

Roberto Casales García

Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz



NOVA
LEIBNIZ

JUSTICIA, AMOR E IDENTIDAD
EN LA ONTOLOGÍA MONADOLÓGICA DE LEIBNIZ

ROBERTO CASALES GARCÍA

JUSTICIA, AMOR E IDENTIDAD
EN LA ONTOLOGÍA
MONADOLÓGICA DE LEIBNIZ



NOVA
LEIBNIZ

Granada, 2 0 1 8

COLECCIÓN
NOVA LEIBNIZ

9

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

Coordinadora:

LAURA HERRERA CASTILLO
(laura.herreracastillo@yahoo.com)

© Roberto Casales García

Editorial Comares, S.L.

Polígono Juncaril

C/ Baza, parcela 208

18220 • Albolote (Granada)

Telf.: 958 465 382

E-mail: libreriacomares@comares.com

<http://www.editorialcomares.com>

<https://www.facebook.com/Comares>

<https://twitter.com/comareseditor>

ISBN: 978-84-9045-641-5 • Depósito legal: Gr. 36/2018

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

*Para Brenda, Santiago, J.C.,
Mateo y nuestro bebé en camino
con todo mi amor y mi gratitud*

SUMARIO

ÍNDICE DE ABREVIATURAS	XI
INTRODUCCIÓN	XV
I. EFICACIA Y TELEOLOGÍA EN LA COMPRENSIÓN LEIBNIZIANA DE LAS MÁQUINAS NATURALES	1
1.1. INTRODUCCIÓN	1
1.2. LA INSUFICIENCIA DEL MECANICISMO Y LA CRÍTICA A LA <i>RES EXTENSA</i> CARTESIANA	4
1.3. COMPRENSIÓN DINÁMICA DE LAS MÁQUINAS NATURALES	12
1.4. UNIDAD Y CAUSALIDAD EN EL SISTEMA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA	22
1.5. CONCLUSIONES: DUALIDAD CONSTITUTIVA DE LA ACCIÓN INTENCIONAL	34
II. REFLEXIÓN Y AUTORREFERENCIALIDAD EN LA MONADOLOGÍA	39
2.1. INTRODUCCIÓN	39
2.2. PERCEPCIÓN Y APETITO: PRINCIPIOS INTERNOS DEL CAMBIO Y DE LA DISCERNIBILIDAD DE LAS MÓNADAS	44
2.3. EL PASO DE LAS MERAS ENTELEQUIAS A LAS ALMAS: SENSIBILIDAD Y MEMORIA	53
2.4. REFLEXIVIDAD Y AUTORREFERENCIALIDAD: DE LOS ESPÍRITUS	64
2.5. CONCLUSIONES: RAZÓN, LIBERTAD Y <i>PRÁXIS</i>	73
III. IDENTIDAD PERSONAL Y AGENCIA MORAL EN LA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA EXPRESIÓN	79
3.1. INTRODUCCIÓN	79
3.2. LA MÓNADA COMO ESPEJO VIVIENTE DEL MUNDO	85
3.3. LA NATURALEZA EXPRESIVA DE LOS ESPÍRITUS	98
3.4. IDENTIDAD PRÁCTICA, ALTERIDAD Y BIEN COMÚN	108
3.5. CONCLUSIONES: ÉTICA Y POLÍTICA	122
CONCLUSIONES	131
I	133
II	135
III	139
ABSTRACT	146

Índice de abreviaturas

AA	<i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
Couturat	<i>Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre</i> , par L. Couturat, Hildesheim, 1961.
Dutens	<i>Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa praefationis et indicibus exornata</i> , studio Ludovici Dutens, Hildesheim, 1961.
Guhrauer	<i>Leibnitz's Deutsche Schriften</i> , G.E. Guhrauer (ed.), 2 vols, Berlin, 1838-40 (Reimp. Hildesheim, G.Olms, 1866).
GP	<i>Die Philosophischen Schriften</i> , herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.
GM	<i>Mathematische Schriften</i> , herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1971.
Grua	<i>Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover</i> , publiés et annotés par G. Grua, Paris, 1948.
Jolley	N. Jolley, «An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics», in: <i>Studia Leibnitiana</i> 7, 1975, pp. 161-189.
Robinet	<i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie</i> , publiés intégralement d'après des lettres inédits par Robinet, A., Paris, 1954.
Foucher	<i>Réfutation inedited de Spinoza par Leibniz</i> , précédée d'un mémoire par.

Finster	<i>G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld</i> , ed. de Finster, R., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
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, Erdmann, J.E., Aalen, 1974.
Lamarra	<i>Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants</i> , Lamarra, A., Palaia, R. (eds.), préface de Schepers, H., Hildesheim, 2005.
Fichant	<i>La réforme de la dynamique. De Corporum concurso (1678) et autres textes inédits</i> , édition, présentation, traductions et commentaires par Fichant, M., Paris, 1994.
Mollat	<i>Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften</i> , von G. Mollat, Leipzig, 1893.
Klopp	<i>Die Werke von Leibniz</i> , O. Klopp (ed.), 1 serie, 11 vols., Hannover, 1864-1884.
Strickland	<i>Leibniz and the Two Sophies: the philosophical correspondence</i> , ed. Strickland, L., Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, Iter, The Other Voice in Early Modern Europe : The Toronto Series, 10, 2011.
Olaso	<i>Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos</i> , edición de Olaso E., notas de Olaso, E. y Torretti, R., trad. de Torretti, R., Zwanck, T.E. y Olaso E., Madrid: Machado, 2003.
OFC II	<i>G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica</i> . Editor: González, A.L., Granada: Comares, 2010.
OFC V	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 5. Lengua universal, característica y lógica</i> , eds. Velarde, J. y Cabañas, L., Granada: Comares, 2013.
OFC X	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea</i> , ed. Guillén Vera, T., Granada: Comares, 2012.
OFC XIV	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I</i> , eds. Nicolás, J.A., Ramón Cubells, M., Granada: Comares, 2007.
OFC VIII	<i>G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos Científicos</i> . Editor: Arana, J., Granada: Comares, 2009.

OFC XVI A	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 A. Correspondencia III</i> , Editor: Orio de Miguel, B., Granada: Comares, 2011.
OFC XVI B	<i>G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III</i> , ed. Orio de Miguel, B., Granada: Comares, 2011.
Roldán	<i>G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino</i> , ed. Roldán Panadero, C., Madrid: Tecnos, 1990.
Salas	<i>Escritos de filosofía política y jurídica</i> , ed. de Salas, J., Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
Salas (1984)	<i>Escritos de filosofía política y jurídica</i> , ed. J. de Salas,
Echeverría	<i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> , ed. Echeverría, J., Madrid: Gredos, 2011.
NE Echeverría	<i>Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano</i> , trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza, 1992.
Echeverría FP	<i>Filosofía para princesas</i> , trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza, 1989.
Arana	<i>Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de dinámica</i> , ed. Arana Cañedo-Argüelles, J., Madrid: Tecnos, 1991.
Orio	<i>Traducciones de textos de Leibniz</i> , trad. Orio de Miguel, B., en: http://www.oriodemiguel.com/traducciones.html , consultado del: 10-02-2016 al 15-03-2016.
Rovira	Rovira, R., <i>Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz</i> , Madrid: Trotta, 2006.
Guillén	<i>Los elementos del Derecho natural</i> , trad. Guillén Vera, T., Madrid: Tecnos, 1991.
Methodus Vitae I	<i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. I: Naturaleza o fuerza</i> , trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdes, 2014.
Methodus Vitae II	<i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. II: Individuo o mónada</i> , trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdes, 2014.
Methodus Vitae III	<i>Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III: Ética o política</i> , trad. Andreu, A., Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001.

- | | |
|---------|---|
| Frayle | <i>Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio</i> , trad. Frayle Delgado, L., Madrid: Tecnos, 1993. |
| Navarro | <i>La correspondencia filosófica Leibniz-Eckhard</i> , trad. Navarro, A., Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 17, Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. |
| Rensoli | <i>Discurso sobre la teología natural de los chinos</i> , ed. Lourdes Rensolí Laliga, Buenos Aires: Prometeo, 2007. |

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 la 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'.

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).

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 significación que conforman nuestra identidad personal y nos permiten comprender 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 relación 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.

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

¿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 ventanas, mientras su filosofía práctica, cuyas conclusiones principales apuntan a una teoría de la justicia 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 racional. No es raro, en consecuencia, que el filósofo de Hannover ilustre 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 otro³—; 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:

³ Cf. 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). 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.

¿qué 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, podamos 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 sustancias 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. Situar en lugar del otro, en efecto, me ayuda a entender las necesidades del otro, sin lo 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.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación reúne los resultados principales de mi tesis doctoral, trabajo que debe mucho a muchos. Empezando por el Dr. Alejandro Herrera Ibáñez, a quien le agradezco por su paciencia y acompañamiento durante todo el proceso de mi investigación doctoral. Gracias por su comprensión, su cariño y su invaluable ayuda. Agradezco también al Dr. Luis Estrada González y al Dr. Luis Ramos Alarcón, cuyas palabras, además de motivarme a concretar este proyecto, me ayudaron a enriquecerlo y a corregirlo. Los errores y las carencias del texto, sin embargo, no son suyas, sino enteramente mías. Quiero agradecer también a la Dra. Laura Benítez Grobet, cuya lectura me ayudó a perfilar la versión final del texto.

Agradezco al Dr. Juan Antonio Nicolás por su constante apoyo incondicional en todos los proyectos leibnizianos: gracias por toda su labor como filósofo y como promotor del estudio de Leibniz en español.

También agradezco al Dr. Jorge Medina Delgadillo por su amistad y confianza, gracias a las cuales he crecido como persona y como filósofo. Gracias a la UPAEP y a todos mis colegas, principalmente a los más cercanos: a la Dra. Robin Ann Rice, a la Mtra. María Salvador, a la Mtra. Rocío Fierro, al Dr. Martín Castro, al Dr. Héctor Velázquez y al Dr. Paniel Reyes. Agradezco también al Dr. Juan Arana, a la Dra. Concha Roldán, al Dr. Luis Fernando Cardona y al Dr. Fernando Leal Carretero, quienes me impulsaron a emprender una investigación doctoral en Leibniz.

Finalmente agradezco a mi esposa, Brenda José Aportela, y a mis hijos, Santiago, J.C. y Mateo, a quienes les debo todo mi amor y todo lo que soy. Gracias por estar siempre a mi lado amándome y enseñándome a ser mejor en todo: ustedes son y serán siempre mi motivación principal.

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 a 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.

ABSTRACT

Justice, Love and Identity in Leibniz's Monadological Ontology

Against a reading of modernity that reduces its defense of autonomy in terms of a rampant individualism and a reading of Leibniz' work that splits his monadological ontology and his dynamics from his practical philosophy; the present dissertation aims to articulate an ontological grounding of morality with special focus in Leibniz's ethics of recognition through the lens of his theory of intentional action and the understanding of his notion of personal identity by means of his theory of expression. In order to achieve this I divided my dissertation in three parts: firstly I analyze the constitutive dimensions of action in general by means of his theory of natural machines with the aim of understanding Leibniz's notion of spontaneity; secondly I study the perceptive and appetitive nature of monads in order to distinguish the specificity of spirits whose actions joint spontaneity and reason -both necessary to understand his notion of an intentional action; finally in a third moment I understand his notion of personal identity from the ontological application of his theory of expression to the specific case of spirits. By doing this I show a number of practical implications of such. If my reading of Leibniz is correct, this ontological grounding of morality lends an articulation of germinal ethics of recognition and a logic of alterity.

I. EFFICACY AND TELEOLOGY IN THE LEIBNIZIAN COMPREHENSION OF NATURAL MACHINES

An approach to Leibniz's theory of intentional action through his theory of natural machines, as can be seen in the first chapter of this investigation, allows us to distinguish two constitutive dimensions of action by and large, whether intentional or not: on the one hand, an

external or phenomenal dimension, relative to the corporeal, mechanistic and efficient causality that governs the interaction between the organs that make up the living; on the other hand, an internal or intra-monadic dimension, where the action responds to that teleological structure of monads, that is, to their internal dynamism. Thus, while the phenomenal or external part of the action alludes to the corporeal movement, the internal or intra-monadic stage makes reference to that primitive force or entelechy that articulates and structures the infinity of organs that compose the living organism. Every corporeal movement, in this sense, expresses from the exterior what happens inside its dominant monad. For Leibniz, if my reading of his monadological ontology is correct, every genuine action presupposes that the organic structure of the living being is subordinated to the internal harmony of his dominant monad, without which the body would not have real unity.

In consequence, this means not only that the living organism possesses a complex structure of its own, but also that all action has its last causation in the internal dynamism of the monads: the corporeal movement is only part of an intentional action insofar as it responds a series of internal dispositions of the subject. The distinction between both constitutive dimensions of the action and the emphasis in its teleological structure, however, are not enough to explain intentionality, in the sense that both can be used to explain a genuine intentional action and another corporeal movement. In spite of this, the ontological priority of the intra-monadic about the phenomenal allows us two things: on the one hand, to locate the intentionality in the intern dynamism of the monads, ergo, in its appetitive and perceptual nature; on the other hand, to comprehend and articulate the Leibnizian notion of spontaneity, fundamental notion to talk about liberty and, thus, of moral agency.

II. REFLECTION AND SELF-REFERENTIALITY IN THE MONADOLOGY

Saying that intentionality is located inside of the monads, thereby, does not mean that all intra-monadic act is intentional in itself, nor that all monads possess genuine intentional acts. In the opinion of the philosopher of Hannover, as I intend to demonstrate in the Second chapter of this investigation, we can only talk about intentionality in the specific case of spirits, as only this type of monads have perceptual nature and susceptible appetite of reflexive conscience. Only the spirits, in fact, are conscious of themselves and of how they act, reflexive consciousness that allows them to move from a mere universal spontaneity to a genuine

empire of the action, for example, to guide freely their internal teleological structure through deliberate acts that transcend immediacy of the instincts and the passivity of the passions. While studying the perceptual appetitive nature of the monads, in this sense, we do not only find key elements to distinguish spirits from the other types of monads, but also to comprehend the specificity of intentional acts and, accordingly, to talk about spirits as authentic moral agents.

One of the first elements that Leibniz's monadological ontology offers us on this regard is, in my opinion, the distinction that he does between perception and apperception. This distinction is fundamental to understand the dynamic nature of monads, because this avoids the indifference in balance and, thus, discontinuous. Monads, in effect, possess an infinity of little perceptions that, by their nature, are hardly apperceived or thought of. Those substances that only possess this type of perceptions, making their appetites mere blind tendencies, differ from the souls in which they are capable of elevating their perceptions to the degree of sensibility, insofar they possess enough clarity and distinction to subordinate sensitive organs of the living ones. If my reading of Leibniz is correct, this type of perceptions, even though they involve some degree of inherent confusion, are susceptible of being caught phenomenically, which implies that, given some conditions, some living ones can apperceive them.

For a perception or a set of perceptions to be phenomenically captured, thus, is necessary that it meets three conditions. The first condition is, in my opinion, the degree of clarity and distinction, as we can only apperceive those sensations that possess enough relief or mental strength to be captured by our sensitive organs. This relief or mental strength, in turn, is associated with memory, as a second condition, to the extent that we can only realize of those perceptions that, in addition to leaving their mark or trace on us, generate a certain habit or echo that reiterates the sensation, without thereby rising to the level of reason and recognition. Memory, in addition, is fundamental to talk about self-preferentiality, since only through memory we can reconstruct reflexively our own biography. Finally, as a third condition, there is attention, understood as a certain appetite or cognitive tendency to allow the subject to take note of its mental states.

Having as a fundament this first type of apperception or conscience, we find a third type of monads in the taxonomy or degrees of perception that the Hannoverian suggests, namely, the one of the spirits, which perceptual and appetitive nature rises to the degree of reason. Only spi-

rits, in effect, are capable of doing reflexive acts, which enables them to guide their teleological structure through discernment and conserve the same moral quality. Reflexivity, in my opinion, introduces two fundamental differences between souls and spirits: in the first place, while non-human animals are limited to act in accordance to their instincts and their empirical associations, spirits can guide their actions with deliberate processes; in the second place, those deliberate actions have an essentially projective character, transcending to the immediacy of instinctive acts and empirical associations. Hence, the highest perfection of the spirits consists in shaping their actions and habits to reason, building a moral quality or practical virtuous identity.

III. PERSONAL IDENTITY AND MORAL AGENCY IN LEIBNIZ'S THEORY OF EXPRESSION

Personal identity, accordingly, assumes a fundamental practical dimension, where the subject of action, besides of being conceived as an authentic moral agent, has the capability of representing its own existence as a whole continuous. Thanks to this representation, the subject of action can build a normative practical identity, that is, a conception of himself as a moral agent that, by freely influencing its actions, is determined to act in accordance with the type of life that he wants for himself. This practical identity, however, cannot dispense of its ontological dimension, whose presuppositions, as I pretend to demonstrate in the third chapter of this research, have significant practical implications. The relation between both dimensions, in my opinion, allows to formulate an ontological foundation of morality that links, throughout this notion of personal identity, his theory of the intentional action with his theory of universal justice.

Unlike those readings about personal identity that focus on the mere psychological continuity, such as Locke's and Parfit's approaches, the philosopher of Hannover sustains that spirits keep the same moral quality, i.e., their practical identity, by virtue of a middle link of consciousness that articulates practical identity with the internal dynamism of the monads and, thus, with their individual nature. This middle link of consciousness, thereby, appeals to the intern harmony or the percipient and, in consequence, to the inherent completeness of the notion of each individual, just as the expressive-relational nature of monads. From which a new reading of spontaneity emerges: those monads without windows can only be self-sufficient insofar as they are living mirrors of the

universe, e.g., relational and compossible beings. Every monad, in fact, is a unique perspective of the cosmos, a being whose individual notion is intimately related with all the other beings that make up the world.

The above argumentation bears an implication: among other things, the world is a dynamic whole composed of an infinity of 'living mirrors' that, when reflected reciprocally, are accommodated and they pose limits to each other, enhancing the universal harmony. This ontological opening to otherness, when it is applied to the case of the spirits, serves as a foundation that accounts for the movement from the mere universal harmony to the notion of community, where otherness earns a normative dimension: placing oneself in the place of the other. The reason for this, in the opinion of the philosopher of Hannover, is that spirits, besides expressing the world, are images of God, so that, while souls and entelechia are limited to act in conformity with a given law. Hence, spirits are capable of conforming and structuring their own identity. Being images of God, the reasoning not only follows that the actions of the spirits are exempt of all metaphysical necessity and, thus, from all fatalism, but also that only spirits are capable of establishing a conscious and reflective relationship with the world.

While souls and entelechia are limited to adjust their nature to the world's dynamism, spirits are, in turn, able to *place themselves* in the world in order to shape the *City of God*, where the kingdom of grace is linked to the kingdom of nature. Spirits, in consequence, can not only be conceived as isolated and foreign entities of the world, but also as relational entities whose personal identity is ordered to the common good. Other things being equal, if my reading of Leibniz is correct, the expressive nature of the spirits serves as the ontological foundation of morality: the moral quality of the spirits, therefore, is not and cannot be foreign to its relational nature, which allows us to formulate both a logic of alterity and an incipient ethics of recognition. This implies that the moral quality of the Leibnizian moral agents and, therefore, their personal identity, depends on the subject of the action assuming *executive* responsibility of its own existence, always with a view harmonizing her being and her actions.

This harmony between the being and the acting, however, is only possible through virtue. Indeed, only virtue allows us to reflectively take ownership of our existence and consolidate an authentic *êthos*. For Leibniz, in fact, the more virtuous one is, the more authentic is 'oneself'. Through virtue we shape our actions into reason and we can deliberate over the type of life we want for ourselves. If we take

seriously the expressive nature of spirits, now understood as an ontological foundation of morality, the deliberation over the type of life we want for ourselves cannot lead us to a gross individualistic solipsism, but to a logic of alterity and to an incipient ethics of recognition. Thus, given that the personal identity of each spirit is intimately related to its expressive nature, it remains only to recognize that the only real good for the individual is in the happiness and perfection of others. It is not uncommon for Leibniz, therefore, to state that the true point of view of morality consists in putting oneself on the place of other.

Cara a una lectura de la modernidad que tiende a comprender la defensa de la autonomía moderna del sujeto en términos de un burdo individualismo, y una lectura de Leibniz que termina por escindir su ontología monadológica y su dinámica, de su filosofía práctica, el presente trabajo de investigación pretende articular una fundamentación ontológica de la moral, en especial de la ética leibniziana del reconocimiento, a la luz de su teoría de la acción intencional y de la comprensión de su noción de identidad personal a través de su teoría de la expresión. Para lograr esto divido mi investigación en tres partes: en la primera, así, analizo las dimensiones constitutivas de la acción en general, a la luz de su teoría máquinas naturales, con la intención de comprender la noción leibniziana de espontaneidad; partiendo de esta última, en segundo lugar, estudio la naturaleza perceptiva y apetitiva de las mónadas, para distinguir la especificidad de los espíritus, en cuyas acciones encontramos una espontaneidad reflexiva o ligada a la razón que da pie a entender qué es una genuina acción intencional para el hannoveriano; finalmente, en la tercera parte, reconstruyo su noción de identidad personal a partir de la aplicación ontológica de su teoría de la expresión al caso específico de los espíritus, a fin de mostrar sus implicaciones prácticas. Si mi lectura del hannoveriano es correcta, esta fundamentación ontológica de la moral da pie a articular una incipiente ética del reconocimiento y una lógica de la alteridad.



COMARES
editorial

ISBN 978-84-9045-641-5



9 788490 456415