

LA DEFENSA LEIBNIZIANA DEL AMOR PROPIO¹

Javier Aguado. Madrid

Resumen: En este artículo querría llamar la atención sobre la importancia que corresponde en el pensamiento práctico de Leibniz a la siguiente tesis: el hecho de que el interés por uno mismo sea un requisito esencial de la conducta humana no significa que toda ella deba ser tachada de egoísta. Asimismo es mi intención mostrar cómo dicho filósofo creyó encontrar en la mencionada tesis una solución a las dificultades que venía planteando desde antiguo al pensamiento moral y religioso la imposibilidad de dar con un acto o sentimiento humanos que no llevaran la marca de dicho interés.

Abstract: In this article I would like to draw your attention about the importance of Leibniz's following idea in his practical thought: the fact that one's own interest is an essential requirement of human behaviour, that doesn't mean that this kind of behaviour has to be considered as selfish. I am also trying to show how Leibniz believed to have found in this idea the solution to the problem arisen to the moral and religious thought since ancient times because of the impossibility to find a human act or feeling without the mark of the above-mentioned interest.

1. La dificultad de conciliar amor propio y virtud

Se ha sostenido con frecuencia que incluso aquellos fenómenos humanos que son objeto de general alabanza moral esconden algo oscuro, indigno de esta. En el fondo de todo comportamiento, una mirada penetrante no dejaría de hallar algún móvil egoísta. El cuidado por el interés propio, cosa que podría observarse siempre en los hombres, condenaría necesariamente al fracaso cualquier intento de alcanzar la virtud. Las mismas virtudes, o lo que así llaman los hombres, no pasarían de ser una mera apariencia, vicios disfrazados. Este pesimismo moral corre paralelo, sin duda, con un rigorismo moral que no puede encontrar consuelo en una realidad tenida por muy inferior al ideal imaginado.

2. El origen religioso del pesimismo moral.

El escepticismo respecto a la capacidad del hombre de alcanzar por sí solo la virtud ha gozado de gran ascendencia en el pensamiento cristiano. Ya en San Agustín encontramos una de las formulaciones más intensas de dicha desconfianza. Para el

¹ Este artículo desarrolla la ponencia del mismo título presentada en el II Congreso Internacional de la Sociedad Española Leibniz (*G. W. Leibniz. Comunicación y ética*) celebrado en Madrid los días 10-12 de Noviembre de 1993.

obispo de Hipona, las virtudes de los paganos no habrían sido, según la fórmula proverbial, más que vicios espléndidos, pues se debieron exclusivamente al deseo de gloria. Así, escribiría: «... por amor de ella quisieron vivir; y por ella no vacilaron en morir; bajo la losa de esta pasión inmensa y única quedaron estrujadas todas las concupiscencias restantes. Y porque parecíanle ignominia que su patria estuviera sometida a servidumbre, y gloria radiante que dominara y señoreara, apasionáronse con acérrimo afán primeramente por verla libre, y luego por verla dominadora»². Y prosigue San Agustín más adelante: «... a este único vicio, a saber, el amor de la alabanza, sacrificaron la codicia del dinero y otros muchos vicios... Con todo, quienes no refrenan apetitos más torpes con la fe de la piedad, por la gracia del Espíritu Santo, y con el amor de la Hermosura inteligible, al menos, por el ansia de alabanza y gloria humanas, ciertamente no son santos, pero son menos malos»³. El remedio a esta flaqueza de las supuestas virtudes humanas está en la iglesia de Cristo. Fuera de ella no hay sino vicios, más o menos velados.

La idea de que siempre hay en la raíz de nuestros actos la búsqueda de algún tipo de satisfacción propia no ha venido acompañada siempre de la condena de dicha motivación. El menosprecio agustiniano hacia el afán de gloria, que, según él, habría ensombrecido las acciones virtuosas de los paganos, estaba lejos de la opinión común de estos, conforme a la cual la búsqueda de la estima ajena era algo perfectamente legítimo. Pero San Agustín es cristiano, y el cristianismo es una religión cuyo mensaje principal se centra en la idea de un tipo de amor caracterizado como entrega de sí. Ahora bien, ¿qué puede ser más contrario a esa forma de amor que el cuidado de sí mismo, con el que se confunde en última instancia la búsqueda del honor o la aspiración a la gloria? El amor propio pasaba, pues, a ser un vicio y, como tal, apenas discernible del más chato egoísmo. El cristianismo, con su ideal de amor, introducía un motivo de desconfianza, posteriormente atemperada por el influjo del pensamiento griego, hacia el amor propio. Este quedaba así expuesto a ser derribado del alto pedestal en el que, al menos en algunas de sus manifestaciones, se hallaba, lo que propiciaba que pudiera ser emparejado con el egoísmo.

3. El pesimismo moral en el siglo XVII: entre el naturalismo y la mística.

La sospecha sobre la dignidad moral de los actos humanos alcanzaría en el siglo XVII una audiencia enorme⁴. Doctrinas muy diversas entre sí iban a inspirarse en una

² San Agustín, *De civitate Dei contra paganos* = *La ciudad de Dios* (trad. L. Riber), Barcelona, 1958, p. 157.

³ *Ibid.*, pp. 164-165.

⁴ Esta actitud habría de encontrar más tarde, en el siglo XIX, su forma de exposición conceptual más desarrollada y radical, adoptando distintas envolturas teóricas: como teoría psicológica, en Freud, que muestra un sustrato pulsional inconsciente en la base de nuestros más altos intereses; como análisis económico, en Marx, que explica la superestructura cultural de la sociedad capitalista a partir de la infraestructura material, de los modos y relaciones de producción de ésta. No podemos dejar de mencionar a Nietzsche como uno de los más radicales formuladores de esta filosofía de la sospecha. En su libro *Humano, demasiado humano* se puede leer: «*Química de los conceptos y los sentimientos*. Los problemas

misma desconfianza hacia toda pretensión moral del hombre dejado a sus propias fuerzas. Podía tratarse del escudriñamiento *psicológico* llevado a cabo por La Rochefoucauld, de cuyas *Máximas* se escribió lo siguiente : «... este tratado es muy útil porque descubre a los hombres las falsas ideas que tienen de sí mismos; haciéndoles ver que, sin el cristianismo, son incapaces de realizar ningún bien que no tenga mezcla de imperfección, y que no hay mayor ventaja que conocerse tal como se es de hecho, para no volver a ser engañado por la falsa conciencia que siempre se tiene de sí mismo»⁵; o podía tratarse, dentro del ámbito religioso, de la piedad rigurosa del agustiniano Jansenio, o de la mística exaltada de Miguel de Molinos: el mensaje era siempre el mismo. Las distancias enormes que, sin duda, separaban a autores como los mencionados no impedían que su pensamiento estuviera atravesado por una preocupación moral semejante. Así, la incipiente crítica *materialista* de las ideologías que se anunciara en la obra de la Rochefoucauld no distaba tanto como pudiera creerse de la doctrina teológica de Jansenio. Es altamente significativo al respecto que alguien tan próximo a la persona y a la obra de La Rochefoucauld como fue Jacques Esprit se hallara bajo la influencia del jansenismo, como no deja de apreciarse ya en el título de su obra *La falsedad de las virtudes humanas*, de la que dice J. Trousset: «Cada capítulo está consagrado a una virtud, de la que el autor demuestra completamente la falta de valor al subrayar el papel del amor propio; al final de los dos tomos no le queda más que extraer eso que él llama los “frutos” de su obra; enumera ocho»; «*el octavo y último fruto —escribe— es una completa convicción de la necesidad que hay de recurrir a Dios como al autor único de la verdadera virtud, de la virtud que purifica el corazón de todas las pasiones, y que arruina en nosotros el amor de nosotros mismos*»⁶.

Esa desconfianza en el valor moral de toda acción ayuna del concurso divino recorre también, cómo no, la literatura devota; sobre todo, la inspirada en la doctrina quietista del amor puro, que había dado a conocer Miguel de Molinos en su *Guía*

filosóficos vuelven a plantearse ahora, casi en un todo, en los mismos términos que hace dos mil años: ¿cómo puede una cosa originarse en su antítesis, por ejemplo lo racional en lo irracional, lo sensible en lo muerto, lo lógico en lo ilógico, la contemplación exenta de interés en la apetencia, la abnegación en el egoísmo, la verdad en errores? Hasta ahora, la filosofía sorteaba este escollo negando que las cosas se originaran unas en otras y suponiendo a las cosas a las que asignaba un valor superior un origen milagroso, directamente a partir de la sustancia y esencia de la “cosa en sí”. La filosofía histórica, por su parte, [explica que] ... no hay ni actos abnegados ni una contemplación completamente exenta de interés, que en uno y otro caso sólo se trata de sublimaciones donde el elemento básico casi queda borrado y se requiere la observación más minuciosa y penetrante para comprobar que existe todavía. Todo lo que necesitamos, y que sólo en el nivel actual de las distintas ciencias puede sernos dado, es una *química* de las representaciones y sentimientos morales, religiosos y estéticos,.... Y ¿si esta química llevara a la conclusión de que también en este terreno los más vistosos colores se elaboran a base de sustancias ordinarias, y aun despreciadas?» [F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I = Humano, demasiado humano I* (trad. P. Simón), Buenos Aires, 1970, pp. 23-24].

⁵ Comentario formulado por Mme. de Sablé en un artículo publicado en el *Journal des Savants* el tres de marzo de 1665 (citado por J. Trousset en su introducción al libro de La Rochefoucauld *Maximes*, París, 1967, p. XXIV). Quede constancia desde ahora que las traducciones de las citas recogidas en este artículo son, salvo que se indique otra cosa, del autor del mismo.

⁶ *Ibid.*, p. XXXIII.

espiritual, obra en la que explicaba qué entendía por perfección humana —el amor desinteresado a Dios— y cuál era, a su juicio, la vía por la que se alcanzaba ese estado de perfección.

El punto de partida del alma en ese camino de ascenso es un estado de postración en el que está dominada por el amor propio. «Todos estamos enfermos del achaque del amor y juicio propio; todos estamos llenos de nosotros mismos» son palabras del místico (M. de Molinos, *Guía espiritual*, Madrid, 1935, p. 98; cfr. p. 38). La naturaleza humana está lastrada en su búsqueda de Dios. La voluntad busca el propio interés, el pensamiento no aprehende a Dios, oculto a los conceptos, y la reflexión nos remite a nosotros mismos y nos aleja de Dios. Por todo ello, debemos anular la voluntad, el pensamiento y, en general, todas nuestras potencias; más aún, es nuestro propio yo el que deberá ser anulado. Sólo bajo esta condición puede darse el amor puro, sin mácula de egoísmo o amor propio alguno. Así, leemos: «Este monstruo se ha de vencer. Esta hidra de siete cabezas del amor propio se ha de degollar, para llegar a la cumbre del alto monte de la paz» (p. 122).

El ascenso del alma comenzará por la anulación de la voluntad: «No llegarás jamás al monte de la perfección ni al alto trono de la interior paz si te gobiernas por tu voluntad propia» (p. 90; cfr. pp. 121 y 148). Esta anulación de las facultades o potencias vendrá acompañada de un desinterés por la acción, lo que no quiere decir que el hombre espiritual no cumpla sus obligaciones hacia los demás, sino que las realiza en tanto que se sabe obligado, sin que ese cumplimiento, y esto es lo importante, le procure satisfacción alguna. «La verdadera lección del espiritual, y lo que tú debes aprender, es dejar todas las cosas en su lugar y no mezclarle ni introducirte en ninguna que no sea por obligación de oficio» (p. 138). El desinterés del amor místico, tal como lo enseña Molinos, es absoluto: «Está el alma tan embebida en el amor divino, y queda tan resignada en el divino beneplácito, que si supiese era voluntad del Altísimo, se iría de muy buena gana al infierno» (p. 155).

También ha de ser anulado el pensamiento: «... en la meditación comunica Dios alguna luz, pero es tan escasa y diferente de la que comunica al entendimiento recogido en fe pura y universal, como la que hay de dos o tres gotas de agua a la de un mar, porque en la meditación se le comunican una, dos o tres verdades particulares; pero en el recogimiento y ejercicio de fe pura y universal es un mar de abundancia la sabiduría de Dios que se le comunica en aquella oscura, simple, general y universal noticia» (p. 59; cfr. pp. 9, 42, 65, 66, y 148). No será mediante actos discontinuos de meditación como el devoto podrá alcanzar el estado de perfección sino por el amor, que en un silencio místico hace que todas las diferencias se disuelvan en una pura unión con Dios. Este, en esa unión amorosa no aparecerá, como sucedía en la meditación discursiva, con distintos atributos; no se ofrecerá siquiera como objeto de contemplación.

El objeto último y profundo de estas eliminaciones es la autoconciencia, el sentimiento de sí, como fundamento del amor propio. ¿Qué puede haber en el hombre que tenga un alcance mayor que la reflexión, que acompaña todo acto y estado de conciencia? Al actuar, sabemos que actuamos; al pensar, somos conscientes de que

pensamos; si deseamos algo, tomamos conciencia de que estamos deseando; al amar, tenemos noticia de nuestro amor: todo lo que hacemos nos devuelve a nosotros mismos. Eliminando la autoconciencia, eliminamos la base en la que se apoya la satisfacción propia. Por ello, Molinos llegará al extremo de aconsejar la erradicación de algo tan consustancial al hombre como es la reflexión. «¡Oh, si tu alma —dice el místico— se arrojase sin cuidadosa advertencia aun de sí misma a aquel santo y espiritual ocio y dijese con San Agustín; *Sileat anima mea et transeat se, non se cogitando!* (En sus *Confesiones*, lib. IX, cap. 10)» y continua diciendo más abajo: «¡Qué dichosa será tu alma y qué bien empleada estará si entra dentro y se está con su nada allá en el centro y parte superior, sin admitir lo que hace; si está recogida o no; si le va bien o mal...! (p. 51; cfr. pp. 28, 31, 142-143, 149 y 155).

La de Miguel de Molinos es una teología mística del silencio y de la negación. «Sabrás —dice Molinos— que se ha de despegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística. La primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma, y la quinta, se ha de despegar del mismo Dios» (p. 176; cfr. pp. 152-153).

Aunque la mística de Molinos gozó de cierto predicamento durante todo el siglo XVII, por lo general se procuró evitar el extremismo del español, en cuya noción de amor puro se pensó que anidaban graves peligros teológicos. En particular, la caridad molinista parecía exigir la condena de la esperanza, un sentimiento vinculado al deseo de salvación, y ajeno por lo tanto al abandono de sí mismo que se daría en el auténtico amor a Dios. Ya hemos visto cómo, según Molinos, sólo alcanza la perfección de dicho amor quien, identificado con el amado, en este caso el ser supremo, se desinteresa hasta tal punto de su propia persona que está dispuesto a renunciar incluso a la salvación. Lejos de tan exigente e inquietante idea, se entendió más bien que el desinterés propio del amor puro no podía, no debía, llegar al extremo de hacernos indiferentes a nuestra propia salvación y felicidad eternas. El desinterés normalmente defendido lo era respecto a las cosas terrenas, por lo que se admitía que había intereses humanos, como eran los que miraban a la definitiva salud, que quedaban fuera del alcance de la crítica. No sólo no había nada que criticar en ellos, sino que tales intereses constituían el más alto bien. Muy lejos de admitir la doctrina quietista en su formulación más rigurosa, y de rechazar todo interés, natural o sobrenatural, se juzgó por lo general legítimo el cuidado por la propia salvación eterna. Incluso un místico que no fue insensible al mensaje molinista del amor desinteresado —nos referimos a Fénelon— llegaría a decir que la esperanza de alcanzar la dicha eterna no era incompatible con la pura caridad⁷.

Si hubiera que destacar algún denominador común a las diferentes doctrinas calificadas de moralmente pesimistas, este sería doble: en primer lugar, la idea de que

⁷ «Mi disposición es solamente de un amor desinteresado que no pide perdón por su interés, incluso el eterno, de acuerdo con la pena y la recompensa» [Fénelon, *Ouvres comp.* t. II, p. 125 (cit. por G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938)].

todas las acciones humanas surgen del interés por el bien propio⁸ y, en segundo, la identificación de ese interés con el egoísmo. Esta identificación entre la actitud por la que se antepone el cuidado de uno mismo a la atención a los demás —egoísmo— y el inevitable deseo de sentir algún tipo de satisfacción —deseo que estaría en la base de toda conducta, incluida la altruista— llevó a descalificar este último como un defecto moral, arrastrado así por la condena que siempre había merecido el egoísmo⁹.

4. La polémica del amor puro: juicio de Leibniz.

Uno de los acontecimientos doctrinales que mayor resonancia tuvieron en la Francia del siglo XVII, y al que no permaneció indiferente Leibniz, fue la polémica, en ocasiones áspera, siempre de gran altura teórica, que sostuvieron Bossuet y Fénelon en torno a cómo debía ser entendido el amor puro. El problema plantado era el de la relación entre las virtudes teologales de la esperanza y la caridad.

Según Fénelon, próximo a un quietismo moderado¹⁰, la suprema caridad, el amor puro a Dios, es una virtud ajena en principio a cualquier forma de interés. Amar a Dios para salvarnos no sería verdadera caridad. Ahora bien, puesto que Dios, por su bondad infinita, quiere que nos preocupemos por nuestra salvación, la esperanza de salvarnos sí puede ser considerada una verdadera virtud. Para el arzobispo de Cambrai, el objeto formal de la caridad es la bondad o belleza de Dios tomada simple y absolutamente en sí misma; el objeto formal de la esperanza es la bondad de Dios en tanto que nos afecta a nosotros. Pero la dificultad no ha desaparecido del todo. ¿Cómo

⁸ Una dificultad parece alzarse a la pretensión de hacer de la mística del amor puro una variante del pesimismo moral. Podría objetarse que los místicos que aconsejaban el amor puro estaban suponiendo necesariamente la posibilidad de que algunos de nuestros actos fueran desinteresados, ya que, de no ser así, sería inútil aquel consejo. Algunos actos o estados del hombre, seguramente muy pocos, no serían interesados. A esta objeción debe contestarse que los místicos del amor puro sostienen que todos los actos voluntarios pretenden la satisfacción del agente, y que justamente por ello sólo pueden admitir la posibilidad de un estado de desinterés puro bajo la condición de la abnegación más extrema, tras la cual no quedaría agente sino un ser totalmente pasivo cuya voluntad habría sido sustituida por la de Dios. Es precisamente la creencia de que el amor propio tiñe de interés egoísta todos los actos del agente el fundamento de la vía de abnegación absoluta; en otras palabras, de la anihilación del agente. Podríamos decir que este rigorismo religioso rechaza del amor propio este carácter de propio. Sólo quien logra prescindir del cuidado de sí, es decir, quien depura su amor de toda consideración sobre el propio bien, de toda noticia de sí, puede llegar a alcanzar el estado de amor puro.

⁹ Aunque sea de pasada, querríamos llamar la atención sobre una confusión semántica en que cae el pesimismo moral, incapaz de distinguir debidamente dos usos de, entre otros, el término «egoísmo». Si se dice que *todo* comportamiento humano es egoísta, el sentido de dicho término no puede ser el mismo que cuando sólo se califican *algunos* actos humanos de egoístas, por contraposición a otros que son considerados altruistas. En el primer caso nos encontramos ante un sentido muy lato de la palabra «egoísmo», que hace de él un género lógico cuyas especies son el egoísmo y el altruismo en la acepción usual de tales palabras. Por ello, y a diferencia de lo que hace el pesimismo moral, no deben ser confundidos los dos sentidos, genérico y específico, del término «egoísmo».

¹⁰ Fénelon no simpatizó con lo que él consideraba exageraciones del quietismo. No se debe olvidar que el arzobispo de Cambrai presenta su *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* como un intento de dar a las máximas que él comenta lo que sería su sentido correcto, ya que los quietistas habrían abusado, según él, de estas expresiones.

un alma desinteresada podría querer a Dios *en tanto que Él es su bien*? Fénelon responde que, cuando amamos a Dios con un amor puro, nos interesamos por nuestra salvación, pero sólo porque así lo quiere Dios. Querer a Dios como nuestro bien —este es el objeto formal de la esperanza—; quererlo como nuestro bien sólo porque ese es su deseo —este es el objeto formal de la caridad—. Tenemos un interés incluso cuando nuestro amor a Dios es puro, pero este interés es desinteresado, porque su único motivo es cumplir la voluntad de Dios. Interés y desinterés no se oponen, sino que éste absorbe a aquél. Por ello, según Fénelon, debemos procurar nuestro bien exactamente por la misma razón y del mismo modo que debemos procurar el del prójimo.

A pesar de las sutiles cautelas de Fénelon, su defensa, sólo condicional y con reservas, de la esperanza va a provocar una reacción inmediata en los medios religiosos y cortesanos de Francia. A la cabeza de esta reacción encontramos a Bossuet. Fénelon no habría evitado que la esperanza quedase absorbida, y por tanto anulada, por la caridad. Una esperanza por obligación tendría poco que ver con lo que normalmente se entiende por esperanza; la esperanza perdería su especificidad si ha de ser mandada por la caridad. A los ojos de Bossuet, y en este punto no dejaba de apoyarse en la tradición teológica, la esperanza es una virtud teologal, que, lejos de confundirse con la caridad, tiene su objeto propio: la bondad de Dios hacia nosotros, sin que sea legítimo establecer una separación entre una bondad intrínseca de Dios, objeto de la caridad, y otra extrínseca, para nosotros.

La posición de Leibniz sobre esta polémica le acerca doctrinalmente a Bossuet, si bien personalmente parece mostrar una mayor simpatía por Fénelon. Siguiendo los principios del jesuita Spee, distinguirá entre un amor de concupiscencia, por el que deseamos a Dios por su bondad hacia nosotros, de un amor de benevolencia, por el que amamos a Dios por sus perfecciones intrínsecas, considerado en sí mismo y no para nosotros. Ahora bien, un amor desinteresado hasta el extremo de no preocuparse por la propia salvación le parece una quimera, un mero juego de palabras. Por la caridad puede llegarse a sacrificar la propia vida; pero llevar la abnegación hasta tal punto que alcance al propio deseo de salvación le parece a Leibniz poco menos que una contradicción *in terminis*. Es imposible que pueda darse en una misma persona y a la vez la máxima felicidad, la que se da en el amor a Dios, y el único dolor incompatible con ella, el dolor de los condenados. Se trata de dos afecciones mutuamente excluyentes. No podemos ser, nos dirá Leibniz, indiferentes a nuestra salvación. En el amor a Dios marchan juntos lo agradable y lo útil, el amor y la esperanza. Amando a Dios y confiados en su bondad, esperamos que ese amor nos será provechoso no sólo ahora, en que ya nos deleitamos en él, sino en el futuro.

5. Doctrina leibniziana del amor.

¿Cómo amar, a Dios o a los hombres, de una manera absolutamente desinteresada? Encarando esta pregunta, que acució a su época, Leibniz va a mostrar su disconformidad con las respuestas a la misma que se inspiraban en una concepción

tan rigurosa del amor que lo hacía impracticable. Él pensaba que la hostilidad que las diversas modalidades de rigorismo manifestaban hacia el interés por uno mismo se basaba en la confusión de dos cosas muy distintas: el egoísmo, objeto de un legítimo rechazo universal, y la inevitable e incluso necesaria atención al propio bien. «El amor propio provoca todos los vicios y todas las virtudes morales, según sea bien o mal entendido»¹¹: este texto de Leibniz, seguramente escrito entre 1683 y 1685, nos ofrece de una forma sumamente concisa una tesis a la que permaneció fiel durante toda su vida.

Se puede decir que la defensa del amor propio recorre toda la obra moral de Leibniz. No importa cuál sea el grado de perfección que alcancen los hombres, nunca dejará de importarles su propio bien. Dado que la teoría leibniziana de la justicia ofrece una visión panorámica de la vida espiritual de los hombres en la que nunca falta esa atención ineludible a uno mismo, nos detendremos en ella antes de ofrecer un análisis pormenorizado del concepto leibniziano de amor.

6. Entre la utilidad y la felicidad: los grados de la justicia.

Desde el grado más elemental hasta el más alto de la justicia, el amor propio juega siempre un papel, en forma de utilidad unas veces, como felicidad otras; y es que la teoría jurídica de Leibniz oscila entre una concepción utilitarista y otra hedonista¹², sin que eso signifique una rígida separación entre ambas. En la primera, la justicia se muestra, al menos en sus grados inferiores, como un utensilio que permite alcanzar otra cosa: la felicidad; ahora bien, como la conducta justa acompaña de un modo indisoluble a la felicidad, la misma justicia, sobre todo en su grado supremo, puede ser tenida también por un fin. En la segunda concepción, el comportamiento justo es un fin en sí mismo, sin que por ello deje de ser útil.

Veamos en primer lugar el enfoque más utilitarista. Es sabido que Leibniz distingue tres niveles o grados de justicia. En el Prefacio al *Codex Iuris Gentium Diplomaticus*, de 1693, señala tres grados en el derecho natural: «El derecho estricto, o justicia conmutativa; la igualdad (o caridad, en un sentido restringido del término), o justicia distributiva; en fin, la piedad (o probidad), o justicia universal: por tanto, no dañar a nadie, dar a cada uno lo suyo, vivir honestamente (o, más bien, piadosamente)»¹³. El motivo por el que se establece el derecho estricto, según Leibniz, es el de preservar la paz; se puede decir, pues, que es un motivo negativo. La razón de la equidad no consiste sólo en evitar el estado de guerra, con sus penalidades y miserias, sino la de asegurarnos un mayor bienestar. Ambos grados de derecho presentan una doble limitación: conciernen sólo a nuestra vida terrenal y sólo a la sociedad con otros hombres, sin tener en cuenta la otra vida ni nuestra sociedad con

¹¹ Gr (= G. W. Leibniz, *Textes inédits* —ed. G. Grua—, 2 vols., París, 1948) v. II, p. 575.

¹² Enseguida se verá que el hedonismo de la teoría leibniziana de la justicia es muy peculiar. En efecto, la justicia, sobre todo en su grado más perfecto, no aparece al servicio de la felicidad, sino que consiste en la felicidad.

¹³ G (= G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* —ed. C. J. Gerhardt—, 7 vols., Berlín 1875-90; reimpresión, Hildesheim, 1978) v. III, p. 387.

Dios, por un lado; por otro, sus respectivos fundamentos no aseguran siquiera su cumplimiento. Así, observa Leibniz que estos no parecen capaces de compensar grandes sacrificios; por ejemplo, el de la propia vida. Nuestros deberes hacia los demás encuentran una base mucho más sólida en el tercer nivel de justicia, la piedad. El vínculo entre una conducta honesta y la utilidad de la misma exige, por tanto, prosigue el filósofo, la creencia en la inmortalidad del alma y en la existencia de un Dios providente. Podemos observar que el principio que domina los tres niveles de justicia, tal como han sido presentados en el *Codex*, es el de la utilidad. Si la justicia, tal como la define Leibniz, es la caridad del sabio, la sabiduría parece consistir aquí en una simple prudencia o ciencia que nos permite hallar los medios adecuados para alcanzar nuestro bien.

Pero la sabiduría también es expuesta por nuestro autor, adoptando un enfoque más hedonista de la justicia, como una ciencia del fin último, y no como una ciencia sobre los medios de alcanzarlo. La sabiduría es la ciencia de la felicidad; y esta felicidad es solidaria de la piedad, el tercer grado de justicia o justicia universal. Si en el *Codex* los tres grados se regían por la utilidad, en otros escritos el motivo de la utilidad no alcanzará al grado supremo de la justicia¹⁴. Así, la piedad consistirá en un amor desinteresado a Dios y a sus obras. La piedad es un deleite, pero es un deleite desinteresado, porque es un fin y no un medio. El amor propio en su forma más excelsa no busca lo útil sino lo agradable, no un medio para alcanzar otras cosas sino lo que no puede ser medio: el placer propio del amor y de la virtud, que no puede dejar de acompañar a este. El sabio, que es capaz de contemplar la armonía universal y complacerse en ella, refracta ésta en sus actos, por lo que no necesita leyes. Su conducta hacia los demás no se basa en el temor y la esperanza sino en la complacencia interna que acompaña a la virtud, al ser esta vehículo por el que se acrecienta el orden y la felicidad. De este modo, el desinterés propio de la piedad se transmite a los otros dos grados de justicia, pero sin que de ello se derive la anulación de la utilidad, que siempre se mantendrá como un principio básico de la filosofía moral y política de Leibniz. Utilidad y piedad forman, a ojos de este autor una pareja indisoluble. Del mismo modo, marchan inseparablemente unidos lo agradable —Leibniz ha definido lo honesto como lo agradable al espíritu— y lo útil.

7. El buen uso de las definiciones: un medio idóneo para resolver toda posible disputa sobre el amor.

Leibniz va a abordar el problema del amor de una manera que, piensa, zanjará toda posibilidad de futuras polémicas. Se trata de un procedimiento por el que siempre mostró especial predilección: la formulación de definiciones de los términos básicos en que se expresa un determinado problema, de modo que, con palabras del propio filósofo, «mediante una especie de exorcismo ininterrumpido y casi como si

¹⁴ *Méditation sur la notion commune de la justice* [M (= G. W. Leibniz, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften* —ed. G. Mollat—, Leipzig, 1893), pp. 59-61], y *Axiomes ou principes du droit*, (M, 94).

llevaras una antorcha, desaparecerán todas las tinieblas, todos los espectros, y han de desvanecerse en tenues vapores los espantajos de las dificultades»¹⁵. Lo que ha dado lugar a discusiones sin fin en torno a la cuestión de si es posible un amor desinteresado, o si todo amor es, en algún grado, mercenario, ha sido, al entender de Leibniz, la falta de un uso preciso y riguroso de los términos empleados, la ausencia de definiciones. De ahí que él remita una y otra vez a escritos suyos en los que ofrece series de definiciones de las palabras básicas en moral y derecho¹⁶. Con ellas procurará armonizar el interés por los demás y la imprescindible atención al bien de uno mismo, poniendo así las bases de una teoría equilibrada y sutil del amor.

8. *El interés desinteresado del amor.*

La premisa fundamental de la que hay que partir, a juicio de este pensador, es que los hombres no podemos dejar de atender a nuestro bien. Esto es algo consustancial a la naturaleza de la voluntad, en virtud de la cual el fin de todo acto es el bien del sujeto. De ahí que escriba a Spanheim: «... no podemos querer nada que no esté en relación a nuestro propio bien»¹⁷. Puedo separar mi bien del de otro —por ejemplo, en el amor mercenario—; pero lo que de ninguna manera puede hacer es separar mi amor, por muy puro que este sea, de mi propio bien. Posiciones como esta provocan inmediatamente la siguiente pregunta: ¿cómo, si hacemos todo por nuestro propio bien, podríamos amar de una manera desinteresada? La respuesta de Leibniz es que, si por interés entendemos el deseo de buscar nuestro propio bien con independencia del bien de los demás, entonces son posibles actos desinteresados, ya que no siempre que procuramos nuestro bien hacemos caso omiso del de los otros; en cambio, si por interés entendemos cualquier cuidado por nuestro propio bien, sea cual sea la índole de ese cuidado, entonces no es posible acto desinteresado alguno. Lo que sucede es que, según Leibniz, el interés, definido de este modo, es algo inerradicable de la voluntad. No podemos dejar de querer nuestro bien y no nos es posible hacer nada que no tenga como fin nuestro propio bien. Ateniéndonos a este concepto extremo de interés, no seríamos capaces de ningún acto desinteresado, ciertamente; pero también es cierto, según Leibniz, que el desinterés correspondiente a esa noción fantástica es una simple quimera. Bien y utilidad, amor y placer, marchan siempre juntos.

¹⁵ *La profesión de fe del filósofo* [O (= G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos* —ed. y trad. al español de E. Olaso—, Buenos Aires, 1982), p. 111].

¹⁶ Una tabla con definiciones de términos jurídicos y morales puede verse en su *Codex Iuris Gentium Diplomaticus*, de 1693. En los *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis pro Instauratione et Augmentis Scientiarum ad publicam felicitatem*, (G VII, 73) encontramos estas definiciones: «Justitia est charitas sapientis; Charitas est benevolentia generalis; Benevolentia est habitus amoris; Amare aliquem est ejus felicitate delectari; Sapientia est scientia felicitatis; Felicitas est laetitia durabilis; Laetitia est status voluptatum, in quo sensus voluptatis tantus est, ut sensus doloris prae eo non sit notabilis; Voluptas seu Delectatio est sensus perfectionis, id est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat seu quae potentiam aliquam adjuvat; Perficitur cujus potentia augetur seu juvatur».

¹⁷ *A Spanheim*, 20-febrero-1699, (Gr I, 142).

9. La dinámica del placer.

La concepción hedonista del amor defendida por Leibniz no era la de una beatitud estática, la de un engolfamiento en una calma definitiva¹⁸. Habiendo definido la felicidad como una alegría permanente, como un placer duradero¹⁹, dirá que esa duración sólo es posible gracias al cambio. Un goce inalterado termina por anularse, y sólo por su renovación y transformación pervive. Leibniz destaca este carácter dinámico de la felicidad en más de una ocasión («... la felicidad de las criaturas —dice—... nunca consiste en una posesión perfecta que les haría insensibles y como estúpidas, mas en un progreso continuo y sin interrupción hacia mayores bienes, que no puede dejar de ser acompañado por un deseo o al menos por una inquietud continua»²⁰). La progresión en la felicidad no es, según nuestro autor, algo exclusivo de la vida en la tierra; también en el más allá hay un acrecentamiento de los goces... y acaso también de las penas²¹ («Es verdad que la suprema felicidad no podría jamás ser plena, porque Dios, siendo infinito, no puede ser conocido íntegramente. Así, nuestra felicidad no consistirá jamás, y no debe consistir, en un disfrute pleno, donde no habría nada que desear y que volvería estúpido nuestro espíritu, mas en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones»²²). Este progreso tiene como motor una cierta inquietud. El placer se renueva gracias a un desasosiego —a una irritación, a una picazón, podríamos decir— inconsciente que nos hace desear más placer, gracias a la esperanza de que dicho gozo aumentará. Esa intranquilidad ya es placentera. Si bien en un grado perceptible disgusta el desasosiego, en cambio, cuando es imperceptible, o infinitesimal, forma parte del goce que pueden sentir los hombres —y los genios superiores—, para los cuales estos pequeñísimos displaceres valen a menudo «más que el propio gozo del bien»²³.

10. La identificación amorosa.

Ya vimos más arriba cómo, para Leibniz, cuando el amor es desinteresado, no disociamos nuestro bien del bien del amado. Por eso dice E. Naert que, desde el punto

¹⁸ Lejos del quietismo, Leibniz sostuvo que la unión con Dios, la forma más elevada de amor, no podía consistir en ese acto continuo, más bien un estado pasivo, que no exigiría por parte del hombre espiritual su renovación constante. Muy al contrario, juzga Leibniz, esa unión debe consistir en una serie inagotable de nuevos descubrimientos, y justamente por ello en un placer siempre renovado.

¹⁹ *Nouveaux essais*, II, XXI, 41. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que Leibniz haya preferido definir la felicidad como placer duradero, en vez de definirla como el máximo placer.

²⁰ *Ibid.*, 36.

²¹ *La profesión de fe...*, (O, 139). Aunque también ha defendido Leibniz que podría darse un decrecimiento indefinido de las penas sufridas por los condenados (cfr. *Essais de theodicée*, par. 272).

²² *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, (G VI, 606). La tesis de que el placer es de naturaleza dinámica aparece ya en Hobbes, para el que la felicidad no consiste en un descanso sino en la renovación continua del placer, y anteriormente en León el Hebreo, que había defendido que el goce no es un sentimiento pasivo sino un acto, por lo que no sería correcto separar el placer, entendido como reposo, del movimiento del deseo (cfr. JU, 185-186).

²³ *Nouveaux essais*, II, XXI, 36.

de vista leibniziano, hay que distinguir entre el interés por un bien *propter nos y quasi noster*²⁴, en función de nosotros y como si fuera nuestro. A modo de ilustración distingue Leibniz entre adquirir un cuadro de Rafael para venderlo con ganancia, o para satisfacer nuestra vanidad enseñándolo (este sería un comportamiento interesado), y tenerlo presente exclusivamente por el placer de su vista²⁵. Dice Leibniz: «...me parece que bastaría con considerar que amar es encontrar placer en la felicidad de otro, y que, de ese modo, el amor a Dios y nuestro propio placer y felicidad tienen una conexión esencial; y tal amor no deja de ser desinteresado»²⁶; o también: «...cuando se ama sinceramente a una persona, no se busca el propio provecho ni un placer separado del de la persona amada, mas se busca el placer en el contento y felicidad de esa persona. Y, si esta felicidad no pluguiese por sí misma, mas sólo a causa de una ventaja que resultara para nosotros, no se trataría de un amor sincero y puro. Es preciso entonces que el placer se halle inmediatamente en esa felicidad»²⁷.

Entre el placer del amante y el de la persona amada no hay separación alguna; de ahí que esta estrechísima, no mediada, asociación no obligue a subordinar uno al otro. La necesidad de tener que elegir entre sacrificar el bien del amante al del amado (en el amor puro entendido de un modo rigorista) o subordinar el bien del amado al del amante (en el amor mercenario), deriva del supuesto de que entre ambos bienes hay una distancia: la que implica la relación de causalidad. Si la relación entre ambos la concebimos en términos de causalidad, surgen inmediatamente cuestiones tan espinosas e irresolubles como la de si, incluso cuando buscamos el bien del otro, no lo haremos sino a causa de nuestro bien, de tal modo que aquel no sería sino un medio para conseguir el nuestro. La formulación leibniziana del amor resuelve esos problemas. Leibniz evitará introducir en sus definiciones de amor expresiones causales²⁸. Así, en la correspondencia en la que ofrece su juicio sobre la polémica del amor puro insiste en que«... cuando se ama verdaderamente se encuentra el placer propio en la felicidad del objeto amado, aunque no se obtuviese ninguna utilidad»²⁹. Si queremos ser fieles al sentido de la fórmula leibniziana, no diremos que el contento del amado produce, sino que constituye, el contento del amante. Nuestra felicidad es nuestro último fin; pero también la felicidad de los demás es nuestro último fin. No hay ningún misterio en ello, pues ambas se funden en la definición leibniziana de amor. Y es que la conceptualización leibniziana del amor opera sobre la base de una conexión tan estrecha entre el placer del amante y el placer del amado, que estaríamos tentados de hablar de identificación si no fuera porque lo impide el hecho de que no

²⁴ E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959.

²⁵ Cfr. *A Spanheim*, 20-febrero-1699 (Gr I,142).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *A Nicaise*, ¿9/19-agosto-1697? (G II, 577). Cfr. Leibniz a Malebranche, 13/23-marzo-1699 (G I,357).

²⁸ Es significativo que si alguna vez utiliza Leibniz alguna expresión causal, inmediatamente la corrige; por ejemplo, al distinguir entre el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia, dice que «el primero nos lleva a tener en cuenta nuestro placer, y el segundo el placer del otro, pero como si este *produjese, o, mejor, constituyese* el nuestro»(*Nouveaux essais*, II, XX, 4). El subrayado es mío.

²⁹ *A Morell*, extracto, 31-mayo-1697 (Gr I, 108). El subrayo es nuestro.

son uno y el mismo (*idem*) estado, sino dos estados distintos, el del amante y el del amado; pero su vínculo es tan inmediato e indisoluble como el que significamos cuando hablamos de identificación.

11. La representación amorosa versus la causalidad del interés.

El amor es, para nuestro autor, un fenómeno gnoseológico, un tipo de representación. Ya hemos visto que Leibniz define el amor como una especie de placer, y el placer, como un sentimiento o conciencia de perfección. La identificación entre los bienes del amado y del amante se produce por vía cognoscitiva. El bien, o perfección, del otro se convierte, al ser contemplado, en bien, o perfección, del que contempla. La transferencia no es obstaculizada por ninguna mediación. Por ello mismo, y a diferencia de lo que sucede en la relación causal, en el amor el objeto amado aparece como un constituyente podríamos decir que intrínseco del mismo. Si este no fuera concebido, en términos gnoseológicos, como objeto de conocimiento, sino como causa del bien del amante, podría a su vez ser abordado como un medio para alcanzar este bien —y eso, precisamente por ser causa de él, ya que toda causa puede ser vista también como un medio para lograr su efecto—; y, si el bien del amado es concebido como un medio, deja de ser un miembro esencial de esa especial relación en que consiste el amor, pues todo medio es algo extrínseco a aquello que por él se logra, y, al menos en teoría, sustituible en relación a dicho logro. En cambio, si la perfección del amado es juzgada no como causa de la del amante sino como objeto de la contemplación en que consiste el amor de este, entonces no puede ser sustituida por ninguna otra cosa.

Por eso, podemos afirmar que la concepción leibniziana del amor como representación evita la degradación del bien del amado a simple medio del bien del amante, y sobre todo, y esto es ahora lo que más nos importa, convierte la definición leibniziana de amor en una definición real y no meramente nominal. Sin embargo, esa caracterización del amor como una especie de representación nos plantea una dificultad hermenéutica grave. Leibniz ha insistido a lo largo de su vida en la naturaleza práctica del verdadero amor. Son numerosos los escritos en que, por ejemplo, ha cifrado la autenticidad de la piedad, del amor a Dios, en el deseo de ayudar a los demás, en trabajar por el bien común³⁰. Esta dimensión práctica de su pensamiento se expresa de múltiples maneras no sólo en la obra teórica del pensador alemán sino también en sus escritos más prácticos, como diplomático, como organizador de sociedades, etcétera. Para Leibniz, amar a otro no es sólo complacerse en su felicidad, sino contribuir a ella. Sin embargo, la concepción en clave gnoseológica del amor parece reducir este a una mera complacencia pasiva.

Un análisis del concepto leibniziano de representación salvará dicha dificultad. La representación, tal como aparece en la teoría de la expresión de nuestro autor,

³⁰ Ese carácter práctico de la verdadera fe lo echa en falta Leibniz en muchos místicos, que juzgarían propio del estado de perfección del alma el reposo en Dios, un estado de quietud absoluta. Cfr. *A Morell*, 1-octubre-1697 (Gr I, 114), 4/14-mayo-1698 (Gr I, 125) y 29-septiembre-1698 (Gr I, 137).

permitirá que veamos cómo él no concibió el deleite amoroso al modo de una beatitud contemplativa e inerte, sino que supo introducir en él una eficacia práctica que lo distanciaba definitivamente de ese otro amor, ensimismado e improductivo, ensalzado desde la antigüedad. Pero, antes de proceder a dicho análisis, es necesario abordar lo que nos parece ser una ambigüedad de la gnoseología leibniziana del placer.

12. El placer como sentimiento de perfección: su doble sentido.

Leibniz da, en un texto que Grua considera probablemente escrito entre 1694 y 1698, la siguiente definición de placer: «El *placer* es una conciencia o sentimiento de la perfección no sólo en nosotros mas también en otro, pues incluso entonces se despierta alguna perfección en nosotros»³¹. Más adelante explica que «... esta perfección que provoca placer se puede encontrar no sólo en nosotros, sino también fuera. Pues, al apercibirnos, esa misma conciencia despierta alguna perfección en nosotros, ya que la representación de la perfección también es una perfección. Es por eso por lo que conviene familiarizarse con los objetos que tienen mucha...»³².

Aquí parecen entrelazarse dos motivos distintos. Por un lado encontramos que el placer es un sentimiento de la perfección del sujeto, es la sensación que el sujeto tiene de su perfeccionamiento, del aumento de su potencia³³. Esto se corresponde con la observación leibniziana de que la perfección es una elevación del ser. Es mi propia perfección la que va acompañada de placer. Pero este motivo, cercano a la fórmula que da Spinoza sobre la alegría, aparece mezclado en la consideración leibniziana con la idea, de raíz aristotélica, del placer propio de la contemplación. En este caso, la perfección de que se trata es la del objeto contemplado, de modo que el placer sería el conocimiento de la perfección del objeto.

Este cruce de temas distintos impide determinar con precisión el papel que juegan en la definición del placer la perfección del objeto, la contemplación de la cual constituiría el placer, y la perfección del sujeto que siente el placer. En efecto, si la perfección cuyo sentimiento es placentero es la del sujeto, entonces la perfección del objeto interviene sólo de un modo indirecto, como motivo desencadenante de la perfección de aquel, que sería la única que intervendría esencialmente en el placer. En cambio, si lo que domina en la definición del placer como el sentimiento de una perfección es el motivo aristotélico de la contemplación, fuente de felicidad, entonces es la perfección del objeto la que de un modo inmediato y esencial constituye el placer. Y en este caso no queda más remediar que preguntar: ¿qué papel desempeñaría la perfección del sujeto como elemento constituyente del placer?, ¿por qué habría de introducir mi propia perfección como un eslabón intermedio entre la perfección del objeto y mi placer, si la representación de una perfección situada fuera de mí parece ser en este caso algo tan originario como la representación de una

³¹ *La felicité* (Gr II, 579).

³² *Ibid.*, (Gr II, 582).

³³ «Voluptas est sensus crescentis perfectionis», leemos en los *Elementa iuris naturalis* (Gr II, 603).

perfección poseída por mí?, ¿no debería concederse a la representación de mi perfección el mismo rango, y no mayor, que a la del objeto en general, de modo que aquella fuera tenida por una especie de esta?

Esta lectura aristotelizante de la definición leibniziana de placer puede apoyarse en más de una consideración. Por lo pronto, la fórmula empleada parece indicar que la conciencia de la perfección del objeto es de la misma naturaleza que la conciencia que el sujeto tiene de su propia perfección; en otros términos, si no sólo encontramos el placer al sentir nuestra perfección, sino también al sentir la de algo fuera de nosotros, ambos sentimientos son de la misma índole, y no podemos decir que el segundo sólo opere gracias a la mediación del primero. Si lo único esencial para mi placer fuera el sentimiento de mi propia perfección, sobraría la referencia a la representación de lo que está fuera de mí.

Como a esto se podría replicar que no deja de ser significativo que Leibniz añada que mi conciencia de la perfección del objeto me perfecciona, de modo que parece ser esa conciencia la que en última instancia cuenta como constituyente esencial del placer, añadiremos dos observaciones más a favor de la segunda lectura de la definición. Primera: los ejemplos pictóricos que nos da el mismo Leibniz, contraponiendo el placer desinteresado de la contemplación de una pintura al producido por esa misma pintura por motivos utilitarios; segunda: su tesis de que, cuando se ama verdaderamente, se halla el propio placer en la felicidad del otro. Puesto que la felicidad es caracterizada por Leibniz como la perfección física de los seres racionales y como un placer que dura, parece que en la definición del placer como el sentimiento de una perfección, esta no puede serlo del sujeto, ya que entonces tendríamos que el placer es el sentimiento de la propia felicidad, lo que es una redundancia. Por lo tanto, está justificada la interpretación de esa perfección como la propia del objeto, y quedaría justificada también la idea de que el sentimiento o conciencia de esta perfección del objeto constituiría por sí sola, sin la mediación del sentimiento de la perfección del sujeto, el placer.

Alcanzado este punto, podríamos estar tentados de preguntarnos si no debería haber evitado Leibniz, por innecesaria, la referencia a la perfección del sujeto. Caben dudas, a pesar de lo que acaba de ser expuesto, sobre la legitimidad de esa tentación. Antes de nada, nos obliga a ser muy cautos, puestos a corregir a Leibniz en este punto, el hecho de que él haya sustituido, a partir del año 1676, sus primeras definiciones de placer, como sentimiento o percepción de armonía, por la definición del mismo como sentimiento de perfección³⁴. El carácter más bien estático de la armonía puede aplicarse tanto al objeto como al sujeto. En cambio, el dinamismo propio de la noción de perfeccionamiento (téngase en cuenta que la sustitución de «armonía» por «perfección» sugiere la lectura de esta en términos dinámicos, como perfeccionamiento) parece quedar referido, en el contexto de las definiciones leibnizianas de placer, al sujeto.

³⁴ Cfr. G. Grua, *Jurisprudence universelle et theodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, p. 203.

13. La caridad suprema: una contemplación activa, o una felicidad útil a los demás.

Según Leibniz, la identificación del amante con el amado no significa confusión; no se trata de una absorción en el seno del amado. Por ello, no simpatizó con el misticismo de signo quietista que glorificaba una piedad entendida, literalmente, como una fusión ensimismada e indolente con Dios. Para nuestro autor, la piedra de toque del amor a Dios era el deseo de mejorar la vida de los hombres; algo que echaba en falta en muchos místicos, cuya piedad se limitaba a un anonadamiento en una especie de divinidad oceánica. Leibniz sostenía que Dios era un ser esencialmente activo y fecundo, y que el amor a un ser semejante no podía consistir en un engolfamiento pasivo³⁵. La participación, limitada sin duda, del hombre piadoso en las perfecciones divinas era el mejor fundamento de una praxis caritativa dirigida a los hombres.

A tal idea contribuía el modelo de conocimiento con el que operaba Leibniz, que entenderíamos mal si lo concibieramos con los términos propios de una epistemología —clásica, según el vocabulario de Foucault— conforme a la cual el conocimiento es una representación en la que los dos términos de la misma, sujeto y objeto, aparecen como polos contrapuestos, extraños el uno al otro. En dicho modelo epistémico, la contemplación mantiene intacta la distancia entre el contemplador y lo contemplado, o, dicho con otras palabras, la polaridad entre sujeto y objeto es un dato constitutivo de la relación epistémica que Foucault llamara clásica. Y esa tensión gnoseológica viene acompañada de una distancia ontológica: el contemplador no se hace igual a lo contemplado; no participa, por el mero hecho de contemplarlo, de sus atributos. Así, pongamos por caso, aunque Dios fuera concebido como un ser providente, volcado hacia sus criaturas —esto es, al modo en el que lo ha pensado la tradición cristiana, alejándose de la noción aristotélica de un Dios en reposo autocontemplativo—, ni habría en el conocimiento que se tuviera del mismo otra cosa que un reposo, una inactividad práctica³⁶, ni tampoco habría en dicho conocimiento nada que justificara un posterior salto a la práctica.

Algo muy diferente encontramos, en cambio, en la epistemología leibniziana. El conocimiento no es, a juicio del pensador alemán, sino una especie de una relación más general: la expresión. Una cosa expresa otra si hay una relación constante entre lo que puede ser dicho de una y lo que puede ser dicho de la otra³⁷. La filosofía de Leibniz une en el concepto de expresión los de representación y participación, esto es, la representación que el sujeto forma del objeto y la participación que aquel alcanza

³⁵ O mejor, un conato de práctica, tal como se deduce de algunas cadenas de definiciones dadas por Leibniz. Cfr. *De affectibus* (Gr II, 512-513), e *Initium institutionum juris perpetui* (M, 4).

³⁶ Si contemplamos, no actuamos. Huelga decir que ésta no es una proposición descriptiva, sino algo así como una exposición de índole definitoria de los términos de contemplación y de actuación. Teoría y práctica, contemplación y actuación, han formado parejas de términos opuestos a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Ese esquema conceptual postulaba, como elemento definitorio, la desconexión entre teoría y práctica. No es ésta, en todo caso, la polaridad que quiero destacar aquí como característica de la epistemología clásica, sino la que se da entre sujeto y objeto.

³⁷ Cfr. *A Arnauld*, 1687 (G II, 112).

de los atributos de éste justamente gracias a esta representación (sin duda, la expresión es concebida por Leibniz como una relación de analogía, por lo que hereda la riqueza que dicha noción tenía en el Renacimiento³⁸). Por ello, si el objeto expresado por el hombre es Dios, el primero adquiere, a su modo finito, las perfecciones divinas —entre ellas, esa generosidad desbordante por la que se procura actuar de tal modo que los demás consigan la mayor felicidad posible—. De este modo, por la misma naturaleza de la representación, concebida en términos de expresión, el conocimiento que el hombre alcanza de la perfección de Dios le deifica de alguna manera, y, justamente por ello, al expresar el hombre a Dios deviene *inmediatamente* tan³⁹ activo como este⁴⁰. Es por ello por lo que la pasividad adquiere en el pensamiento de Leibniz un sentido muy peculiar: «Si por estado pasivo del alma —dice Leibniz— no se entiende otra cosa que someter su voluntad a la de Dios y sólo querer lo que Él quiera, esa es la cosa más razonable del mundo»⁴¹. Esto es posible porque el concepto leibniziano de expresión es de tal índole que puede admitir como componente suyo la praxis —por ejemplo, si lo expresado es algo esencialmente activo—, lo cual, a su vez, es posible porque la noción de expresión, a diferencia de la idea clásica de representación, no es uno de los polos de la estructura teoría/práctica, o contemplación/actuación, sino que se sitúa fuera de ella y puede admitir precisamente por eso mismo ambos extremos de la pareja.

La idea leibniziana de expresión otorga un sentido complejo y preciso a la vez a los conceptos básicos de su doctrina del amor, lo que permite que sean evitadas algunas dificultades internas. Así, lo que parecía ser una deplorable ambigüedad en su definición de placer se manifiesta ahora como riqueza, como una pluralidad sabiamente articulada de determinaciones conceptuales. El placer, que es un sentimiento de perfección, lo es doblemente: es un sentimiento de la perfección del objeto y es un sentimiento de la perfección que se nos transfiere desde el objeto. «Placer —nos dice Leibniz— es el sentimiento de una perfección o excelencia en nosotros, o en otra cosa, ya que la imagen de tal perfección en otros, impresa sobre nosotros, hace que algo de esa perfección se implante y desarrolle en nosotros mismos, como no hay duda de que quien trata a menudo con personas y cosas

³⁸ M. Dascal ha llevado a cabo en su libro *Semilogie de Leibniz* (París, 1978) un análisis muy sugestivo de la epistemología leibniziana a la luz del concepto de *similitudo*. Inspirándose en el libro de Foucault *Les mots et les choses*, destaca diversas clases de *similitudo* en la episteme premoderna: *convenientia*, *sympathia*, *analogia*. La *convenientia* es una semejanza ligada al espacio y que implica contigüidad; se trata de un contacto o de un solapamiento, gracias al cual se produce un encadenamiento de todas las cosas. El concepto de *sympathia* contiene de algún modo la idea de mutua influencia y transformación. La *analogia* es una relación de índole distinta a las anteriores; es una relación sobre todo formal, mientras que aquellas son relaciones más bien materiales. Esta última se irá imponiendo a lo largo de la vida de Leibniz como elemento fundamental de su concepto de expresión.

³⁹ Al menos su actividad es de la misma naturaleza que la de Dios, aunque no posea el mismo grado de perfección.

⁴⁰ «Nous ne pouvons estre unis avec Dieu que passivement à son egard, car nous ne sçaurions agir sur luy, et nous devons recevoir son action en nous...., pour agir par apres conformement à son esprit, tant sur nous que sur les autres choses» (Gr I, 87).

⁴¹ *A Morell*, 4/14-mayo-1698 (Gr I, 125).

excelentes, deviene también excelente»⁴². Pero no sólo se trata del placer; la teoría de la expresión también nos permite mejorar nuestra comprensión de su concepto de amor. Si páginas arriba vimos cómo, en el amor desinteresado, el amante se identificaba con el amado, ahora podemos ver cuál es el alcance de dicha identificación. «Querer lo mismo y rechazar lo mismo, en esto consiste la verdadera amistad». Esta fórmula, que Leibniz recoge en el *Discurso de Metafísica* (párrafo 4)⁴³, sintetiza de manera magistral lo propio de un concepto de amor cuya determinación no podía ser ajena a su doctrina de la expresión. Amar no es tanto —o no es sólo— desear al amado; es desear lo que él desea y rechazar lo que rechaza.

14. Conclusión

Hemos visto cómo Leibniz elaboró una doctrina del amor que, arraigando en una tradición secular, iba a distanciarse de ella.

La teología cristiana había buscado la síntesis del mensaje evangélico del amor, concebido como abnegación y enajenación del amante en el amado, y de la idea greco-latina del bien propio como acompañante imprescindible de lo moralmente bueno. El abanico de respuestas a dicho reto fue amplio. No faltaron quienes intentaran abordar esa síntesis con un talante de inspiración estoica. Para los autores que siguieron esta línea, la felicidad era un aspecto, quizá una consecuencia, de la virtud; nunca un objetivo. La conducta virtuosa —se argumentó— siempre será premiada, antes o después, pero el premio no es su motivo. La virtud es digna de la felicidad: esta sea acaso la fórmula que mejor expresara dicho pensamiento. Pero tampoco faltó una tendencia que, en un intento de unir virtud y utilidad, procuró no tachar de inmoral toda acción guiada por el deseo de alcanzar la felicidad.

La doctrina leibnizina del amor propio prolonga, a su manera, esa corriente. El interés por el bien propio era, a juicio de nuestro autor, algo inscrito en la naturaleza de la voluntad humana, y por tanto no debía ser utilizado para descalificar las acciones que llevasen su marca, que eran todas. No había que confundir el interés por la propia felicidad, fundamento universal del comportamiento humano, y por ello también del comportamiento moralmente bueno, con el interés egoísta. La condena de este no tenía por qué salpicar a aquel. Esa idea llevó al pensador alemán a buscar la síntesis entre virtud y felicidad que acabamos de exponer. Lejos de engolfarse en visiones ideales y acaso imposibles, Leibniz intentó formular una doctrina moral que diera cuenta de la verdadera naturaleza del hombre.

El resultado fue una doctrina que, oponiéndose a un concepto del amor que Leibniz tuvo por una pura quimera, también se alejaba definitivamente de aquel otro planteamiento que había sido como el suelo nutricio de dicha oposición. Ahora, la secular dicotomía entre contemplación y acción daba paso a un vínculo entre ambas

⁴² *Initia el Specimina Scientiae novae Generalis* (G VII, 86).

⁴³ Cfr. *Méditation sur la notion commune de la justice* (M, 62): «On ne peut connaitre Dieu, comme il faut, sans l'aimer au delà de toutes choses, et on ne peut l'aimer ainsi, sans vouloir ce qu'il veut.»

que, además de estar basado en un singular y potente concepto de representación, se iba a afianzar también gracias a una doctrina hedonista que se alejaba de la que se había conocido hasta entonces. El nuevo hedonismo leibniziano, en una línea marcada por el pensamiento de Hobbes, ya no concebiría la felicidad como un estado, sino como una actividad, como una ocupación progresiva e indefinida, en la que el avance de la ciencia estaría al servicio del aumento de la felicidad. Se anunciaba un espíritu nuevo: el propio de la ilustración.

* * *

Javier Aguado
Gaztambide, 44, 1º ext. der.
28015 Madrid