

Una aproximación a la teoría leibniziana de la acción intencional desde su noción de máquina natural y su monadología

[An Approach to Leibniz's Theory of Intentional Action from his Conception of Natural Machines and his Monadology]

ROBERTO CASALES GARCÍA

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Universidad Nacional Autónoma de México

roberto.casales@upaep.mx

Resumen: El presente trabajo pretende analizar algunos de los postulados principales de la ontología vitalista de Leibniz, en especial su noción de máquina natural y su propuesta monadológica, con la finalidad de demostrar la viabilidad en su pensamiento de una teoría de la acción. Se divide en tres partes: la primera examina la estructura compleja de las máquinas naturales, a partir de la cual se puede observar una composición dual de la acción; a partir de esto, la segunda parte distingue tres tipos de mónadas con la intención de perfilar la posibilidad de una agencia racional; y, finalmente, la tercera parte ofrece algunas conclusiones relevantes para su teoría de la acción, como el papel de la percepción en el proceso de elección y el intelectualismo leibniziano, entre otros.

Palabras clave: espontaneidad, organismo, espíritu, conciencia-apercepción, percepción

Abstract: This paper aims to analyze key postulates of Leibniz's vitalist ontology, with a special emphasis on his conception of a natural machine and his monadological proposal. It is divided into three sections: first I analyze the complex structure of natural machines, from which a twofold composition of action can be reckoned; hence, the second section identifies three kinds of monads, with the purpose of devising the possibility of rational agency; finally, the third section draws some relevant conclusions for Leibniz's account of action, as the place of perception in the process of choice and Leibnizian intellectualism, among others.

Key words: spontaneity, organism, spirit, consciousness-aperception, perception

Introducción al problema de la acción en Leibniz

A pesar de la enorme influencia de Leibniz en la consolidación del pensamiento ético y político de su época, y en específico en el establecimiento de las bases para avanzar hacia una comprensión de la humanidad desde la interculturalidad, no es raro encontrar una serie

de referencias textuales en las que las nociones de mónada y espontaneidad se comprenden desde una acepción del todo desfavorable para la *praxis*. Esto se advierte con mayor claridad cuando se compara la cantidad de estudios relacionados con estas temáticas —en especial las que abordan la relación entre su ontología y su ética—, con el número de investigaciones sobre otros aspectos de su filosofía —p.ej., su dinámica, su lógica o su ontología monadológica—. Si se tiene esto en cuenta, hablar de una aproximación a la teoría leibniziana de la acción intencional, con todo lo que eso implica (incluidas las dificultades interpretativas propias de los textos del hannoveriano, en especial cuando se busca establecer el vínculo entre la acción intencional y su ontología), es una tarea indispensable no sólo para comprender su pensamiento, sino también para mostrar la continuidad entre una y otra dimensión.¹ En particular, el presente trabajo pretende desarrollar esta aproximación a su teoría de la acción a través de su noción de máquina natural y de su ontología monadológica.²

Para lograr este objetivo dividí mi investigación en tres partes. En el primer apartado analizaré la distinción leibniziana entre lo orgánico y lo inorgánico, así como también entre lo natural y lo artificial. Así, aunque no profundizaré en la diferencia entre las mónadas y el cuerpo, podremos observar con mayor claridad los dos planos constitutivos de toda acción genuina: el fenoménico y el intramonádico, como suelo denominarlo. Sin embargo, con la finalidad de entender esto último dedicaré el segundo apartado al análisis de la taxonomía de las mónadas, que va desde las meras entelequias o “mónadas desnudas”, como las denomina en su *Monadologie*, hasta los espíritus o almas racionales. Tal y como trataré de demostrar, a través de esta taxonomía de las mónadas es posible apreciar los diferentes tipos de máquinas que componen la naturaleza. Por último, en el tercer apartado, mostraré en qué sentido tanto la noción leibniziana de máquina natural como su taxonomía de las mónadas son indispensables para elaborar una teoría de la acción intencional.

¹ Esta relación, que puede parecer bastante obvia para el lector, presenta una serie de dificultades que parecen escindir su metafísica de su ética y su política. Pienso en concreto en las objeciones que presenta Oliesti al imperativo moral leibniziano de “situarse en el lugar del otro” (cfr. Oliesti 2010).

² Cabe aclarar que esta vía de acceso a la teoría leibniziana de la acción no es la única. Sin embargo, se ha privilegiado porque nos permite comprender tanto la relación armónica entre la causalidad eficiente y la final, como la relación entre la naturaleza y la libertad. Se trata, pues, de una vía de acceso que permite constatar la continuidad entre al menos tres elementos indispensables de la filosofía de Leibniz: su ética, su física y su metafísica.

Cuerpo, sustancia y máquinas naturales

Como un punto intermedio entre la Modernidad y Antigüedad, la propuesta de Leibniz apuesta por una visión dinámica del mundo que, por un lado, rehabilita las *formas sustanciales*, sin caer en los excesos y abusos a los que se prestó esta noción³ y, por otro lado, adopta el *mecanicismo* como explicación de los fenómenos naturales,⁴ mas no como explicación última de la realidad,⁵ ya que, en palabras del hannoveriano, “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”.⁶ Se trata, en fin, de un pandinamismo⁷ que, al definir “sustancia” como “un ser capaz de acción”,⁸ se opone a la reducción cartesiana de la realidad material a la mera extensión.⁹ Es decir, es una realidad compuesta por una infinidad de sustancias simples o fuerzas primitivas que, en palabras de Leibniz, constituyen:

átomos de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente carentes de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse *puntos metafísicos*; poseen a lo vital y una especie de *percepción*, y los *puntos metafísicos* son su punto de vista para expresar el universo.¹⁰

La consideración de estas sustancias simples o mónadas como verdaderos átomos de la naturaleza que componen la realidad¹¹ implica al

³ Cfr. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, OFC II, p. 241; GP, IV, p. 478.

⁴ Cfr. *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas*, OFC VIII, p. 162; GP, VII, p. 265.

⁵ Cfr. *Nullum quidem librum contra philosophiam cartesianam*, OFC VIII, p. 506; GP, IV, p. 398.

⁶ *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII, p. 448; GP, IV, p. 505. En palabras de Adelino Cardoso: “El mecanicismo es insuficiente como explicación científica” (Cardoso 2011, p. 256).

⁷ Cfr. Poser 2012, pp. 479–493.

⁸ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1, OFC II, p. 344; Robinet, I, 27.

⁹ Cfr. *Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, OFC VIII, p. 274, Lamarra 202.

¹⁰ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, OFC II, p. 245; GP, IV, pp. 482–483.

¹¹ Cfr. *Monadologie*, § 2, OFC II, p. 328; GP, VI, p. 607.

menos dos cosas: en primer lugar, que esta ontología monadológica conduce a un enfoque vitalista de la realidad;¹² en segundo lugar, que estos átomos sustanciales se encuentran en el fondo de toda posible explicación mecánica de la realidad, en particular en la concepción leibniziana de las máquinas de la naturaleza.¹³ Según la primera implicación, toda mónada es un principio vital cuya naturaleza es dinámica,¹⁴ de lo cual se sigue que “no hay porción de la materia en la que no haya una infinidad de cuerpos orgánicos y animados [...] Pero no hay que decir por ello que cada porción de la materia está animada, como no decimos que un estanque lleno de peces es un cuerpo animado, aunque el pez lo sea”.¹⁵ Sin embargo, para entender esto último es preciso observar la distinción que introduce entre las mónadas y las sustancias corpóreas o sustanciados. Así, mientras que las mónadas constituyen verdaderas unidades sustanciales,¹⁶ es decir, que encierran una unidad real en virtud de la cual se caracterizan como individuos, los cuerpos son meros compuestos o agregados de sustancias¹⁷ cuyo estatus ontológico es de carácter sustanciado y no sustancial en la medida en que se presentan como fenómenos bien fundados.¹⁸

Cuando un agregado o compuesto carece de una unidad real que articule cada una de sus partes, como ocurre en el caso de las máquinas artificiales, en los rebaños o en los ejércitos,¹⁹ “el nexo de cualquier parte con cualquier otra del cuerpo”, como señala el hannoveriano en su

¹² Cfr. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 2, OFC II, p. 344, Robinet, I, 27. Para entender los argumentos que me conducen a sostener esta lectura vitalista de la ontología leibniziana, cfr. Nicolás 2011, p. 72.

¹³ Cfr. *Specimen Dynamicum, pro admirandi Naturae legibus circa Corporum vires, et mutuas Actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII, p. 425; GM VI, p. 243.

¹⁴ Cfr. *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, OFC II, p. 229; GP, IV, p. 469.

¹⁵ *Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, OFC VIII, pp. 510–511, GP, VI, pp. 539–540.

¹⁶ Cfr. *Double infinité chez Pascal et Monade*, OFC II, p. 275; Grua, p. 554.

¹⁷ Cfr. *De ipsa natur, sive de vi insita, actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII, p. 455; GP, IV, p. 511. Véase también *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1, OFC II, p. 344; Robinet, I, 27.

¹⁸ Cfr. *Primae veritates*, Echeverría, p. 112; Couturat, p. 523. Al decir que los compuestos poseen un carácter sustancial a través del cual se constituyen como fenómenos bien fundados, me opongo a las lecturas de lo fenoménico en términos de una mera idealidad, como ocurre en Hernández Mansilla 2010 (pp. 315 y ss.).

¹⁹ Cfr. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, OFC II, p. 245; GP, IV, p. 482.

correspondencia con De Volder, “no será más necesario que el que pueda darse entre las partes de un ejército; y de la misma manera que en un ejército unos soldados pueden sustituir a otros, así también en todo cuerpo extenso unas partes a otras”.²⁰ De ahí que las máquinas naturales, como un todo orgánico articulado, reclamen para sí una mónada *dominante* o central que garantice el *vínculo sustancial* entre los órganos que lo componen.²¹ En este sentido, el alma o mónada dominante permite concebir al viviente como un *unum per se* y no *per accidens*, tal y como propone Nunziante,²² caracterizando al *viviente* como un autómatas o máquina natural capaz de ser la fuente de sus propias acciones. Distingo, pues, entre lo orgánico y lo inorgánico no por la carencia de vitalidad de sus partes, cosa que atentaría en contra del principio leibniziano de uniformidad,²³ sino en términos de unidad y ser, donde “*toda realidad de los agregados se sustenta en los simples*”.²⁴

Sin embargo, la caracterización de los vivientes como autómatas o máquinas naturales presenta una novedad respecto a la mecánica cartesiana que se puede advertir fundamentalmente en dos cosas: por un lado, en admitir la existencia de alma no sólo en los animales racionales, sino también en los demás vivientes;²⁵ y, por otro lado, en señalar la complejidad constitutiva que distingue a los vivientes de los artificios del hombre.²⁶ A diferencia de las máquinas artificiales cuya complejidad es siempre finita,²⁷ las máquinas naturales constan de una “infinitud de órganos implicados unos en otros”,²⁸ donde cada órgano se

²⁰ *Carta de Leibniz a De Volder sin fecha*, OFC XVI B, p. 1123; GP, II, p. 193.

²¹ En opinión de María Ramón Cubells, “el organismo no es una mera suma de relaciones ideales, puede ser una sustancia porque aparece un *vinculum* 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” (Cubells 2010, pp. 100–101).

²² *Cfr.* Nunziante 2011, p. 132.

²³ *Cfr. Carta de Leibniz a la reina Sofía Carlota fechada el 8 de mayo de 1704*, Echeverría FE, p. 127; GP, III, p. 343.

²⁴ *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada el 1 de julio de 1704*, OFC XVI B, p. 776; GM III, 756.

²⁵ *Cfr. Discours de métaphysique*, § XXXII, OFC II, p. 198; AA, VI, 4B, p. 1580.

²⁶ En opinión de Ohad Nachtomy, una de las peculiaridades de la comprensión leibniziana de las máquinas naturales consiste en que “a pesar de que Leibniz acepta una descripción mecánica de los cuerpos, se resiste con fuerza a adoptar la pretensión cartesiana de describir las máquinas naturales en términos de las artificiales” (Nachtomy 2011, p. 65; la traducción es mía).

²⁷ *Cfr.* Garber 2011, p. VIII.

²⁸ *Nullum quidem librum contra philosophiam cartesianam*, OFC VIII, p. 503; GP, IV, p. 396.

entiende como otra máquina natural apta para perpetuar una determinada función.²⁹ Dada esta complejidad en la que participa una infinidad de órganos en cada viviente, Leibniz afirma que “una máquina natural sigue siendo máquina 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”.³⁰

De aquí se sigue que, al estar compuesta por una infinidad de órganos implicados entre sí, la estructura ontológica de cada máquina natural manifiesta una estructura jerárquica en la que cada órgano es, a su vez, una máquina natural subordinada a otra de mayor complejidad,³¹ de modo que la totalidad de los órganos subordinados entre sí se vinculan unos con otros a través de la mónada dominante que los dota de unidad. Cada órgano, en cuanto máquina natural, posee su propia entelequia,³² misma que se subordina al alma o mónada dominante, lo cual quiere decir que su funcionalidad se ordena también en relación con el todo pues, de acuerdo con la armonía preestablecida, “todo cuanto se verifica en la masa o agregado de sustancias según las leyes mecánicas, eso mismo se expresa según las propias leyes de sí misma en el alma o entelequia”.³³

A partir de esta estructura compleja de las máquinas naturales y el sistema de la armonía preestablecida (en virtud del cual es posible sostener una teoría de la comunicación de las sustancias³⁴ y, por lo tanto, la relación entre cada uno de los órganos que componen la máquina con su respectiva alma),³⁵ puede observarse una doble dimensión explicativa de las acciones en general, sean intencionales o no: por un lado,

²⁹ Cfr. *Epistola G.G. Leibnitii ad A.C. Gackenholtzium, Medicinae Doctorem. De Methodo Botanica*, OFC VIII, p. 490; Dutens, II, p. 171.

³⁰ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, OFC II, p. 244; GP, IV, p. 482.

³¹ Cfr. Phemister 2011, p. 41.

³² Cfr. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 23 de junio de 1699*, OFC XVI B, p. 1115; GP, II, p. 187.

³³ *Carta de Leibniz a De Volder fechada entre el 9/20 de enero de 1700*, OFC XVI B, p. 1138; GP, II, pp. 205–206. En opinión de Heinz Holz, la relación de subordinación entre la mónada dominante y las entelequias que se encuentran en cada órgano presupone que “la sustancia es aquello que entra como elemento material en la estructura, pero es también a la vez aquello que, como totalidad de los miembros, es ello mismo unidad estructural. La sustancia es tanto sustrato de la estructura como consumación de ella” (Holz 1970, p. 39).

³⁴ Cfr. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, OFC II, p. 247; GP, IV, pp. 484–485.

³⁵ El ejemplo que Leibniz cita con mayor frecuencia para explicar y diferenciar

una dimensión *fenoménica*, donde todo se hace mecánicamente,³⁶ es decir, conforme a una causalidad natural o eficiente; y, por otro lado, una dimensión intramonádica, que corresponde a la actividad propia que surge desde el fondo mismo del alma, entendida como mónada dominante. En palabras de Leibniz:

todo puede explicarse doblemente: mediante *el reino de la potencia o de las causas eficientes*, y mediante *el reino de la sabiduría o por las causas finales*; que Dios concibe los cuerpos como máquinas al modo de un arquitecto según *las leyes de la magnitud o matemáticas*, y ciertamente para uso de las almas; por otra parte, que modera para su gloria, según *las leyes de la bondad o morales*, a las almas, capaces de sabiduría, como a ciudadanos y partícipes de cierta asociación con él, a modo de un Príncipe, más aún, de un padre, y permeabilizándose en todas las partes ambos reinos, no confundidas sin embargo, e imperturbadas las leyes de cada uno, de modo tal que en el reino de la potencia se obtenga lo máximo y en el de la sabiduría, lo mejor.³⁷

En primer lugar, la dimensión fenoménica de la acción responde a criterios mecánicos relativos a lo corpóreo cuya complejidad causal se com-

su sistema de la armonía preestablecida es la metáfora de los relojes sincronizados, fenómeno que puede explicarse de tres formas: “La primera consiste en la influencia mutua de un reloj sobre el otro, la segunda con el cuidado de un hombre que está pendiente de ellos; la tercera en su propia exactitud” (*Extrait d’une Lettre de M.D.L. sur son hypothèse de philosophie, et sur le problème curieux qu’un de ses amis propose aux mathématiciens, avec un éclaircissement sur quelques points contestés dans les journaux précédents entre l’auteur des principes de physique et celui des objections*, OFC II, p. 270; GP, IV, p. 500). Leibniz rechaza así tanto la *vía de la influencia* como la de la *asistencia*, ya que, mientras que la primera atenta en contra de sus nociones de individuo y espontaneidad, la segunda apela a un *Deus ex machina*, mismo que presupone la imperfección de la obra divina. “De este modo”, afirma Leibniz, “no queda más que mi hipótesis, es decir, *la vía de la armonía preestablecida*, por un artificio divino antecedente, el cual ha formado desde el principio a cada una de las sustancias, que al no seguir más que sus propias leyes que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios, y yendo más allá de su concurso general, pusiera siempre la mano sobre ellas” (*Postscriptum eines Briefes an Basnage de Beauval*, OFC II, p. 266; GP, IV, pp. 498–499).

³⁶ Cfr. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’âme avec le corps*, OFC II, p. 232; GP, IV, p. 472. También cfr. *Discussion avec Gabriel Wagner*, OFC II, p. 292; Grua, p. 392.

³⁷ *Specimen dynamicum pro admirandi naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad causas revocandis*, OFC VIII, pp. 425–426; GM VI, p. 243.

prende en términos de tamaño, figura y movimiento,³⁸ mismos que responden a una necesidad física³⁹ y, por lo tanto, a una causalidad eficiente. En esta dimensión, la acción se entiende como un mero movimiento corpóreo que, al responder al influjo externo de otros cuerpos —“*corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto*”—,⁴⁰ demanda para sí un principio activo interno, ya que, en opinión de Leibniz, “un cuerpo no es nunca empujado más que por la fuerza que está en sí mismo”.⁴¹ Con esto en mente, en segundo lugar, el filósofo de Hannover introduce la dimensión intramonádica de la acción, donde “hay que explicarlo todo vitalmente, es decir, <por las cualidades inteligibles del alma>, a saber, las percepciones y el apetito”.⁴² Se trata, pues, de un todo orgánico cuya causalidad externa se articula armónicamente con las disposiciones internas del alma, donde el movimiento, entendido como una causalidad eficiente, se subordina a la teleología que surge del fondo mismo de su alma.

De las meras entelequias a los espíritus

De acuerdo con el sistema de la armonía preestablecida, toda genuina acción, sea intencional o no, presupone tanto una cara externa, donde la acción se entiende como un movimiento corpóreo, como una cara interna, en virtud de la cual lo corpóreo o fenoménico adquiere cierta realidad y el movimiento se incluye en el plano de la acción, dotándolo de sentido.⁴³ Así, aunque ambos reinos gozan de cierta autonomía en cuanto que se bastan a sí mismos para dar razón de la totalidad del mundo, “uno no basta sin el otro en lo general de su origen, pues”, tal y como sugiere el hannoveriano, “emanan de una fuente donde la potencia, que hace las causas eficientes, y la sabiduría, que regla las finales, se encuentran reunidas”.⁴⁴ Sin embargo, para que exista una genuina

³⁸ Cfr. *De modo perveniendi ad veram corporum analysis et rerum naturalium causas*, OFC VIII, p. 162; GP, VII, p. 265.

³⁹ Cfr. *De necessitate et contingentia*, OFC II, p. 134; AA, VI, 4B, p. 1449.

⁴⁰ *Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, OFC VIII p. 512; GP, VI, p. 541.

⁴¹ *Leibniz a Foucher*, OFC VIII, p. 406; GP, I, p. 391.

⁴² *Principium ratiotinandi fundamentale...*, § 3, OFC VIII, p. 549; Couturat, p. 12.

⁴³ Esta caracterización de la acción también se puede encontrar en las propuestas de Aristóteles y en la teoría kantiana de la acción, en especial cuando se busca distinguir entre *práxis* y *poíesis* (cfr. Vigo 2008, pp. 57–58 y 78–79; Vigo 2011, pp. 6–7).

⁴⁴ *Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, OFC VIII, p. 513; GP, VI, p. 542.

acción racional no basta considerar estas dos caras de la acción, ya que, en opinión de Leibniz, esta dualidad se presenta de manera indistinta en cualquier viviente, sea racional o no.⁴⁵ Esto implica, entre otras cosas, que para comprender el sentido mismo de una acción racional genuina, al menos desde la ontología vitalista del hannoveriano, es necesario entender esta dualidad desde una taxonomía de las mónadas.

Esta taxonomía de las mónadas, según lo dicho ya, presupone, por un lado, una uniformidad constitutiva de las mónadas a partir de la cual se sostiene que, en todo lugar y tiempo, “todo es como aquí”⁴⁶ y, por otro lado, una diversidad infinita de mónadas con cualidades diferentes entre sí,⁴⁷ pues en la naturaleza, según el filósofo de Hannover, “no se producen en ningún lugar ninguna semejanza perfecta”.⁴⁸ Por esta razón puede apreciarse que, aunque toda mónada posee percepción y apetición, existe una infinidad de grados de perfección en la naturaleza que van, según Alejandro Herrera, “desde la percepción más confusa, la de las mónadas dominadas, hasta la percepción más distinta, la de Dios”.⁴⁹ Grados infinitos de perfección que, en la medida en que se conciben desde las sustancias simples y no desde las compuestas, presu-

⁴⁵ Algo similar ocurre con la espontaneidad, entendida como un elemento constitutivo de las mónadas. Por esta razón, debemos distinguir de entre éstas las que son racionales y que, por lo tanto, son capaces de elevar la espontaneidad constitutiva al imperio o dominio de la acción, requisito indispensable para hablar de una genuina acción racional. Según Leibniz, la libertad se define como una espontaneidad deliberada, o bien como la espontaneidad ligada a la razón. Esto implica que la mera espontaneidad no garantiza que tal o cual individuo sea libre, esto es, que la espontaneidad es condición necesaria, más no suficiente, de la libertad. Para estudiar este tema con mayor profundidad, véase Roldán 1990, p. LIII.

⁴⁶ *Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, OFC VIII, p. 517; GP, VI, p. 546.

⁴⁷ Tal y como se observa en el § 8 de su *Monadologie*, “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 percibirse de ningún cambio en las cosas; ya que lo que está en los compuestos sólo 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, p. 608).

⁴⁸ *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII, p. 458; GP, IV, p. 514.

⁴⁹ Herrera 1993, p. 99. Esta gradación de las mónadas según sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, se sustenta en las relaciones de subordinación o dominación, es decir, “hay una infinidad de grados en las mónadas, al dominar

ponen una realidad continua y no discreta,⁵⁰ mediante la cual es lícito clasificar las mónadas creadas, que son las que ahora nos interesan, en tres tipos fundamentales: las meras enteiquias o mónadas desnudas, las almas y los espíritus.

Con esto en mente, distingo, en primer lugar, entre las mónadas simples o meras enteiquias que, al no poseer nada distinto en su percepción, están en un perpetuo aturdimiento parecido al que se produce en la muerte o en un desmayo.⁵¹ Esto también implica que sus apetitos, sin los cuales carecerían por completo de dinamismo, son igualmente confusos o ciegos, lo cual las hace susceptibles de un cierto tipo de subordinación.⁵² Sin embargo, cuando la naturaleza perceptual de las mónadas alcanza cierto relieve posibilita un grado de distinción, las mónadas alcanzan a elevarse al plano de la sensibilidad, donde la percepción va acompañada de memoria. 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. Pero cuando la mónada tiene órganos tan ajustados que mediante ellos hay relieve y distinción en las impresiones que reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan (como, por ejemplo, cuando, mediante la figura de los humores de los ojos, se concentran los raios de la luz y actúan con más fuerza), puede llegarse hasta el *sentimiento*, es decir, hasta una percepción acompañada de memoria; o sea, una percepción de la que durante largo tiempo perdura

más o menos unas sobre las otras” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 4, OFC II, p. 345; Robinet, I, 33).

⁵⁰ Tal y como se observa en su correspondencia con De Volder, para Leibniz “la materia no es algo continuo sino algo discreto dividido actualmente hasta el infinito, aunque ninguna parte de espacio asignable está desprovista de materia. Sin embargo, el espacio, como el tiempo, no es algo substancial sino ideal y consiste en posibilidades u orden relacional, igualmente posible, de los coexistentes. Así que en él no hay más división que aquella que la mente hace siendo la parte posterior al todo. Por el contrario, en las cosas reales las unidades son anteriores a la multiplicidad, y no hay multiplicidades sino por las unidades” (*Carta de Leibniz a De Volder fechada el 11 de octubre de 1705*, OFC XVI B, p. 1236; GP, II, pp. 278–279).

⁵¹ Cfr. *Monadologie*, §§ 21–24, OFC II, pp. 330–331; GP, VI, pp. 610–611.

⁵² Esta pasividad inherente a las meras enteiquias alude a la distinción que hace Leibniz entre la acción y la pasión, a saber: “se dice que la criatura *actúa* exteriormente en tanto que posee perfección, y que *padece* la acción de otra en tanto que es imperfecta. Así, atribuimos *acción* a la mónada en tanto que tiene percepciones distintas y *pasión* en tanto que las tiene confusas” (*Monadologie*, § 49, OFC II, p. 335; GP, VI, p. 615).

un cierto eco para dejarse oír ocasionalmente; y a ese viviente se le llama animal, así como a su mónada se le llama *alma*.⁵³

En sentido estricto, Leibniz denomina “alma” sólo a aquellas mónadas cuya percepción, al no ser radicalmente confusa, puede ir acompañada de memoria, de lo cual se sigue, por un lado, que la máquina que le pertenece contiene una estructura orgánica específica⁵⁴ y, por otro lado, que la memoria, tal y como señala McRae,⁵⁵ involucra una persistencia en el tiempo que se asemeja al razonamiento al establecer una cierta conexión imaginaria entre una representación y otra.⁵⁶ Sin embargo, la percepción de una cualidad sensible siempre contiene algún sentimiento confuso debido a la finitud constitutiva de las mónadas y a la composición de infinitas percepciones implícitas en la sensibilidad.⁵⁷ En consecuencia, para el hannoveriano la sensibilidad nunca nos proporciona más que ejemplos o verdades particulares, puesto que, “por grande que sea el número de ejemplos que confirman una verdad general, no basta para establecer la necesidad universal de dicha verdad, pues no se sigue que vaya a suceder de nuevo lo que ha pasado”.⁵⁸

⁵³ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 4, OFC II, p. 345, Robinet, I, 33–35.

⁵⁴ Según Leibniz, “la naturaleza ha dado percepciones destacadas a los animales, por el cuidado que ha puesto en dotarlos de órganos que reúnen varios rayos de luz o muchas ondulaciones del aire, para que por esa reunión sean más eficaces. Algo similar ocurre con el olor, con el gusto y con el tacto, y quizá también con otros muchos sentidos que nos son desconocidos” (*Monadologie*, §§ 21–24, OFC II, p. 331; GP, VI, p. 611).

⁵⁵ *Cfr.* McRae 1978, p. 45.

⁵⁶ *Cfr.* *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, “Prefacio”, NE Echeverría, p. 39; GP, V, p. 44. Según Leibniz, la memoria proporciona a las almas una especie de inferencia que se parece al razonamiento humano (*cfr.* *Monadologie*, § 26, OFC II p. 331; GP, VI, p. 611), pero que se distingue porque es incapaz de formar proposiciones necesarias: “las consecuencias que sacan las bestias son iguales por completo a las de los simples empíricos, los cuales pretenden que lo que sucedió algunas veces sucederá de nuevo cuando lo que les llama la atención sea parecido, sin que puedan llegar a discernir si subsisten las mismas causas. Por eso a los hombres les resulta tan sencillo atrapar a las bestias, como es fácil que los simples empíricos se equivoquen” (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, “Prefacio”, NE Echeverría, p. 39; GP, V, p. 44).

⁵⁷ *Cfr.* *Discours de métaphysique*, § XXXIII, OFC II, p. 199; AA, VI, 4B, pp. 1582–1583. Véase también *De formis seu attributis Dei*, OFC II, p. 81; AA, VI, 3, p. 515.

⁵⁸ *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, “Prefacio”, NE Echeverría, p. 37; GP, V, p. 43.

Al encerrar cierta confusión, la mera sensibilidad somete toda posible acción al yugo de las pasiones,⁵⁹ ya que, aunque el hannoveriano reconoce cierto grado de apercepción en los animales,⁶⁰ sostiene que desde la mera sensibilidad es imposible percibir nuestra propia identidad, la cual es indispensable para establecer la relación entre el acto y el agente de la acción: sólo puedo ser plenamente espontáneo cuando, a partir de esta autoconciencia, alcanzo el dominio de mis acciones.⁶¹ Para ello es necesario transitar de las meras *almas* a los *espíritus*, cuyos actos reflexivos nos elevan al conocimiento de las verdades eternas y nos permiten “pensar en eso que se llama *yo* y considerar que esto o aquello está en *nosotros*”.⁶² En este sentido, dado que sólo podemos imputar tal o cual acto a un sujeto que, además de ser principio de su acción, es consciente de su poder causal y que esta autoconciencia es indispensable para la valoración moral de un acto, luego, sólo podemos atribuir una cualidad moral a los actos de los espíritus.⁶³

Toda mónada, sea racional o no, se rige por una teleología que brota de su propio fondo, en cuanto que, según sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, “las percepciones en la mónada nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las *causas finales del bien y del mal*, que consisten en las percepciones notables, regulares o irregulares”.⁶⁴ Así, es posible sostener, tal y como hace Duchesneau, que “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 or-

⁵⁹ Cfr. *Essais de théodicée*, III § 289, OFC X, p. 296; GP, VI, p. 288. Véase también *Confessio philosophi*, OFC II p. 48; AA, VI, 3, p. 135.

⁶⁰ Cfr. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 21, § 5, NE Echeverría p. 197; GP, V, p. 159. Para estudiar a profundidad el tema de la apercepción y su distinción con lo que suelo denominar “consciencia reflexiva”, véase Kulstad 1981, pp. 25–60, y también Barth 2016, pp. 65–88.

⁶¹ Cfr. *Essais de théodicée*, III § 281, OFC X, p. 297; GP VI, p. 289.

⁶² *Monadologie*, § 30, OFC II, p. 332; GP, VI, p. 612.

⁶³ Cfr. *Discours de métaphysique*, § XXXIV, OFC II, p. 200; AA, VI, 4B, pp. 1583–1584. En *De libertate et necessitate* Leibniz amplía esto y define la voluntad como la “propensión a actuar de la cual somos conscientes” (*De libertate et necessitate*, OFC II, p. 127; AA, VI, 4B, p. 1444). De la misma forma defiende que la conciencia es un requisito indispensable para la felicidad ya que, como observa en su *Confessio philosophi*, “no existe ninguna felicidad excepto la de las mentes [...] pues nadie es feliz si no sabe lo que es” (*Confessio philosophi*, OFC II, p. 25; AA, VI, 3, p. 116).

⁶⁴ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, OFC II, p. 345; Robinet, I, pp. 31–33.

ganización de sus partes”.⁶⁵ Sin embargo, esto no implica que toda mónada y, por lo tanto, toda máquina natural, sea capaz de reconducir su teleología de acuerdo con los principios de la recta razón, ya que sólo la conciencia o apercepción nos permite observar nuestras propias acciones y, por lo tanto, ser fieles a las inclinaciones naturales que dicta nuestra razón sin restricción externa alguna.⁶⁶ Donde hay racionalidad, según Leibniz, hay deliberación; y donde hay deliberación, hay libertad, de manera que los espíritus son “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”.⁶⁷ La intencionalidad aparece cuando el sujeto de la acción, además de ser espontáneo, es capaz de orientar esta estructura teleológica a través de la deliberación.

La teoría leibniziana de la acción intencional

Para que exista una acción racional genuina, es necesario, en primer lugar, que el acto —manifiesto externamente desde la causalidad eficiente de la máquina natural, esto es, en la dimensión fenoménica de la acción— surja del fondo mismo del agente racional —criterio que se cumple sólo desde la comprensión vitalista de las mónadas, es decir, desde el alma como mónada dominante que subordina la infinidad de órganos del viviente a una estructura teleológica—. Sin embargo, la mera espontaneidad no es suficiente para escapar de la necesidad física que rige la naturaleza pues, aun cuando la necesidad física se distingue de la geométrica o metafísica en virtud de su carácter hipotético⁶⁸ y su dependencia de una necesidad moral anterior⁶⁹ —la elección divina del mejor mundo posible—, la mera espontaneidad no garantiza un dominio pleno de nuestras acciones. En segundo lugar, sólo un agente racional es capaz de elevar esta espontaneidad a su plenitud, esto es, a

⁶⁵ Duchesneau 2011, p. 13; la traducción es mía.

⁶⁶ Cfr. Schepers 2011, p. 31. Algo similar se aprecia en la famosa carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf cuando afirma que “la mayor libertad es obligarse por la recta razón a lo mejor; y el que desee una libertad distinta es un inconsciente” (*Leibniz an Magnus Wedderkopf*, AA, II 1, pp. 186–187).

⁶⁷ *Essais de théodicée*, II § 147, OFC X, p. 199; GP, VI, p. 197.

⁶⁸ Cfr. *De rerum originatione radicali*, OFC II, pp. 278–279; GP, VII, p. 303.

⁶⁹ Cfr. *Essais de Theodicée*, Prefacio, OFC X, p. 36; GP, VI, p. 50.

la libertad, la cual, según su *Definición de la libertad* de 1692, “constituye una espontaneidad ligada a la inteligencia”.⁷⁰

A partir de esto pueden apreciarse dos cosas relevantes para comprender la teoría leibniziana de la acción: por un lado, que la noción de agencia racional no opone la libertad y la determinación, ya que es posible “distinguir perfectamente entre la necesidad y la determinación o certidumbre”⁷¹ y, por otro lado, que “*la elección sigue la mayor inclinación*, bajo la cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes”.⁷² Según el primer aspecto, toda acción genuina implica cierta determinación de parte del agente en virtud de lo cual el hanneriano se opone tanto a la absoluta indeterminación o libertad de indiferencia de equilibrio,⁷³ como al fatalismo necesarista que atribuye al *fatum mahometanum*, “porque se imputa a los turcos el no evitar

⁷⁰ *Definición de libertad*, Echeverría, p. 177; GP, VII, p. 109. La versión latina de esta definición, esto es, “*Libertas est spontaneitas intelligentis*” (GP, VII, p. 108), nos ayuda a comprender en qué sentido el filósofo de Hannover entiende la relación entre espontaneidad e inteligencia, a saber, en relación con un tipo específico de espontaneidad que 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 1990, p. XLVIII).

⁷¹ *Cfr. Essais de Théodicée*, III § 367, OFC X, p. 340; GP, VI, p. 333.

⁷² *Carta de Leibniz a Coste fechada el 19 de diciembre de 1707*, Roldán p. 225; GP, III, pp. 401–402.

⁷³ En opinión de Leibniz, “la indiferencia por supuesto surge de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se determina hacia lo más perfecto” (*De rerum originatione radicali*, OFC II, p. 281; GP, VII, p. 304). Puesto que la indiferencia presupone la existencia de alternativas para la elección cuyos requisitos, al ser exactamente los mismos, son indecibles (*cfr. De libertate et necessitate*, OFC II, p. 129; AA, VI 4B, p. 1446). De ser así, toda posible acción se cancelaría, ya que jamás se encontraría una razón que nos determine más por una cosa que por otra: la indiferencia o indeterminación absoluta nos conduce a la inacción. En términos ontológicos, Leibniz sostiene que esta indiferencia sólo se puede observar en los libros de metafísica y no en la realidad (*cfr. Essais de théodicée*, III § 367, OFC X, p. 340; GP, VI, p. 333), 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 anfidextras, 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 otro” (*Essais de théodicée*, I § 49, OFC X, pp. 124–125; GP, VI, pp. 129–130).

los peligros ni abandonar los lugares infectados por la peste, mediante razonamientos semejantes a los que acabo de exponer”.⁷⁴ De modo que la teoría leibniziana de la acción parte de una noción de libertad compatibilista en la que las razones por las que nos determinamos a actuar son inclinantes, más no necesitantes.⁷⁵

Sin embargo, para comprender el segundo aspecto necesitamos considerar tres cosas: 1) que “la elección siempre viene determinada por la percepción”,⁷⁶ 2) que esa determinación se rige en conformidad con el principio de *conveniencia*, de modo que “*es cierto e infalible que la mente se determina hacia el máximo bien aparente*”,⁷⁷ y 3) que “los hombres escogen los objetos mediante la voluntad, pero no eligen sus voluntades actuales”,⁷⁸ las cuales dependen de la progresión de percepciones anteriores. Hay que observar, en primer lugar, que la determinación de la inclinación más fuerte, esto es, aquella por la cual se inclina nuestra voluntad, depende de la claridad y la distinción de nuestras percepciones. Por ejemplo, en el caso de las pasiones se trata de percepciones confusas,⁷⁹ de modo que, en el querer “seguimos siempre el resultado de todas las inclinaciones que proceden tanto del lado de las razones como de las pasiones, cosa que sucede con frecuencia sin un juicio expreso del entendimiento”.⁸⁰

En segundo lugar, la claridad y distinción de nuestras percepciones determina qué cosa se presenta a nuestra voluntad como el mayor bien aparente, de manera que, “cuando elegimos lo aparentemente mejor”, según Leibniz, “queremos a causa del conocimiento y también libremente”.⁸¹ A partir de esto podemos observar que la teoría leibniziana de la acción intencional adopta un fuerte carácter intelectualista, el cual, tal y como observa Agustín Echavarría, afirma que “si algo es suficientemente captado como bueno por la inteligencia, determinará de modo infalible el querer de la voluntad”.⁸² Sin embargo, este intelectualismo no implica que el agente de la acción carece de todo poder sobre

⁷⁴ *Essais de théodicée*, “Prefacio”, OFC X, p. 12; GP, VI, p. 30.

⁷⁵ *Cfr. De necessitate et contingentia*, OFC II, p. 133; AA, VI, 4B, p. 1449. Véase también *Notes sur Bayle*, OFC II, p. 310; Grua, p. 494.

⁷⁶ *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, XXI § 25, NE Echeverría, p. 208; GP, V, p. 168.

⁷⁷ *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, p. 135; AA, VI, 4B, p. 1450.

⁷⁸ *Essais de théodicée*, Apéndice II § 5, OFC X, p. 398; GP, VI, p. 391.

⁷⁹ *Cfr. Monadologie*, § 49, OFC II, p. 335; GP, VI, p. 615.

⁸⁰ *Essais de théodicée*, I § 51, OFC X, p. 125; GP, VI, p. 130.

⁸¹ *Conversatio cum domino Stenonio de libertate*, Roldán, p. 179; Grua, p. 269.

⁸² Echavarría, 2011, p. 308.

sus propios actos, lo cual destruiría toda posible agencia racional, pues, a pesar de que no elige sus voluntades actuales que son el resultado final de nuestras percepciones, sean claras o distintas, el agente racional influye de manera indirecta sobre sus actos futuros, como ocurre con 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”.⁸³

Todo esto nos permite sacar en limpio tres conclusiones fundamentales para la teoría leibniziana de la acción intencional. En primer lugar, que sólo podemos hablar de intencionalidad, de libertad y, por ende, de responsabilidad moral en los espíritus, puesto que, si bien todas las mónadas son susceptibles de cierta orientación teleológica, sólo las mónadas racionales pueden incidir sobre sus propios actos a través de la deliberación. En segundo lugar, que el proceso deliberativo por el cual se dice que una acción determinada es libre adopta un carácter proyectivo, mismo que le permite al sujeto de la acción deliberar no sólo sobre bienes inmediatos, sino también sobre bienes a mediano y largo plazo, tema fundamental para comprender la noción leibniziana de felicidad. En tercer lugar, que esto último permite concebir al sujeto de la acción como un agente moral capaz de construir un *ethos* propio, esto

⁸³ *Essais de théodicée*, “Apéndice”, II § 5, OFC X, pp. 398–399; GP VI, p. 392. Algo similar ocurre con las pasiones, como se puede constatar en el siguiente pasaje: “Todo lo que sucede en el alma depende de ella, pero no depende siempre de su voluntad; esto sería demasiado. No es siempre conocido por su entendimiento o apercibido distintamente; porque en ella hay 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. Ella tiene, sin embargo, algún poder también sobre estas percepciones confusas, aunque de una forma indirecta; porque aunque ella no pueda cambiar sus pasiones al instante, puede trabajar en ello desde lejos con bastante éxito y crearse nuevas pasiones e, incluso, hábitos. Tiene también un poder semejante sobre las percepciones más distintas, al poder crearse indirectamente opiniones y voluntades, al impedir tener unas u otras y al suspender o anticipar su juicio. Porque podemos buscar de antemano medidas para detenernos con motivo del paso resbaladizo que vamos a dar a causa de una juicio temerario; podemos hallar algún incidente para diferenciar nuestra resolución, aun cuando el asunto de querer no sean directamente objetos de nuestra voluntad (tal y como ya he enseñado) no dejamos de tomar algunas veces medidas para querer, e incluso para creer con el tiempo, lo que no se quiere o no se cree en el momento presente. Tan grande es la profundidad del espíritu del hombre” (*Essais de théodicée*, I § 64, OFC X, pp. 132–133; GP VI, pp. 137–138).

es, una identidad práctica.⁸⁴ Aunque estas tres conclusiones las reservo para otro trabajo de investigación, es importante señalar que en cada de una se observa la riqueza que se produce al articular la ontología leibniziana con su ética.

Con todo esto se muestra, aunque sólo de una manera incipiente, que la ontología vitalista de Leibniz no excluye ni una teoría de la acción ni, por lo tanto, una filosofía práctica. Esto, a modo de conclusión, sólo puede comprenderse desde sus grandes tesis lógico-ontológicas, tal y como se observa en sus aproximaciones a la teodicea.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Leibniz

- AA *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
- Couturat *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. L. Couturat, Georg Olms, Hildesheim, 1961.
- Dutens *Opera omnia nunc primum collecta, in clases distributa praefationis et indicibus exornata*, ed. L. Dutens, Georg Olms, Hildesheim, 1961.
- GP *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1965.
- GM *Mathematische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1971.
- Grua *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua, Presses universitaires de France, París, 1948.
- Lamarra *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, ed. A. Lamarra y R. Palaia, pref. H. Schepers, Georg Olms, Hildesheim, 2005.
- Robinet *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, ed. A. Robinet, Presses Universitaires de France, París, 1954.
- OFC II *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, vol. 2, *Metafísica*, ed. Á.L. González, Comares, Granada, 2010.
- OFC X *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, vol. 10, *Ensayos de Teodicea*, ed. T. Guillén Vera, Comares, Granada, 2012.

⁸⁴ Con esta última noción se inserta la propuesta leibniziana en el discurso contemporáneo sobre las fuentes de la normatividad, en concreto en la propuesta de Korsgaard 2009, de quien tomo la expresión.

- OFC VIII *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, vol. 8, *Escritos científicos*, ed. J. Arana, Comares, Granada, 2009.
- OFC XVI B *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, vol. 16, parte B, *Correspondencia III*, ed. B. Orío de Miguel, Comares, Granada, 2011.
- Roldán *G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. C. Roldán Panadero, Tecnos, Madrid, 1990.
- Echeverría *Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. J. Echeverría, Gredos, Madrid, 2011.
- NE Echeverría *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría, Alianza, Madrid, 1992.
- Echeverría FP *Filosofía para princesas*, trad. J. Echeverría, Alianza, Madrid, 1989.

Bibliografía secundaria

- Barth, C., 2016, “Leibniz’s Conception of Sensation”, en A. Pelletier (comp.), *Leibniz’s Experimental Philosophy*, Franz Steiner (Studia Leibnitiana. Sonderheft, 46), Stuttgart, pp. 65–88.
- Cardoso, A., 2011, “La fundación leibniziana de la dinámica”, en Nicolás y Toledo 2011, pp. 255–270.
- Cubells, M.R., 2010, “La substancialidad de los compuestos”, en Sánchez Rodríguez y Rodero Cilleros 2010, pp. 91–102.
- Duchesneau, F., 2011, “Leibniz versus Stahl on the Way Machines of Nature Operate”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. 11–28.
- Echavarría, A., 2011, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Garber, D., 2011, “Foreword”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. v–ix.
- Holz, H.H., 1970, *Leibniz*, trad. A.P. Sánchez Pascual, Tecnos, Madrid.
- Hernández Mansilla, J.M., 2010, “El mundo de los sueños de Leibniz”, en Sánchez Rodríguez y Rodero Cilleros 2010, pp. 315–326.
- Herrera, A., 1993, “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, en L. Benítez y J.A. Robles (comps.), *Percepción: colores*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 91–100.
- Korsgaard, C.M., 2009, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Nueva York.
- Kulstad, M., 1981, “Leibniz, Animals, and Apperception”, *Studia Leibnitiana*, vol. 13, no. 1, pp. 25–60.
- McRae, R., 1978, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, University of Toronto Press, Toronto.
- Nachtomy, O., 2011, “Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or What It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. 61–80.
- Nicolás, J.A., 2011, “Dimensión vitalista de la ontología leibniziana”, en Nicolás y Toledo 2011, pp. 71–92.

- Nicolás, J.A. y S. Toledo (comps.), 2011, *Leibniz y las ciencias empíricas*, Comares, Granada.
- Nunziante, A.M., 2011, “Continuity or Discontinuity? Some Remarks on Leibniz’s Concepts of ‘Substantia Vivens’ and ‘Organism’”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. 131–144.
- Oliesti, J., 2010, “La Place d’autrui. Dificultades y paradojas”, en Sánchez Rodríguez y Rodero Cilleros 2010, pp. 343–357.
- Phemister, P., 2011, “Monads and Machines”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. 39–60.
- Poser, H., 2012, “Leibniz’ Metaphysik heute: Die Synthese von Panlogismus und Pandynamismus”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 51, nos. 129–131, pp. 479–493.
- Roldán, C., 1990, “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. C. Roldán, Tecnos, Madrid, pp. IX–LXVII.
- Sánchez Rodríguez, M. y S. Rodero Cilleros (comps.), 2010, *Leibniz en la filosofía y la ciencia moderna*, Comares, Granada.
- Schepers, H., 2011, “Leibniz’s Rationalism: A Plea against Equating Soft and Strong Rationality”, en Smith y Nachtomy 2011, pp. 17–36.
- Smith, J.E.H. y O. Nachtomy (comps.), 2011, *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nueva York.
- Vigo, A.G., 2008, “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en G. Leyva (comp.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, pp. 53–85.
- , 2011, “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant”, en *Humboldt Lecture*, 30 de junio del 2011, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle.