

PLACER, VIRTUD Y FELICIDAD EN LEIBNIZ

*Roberto Casales García**

RESUMEN: Más allá de las dificultades inherentes al estudio de la filosofía práctica de Leibniz —como la evolución misma de su pensamiento, la falta de un tratado sistemático donde articule su ética, su caracterización de la política y su filosofía del derecho—, dificultades que explican por qué este aspecto de su filosofía suele ser desconocido y tan poco estudiado, a lo largo de su obra encontramos una filosofía práctica y una teoría de la justicia universal en la que se vinculan placer, virtud y felicidad. Para analizar esta relación haré tres cosas: en primer lugar, trataré de esclarecer el papel que cumple el placer y los afectos en su filosofía práctica; en segundo lugar, partiré de la distinción entre los placeres de los sentidos y el placer del espíritu, para esclarecer su noción de felicidad; finalmente, hablaré de la relación entre virtud y felicidad.



PLEASURE, VIRTUE AND HAPPINESS IN LEIBNIZ

ABSTRACT: Beyond the inner difficulties of studying Leibniz's practical philosophy —as it is the evolution of his thought, the lack of a systematic treatise where he articulates his ethics, his account of politics and his philosophy of right—, difficulties that explain why this aspect of his philosophy is normally ignored and less studied, through his works we can find a practical philosophy and a theory of universal justice in which pleasure, virtue, and happiness are related. To analyze the relationship between them, I am going to do three things: Firstly, I'll clarify the role that pleasure and affectivity plays in his practical philosophy; second, I'll study the distinction between sensible pleasures and those which constitute what Leibniz called spiritual pleasure, in order to clarify his notion of happiness; finally, I'll establish the relationship between virtue and happiness.

PALABRAS CLAVE: afectos, amor, gozo de la perfección, razonamiento práctico.
KEY WORDS: affections, enjoyment of perfection, love, practical reasoning.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302712

* Universidad Popular Autónoma de Puebla.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

PLACER, VIRTUD Y FELICIDAD EN LEIBNIZ

Introducción

Ya desde sus obras jurídicas de juventud, específicamente sus *Elementa iuris naturalis* (1669-1671) y su *Codex iuris gentium* (1693),¹ Leibniz establece una fuerte relación entre su noción de justicia, que ocupa un lugar central dentro de su filosofía práctica, y sus nociones de placer, virtud y felicidad, lo cual se hace particularmente evidente cuando define la primera en términos como: “el hábito de amar a los demás”, “el hábito de deleitarse con el bien ajeno”,² o bien, de correspondencia con su definición más conocida, como la “caridad del sabio (*caritas sapientis*)”.³ Sea que usemos una u otra de estas definiciones presentes a lo largo de su obra, observamos que en todas se establece, en primer lugar, una relación entre la justicia, entendida como “la virtud de amar”,⁴ y cierta forma de deleitarnos o complacernos con la felicidad, el bien y la perfección del otro, que es lo que propiamente

181

¹ Se citan todas las obras de Leibniz siguiendo los criterios del proyecto “Leibniz en español” (<http://leibniz.es/siglas-de-ediciones-de-obras-leibniz-en-espanol/>). Se indica en primer lugar la versión castellana de la que se toma la cita y, en segundo lugar, la edición original.

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Los elementos del derecho natural*, ed. por Tomás Guillén Vera (Madrid: Tecnos, 1991), 80 (citado en adelante como Guillén). Véase también: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Ausgabe (Berlín: Akademie Verlag, 1993ss.), VI 1, 465.

³ *Codex iuris gentium*, AA IV, 5, 45.

⁴ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 60; AA VI, 1, 455.

entiende Leibniz cuando habla del “amor”.⁵ No es raro, en este sentido, que Leibniz caracterice este amor como un amor virtuoso o de benevolencia, que es aquel que nos conduce a “buscar por uno mismo la felicidad de otro, o, lo que viene a ser lo mismo, ser feliz con la felicidad de otro [...] sin percibir ni esperar otra cosa a cambio o como recompensa en el futuro”,⁶ y que se distingue del amor de concupiscencia, que “es interesado, pero de una manera que puede ser permitida, y consiste precisamente en la contemplación de nuestro propio bien, sin tener en cuenta la felicidad o el atractivo de otro”.⁷

Algunas lecturas de la filosofía práctica de Leibniz, como la de Christopher Johns, afirman que “es importante mantener las *motivaciones* psicológicas (como el placer, la felicidad o el amor) conceptualmente distintas de las *justificaciones* racionales”,⁸ en cuanto que los primeros solo “constituyen una psicología moral descriptiva, mas no los criterios normativos para su filosofía práctica”.⁹ De acuerdo con Gregory Brown, sin embargo, la lectura de Johns no distingue entre “la pregunta sobre qué es lo moralmente correcto y la pregunta sobre qué obliga a un agente a hacer lo que es correcto”, olvidando que Leibniz se centra en la segunda y que, de igual forma, “para él la obligación no puede desvincularse de la motivación”.¹⁰ En esta misma línea interpretativa

⁵ Esto último se puede apreciar en distintos momentos de su obra, como la definición de amor que aparece en su *Confessio philosophi* de 1672-73, donde define el amor como “deleitarse en la felicidad de otro” (“La profesión de fe del filósofo”, en: *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, ed. por Ángel Luis González (Granada: Comares, 2010), II, 24 (citado en adelante como OFC II); AA VI, 3, 116), o en su correspondencia con la electriz Sofia de Hannover, en la que lo define como “encontrar placer en el bien, la perfección, la felicidad de otro” (*Filosofía para princesas*, ed. por Javier Echeverría (Madrid: Alianza, 1989), 79 (citado en adelante como Echeverría II); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt (Hildesheim: Georg Olms, 1965), 549 (citado en adelante como GP).

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, “De la justicia”, en *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. por Jaime de Salas (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), 107 (citado en adelante como Salas II); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. por G. Mollat (Leipzig: Haessel, 1893), 36-37 (citado en adelante como Mollat).

⁷ Carta a la electora Sofia sin fecha, Echeverría II, 77; GP VII, 547-548.

⁸ Christopher Johns, *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy* (Nueva York: Bloomsbury, 2013), 4.

⁹ *Ibid.*, 11.

¹⁰ Gregory Brown, “Leibniz on motivation and obligation”, en “Für unser Glück oder das Glück Anderer”, *Vorträge des X Internationalen Leibniz-Kongresses*, ed. por Wenchao Li (Hildesheim: Georg Olms, 2016), II, 372.

se encuentra la lectura de Julia Jorati, quien defiende que ese amor virtuoso o desinteresado “nos habilita no solo para actuar como debemos, sino también para hacerlo por las razones correctas”, de modo que “la razón no es suficiente para la motivación moral porque es necesario cierto estado afectivo”.¹¹ Aunque mi lectura de la filosofía práctica de Leibniz se inclina más por las propuestas de Brown y de Jorati, especialmente en lo que respecta al papel central del amor, el placer y los afectos dentro de su teoría de la motivación, considero que su caracterización del amor desinteresado nos remite a un entramado mucho más complejo en el que se entrelazan no solo diversos aspectos afectivos de los agentes morales, sino también distintos factores epistémicos que involucran la capacidad del agente para deliberar y, por tanto, cierta concepción de la racionalidad práctica.

Con la intención de mostrar esto último, en este trabajo me propongo analizar la relación entre placer, virtud y felicidad, para lo cual realizaré tres cosas: en primer lugar, estudiar el papel que cumplen tanto el placer como los afectos en la teoría leibniziana de la acción intencional; en segundo, articular la distinción que hace el hannoveriano entre los placeres de los sentidos y el placer del espíritu, en cuanto que ambos afectan al ánimo y lo conmueven, con la intención de esclarecer su noción de felicidad; y finalmente, articularé esta noción de felicidad con su teoría de la virtud.

El papel del placer y los afectos en Leibniz

Uno de los primeros aspectos de la filosofía práctica de Leibniz que debemos analizar para comprender el papel que cumplen el placer y los afectos en la teoría leibniziana de la acción, es lo que tanto en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1705, como en sus *Essais de Théodicée* de 1710, denomina *pensamientos sordos*, ya sea para explicar el fenómeno de la incontinencia o para ahondar en la relación entre el juicio y la voluntad. En ambos casos se observa, en efecto, que la razón no

¹¹ Julia Jorati, “Leibniz’s twofold gap between moral knowledge and motivation”, *British Journal for the History of Philosophy* 22, núm. 4 (2014), 750.

siempre es suficiente para motivar a los agentes morales a hacer el bien por las razones correctas, ya que

cualquiera que sea la percepción del bien, el esfuerzo de obrar después del juicio, que constituye en mi opinión *la esencia de la voluntad*, es distinto de él; y así, como necesita tiempo para llevar este esfuerzo a su cima, puede ser suspendido e incluso cambiado por una nueva percepción o inclinación que se atraviesa, que desvía al espíritu y que incluso lo obliga algunas veces a hacer un juicio contrario. Esto es lo que hace que nuestra alma tenga tantos medios para resistir a la verdad que conoce y que haya un camino tan largo desde el espíritu al corazón, sobre todo cuando el entendimiento no procede en gran medida más que por *pensamientos sordos*, poco capaces de conmovir [...]. Así el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como pudiera pensarse.¹²

Esto significa que, por más que “la voluntad jamás se ve arrastrada a actuar a no ser por la representación del bien, que prevalece sobre las representaciones contrarias”,¹³ o que “la sustancia libre se determina por sí misma, y esto según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla”,¹⁴ dado que, como “la mayor parte de nuestros pensamientos son, por así decirlo, sordos (en latín los califico de *cogitationes caecas*), es decir, carentes de percepción y de sensibilidad, y se reducen al empleo sin más de los caracteres [...] sin tener prácticamente presentes los objetos mismos”, “este conocimiento no puede afectarnos, pues para llegar a sentirse conmovido es nece-

¹² Gottfried Wilhelm Leibniz, “Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, en *Obras filosóficas y científicas*, ed. por Tomás Guillén Vera (Granada: Comares, 2012), X, 308 (citado en adelante como OFC X); GP VI, 301. Tal como sugiere Ezio Vailati, la noción leibniziana de *pensamientos sordos* o *ciegos* “no se origina en sus *Nuevos ensayos* ni está especialmente conectada con la debilidad de la voluntad [...] sus raíces son epistemológicas y están fundadas en la creencia de Leibniz en que los signos son necesarios para nuestro razonamiento”, en cuanto que “nuestra mente tiene una capacidad limitada de atención, como se evidencia por el hecho de que no podemos pensar en muchas cosas al mismo tiempo”. Ezio Vailati, “Leibniz on Locke on weakness of will”, en *Leibniz*, ed. por Catherine Wilson (Nueva York: Routledge, 2018), 213.

¹³ *Essais de théodicée*, OFC X, 122; GP VI, 128.

¹⁴ *Ibid.*, 296; GP VI, 288.

sario algo más vivo”.¹⁵ De acuerdo con esto último, que los dictados de la razón se muestren como pensamientos sordos, en efecto, se debe a dos cosas:

En primer lugar, a que en nuestra elección o volición perfecta, como la denomina Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, “concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre estas”, entre las que encontramos “algunas que son imperceptibles, cuyo amontonamiento provoca una inquietud, y nos mueven sin que conozcamos la causa”, así como también algunos impulsos “acompañados de placer o dolor”, sea a partir de nuevas sensaciones o de imaginaciones que renuevan “los atractivos que esas mismas imágenes tenían de sus sensaciones precedentes”.¹⁶

En segundo, a que en ese conflicto “no es otra cosa que la oposición entre las diferentes tendencias que surgen de los pensamientos confusos y de los distintos”, de los que “los pensamientos confusos ordinariamente se hacen notar con mucha claridad, pero nuestros pensamientos distintos no suelen ser claros más que en potencia”, de modo que, respecto a estos últimos, que contienen los dictados de la razón, “si nos tomásemos el trabajo de penetrar en el sentido de las palabras o de los caracteres podrían serlo, pero al no hacerlo, sea por negligencia o sea por la brevedad del tiempo, no hacemos sino palabras vacías o por lo menos imágenes demasiado débiles a sentimientos vivos”.¹⁷

Mientras que lo primero es fundamental para explicar en qué medida nuestra alma siempre tiene diversos medios para resistirse a la verdad,

¹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. por Javier Echeverría Ezponda (Madrid: Alianza, 1992), 212 (citado en adelante como Echeverría I); AA VI, 6, 185-186.

¹⁶ *Ibid.*, 219; AA VI, 6, 194. Tal como se observa en la *Tablé de définitions* datada entre 1702 y 1704, Leibniz dice que la “*voluntad* es la tendencia del ser inteligente” y la distingue de la determinación, entendida como “el juicio último del entendimiento práctico, o la conclusión de la cuestión acerca de la cual se delibera”, y de la elección, que consiste en “establecer qué será mejor de entre varias cosas” (Gottfried Wilhelm Leibniz, “Tabla de definiciones”, en *Methodus vitae, vol. III. Ética o política*, ed. por Agustín Andreu (Murcia: Plaza y Valdés, 2015), 73 (citado en adelante como: Andreu III). Véase también: Gottfried Wilhelm Leibniz, “Tablé de définitions”, en *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. por Louis de Couturat (Hildesheim, 1961), 498 (citado en adelante como Couturat).

¹⁷ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 186-187.

ya que, como sostiene en el párrafo 310 de la tercera parte de sus *Essais de théodicée*, “en cuanto a nosotros, además del juicio del entendimiento, del que tenemos un conocimiento expreso, se mezclan con él las percepciones confusas de los sentidos, que hacen nacer pasiones e incluso inclinaciones insensibles de las que no nos apercebimos siempre”,¹⁸ lo segundo nos permite identificar la causa por la cual nuestro conocimiento o nuestro discernimiento sobre el bien y el mal no siempre logran su cometido. Para Leibniz, en efecto, esto último se debe a que todo este conocimiento, por más distinto que sea, no posee la fuerza suficiente como para conmovier al agente racional a reparar en el bien o mal representado, teniendo como consecuencia que este se muestre solo claro en potencia. Por más distintos que sean nuestras disquisiciones respecto al bien y al mal, podemos “tener la idea de un bien o un mal ausente, pero debilitada” a tal grado que “no hay que extrañarse de que apenas les conmuevan”, tal y como ocurre en el caso de la incontinencia, donde “preferimos lo peor [...] porque captamos el bien que encierra, sin sentir el mal que también hay allí ni el bien que hay en el campo contrario”.¹⁹ Esto significa, según Jorati, “que la fuerza motivacional de un deseo no corresponde a la cantidad de bien que el agente percibe en su objeto, ni a la distinción de su percepción”, de modo que “el hecho de que un agente, al considerar todas las cosas, juzgue que un curso de acción es mejor no garantiza que su motivación para perseguirlo sea más intensa”.²⁰

186

¿Qué significa, sin embargo, que estos pensamientos carezcan de la fuerza motivacional suficiente como para conmovernos? ¿Quiere esto decir que nuestras consideraciones respecto al bien o el mal de un curso de acción no son del todo suficientes para determinarnos a actuar de tal o cual forma? La clave para responder a estas interrogantes, a mi parecer, la podemos encontrar en tres partes de sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*:

La primera referencia la encontramos en el párrafo 11 del capítulo II del primer libro, donde sostiene que “ocurre a diario que los hombres

¹⁸ *Essais de Théodicée*, OFC X, 308; GP VI, 300.

¹⁹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 212; AA VI, 6, 186.

²⁰ Julia Jorati, *Leibniz on causation and agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 171.

actúan contra sus conocimientos, escondiéndoselos a sí mismos para poder dirigir su espíritu hacia otras partes y seguir sus pasiones”, lo que explica señalando que “el futuro y el razonamiento pocas veces tienen tanto poder como el presente y los sentidos”, a lo que añade que “a menos que uno tome la firme resolución de considerar siempre el bien y el mal verdaderos, para buscarlo o evitarlo, uno siempre será vencido”.²¹

La segunda referencia nos remite nuevamente al párrafo 35 del capítulo 21 del segundo libro, donde parte de la referencia anterior para afirmar que “los preceptos más notables de la moral junto con las reglas más sabias de la prudencia no tienen consecuencias más que en las almas que ya son sensibles a ello (bien *directamente*, o, como eso no siempre es posible, por lo menos *indirectamente*, como demostraré en seguida) y que no son sensibles a lo que es contrario”, razón por la cual sostiene, aludiendo a Cicerón, “que si nuestros ojos pudiesen ver la belleza de la virtud, la desearíamos con ardor”.²²

Finalmente, al final del párrafo anterior, cuando menciona que “no siempre es posible llevar el análisis de los bienes y males verdaderos tan lejos como para que podamos captar el placer y el dolor que implican, de modo que lleguen a conmovernos”, razón por la cual debemos prescribirnos, como norma de acción, “poner atención a las conclusiones de la razón, y seguirlas una vez comprendidas”.²³

Estas tres referencias nos permiten inferir que, para Leibniz, la motivación se encuentra íntimamente vinculada al placer y el dolor, de modo que los preceptos de la moral solo logran conmovernos cuando estamos lo suficientemente sensibilizados como para percibir la belleza o el placer de la virtud.²⁴ Las conclusiones del entendimiento práctico, sin embargo, no siempre logran ofrecernos una imagen fuerte respecto del bien o del mal que tal o cual curso de acción implican, es decir, una imagen lo suficientemente fuerte como para oponerse a los atractivos

²¹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 95; AA VI, 6, 94-95.

²² *Ibid.*, Echeverría I, 212; AA VI, 6, 186.

²³ *Ibid.*, Echeverría I, 214; AA VI, 6, 187-188.

²⁴ Esto concuerda con lo que Leibniz comprende como la gran reforma de la educación, la cual, como afirma en su *Memoire pour des personnes eclairees et de bonne intention* de 1692, “debe consistir en hacer agradable la virtud y en convertirla en una especie de naturaleza”; *Memoire pour des personnes eclairees et de bonne intention*, Salas II, 378; AA IV, 4, 615.

sensibles que nos ofrecen nuestros pensamientos confusos, razón por la cual, quien no está habituado a seguir los dictados de la razón, puede terminar prefiriendo algo que en el fondo encierra un mal mayor. Esto se hace peculiarmente patente cuando aludimos a un bien o un mal ausente, como ocurre, por usar el ejemplo de Jorati, con los fumadores: aunque “saben perfectamente bien que fumar hace año”, este conocimiento “es tan abstracto y tan lejano del dolor actual que no tiene un efecto fuerte” sobre la persona que decide fumar; “si, en cambio, tuviera una imagen vívida de cómo sería sufrir algún padecimiento relacionado con el cigarro, estaría más dispuesta a abstenerse de fumar”.²⁵

De ahí que, si queremos hacer agradable la virtud, según Leibniz, debemos empezar por la educación, la cual “debe ser regulada de manera que los bienes verdaderos y los auténticos males queden resaltados todo cuanto se pueda, recubriendo las nociones que aluden a ellos con los aditamentos más adecuados para ello”,²⁶ y, en caso de que se trate de una persona que no tuvo acceso a esa educación, aconseja “comenzar desde ya, pues más vale tarde que nunca, a buscar los placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos, pero conmueven”.²⁷ Si bien Leibniz sostiene que “es cierto e infalible que la mente se determina hacia el máximo bien aparente”,²⁸ en el caso de los espíritus creados, cuyo ser se caracteriza por ser falible, “las pasiones usurpan a menudo el lugar de la razón, por lo que puede afirmarse con respecto a la voluntad en general que *la elección sigue la mayor inclinación*, bajo lo cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes”.²⁹ Para entender en qué medida nuestra elección sigue la mayor inclinación, acorde con los términos de esta última referencia, así como también comprender cómo es posible hacer agradable la virtud o, lo que es lo mismo, “hacer del ejercicio de la virtud su mayor fuente de placeres”,³⁰ es importante considerar dos cosas:

²⁵ Jorati, *Leibniz on causation and agency*, 172.

²⁶ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 187.

²⁷ *Ibid.*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 187.

²⁸ *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 135; AA VI, 4B, 1450.

²⁹ “Carta de Leibniz a Coste del 19 de diciembre de 1707”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. por Concha Roldán Panadero (Madrid: Tecnos, 1990), 225 (citado en adelante como Roldán).

³⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 218; AA VI, 6, 191.

Por un lado, que aun cuando nuestras apeticiones “son lo que en las escuelas se denomina *motus primo primi*”, en cuanto a que “constituyen auténticamente los primeros pasos que la naturaleza nos hace dar, no tanto hacia la felicidad como hacia la alegría, pues solo se tiene en cuenta el presente”, “la razón opone a ello las imágenes de los grandes bienes y males por venir, y una firme resolución y costumbre de pensar previamente a actuar y a intentar conseguir lo que haya sido considerado como lo mejor, incluso en el caso en que las causas sensibles de nuestras conclusiones ya no continúen presentes en el espíritu y se hayan reducido a imágenes débiles, o incluso a pensamientos sordos sustentados por palabras y signos privados de un significado actual, de manera que todo consiste en el piénsalo bien y en el memento: el primero para hacerse uno sus propias leyes y el segundo para seguir las, incluso cuando ya no se recuerde la razón que las hizo surgir”.³¹

Por otro lado, que la fuerza motivacional de nuestras inclinaciones se encuentra íntimamente vinculada a lo que Leibniz comprende bajo el nombre de “afecto”, ya que, como se aprecia en su *De affectibus* de 1679, “un *afecto* es en el ánimo, lo que un impulso (ímpetu) en el cuerpo. ‘Pues como el afecto es la determinación del ánimo por secundar alguna serie de pensamientos, así’ el impulso es lo mismo que la determinación del cuerpo a recorrer cierta línea de movimiento”.³² De acuerdo con este mismo texto, esto se debe a que el afecto “es la ocupación del ánimo que parte de alguna sentencia acerca del bien y del mal”,³³ que puede proceder o bien de la razón o bien de la percepción del bien que se sigue de los sentidos, y cuya ocupación del ánimo influye decisivamente en que tal o cual pensamiento, sea confuso o distinto, constituya una mayor inclinación.

Si bien es cierto que en la elección concurren tanto nuestros apetitos racionales o voliciones, como nuestros apetitos no racionales, sean estos frutos de nuestras sensaciones o, incluso, de aquellas pequeñas

³¹ *Ibid.*, 216; AA VI, 6, 189-190.

³² *De affectibus*, Andreu III, 99; Gottfried Wilhelm Leibniz, “De affectibus”, en *Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. por Gaston Grua (París: Presses Universitaires de France, 1948), 525 (citado en adelante como Grua).

³³ *De affectibus*, Andreu III, 89; Grua, 514.

percepciones insensibles que “producen ese no sé qué” y que “nos determinan en muchas ocasiones sin pensarlo, y que engañan a la opinión vulgar, mediante la apariencia de una *indiferencia de equilibrio*, como si, por ejemplo, nos resultara completamente indiferente volvernos a derecha o a izquierda”.³⁴ En todo caso, cuando Leibniz espera que toda elección siga la mayor inclinación, vemos que este proceso involucra tanto el placer como el dolor, en cuanto a que el placer “no es otra cosa que la percepción de la belleza, del orden y de la perfección”,³⁵ es decir, “un conocimiento’ o [un] sentimiento de ‘la’ perfección [u orden] no solamente en nosotros, sino también en otros”,³⁶ como de los afectos, que influyen de manera decisiva en nuestro estado de ánimo.

Relación entre felicidad, placer y gozo

A lo largo de muchos de sus escritos de filosofía práctica, vemos que Leibniz insiste en decir que debemos moderar nuestros afectos, como cuando dice que “la justicia misma propiamente reside en la moderación de los afectos”,³⁷ e incluso la define como “la virtud que, de acuerdo con la razón, dirige el afecto del hombre hacia sus semejantes”,³⁸ o cuando afirma que “la virtud es una potencia interna del hombre que impide que se aparte del recto camino que conduce a la felicidad por obra de los afectos de su propia alma”.³⁹ De igual forma, Leibniz sostiene que la virtud sirve para moderar y dirigir las pasiones, en cuanto que “una vida gobernada por la virtud en general” consiste en “una vida en la que los hábitos del alma siguen a la razón y a la moderación de las pasiones (*affectusque*)”.⁴⁰ Esto se debe, según el hannoveriano, a que tanto a los dictados de la razón como a aquellos “caracteres de la ley

³⁴ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 43 y 44; AA VI, 6, 54 y 56.

³⁵ *Résumé de Métaphysique*, OFC II, 303; Couturat, 535.

³⁶ *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

³⁷ *Appendix, Continens corollaria disputationis arithmeticae*, Andreu III, 37. También en *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica*, ed. por Joannes Eduardus Erdmann (Berlín, 1840), 44 (citado en adelante como Erdmann).

³⁸ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, Salas II, 111; Mollat, 8.

³⁹ *Praecognita ad encyclopediam sive scientiam universalem*, Andreu III, 152; GP VII, 47.

⁴⁰ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, Salas II, 112; Mollat, 9.

natural que Dios, según san Pablo, ha grabado en sus espíritus [...] nos resistimos [...] mediante las pasiones, los oscurecemos por medio de prejuicios y los alteramos a base de costumbres contrarias”.⁴¹ Si una vida honesta, además, se entiende como una buena vida, es decir, se relaciona no solo con la virtud sino también con la felicidad, de modo que seamos capaces de hacer del ejercicio de la virtud la mayor fuente de nuestros placeres, se sigue que “es buena cosa el abandono, o la moderación, de ciertos placeres que pueden perjudicar más tarde, dando origen a dolores o impidiendo placeres mejores y más duraderos”.⁴²

Por más que “la voluntad tiende al bien general” y que “todos los placeres tienen en sí mismos algún sentimiento de perfección”, como sostiene Leibniz en el parágrafo 33 de la primera parte de sus *Essais de théodicée*, esto no significa que cualquier placer se relacione con la felicidad, ya que “cuando nos limitamos a los placeres de los sentidos o a otros con perjuicio de bienes mayores, como la salud, la virtud, la unión con Dios, la felicidad, en esta privación de una tendencia ulterior es en lo que consiste el defecto”.⁴³ Leibniz incluso sostiene que “hay dolores o penas que son sumamente útiles o instructivos”,⁴⁴ como ocurre, por ejemplo, con el dolor que experimentamos cuando metemos la mano al fuego (si no experimentáramos ese dolor, en efecto, quizá no solo no retiraríamos la mano del fuego, sino que también experimentaríamos con otras partes de nuestro cuerpo para analizar sus efectos). De ahí que, al final de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* de 1714, concluya que “nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno en el que no hubiera nada que desear y volviera estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones”.⁴⁵ Algo semejante se aprecia en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, concretamente

⁴¹ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Echeverría I, 92-93; AA VI, 6, 92-93.

⁴² *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁴³ *Essais de Théodicée*, OFC X, 117; GP VI, 122.

⁴⁴ *La felicite*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁴⁵ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, ed. por André Robinet (París: Presses Univesitaires de France, 1954), 65 (citado en adelante como: Robinet I).

en el párrafo 41 del capítulo XXI del segundo libro, donde Teófilo afirma lo siguiente:

No sé si es posible un placer máximo; más bien tiendo a pensar que puede crecer al infinito, pues no sabemos hasta dónde serán llevados nuestros conocimientos y nuestros órganos en toda la eternidad que nos espera. Creo, por tanto, que la *felicidad* es un placer duradero, lo cual no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres. Si comparamos dos, uno de los cuales va incomparablemente más de prisa y por mayores placeres que el otro, cada uno de ellos será feliz en sí y *para sus adentros*, aunque su felicidad sea muy desigual. La felicidad es, por así decirlo, un camino entre los placeres; y el placer no es más que un paso adelante hacia la felicidad, el más corto que se puede dar en función de las impresiones actuales, pero no siempre el mejor, como ya dije al final del párrafo 36. Quiriendo seguir el camino más corto se puede errar el camino verdadero, como la piedra que cae en derechura puede encontrarse demasiado pronto con obstáculos que le impidan avanzar lo suficiente hacia el centro de la Tierra. Lo cual permite conocer que la razón y la voluntad son las que nos llevan a ser felices, pero que el sentimiento y los apetitos solo nos conducen al placer.⁴⁶

192

Esta noción de felicidad supone la distinción entre dos tipos de placeres: por un lado, aquellos placeres de los sentidos que tienen su origen en “la percepción confusa de alguna perfección”;⁴⁷ por otro, los placeres del espíritu, los cuales “no consisten en las cualidades propias de los sentidos externos”;⁴⁸ cuanto “en el conocimiento de las perfecciones por sus razones, es decir en el conocimiento del Ser perfecto, que es la razón última de las cosas y de sus emanaciones”.⁴⁹ Aunque Leibniz admite que algunos placeres de los sentidos se aproximan a los placeres del espíritu, e incluso afirme que “los mismos placeres de los sentidos se reducen a placeres intelectuales confusamente conocidos”,⁵⁰ como ocurre

⁴⁶ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 221; AA VI, 6, 194.

⁴⁷ *La felicidad*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁴⁸ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 350; Robinet I, 61.

⁴⁹ *La felicidad*, Andreu III, 106; Grua, 580.

⁵⁰ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; Robinet I, 61.

con los placeres de la música y los de la simetría que nos permiten “comprender las razones de la armonía o de la perfección que nos da dicho placer”,⁵¹ dado que “ese placer puede ser de imperfecciones más grandes que nacen de ahí”, se sigue que debemos “desconfiar de los placeres de los sentidos, como se desconfía de un desconocido o más bien de un enemigo que halaga”.⁵² Debemos desconfiar de los placeres de los sentidos, en opinión del hannoveriano, no porque necesariamente apunten a un mal u oculten una imperfección mayor y, por tanto, dolor, sino porque estos pueden, como mera posibilidad, o bien ser causa de “dolores mucho más grandes o mucho más prolongados”, o bien impedir “placeres mayores y más duraderos”.⁵³

El problema con los placeres de los sentidos, así, radica no tanto en la forma en la que los percibimos, a saber, a través de los sentidos, sino, más bien, en que el análisis de los mismos se quede al nivel de la mera sensación, donde difícilmente podremos percibir si, detrás de esa sensación se oculta algo que podría ser causa de imperfección: un fruto, por tomar el ejemplo que usa el hannoveriano, puede ocultar un veneno detrás “de un buen gusto y de un buen olor”.⁵⁴ Esto último se debe, según Leibniz, a que “las cosas sensibles no pueden ser entendidas perfectamente por nosotros, porque para su constitución concurren cosas infinitas”, e decir, “un agregado de infinitas percepciones”,⁵⁵ de modo que “las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente contener algún sentimiento confuso”.⁵⁶ Por eso, en los placeres de los sentidos “puede haber una alegría intempestiva y desmesurada”, de forma que “cuando nuestro *placer y energía* se hacen

⁵¹ *La felicite*, Andreu III, 107; Grua, 580. De acuerdo con el parágrafo 17 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, la música y la simetría se aproximan a los placeres del espíritu debido a que en ambos descubrimos cierta armonía, ya sea “en las conveniencias de los números y en la cuenta, de la que no nos apercebimos, pero que el alma no deja de hacer, de los golpes o vibraciones de los cuerpos sonoros, que se encuentran a intervalos determinados”, o sea “en las proporciones”. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; Robinet I, 61.

⁵² *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579-580.

⁵³ *Ibid.*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁵⁴ *Ibid.*, Andreu III, 106; Grua, 580.

⁵⁵ *De formis seu attributis Dei*, OFC II, 81; AA VI, 3, 515

⁵⁶ *Discours de métaphysique*, OFC II, 199; AA VI, 4B, 1582.

patentes en tales efectos a consecuencia de los cuales otras fuerzas superiores y efectos se debilita”: podemos deleitarnos, por ejemplo, “con una manzana del paraíso” y sentir “una gran alegría por anticipado”, sin reparar en que esta puede hacernos “perder la salud y también el juicio”⁵⁷ y, por tanto, ser causa de una mayor desdicha. A partir de lo cual se siguen dos cosas: en primer lugar, que para el hannoveriano la felicidad humana consiste “no solo en poder conseguir lo que se desea, en la medida en que ello es posible, sino también en saber querer lo más conveniente”;⁵⁸ y, en segundo, que

solo conducen a la felicidad aquellos placeres que capta el entendimiento mismo, pues aunque en todo placer se encuentra la sensación de una concordia y un orden, donde tal orden queda oculto no resulta nuestro entendimiento esclarecido por él ni es situado en una mayor libertad, sino solo movido a seguir el instinto, el cual, a menudo inducido a oscuras, por ende, conduce a daños y servidumbre de las pasiones; pero cuando nuestro placer esclarece al mismo tiempo nuestro entendimiento y con ello nos hace más y más inclinados a actuar según el entendimiento, con toda seguridad llegamos a obtener mayor energía, libertad y perfección y con ello conocemos y consecuentemente amamos más a Dios o a la suprema sabiduría, que gobierna todo, y por la elevación de nuestra razón nos hacemos más y más aptos y partícipes de la razón suprema.⁵⁹

Así como tenemos “inclinaciones insensibles de las cuales no nos apercebimos” e inclinaciones sensibles “cuya existencia y objeto son conocidos, pero cuya formación no se siente”, de igual forma tenemos “inclinaciones distintas, que nos vienen dadas por la razón, cuya fuerza y formación sentimos; y los placeres de este tipo, que se obtienen con el conocimiento y la producción del orden adecuado a la armonía, son las más estimables”.⁶⁰ Cuando decidimos si debemos o no realizar tal o cual intervención quirúrgica que nos podría dar una mejor calidad de vida, como lo puede ser una intervención para quitar una catarata que

⁵⁷ *Von der Weisheit*, Salas II, 429; Grua, 584-585.

⁵⁸ *Juris et aequi elementa*, Salas II, 121; Mollat, 19.

⁵⁹ *Von der Weisheit*, Salas II, 430-431; Grua, 586.

⁶⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 222; AA VI, 6, 194-195.

nos impide ver bien, por poner un ejemplo, nos damos cuenta de que ese pensamiento, al mismo tiempo que contiene la representación de un bien —la posibilidad de ver mejor y todo lo que eso significa—, implica también la representación de un mal —el dolor que esto va a causar, el tiempo que requeriré para recuperación—. Si nuestra elección se funda solo en aquellas inclinaciones sensibles, es probable que la expectativa del dolor y el mal generen en nosotros *miedo*, que es el afecto que deriva de la *sensio* u opinión sobre mal futuro,⁶¹ el cual puede movernos a rechazar la intervención quirúrgica. En cambio, si nuestra elección es fruto de la deliberación, entonces el entendimiento nos permite considerar que el mal esperado es menor al bien que esta puede traer y, en consecuencia, motivarnos a hacernos esa cirugía.

Tomando esto último en consideración, así, podemos entender en qué sentido Leibniz afirma que la “*felicidad* es el estado de alegría duradero”,⁶² y no dice que sea un estado pleno o puro de placer, definición que no solo concuerda con lo establecido al final de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, sino que, además, permite hacer una última distinción: Leibniz habla de un estado de alegría, contento o gozo y no de un mero estado de placer, en cuanto que ser feliz puede implicar “estar gozoso en medio de los dolores”, como ocurre cuando “los placeres que uno siente al mismo tiempo son [mucho más grandes, y capaces de hacer olvidar los dolores]”.⁶³

Virtud y felicidad en Leibniz

Aun cuando el gozo “es el placer total que resulta de todo lo que el alma siente a la vez”, Leibniz advierte que también puede conllevar “malas consecuencias” que “nos suman después en una tristeza más grande o más duradera”, razón por la cual es preciso que una “ciencia de la felicidad” o sabiduría nos ayude en la “elección de gozos y placeres ‘y en los medios de obtenerlos, o de evitar tristeza’”.⁶⁴ Es preciso que esta

⁶¹ Véase: *De affectibus*, Andreu III, 94; Grua, 520.

⁶² *Table de définitions*, Andreu III, 82; Couturat, 508.

⁶³ *La felice*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁶⁴ Andreu III, 108; Grua, 582.

ciencia, en efecto, nos ayude a “hacer las cosas de manera que nuestro espíritu esté siempre por encima de la materia en que se ocupa” y que nos ayude a reflexionar “con frecuencia sobre el fin o la meta de lo que (se) hace”, con la intención de que “la práctica acompañe al conocimiento” y “el ejercicio de las buenas acciones nos resulte fácil y natural, ‘y se convierta en hábito’”.⁶⁵ Si “la felicidad es el estado más perfecto de la persona”, en el entendido de que implica, como sostiene en sus *Elementa iuris naturalis*, “un progreso *in infinitum* del bien”, que consiste “en un progreso no obstaculizado hacia bienes siempre mayores”,⁶⁶ se sigue que la verdadera felicidad reside en el ejercicio de la virtud, en cuanto que esta se entiende como “el hábito de bien obrar”⁶⁷ o, mejor dicho, como “el hábito de gobernar con la razón los afectos” y, por ende, de “regirlo todo con cierto orden”.⁶⁸ No es raro, en consecuencia, que el hannoveriano afirme que “hacer a los hombres más perfectos equivale a hacer progresar al bien general”, como tampoco lo es decir que “la perfección de los hombres radica principalmente en las virtudes del alma”.⁶⁹

De acuerdo con su *Guilielmi Pacidii. Initia et specimina scientiae generalis*, redactado probablemente en 1680, “la verdadera perfección del hombre reside en las virtudes del ánimo, que toman como punto de partida la recta razón o el conocimiento de la verdad”, y por eso sostiene que “encontrar la verdad y mostrar el modo como se la ha de encontrar parece ser la fuente de toda felicidad humana”.⁷⁰ Un hombre prudente, en este sentido, “ha de tomarse un cuidado también de la vida futura [...] 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 al embellecer el propio lote y hacer el bien con la mayor amplitud que pueda cada uno”.⁷¹ Si, como sostiene Leibniz en su *Discours de métaphysique*, “la felicidad es a las personas lo que la perfección

⁶⁵ Andreu III, 108; Grua, 581.

⁶⁶ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 84; AA VI, 1, 466.

⁶⁷ *Table de définitions*, Andreu III, 73; Couturat, 498.

⁶⁸ *Définitions morales*, Andreu III, 85; Couturat, 517.

⁶⁹ Carta al duque Juan Federico del 29 de marzo de 1679, Salas II, 218; AA I, 2, 154.

⁷⁰ *Guilielmi Pacidii*, Andreu III, 42-43; GP VII, 125.

⁷¹ *Ibid.*, Andreu III, 42; GP VII, 124-125.

es a los seres”,⁷² se sigue que solo podemos tener una vida feliz si, por un lado, nos esforzamos “por emplear el ingenio del mejor modo que (nos) sea posible, con objeto de llegar a conocer lo que debe hacer en todos los asuntos de la vida”, y, por otro, permanecemos siempre en disposición firme y estable para hacer cuanto le indique su inteligencia sin dejar que sus pasiones lo aparten de ello”.⁷³ Mientras que lo primero corresponde a la *sabiduría*, lo segundo compete a la *virtud* en cuanto “propósito inmutable del ánimo y una continua renovación del mismo, por el que somos llevados continuamente a realizar lo que creemos ser bueno”.⁷⁴

En esta misma línea argumentativa nos encontramos con su *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* de 1692, donde sostiene que “para contribuir verdaderamente a la felicidad de los hombres hay que iluminar su entendimiento; hay que fortalecer su voluntad en el ejercicio de las virtudes, es decir, en el hábito de actuar según la razón; y, finalmente, hay que intentar suprimir los obstáculos que les impiden encontrar la verdad y perseguir los verdaderos bienes”.⁷⁵ Para alcanzar lo primero “hay que perfeccionar el arte de razonar, es decir, el método de juzgar e inventar, que es la auténtica lógica y la fuente de todos los conocimientos”; mientras que para lo segundo es necesario, además de emprender la reforma de la educación de la que se habló arriba, “hay que recurrir a las buenas compañías y buenos ejemplos, a una representación viva del bien y el mal para amar al uno y odiar al otro; es preciso el examen de conciencia y las reflexiones frecuentes”, así como también “acudir a determinados reglamentos que uno mismo se da, o que admite en compañía de otros”.⁷⁶ Todo lo cual entra en lo que el hannoveriano denomina como “la ley misma de justicia, que ordena que cada uno participe de la perfección del universo con la propia felicidad en proporción

⁷² *Discours de métaphysique*, OFC II, 203; AA VI, 4B, 1587.

⁷³ *De vita beata. Von Glückseligkeit*, Andreu III, 173; GP VII, 90.

⁷⁴ Andreu III, 174; GP VII, 92.

⁷⁵ *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, Salas II, 378; AA VI, 4, 615.

⁷⁶ *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, Salas II, 378; AA IV, 4, 615-616.

a la propia virtud, y con su afán por el bien común, afán con lo que se determina eso que llamamos caridad y amor de Dios”.⁷⁷

De ahí que el progreso en el bien en el que consiste la felicidad radique no meramente en nuestra propia perfección y en nuestro propio bien, sino, como señala Markku Roinila, también en el bien y la perfección de los otros,⁷⁸ en cuanto que, según Leibniz, “no hemos nacido, pues, para nosotros mismos, sino por el bien de la sociedad”.⁷⁹ Esto, que constituye la base para articular su teoría de la justicia universal, me permite concluir este texto mostrando la relación entre virtud, placer y felicidad por medio de su noción de amor desinteresado o virtuoso. De acuerdo con Leibniz, el amor no solo es “la conmoción que produce en el alma el movimiento de los espíritus, que la incita a juntarse con la voluntad a los objetos que la convienen”,⁸⁰ sino también “es encontrar placer en la perfección de otro”,⁸¹ en cuanto que el bien y la perfección de otro “excita alguna perfección en nosotros, porque la representación de la perfección lo es también en nosotros”.⁸² Según Leibniz, hay dos razones por las cuales deseamos el bien del otro: una interesada, “la de quien calcula”, que es parecido al afecto que “tenemos hacia el instrumento que utilizamos”, ya que “se desea el bien ajeno por causas que no son ese mismo bien”; y otra desinteresada, como ocurre con “el amor que un padre siente por su hijo”, en cuanto que aquí “el bien ajeno es deseado por sí mismo”.⁸³

Solo esta última, de acuerdo con su *De justitia*, entra dentro de la noción leibniziana de justicia, en cuanto que en esta “amar equivale a buscar por uno mismo la felicidad de otro, o, lo que viene a ser lo mismo, ser feliz con la felicidad de otro [...] sin percibir ni esperar ninguna otra cosa a cambio o como recompensa en el futuro”.⁸⁴ Nos damos cuenta,

⁷⁷ *De rerum originatione radicali*, OFC II, 282; GP VII, 306.

⁷⁸ Markku Roinila, “Leibniz’s passionate knowledge”, en *Blityri: Prospettive leibniziane (1716-2016)*, ed. por Stefano Gensini y Cristina Marras (Pisa: ETS, 2015), IV, 79ss.

⁷⁹ *La generosité*, Andreu III, 189; GP VII, 107.

⁸⁰ *De affectibus*, Andreu III, 91; Grua, 516.

⁸¹ *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁸² *Ibid.*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁸³ *Juris et aequi elementa*, Salas II, 130; Mollat, 28.

⁸⁴ *De justitia*, Salas II, 106; Mollat, 36.

sin embargo, de que esto nos puede conducir a dos extremos: por un lado, a “amar a alguien de forma que dañemos a otro”;⁸⁵ por el otro, cuando amamos “extremadamente a otro con perjuicio para uno mismo”.⁸⁶ De ahí que, en conclusión, este amor solo sea virtuoso si, por una parte, es moderado por la razón y, por otra, se realiza de manera habitual, de modo que estamos dispuestos a privilegiar el bien y la perfección de la sociedad sobre la nuestra.

⁸⁵ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 59; AA VI, 1, 455.

⁸⁶ *Ibid*, Guillén, 76; AA VI, 1, 463.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.