduce a repensar la noción leibniziana de identidad personal desde una ética del reconocimiento: la naturaleza expresiva de los espíritus me orienta a buscar un bien que trasciende los intereses particulares egoístas cara a las necesidades del prójimo. La novedad de la propuesta radica, pues, en dos cosas: en primer lugar, en que el hannoveriano comprende la noción de identidad personal a partir de la cualidad moral del individuo, razón por la cual veo pertinente ponerla en diálogo con la noción korsgaardiana de la identidad práctica; en segundo lugar, en que el énfasis en lo práctico no supone, de ninguna manera, una ruptura con su ontología monadológica, sino una auténtica fundamentación ontológica de la moral.

Mientras que la noción korsgaardiana nos permite una lectura más fresca de la propuesta leibniziana, lo segundo hace posible ofrecer una lectura más robusta de la identidad personal. Teniendo esto en mente, Korsgaard llama identidad práctica a aquella concepción normativa de uno mismo, a través de la cual conformamos un *êthos*. Se trata, en consecuencia, del modo en que un individuo se comprende como sujeto de acción y se autoadscribe ciertos predicados valorativos que, en cuanto tal, se caracterizan por dar cuenta de nuestras acciones. Esto significa que cada individuo tiene la tarea de hacerse cargo, *ejecutivamente*, de su propia existencia, cosa que es imposible de realizar si se escinde mi ser de mis obras. La identidad práctica, en este sentido, consiste en apropiarse reflexivamente de nuestra existencia para conformar un *êthos* propio, es decir, una serie de disposiciones habituales que establezcan un *modo estable de ser ante el mundo*. El filósofo de Hannover, así, llama *virtud* a aquellas disposiciones habituales o tendencias que nos inclinan a actuar en conformidad con la razón, y *vicio* a las que parten de una motivación egoísta del amor propio.

Dado que la libertad consiste fundamentalmente en una espontaneidad inteligente y que la virtud presupone una coherencia o armonía interna entre la naturaleza racional de los espíritus y sus acciones intencionales, se sigue que sólo la virtud es capaz de potenciar aquella espontaneidad constitutiva para conducirla al ámbito de la libertad. Para alcanzar esto, en opinión de Leibniz, es necesario que los espíritus, en cuanto sujetos de la acción, no sólo adopten el 'principio de lo me-

por' como modelo de racionalidad práctica que da cuenta de sus acciones en general, sino que además se sirvan de la *luz natural* de la razón para conformar su propia identidad personal, con miras a tender progresivamente al bien. La presente fundamentación ontológica de la moral, así, parte de una concepción de la agencia moral en la que el sujeto de la acción, al deliberar sobre el tipo de vida que quiere para sí, jerarquiza una serie de fines y medios de mayor o menor calado, con la intención de alcanzar el mayor bien aparente. Jerarquía de fines y de medios que presupone, a su vez, una armonía interna del sujeto. A partir de lo cual se sigue que cuanto más virtuoso es el sujeto, tanto más auténticamente es 'sí mismo'.

Esta interiorización, sin embargo, no supone que el sujeto esté confinado al ámbito de la individualidad: su naturaleza expresiva demanda que éste, por el contrario, contribuya a la armonía universal, i.e., que asuma su composibilidad. La consecuencia inmediata de esta última afirmación, según mi lectura, es que el agente moral leibniziano no es un 'yo' solipsista, sino un sujeto que, dada su apertura ontológica a la alteridad, construye su identidad en la intersubjetividad. A mi parecer, esta apertura ontológica a la alteridad sirve de base para hablar, aunque sea de forma incipiente, de una 'ética del reconocimiento'. La filosofía práctica de Leibniz, en este sentido, supone un agente moral que no es ajeno ni al cosmos ni a la comunidad de espíritus. Si nos tomamos en serio la teoría leibniziana de la expresión en su aplicación al caso específico de los espíritus, no nos queda más que reconocer que toda substancia racional, en cuanto sujeto de la acción, está llamada a situarse en el lugar del otro, principio moral que supone toda una lógica de la alteridad. Esta lógica, como base de su 'ética del reconocimiento', sirve de fundamento de su teoría de la justicia universal, en cuanto que Leibniz define la justicia como la caridad del sabio.

La caridad, por un lado, es aquel hábito o tendencia a amar desinteresadamente al otro, es decir, a deleitarnos en la felicidad del otro, no por un interés propio, sino de forma incondicionada: deseamos su bien por sí mismo (*per se*) y no por algo distinto (*propter aliud*). Para Leibniz, en efecto, quien ama desea la felicidad y la perfección del otro, no por la utilidad o la conveniencia que ésta pueda traer, sino por sí misma. Este amor benevolente, en consecuencia, da cuenta del aspecto motivacional de todo acto virtuoso, en cuanto que, en opinión del hannoveriano, siempre actuamos motivados por el placer y el bien del otro nos produce placer de

forma inmediata, i.e., sin mediación alguna. El tránsito del mero deseo a la acción, sin embargo, se da cuando conjuntamos esta motivación con el principio de conveniencia, el cual nos determina a actuar en conformidad del mayor bien aparente, lo cual requiere, además, del discernimiento y de la sabiduría. Una benevolencia universal, además, reclama un hábito de amar a todos, lo cual significa que el sujeto no debe *situarse* exclusivamente en el lugar de otro concreto –el cual podría ser tan sólo un ser cercano, un familiar, un amigo, etc.–, sino habituarse a buscar el bien y la perfección de todo otro. Tesis que supone una lógica de la alteridad donde sujeto pone su propio bien en el bien común, con miras a una justicia universal en la que todo acto bueno sea recompensado y todo acto malo castigado.

Para entender qué es la caridad y en qué consiste esta lógica de la alteridad, por otro lado, es necesario comprender ambas cosas a la luz de la noción leibniziana de sabiduría, gracias a la cual podemos reconocer el mayor bien y felicidad posibles. En opinión del hannoveriano, en efecto, la caridad debe conformarse a la sabiduría, lo cual, en referencia a seres finitos que distan de ser sabios, significa principalmente dos cosas: por una parte, buscar un progreso continuo al bien a través del esclarecimiento del entendimiento y el ejercicio la voluntad para que se habitúe a actuar siempre en conformidad con la razón; por otra parte, hacer las cosas que conciernen a la caridad como las haría y prescribiría el sabio, i.e., imitando al sabio en las medidas de nuestras posibilidades. La teoría leibniziana de la justicia universal, en este sentido, presupone un modelo de vida virtuosa en el que el agente moral, al imitar a la divinidad, es coherente con su naturaleza expresiva, racional y reflexiva. Me refiero, en concreto, a un agente moral que constituye su identidad personal cara al bien común, esto es, *situándose* en el lugar del otro, con el firme propósito de contribuir a la república de los espíritus, con todo lo que esto implica.

La ética leibniziana del reconocimiento, estudiada desde sus fundamentos ontológicos y epistemológicos, nos permite salvaguardar tanto la autonomía moral de los espíritus, a través de la cual se reconoce la riqueza de la diversidad y especificidad de cada uno de los individuos, como la subordinación del bien particular al bien común, donde el sujeto se *sitúa* cara al bien. Cuanto más se ordenan mis acciones a la armonía y a la justicia universal, más autónomo soy, razón por la cual es posible afirmar que ‘ser auténticamente uno mismo’ consiste en ‘ser para otro’. De

ahí que el imperativo propio de la moral leibniziana y, por tanto, el verdadero punto de vista de la moral, sea el de *situarse* reflexivamente en el lugar del otro. Acorde con mi lectura del hannoveriano, este imperativo moral sirve como principio hermenéutico que me permite comprender las necesidades ajenas, particularmente las que obstaculizan la realización del bien común. Para Leibniz, en efecto, el único bien real es el bien común, motivo por el cual la ética leibniziana del reconocimiento se extiende hasta el ámbito de la política. Los fines y los medios que llevan a la felicidad de los individuos, en opinión del filósofo de Hannover, son los mismos que conducen a un estado a alcanzar el bien común.

No es raro, en consecuencia, que el imperativo moral leibniziano se extienda a la concepción leibniziana de la sociedad, donde defenderá una apertura a la diversidad y una política integradora. De la misma forma me parece sensato decir que la ética leibniziana se opone francamente a la indiferencia y a la fragmentación social que padece el individualismo contemporáneo, extendiendo esta lógica de la alteridad hasta el diálogo multicultural. Tesis que pretendo ilustrar, puesto que el tema exige un análisis mucho más detallado, a través de tres casos que, en mi opinión, son paradigmáticos: en primer lugar, la pertenencia y conformación de academias o comunidades científicas como medio para promover el bien común; en segundo lugar, la reunificación de las iglesias y el diálogo interreligioso; y, finalmente, la apertura religiosa, económica y cultural con China. Cada uno de estos proyectos políticos de Leibniz nos invita a replantear las bases sobre las cuales se asienta el diálogo multicultural, así como también a reinsertar al individuo en una lógica de la alteridad que le permita ir más allá de sus intereses particulares. Esta lógica de la alteridad, sin embargo, depende de que el sujeto de la acción sea capaz de reconocerse a sí mismo en los otros, de modo que éste haga suya la felicidad del otro, privilegiando el bien común sobre un supuesto bien particular.

Esto hace apremiante volver a reflexionar sobre los presupuestos ontológicos de la moral, sin los cuales se tiende a desvirtuar esta lógica de la alteridad. Con esto no quiero decir de ninguna forma que la filosofía práctica de Leibniz sea una propuesta definitiva o resolutoria del todo, cosa que de suyo es pretenciosa, ya que ésta no termina de agotar el sentido último de la realidad. No por esto, sin embargo, deja de ser una propuesta rica en contenido que amerita ser considerada como referente tanto para elaborar una fundamentación ontológica de la moral, como

para articular una ética del reconocimiento lo suficientemente sensata. La filosofía práctica de Leibniz, comprendida desde sus presupuestos ontológicos y las consecuencias prácticas que se derivan de estos últimos, tiene la virtud de presentar una visión articulada de la realidad en la cual se armoniza lo sustantivo con lo procedimental.

Referencias bibliográficas

Textos de Leibniz

- *Sämtliche Schriften und Briefe*, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
- *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim, 1961.
- *Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa praefationis et indicibus exornata*, studio Ludovici Dutens, Hildesheim, 1961.
- *Leibnitz's Deutsche Schriften*, G.E. Guhrauer (ed.), 2 vols, Berlin, 1838-40 (Reimp. Hildesheim, G.Olms, 1866).
- *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.
- *Mathematische Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1971.
- *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*, publiés et annotés par G. Grua, Paris, 1948.
- N. Jolley, "An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics", in: *Studia Leibnitiana* 7, 1975, pp. 161-189.
- *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés intégralement d'après des lettres inédits par Robinet, A., Paris, 1954.
- *Réfutation inedited de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un mémoire par Foucher de Careil, A., Hildesheim, 1975.
- *G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, ed. de Finster, R., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
- *Godofredi Guillelmi Leibnitii. Opera philosophica omnia quae exstant latina gallica germanica*, edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit introductione critica atque indicibus, Erdmann, J.E., Aalen, 1974.
- *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, Lamarra, A., Palaia, R. (eds.), préface de Schepers, H., Hildesheim, 2005.

- *La réforme de la dynamique. De Corporum concurso (1678) et autres textes inédits*, édition, présentation, traductions et commentaires par Fichant, M., Paris, 1994.
- *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, von G. Mollat, Leipzig, 1893.
- *Die Werke von Leibniz*, O. Klopp (ed.), 1 serie, 11 vols., Hannover, 1864-1884.
- *Leibniz and the Two Sophies: the philosophical correspondence*, ed. Strickland, L., Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, Iter, The Other Voice in Early Modern Europe : The Toronto Series, 10, 2011.
- *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, edición de Olaso E., notas de Olaso, E. y Torretti, R., trad. de Torretti, R., Zwanck, T.E. y Olaso E., Madrid: Machado, 2003.
- *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Editor: González, A.L., Granada: Comares, 2010.
- *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 5. Lengua universal, característica y lógica*, eds. Velarde, J. y Cabañas, L., Granada: Comares, 2013.
- *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos Científicos*. Editor: Arana, J., Granada: Comares, 2009.
- *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*, ed. Guillén Vera, T., Granada: Comares, 2012.
- *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*, eds. Nicolás, J.A., Ramón Cubells, M., Granada: Comares, 2007.
- *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 A. Correspondencia III*, Editor: Orio de Miguel, B., Granada: Comares, 2011.
- *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III*, ed. Orio de Miguel, B., Granada: Comares, 2011.
- *G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. Roldán Panadero, C., Madrid: Tecnos, 1990.
- *Escritos de filosofía política y jurídica*, ed. de Salas, J., Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- *Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Echeverría, J., Madrid: Gredos, 2011.
- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza, 1992.
- *Filosofía para princesas*, trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza, 1989.

- *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de dinámica*, ed. Arana Cañedo-Argüelles, J., Madrid: Tecnos, 1991.
- *Traducciones de textos de Leibniz*, trad. Orio de Miguel, B., en: <http://www.oriodemiguel.com/traducciones.html>, consultado del: 10-02-2016 al 15-03-2016.
- Rovira, R., *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Madrid: Trotta, 2006.
- *Los elementos del Derecho natural*, trad. Guillén Vera, T., Madrid: Tecnos, 1991.
- *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. I: Naturaleza o fuerza*, trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdés, 2014.
- *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. II: Individuo o mónada*, trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdés, 2014.
- *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III: Ética o política*, trad. Andreu, A., Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001.
- *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, trad. Frayle Delgado, L., Madrid: Tecnos, 1993.
- *La correspondencia filosófica Leibniz-Eckhard*, trad. Navarro, A., Cuadernos de Anuario Filosófico nº 17, Pamplona: Universidad de Navarra, 1994.
- *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, ed. Lourdes Rensolí Laliga, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Otras fuentes clásicas citadas

- Aristóteles, *De caelo*, trad. Miguel Candel, Madrid: Gredos, 2008.
- Aristóteles, *De Motu Animalium*, trad. Jiménez Sánchez-Escariche, E. y Alonso Miguel, A., Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet, J., Madrid: Gredos, 2003.
- Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343.
- Aristóteles, *Política*, trad. García Valdés, M., Madrid: Gredos, 1988.
- Gadamer, H.G., *Verdad y método*, trad. Aparicio, A.A.; de Agapito, R., Salamanca: Sígueme, 2007.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, trad. O'Gorman, E., México: FCE, 2013.

Literatura secundaria

- Andreu, A., *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, Nova Leibniz 4, Granada: Comares, 2013.
- Andreu, A., "Unidad, infinito, novela", en: Leibniz, G.W., *Methodus Vitae*, vol. II, Madrid: Plaza y Valdés, 2015, pp. XIII-LIV.
- Arana, J., "Leibniz y la dinámica", en: Arana, J. (ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, pp. 57-110.
- Atkins, K., *Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective*, New York: Routledge, 2008.
- Barth, C., "Leibniz's Conception of Sensation", en: Pelletier, A., *Leibniz's experimental philosophy*, Studia Leibnitiana So, 46, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 64-70.
- Barth, C., "Leibnizian Conscientia and its Cartesian Roots", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, h. 2, Franz Steiner Verlag, 2011, pp. 216-236
- Barth, C., "Leibniz on Phenomenal Consciousness", en: *Vivarium* 52, 2014, pp. 333-357.
- Basso, L., "The Republic in Leibniz: Between Philosophy and Politics", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, H. 1, 2011, pp. 103-121.
- Belaval, Y., "La place de la *Nova Methodus* dans le système leibnizien", en: *Studia Leibnitiana – Sonderheft*, 14, 1986, pp. 38-47.
- Blank, A., "Sennert and Leibniz on Animate Atoms", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 115-130.
- Brown, G., "Disinterested Love: Understanding Leibniz's Reconciliation of Self-and Other-Regarding Motives", en: *British Journal for the History of Philosophy*, 19(2), 2011, pp. 265-303.
- Cardoso, A., "La fundación leibniziana de la dinámica", en: Nicolás, J.A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 255-270.
- Casales-García, R., "A Moral Approach to Leibniz's Perspectivism and His Notion of Justice", en: Li, W., et all (eds.), "*Für unser Glück oder das Glück anderer*". *Vortrage des X. Internationales Leibniz-Kongresses*, Hildesheim-Zürich-New York: Gregory Olms Verlag, 2016, pp. 119-129.
- Casales-García, R., "El conflicto entre la espontaneidad y la comunicación entre las sustancias: un tema clave para comprender el paso de la ontología leibniziana a su filosofía práctica", en: R. Casales-García; R. Solís-Fernández,

Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 203-218.

- Casales-García, R., "Identidad práctica y autorreferencialidad: elementos clave para reconstruir una teoría leibniziana de la acción", en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 139-151.
- Chalmers, D.J., "Consciousness and Its Place in Nature", en: *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 247-272.
- Crowell, S.G., "Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity", en: *European Journal of Philosophy* 15/3, 2007, pp. 315-333.
- Crowell, S.G., "Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency", en: González A.M.; Vigo A. (Ers.), *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim-Zürich-New York, 2010, pp. 49-74.
- Cook, D.J., "Leibniz: From Ecumenism to Globalization", en: Li, W., et al (eds.), "Für unser Glück oder das Glück anderer". *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim-Zürich-New York: Gregory Olms Verlag, 2016, pp. 541-555.
- Cubells-Bartolomé, M.R., "La substancialidad de los compuestos", en: Rodeiro-Cilleros, S.; Sánchez-Rodríguez, M. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 91-102.
- Davidson, D., "Acciones, razones y causas", en: Davidson, D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM, Barcelona: Crítica, 1995, pp. 17-36.
- Debuiche, V., "La nature expressive de la monade: De la *Monadologie* et des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* à la *Confessio Philosophi*", en: Breger, H.; Herbst, J.; Erdner, S. (eds.), *Natur und Subjekt, Akten des IX Internationalen Leibniz-Kongress*, I, Hannover, 2011, pp. 217-226.
- Duchesneau, F., "La relación organismo-mecanicismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, pp. 187-197.
- Duchesneau, F., "Leibniz versus Stahl on the way Machines of Nature Operate", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corpo-*

real Substances in Leibniz, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 11-28.

- Duque, F., "La fuga del universo", en: Q. Racionero; C. Roldán (comp.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp.
- Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: EUNSA, 2011.
- Echeverría, J., *Leibniz y su obra*, México: UNAM, 2009.
- Fuertes, A., *La contingencia en Leibniz*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.
- Garber, D., "Forword", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. V-VIII.
- González-Valenzuela, J., *El ethos, destino del hombre*, México: FCE, 2007.
- Guo, J., "The Way to the Other: A Comparison between Leibniz and Levinas", en: Li, W., et al., „Für unser Glück oder das Glück anderer“. *Vortrage des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016, pp. 203-213.
- Hartz, G.A., "Leibniz's Animals: Where Teleology Meets Mechanism", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 29-38.
- Hernández-Mansilla, J.M., "El mundo de los sueños de Leibniz", en: Sánchez-Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 315-326.
- Herrera Castillo, L.E., *Curvas y espejos. El carácter funcional de la actividad monádica en G.W. Leibniz*, Nova Leibniz 5, Granada: Comares, 2015.
- Herrera Castillo, L.E., "En torno a la concepción leibniziana del cuerpo", en: Sánchez-Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 281-296.
- Herrera Castillo, L.E., "La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G.W. Leibniz", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, pp. 263-271.
- Herrera Ibáñez, A., "Leibniz, el último renacentista", en: Echeverría, J. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 147-171.

- Herrera Ibáñez, A., “Leibniz y el concepto de materia”, en: Beuchot, M.; Benítez, L. (et all.), *El concepto de materia*, México: Colofón, 1992, pp. 116-127.
- Herrera Ibáñez, A., “Leibniz y los animales no-humanos”, *Iztapalapa* 13, 31, 1993, pp. 117-128.
- Herrera Ibáñez, A., “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, en: Benítez, L.; Robles, J.A. (Comps.), *Percepción: colores*, México: UNAM, 1993, pp. 91-100.
- Herrera Ibáñez, A., “Una ontología neoleibniziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri-Castañeda”, en: Hurtado, G.; Nudla, O. (comps.), *El mobiliario del mundo*, México: UNAM-IIFS, 2007, pp. 75-86.
- Herrera-Ibáñez, A., “Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios”, en: Benítez, L.; Robles, J.A. (comps.), *Filosofía y sistema*, México: UNAM, 1992, pp. 27-38.
- Holz, H.H., *Leibniz*, trad. Sánchez Pascual, A.P., Madrid: Tecnos, 1970.
- Horn, J.C., *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- Jorati, J., “Monadic Teleology without Goodness and without God”, en: *The Leibniz Review*, vol. 23, 2013, pp. 43-72.
- Jorati, J., “Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 53, num. 4, 2015, pp. 669-698.
- Jorgensen, L.M., “Leibniz on Memory and Consciousness”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 5, 2011, pp. 887-916.
- Jorgensen, L. M., “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 2, 2009, pp. 223-248.
- Korsgaard, C.M., “Actuar por una razón”, en: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 2004, pp. 645-677.
- Korsgaard, C.M., *La creación del reino de los fines*, trad. Granja-Castro, D.M., Charpenel-Elorduy, E., México: UNAM, UAM, UACH, 2011.
- Korsgaard, C.M., *Las fuentes de la normatividad*, trad. F. Rivera, México: UNAM, 2000.
- Korsgaard, C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Nueva York: Oxford University Press, 2009.
- Kulstad, M., “Leibniz, Animals and Apperception”, en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, h. 1, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 25-60.

- Kulstad, M., "Leibniz's Conception of Expression", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 9, H.1, 1977, pp. 55-76.
- Kulstad, M., "Leibniz on the Possibility of Scientific Prediction", en: Nicolás, J.A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 287-314.
- Martínez-Freire, P.F., "La naturaleza representacional de la mente en Leibniz", en: Sánchez-Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 247-263.
- McCullough, L.B., *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Monadori, F., "Nominalismo", en: Racionero, Q.; Roldán, C. (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 173-188.
- Moura-Lacerda, T., "O corpo leibniziano", en: *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, LI, 129-131, 2012, pp. 167-175.
- Moura Lacerda, T., *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*, San Pablo: Humanitas, 2005.
- Nachtomy, O., "Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or what It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heildelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 61-80.
- Nicolás, J.A., "Armonía como orden", en: *Cultura*, vol. 32, 2013, pp. 15-28.
- Nicolás, J. A., "Dimensión vitalista de la ontología leibniziana", en: Nicolás, J.A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 71-92.
- Nicolás, J.A., "La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón", en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 3-14.
- Nicolás, J. A., "Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias", en: Nicolás, J. A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 1-15.

- Olesti-Vila, J., “«La Place d’autri». Dificultades y paradojas”, en: Sánchez-Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 343-358.
- Orio de Miguel, B., *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*, Nova Leibniz 1, Granada: Comares, 2011.
- Orio de Miguel, B., “Las fuentes científicas de Leibniz”, en: Arana, J. (ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, pp. 15-55.
- Padial, J.J., “Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría leibniziana de la acción espontánea”, en: en: Rodero-Cilleros, S.; Sánchez-Rodríguez, M. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 265-280.
- Palkoska, J., *Substance and Intelligibility in Leibni’z Metaphysics*, Studia Leibniana Supplementa 35, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.
- París, C., *Ética radical. Los abismos de la actual civilización*, Madrid: Tecnos, 2012.
- Parfit, D., *Identidad personal*, trad. Rodríguez-Tirado, A., Cuadernos de Crítica 25, México: UNAM, 1983.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, trad. Rodríguez-González, M., Madrid: Machado, 1984.
- Pereda, R., “Posibilidad y necesidad. Un estudio desde el sofisma del perezoso”, en: Sánchez Rodríguez, M.; Rodero-Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 119-134.
- Pérez Quintana, A., “Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias física y metafísica en Leibniz”, en: *Revista Laguna*, 18, 2006, pp. 11-34.
- Phemister, P., “Monads and Machines”, en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 39-60.
- Placencia, L., “El silogismo práctico: un motivo aristotélico en la filosofía práctica de Kant”, en: *Revista Philosophica*, 34, 2008, pp. 37-55.
- Poser, H., “Innate Ideas as the Cornerstone of Rationalism: The Problem of Moral Principles in Leibniz’s *Nouveaux Essais*”, en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, pp. 479-494.
- Poser, H., “Leibniz’ Metaphysik heute: Die Synthese von Panlogismus and Pandynamismus”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, pp. 479-493.

- Rensoli Laliga, L., "Introducción. El *Discours* en la obra de Leibniz y su entorno epocal", en: Leibniz, G.W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, ed. Rensoli Laliga, L, Buenos Aires: Prometeo, 2007, pp. 21-76.
- Riley, P., "Leibniz on Natural Law in the *Nouveaux Essais*", en: Dascal, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, 2008, pp. 279-291.
- Riley, P., *Leibniz's Universal Jurisprudence. Justices as the Charity of the Wise*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996.
- Roldán, C., "Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, pp. 383-391.
- Roldán, C., *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Madrid: Bonallettera Alcompás, 2015.
- Roldán, C., "Estudio preliminar. La salida leibniziana del laberinto de la libertad", en: Leibniz, G.W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. Roldán, C., Madrid: Tecnos, 1990, pp. IX-LXXVII.
- Roldán, C., "Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz", en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 115-129.
- Ruiz Gómez, L., "Expresión, percepción y apercepción. La construcción sintética de los fenómenos", en: Casales-García, R.; Castro-Manzano, J.M. (comp.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 15-29.
- Ruiz Gómez, L., "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación", en: *Tópicos* 48, 2015, pp. 141-168.
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: Cambridge University Press, 1900.
- Rutherford, D., "Leibniz on Spontaneity", en: Rutherford, D.; Cover, J.A. (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press, 2005, pp. 156-180.
- Scheffler, S., "Leibniz on Personal Identity and Moral Personality", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, h. 2, Franz Steiner Verlag, 1976, pp. 219-240.

- Serrano, G., "Identidad personal y circularidad. Locke Butler y Parfit", en: *Universitas Philosophica*, 15-16, 1990-1991, pp. 61-71.
- Simmons, A., "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness", en: *The Philosophical Review*, vol. 110, No. 1, 2001, pp. 31-75.
- Smith, J.E.H.; Nachtomy, O., "Introduction", en: J.E.H. Smith, O. Nachtomy, *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, Nueva York: Springer, 2011, pp. 1-10.
- Soto Bruna, M.J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Pamplona: EUNSA, 1988.
- Swoyer, C., "Leibnizian Expression", en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 33, nº 1, 1995, pp. 65-99.
- Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Lizón, A., Barcelona: Paidós, 2006.
- Torralba, J.M., "Libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de «inclinarse sin necesidad»", en: *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1, 2005, pp. 279-290.
- Vargas, E., "Perceiving Machines: Leibniz's Teleological Approach to Perception", en: Smith, J.E.H.; Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 175-186.
- Velarde, J., *Teoría de la definición de Leibniz*, Nova Leibniz 6, Granada: Comares, 2015.
- Velázquez-Fernández, H., *¿Qué es la Naturaleza? Introducción filosófica a la Historia de la Ciencia*, México: Porrúa, 2007.
- Villoro, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Cd. De México: FCE, 1992.
- Villoro, L., "Sobre la identidad de los pueblos", en: *La significación del silencio y otros ensayos*, México: FCE, 2016, pp. 190-209.
- Vigo, A., "Identidad práctica e individualidad según Aristóteles", en: *Hypnos*, 25, 2010, pp. 129-164.
- Vigo, A., "Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano", en: *Metafísica y Persona*, 15, 2016, pp. 11-46.
- Vigo, A., "Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", en: G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid: Síntesis-UAM, 2008, pp. 53-85.

Necesidad, libertad y política en Leibniz

- Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", en: *Anuario Filosófico*, XXVI/2, 1993, pp. 271-287.