

Introducción

Durante varios años, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y de los eventos históricos ocurridos en las décadas posteriores, se ha insistido en decir que la génesis del individualismo y de la racionalidad instrumental está en el pensamiento moderno, en cuanto que, según estas lecturas, la modernidad enfatiza el papel del sujeto y de la razón al grado de desvincularlas por completo del mundo¹. Aunque tiendo a pensar que esto no es del todo ajeno a la modernidad, particularmente si pensamos en la crisis de la metafísica que se gesta en su interior, me parece contraproducente reducir el pensamiento moderno a estas categorías, como si la modernidad, con un afán de autenticidad y de autonomía, renegara por completo de todo aquello que la rodea para centrarse exclusivamente en los intereses y deseos particulares de cada individuo. Es cierto, en efecto, que la modernidad hace hincapié en la autonomía del individuo, defendiendo que cada persona posee el derecho de decidir aquello que quiere hacer de sí mismo, i.e., de orientar su existencia conforme a sus propias convicciones, lo cual es indispensable para hablar de democracia. Más no por esto podemos decir que toda la modernidad hace del ‘yo’ un ser egocéntrico, incapaz de trascender la perspectiva individualista del ‘yo’.

¹ En opinión de Charles Taylor, el problema del ‘yo’ moderno se hace patente justo en el tránsito de una racionalidad desvinculada, como la que le atribuye a Descartes, a la construcción de un ‘yo’ puntual que prescinde de estos vínculos con la naturaleza y el mundo (cf. Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Lizón, A., Barcelona: Paidós, 2006, pp. 207-273).

No podemos negar, sin embargo, que en la actualidad vivimos abruptamente algunas de las consecuencias del individualismo y de la racionalidad instrumental, como lo son la indiferencia ante las necesidades ajenas y el relativismo cultural, cuyo principio reza, en palabras de Taylor: «todos tienen el derecho de desarrollar su propia forma de vida, fundada en su propio sentido de lo que es realmente importante o de valor»². Este relativismo, en particular, cobra mayor fuerza en la medida en que se va gestando la crisis de la metafísica, ya que a través de ésta se pierden los horizontes de significación que conforman nuestra identidad personal y nos permiten comprender la realidad. ‘Ser uno mismo’ deja de ser una cuestión metafísica para reducirse a una cuestión práctica o cultural, un mero constructo radicalmente ajeno a la realidad, como si mi identidad personal dependiera de las acciones y prescindiera por completo del ser. Sin una metafísica de fondo que garantice el sentido último de la realidad, tanto del mundo como del ‘yo’, corremos el riesgo de presenciar un mundo vacío centrado en un individuo carente de relaciones, un mundo que es gobernado enteramente por los intereses y los caprichos particulares.

Tomando en consideración todo esto, podemos sacar en limpio dos exigencias o requisitos que debe cumplir toda filosofía práctica que pretenda insertarse en el discurso ético contemporáneo y responder al contexto actual: por un lado, defender la especificidad del individuo que, en cuanto sujeto moral, es capaz de constituir su propia identidad en relación a aquello que quiere hacer de sí mismo, sin por eso caer en un burdo individualismo; por otro lado, articular una fundamentación ontológica de la moral que permita responder significativamente al individualismo, a la racionalidad instrumental y al relativismo cultural. A través del presente trabajo de investigación, en este sentido, pretendo mostrar que la propuesta filosófica y científica de Leibniz no sólo está en condiciones para responder a ambas exigencias —de modo que su propuesta goza de vigencia—, sino también que su fundamentación ontológica de la moral articula una incipiente ética del reconocimiento. Esta ética del reconocimiento, si mi lectura del hannoveriano es correcta, incorpora una lógica de la alteridad que es capaz de abordar algunas de las problemáticas inherentes a un mundo globalizado, i.e., multicultural, trascendiendo por completo su contexto histórico eurocéntrico.

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

¿Es posible hablar de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, en especial si consideramos que su ontología da cuenta de la realidad a través de sustancias simples o átomos de sustancia carentes de ventanas, mientras su filosofía práctica, cuyas conclusiones principales apuntan a una teoría de la justicia universal, asume una lógica de la alteridad centrada en el amor al prójimo? ¿Podemos hablar de una lógica de la alteridad, un genuino *situarse* en el lugar del otro, desde el perspectivismo que propone el hannoveriano? A mi parecer, podemos responder de forma afirmativa ambas interrogantes, ya que la propuesta filosófica y científica de Leibniz, por más compleja y extensa que es, presupone un enlace sistemático que dota de unidad al conocimiento racional. No es raro, en consecuencia, que el filósofo de Hannover ilustre algunas de sus tesis metafísicas con ejemplos de su geometría proyectiva, como tampoco lo es encontrar textos dentro de su obra que transiten de una disciplina a otra de forma versátil. Leibniz, en este sentido, ofrece una fundamentación ontológica de la moral en la que involucra no sólo distintas disciplinas, sino también distintos aspectos de su filosofía.

Ahora bien, para hablar de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, i.e., de una continuidad entre su ontología y su filosofía práctica, no basta con acudir a la unidad del conocimiento racional; también es necesario demostrar en qué sentido su ontología da cuenta de las principales tesis de su filosofía práctica. Esto último, sin embargo, se enfrenta a dos grupos de objetores: en primer lugar, aquellos estudiosos de Leibniz que sostienen que, en rigor metafísico, es imposible articular ambas disciplinas filosóficas —pienso, de forma concreta, en la crítica de Josep Olesti al imperativo leibniziano de situarse en el lugar del otro³—; en segundo lugar, aquellos que, con afán de evadir toda cuestión metafísica, presuponen que ésta carece de consecuencias relevantes para comprender el ámbito de la *praxis*. Si mi hipótesis es cierta, sólo podemos comprender las principales categorías de la filosofía práctica de Leibniz —como su noción de ‘justicia’, ‘amor’, ‘felicidad’, etc.— en virtud de ciertos presupuestos de su ontología monadológica. A partir de lo cual me permito resumir las preguntas anteriores en la siguiente:

³ Cf. Olesti-Vila, J., «“La Place d’autri”. Dificultades y paradojas», en: Sánchez-Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 343-358). Aunque no comparto la conclusión de Olesti, me parece fundamental tener en cuenta sus objeciones, no tanto porque las aborde de forma directa en este trabajo de investigación, sino por su utilidad para esclarecer mi propuesta.

¿qué presupuestos de la ontología monadológica de Leibniz son indispensables para comprender su filosofía práctica, cuyas tesis principales apuntan a una teoría de la justicia universal?

Con la intención de responder a esta última cuestión y articular esta fundamentación ontológica de la moral en Leibniz, he dividido la presente investigación en tres partes: las primeras dos buscan reconstruir una teoría leibniziana de la acción intencional a través de su caracterización de las máquinas naturales y de la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas; mientras que en el tercer capítulo pretendo analizar su noción de identidad personal a la luz de la teoría leibniziana de la expresión y las principales tesis de su filosofía práctica. El primer capítulo, así, tiene por objetivo distinguir, a través de su teoría de las máquinas naturales, dos dimensiones constitutivas de la acción en general, a saber: una cara externa o fenoménica, donde la acción es concebida prioritariamente desde el movimiento corpóreo y, por tanto, desde su efectividad; otra cara interna o intramonádica, a través de la cual se descubre la estructura teleológica de toda acción, sea esta intencional o no. Si mi lectura del hannoveriano es correcta, al distinguir estas dos caras de la acción en general, Leibniz da prioridad ontológica a la estructura teleológica de la acción, en cuanto que ésta dota de significación al movimiento corpóreo.

Para hablar de intencionalidad y de una genuina *práxis*, adoptando la terminología aristotélica de la cual partimos, no basta introducir y priorizar la estructura teleológica de la acción, en cuanto que ésta se presenta por igual en toda acción, sea ésta intencional o no. En efecto, por más que la intencionalidad asume siempre una caracterización teleológica, ésta no nos remite necesariamente al sujeto de la acción, como ocurre al hablar de una genuina acción racional. A pesar de esta limitación, la distinción entre ambas dimensiones es relevante para la filosofía práctica de Leibniz, ya que en ésta aparece la noción de espontaneidad en su acepción metafísica, esto es, como una fuerza interna que es expresada externamente mediante el movimiento corpóreo. La realidad de la acción, en opinión del hannoveriano, se sustenta no en el movimiento externo que se produce a través del organismo del viviente, sino en el movimiento interno de las mónadas que da unidad a cada máquina natural.

Dado que lo fenoménico adquiere su realidad en el movimiento interno de las mónadas, de modo que el movimiento externo expresa la vida interna de estos átomos de substancia, en el segundo capítulo de esta investigación analizo la intencionalidad a partir de la naturaleza

perceptual y apetitiva de las mónadas, con la intención de demostrar que sólo podemos hablar de autorreferencialidad y de agencia moral en el caso de los espíritus. Aunque el hannoveriano reconoce un cierto tipo de apercepción o conciencia primitiva en algunos animales no-humanos, principalmente en aquellos que son capaces de experimentar placer y dolor, Leibniz defiende que sólo los espíritus, en cuanto que son los únicos que poseen una conciencia reflexiva, son capaces de conocerse a sí mismos y de reconocer sus actos como propios. Para llegar a este punto, sin embargo, es necesario reconocer, en primer lugar, aquellos elementos constitutivos de la apercepción en general, para que, en segundo lugar, podamos distinguirlos con claridad de aquello que llamo ‘conciencia reflexiva’.

Así, si en el primer capítulo quiero llegar a la noción leibniziana de espontaneidad, en el segundo capítulo de esta investigación me propongo estudiar la percepción y el apetito con el propósito de entender la racionalidad y, por tanto, la libertad, en cuanto que Leibniz concibe esta última como una espontaneidad ligada a la razón. Esto nos permite, a su vez, identificar las condiciones ontológicas de posibilidad para hablar de una genuina agencia moral. Sólo un sujeto que es capaz de orientar su estructura teleológica interna a través de la deliberación, i.e., de autodeterminarse en conformidad a principios racionales, podemos decir que es un agente moral al cual podemos exigir responsabilidad moral por sus acciones. Lo cual significa, en Leibniz, que sólo los espíritus son genuinos agentes morales, sujetos de castigos y recompensas. Para entender la noción leibniziana de identidad personal desde sus presupuestos ontológicos, sin embargo, es necesario añadir a estas conclusiones un elemento más, a saber, su teoría de la expresión.

La teoría leibniziana de la expresión, al menos en lo que se refiere a la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas, nos ayuda a entender que la ontología monadológica de Leibniz no hace alusión a entidades solitarias y carentes de relaciones, sino, por el contrario, a substancias que sólo pueden decirse espontáneas en la medida en que son espejos vivientes del universo. Teniendo esto en mente, en el tercer capítulo de mi investigación pretendo reconstruir la noción leibniziana de identidad personal a la luz de su teoría de la expresión y su teoría de la justicia universal, bajo el supuesto de que es en esta noción donde se aprecia con mayor claridad la relación entre su ontología y su filosofía práctica. La noción leibniziana de identidad personal, en mi opinión, depende de ciertas condiciones ontológicas y epistemológicas, como lo es la armonía interna del percipiente, su noción completa y la memoria, de las cuales

depende la unidad interna de la mónada, al mismo tiempo que asume una dimensión práctica constitutiva.

Si mi lectura de la propuesta filosófica de Leibniz es correcta, la integración de su ontología y su filosofía práctica a través de su noción de identidad personal posibilita, entre otras cosas, formular una incipiente ética del reconocimiento, en cuya base encontramos una lógica de la alteridad como modelo de discernimiento moral. Situarse en lugar del otro, en efecto, me ayuda a entender las necesidades del otro, sin lo cual difícilmente puedo comprenderme a mí mismo. La justicia universal, entendida como caridad del sabio, en este sentido, es un elemento constitutivo de mi identidad personal, razón por la cual debo reconocer que el único bien real es el bien común. Si tomamos en serio esta última afirmación y la contrastamos con la fundamentación ontológica de la moral que pretendo articular en esta investigación, particularmente con la armonía universal que subyace a su teoría de la expresión, podemos extender esta ética del reconocimiento al ámbito de la política, abriendo la propuesta leibniziana al discurso multicultural.

Así, la propuesta filosófico-práctica de Leibniz adelanta por completo a su época, vislumbrando un mundo globalizado que nos demanda salir del individualismo y de la racionalidad instrumental para mirar al prójimo, al necesitado, al hambriento, etc., siempre con miras a promover la armonía universal. Lo cual hace de la propuesta leibniziana digna de ser considerada en la actualidad.

AGRADECIMIENTOS

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

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

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

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