

Leibniz y el personalismo: de la mónada a la lógica de la alteridad

Leibniz and Personalism: from Monads to Logic of Otherness

ROBERTO CASALES GARCÍA
JORGE MEDINA DELGADILLO
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ*

UPAEP, Universidad

RESUMEN. Frente aquellas lecturas de Leibniz que definen las mónadas como entidades aisladas y carentes de toda posible relación, la presente investigación pretende analizar la ontología monadológica leibniziana y su teoría de la expresión a fin de mostrar que, detrás de su noción de identidad personal, subyace una lógica de la alteridad capaz de dialogar con el personalismo contemporáneo. Esta lógica de la alteridad, si nuestra lectura de Leibniz es correcta, se hace patente en los espíritus, cuya naturaleza expresiva establece no solo un enlace sistemático con la totalidad de seres que componen el mundo, sino que también una noción de identidad personal en el que la alteridad adquiere un carácter prescriptivo: situarnos en el lugar del otro para comprender sus necesidades y, a través de esto, reconocer nuestro puesto en el cosmos. Para lograr todo esto realizaremos cuatro cosas: en primer lugar, analizaremos a profundidad la aplicación de su teoría de la expresión a la ontología monadológica

y su *notio completa*; en segundo lugar, veremos qué implicaciones tienen ambas en el caso específico de los espíritus, enfatizando la naturaleza comunitaria de estas mónadas racionales; en tercer lugar, reconstruiremos la teoría leibniziana de la identidad personal; para, en último lugar, contrastar con algunas de las principales tesis personalistas.

Palabras clave: Leibniz; identidad personal; expresión; alteridad; personalismo.

ABSTRACT. This research aims to analyses Leibniz' Monadologic Ontology and his theory of expression as opposed to those readings of Leibniz' work that define monads as isolated entities that lack that all possible relation. The analysis will also show that, beyond his notion of Personal Identity, underlies a logic of Otherness able to dialogue with contemporary Personalism. This logic of otherness, if our reading of Leibniz is right, it is especially

* roberto.casales@upaep.mx. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>.

jorge.medina@upaep.mx. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6530-1902>.

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>.

ostensible in the ‘spirits’, which expressive nature establish not only a systematic bond with the totality of beings that integrate the world, but also a notion of Personal Identity. Such notion allows that otherness acquires a prescriptive character: to place us in other’s situation and thus understand their needs and, through this, acknowledge our place in the cosmos. In order to achieve this we will carry four tasks: first, we will analyze in depth the application of his theory of expression to Mo-

nadologic ontology and his *notio completa*. Second, we will appreciate what implicatures have both for the specific case of spirits, emphasizing the communitarian nature of these rational monads. Third, we will rebuild a Leibnizian theory of Personal Identity and finally, we will compare the results with the main Personalists’ body of thesis.

Key words: Leibniz; Personal Identity; Expression; Otherness; Personalism.

1. Dos lecturas de Leibniz: Ortega y Husserl

Lo primero que viene a la mente en el imaginario filosófico cuando se habla de la ontología monadológica de Leibniz, es una propuesta que apunta a la existencia de sustancias simples carentes de ventanas, las cuales, por ende, se muestran ajenas a toda posible interacción. Podemos dar un par de ejemplos al respecto desde dos filósofos contemporáneos, sin detenernos mucho en ellos. En el primer caso aparece el problema de las mónadas sin ventanas y en el segundo el problema de la unidad del mundo ante una pluralidad de perspectivas.

Por un lado, Ortega y Gasset mantuvo una idea de las mónadas como realidades individuales. La influencia de Leibniz para desarrollar su perspectivismo fue muy grande y trascendente. Pero la individualidad de las mónadas en Leibniz, condujo a Ortega a decir que “cada mónada *es* en soledad”¹, como si no necesitara de las otras mónadas, como si ni siquiera pudiese haber entre ellas comunicación. “Solo se *es* si se *es* solitario, sin contacto ni contaminación metafísica con ninguna otra cosa. Entre individuo e individuo se puede

pasar una espada trascendental para demostrar que no hay ligamen trucado, que no hay nada...”²

Ortega reflexiona sobre el dolor físico en su artículo “Cuando no hay alegría” y llega al descubrimiento de que por medio del dolor nos encontramos “*con la soledad de cada cosa*”³. Lo que descubriríamos detrás de cada mónada sería, entonces, “*la línea negra que limita cada ser y lo encierra dentro de sí, sin ventanas hacia fuera, como Leibniz decía...*”⁴ Del mismo modo, sostuvo en sus reflexiones sobre el centenario de Kant que “Leibniz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de *Yos*, en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas”⁵. Por esta razón, la mónada “vive sumergida en su propio elemento”⁶. En otro lugar hay una referencia más completa que sintetiza lo que hemos expuesto hasta ahora:

La realidad única es la mónada, y la mónada es pensamiento y solo pensamiento, confuso o claro. Además, cada mónada está aislada, «sin ventanas», y su existencia se reduce a una faena interior de pensar y pensarse a sí misma, de ponerse en claro consigo misma. El mundo es mera proyección del sujeto

intelectual, simple fenómeno y fantasmagoría. Pero tanto en ese mundo fantasmagórico como en la realidad de las mónadas, solo un principio rige: el principio de la razón suficiente.⁷

No queremos decir que la lectura de Ortega sobre Leibniz sea errada, sino más bien incompleta. Porque es verdad que lo expuesto en la *Monadología* conduce a pensar la mónada de forma individual y, cuando es el caso, viviendo su vida en radical soledad. Pero de allí no se sigue que la mónada esté aislada, que no mantenga relación con otras mónadas y que no puedan reconocerse a través de la alteridad e inclusive modificar sus pensamientos. El fenómeno de la expresión en Leibniz, la idea de noción completa y la relacionalidad, nos darán elementos para pensar la mónada en un sentido más amplio y abrir líneas de investigación hacia la alteridad.

Este es, en efecto, el problema al que parece apuntar Ortega, a una cuestión que está más bien cargada hacia las coordenadas cartesianas, esto es, hacia la imposibilidad del conocimiento de otras mónadas —o de otras mentes. Porque si cada mónada piensa y se piensa a sí misma como faena interior, ¿qué evidencia puede tener de otras mónadas?

Una lectura como la de Ortega, además de condenar la propuesta leibniziana al absurdo, en cuanto que esto no es compatible con su sistema de la armonía preestablecida, cancela toda posible relación entre su ontología monadológica y su filosofía práctica, lo cual se ha traducido en el ámbito académico en un gran desconocimiento de la propuesta práctica del hannoveriano. Decir que las mónadas leibnizianas son en-

tidades absolutamente clausuradas, entendiéndose por esto ‘seres aislados y carentes de toda posible relación’, es no entender a cabalidad la noción de ‘mónada’, puesto que, como menciona irónicamente Leibniz, “las mónadas no existen solitarias. Son mónadas, no anacoretas”⁸.

Por otro lado tenemos la propuesta de Edmund Husserl. Vamos a partir del aparente solipsismo al que conduce la fenomenología trascendental y aclaremos que la lectura que hace Husserl de Leibniz no lo lleva al problema cartesiano de poner en duda la existencia de otras mentes o conciencias, si bien el problema de este solipsismo metodológico empieza cuando se asume que solo es posible tener evidencia de la propia conciencia. Cabe decir que en términos husserlianos el problema de fondo no es el problema de la existencia o la no existencia de los otros. El asunto fundamental es ¿qué tipo de experiencia tenemos de la alteridad? El otro, ¿cómo se nos da? ¿A través de qué tipo de experiencias tenemos noticias del alter ego? Se trata de una cuestión fenomenológica que intenta esclarecer el sentido del aparecer del otro ante la conciencia propia.

Pues bien, Leibniz acepta desde un principio la pluralidad de las mónadas con su individualidad y el carácter perspectivista a partir del cual cada mónada se representa la realidad. Estas dos ideas —y otras más como la de la Mónada Suprema⁹— son de gran valor para la descripción fenomenológica. El problema en Husserl es más bien el que cuestiona cómo es posible articular la unidad y objetividad del mundo si este se aparece o presenta a otras conciencias (o mónadas) desde distintos puntos de vista. El problema en la

fenomenología de Husserl no apunta a la existencia o no existencia de otras mónadas o del mundo mismo. Lo que le interesa describir a la fenomenología es cómo nos es dado el mundo y el otro. Así que en Husserl, a nuestro juicio, Leibniz tiene un lugar más interesante que en Ortega.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl dice:

Leibniz lleva razón cuando dice que es pensable una pluralidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas, pero que no por ello son composibles todas estas posibilidades; y también cuando dice que podría haber sido “creada” una infinita pluralidad de mundos, pero que no podrían haberlo sido varios a la vez, puesto que no son composibles.¹⁰

En el caso de Husserl podemos ver, como bien apunta Karl Schuhmann siguiendo a S. Strasser, I. Kern y N. Uygur, una afinidad y simpatía con las ontologías pluralistas, como es la de Leibniz. Dice Schuhmann que “... también para Husserl los últimos ladrillos y los núcleos elementales de lo real deben ser pensados, por una parte, como sujetos y como de tipo espiritual y, por otra parte, que ellos por principio son plurales, vale decir exhiben una multiplicidad irreductible de sustancias independientes”.¹¹ La conclusión a la que llega Schuhmann es que, para Husserl, lo originariamente dado no es la unidad sino la pluralidad de las sustancias. Por esta razón, la tesis de un solipsismo trascendental es insostenible; hay más bien que pensar en una intersubjetividad trascendental. Cómo es posible acceder a esta intersubjetividad trascendental es tema de otra investigación.

Pues bien, teniendo esto en mente, nuestra intención es releer la ontología monadológica de Leibniz a la luz de su teoría de la expresión, a fin de exponer que, detrás de su noción de identidad personal, subyace una lógica de la alteridad y una incipiente ética del reconocimiento que es capaz de dialogar con el personalismo contemporáneo para enriquecerlo. Esta lógica de la alteridad, si nuestra lectura de la ontología leibniziana es correcta, va de la naturaleza expresiva de las mónadas en general, al caso específico de los espíritus. Lo primero garantiza, en efecto, que cada individuo posee un enlace sistemático con la totalidad de seres que componen el mundo; mientras que lo segundo nos permite articular una noción de identidad personal en la que la alteridad adquiere un carácter prescriptivo: situarnos en el lugar del otro para comprender sus necesidades y, a través de esto, reconocer nuestro puesto en el cosmos. Algunas preguntas necesarias que debemos formular son estas: ¿cómo es posible situarse en el lugar del otro desde el punto de vista de las mónadas? Si las mónadas son capaces de expresar, ¿qué es lo que expresan y a través de qué medio o vía, a través del cuerpo, por ejemplo? ¿Cómo debemos entender esta alteridad desde el punto de vista leibniziano?

Aunque existen diversas formas de articular la metafísica de Leibniz con su filosofía práctica, tal y como muestra Patrick Riley a través de la teodicea¹², en el presente trabajo de investigación trazamos una ruta distinta que, a nuestro parecer, resuelve la aparente paradoja entre la clausura ontológica de las mónadas y su lógica de la alteridad. Para realizar esto nos in-

teresa analizar tanto la naturaleza expresiva de las mónadas, como la definición de lo individual en términos de su *notio completa*; después de ello aplicamos ambas propuestas al caso específico de los espíritus, a fin de mostrar en qué medida las mónadas racionales poseen una naturaleza intersubjetiva; luego asumimos esta noción para reconstruir una teoría leibniziana de la identidad personal y, finalmente, abrimos el diálogo entre Leibniz y el personalismo contemporáneo.

II. Expresión y completud en la ontología monadológica de Leibniz

Uno de los puntos clave para entender la ontología monadológica de Leibniz radica, a nuestro parecer, en su caracterización de los individuos como entidades completas, caracterización de herencia suareciana que Leibniz defiende desde su juventud, concretamente en su *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*¹³ de 1663, y que en su madurez reformulará a través de su noción de mónada. Cada mónada es una entidad completa en la medida en que posee una unidad real¹⁴, una armonía interna que da cohesión a la multiplicidad de percepciones que entran dentro de su definición. Lo cual supone que esta completud se gesta al interior de las mónadas, configurando la naturaleza individual de cada una. Se trata de una naturaleza cuya noción contiene virtualmente todo aquello que pueda predicarse de sí¹⁵. En palabras de Leibniz: “la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los pre-

dicados del sujeto al que esta noción es atribuida”¹⁶.

Si nuestra lectura del hannoveriano es correcta, esta completud de las sustancias individuales, su *notio completa*, puede y debe leerse de tres formas: como completud temporal, como completud dinámica y, por último, como completud existencial. La completud temporal, en primer lugar, se gesta en virtud de la continuidad, en cuanto que esta, como menciona en el §22 de su *Monadologie*, garantiza que: “así como todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del porvenir”¹⁷. Toda mónada, en este sentido, contiene dentro de su noción una estrecha relación entre su pasado, presente y futuro¹⁸.

La completud dinámica, en segundo lugar, alude a aquella *espontaneidad* constitutiva que toda mónada posee de suyo, en cuanto que, como sostiene en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, “una sustancia no puede existir sin acción”¹⁹. Para Leibniz, en efecto, la noción completa de cada individuo “contiene todos sus fenómenos, de manera que nada podría sucederle que no le nazca de su propio fondo, pero conforme a lo que le ocurre a otra sustancia”²⁰. Así, más que aludir a una clausura ontológica, la espontaneidad se relaciona con el principio de acción interno o connato que caracteriza a toda mónada, de modo que, tal y como se aprecia en sus *Essais de Theodicée*, toda sustancia verdadera es “la verdadera causa inmediata de todas sus acciones y pasiones internas”²¹. Que sea así, sin embargo, no significa que sean ajenas o indiferentes a las otras sustancias que componen el mundo, ya que la totalidad de ac-

ciones y pasiones de cada individuo se conforman a las acciones y pasiones de todos los demás individuos que componen el mundo²². Finalmente, en tercer lugar, se encuentra la completud existencial, la cual alude tanto a la naturaleza expresiva de las mónadas como a su ser componible, esto es, a la naturaleza relacional de las mónadas.

Aquella visión holística de lo individual que el filósofo de Hannover introduce a través de su *notio completa*, a diferencia del imaginario popular, considera también la conexión intrínseca de cada individuo con el resto del cosmos²³, lo cual quiere decir que la individualidad no es ajena a la alteridad, sino que la supone. En este sentido es preciso no confundir la individualidad con el individualismo, sino entenderlas, como lo hará posteriormente el personalismo, como una intimidad abierta a la relación²⁴. Las mónadas leibnizianas, en efecto, no son ajenas ni indiferentes al mundo, tal y como se observa en su correspondencia con Arnauld:

...mi suposición no es simplemente que Dios ha querido crear a un Adán, del que la noción sea vaga e incompleta, sino que Dios ha querido crear a un tal Adán suficientemente determinado como individuo. Y esta noción individual completa, según mi opinión, tiene conexiones con toda la serie de cosas, lo cual debe parecer muy razonable, ya que el señor Arnauld me recuerda, en este punto, el enlace que hay entre las resoluciones de Dios, a saber, que Dios al tomar la decisión de crear a un tal Adán, tiene en cuenta todas las resoluciones que toma respecto a todo el Universo; poco más o menos

como una persona sabia que toma una resolución respecto a una parte de su plan, lo tiene todo entero a la vista, y se decidiría tanto mejor si pudiera decidirse sobre todas las partes a la vez.²⁵

La *notio completa* de cada substancia, así, considera al individuo como un ser relacional que envuelve a la totalidad del mundo en su interior, tesis que presupone una naturaleza expresiva de las mónadas: “toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien las contempla”²⁶. Cada mónada, en cuanto posee una naturaleza representativa, es un ‘espejo viviente’ que expresa, desde su perspectiva siempre finita, la totalidad infinita del cosmos²⁷, de modo que, acorde a su *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, “existir no es otra cosa que ser armónico”²⁸. Podemos encontrar ecos de esta noción “especular” de Leibniz, por ejemplo, en Paul Celan, cuando afirma “Ich bin du, wenn ich ich bin”, idea que retomará Levinas cuando enfoque hiperbólicamente la substitución ética²⁹ y que estará presente en Mounier cuando analice la genética comunitaria a partir del mirarse en el espejo humano que es la carne del prójimo³⁰.

Así, dado que existen una pluralidad infinita de mónadas o ‘espejos vivientes’ del universo, es posible inferir que éstas, al expresarse mutuamente, se acomodan o limitan entre sí, dando lugar a una armonía universal. Esto implica, como observa en su correspondencia con De Vol-

der, que “ninguna cosa hay en todo el universo de las criaturas que no necesite del concepto de cualquier otra de entre la universalidad de las cosas para la formación de su perfecto concepto”³¹. A partir de lo cual podemos inferir que la mónada, como acierta en decir Felix Duque, “es cosa en sí a fuerza de ser para Otro”³². En efecto, dado que la *notio completa* de cada individuo implica una “*ligazón* o acodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás”, de manera que cada uno tiene “relaciones que expresan a todas las demás”³³, se sigue que no podemos comprenderlo de manera aislada. Esta naturaleza representativa de las mónadas, sin embargo, no se agota en sus relaciones de expresiones, en cuanto que las mónadas, además de representarse mutuamente, se acomodan entre sí, de modo que cada una “contiene resoluciones para todo el resto”³⁴. Ser-sí-mismo, de manera diferenciada y, a la vez, ser-en-comunidad, este es el delicado equilibrio al que invita una lectura atenta de Leibniz, y que curiosamente es el itinerario al que invita también Emmanuel Mounier, iniciador del movimiento personalista, quien no busca ni un mero agregado de individuos indiferenciados entre sí, carentes de una intimidad e identidad personal (“reino del «se dice» y del «se hace», donde surgen las *masas*, aglomerados humanos sacudidos a veces por movimientos violentos pero sin responsabilidad diferenciada”), pero tampoco átomos perfectamente diferenciados entre sí, pero indiferentes unos de otros (“cada uno vive aquí en una soledad, que se ignora incluso como soledad e ignora la presencia de otra”)³⁵.

III. Lógica leibniziana de la alteridad

Esta inclusión de la alteridad, sin embargo, adquiere mayor relevancia cuando es aplicada al caso específico de los espíritus, en donde asume una dimensión normativa. La razón de esto radica en que los espíritus, al elevarse al grado de la razón y de las verdades eternas, se elevan también al conocimiento reflexivo de sí mismos³⁶, y ello les permite dejar de ser meros espectadores del universo para interactuar con el mundo y con los demás espíritus. En efecto, mientras las demás mónadas limitan su naturaleza expresiva a ser imágenes del universo, los espíritus se caracterizan por imitar a la divinidad, como podemos apreciar en el siguiente pasaje de su *Discours de métaphysique*:

En efecto, los espíritus son las sustancias más perfeccionables y sus perfecciones poseen de particular que entre sí se estorban lo mínimo o, mejor dicho, que se ayudan mutuamente, pues solamente los más virtuosos podrán ser los amigos más perfectos; de ahí se sigue de manera manifiesta que Dios, que busca siempre la máxima perfección en general, tendrá el mayor cuidado de los espíritus, y les proporcionará no solo en general, sino incluso a cada uno en particular, la mayor perfección que permita la armonía universal. Puede incluso decirse que Dios, en tanto que es un espíritu, es el origen de las existencias, pues, de otro modo, si le faltara voluntad para elegir lo mejor, no existiría razón alguna para que un posible existiera con preferencia a otros.

Así, la cualidad que posee Dios de ser Él mismo espíritu precede a todas las demás consideraciones que se puede tener respecto a las criaturas; solo los espíritus son hechos a su imagen, son como de su linaje o como hijos de la casa, ya que solamente ellos pueden servirle libremente y actuar con conocimiento a imitación de la naturaleza divina. Un solo espíritu vale por todo el mundo, pues no solo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna a sí mismo a la manera de Dios. De modo tal que parece que, aunque cualquier sustancia expresa el universo entero, sin embargo las demás sustancias expresan más bien el mundo que a Dios y, en cambio, los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo.³⁷

Para Leibniz, en efecto, solo los espíritus son capaces de modificar sus pensamientos³⁸, de suspender su juicio³⁹ y de hacer un uso libre de su naturaleza dinámica⁴⁰, imitando a la divinidad en la medida de sus posibilidades. Solo los espíritus son capaces, así, de transitar de la mera espontaneidad al imperio de sus acciones, *i.e.*, al ámbito de la libertad, donde el sujeto está llamado a influir en el curso del mundo: aquella libertad, entendida como una cierta “autónoma orientación racional a lo mejor”, según Poser, “requiere individuos racionales capaces de ponderar entre las opciones”, razón por la cual “solo una esencia equipada con conciencia puede ser libre”⁴¹. Los espíritus, al elevarse al grado de la razón y de las verdades eternas, en opinión del hannoveriano, poseen un alma arquitectónica que imita a la divinidad en su capacidad de obrar, imitando a Dios desde su finitud⁴². Al ser

imágenes de la divinidad, a su vez, los espíritus son susceptibles de entrar en sociedad con Dios y de actuar como miembros de esta comunidad⁴³. A partir de lo cual se sigue, en palabras de Leibniz, “que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios”⁴⁴.

Solo los espíritus, en cuanto que gozan de una conciencia reflexiva⁴⁵, pueden reconocerse a sí mismos en los otros y conformar, en consecuencia, una genuina sociedad. Esta última, si nuestra lectura del hannoveriano es correcta, se sustenta en la naturaleza expresiva de los espíritus, en cuanto que estos no se limitan a ajustar su naturaleza perceptual y apetitiva al dinamismo del mundo, sino que, además, son capaces de *situarse* en él, orientando su causalidad para interactuar con este y con los demás espíritus. De modo que todos los espíritus están llamados a *situarse* cara al bien y a la armonía que subyace a la república de los espíritus, esto es, a la realización de una justicia universal, cuyo imperativo moral es el de situarse en el lugar del otro. El “yo” leibniziano, más que un “yo” solipsista o un “yo” egocéntrico, se concibe como un ser relacional en constante apertura a la alteridad. ¿No acaso para el personalismo –desde su fundación–, *ser* en la medida en que es *ser-para-otro*, es amar⁴⁶? Para Leibniz, en este sentido, ser un espíritu implica “ser-para-otro”, tal y como se puede apreciar en el siguiente pasaje de su *De vita beata*:

Aunque cada uno de nosotros es distinto del otro por razón de la persona,

debemos pensar no obstante que ningún hombre puede subsistir por sí solo y considerarnos a nosotros mismos no solo parte de todo lo creado sino también, en especial, de lo que forma parte de esta tierra como es a saber, de la *Política*, de la sociedad y de la gente a la que estamos vinculados, sea por alojamiento, sea por parentesco u otro tipo de comunidad. Y cómo hay que anteponer el provecho del todo al de la parte, no será para nosotros más que un placer al servir a todos sin excepción alguna. Además, si lo disponemos todo según la inteligencia, nos encontraremos con que eso es también lo que nos conviene a nosotros, pues vemos que, a quienes están dispuestos a servir a los demás, también obtienen de ello a su vez grandes amistades y servicios incluso de quienes no estuvieron al servicio de uno. El trabajo que nos tomamos al servicio de los demás, es mucho menor que las ventajas que de su amistad tenemos.⁴⁷

Comparemos ahora cómo está presente el “servir a todos sin excepción alguna” tanto en la exposición que G. Marcel hace sobre el yo, en la medida que también implica un ser-para-otro, como en el célebre pasaje de la norma personalista según K. Wojtyła:

Yo me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo. Pero ¿ante quién soy o me reconozco responsable? Hay que responder que lo soy, al mismo tiempo, ante mí mismo y ante el otro, y que esta conjunción es

precisamente característica del compromiso personal, que es la marca propia de la persona. (...) Si me amas, si me miras como a tu hijo, me parece que debes querer, no ciertamente para ti, sino para mí, que yo te reconozca y que te sirva, puesto que si no me es dado reconocerte y servirte, estoy condenado a la perdición.⁴⁸

Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no va de acuerdo con la utilización, puesto que no puede ser tratada como un objeto de placer, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal, que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto a ella.⁴⁹

IV. La noción leibniziana de identidad personal

Dado que de la naturaleza expresiva de los espíritus se sigue no solo que la noción individual se encuentra íntimamente relacionada con la totalidad de seres que componen el mundo, sino también que posee una conciencia reflexiva en virtud de la cual se concibe como un “ser-para-otro”, podemos inferir que la alteridad adquiere, en el caso de los seres racionales, un carácter normativo. Esto último implica, entre otras cosas, que la cualidad moral de

los espíritus está íntimamente relacionada con la forma en que cada uno se sitúa cara a los demás, de modo que, como afirma Concha Roldán, se sustituya el individualismo por el amor al prójimo⁵⁰. No es raro, en consecuencia, que el filósofo de Hannover afirme que el verdadero punto de vista de la moral es el ‘lugar del otro’⁵¹ – aspecto muy similar tanto a la *empatía steineana*⁵² como a la *substitución levina-siana*⁵³–, ni lo es que defina la justicia como la caridad del sabio, entendiendo por esto aquella benevolencia universal desinteresada que es conducida por la razón⁵⁴. De ahí que Leibniz afirme que, “cuando se pregunta por el Derecho y sobre lo justo, se hace para mostrar que el procurar el bien ajeno en la mayor medida posible dejando a salvo el nuestro, es [[precisamente]] nuestro bien”⁵⁵.

La noción leibniziana de justicia, en efecto, implica que el único bien real del individuo es el bien común⁵⁶, de modo que, en palabras de Leibniz, “no hemos nacido, pues, para nosotros mismos, sino por el bien de la sociedad, como las partes son por el todo, y no debemos considerarnos otra cosa que instrumentos de Dios, pero instrumentos vivientes y libres, capaces de concurrir a ello según nuestra propia elección”⁵⁷. Topamos, una vez más, con un paralelo interesante entre esta aproximación que hace Leibniz y la aproximación personalista al bien común, en este caso expuesta por Jacques Maritain:

El bien común comprende (...) algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, sobre todo, la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica de las

virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud, de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud.⁵⁸

Nos encontramos, pues, ante una lógica de la alteridad que nos permite releer la noción leibniziana de la identidad personal no solo en función de la cualidad moral del individuo, sino también cara a su ser relacional, en cuanto que la cualidad moral del individuo, su *éthos*, se relaciona con su forma de contribuir al bien común⁵⁹, tal y como se aprecia en el siguiente pasaje de su *Guilielmi Pacidii* de 1680:

Mas, siga cada cual sus razones; a mí me parece que el varón prudente ha de tomarse un cuidado también de la vida futura (sobre la cual piensan muchos como de un sueño no más y como de paso); y que el hombre ha de considerar qué es digno del hombre, qué es lo apropiado a la naturaleza creadora, cómo contribuye a la verdadera perfección y armonía de las cosas el embellecer el propio lote y hacer el bien con la mayor amplitud que pueda cada uno.⁶⁰

La noción leibniziana de la identidad personal, en consecuencia, asume una lógica de la alteridad y una incipiente ética del reconocimiento, en virtud de la cual el sujeto se sitúa reflexivamente en el lugar del otro tanto para evitar hacer daño a los demás, principio que el hannoveriano adscribe al *ius strictum*, como para dar a cada uno lo que le corresponde y hacer el bien cuando sea oportuno, sin lo cual no es posible hablar de equidad⁶¹. Se trata, en este sentido, de una noción de identidad personal que, tal y como se observa en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a pesar de establecer un vínculo fuerte con nuestra identidad real u ontológica, alude fundamentalmente a un sentido práctico o moral de la persona⁶²: la cualidad moral del sujeto de la acción en relación con la justicia, donde la alteridad asume este carácter normativo.

De ahí que Leibniz afirme, por un lado, que “la regla suprema del derecho dice que debe hacerse lo que es útil a la comunidad... Por consiguiente, las cosas buenas y malas deben repartirse entre los hombres de tal modo que de ello se siga el menor mal, o el mayor bien para la comunidad”⁶³; y, por otro, que la verdadera piedad y benevolencia consisten “en poner el propio provecho y el placer propio en aquello que redunde en bien público, en conmoverse profundamente por los males ajenos, y, si puedes prestar socorro, no dejar de hacerlo ni por las incomodidades [[que ello comporte]] ni siquiera por los peligros [[que se pueda correr]]”⁶⁴.

V. Leibniz y el personalismo

De acuerdo con las principales líneas que hemos expuesto hasta ahora podemos enu-

merar y comentar los puntos principales donde la propuesta de Leibniz confluye con el personalismo. Podemos ver en la actualidad que el personalismo se dice de muchas maneras, ya que no es posible sostener que haya un solo personalismo y del mismo modo podemos observar que muchos autores de los cuales podemos juzgar que son personalistas difieren en varios puntos y coinciden, obviamente, en muchos otros⁶⁵. Es posible distinguir por ello, entre un personalismo comunitario, uno dialógico, un personalismo ontológico clásico y otro moderno, uno fenomenológico, otro angloamericano, etc. Lo que no podemos dejar de admitir es que hay algo que es común a todos ellos. Lo que es común es la centralidad de la persona: “llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma la primacía de la persona sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo”⁶⁶. Ello no quiere decir ni siquiera que en todos ellos aparezca una idea unificada de la noción de persona, aunque sí rasgos comunes (la existencia incorporada, la racionalidad, la intimidad, la libertad, la eminente dignidad y el compromiso social). Cuando decimos, pues, que el concepto de persona es central, es en tanto punto de partida, aunque luego haya matices entre uno y otro autor. Por ejemplo, las aproximaciones a la realidad personal realizada por Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła o Max Scheler diferirán en los acentos que harán, el primero respecto a la acción política y la responsabilidad comunitaria que implica ser persona, el segundo respecto al amor como actitud apropiada a la acogida de la persona como don

y el último respecto a la persona como centro activo del espíritu.

¿Qué es lo que hace que autores de corrientes y épocas tan diversas puedan considerarse personalistas? O ¿habría más bien que sostener que las intuiciones y desarrollos que realizaron sobre el concepto de persona contribuyen a la clarificación de este concepto dentro del personalismo? Esta segunda cuestión es la que nos parece más sensata para muchos autores, incluido Leibniz. En este sentido, sin describir lo que ello significa, Emanuel Mounier apuntó que "...no debe hacernos olvidar lo que el personalismo debe a Leibniz y a Kant, y la dialéctica de la persona a todo el esfuerzo reflexivo del pensamiento idealista".⁶⁷ Con ello podemos ver que Mounier consideraba a Leibniz como un autor importante con quien el personalismo está en deuda y, en consecuencia, en quien encuentra líneas de confluencia.

En lo que sigue vamos a señalar cinco aspectos de la filosofía de Leibniz que aparecen en el personalismo y sobre los cuales hemos trabajado en los apartados anteriores. Para ejemplificar esta convergencia, en cada aspecto se dialogará con un autor personalista. Con ello queremos proponer que el filósofo de Hannover anticipa algunas ideas centrales para comprender el personalismo y que sus intuiciones al respecto pueden ser de mucho provecho para comprender aspectos fundamentales del ser de la persona humana.

Lo primero que podemos ver en Leibniz es el lugar importante que ocupa dentro de su sistema filosófico el concepto de persona. De acuerdo con Leibniz, la persona tiene un principio constitutivo. Este principio constitutivo es el alma racional;

así, lo que distingue a la persona de otros seres es su autoconciencia y la autorreflexión, gracias a los cuales se da cuenta de sus propias acciones y pensamientos. La apercepción, junto con la voluntad y el apetito racional serían los niveles más altos de racionalidad de la persona. En consecuencia, *la persona es un ser racional*. Ferdinand Ebner también concebía el carácter personal y relacional de la propia racionalidad: "la palabra no se reduce a una mera exteriorización de algo interior. Es la puesta en acto de la única forma de verdadera interioridad personal, que es la vida-en-relación"⁶⁸ e incluso Julián Marías llegó a entrever las características peculiares de la racionalidad femenina y de la masculina como modalidades específicas de la razón vital⁶⁹ la cual, dada la instalación corpórea de los individuos, haría de cada razón una singularidad irrepetible, tesis heredada del propio Leibniz.

Lo segundo es que esta persona posee una identidad propia y, además, se distingue de los demás seres por ser un individuo. El principio lógico y metafísico que distingue a una mónada viviente de otra es el alma. De acuerdo con Gabriel Amengual: "El alma es, pues, el principio de vida y además el principio constitutivo de la identidad no solo del ser humano, sino también de (la identidad de) la persona".⁷⁰ El alma, además de figurar como el principio de distinción y unidad de la persona, se caracteriza por su persistencia. Esta persistencia y perdurabilidad del alma en el viviente, llevará a Leibniz inclusive a sostener la tesis de la inmortalidad del alma. Es verdad que el alma, en este sentido, sería un principio interno de identidad de la persona, pero habría que decir también que

desde el punto de vista externo la apariencia física y corporal, formarían parte también de esta identidad personal. La persona humana “conlleva una apariencia exterior, por la que es reconocible como tal, y una conciencia de sí, por la que ella sabe de sí y de su identidad”.⁷¹ Hay que decir, sin embargo, que para Leibniz “el alma no se encuentra jamás sin cuerpo”⁷² e incluso que la mónada completa se forma tanto de una entequeia o alma, como de una materia prima o fuerza primitiva pasiva⁷³, de modo que la corporeidad también es parte constitutiva de la identidad.

Para el personalismo, el ser humano es, ante todo, espíritu, pero espíritu encarnado. Mounier insistió mucho en que el ser de la persona humana es una existencia *in-corporada*: “el hombre, así como es espíritu, es también cuerpo. Totalmente «cuerpo» y totalmente «espíritu»⁷⁴. Para Wojtyła, por ejemplo, “la capacidad de objetivar el cuerpo y de servirse de la acción es un elemento importante de la libertad personal del hombre. A través de este momento y coeficiente somático de la objetivación personal se realiza y se expresa la estructura de la autoposesión y del autodomnio característica de la persona humana. El hombre como persona se posee a sí mismo justo en el aspecto somático en cuanto posee su cuerpo, y se domina a sí mismo por el hecho de que domina su cuerpo”⁷⁵.

El tercer aspecto que nos gustaría resaltar, aspecto que tiene muy en cuenta Husserl pero no Ortega, por lo que expusimos al inicio de este trabajo, es que la persona es un ser en relación con otros seres, que su vida es una vida en comunidad, en común unidad con otros seres. La persona, este ser espiritual que describe Leib-

niz, es un ser en mutua relación con los otros, gracias a los cuales llega a ser el que es. Una mónada en este sentido no se puede comprender aislada del conjunto de relaciones que mantiene con las otras mónadas y con el universo. Lo más interesante o uno de los aspectos más interesantes de este ser relacional de las mónadas espirituales es que, de acuerdo con Amengual, si bien la identidad moral del yo está fundada en la reminiscencia, esta identidad moral puede llegar a ser establecida por los otros. Los otros podrían “dar testimonio” de quienes somos, dado el caso de una pérdida de la memoria.

Por supuesto, esta tesis es central en el personalismo, que desde sus inicios se concibió como *personalismo comunitario*. Destaca paradigmáticamente la obra de Buber, *Yo y tú*, que postula como inicio primordial la relación con el cosmos, con el prójimo y con el Absoluto, aunque solo con otra persona humana podemos dar y aceptar el tú de manera manifiesta y recíproca, tesis que comparte Maurice Nédoncelle cuando afirma: “Hay en el ‘tú’ una fuente y no un límite, del ‘yo’. De otro modo: sería preciso convenir que la persona no está jamás completamente hecha: tiene ante sí un programa, busca llegar a ser haciendo llegar a ser a otros ‘yo’. Esta vocación tiene por contrapartida una personificación que es progresiva y laboriosa. (...) el hecho de la influencia interhumana me hace discernir que mi querer procede de otros querer y que mi libertad es una ratificación”⁷⁶.

En cuarto lugar tenemos que, derivado de su carácter relacional, la persona adopta cierta moral a partir de la cual actúa y contribuye al bien común. En la lógica de la

alteridad expuesta anteriormente está contenida una ética del reconocimiento a partir de la cual es posible hablar de justicia. Para la persona humana, sus acciones son una forma de autoconstituirse, por ello es tan importante el concepto de “identidad práctica”, porque si bien apunta a los distintos roles sociales bajo los cuales nos identifican otras personas, lo más importante es que esta identidad práctica se muestra en lo que hacemos. Otro problema es si esta identidad práctica es acorde con la identidad real u ontológica. Lo cierto es que esta identidad práctica supone o tiene como condición de posibilidad la naturaleza racional del sujeto de la praxis.⁷⁷ Así, el imperativo moral leibniziano es una invitación a situarse en el lugar del otro, por esta razón define la justicia como la caridad del sabio, esto es, la caridad sería esta tendencia o hábito que nos mueve a amar al prójimo, porque solo a través de este amor podemos ponernos en su lugar y “encontrar placer y felicidad en la perfección del otro”. Este amor desinteresado intenta superar el egoísmo individual. En consecuencia, “deseamos bienes a los otros, no por el provecho que de ahí nos toque, sino porque ello nos es agradable en sí”.⁷⁸ Una cita de Josef Seifert es esclarecedora respecto a la apertura y *trascendencia* de la persona, no solo ante el mundo en la verdad, sino sobre todo ante el otro en la libertad:

Dado que la vida de un hombre es una vida personal y mental, está en todos sus aspectos controlada, en el sentido de una vocación, por un principio de trascendencia en diversas acepciones del término: en el conocimiento en-

contramos una trascendencia receptiva en la que el ser y la esencia de las cosas se muestran a sí mismas a la mente. Encontramos el alcance de la vida mental más allá de su propia realidad inmanente, una apertura de su sujeto hacia aquello que se encuentra más allá de la propia vida, una participación en eso y en cómo son las propias cosas, ellas mismas. En un conocimiento absolutamente cierto resulta indudable esa trascendencia y el descubrimiento de las cosas como tales y de las cosas en ellas mismas, tal y como existen independientemente de la consciencia humana (...). En los actos de amor y en los actos morales nos trascendemos a nosotros mismos en un sentido bastante diferente: a través del uso correcto de nuestra libertad, es decir, al reconocer de manera libre el ser y el valor del prójimo en su cualidad de ser precioso, intrínseco, digno e importante.⁷⁹

Finalmente, las mónadas espirituales, en este caso las personas, son seres capaces de entrar en comunión con Dios, pues como hemos visto la persona tiene el sentido de una mónada que funge como instrumento viviente y libre de Dios. Recordemos que todo espíritu es un “espejo viviente” que expresa al cosmos y a la divinidad y, en este sentido, los espíritus tienen en Dios a un príncipe o monarca de la república de los espíritus con el cual pueden entrar en sociedad. En *La estructura de la persona humana*, Edith Stein habla de la persona como “buscador de Dios” y dice que se pueden hallar indicios de Dios tanto en el interior como en el exterior; en estos dos mundos, el mundo ex-

terior y el interior, “halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen”.⁸⁰ Sostiene que la búsqueda de Dios “pertenece al ser del hombre”.⁸¹

El personalismo también intuyó que esta búsqueda no solo es del hombre a Dios, sino que es bidireccional. La relacionalidad con lo divino (*capax Dei*) se verifica en el diálogo que define y distingue radicalmente al ser humano, como lo expresa von Hildebrand: “El hombre no es un mero instrumento, es una persona a la que el mismo Dios se dirige, a la que Dios trata como persona, ya que depende de su libre voluntad, de su libre decisión, si alcanzará o no su eterna bienaventuranza. También Dios desea que el hombre tenga su propia vida individual, que tome posiciones con su corazón, que se dirija a Él”.⁸²

En conclusión, la filosofía de Leibniz comparte con algunas propuestas personalistas los puntos que hemos anunciado arriba. Con el personalismo ontológico coincide en sostener que la persona posee un principio constitutivo. Ese principio es ontológico, define su modo de ser, pero al mismo tiempo expresa el ser que lo constituye. Del mismo modo, este principio constitutivo define a la persona como un ser racional que, además, le imprime a los espíritus su individualidad e identidad propia. Con el personalismo comunitario vendría a compartir el ser relacional de la persona, ya que como mónada espiritual es un ser en comunidad, un ser social. De manera general, la propuesta de Leibniz tiene en común con el personalismo la idea de que la persona es ser racional que puede regular su comportamiento ya que es un ser autoconsciente, reflexivo, es libre y tiene voluntad. De

modo que puede imprimir a su comportamiento un modo de ser guiado por la razón, esto es una legalidad racional que lo conduce a buscar su propio bien y el de los demás. Podríamos decir que la persona posee una dimensión social que se puede ver en lo que Leibniz llama identidad práctica. La persona humana, además, expone su identidad personal de forma exterior gracias a su cuerpo, aunque haya que ver todavía justamente el lugar del cuerpo dentro del sistema filosófico de Leibniz. Y, por último, la persona en Leibniz mantiene una relación estrecha con Dios. Y en todo ello, coincide con el personalismo en términos generales.

VI. Referencias bibliográficas

Abreviaturas y ediciones citadas

- AA *Sämtliche Schriften und Briefe*, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlin (1950 y ss.).
- Couturat (1961). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim.
- GP (1965). *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim.
- Finster (1997). *G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, ed. de Finster, R., Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Grua (1948). *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*, publiés et annotés par G. Grua, Paris.
- Methodus Vitae III (2014). *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III: Ética o po-*

- lítica*, trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdes.
- Mollat (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, von G. Mollat, Leipzig.
- NE (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza.
- OFC II (2010). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Editor: González, A.L., Granada: Comares.
- OFC VIII (2009). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos científicos*. Editor: Arana, J., Granada: Comares.
- OFC X (2012). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*, ed. Guillén Vera, T., Granada: Comares.
- OFC XIV (2007). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*, eds. Nicolás, J.A., Ramón Curbells, M., Granada: Comares.
- OFC XVI B (2011). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III*, ed. Orío de Miguel, B., Granada: Comares.
- Robinet I (1954). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés intégralement d'après des lettres inédites par Robinet, A., París.
- Salas (2001). *Escritos de filosofía política y jurídica*, ed. de Salas, J., Madrid: Biblioteca Nueva.
- Literatura secundaria*
- Ales Bello, A. *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires: Biblos, 2016.
- Amengual, G. "El concepto de persona en Leibniz", en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, LI (129-131), 2012, pp. 309-316.
- Arias Muñoz, J. A., "El papel del sujeto en la «conversión» personalista", en: *Anales del SHF*, Madrid 1996, pp. 15-31.
- Barth, C., "Leibnitian Conscientia and its Cartesian Roots", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, h. 2, Franz Steiner Verlag, 2011, pp. 216-236.
- Benítez, P., "Una prueba personalista de la existencia de Dios: Maurice Nédoncelle", *Tópicos* 32, 2007, pp. 9-37.
- Burgos, J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid: Palabra, 2007.
- Casales-García, R., "El conflicto entre la espontaneidad y la comunicación entre las sustancias: un tema clave para comprender el paso de la ontología leibniziana a su filosofía práctica", en: R. Casales-García; R. Solís-Fernández, *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 203-218.
- Casales-García, R., *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*, Nova Leibniz 9, Granada: Comares, 2018.
- Casales-García, R., "Apercepción y conscientia en la ontología monadológica de Leibniz", en: *Veritas*, n. 43, 2019, pp. 49-67.
- Díaz, C., *Treinta nombres propios: las figuras del personalismo*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- Duque, F., "La fuga del universo", en: Q. Racionero; C. Roldán (comp.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp. 291-305.
- Gueye, C. M., *Ethical Personalism*, Berlín: De Gruyter, 2013.
- Herrera, L.E., "La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concep-

- to de expresión en G.W. Leibniz”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, p. 263-271.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 2005.
- Kulstad, M., “Leibniz, Animals and Apperception”, en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, h. 1, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 25-60.
- Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris: Le livre de poche, 1990.
- Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche: Paris, 1995.
- López Quintás, A., *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp: Madrid, 2009.
- Marcel, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme 2005.
- Mariás J., *Antropología metafísica*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- Maritain, J., *La persona y el bien común*. Club de lectores: Buenos Aires 1946.
- Mounier, E., *El personalismo*, México: Jus, 2005
- Mounier, E., “Manifiesto al servicio del personalismo” en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, pp. 421-422.
- Mounier, E., “Revolución comunitaria” en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, pp. 82-93.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas II*, Madrid: Taurus, 2004.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas IV*, Madrid: Taurus, 2005.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas V*, Madrid: Taurus, 2006.
- Poser, H., “El triple problema de la libertad en Leibniz”, trad. Casales-García, R. y Domínguez-Chanez, C.M., en: Casales-García, R. y Solís-Fernández, R., *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, 2015, pp. 95-107.
- Riley, P., *Leibniz’s Universal Jurisprudence. Justices as the Charity of the Wise*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996.
- Roldán, C., “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en: Leibniz, G.W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. Rodríguez, R., y Roldán, C., Madrid: Tecnos, 1990, pp. IX-LXXVII.
- Roldán, C., “Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz”, en: Casales-García, R. y Castro-Manzano, J.M., *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, pp. 115-129.
- Schuhmann, K. *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Seifert, J., “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana” en: *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “Idea cristiana del hombre”*, Pamplona: EUNSA, 2002.
- Stein, E. *La estructura de la persona humana*, en *Obras Completas IV*. Escritos antropológicos y pedagógicos Burgos: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2003.
- Stein E., *Sobre el problema de la empatía*, Madrid: Trotta, 2004.
- Von Hildebrand D., *El corazón*, Madrid: Palabra, 2009.
- Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Razón y fe, 1978.

NOTAS

¹ Ortega y Gasset, J. “Comunismo e individualismo trascendentales”, en *Obras completas IV*, Madrid, Taurus, 2005, p. 25.

² Ortega y Gasset, J. “Comunismo e individualismo trascendentales”, p. 25.

³ Ortega y Gasset, J. “Cuando no hay alegría”, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus, 2004, p. 175.

⁴ Ortega y Gasset, J. “Cuando no hay alegría”, p. 175.

⁵ Ortega y Gasset, J. “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, en *Obras completas IV*, p. 267.

⁶ Ortega y Gasset, J. “Goethe, el libertador”, en *Obras completas V*, Madrid, Taurus, 2006, p. 148.

⁷ Ortega y Gasset, J. “En el centenario de una Universidad”, en *Obras completas V*, p. 742.

⁸ *Discussion avec Gabriel Wagner*, OFC II, p. 296; Grua, 395.

⁹ Véase al respecto Ales Bello, A. *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2016, pp. 64 y ss.

¹⁰ Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005, p. 191.

¹¹ Schuhmann, K. *Husserl y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 53.

¹² Cf. Riley, P., *Leibniz's Universal Jurisprudence. Justices as the Charity of the Wise*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996.

¹³ Cf. *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, OFC II p. 4; AA VI, 1, 11.

¹⁴ Cf. *De mundo praesenti*, OFC II p. 142; AA VI, 4B, 1506.

¹⁵ Cf. *De mundo praesenti*, OFC II p. 142; AA VI, 4B, 1506-1507.

¹⁶ *Discours de métaphysique*, OFC II p. 169; AA VI, 4B, 1540.

²⁴ Cf. Gueye, C. M., *Ethical Personalism*,

¹⁷ *Monadologie*, §22, OFC II p. 331; GP VI, 610.

¹⁸ Cf. *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld, fechadas el 14 de julio de 1686*, OFC XIV p. 37; Finster, 84; véase también: *Double infinité chez Pascal et monade*, OFC II p. 274; Grua 554.

¹⁹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE, p. 41; GP V, 46.

²⁰ *Carta de Leibniz a Antoine Arnauld fechada entre el 28 de noviembre y el 8 de diciembre de 1686 (segunda versión)*, OFC XIV p. 78; Finster, 192.

²¹ *Essais de Theodicée*, OFC X p. 361; GP VI, 354.

²² Cf. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps (primer boceto)*, OFC II 237; GP IV 476-477.

²³ Cf. *Primae veritates*, Gredos, p. 110; Couturat 521.

Berlín: De Gruyter, 2013, p. 60: “This relationship is not only personal because, in effect, it is a relationship among persons, for the Highest Value cannot but be person, but also because it is characterised by the mutual knowing of one another from within (certain intimacy), and by the dynamic of approach and distance,” of ‘seeking and encountering,’ typical of personal relations.”

²⁵ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld, fechadas el 14 de julio de 1686*, OFC XIV pp. 35-36; Finster, 80.

²⁶ *Discours de métaphysique*, OFC II p. 170; AA VI, 4B, 1542.

²⁷ Cf. *Monadologie*, §56, OFC II p. 336; GP VI, 616; véase también: «*Principium rationandi fundamentale...*», §9, OFC VIII, p. 551, Couturat 14.

²⁸ *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, OFC II p. 72; AA VI, 3, 474.

²⁹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le livre de poche, 1990, p. 156.

³⁰ Cf. Mounier, E., "Revolución comunitaria" en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, pp. 82-93.

³¹ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 6 de julio de 1701*, OFC XVI B p. 1165; GP II, 226.

³² Duque, F., "La fuga del universo", en: Q. Racionero; C. Roldán (comp.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, p. 299. Una tesis semejante también aparece en: Casales-García, R., "El conflicto entre la espontaneidad y la comunicación entre las sustancias: un tema clave para comprender el paso de la ontología leibniziana a su filosofía práctica", en: R. Casales-García; R. Solís-Fernández, *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, Puebla: UPAEP, 2015, pp. 203-218.

³³ *Monadologie*, §56, OFC II p. 336; GP VI, 616.

³⁴ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld del 14 de julio de 1686*, OFC XIV p. 39; Finster, 88. Véase también: Herrera, L.E., "La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G.W. Leibniz", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), 2012, p. 268.

³⁵ Mounier, E., "Manifiesto al servicio del personalismo" en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, pp. 421-422.

³⁶ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, OFC II p. 346; Robinet I, 41. Véase también: *Monadologie*, §30, OFC II p. 332; GP VI, 612.

³⁷ *Discours de métaphysique*, § XXXVI, OFC II p. 202; AA VI, 4B, 1586-1587.

³⁸ Cf. *De natura veritatis, contingentiae et indifferetiae atque de libertate et praedeter-*

minatione, OFC II p. 156; AA VI, 4B, 1519.

³⁹ Cf. *Leibniz an Magnus Wedderkopf*, OFC II p. 20; AA II, 1, 186.

⁴⁰ Cf. *De necessitate et contingentia*, OFC II p. 133; AA VI, 4B, 1449.

⁴¹ Poser, H., "El triple problema de la libertad en Leibniz", trad. Casales-García, R. y Domínguez-Chanez, C.M., en: Casales-García, R. y Solís-Fernández, R., *Libertad y necesidad en Leibniz. Ensayos sobre el laberinto leibniziano de la libertad*, 2015, p. 101.

⁴² Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §15, OFC II p. 350; Robinet I, 57.

⁴³ Cf. *Monadologie*, §84, OFC II p. 340; GP VI, 621.

⁴⁴ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §16, OFC II p. 248; GP IV, 486.

⁴⁵ Tal y como sostienen tanto Kulstad como Barth, salvando las diferencias entre ambos autores, el tipo de conciencia reflexiva que poseen los espíritus se distingue de la mera apercepción o conciencia fenoménica –propia de la sensibilidad tanto de los espíritus como de algunos animales–, en la medida en que los espíritus son capaces de reflexionar sobre sí mismos (Kulstad, M., "Leibniz, Animals and Apperception", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, h. 1, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 32-36; Barth, C., "Leibnitian Conscientia and its Cartesian Roots", en: *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, h. 2, Franz Steiner Verlag, 2011, pp. 226-227). Para un análisis más extenso de esta temática, véase: Casales-García, R., "Apercepción y conscientia en la ontología monadológica de Leibniz", en: *Veritas*, n. 43, 2019, pp. 49-67.

⁴⁶ Arias Muñoz, J. A., "El papel del sujeto en la «conversión» personalista", en: *Anales del SHF*, Madrid 1996, pp. 15-31.

⁴⁷ *De vita beata*, Methodus Vitae III, p. 175; GP, VII, 93.

⁴⁸ Marcel, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme 2005, p. 33 y 129.

⁴⁹ Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Razón y fe, 1978, pp. 37-38.

⁵⁰ Roldán, C., “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en: Leibniz, G.W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. Rodríguez, R., y Roldán, C., Madrid: Tecnos, 1990, p. LXVI.

⁵¹ Cf. *La Place d’Atruy*, Methodus Vitae III, p. 6; Grua, 699. En opinión de Concha Roldán, situarse en el lugar del otro es un principio que nos obliga “a superar el egoísmo individual, sustituyéndolo por el amor al prójimo que nos permite colocarnos «en el lugar del otro», obteniendo felicidad de su perfección” (Roldán, C., “Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz”, en: Casales-García, R. y Castro-Manzano, J.M., *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada: Comares, 2017, p. 119).

⁵² Stein E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta: Madrid, 2004.

⁵³ Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche: Paris 1995, p. 212.,

⁵⁴ Cf. *La felicitad*, Methodus Vitae III, p. 125; Grua, 583; véase también: *De justitia*, Salas p. 106; Mollat, 36.

⁵⁵ *An jus naturae aeternum?*, Methodus Vitae III, p. 145; Grua, 638-639.

⁵⁶ Cf. Casales-García, R., *Justicia, amor e identidad en la ontología monológica de Leibniz*, Nova Leibniz 9, Granada: Comares, 2018, p. 107.

⁵⁷ *La Generosité*, Methodus Vitae III, p. 189; GP, VII, 107.

⁵⁸ Maritain, J., *La persona y el bien común*. Club de lectores: Buenos Aires 1946, p. 59.

⁵⁹ Cf. *La Generosité*, Methodus Vitae III, p. 189; GP, VII, 107-108.

⁶⁰ *Guiljermi Pacidii. Initia et specimina Scientiae Generalis sive de instauratione et*

augmentis scientiarum in publicam felicitatem, Methodus Vitae III, p. 44; GP VII, 124-125.

⁶¹ Cf. *Méditation sur la notion commune de la justice*, Salas p. 93; Mollat, 57.

⁶² *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, 27, NE, 271; GP V, 219.

⁶³ *De summa juris regula*, Salas p. 137; Mollat, 85.

⁶⁴ *Guiljermi Pacidii. Initia et specimina Scientiae Generalis sive de instauratione et augmentis scientiarum in publicam felicitatem*, Methodus Vitae III, p. 44; GP VII, 124.

⁶⁵ Remitimos al lector a la peculiar pero sugerente clasificación que hace Carlos Díaz (*Treinta nombres propios: las figuras del personalismo*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002) de los distintos autores personalistas: Raíz Pégyu (Charles Pégyu, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Jean Marie Domenach, Jean Lacroix, Nikolái A. Berdiaev José Manzana); Raíz Scheler (Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Paul-Louis Landsberg, Joaquín Xirau); Raíz fenomenológico-tomista (Karol Wojtyła, Edith Stein, Maurice Nédoncelle); Raíz Zubiri (Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría, José Luis L. Aranguren, Pedro Laín); Raíz dialógica veterotestamentaria (Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas); Raíz dialógica neotestamentaria (Soren Kierkegaard, Ferdinand Ebner, Emil Brunner, Gabriel Marcel); Raíz neotestamentaria (Romano Guardini, Juan Luis Ruiz de la Peña, Andrés Manjón, Julián Marías); Raíz hermenéutica (Paul Ricoeur).

⁶⁶ Mounier, E., “Manifiesto al servicio del personalismo” en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, p. 367.

⁶⁷ Mounier, E., *El personalismo*, México: Jus, 2005, p. 17.

⁶⁸ Citado por: López Quintás, A., *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp: Madrid, 2009, p.73.

⁶⁹ Cf. Marías J., *Antropología metafísica*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, pp. 181-210.

⁷⁰ Amengual, G. “El concepto de persona en Leibniz”, en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, LI (129-131), 2012, p. 311.

⁷¹ Amengual, G. “El concepto de persona en Leibniz”, p. 315.

⁷² *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps (primer boceto)*, OFC II 234; GP IV 474.

⁷³ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B 1200; GP II. 252.

⁷⁴ Mounier, E., “Las estructuras del universo personal” en: *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014, p. 687.

⁷⁵ Citado por: Burgos, J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid: Palabra, 2007, pp. 135.

⁷⁶ Citado por: Benítez, P., “Una prueba personalista de la existencia de Dios: Maurice Nédoncelle”, *Tópicos* 32 (2007), p. 16.

⁷⁷ Cf. Casales-García, R., *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*, Nova Leibniz 9, Granada: Comares, 2018, p. 108 y ss.

⁷⁸ *Carta de Leibniz a la Electriz Sofía el 23 fechada en el otoño de 1697*. GP VII. 546.

⁷⁹ Seifert, J., “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana” en: *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “Idea cristiana del hombre”*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 31.

⁸⁰ Stein, E. *La estructura de la persona humana*, en *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos* Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2003, p. 594.

⁸¹ Stein, E. *La estructura de la persona humana...*, p. 594.

⁸² Von Hildebrand D., *El corazón*, Madrid: Palabra, 2009, p. 205.

