



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LA DOCTRINA DE LAS IDEAS INNATAS EN GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

Héctor Andrés Loreto de Vázquez

DIRECTOR DE LA TESIS: **Dr. Juan Carlos Moreno Romo**

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QUERÉTARO. AÑO 2017.

**LA DOCTRINA DE LAS
IDEAS INNATAS EN
GOTTFRIED WILHELM
LEIBNIZ**

Autor: Héctor Andrés Loreto de Vázquez

Dirección: Juan Carlos Moreno Romo

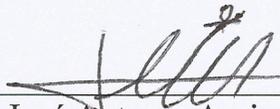
Santiago de Querétaro, Qro., a 18 de enero del 2017.

**H. Consejo Académico de la Facultad de Filosofía.
de la Universidad Autónoma de Querétaro.**

PRESENTE

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he examinado la tesis individual del pasante Héctor Andrés Loreto de Vázquez (cuyo número de expediente es 230754), titulada: *La doctrina de las ideas innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz* y como Sinodal de esta tesis doy mi voto aprobatorio para que continúen los trámites necesarios para su defensa.

ATENTAMENTE



Dr. José Antonio Arvizu Valencia
Profesor
Facultad de Filosofía

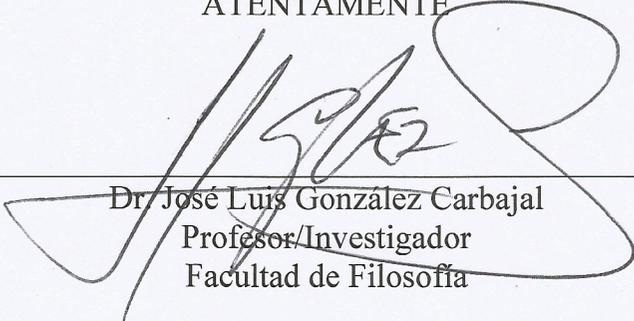
Santiago de Querétaro, Qro., a 18 de enero del 2017.

**H. Consejo Académico de la Facultad de Filosofía.
de la Universidad Autónoma de Querétaro.**

PRESENTE

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he examinado la tesis individual del pasante Héctor Andrés Loreto de Vázquez (cuyo número de expediente es 230754), titulada: *La doctrina de las ideas innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz* y como Sinodal de esta tesis doy mi voto aprobatorio para que continúen los trámites necesarios para su defensa.

ATENTAMENTE



Dr. José Luis González Carbajal
Profesor/Investigador
Facultad de Filosofía

Patio Barroco, a 12 de enero de 2017

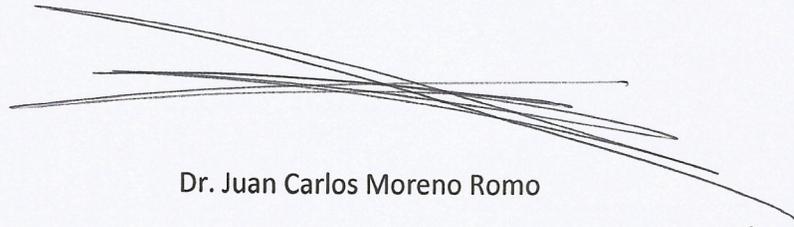
Consejo Académico de la Facultad de Filosofía

de la Universidad Autónoma de Querétaro

Presente

Hago constar por este medio que Héctor Andrés Loreto de Vázquez, pasante de la Licenciatura en Filosofía (con número de expediente 230754), ha concluido satisfactoriamente su tesis *La doctrina de las ideas innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz*, y en calidad de director de la misma doy mi voto aprobatorio con el fin de que se inicien los trámites administrativos conducentes al examen de grado respectivo.

Atte.

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping, sweeping lines that form a stylized representation of the name 'Juan Carlos Moreno Romo'.

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Profesor e investigador

Santiago de Querétaro, Qro., a 18 de enero del 2017.

**H. Consejo Académico de la Facultad de Filosofía.
de la Universidad Autónoma de Querétaro.**

PRESENTE

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he examinado la tesis individual (Titulada: *La doctrina de las ideas innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz*) del pasante Héctor Andrés Loreto de Vázquez (cuyo número de expediente es 230754). Como Sinodal de esta tesis doy mi voto aprobatorio para que continúen los trámites necesarios para su defensa.

ATENTAMENTE



Mtro. Enrique Santamaría Hernández
Profesor
Facultad de Filosofía

Querétaro, Qro., a 17 de enero del 2017.

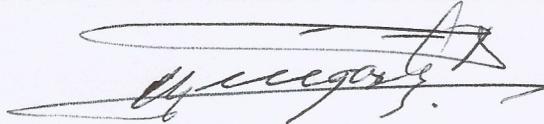
**H. Consejo Académico de la Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro**

PRESENTE

Por este medio hago de su conocimiento que he leído con cuidado este trabajo en mi calidad de Sinodal de la Tesis del pasante: **Héctor Andrés Loreto de Vázquez** titulada: *La Doctrina de las Ideas Innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz* que presenta para obtener el título de Licenciado en Filosofía la cual consta de: Prefacio, Cuatro Capítulos, Conclusiones y Bibliografía. Esta tesis cubre de manera clara las exigencias de presentación, tratamiento y desarrollo para que se ha presentada en el examen correspondiente. Por lo tanto, **doy mi voto aprobatorio** para que continúe con los trámites pertinentes para su defensa. Este trabajo en muchos sentido es un avance en el conocimiento y tratamiento de estos temas, por ello considero relevante esta investigación.

ATENTAMENTE

EDUCO EN LA VERDAD Y EN EL HONOR



**Dr. Óscar Wingartz Plata
Profesor/investigador
Facultad de Filosofía**

ÍNDICE

ABREVIATURAS	5
PREFACIO	6
CAPÍTULO I: El lenguaje de Leibniz, su sistema y sus tendencias	10
1. SOBRE LA CONTINUIDAD DE LAS IDEAS	10
2. SOBRE LAS PROPOSICIONES IDÉNTICAS Y EL MÉTODO MATEMÁTICO	11
3. SOBRE LAS DEFINICIONES	16
4. SOBRE EL LENGUAJE DE LEIBNIZ	18
5. SOBRE SI LA OBRA DE LEIBNIZ ES SISTEMÁTICA	20
CAPÍTULO II: De las ideas	22
1. SOBRE ALGUNOS DE LOS ANTECEDENTES CARTESIANOS EN LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA	22
2. SOBRE LAS IDEAS EN GENERAL	24
3. SOBRE LAS IDEAS VERDADERAS Y EL FACTOR SUBJETIVO INDIVIDUAL	31
CAPÍTULO III: De las ideas innatas	34
1. ¿QUÉ ES UNA IDEA INNATA?	34
1.1. De las <i>differentiae specificae</i> entre las ideas y las ideas innatas	34
1.2. Las ideas innatas son siempre potenciales	35
2. DEL ENTENDIMIENTO PURO O DE LA PRUEBA DE QUE HAY IDEAS INNATAS	35
3. ELOGIO A JOHN LOCKE	37
4. LA DISYUNTIVA TRADICIONAL SOBRE EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO	40
5. LEIBNIZ: EL EMPIRISTA	43
5.1. Falso encasillamiento	43
5.2. Descartes: otro empirista poco conocido	44
6. LA CONCILIACIÓN ENTRE EMPIRISMO Y RACIONALISMO	45
6.1. La experiencia despierta las ideas innatas	46
7. LAS IDEAS INNATAS Y EL MÉTODO MATEMÁTICO	49
8. ALGUNAS IDEAS INNATAS	52
8.1. El principio de contradicción	52
8.2. Dios	54
8.3. Lo simple y lo compuesto	57

8.4. Los instintos 59

9. LAS IDEAS INNATAS COMO REPRESENTACIONES 61

CAPÍTULO IV: Sobre las ideas innatas y la metafísica monadológica 63

BIBLIOGRAFÍA..... 73

ABREVIATURAS

J. E.	LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. <i>Escritos</i> . Edición de Javier Echeverría. GREDOS, Madrid, 2011.
N. E.	LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. <i>Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano</i> . 4ª Ed. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. PORRÚA, Colección «Sepan cuantos...» No. 321. México, 2003.

PREFACIO

Desde la filosofía griega, la teoría del innatismo de las ideas se ha visto envuelta en un contexto místico-religioso. Platón, en sus mitos, hablaba de la reminiscencia o *ἀνάμνησις* para referirse a la capacidad del alma de recordar las ideas que había adquirido antes de entrar en el cuerpo terrenal. Esta narración platónica supone, claro está, la creencia en la transmigración de almas o *μετεμψύχωσις*, creencia que tuvo un origen órfico para posteriormente ser adoptada por el pitagorismo. No sin razón, a la *μετεμψύχωσις* griega, con frecuencia, y desde hace tiempo, también la han relacionado con la religión hindú en lo que se refiere al karma y a la reencarnación. Debido a la afiliación que Platón tuvo con el pitagorismo, es difícil aceptar la opinión de Manuel García Morente cuando afirma que el filósofo ateniense no creía en esos «cuentos» de la reminiscencia.¹ Sea como sea, lo cierto es que en la ilustración hubo filósofos que no fueron inmunes de hablar de Dios a la hora de tratar el innatismo de las ideas. Fue Descartes quien tras una serie de razonamientos dedujo que la idea de Dios es la idea más clara y distinta, superando en estas cualidades a la idea de la existencia de uno mismo. Por su parte, en el prefacio de los *Nouveaux Essais*, Leibniz se une a los que han interpretado el pasaje de la Epístola a los Romanos (Rom 2:15) como una alusión al innatismo. En tal pasaje se afirma que Dios ha puesto la ley escrita en los corazones de los hombres, dando testimonio de ello su conciencia. Leibniz, como se explicará más adelante, también admite el innatismo de la idea de Dios. Y aunque las evocaciones de Dios son frecuentes en este tema, hay autores que, intentando no dar referencias de Dios ni del innatismo, han apelado a él, bien que inconscientemente. Tal es el caso de Locke. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* Leibniz demuestra que al referirse a las operaciones del entendimiento como una fuente de conocimiento, Locke se ha hecho partidario del innatismo, pues al no ser proporcionadas por la experiencia sensible, las operaciones del entendimiento son innatas. Otro ejemplo es el de Kant, pues sí llegó a hablar de innatismo, aunque con suma discreción. Después de las críticas que el leibniziano Johann Augustus Eberhard le lanzó a su *Crítica de la razón pura*,

¹ GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. 14ª Ed. PORRÚA. México, 1994, p. 29.

Kant tuvo que reconocer que, aunque el concepto del espacio no es innato, sí lo son las condiciones subjetivas de la espontaneidad del pensar.² Roger Verneaux afirma incluso que Kant hizo suya bajo el nombre de «adquisición originaria» la teoría del innatismo virtual de las ideas de Leibniz. El innatismo virtual dice que la representación de las formas *a priori* es adquirida, las ideas innatas están en el espíritu en potencia y no en acto; pero la experiencia constituye un papel de ocasión para adquirir esas representaciones *a priori*.³ Probablemente Kant trató de evitar hablar de innatismo por la carga religiosa que el concepto contiene. Quizá pensó que esto lo salvaría de ser etiquetado de «dogmático». Tampoco es casualidad que en la etapa de la *Crítica de la razón pura* también haya evitado filosofar con el concepto de Dios, pues es visible que esta filosofía no se resuelve como la de Descartes o la de Leibniz: mientras que para Descartes la idea de Dios es la más clara y distinta, para Leibniz «... el alma es un pequeño mundo en donde las ideas claras son una representación de Dios y las confusas una representación del universo».⁴ Bien explica Unamuno que existe un salto entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, pues, en la primera, Kant abandonó al Dios de los filósofos tras desacreditar las tradicionales pruebas de su existencia, mientras que, en la segunda, tuvo que fundar el «imperativo categórico» en el Dios luterano que impone un orden moral.⁵ Kant, en suma, tuvo que recurrir a Dios y al innatismo para fundar su filosofía. La relación entre el Dios de los filósofos y el innatismo es, posiblemente, el antecedente clave para entender por qué

² Cfr. KANT, Immanuel. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura: Respuesta a Eberhard*. Trad. Mario Caimi. MÍNIMO TRÁNSITO. Madrid, 2002. p. 141-142: «Pues siempre se necesitan impresiones para, ante todo, determinar a la facultad cognoscitiva para la representación de un objeto (la que es siempre una acción propia). Así surge la *intuición* formal a la que se llama espacio, como representación originariamente adquirida (de la forma de los objetos externos en general), cuyo fundamento, sin embargo (como mera receptividad) es innato, y cuya adquisición antecede largamente al *concepto* determinado de cosas que sean conformes a esa forma; la adquisición de los últimos es *acquisitio derivativa*, puesto que ya presupone conceptos universales transcendentales del entendimiento, que tampoco son innatos, sino adquiridos, pero cuya *acquisitio*, tal como la del espacio, es igualmente *originaria* y no presupone nada innato, salvo las condiciones subjetivas de la espontaneidad del pensar (conformidad con la unidad de la apercepción)».

³ Cfr. VERNEAUX, Roger. *Crítica de la «Crítica de la razón pura»*. 1ª Ed. Trad. J. M. Martín Regalado. RIALP. Madrid, 1978. p. 155.

⁴ N. E., 121.

⁵ Cfr. DE UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 1ª Ed. ALIANZA EDITORIAL. Madrid, 1997. pp. 23-24.

Kant se vio fuertemente inclinado a evitar tratar con uno y otro. En efecto, en los tiempos de Kant, y por influjo de la tradición, decir que hay ideas innatas casi equivalía a decir que hay un Dios Eterno que ha puesto las ideas en el espíritu humano. El ejemplo de Kant hace manifiesto que el innatismo no implica creer en el Dios de los filósofos; pues el prusiano manejó simultáneamente el Dios luterano y el innatismo (aunque de manera discreta) para fundar el juicio sintético *a priori* del imperativo categórico. Y aún se podría añadir más, pues creo que si somos estrictos, se puede creer en el innatismo y no creer en Dios (en el de los cristianos o en el de los filósofos), o a la inversa. Es decir, las estructuras del entendimiento que son innatas se pueden atribuir a una multiplicidad de hechos que no se refieren al Dios de los filósofos o al Dios de los cristianos, como bien puede ser el azar, un orden cósmico panteísta, etc... Téngase en cuenta, por ejemplo, que muchas de las justificaciones que del innatismo han propuesto algunos filósofos creyentes del Dios de los cristianos o de los filósofos, no necesariamente se fundan en su Dios. Con esto quiero decir que, aunque esos filósofos hayan aceptado la existencia de Dios (ya por la fe, ya por la razón) han elaborado argumentos de corte metafísico o epistemológico que tratan de evidenciar la necesidad de las ideas innatas que el entendimiento humano tiene. Por supuesto que, junto con Descartes, Leibniz es parte del conjunto de estos filósofos. El ejemplo de las «operaciones internas de la mente», que había admitido Locke, es prueba de este hecho, pues la configuración empírica del sistema de lockeano permite una teoría que no necesita de Dios para explicar el entendimiento humano. Así, pues, los argumentos a favor del innatismo tienen múltiples orígenes. El propósito de este trabajo es, precisamente, desmitificar el innatismo leibniziano como en este caso. De Leibniz hay innumerables etiquetas falsas. Se le encasilla a menudo como un racionalista exagerado y un innatista empedernido. Esto se debe, sin duda, a que es uno de los filósofos menos leídos; pero también se debe a que el innatismo está impregnado de numerosos prejuicios desde antes de que Leibniz emprendiera su batalla contra el empirismo radical. No sin razón Verneaux afirma que, si Kant rechazó el innatismo como filosofía perezosa, fue porque erróneamente creyó que los innatistas [Ha de suponerse que se refería a Descartes y Leibniz] pensaron que las ideas innatas siempre están en acto en el entendimiento y no en potencia, cuando en realidad nunca nadie dijo que eso ocurriera.⁶ El origen de esta mala interpretación está en el

⁶ Cfr. VERNEAUX, Roger. *Op. cit.* p. 155: «Si Kant, en numerosos pasajes, rechaza el innatismo

empirismo inglés, cuestión que Leibniz no ignoró y que incluso recriminó a Locke en los *Nouveaux Essais*. Así pues, a través de la deducción, se realizarán múltiples denuncias para clarificar lo que nuestro pensador quiso decir sobre las ideas innatas. El innatismo leibniziano tiene una gran importancia histórica, pues nuestro filósofo, siendo partidario del innatismo y un heredero directo de Descartes, vivió en una época en donde las críticas del empirismo inglés al innatismo (y, por supuesto, a Descartes) gozaban ya de cierto prestigio y difusión durante la ilustración. Leibniz no desaprovechó la oportunidad para defender a Descartes en este asunto y desarrolló una filosofía original que solventó las críticas de Locke.

En el primer capítulo de este trabajo se proporcionan datos que clarifican el sistema de Leibniz en general y que servirán para entender los capítulos siguientes. En el segundo capítulo se elabora una investigación sobre lo que Leibniz entendió sobre las ideas en general, para que, en continuidad, en el capítulo tercero se expongan las diferencias que hay entre las ideas innatas y cualquier tipo de idea. En el capítulo tercero, y aunque suene algo extraño, se defiende la tesis de que Leibniz fue un gran empirista, aunque evidentemente, no un radical como Locke lo intentó. Este mismo capítulo se desenvuelve en la teoría del conocimiento leibniziana y el cuarto se desenvuelve más en la metafísica monadológica; en éste último se examina en qué sentido todas las ideas son innatas y en qué sentido la experiencia nos proporciona conocimiento; el punto de vista monadológico que afirma que todas las ideas son innatas, no es tan acorde al sentido común como el punto de vista epistemológico que sostiene que la experiencia nos otorga conocimiento desde el exterior. De ahí la diferencia entre el tercero y cuarto capítulo. En el tercero sobresalen la tesis de que la idea de «lo simple y lo compuesto» es innata y de que existe una conciliación leibniziana entre el empirismo y el racionalismo; mientras que, en el cuarto, resalta la tesis de que Leibniz rechazó la existencia de la *res extensa* con referencia a la materia en virtud de las verdades de razón o ideas innatas.

como filosofía perezosa, lo hace porque reserva este nombre para la teoría del innatismo actual, que nadie jamás sostuvo, pero que la Escuela empirista presta a Descartes a causa de la desgraciada metáfora del “tesoro”: “yo las saco en cierto modo del tesoro de mi espíritu”... ».

CAPÍTULO I

El lenguaje de Leibniz, su sistema y sus tendencias

Cuando digo «el lenguaje de Leibniz», me refiero, de forma muy amplia, a las técnicas y a las maneras, por medio de las cuales, el filósofo se ha servido para expresar sus ideas. La utilidad de estas observaciones quedará justificada inmediatamente cuando consideremos en los capítulos siguientes ciertos conceptos y proposiciones de su filosofía. De la misma manera, nos permitirá formarnos un juicio y una apreciación de la gran habilidad que el pensador alemán tenía en el uso de la palabra. Para no distanciarme del propósito de esta obra he preferido valerme de ejemplificaciones que tienen que ver con el innatismo leibniziano. Por lo tanto, este capítulo constituye una introducción imprescindible para la comprensión de los capítulos subsiguientes.

1. SOBRE LA CONTINUIDAD DE LAS IDEAS

Si queremos entender el pensamiento de Leibniz, conviene advertir dos cosas, la primera es que, como sostiene Yvon Belaval, Leibniz fue un filósofo capaz de conservar el núcleo de su pensamiento intacto mediante una tremenda continuidad en sus ideas:

Lo que sorprende al leer a Leibniz es la continuidad en el desarrollo del sistema: una idea se transforma, se concilia, según término familiar y característico de nuestra filosofía, con nuevas ideas; jamás es abandonada. *Este hombre parece incapaz de olvidar* [el subrayado es nuestro]. Podemos estar seguros de que, desde las impresiones de la infancia hasta la muerte, todo en él fructifica.⁷

Es fácil encontrar ejemplos de la perpetuidad en las ideas de Leibniz. En el *Discurso sobre el arte combinatorio* (*Disertatio de arte combinatoria*), por ejemplo, texto que publicó a los veinte años, se encuentra reflejada su marcada tendencia de dividir en elementos todo

⁷ BELAVAL, Yvon. «Leibniz, 1. El hombre y la obra», en AAVV, *Historia de la filosofía, Volúmen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. 13ª Ed. Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez. SIGLO VEINTIUNO. Al cuidado de Yvon Belaval. España, 1999. p. 26.

cuanto se percibe o se piensa⁸, esta tendencia surge del apego a la idea de que existen cosas simples y sabemos que esta es una de las ideas centrales de la *Monadología*, texto que publicó a los sesenta y ocho años. Pero como Leibniz era un humano y no un ser sobrenatural, se entiende que existe la excepción a la regla. Así, también llega a manifestar expresamente su cambio de postura respecto de alguna creencia o doctrina, este es el caso, por ejemplo, del rompimiento que tuvo con el cartesianismo. Dirigiéndose a Locke, escribe en sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*: «Y ante todo debo confesaros que ya no soy cartesiano y que me hallo más distanciado que nunca de vuestro Gassendi, cuyo saber y merecimiento no dejo de reconocer por esto».⁹

2. SOBRE LAS PROPOSICIONES IDÉNTICAS Y EL MÉTODO MATEMÁTICO

La segunda cuestión que es pertinente considerar es que nos encontramos ante el lógico más grande de la ilustración. Para el genio de Leipzig todos los razonamientos válidos se deben fundar en dos grandes principios: el de contradicción (*Principe de contradiction* o *Principium contradictionis*) y el de razón suficiente (*Raison suffisante* o *Sufficiens ratio*). En la *Monadología* (§§ 31, 32) nos dice que gracias al primero juzgamos de falso lo que encierra contradicción, y de verdadero, juzgamos lo opuesto o contradictorio a lo falso. Por otra parte, el principio de razón suficiente nos indica que todo cuanto existe o se enuncia tiene una razón suficiente para ser así y no de otra manera. Sobre la relación existente entre estos dos principios, Louis Couturat ha hecho en su gran obra *La Logique de Leibniz* una observación extraordinaria, a saber, mientras que el principio de identidad o contradicción afirma que toda proposición idéntica (analítica, en terminología kantiana) es verdadera, el de razón suficiente hace la afirmación a la inversa, es decir, toda proposición verdadera es idéntica.¹⁰ Mi objetivo por ahora es ilustrar al lector trazando un horizonte, no es poner en tela de juicio la opinión de Couturat. Digamos, por lo pronto, que su compacta tesis se

⁸ Como veremos más adelante, tanto Serres como Belaval destacan esta tendencia leibniziana de «dividir en elementos».

⁹ N. E., 90.

¹⁰ Cfr. COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*. FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR. París, 1901. p. 215.

percibe como verdadera a simple inspección y que podría decirnos mucho sobre las creencias de Leibniz, ya que, si realmente nuestro autor tenía tanta fascinación por estos dos principios, entonces deberíamos encontrarlos aplicados con frecuencia en sus pensamientos, y en efecto, eso es algo que ocurre. Ahora bien, es sabido que estos principios supremos rigen tanto las verdades de hecho (*vérités de fait*) como las de razón (*vérités de raison*), es decir, toda verdad que puede alcanzar el entendimiento humano. Particularmente, el principio que sirve para fundar las verdades de hecho es el de razón suficiente.

Nos percatamos, entonces, de que la proposición idéntica tiene una importancia capital en la filosofía de Leibniz, debido a que los dos principios a los que acabamos de referirnos se pueden explicar con ella (como aseguraba Couturat) y con la relación que tienen con la verdad. Considerando que en este trabajo nos ocuparemos de las ideas innatas, conviene que hagamos algunas puntualizaciones que hacen patente el papel de la matemática en pensamiento leibniziano, esto porque tanto la matemática como toda verdad necesaria se constituyen en puras proposiciones idénticas (juicios en cuyo concepto del sujeto está incluido el predicado).¹¹ Para esto me valdré de una comparación entre dos textos que fueron escritos con una diferencia de aproximadamente diez años: *Los Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* (1704) y *la Monadología* (1714). En el primero nos dice

¹¹ Contrariamente a lo que pensó Kant, Leibniz creyó que todos los juicios aritméticos son idénticos. Como los juicios matemáticos son verdades necesarias, han de poder ser demostrados por medio del análisis, hasta llegar a las ideas simples, como lo refiere en la *Monadología*, §33. Frege encuentra muy problemática la concepción kantiana de los juicios aritméticos como juicios sintéticos *a priori*. La falta de evidencia inmediata que tienen juicios como $135\ 664 + 37\ 863 = 173\ 527$ [el ejemplo es de Frege], llevó a Kant a sostener que este tipo de enunciados son sintéticos. Frege advierte que de ser sintéticos, entonces no tienen un grado de evidencia claro y se pregunta cómo es que pueden ser aceptados si no es a través de una demostración. Queda claro que si se pueden demostrar, entonces son analíticos. Kant, dice Frege, quiere ayudarse de la intuición de dedos o puntos, pero la intuición de 37 863 dedos no es una intuición pura. Concluye que la opinión de Kant aplica solo para números pequeños y que, en cambio, no ve que un número como el 437 986 pueda explicarse de una manera mejor que como lo hizo Leibniz, es decir, mediante su reducción a las definiciones, donde, añade Frege, «... el conjunto infinito de los números es reducido al uno y al aumento en uno...». Cfr. FREGE, Gottlob. *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. 2ª Ed. Versión castellana de Ulises Moulines. LAIA. Barcelona, 1973. pp. 29-31.

que «... todas las verdades necesarias son innatas y se pueden demostrar con elementos que llevamos en nosotros mismos, ya que no se pueden fundar en la experiencia como las verdades de hecho».¹² Mientras que en la *Monadología* se sostiene que «Cuando una verdad es necesaria se puede encontrar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples hasta que se llega a las primitivas».¹³ De la afirmación anterior podemos deducir esta disyunción exclusiva: o las verdades necesarias son primitivas o están compuestas de verdades primitivas. Y como en los *Nuevos Ensayos* nos asegura que todas las verdades necesarias son innatas, de aquí resulta que las verdades innatas pueden ser simples (primitivas) o compuestas (dependientes de las primitivas). En efecto, la tesis que acabamos de sentar la podemos confirmar en este otro pasaje: «... podemos considerar como innatas todas aquellas verdades susceptibles de ser derivadas de conocimientos originariamente innatos, porque el espíritu las saca de su mismo fondo...».¹⁴ ¿Cómo puede llegarse a estas ideas simples? No hay duda, con el método matemático. Por eso en el § 34 de la *Monadología*, al referirse a la descomposición de las ideas hasta llegar a las ideas simples, asegura que hay que proceder «... [así] como los matemáticos reducen por medio del análisis los *teoremas* de especulación y los cánones de práctica a las *definiciones, axiomas y postulados*».¹⁵ De esta manera, he hecho manifiesta la relación entre el proceder de la matemática y el análisis de las ideas innatas en particular.

Ahora bien, es indudable que cuando Leibniz piensa en este «método matemático» está pensando en el método euclidiano de la geometría, el cual es, sin duda alguna, el *mos geometricus* por excelencia, el mismo utilizado por Spinoza en su *Ethica more geometrico demonstrata*. Resulta notorio que el *mos geometricus* tradicional, euclidiano, se sirve del silogismo para obtener teoremas a partir de las definiciones, axiomas y postulados; pero hablo aquí de silogismos sólo en cuanto a razonamientos, pues lo cierto es que Euclides nunca utilizó un esquema lógico específico como el del *Órganon* aristotélico; es decir, en sus *Elementos* (*Στοιχεῖα*) existe una serie de razonamientos concatenados y claros, pero no existen las especificaciones de las reglas que justifican las inferencias y mucho menos a

¹² N. E., 97.

¹³ *Monadología*, §33; en J.E., 240.

¹⁴ N. E., 97.

¹⁵ *Monadología*, §34; en J.E., 240.

manera de cálculo. Justamente aquí se encuentra una de las ideas centrales del pensamiento de Leibniz, a saber, la matematización de la lógica, la cual no es sino el intento de establecer a la lógica como un cálculo. La idea queda bien expresada en una proposición que aparece en una de las cartas que escribió a Bourguet en 1714:

La lógica de los Silogismos es realmente demostrativa, ya como la Aritmética o la Geometría.¹⁶

También es sabido que esta idea desembocará en la lógica simbólica desarrollada, sobretodo, durante el siglo XX.

Hechas estas consideraciones, no me queda más que dar razón a Michel Serres cuando dice que el genio de Leipzig siempre está inclinado a «Dividir ante todo y llegar a elementos, [derivando en un] pluralismo de pluralismo...».¹⁷ Leibniz, en suma, siempre está buscando los *στοιχεῖα* de las cosas a la manera de Euclides. Pero ¿qué significa dividir y llegar a los elementos? Ya hemos dicho que ésta es una de las ideas centrales de la *Monadología*. La *Monadología* es un texto metafísico que pretende hacer descripciones de la realidad, la mónada, en este caso, es el elemento constitutivo de la realidad, indivisible y «... sustancia simple que integra los compuestos...».¹⁸ También hemos visto que esta división hasta llegar a lo simple se aplica en el caso de las ideas innatas. Lo importante aquí es señalar que Leibniz va aplicando esto en todos los campos del saber, allí donde puede pensar, allí divide hasta lo simple o primitivo. De una manera clara y, mediante analogías, Serres lo expresa así:

... las mónadas son a la naturaleza de las cosas lo que las notas son a la combinatoria, las letras a las lenguas escritas o los sonidos a las palabras, los puntos a la geometría, las verdades a la lógica de la certeza, y así sucesivamente: *στοιχεῖα*. No es que las mónadas sean puntos, notas,

¹⁶ LEIBNIZ, G. W.: *Trois lettres a Mr. Bourguet, lettre III*. En: *G. W. Leibnitii Opera philosophica quae exstant*. Edición de J. E. Erdmann. Berlín, 1840. p. 723.

¹⁷ SERRES, Michel. «Leibniz, 2. El sistema», en AAVV, *Historia de la filosofía, Volúmen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. 13ª Ed. Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez. SIGLO VEINTIUNO. Al cuidado de Yvon Belaval. España, 1999. p. 41

¹⁸ *Monadología*, §1; en J.E., 234.

átomos...; son elementos naturales, como los otros son elementos lingüísticos, matemáticos, musicales, etc.¹⁹

De acuerdo a Serres, el alemán fue el primero en efectuar el rompimiento con la idea de un único *mos geometricus*, nos dice: «Hubo épocas, felices, en las que se ignoraba que hubiese numerosos *mores geometricos*».²⁰ Hay que advertir que cuando dice que en Leibniz existen muchos *mores geometricos*, se refiere a que en las diferentes exposiciones de su filosofía a veces cambia el orden de los enunciados. También vale la pena citar a Serres aquí, ya que nos asegura que aunque existan muchos *mores geometricos* en Leibniz, el núcleo doctrinal de su filosofía no cambia. La afirmación es tajante:

...no produce ningún texto definitivo en el que su filosofía estuviera fijada en y por un único sistema formal; produce, por el contrario, muchos, con encabezamientos variables, que dejan salvo e invariado el núcleo doctrinal. Este permanece único y estable a través de la transformación del orden de los enunciados. No hay más que una teoría de los números, en tanto que hay tantos sistemas de numeración como se desee: basta cambiar de base.²¹

Si antes de Bertrand Russell no existió otro hombre que hiciera semejante afirmación sobre la conservación del núcleo doctrinal, entonces el mismo Russell se lleva el crédito, pues varias décadas antes que Serres, lo anunciaba como sigue: «La filosofía de Leibniz, si bien nunca fue presentada al mundo como conjunto sistemático, constituye, según lo revela su examen cuidadoso, un sistema excepcionalmente completo y coherente».²²

Resulta obvio que si el sistema es completo y coherente, entonces es necesario que conserve su núcleo doctrinal intacto.

Sobre la intención que nuestro autor tenía de expresar su sistema mediante una exposición *more geometrico*, existía un comentario antiguo, según el cual, «... Leibniz dudó, disimuló, [y] fracasó en un plan que, si hubiera tenido éxito, habría tomado la forma euclidiana».²³ Se llegó a decir que «... la prueba [de esto] es que jamás fue escrito, o, [que] si lo fue, [lo] fue

¹⁹ SERRES, Michel. *Op. cit.* p. 39.

²⁰ SERRES, Michel. *Op. cit.* p. 38.

²¹ SERRES, Michel. *Op. cit.* p. 37.

²² RUSSELL, Bertrand. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Traducción directa de la 2ª Ed. por Hernán Rodríguez. SIGLO VEINTE. Buenos Aires, 1977. p. 19.

²³ SERRES, Michel. *Op. cit.* p. 38.

bajo mil formas y presentaciones...». ²⁴ Tomando en cuenta la opinión de Russell y de Serres, tenemos que preguntar: ¿Cómo es posible que Leibniz haya sido capaz de mantener su núcleo doctrinal intacto pero no pudo expresarlo en un solo sistema formal? ¿Cómo es posible que siendo el más grande lógico y matemático de la ilustración, materias en las que fue infinitamente superior a Spinoza, fue incapaz de proceder igual que éste? No es difícil ver que Russell es consecuente con todas estas dudas, él incluso va más allá de ellas cuando afirma que el sistema de Leibniz «... se habría prestado mucho mejor que la filosofía de Espinosa a la deducción geométrica a partir de definiciones y axiomas». ²⁵ Todo esto nos hace dudar mucho sobre aquél antiguo comentario. Existen otras maneras de explicar el hecho de que Leibniz haya desistido del propósito de presentar su obra como un conjunto sistemático; Russell, por ejemplo, le atribuye su personalidad como causa; sostiene que, por lo visto, a nuestro autor le importaban poco los fines de su exposición y que, mientras algunos de sus escritos eran serios y lógicos, otros estaban más orientados a la persuasión retórica, con el objetivo de agradarle a la gente. ²⁶

Podemos concluir que, aunque nos obligaran a sostener que Leibniz fracasó en su proyecto de la *Characteristica Universalis* o Lengua Universal, con el solo argumento de que manejó muchos *mores geométricos*, no se sostiene la idea de que su intención haya sido expresar su sistema con un único y definitivo método euclidiano. No es pertinente discutir más sobre esta cuestión aquí y sin embargo nos hemos servido de ella para ir vislumbrando las coordenadas del pensamiento de aquél genio de Leipzig. La opinión de Belaval sobre la continuidad de las ideas, confirma, en cierto modo, la opinión de Russell sobre la permanencia del núcleo doctrinal. Así pues, recogiendo a nuestros críticos, podemos contentarnos con estas proposiciones por ahora: Leibniz es el hombre que parece incapaz de olvidar, su núcleo doctrinal permanece intacto y su filosofía siempre busca los elementos de las cosas.

3. SOBRE LAS DEFINICIONES

²⁴ SERRES, Michel. *Op. cit.* p. 38.

²⁵ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* p. 19.

²⁶ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* pp. 19-20.

En cuanto a las definiciones, podemos afirmar que cuando Leibniz las inventa, parece manejar funciones matemáticas, a menudo se puede notar de inmediato, su intención de construir sistemas de proposiciones idénticas. Por ejemplo, en su escrito *De la felicidad* puede verse que la definición de la *felicidad* está en función de la definición de *alegría*, la cual está, a su vez, en función de la definición del *placer*, y la definición de *placer* está en función de la de un *sentimiento de perfección*:

La felicidad es el estado de alegría permanente. [...] La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de una perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa.²⁷

No sorprende que este tipo de ilaciones sean frecuentes entre sus pensamientos. La importancia del manejo de juicios idénticos consiste en que, por medio de la transitividad, se pueden obtener fácilmente nuevas proposiciones a partir de las anteriores. En el ejemplo anterior se puede inferir que la sensación de perfección en nosotros o en algo, contribuye a lograr una mayor felicidad. Aunque en este texto Leibniz no puso de manera explícita esta aclaración que acabo de hacer, podemos hacer una deducción parecida, apoyándonos en otras partes del escrito. Veámoslo. Primeramente dice que «... también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano (...) [así] como una pintura u obra de arte».²⁸ De aquí se sigue que el placer también puede encontrarse por medio de los sentidos. Pero para que este placer sea duradero y conduzca a una alegría duradera, es necesario que esté bajo los dictámenes de la razón²⁹: «Pero cuando el placer y la alegría son tales que satisfacen a los sentidos pero no al entendimiento, pueden conducir tan fácilmente a la infelicidad como a la felicidad, así como un plato sabroso puede ser malsano».³⁰ De ello se sigue, como dice el filósofo, que «... nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al

²⁷ *De la felicidad*; en J. E., 180.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Para justificar esta afirmación, Leibniz presenta el ejemplo de las enfermedades, pues muchas de ellas son causadas por la búsqueda de placer en los sentidos que se da de manera impulsiva y que es irracional, en tanto que, careciendo de orden y medida, los individuos que lo buscan se dejan llevar por un momento de placer efímero.

³⁰ *De la felicidad*; en J. E., 182.

entendimiento...». ³¹ Observemos que la transición de una identidad a otra se da de la siguiente manera: la felicidad implica la alegría; la alegría implica el placer duradero del alma (aunque tenga origen sensorial); mientras que, el placer duradero del alma implica la subordinación del placer a la razón y a la voluntad. Y, por lo tanto, por transitividad, se infiere que la felicidad implica el ejercicio de la razón (esclarecimiento de la inteligencia) y de la voluntad. Con lo cual queda demostrado que la nueva proposición se deriva de las anteriores.

Leibniz sostiene que las definiciones «... no son otra cosa que una clara exposición de las ideas». ³² Este punto es muy importante si consideramos la relación existente entre las definiciones y el método matemático. En efecto, el orden para filosofar que se nos impone mediante esta afirmación es como sigue: primero deben existir ideas, luego han de definirse y al final han de ser sistematizadas matemáticamente.

4. SOBRE EL LENGUAJE DE LEIBNIZ

En sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* podemos encontrar muchas ideas que se refieren a esto y que se repiten en otros escritos. Basémonos, por lo pronto, en los *Nuevos Ensayos*, por ser propios de la teoría del conocimiento. Las consideraciones que escribiré a continuación aparecen dispersas a lo largo del tratado y las he recopilado con el fin que ya nos hemos propuesto. Advierto que no cambio el orden cronológico en el que son expuestas. Así pues, en primer lugar, hay que señalar que es un autor que no se deja llevar por la arbitrariedad de las palabras. Cuando establece el sentido de lo que entiende por idea innata ³³, asegura: «Si alguien diese otro sentido a estas expresiones, no estoy dispuesto a disputar sobre meras palabras». ³⁴

³¹ *De la felicidad*; en J. E., 182.

³² N. E., 115.

³³ Ya hemos tratado la cita a la que me refiero. Aparece en la nota 8.

³⁴ N. E., 97.

También, es consciente de que «Los idiomas carecen algunas veces de palabras lo bastante propias para distinguir nociones cercanas».³⁵ Dice, por ejemplo, que «Quizá la palabra latina *gaudium* se aproxime más a... [cierta] definición de la alegría que *laetitia*, la que se traduce también por la palabra alegría».³⁶ Esto explica que, en su calidad de políglota, para expresar ciertos conceptos suele tener predilección por ciertas palabras de ciertas lenguas.

Señalemos, además, que estaba fuertemente inclinado a preferir las palabras o expresiones que no se alejaban del uso común. Por ejemplo, en medio de una discusión sobre la libertad y la necesidad, le escribe a Locke: «Esta justeza de expresión me agradaría mucho si el uso no se alejase de ella...».³⁷ Sin embargo, también admitía que es legítimo alejarse del uso corriente de las palabras. En la misma discusión sobre el significado de la libertad, escribe también a Locke: «Tenéis razón, si nos atenemos a la propiedad del lenguaje. Sin embargo, podemos dispensarnos, en cierto modo, del uso aceptado».³⁸ Hay que resaltar que con frecuencia hace especificaciones como estas, para aclarar el sentido en el que usa las palabras en un determinado momento.

Lo que le importaba a Leibniz, por lo tanto, era que los conceptos (mediados por las palabras) fueran claros y definidos, solo así los hombres pueden apropiarse de ellos en su espíritu. A la conducta contraria la llamó «psitacismo». El psitacismo es el correlato de lo que denominó «pensamientos sordos» (*pensées sourdes*) o, también, «pensamientos ciegos» (*cogitationes caecas*). Se da cuando se razona sobre palabras vacías o carentes de sentido, es decir, se razona o se habla en base a la repetición de palabras que no han sido analizadas, una repetición que no hace al repetidor consciente del sentido de lo que se pronuncia y que, por lo tanto, es incapaz de enriquecer verdaderamente el espíritu.³⁹ Sobre los pensamientos sordos, nos dice:

... están vacíos de percepción y de sentimiento y consisten en el mero empleo de los caracteres, como sucede con los que calculan en el álgebra

³⁵ N. E., 167.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ N. E., 175.

³⁸ N. E., 177.

³⁹ Cfr. Colaboradores de Wikipedia. Psittacismo [Internet]. Wikipedia, L'enciclopedia libera; 18 de septiembre del 2015, 17:54 UTC [Fecha de consulta: 3 de noviembre del 2015].

Disponible en: [//it.wikipedia.org/w/index.php?title=Psittacismo&oldid=75258857](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Psittacismo&oldid=75258857).

sin considerar más que de tiempo en tiempo las figuras geométricas de que se trata. Y las palabras, hacen ordinariamente el mismo efecto en este punto que los caracteres aritméticos o algebraicos. Frecuentemente razonamos en palabras sin casi tener en el espíritu los objetos del razonamiento. Ahora bien; este conocimiento no podría convencer; es preciso algo vivo para conmovernos.⁴⁰

Leibniz no inventó la palabra «psitacismo» y sin embargo, como ya vimos, la utilizó con un significado muy particular.

5. SOBRE SI LA OBRA DE LEIBNIZ ES SISTEMÁTICA

A lo largo del escrito, hemos manejado el supuesto de que la filosofía de nuestro autor es sistemática, probar esta afirmación no resulta tan difícil si tomamos en cuenta que a una de sus principales obras, él mismo la denominó: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Este escrito constituye un importante antecedente de la *Monadologie*. Nos percatamos también de que en los mismos *Nouveaux Essais* no puede ser más claro para dar a entender que su obra es sistemática, dice:

He encontrado un nuevo sistema [...] Gracias a él creo ver ahora la esencia de las cosas a una nueva luz. Dicho sistema parece conciliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, y sobre todo, la teología y la moral con la razón.⁴¹

Pero, ¿qué es lo que entiende Leibniz por sistema? Según Nicola Abbagnano, «Leibniz denominó Sistema a un repertorio de conocimientos que no se limita a catalogarlos, sino que contiene sus razones o las pruebas».⁴² Abbagnano prueba su afirmación citando a Leibniz, cuando éste describe en qué consiste la perfección de un sistema: «El orden científico perfecto es aquel en el cual las proposiciones están situadas según sus demostraciones más simples y de manera que nacen una de la otra».⁴³ Por esto, resulta

⁴⁰ N. E., 182.

⁴¹ N. E., 90.

⁴² ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 2ª Ed. FCE. México, 1974. p. 1082. s. v. Sistema.

⁴³ LEIBNIZ, G. W.: *Méthode de la certitude*. En: *G. W. Leibnitii Opera philosophica quae exstant*. Edición de J. E. Erdmann. Berlín, 1840. p. 175. Citado en: ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 2ª Ed. FCE. México, 1974. p. 1082. s. v. Sistema.

inevitable no emparentar esta afirmación con todo lo que ya hemos referido sobre el método geométrico y sobre su tendencia a dividir en elementos; en este caso, el objetivo es llegar a las proposiciones simples. No es necesario hacer más especificaciones. El mismo Abbagnano, admite, más adelante, que con Leibniz y con Wolff , «La noción de Sistema se modeló... según la [noción] del procedimiento matemático».⁴⁴

⁴⁴ ABBAGNANO, Nicola. *Op. cit.* p. 1082. s. v. Sistema.

CAPÍTULO II

De las ideas

Este capítulo trata sobre las ideas en general, en el próximo se hablará sobre las ideas innatas, pero es necesario, antes de eso, poseer algunos conceptos y proposiciones que nos abrirán la posibilidad de realizar más deducciones en torno a este complicado asunto. Con el objetivo de rastrear el origen de algunas ideas de nuestro filósofo, he decidido analizar la herencia que Descartes le ha dejado. Así mismo, y en tanto fue una influencia importante en la formación de su pensamiento, no he podido dejar de considerar a John Locke.

Estas consideraciones sirven, no solo para saber la procedencia de algunas importantes ideas del sistema leibniziano, sino también, para determinar la originalidad del genio universal de Leipzig respecto de los otros dos autores y para tener clara la sucesión de las fases por las cuales llegó a determinadas concepciones.

1. SOBRE ALGUNOS DE LOS ANTECEDENTES CARTESIANOS EN LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA

Me detendré a meditar sobre ciertos pensamientos de origen cartesiano que sirvieron a Leibniz para desarrollar su pensamiento, bien que éste último los haya asentido y justificado, o bien, que los haya rechazado y refutado. Me basaré sobre todo en las *Meditationes de prima philosophia*, aunque incluiré algunas consideraciones que aparecen en los *Principes de la philosophie*. Comenzaré con algo que a ambos se les atribuye habitualmente, es decir, la predilección que tienen por obtener conocimiento por la vía de la razón. Conviene decir, primeramente, contra las lecturas de los insensatos, que tanto para Descartes como para Leibniz, la experiencia juega un papel más determinante en la vida del hombre común que la misma razón pura, la cual es la razón que no está mezclada con elementos empíricos. En Descartes podemos deducir la proposición anterior, si tomamos en cuenta lo que nos dice en la duda metódica al momento de analizar sus creencias: «Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los

sentidos o por los sentidos...».⁴⁵ Otro tanto y más explícitamente lo encontramos en Leibniz. Se declara en la *Monadología*: «... y nosotros [los hombres] somos sólo empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones».⁴⁶ Y de una manera más patente en los *Nuevos Ensayos*: «El futuro y la razón, raras veces tienen tanto poder sobre nosotros como el presente y los sentidos».⁴⁷ Podemos decir, por ejemplo, que las meditaciones cartesianas, las cuales se efectúan por medio de la razón pura, *stricto sensu* no constituyen algo cotidiano en los hombres. Como bien apunta Juan Carlos Moreno Romo, Descartes escribió en latín sus *Meditationes*, con el fin de reducir el número de lectores, es decir, que el escrito se restringiera a los eruditos concedores del «... idioma de los hombres doctos, presumiblemente menos vulnerables».⁴⁸ En efecto, las meditaciones cartesianas no eran para todos, puesto que los espíritus débiles, aseguraba Descartes, corrían el riesgo de extraviarse.⁴⁹ Por eso no debe sorprender mi observación de que, nuestros filósofos, hayan ponderado que el conocimiento proveniente de los sentidos, influye de una manera más determinante en el común de los hombres que aquél que proviene de la misma razón pura.⁵⁰ Y, sin embargo, de lo anterior no se puede deducir lógicamente, que ambos hayan pretendido decir que por medio de los sentidos el hombre conozca verdades más seguras. Aprovechando la ocasión, conviene menospreciar aquella falsa y recurrente afirmación, banal y superficial, que sitúa a los racionalistas como los filósofos que le dan más

⁴⁵ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977. MEDITACIÓN PRIMERA. p. 18

⁴⁶ *Monadología*, §28; en J.E., 239.

⁴⁷ N. E., 110.

⁴⁸ MORENO ROMO, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2010. p. 29.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*

⁵⁰ Me parece que la preocupación por la influencia de los sentidos sobre la razón en el común de los hombres, desembocó en el hecho de que tanto Descartes como Leibniz hayan escrito mucho sobre la cuestión que se refiere a la conducción de la vida por medio de la razón. Son numerosos los trabajos en los que podemos encontrar estos métodos para imponer a la razón como la guía de la vida humana. Es obvio que esta tendencia fue heredada del francés al alemán. De Descartes, por mencionar algunos textos, está el mismo *Discurso del método* o las famosas *Reglas para la dirección del espíritu*; mientras que en Leibniz, podemos encontrar *De la felicidad*, el texto *De la sabiduría*, o las aún más manifiestas *Máximas para las artes de razonar bien*. *Inventar y recordar* (Texto que escribió después de leer las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes y que, justamente, se contraponen a ellas).

importancia al papel de la razón que al de los sentidos en la constitución del intelecto humano.

2. SOBRE LAS IDEAS EN GENERAL

¿Qué es una idea en Descartes? El filósofo nos dice que, siendo estrictos, no todo lo que está en nuestra mente es propiamente una idea: «De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios».⁵¹ No obstante, para Descartes, hay ideas que no se parecen del todo a los ejemplos que propone en esta cita, pues, aunque los sentidos, si son bien acompañados por el entendimiento, nos proporcionan ideas claras y distintas, como es el caso de la *res extensa*⁵², también podemos percatarnos de que utiliza el término «idea» (*Idea*, en latín) para referirse a un conocimiento confuso que proviene de ellos mismos, como es el caso del dolor:

Por ejemplo, mientras que alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que del mismo posee es claro para este sujeto y no es siempre, por ello, distinto porque, por lo general, confunde este conocimiento con el *falso* juicio que hace sobre la naturaleza de lo que estima que es en la parte herida y que considera que es semejante a *la idea* o a la sensación del dolor que es en su pensamiento, aunque sólo perciba claramente la sensación o el *pensamiento confuso que posee*.⁵³

⁵¹ Cfr. DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: in quibus Dei existentia & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur*. Apud Iohannem Blaeu. Ámsterdam, 1644. El original fue publicado por primera vez en 1641. MEDITACIÓN TERCERA. pp. 18-19: «Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis propriè convenit ideae nomen, ut cùm hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito».

⁵² Sobre este punto, Hamelin explica que, para Descartes, las cualidades que percibimos de los objetos se nos presentan como algo extenso en el pensamiento; mientras que la extensión, recíprocamente, se inserta en el pensamiento o en el yo. Cfr. HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*, edición de A. H. Raggio, LOSADA, Buenos Aires, 1949. p. 295. Esta sutil observación de Hamelin fue citada por Juan Carlos Moreno Romo en: MORENO ROMO, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2010. p. 131.

⁵³ DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. BIBLIOTECA DE LOS GRANDES PENSADORES. Barcelona, 2002. I, 46. p. 48.

Vemos que el dolor produce un «conocimiento» a partir de una sensación, y que a ese conocimiento se le puede llamar «idea», o mejor, «idea confusa». Esto es muy importante para el rastreo del cartesianismo componente del pensamiento de Leibniz, más adelante esto se pondrá de manifiesto. Por lo pronto, y de acuerdo a lo antes expuesto, puedo inferir una conclusión; a saber, que las ideas, a las cuales se refiere Descartes como «imágenes de cosas», pueden ser también imágenes o representaciones de sensaciones, y no solo de substancias, como cuando se piensa en Dios, en la *res extensa*, o algún sustantivo como lo es una quimera, el cielo, o un ángel. Queda claro que la idea, para Descartes, es, ante todo, representación. Tomando en cuenta que las ideas pueden tener origen sensorial, podemos hablar, dentro del cartesianismo, de ideas que consisten en una representación intelectual y de ideas que consisten en una representación sensitiva. Entonces, hay ideas que corresponden a sustantivos (en sentido gramatical, es decir, seres que se pueden concebir con independencia y que son susceptibles de realizar acciones) y que no necesariamente son substancias; tal es el caso de una quimera, pues para ser substancias necesitan existir. Pero también hay ideas que corresponden a la representación de substancias verdaderas, como la idea que tenemos de nosotros mismos, o la que tenemos de Dios; y a su vez, ideas que corresponden a la representación de sensaciones confusas, este es el caso del dolor. El lector atento advertirá que, en consecuencia, las ideas pueden tener procedencias múltiples. En efecto, la idea de una quimera necesita de los sentidos, como la del dolor, pero también necesita de la razón, ya que en ella, por ejemplo, se puede apreciar cierta geometría. En cambio, la idea de dolor es más confusa y depende más del recuerdo de una sensación. A diferencia de esta, la idea de Dios, según Descartes, depende solamente de la idea innata de perfección, de la cual se deduce su infinita bondad y su infinito poder. Nos percatamos de que, gramaticalmente, todas estas ideas que acabamos de mencionar son sustantivos; aunque como hemos advertido, tienen diversas procedencias, ya sea que provengan de los sentidos, o que provengan de la razón pura, o de la combinación de ambas que opera en el entendimiento, como ocurre cuando imaginamos. Se puede apreciar fácilmente que Leibniz usa el término en el mismo sentido que Descartes; es decir, lo usa para referirse a objetos del entendimiento que tienen los mismos orígenes que indicaba el francés. La siguiente cita evidencia que el genio de Leipzig no es inmune al referirse a los datos confusos provenientes de los sentidos como «ideas» (*Idées*):

Pero las ideas que proceden de los sentidos son confusas, y lo mismo puede decirse, por lo menos en parte, de las verdades que de ellas dependen; mientras que las ideas intelectuales y las verdades de ellas dependientes son precisas y claras, y ni unas ni otras deben su origen a los sentidos, aunque es cierto que sin los sentidos no pensaríamos nunca en ellas.⁵⁴

¿Cuál es la diferencia entre ambos pensadores? Respondo que, para Leibniz, todas las ideas que proceden de los sentidos son confusas; mientras que, para Descartes, los sentidos, ayudados por la razón, pueden proporcionarnos ideas claras y distintas (la *res extensa* es el ejemplo de ello). Vemos también que los sentidos, en Leibniz, guardan una función muy especial, ya que despiertan las ideas innatas. Por otra parte, Leibniz rechaza la existencia de la *res extensa*, y en esto tiene que ver también que la consideró una idea confusa; pero de aquí se desprende otro gran tema que trataré más adelante. Hagamos, todavía, una especificación más importante sobre el concepto que ambos tienen sobre la «idea». Cuando Leibniz pretende tener mucho rigor y precisión, no le llama «idea» a un acto del pensamiento, sino a una facultad. Analicemos la siguiente cita:

Ante todo con el término idea designamos algo que está en nuestra mente. [...] Ahora bien, en nuestra mente hay una gran multiplicidad, a saber, pensamientos, percepciones, afectos, que reconocemos que no son ideas, aunque no podrían darse sin ideas. En efecto, para nosotros la idea no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad, y se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión.⁵⁵

Esta definición de «idea» es muy fina y, estrictamente, no se corresponde del todo a otras ocasiones en que Leibniz usa el término. La prueba de ello es que en sus *Nouveaux Essais*, comienza hablando de las «ideas», como si estuviera dando por hecho que él y Locke entienden lo mismo por tal término. Ciertamente, el autor de la *Monadología* leyó la amplia definición que aparece de la palabra «idea» (*Idea*, en inglés) en *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke:

⁵⁴ N. E., 99.

⁵⁵ ¿*Qué es idea?*; en J. E., p. 24

Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es un objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por fantasma, noción, especie, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa; y no pude evitar el uso frecuente de dicho término.⁵⁶

Locke dice, poco antes de dar esta definición, que así entenderá el término «idea» durante todo su tratado. Ahora bien, de acuerdo a lo expuesto, ni Leibniz ni Descartes pudieron evitar el uso frecuente del término en cuestión, esto es, el de la definición amplia. Consideremos, entonces, la distinción que existe entre el tratamiento vulgar de la palabra y el tratamiento más filosófico que Leibniz utiliza en esta última cita que hice de él. Para entender mejor lo que Leibniz nos quiere decir sobre esta definición no-vulgar del término, podemos generar la siguiente fórmula: Las «ideas» son pensamientos de cosas, ya estén en acto en el pensar (o entendimiento), o bien, ya estén en potencia en el mismo.

Y aunque los términos de *actus* y *potentia* tienen su origen en el escolasticismo, es importante señalar que Leibniz sí los emplea para hacer esta especificación sobre las ideas. De hecho, puede deducirse que el término «virtual» (*Virtuel*, en francés), es usado como sinónimo del término «potencial». La prueba es que «*virtuel*» aparece, en los *Nouveaux Essais*, como opuesto a la «acción»: «Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones... o virtualidades naturales [*virtualités naturelles*], y no como acciones [*actions*]».⁵⁷ El uso de estos términos se puede explicar de la siguiente manera: la palabra «virtual» proviene del latín *virtualis*, término que no pertenece al latín clásico y que fue utilizado por algunos medievales para traducir *δύναμις*,⁵⁸ vocablo griego

⁵⁶ LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2ª Ed. Trad. Edmundo O’Gorman. FCE. México, 1999. p. 21.

⁵⁷ LEIBNIZ, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. 2ª Ed. Edición preparada por J. Echeverría Ezponda. EDITORA NACIONAL. Madrid, 1983. p. 44.

⁵⁸ Cfr. GUALENI, Stefano. *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. PALGRAVE MCMILLAN. UK, 2015. p. 54.

que también fue traducido por *potentia*, y, mediante el cual, se entendía el principio aristotélico del movimiento o del cambio.⁵⁹

Por otra parte, basados en que Leibniz entendió a la idea innata como una inclinación o disposición, hay quienes erróneamente afirman⁶⁰ que el filósofo de Leipzig no admitió que las ideas innatas pudieran existir actualmente en el entendimiento. Contra ellos hay que contestar que nuestro filósofo no ignoró que «Las verdaderas potencias nunca son simples posibilidades. [Y que] A ellas van siempre unidas la tendencia y la actividad».⁶¹ De esto se sigue que si no llegaran al acto o a la acción, ni siquiera serían potencias.

Retomemos la cuestión sobre las diversas concepciones de la «idea». Quisiera recalcar, una vez más, que la definición de «idea» que abarca explícitamente las ideas potenciales, es más pensada, más fina y específica; no se trata, definitivamente, de una definición de uso frecuente. Concluyo, sin embargo, que, lo mismo que Locke, ni Descartes ni Leibniz han podido evitar el uso frecuente del término, según el cual, de manera muy general, «idea» es todo aquello que está en nuestra mente. Quiero añadir, por último, que esta definición de uso común, no contradice a la otra definición, la más rigurosa de Leibniz; sino que, se usa con frecuencia para referirse solamente a las ideas actuales en el pensar, excluyendo las ideas potenciales. Y, en vista de lo anterior, podemos discriminar a la definición vulgar, no como incompleta pero sí como ambigua, porque cuando se dice que una idea es el contenido del entendimiento de un hombre cuando piensa, se puede entender que también se habla de las ideas potenciales, pero insisto que, con frecuencia, se entiende que solo se habla de las ideas que están en acto en el pensar. Es cierto que no por eso se ha de negar que esta ambigua definición resulte útil a la hora de hacer epistemología; Descartes, Locke y Leibniz han referido muchos pensamientos agudos sobre las ideas, soportando esta ambigüedad. Se puede deducir, entonces, que Leibniz usa algunas veces el término en el

⁵⁹ De aquí también se puede inferir que afirmar que hay un *Innatismo Virtual de las ideas*, como lo hace Leibniz, equivale a afirmar que las Ideas Innatas se encuentran, no necesariamente siempre *in actus* en la mente humana, pero sí siempre *in potentia*.

⁶⁰ Esta malinterpretación se suele dar entre académicos y estudiantes de filosofía que poseen escaso conocimiento de Leibniz.

⁶¹ N. E., 123.

mismo sentido en que lo usa Locke, y otras veces lo utiliza con esa especificación sobre las ideas potenciales. Ya tratamos, en el capítulo pasado, la cuestión sobre la preferencia que Leibniz tenía por los significados usuales de las palabras. No obstante, hay que advertir que, para que una palabra contenga un significado bien preciso y determinado, casi siempre es necesario prescindir de su significación cotidiana. Bien decía el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* que el significado de las palabras está en su uso, pero alterar el significado de las palabras para darles un nuevo uso, no contradice esta tesis.

También vimos que Descartes supone una definición más rigurosa del término que la del uso frecuente; pero notamos que cuando dice que el término conviene a ciertas cosas como un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios; ninguno de los substantivos que aparecen aquí dependen mayoritariamente de los sentidos, como sí ocurre en el caso del dolor. Quizá alguien dirá que la idea de cielo depende, al igual que la idea del dolor, más de los sentidos. Pero a esto respondo que el cielo se concibe como una cosa única, y además, como algo extenso, algo que ocupa un lugar en el espacio. Tener la idea de dolor, en cambio, requiere de la sensación, de la memoria y, podríamos añadir, que también depende de la idea de unidad, la cual es considerada innata, ya que un dolor se concibe como algo único. Por lo tanto, ninguna de las ideas que menciona Descartes depende solamente de la sensación o de la razón sino de ambas. De cualquier modo, podemos aseverar, en cierto sentido, que la idea de dolor es menos racional que las otras, ya que no tiene propiedades geométricas, como sí las tienen las ideas de los demás substantivos. Por lo tanto, cuando *Cartesius* usa el término «idea» y se refiere también a aquellas ideas que provienen mayoritariamente de los sentidos, como lo es el dolor, está utilizando la palabra en un sentido amplio, tal que, se emparenta más al uso común de la palabra, *i.e.*, idea como aquello de lo que se ocupa la mente cuando piensa. Ya habíamos dicho que Descartes admitía las ideas, ya sea como una representación intelectual, o bien, como una representación sensitiva; pero las consideraciones que acabamos de realizar hacen que sea imposible afirmar que, las ideas que consisten en una «representación sensitiva» tengan su génesis solamente en los sentidos. En el ejemplo de la idea de un hombre queda expuesta la necesidad que ella tiene de la geometría para ser concebida. Esta necesidad es geométrica y,

es, según el francés, extraída del espíritu mismo; pues Descartes sostuvo el innatismo de toda la matemática.

Leibniz, por su parte, también defiende la opinión de que el entendimiento humano es la verdadera causa de algunas ideas cuyo origen, con frecuencia, se atribuye a los sentidos. Podemos ser testigos de que admitió la dependencia de las ideas sensitivas respecto de las ideas intelectuales:

Las ideas de las cuales se dice que proceden de más de un sentido, como las de espacio, movimiento, figura, provienen más bien del sentido común, es decir, del espíritu mismo, pues son ideas del entendimiento puro que se refieren sin embargo al exterior, y de las que adquirimos noticia por los sentidos; así, pues, son susceptibles de definiciones y demostraciones.⁶²

Se hace evidente, pues, que la lectura del mundo que hace el entendimiento humano a través de los sentidos, está inmersa en el fondo del entendimiento humano mismo y, más específicamente, en el sector de las ideas innatas; ya que el innatismo de las ideas tiene su raíz en el entendimiento puro. En la cita que acabamos de hacer, Leibniz habla de las «Las ideas de las cuales se dice que proceden de más de un sentido», pero, más adelante veremos que esta dependencia respecto de las ideas innatas o del entendimiento puro, la admitió para cualquier tipo de idea.

Por lo demás, es cierto que, en este punto, el innatismo leibniziano es excesivamente semejante a la teoría kantiana de las categorías. No sin razón Russell afirmaba que: «La doctrina de las verdades innatas, según se desarrolla en los *Nuevos Ensayos*, se parece más de lo que podría esperarse a la teoría de Kant».⁶³

Y aunque las ideas que proceden de los sentidos dependan de las ideas innatas, no está de más señalar que, a estas ideas, Leibniz no las considera como innatas *stricto sensu*. Afirma, por ejemplo, que «... la proposición “lo dulce no es lo amargo” no es innata. Pues las

⁶² N. E., 135.

⁶³ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* p. 190.

sensaciones de lo dulce y de lo amargo proceden de los sentidos exteriores». ⁶⁴ Nuestro filósofo explica que para la formación de esta proposición, además de que el entendimiento se sirve de los sentidos, se sirve del principio de contradicción. En consecuencia, advierte, se trata de un razonamiento mixto. Este tipo de razonamientos fueron denominados por Leibniz, muy originalmente, como *hibrida conclusio*. ⁶⁵ En los razonamientos *hibrida conclusio* acontece una aplicación de alguno de los principios o axiomas del entendimiento puro sobre los datos provenientes de los sentidos. Como hemos visto, en este caso, se realizó una aplicación del principio de contradicción a los datos sensoriales sobre lo dulce y lo amargo.

Decíamos que Descartes entendió a la idea como representación y considero que Leibniz la entendió de la misma manera. Por razones expositivas trataré este punto en el próximo capítulo (*De las ideas innatas*), pues, involucrando la cuestión del innatismo, esto se podrá abarcar de una manera más completa.

3. SOBRE LAS IDEAS VERDADERAS Y EL FACTOR SUBJETIVO INDIVIDUAL

Para generar discusión en torno a esta cuestión, comenzaré con un análisis que nos ofrece Ortega y Gasset, sobre las diferencias que existen entre Descartes y Leibniz para considerar a una idea como verdadera. Nos dice Ortega:

La verdad, según nuestro filósofo [Leibniz], es la verdad de la proposición. Pero mientras Descartes hace consistir la verdad de la proposición en la evidencia con que nos aparecen ligados dos conceptos —lo que llamó el método de las ideas claras y distintas—, Leibniz desconfía del factor subjetivo individual que actúa en toda evidencia, y considera forzoso encontrar como criterio de la verdad un carácter formal que, con la eficiencia automática propia a todo formalismo, la garantice. Una proposición es falsa merced a su simple forma cuando enuncia una

⁶⁴ N. E., 101.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

contradicción. La contradicción es la falsedad, porque aniquila el sentido de la proposición, hace que esta no diga nada.⁶⁶

Ortega tiene razón en que Leibniz consideró forzoso encontrar un criterio de verdad más confiable que la mera claridad y distinción. Ya hemos visto en el capítulo pasado la importancia que tienen las proposiciones idénticas en la filosofía del germano. En efecto, las proposiciones verdaderas, para Leibniz, consisten en los juicios idénticos (a los que Kant llamará analíticos); y estos a su vez consisten en identidades que pueden referirse a cosas reales o hipotéticas. Por otra parte, en el fragmento de Ortega que acabamos de citar, es difícil saber si el pensador español creyó que Leibniz desconfió completamente, o solo en parte, del «factor subjetivo individual». Lo cierto es que, si bien, para el alemán, las verdades del intelecto poseen una forma lógica que las hace verdaderas, también admite que se puede percibir la veracidad en ellas por medio de la claridad. Ya he citado más arriba un fragmento que puede corroborar esta opinión: «... las ideas intelectuales y las verdades de ellas dependientes son precisas y claras, y ni unas ni otras deben su origen a los sentidos...».⁶⁷ Nuestro autor, en suma, no desdeñó al «factor subjetivo individual» ni desconfió completamente de él. Ortega se llevaría un reproche si pensó lo contrario; pues, es obvio que aunque el enfoque lógico de las ideas evidencie su verdad al instante, no por ello, la percepción de la precisión y de la claridad deja de ser consecuencia de la misma veracidad que contienen.

El factor subjetivo individual es, sin duda, un criterio para identificar a las ideas innatas, pues también son ideas verdaderas. Por esto Leibniz sostuvo que, aunque sea difícil demostrar que una idea es innata sólo por el hecho de que goza de un consenso o

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Del optimismo en Leibniz*. En OBRAS COMPLETAS, Tomo VIII. ALIANZA. Madrid, 1994. p. 331.

⁶⁷ N. E., 99.

consentimiento universal,⁶⁸ éste consenso, sin embargo, es un indicio poderoso de innatismo.⁶⁹

⁶⁸ Todas las ideas innatas gozan del consenso universal, pero existen algunas ideas que gozan de este consenso y que no son innatas, esto gracias a la propagación que estas últimas han sufrido a través de la cultura, la tradición y/o la educación. Por eso resulta difícil discriminar a una idea como innata solo porque tiene un consentimiento universal.

⁶⁹ Cfr. N. E., 94 y N. E., 95: «... la general aceptación de los dos grandes principios de la especulación, que tan firmemente establecidos están, os diré que, aun cuando no fueran conocidos, sin embargo serían innatos, porque los reconocemos y acatamos en cuanto los formulamos». (p. 95)

CAPÍTULO III

De las ideas innatas

1. ¿QUÉ ES UNA IDEA INNATA?

1.1. De las *differentiae specificae* entre las ideas y las ideas innatas.

Con el objetivo de distinguir las ideas innatas de las ideas en general, comenzaré este capítulo exponiendo en dónde residen las diferencias específicas.

Ya habíamos atestiguado que la definición estricta que Leibniz hace del término «idea» habla de una facultad y no de un pensamiento. Está bien claro que «facultad», aquí, quiere decir potencia; pues «... se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión».⁷⁰ Tal potencia, obviamente, llega al acto cuando ya está en el pensamiento. Adviértase que el filósofo también distingue entre ideas y pensamientos, pues «... los pensamientos son acciones, mientras que los conocimientos y las verdades [ideas], en cuanto están en nosotros, son capacidades y disposiciones...».⁷¹

Ahora bien, siendo toda idea una facultad, las ideas innatas necesariamente son facultades; es decir, no siempre pensamos en ellas, pero cuando se da la ocasión, podemos traerlas al pensamiento. Obviamente las ideas innatas, al llegar al pensamiento, vendrán desde el fondo del intelecto; esto a diferencia de las ideas que provienen de los sentidos, las cuales, vienen al pensamiento desde la memoria que almacena los datos sensoriales, y que, por decirlo así, es una memoria de ideas contingentes. Pues, aunque varíen las sensaciones, el espíritu se conserva y las ideas innatas se mantienen intactas o inmutables.

Sin duda, la característica fundamental de la idea innata respecto de las demás ideas en Leibniz, es que, «No se trata... de una mera facultad... sino de una disposición, de una

⁷⁰ ¿Qué es idea? En: J. E., p. 24.

⁷¹ N. E., 104.

aptitud, de una preformación que determina nuestra alma y hace que esta pueda extraerlas». ⁷² En otras palabras, las ideas innatas dirigen nuestros pensamientos hacia ciertos objetivos. Son, por lo tanto, inclinaciones que, de alguna manera, son estables. Este es el *quid* de la cuestión presente y hemos avanzado mucho al considerar la diferencia entre las ideas innatas y las demás ideas, vistas ambas como las facultades que son.

1.2. Las ideas innatas son siempre potenciales ⁷³

Como corolario de la reflexión anterior, sostengo que, a diferencia de las ideas que vienen de los sentidos, las ideas innatas son siempre potenciales; pues, al encontrarse siempre en el entendimiento, aunque sea de una forma pasiva, tomar consciencia de ellas siempre es posible. Mientras que, las ideas que proceden de las sensaciones se encuentran en nuestra memoria de una manera un tanto contingente. Si una persona nunca come o bebe algo amargo en su vida, no podrá tener la idea de lo amargo, pues requiere necesariamente de la sensación. En el caso de las ideas y de principios innatos, puesto que se nace con ellos, se encuentran, de alguna manera, siempre presentes en nuestro interior; aunque el filósofo de Leipzig reconozca que «... los sentidos nos proporcionan ocasión para adquirir conciencia de ellos». ⁷⁴

2. DEL ENTENDIMIENTO PURO O DE LA PRUEBA DE QUE HAY IDEAS INNATAS

El *Essay Concerning Human Understanding* de Locke es una obra donde, al menos en apariencia, se defiende un empirismo radical que consiste en afirmar que los sentidos, junto con la reflexión, constituyen la única fuente de conocimiento para el entendimiento del hombre:

⁷² N. E., 99.

⁷³ Esta interpretación se establece a partir del sentido común. Existe una interpretación más completa que va en contra del mismo sentido común. En el próximo capítulo tendrá lugar la exposición de esta cuestión.

⁷⁴ N. E., 93.

Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento [los sentidos y la reflexión] de donde dimanen todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.⁷⁵

Locke admite que de los sentidos provienen la mayoría de las ideas que tenemos. En cuanto a la otra fuente, las operaciones internas de la mente, sostiene que «...cuando el alma reflexiona sobre [las ideas provenientes de la sensación]... y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas...». ⁷⁶ Tales son, dice, ideas como la de «... *percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer...*». ⁷⁷

Puesto que Locke, cercano a Aristóteles, creyó que el entendimiento de un hombre al nacer es *tamquam tabula rasa*, es evidente que, dentro de su filosofía, las «operaciones internas de la mente» pueden efectuarse solo si el entendimiento ya ha recibido datos sensoriales. De aquí se sigue que estas «operaciones internas de la mente» son, o llegan al acto, cuando hay datos sensoriales; pero mientras la mente ya exista con estas operaciones potenciales, podemos afirmar que la mente es ya algo antes de tener experiencia. Locke tenía claro que las operaciones de la mente no provienen de los sentidos, sino de la mente misma. Esta observación es de Leibniz y es aquí donde precipita hasta el fondo la filosofía del inglés. Por eso, al axioma peripatético que afirmaba «*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*»⁷⁸, Leibniz agregó: «*nisi ipse intellectus*». ⁷⁹ No hay duda de que esta es una de las sentencias que más se han citado de nuestro pensador.⁸⁰ La palabra «entendimiento» es sinónimo de «intelecto». En la cita, vemos que se utiliza «*intellectus*»⁸¹, del latín; mientras que, en francés, y coincidiendo con una de las palabras del nombre del libro, se utiliza

⁷⁵ LOCKE, John. *Op. cit.* p. 83.

⁷⁶ LOCKE, John. *Op. cit.* p. 84.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Nada hay en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos.

⁷⁹ Excepto el intelecto mismo.

⁸⁰ El enunciado completo: «*Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*», se encuentra en los *Nuevos Ensayos*, Libro segundo, capítulo I. En la edición que usamos: N.E., p. 122.

⁸¹ Intelecto.

«*entendement*»⁸², o también, «*raison*»⁸³. Lo que expresan todos estos términos es lo que Locke entiende por «*understanding*»⁸⁴ o «*mind*»⁸⁵, y se refiere a aquella parte que, según el autor del *Ensayo sobre la tolerancia*, almacena o contiene a las ideas, y es susceptible de realizar operaciones internas con ellas. Al acto por el cual la mente hace esas operaciones a partir de las ideas que nos proporcionan los sentidos, como veíamos más arriba, Locke lo denominó «*reflection*»⁸⁶.

Es menester señalar que, del hecho de que la mente es ya algo antes de tener experiencia, y del hecho de que existan operaciones potenciales en ella, se infiere puntual y válidamente que tales operaciones internas son innatas, pues, aunque se sirvan indirectamente de los sentidos para combinar o transformar ideas, no provienen de ellos. Es decir, la existencia de estas operaciones, como potencialidades, es anterior a la sensación. Es en este punto, en el que, como ya había declarado, Leibniz fulmina por completo el sistema de Locke, pues hace patente su inconsistencia. Y digo que el sistema de Locke es inconsistente, en tanto que el inglés se pronunció en él como un grandísimo detractor del innatismo e, inclusive, dedica todo un libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* a la refutación de argumentos a favor de la doctrina de las ideas innatas; doctrina que, por influjo de Descartes, poseía mucha fuerza en aquél siglo XVII.

Ahora bien, en razón de que la «reflexión», a la que Locke se refirió, es una característica innata de la mente, Leibniz no dudó en afirmar que «... las ideas intelectuales [Leibniz llama así a las ideas innatas o provenientes del entendimiento puro] o de reflexión proceden de nuestro espíritu... ».⁸⁷ Y puesto que las ideas de reflexión, indudablemente, provienen de la reflexión, inferimos que de la reflexión provienen las ideas intelectuales o innatas.

3. ELOGIO A JOHN LOCKE

⁸² Entendimiento.

⁸³ Razón.

⁸⁴ Entendimiento.

⁸⁵ Mente.

⁸⁶ Reflexión.

⁸⁷ N. E., 103.

Es cierto que Leibniz denuncia una contradicción muy grave en el sistema de Locke, pues no se puede negar el innatismo cuando, simultáneamente, se afirma la existencia de la reflexión. Y, sin embargo, creo que lejos de menospreciar la inteligencia del «Padre del Liberalismo Clásico», hace un elogio de él al momento de escribir los *Nuevos Ensayos*. Bertrand Russell dice que Leibniz a veces escribía, más con el objetivo de agradar a la gente que con el de crear buena filosofía.⁸⁸ En el presente apartado se defiende la idea de que los *Nuevos Ensayos* son un trabajo intelectual serio y sincero.

Así pues, no me parece que los encomios que Leibniz le dedica a Locke en su escrito, sean mera diplomacia: «Trato de hacer en estas páginas algunas consideraciones sobre la obra de un célebre escritor inglés, que, por cierto, estimo como una de las más bellas y valiosas de nuestra época».⁸⁹ Los *Nuevos Ensayos* constituyen una respuesta, punto por punto, del *Ensayo sobre el entendimiento* de Locke. Son, junto con la *Teodicea*, uno de los escritos más extensos que realizó el alemán. Por el simple hecho de realizar una refutación larga y puntual del tratado del inglés, creo que se puede confirmar su admiración como auténtica. Quizás alguien diga que nuestro filósofo pudo pretender honores, mas a esta dificultad respondo que, si así fuera, los *Nuevos Ensayos* habrían sido publicados por Leibniz en 1704, año en que fueron terminados; pero, como es sabido, Locke murió el mismo año, y el alemán se abstuvo de publicarlos, alegando que, muerto el inglés, ya no podría defenderse.

Filosóficamente, también, se puede defender la autenticidad de esta admiración por Locke. Tómese en cuenta que Leibniz acentúa aquellos puntos en los que Locke tiene razón y que, pese a que los *Nuevos Ensayos* son una respuesta al escrito del inglés, no siempre son una refutación. A veces, el genio de Leipzig, en vez de refutar, complementa las ideas de Locke. Otras veces, simplemente, se limita a decir que su opinión coincide completamente con la de aquél. Son varios los ejemplos que se pueden encontrar de esto.

Quiero resaltar que el alemán bien pudo apartarse y negar los elementos de la propuesta de Locke, pero en vez de eso, se mostró capaz de comprender su filosofía entera; de una

⁸⁸ Cfr. RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* p. 10: « [Leibniz]... tenía una buena filosofía que (después de las críticas de Arnauld) guardaba para sí mismo, y una mala filosofía que publicaba para ganar fama y dinero».

⁸⁹ N. E., 71.

manera tal, que, me parece, se podría sostener, después de echar abajo el sistema de Locke, hace un rescate de su filosofía. El concepto de «*reflection*» es un ejemplo de ello. Nuestro autor admitió que la reflexión existe justo así como Locke la había descrito. La diferencia es que, Leibniz le añade la observación de que esas operaciones de la mente son innatas; es decir, Locke simplemente pasa por alto el hecho de que el entendimiento es innato, en tanto que, ya es algo antes de sufrir la experiencia. La concordancia de ideas entre ambos pensadores es algo que Leibniz advierte de manera categórica:

¿Por qué, pues, no podríamos proporcionarnos a nosotros mismos algún objeto de pensamiento de nuestro propio fondo, si quisiéramos ahondar en él? En el fondo, me inclino a creer que su opinión [la de Locke] sobre este punto no difiere de la mía, o mejor dicho, de la opinión general, sobre todo admitiendo como admite dos puntos de conocimientos: los sentidos y la reflexión.⁹⁰

Así, tenemos que dar por sentado, que lejos de menospreciar a Locke, el autor de la *Monadología* resume buena parte de la filosofía del empirista, no solo en partes secundarias, sino en también en partes primarias, sumamente constitutivas o estructurales, como la que acabamos de ver.

La concepción que tiene Locke sobre el entendimiento puro también es resumida y reformulada por Leibniz. El punto clave de esta reformulación es que, éste último se dio cuenta de que Locke había entendido las palabras «estar en el entendimiento» de una manera muy restringida; pues el inglés consideró que si algo está en el entendimiento, es porque ese algo es comprendido. Dicho de otra forma: si un ser humano tiene una idea en el entendimiento es porque comprende tal idea. A esto se debe que Locke haya negado la existencia de principios innatos, argumentando que «Esos principios no están impresos naturalmente en el alma, porque los desconocen los niños, los idiotas, etcétera...».⁹¹ Nótese que esta concepción lockiana está emparentada con la concepción amplia y vulgar de la palabra «idea» que también Locke sostuvo. Ya que, si por «idea» se entiende «un objeto del

⁹⁰ N. E., 75.

⁹¹ LOCKE, John. *Op. cit.* p. 23.

entendimiento cuando un hombre piensa»⁹², ¿qué será de ese objeto del entendimiento cuando deje de ser pensado por un hombre? Vimos ya, que Leibniz no se deja llevar por esa definición, pues admite las ideas potenciales. En consecuencia, tampoco acepta entender las palabras «estar en el entendimiento» para designar sólo a las ideas que son comprendidas o que están en acto en él. Sostiene, por tanto, que «... para que algo esté en el entendimiento, basta que en él pueda ser hallado...».⁹³ Así que, la reformulación leibniziana del concepto lockiano de «idea» y de las palabras «estar en el entendimiento» se da en la especificación conceptual.

4. LA DISYUNTIVA TRADICIONAL SOBRE EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

De la meditación anterior se puede obtener una consecuencia importante. Vimos que Leibniz sostuvo que su opinión, coincidiendo con la opinión general, es que existen dos y solo dos fuentes de conocimiento: los sentidos y la reflexión; o, si se prefiere, la sensación y el entendimiento. No es por casualidad que haya dicho que en eso consiste la opinión común. No cabe duda de que la proliferación de esta división sobre la génesis del conocimiento se debe mucho a Descartes. Pero debe ponderarse que, *stricto sensu*, Descartes y Leibniz creyeron en una tercera fuente de conocimiento que consiste en la combinación de las otras dos. Este punto se aclara fácilmente, si recordamos que ambos estimaron todas las ideas de la matemática como innatas y, no solo de la geometría sino también de la aritmética y de otras ramas de la misma. En Descartes, la *res extensa* es un ejemplo de aplicación de las propiedades geométricas procedentes del entendimiento puro a los datos de los sentidos. En cuanto a Leibniz, ya habíamos visto que habló de esta aplicación de las verdades innatas a los datos de los sentidos, y que al resultado de ese proceso lo llamó *hibrida conclusio*. En suma, en Descartes y Leibniz, hay tres fuentes de conocimiento, dos que son originarias o puras, y otra que es la combinación de aquellas dos. Se trata, por lo tanto, de una disyunción inclusiva sobre el origen o fuente del conocimiento.

⁹² LOCKE, John. *Op. cit.* p. 21.

⁹³ N. E., 98.

En otra parte ya habíamos expuesto algún ejemplo de lo que Leibniz entendía por *hibrida conclusio*. Solo para ilustrar un poco la cuestión en Descartes, y que no queden dudas al respecto, pongamos un ejemplo. En la *Tercera Meditación* queda bien claro que si la idea de Dios no proviene de los sentidos, entonces tiene que ser innata, esto es, provenir del entendimiento:

Solo me queda examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan o parecen hacerlo, a los órganos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna...⁹⁴

Es obvio que la tercera posibilidad de traer la idea de Dios a la mente que menciona Descartes (por medio de la imaginación), puede tener un origen puramente sensorial, puramente innato; o sensorial e innato a la vez. Si por imaginar entendemos las operaciones que hace la mente con las ideas simples, operaciones de combinación y transformación de ideas; en ese caso la disyuntiva queda igual: si la idea de Dios se obtiene por vía de la imaginación a partir de las ideas innatas, se demuestra que la idea de Dios es innata, pues deriva de unas ideas innatas más simples. Y en el caso de que la idea de Dios se obtenga a través de la imaginación y únicamente a partir de ideas sensoriales, podríamos decir que la idea de Dios utiliza ambos recursos, es decir, los sentidos y la reflexión. Pues en esta hipótesis estamos entendiendo a la imaginación como un ejercicio de la reflexión. Pero como Descartes excluye que la idea de Dios provenga de los sentidos, deduce, por lo tanto, que la idea es innata. Adviértase que, ahora, no me estoy metiendo a considerar la demostración del innatismo de la idea de Dios ni, mucho menos, alguna de las demostraciones de la existencia de Dios que Descartes presenta en esa *Tercera Meditación*; únicamente estoy considerando la disyuntiva sobre el origen del conocimiento.

⁹⁴ Cfr. DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977. MEDITACIÓN TERCERA. p. 43.

El uso de esta disyuntiva es demasiado manifiesto en Leibniz, lo vemos cuando dice que «... todas las verdades necesarias son innatas y se pueden demostrar con elementos que llevamos en nosotros mismos, ya que no se pueden fundar en la experiencia como las verdades de hecho... ».⁹⁵ O lo que es lo mismo: si una verdad no se funda o proviene de la experiencia, entonces es innata y, por lo tanto, necesaria. En lógica-matemática, estaríamos hablando de un silogismo disyuntivo:

$$p \vee q$$

Donde:

$p = \langle\langle x \text{ es una idea que proviene de la experiencia} \rangle\rangle$.

$q = \langle\langle x \text{ es una idea que proviene de la reflexión o entendimiento puro} \rangle\rangle$.

En el caso del último ejemplo, « p » es negada ($\neg p$), y por lo tanto, se deduce « q »:

1.	$p \vee q$	Premisa
2.	$\neg p$	Premisa
3.	q	Silogismo Disyuntivo (1, 2)

El sistema de Locke, procede a la inversa. Siempre afirma la negación de « q », pues no admite innatismo alguno; y en consecuencia, cualquier idea posible proviene de la experiencia.

1.	$p \vee q$	Premisa
2.	$\neg q$	Premisa
3.	p	Silogismo Disyuntivo (1, 2)

Está claro que el razonamiento *hibrida conclusio* estaría dado en la afirmación de ambas premisas.

¿Son los sentidos, el entendimiento puro y su combinación, la única fuente de conocimiento? Pregunta digna de reflexión, pero ahora tenemos que conformarnos con haber aclarado la postura de la tradición.

⁹⁵ N. E., 97.

5. LEIBNIZ: EL EMPIRISTA

5.1. Falso encasillamiento

Ahora estamos en la posibilidad de dar cuenta de algo que se dice poco. En efecto, usualmente se circunscribe al pensador alemán en el grupo de los racionalistas. A veces, incluso, se le tiene por el racionalista más empedernido. No obstante, como bien decía un dicho latino: «*Contra facta, non sunt argumenta*». Y los hechos demuestran que se trata de un falso encasillamiento, de una etiqueta que le ponen los superficiales.

Si los «empiristas», como se toma en muchos manuales de Historia de la Filosofía, son aquellos que enfatizan el papel de la experiencia como fuente de conocimiento en el hombre y, los «racionalistas», aquellos que enfatizan el papel de la razón; ¿podremos llamar «racionalista» a un autor que afirma que «... nosotros [los hombres] somos sólo empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones»?⁹⁶ Y más aún, ¿de verdad será «racionalista» quien sostenga que «El futuro y la razón, raras veces tienen tanto poder sobre nosotros como el presente y los sentidos»?⁹⁷ La respuesta, evidentemente, es negativa.

Aplaudo que Javier Echeverría, estudioso de Leibniz, se haya pronunciado a favor de esta tesis, y que lo haya expresado en el *Estudio Introductorio* que aparece en su compilación de escritos de Leibniz:

... Leibniz también era profundamente empirista, puesto que atribuía gran importancia a las observaciones, los datos, los experimentos y las mediciones. Siempre se refirió en términos elogiosos a las propuestas del canciller Francis Bacon, para quien el método experimental es clave para el avance en el conocimiento.⁹⁸

⁹⁶ *Monadología*, §28; en J.E., 239.

⁹⁷ N. E., 110.

⁹⁸ ECHEVERRÍA, Javier. *Estudio introductorio*. En: J. E., XIV.

Creo, sin embargo, que el argumento fulminante para sostener el empirismo de Leibniz es el que he mostrado, donde se muestra categóricamente su observación de que los sentidos tienen más poder e influencia en los hombres que la misma razón.

5.2. Descartes: otro empirista poco conocido

Es cierto que Leibniz fue un filósofo que tendía a conciliar doctrinas opuestas. La conciliación entre empirismo y racionalismo de la que hablamos es harto patente. En el Capítulo Segundo había mostrado que Descartes, antes de realizar sus meditaciones, también da cuenta de que la mayor parte de las creencias que admite como verdaderas y como más seguras hasta ese momento, las aprendió de los sentidos o por medio de los sentidos.⁹⁹ Por eso creo que Javier Echeverría, aunque le hace justicia a Leibniz, le hace una injusticia a Descartes, al momento de decir que el inventor del Cálculo «... trataba de armonizar dos posturas antagónicas en torno al conocimiento: el innatismo radical de Descartes y el empirismo no menos radical de Locke».¹⁰⁰ Todo lo que acabamos de ver que Echeverría predica de Leibniz, también se predica de Descartes. Descartes también atribuía gran importancia a las observaciones, a los datos, a los experimentos y a las mediciones; piénsese tan solo en sus trabajos sobre óptica o en su labor como anatomista. Hay que evitar, a toda costa, caer en encasillamientos falsos que conducen al error.

Me parece que Descartes no pelea tanto con el empirismo, porque creía que era demasiado evidente que los sentidos nos enseñan muchísimas cosas. También hay que tener en cuenta que no vivió el fuerte influjo que los pensadores ingleses ejercieron sobre la postura empírica, primero Thomas Hobbes y luego Locke. *Leviathan* de Hobbes fue publicado en 1651, es decir, diez años después de la publicación de las *Meditationes de prima philosophia*. Descartes murió en 1650 y, en consecuencia, no alcanzó a ver la difusión que rápidamente alcanzó el impulso empírico inglés, el cual, indudablemente, se forjó también como una reacción a su filosofía. Leibniz, en cambio, fue testigo de esta difusión y por eso emprendió la tarea de confrontarse a Hobbes y a Locke, el filósofo de la *tabula rasa*.

⁹⁹ Cfr. DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977. MEDITACIÓN PRIMERA. p. 18

¹⁰⁰ ECHEVERRÍA, Javier. *Estudio introductorio*; en: J. E., XV.

6. LA CONCILIACIÓN ENTRE EMPIRISMO Y RACIONALISMO

Con frecuencia, el «innatismo radical» que Echeverría le atribuye a Descartes, también se le atribuye a Leibniz. Se habla, a menudo, de una batalla eterna entre los racionalistas y los empiristas, entre los defensores del innatismo contra los defensores de la *tabula rasa*. Es en esos momentos cuando los académicos no dudan en exponer a Kant como el gran reconciliador de las doctrinas opuestas. Kant, se dice, salvó a la ciencia de la filosofía de Hume con sus juicios sintéticos *a priori*. Hume había catapultado el principio de las ciencias, esto es, el principio de causalidad: «La pura experiencia no implica necesidad ni universalidad, había proclamado Hume».¹⁰¹ Como el principio de causalidad es producto de la experiencia, entonces no encierra necesidad ni universalidad. Y, como «... no es de textura diferente de los demás principios de la ciencia experimental, la ciencia se reduce a fe, [a] persuasión irracional».¹⁰² Ante esto, Kant discurre así: «la experiencia no ofrece necesidad alguna; pero el principio de causalidad es necesario; luego no se origina de la experiencia y habrá que buscar, por tanto, fuera de la experiencia una fuente de necesidad para él...».¹⁰³ Kant halló esa fuente, como sugiere J. Hirschberger, en el espíritu, en la mente y en sus formas,¹⁰⁴ o, mejor dicho, en la *reinen Vernunft* o razón pura. En tanto que es completamente independiente de la experiencia, la razón pura contiene los elementos *a priori* del entendimiento. Para Kant, los rasgos característicos de los juicios *a priori* son la necesidad y la universalidad estricta: «si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*».¹⁰⁵ Los juicios *a priori* existen porque son una condición de posibilidad del conocimiento. Esta es la tesis kantiana y la influencia de la teoría del conocimiento leibniziana sobre Kant se hace aquí harto patente, pues a las ideas

¹⁰¹ HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Tomo 2. Trad. Luis Martínez Gómez, S. I. HERDER, Barcelona. 1956. p. 141.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. 14ª Ed. Trad. Pedro Ribas. ALFAGUARA. Madrid, 1998. p. 43.

innatas o verdades de razón¹⁰⁶ Leibniz las identificó con las «verdades necesarias».¹⁰⁷ Dicho de otra forma: la relación con Kant está dada en que Leibniz entendió a las verdades de razón como ideas *a priori* que tienen un carácter necesario. Es cierto que Leibniz fue un creyente de la verdad y que esta creencia delata, no solo la herencia que tuvo de la filosofía escolástica sino también, probablemente, su fe cristiana. Pero más allá de que los juicios *a priori* del entendimiento puro sean analíticos o sintéticos, y que Kant no les haya llamado propiamente «verdades», ambos filósofos los enmarcan claramente dentro una universalidad y una necesidad constitutivas. La prueba de este hecho se encuentra en la marcada oposición que tiene lo *a priori* con lo *a posteriori*, de acuerdo a Kant: «... una proposición de la experiencia, [es] una proposición que... jamás puede contener ni necesidad ni absoluta universalidad, propiedades que constituyen, sin embargo, lo característico de las proposiciones geométricas».¹⁰⁸ Esta misma idea, pero en función del concepto de «verdad», es expresada por Leibniz de la siguiente manera: «... por muy numerosas que sean las experiencias particulares que de una verdad universal se pueda tener, no podremos asegurarnos de ella por la inducción sin conocer su necesidad por la razón».¹⁰⁹ Resta decir que Leibniz, antes que Kant, sí utilizó los términos de *a priori* y *a posteriori*.¹¹⁰ Efectivamente, a las verdades de hecho las identificó con las verdades *a posteriori*, mientras que a las verdades de razón las identificó con las verdades *a priori*. Si alguien pretende que utilizar el término «verdad» para referirse a lo *a priori* es razón de desprestigio, entonces se encuentra arrodillado ante un grave prejuicio; pues, como se ve, lo que aquí importa es que la necesidad define a lo *a priori*.

6.1. La experiencia despierta las ideas innatas

¹⁰⁶ Las verdades de hecho provienen de los sentidos, mientras que las de razón no. De ahí que las verdades de razón sean innatas.

¹⁰⁷ Cfr. *Monadología*, §33; en J.E., 240.

¹⁰⁸ KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. 14ª Ed. Trad. Pedro Ribas. ALFAGUARA. Madrid, 1998. p. 85.

¹⁰⁹ N. E., 98.

¹¹⁰ Cfr. N. E., 383: «... la apercepción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos suministra las primeras verdades *a posteriori* o de hecho, es decir, las primeras experiencias, como las proposiciones idénticas contienen las primeras verdades *a priori* o de razón... ».

En la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant comienza diciendo: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia».¹¹¹ Esta proposición dice mucho sobre aquello que Kant le concede como verdadero a Hume y al empirismo, y no es un enunciado que normalmente se atribuya al «pensamiento racionalista». En el fondo, la idea kantiana es que, aunque existan estructuras *a priori* en el entendimiento, la experiencia es la que otorga esos objetos que, obtenidos por una vía sensible, se manifiestan en el entendimiento como representaciones que pueden ser operadas; es decir, enlazadas, comparadas, separadas, etc. A esta consideración kantiana también se le suele presentar como prueba de que el filósofo prusiano es el gran conciliador entre el empirismo y el racionalismo. Sostengo la tesis de que esta conciliación, antes que Kant, fue presentada por Leibniz. Para demostrar esto, ni siquiera es necesario hacerlo mediante deducciones (de manera indirecta), pues Leibniz sí refiere, de manera explícita, la necesidad sensorial que el entendimiento tiene para realizar el acto de pensar:

Podremos reconstruir o formar... ciencias [como la geometría], encerrados en una habitación y aun con los ojos tapados, sin que las verdades que para ello se necesitan las adquiramos por los sentidos, si bien es verdad que nunca llegaríamos a la consideración de las ideas [innatas] de que aquí se trata si no hubiéramos visto o palpado nada antes.¹¹²

Vemos que Leibniz habla de esta necesidad de la experiencia como una necesidad de arranque o de inicio, es decir, como un hecho que posibilita la conciencia de las formas *a priori*. Vistas así las cosas, su opinión no difiere nada de la de Kant sobre del hecho de que el conocimiento comienza con los sentidos. Pero Leibniz no se conforma con apenas plantear este asunto y se atreve a decir que «... en virtud de una admirable economía de la naturaleza, no tenemos ningún pensamiento abstracto que no se apoye en algo sensible...».¹¹³ Y, como todo lo que es sensible es concreto y constituye algo particular, de aquí resulta que los pensamientos abstractos son inseparables de los fenómenos particulares que proporciona la experiencia. Hume estaba de acuerdo con Berkeley en que «... todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les

¹¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 14ª Ed. Trad. Pedro Ribas. ALFAGUARA. Madrid, 1998, p. 41.

¹¹² N. E., 96.

¹¹³ N. E., 96.

concede una significación más extensa...». ¹¹⁴ Por lo tanto, la opinión de Leibniz tampoco difiere de la de estos dos filósofos. El ejemplo de una línea que brinda David Hume, ilustra muy bien esta cuestión: «... la idea general de una línea, a pesar de todas nuestras abstracciones y refinamientos, tiene, cuando aparece en el espíritu, un grado preciso de cantidad y cualidad, aunque se puede hacer que represente otras líneas que poseen diferentes grados de ambas». ¹¹⁵ La diferencia con Leibniz es que, éste sí toma en cuenta el proceso por el cual, a partir de la idea de una línea determinada, se puede llegar a la concepción de otras líneas más grandes o más pequeñas. Por ejemplo, si pensamos una línea de longitud «x», al duplicarla su longitud valdrá «2x»; si se vuelve a duplicar valdrá «4x» y así, sucesivamente, vamos obteniendo nuevas ideas que corresponden a nuevas líneas cada vez mayores. ¹¹⁶ De tal suerte que, el entendimiento procede por medio de la similitud o comparación entre ideas para imaginar magnitudes mayores. Pero como ya habíamos dicho cuando tratamos el caso de Locke, esta comparación de ideas que está basada en la similitud y la diferencia es una operación del entendimiento humano, y por lo tanto, tiene un origen innato. Aunque la primera línea que hay en el entendimiento antes de imaginar otra mayor tenga su base en algo sensible, no por eso esta idea dejará de ser innata. Esta cuestión también es corroborada por el hecho de que las formas geométricas, como es el caso de la línea, no pueden proceder de la experiencia, pues en el mundo sensible no encontramos ni una línea, ni un círculo, ni otra forma geométrica perfecta que corresponda a aquella que está dentro de nuestro entendimiento. Y por más que se busque una línea recta en el mundo de lo sensible (en una superficie, por ejemplo), siempre se percibirán en ella curvas o imperfecciones, si es analizada minuciosamente. Quizás alguien me objete que la idea de una línea perfecta se obtiene por medio de la abstracción de las formas imperfectas que proporciona la experiencia, pero eso no explica la potencia que el entendimiento tiene de poder pensar en tal línea perfecta. Lo cual nos conduce, de nueva cuenta, a sostener, que el entendimiento es ya algo antes de sufrir la experiencia.

¹¹⁴ HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. 4ª Ed., Trad. Vicente Viqueira. PORRÚA, Colección “Sepan cuantos...” No. 326. México, D. F., 1998. p. 24.

¹¹⁵ HUME, David. *Op. cit.* p. 25.

¹¹⁶ Este ejemplo de la duplicación de las líneas es de Leibniz, aunque yo lo expreso en términos algebraicos. Cfr. N. E., 160.

Esta es la manera en que la experiencia despierta la ideas innatas. La idea de la línea recta es innata, pero nos damos cuenta de ella gracias a las sensaciones del tacto o de la vista, aunque el tacto y la vista, en realidad, no nos muestren ninguna «línea recta».

El otro argumento que Leibniz presenta en relación a lo sensible y lo innato es que, aunque no tengamos ningún pensamiento que no esté apoyado en algo sensible, las ideas y lo sensible no mantienen una relación necesaria.¹¹⁷ Por ejemplo, los signos y las letras que conforman las palabras son arbitrarios y no tienen una relación necesaria con el entendimiento.¹¹⁸ La arbitrariedad del lenguaje nos hace ver que éste no es nada sin el pensamiento.¹¹⁹ Los signos del lenguaje pueden variar, mientras que el pensamiento se mantiene invariable. Es así como, actualmente, Juan Carlos Moreno Romo combate la tendencia filológica de ciertos pensadores que, atribuyendo a las palabras demasiada importancia, se pierden en las interpretaciones y en las arbitrariedades, olvidándose de que el entendimiento (o pensamiento) está en el fondo de los textos:

«No me escuchen a mí sino al logos», dice uno de los primeros filósofos de los que se nos ha conservado la memoria, y a través de los copistas y los traductores, y de todos los avatares del tiempo que vanamente intenta remontar la filología, otro nos recuerda [El autor me ha dicho personalmente que se refiere a Platón] que los textos tienen un padre, el pensamiento, sin el que yacen mudos e indefensos, incapaces de responder a nuestras preguntas.¹²⁰

7. LAS IDEAS INNATAS Y EL MÉTODO MATEMÁTICO

En el capítulo primero vimos que el método para descubrir las ideas innatas es el método matemático o *mos geometricus*. El método matemático clásico procede por la vía de la deducción. Euclides, si no es el gran matemático de la antigüedad, al menos sí es el gran

¹¹⁷ Cfr. N. E., 96.

¹¹⁸ El ejemplo también es de Leibniz.

¹¹⁹ Esta idea es original del cartesiano Juan Carlos Moreno Romo, yo solo establezco la relación con las observaciones realizadas por Leibniz. Véase el apartado de *Babel y los traductores* en: MORENO ROMO, Juan Carlos. *Filosofía del arrabal*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2013. pp. 31-38.

¹²⁰ MORENO ROMO, Juan Carlos. *Filosofía del arrabal*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2013. p. 38.

sistematizador. Se sabe que recogió teoremas de diversos lugares, y que pudo armonizarlos por la vía deductiva mediante un conjunto de definiciones, postulados y nociones comunes (*Koivái 'Evoiai*). Estos últimos son los que más nos interesan a la hora de hablar de las ideas innatas. Los *Koivái 'Evoiai* son mencionados tanto por Leibniz en los *Nuevos Ensayos*; como por Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cuando intenta refutar el innatismo. Consisten en una serie de proposiciones que son admitidas como verdaderas por todos los hombres que se han detenido a pensar en ellas. De este tipo son las proposiciones como «Las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí»¹²¹, o la que afirma que «... el todo es mayor que la parte».¹²²

Todo teorema matemático depende, al menos, de la utilización de alguna de las ocho «nociones comunes» propuestas por Euclides. Se trata de una serie de premisas o, mejor dicho, de axiomas. No extraña tanto que Euclides les haya denominado «nociones comunes», si consideramos que vivió en una época en la que imperaba el neoplatonismo. Es casi imposible no evocar aquél diálogo del *Menón*, en el cual, Sócrates, mediante una serie de preguntas, hace que un esclavo derive toda la geometría desde el fondo de su espíritu. El hecho de que hasta un esclavo sea capaz de hacer eso es muy significativo, pues pone de manifiesto que las ideas innatas son comunes a todos los hombres. De esta forma y, según Leibniz, Platón demostró que toda la geometría existe de una manera virtual e innata en nuestra alma.¹²³

El método matemático revela, al menos en parte, el carácter de lo primigenio. Revela, hasta donde puede, el orden y la sucesión de las premisas en la formación de un sistema. Es cierto que, en ocasiones, dos filósofos, matemáticos o lógicos, no se ponen de acuerdo a la hora de considerar cuáles son las verdaderas proposiciones primitivas, o los conceptos primitivos que acompañan a las proposiciones. Sea como sea, la idea que es compartida en el fondo por la mayoría de los lógicos, de los matemáticos, etc., es que, de hecho, sí existen esos principios primitivos, esos conceptos y esas proposiciones simples. Proclo, por mencionar un ejemplo, criticó el quinto postulado de Euclides, declarando que debía ser

¹²¹ EUCLIDES. *Elementos, Libros I-IV*. Trad. María Luisa Puertas Castaños. GREDOS. Madrid, 1991, p. 199.

¹²² EUCLIDES. *Op. cit.* p. 201.

¹²³ Cfr. N. E., 96.

borrado de la lista de los postulados, porque en realidad se trataba de un teorema henchido de dificultades. La razón de su crítica está en que, tal postulado, «... no goza de la evidencia inmediata que aureola los demás principios geométricos».¹²⁴

También hay que tener en cuenta que, entre los matemáticos, la creencia tradicional es que, un sistema será más perfecto, mientras los teoremas que lo conforman puedan derivarse del menor número posible de otros teoremas y principios (axiomas, postulados, etc.). De esta manera, no es difícil ver que el uso del método matemático privilegia el uso de la razón. Mientras menos sean los primeros principios en un sistema, la razón jugará un papel más importante, pues casi siempre existe la exigencia de demostrar un determinado número de teoremas.

En su afán por descubrir los primeros principios para razonar, y en general, para pensar, Leibniz creyó que hay que poner en tela de juicio todas las proposiciones que se toman como innatas, con tal de descubrir si en realidad esos enunciados son primigenios, llegando al extremo de dudar hasta de los axiomas más evidentes, como lo son los de la geometría euclideana: «... yo no solo rechazo todos los principios dudosos, sino que quisiera extender también la prueba a los axiomas de Euclides, como algunos antiguos lo hicieron».¹²⁵

Sinteticemos lo que hemos dicho hasta ahora. De acuerdo a Leibniz, el método para encontrar las ideas innatas es el método matemático y el mismo método matemático se rige mucho por dos creencias fundamentales. La primera de estas creencias es que existe lo primitivo, lo simple, lo elemental; la segunda de estas creencias es que el número de principios que se utilizan como premisas para deducir teoremas debe ser el menor posible. La pregunta obligada es: ¿Dónde está el sistema que, procediendo por *more geometrico*, describe las ideas innatas simples y las ideas innatas que se derivan de las simples? Respondo que, en la filosofía leibniziana, tal sistema no existe. Pero esto no es razón suficiente para alarmarse. Lo que ocurre es que, Leibniz, con su *Characteristica Universalis* fue uno de los pioneros que intentó sistematizar todos los conceptos del entendimiento humano. Si hubiera logrado tal sistematización, hubiera llegado al lenguaje

¹²⁴ VEGA, Luis. *Introducción general*. En: EUCLIDES. *Elementos, Libros I-IV*. Trad. María Luisa Puertas Castaños. GREDOS. Madrid, 1991. p. 57.

¹²⁵ N. E., 115.

universal y nosotros tendríamos la dicha de conocer cuáles son los verdaderos principios primitivos. Pero lo cierto es que ese proyecto sí quedó inacabado.

No obstante, el filósofo sí dejó bien identificadas algunas ideas que consideró innatas. Sistematizar las ideas innatas hasta llegar a las primitivas no es una cuestión sencilla. Sin embargo, sostengo la tesis de que, aunque no haya hecho un sistema total de las ideas innatas, sí dejó en claro cómo se puede saber si una determinada idea innata es originaria o derivada. Esto se hace resolviendo en ideas simples. Como veremos a continuación, mientras las ideas sean más generales, más innatas son, es decir, mientras una idea sea más común a la mayoría de nuestros pensamientos, su carácter de innata será mayor. Leibniz declaró: «Las ideas de ser, de imposible, de idéntico son tan innatas que entran en todos nuestros pensamientos y raciocinios, y las considero como esenciales a nuestro espíritu».¹²⁶

Resta decir aquí que, en este proceso de descomposición de las ideas complejas en ideas simples, sí se está utilizando el método matemático, aunque no se muestre de una manera formal y sistemática del todo. Concluimos que la simplicidad de una idea, en cierto sentido, se identifica con la generalidad de la misma. Una idea es simple, respecto de otra, en tanto que la primera es necesaria para concebir a la segunda y se dice que es general, en tanto que un número grande de ideas dependan de ella. Tal vez existan ideas simples que no sean tan generales, pero en los ejemplos que expone Leibniz, la generalidad y la simplicidad tienden a ir casi siempre de la mano.

8. ALGUNAS IDEAS INNATAS

8.1. El principio de contradicción

El principio de contradicción es tan general que, tradicionalmente, en la formación de modelos matemáticos (en el sentido de la Filosofía de la Matemática), ni siquiera es enunciado explícitamente. Es decir, su uso es supuesto por añadidura. Es la proposición que afirma que *Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo*. En los *Nuevos Ensayos*, tomando como base el pensamiento de Locke, Leibniz se cuestiona si el principio de

¹²⁶ N. E., 115.

contradicción es innato, pues es una idea compuesta (como había dicho Locke) que está en función de la idea de identidad y de la de imposibilidad. Nuestro autor, pese a aceptar que el principio de contradicción es una idea compuesta, admite que «Las ideas de ser, de imposible, de idéntico son tan innatas que entran en todos nuestros pensamientos y raciocinios...». ¹²⁷ Ergo, al depender de otras ideas innatas, el principio de contradicción es una verdad innata derivada y, por lo tanto, compuesta. Este ejemplo clarifica muy bien lo que ya decíamos, acerca de la manera de saber si una idea innata es simple o compuesta. Me parece evidente que este principio no sea una idea simple, pues, siendo una proposición, contiene sujeto y predicado y, por lo tanto, los conceptos que le son propios al sujeto y al predicado.

Sobre este principio, además, sobresale la respuesta que Leibniz da a Locke acerca del consenso universal. Para Locke, el consenso universal tiene que ser forzosamente el concomitante necesario de toda verdad innata, es decir, si hay innatismo, hay consenso universal; pero como no creía en ese consenso universal, afirmaba: «...que una verdad sea innata y sin embargo no sea asentida es para mí tan inteligible como que un hombre conozca una verdad y al mismo tiempo la ignore». ¹²⁸ ¿Qué entiende Locke por «consenso»? Obviamente se refiere a un acuerdo consciente entre dos o más individuos. Y si ese consenso se da entre todos los individuos, es universal. A esto Leibniz responderá que las ideas que son innatas las conocemos todos «... y que, por ejemplo, en cada momento nos servimos del principio de contradicción sin darnos cuenta de ello». ¹²⁹ Lo cual quiere decir que si no se ha dado un consenso universal como el que dice Locke, es porque no todos los hombres están conscientes de esos principios y, sin embargo, los usan; inconscientemente, pero los usan. El ejemplo que da Leibniz para defender este argumento es determinante: «Ningún hombre es tan lerdo que no perciba, en un negocio serio, la contradicción en que incurre un embustero que quiere engañarnos». ¹³⁰

Según Locke, los principios de identidad y contradicción tienen el mayor derecho a recibir el título de innatos pero «...no están impresos naturalmente en el alma, porque los

¹²⁷ N. E., 115.

¹²⁸ LOCKE, John. *Op. cit.* p. 36.

¹²⁹ N. E., 95.

¹³⁰ *Ibid.*

desconocen los niños, los idiotas, etcétera...». ¹³¹ Más adelante también dirá que los salvajes y la gente analfabeta los desconocen: «Es raro que semejante tipo de proposiciones se escuchen en las chozas de los indios...». ¹³² ¿Qué podemos responder a esto? Que los niños, los salvajes, y los idiotas los utilizan sin darse cuenta; usarlos no implica enunciarlos. Quizá alguien objetará que estas personas suelen contradecirse, pero no por ello dejan de estar inclinados a utilizarlos. Percatarse de una contradicción implica el uso del raciocinio; si estas personas no se dan cuenta de las contradicciones que dicen, es porque les hace falta raciocinio para razonamientos complejos. Pero cuando los razonamientos son sencillos, es hartamente evidente que no incurren en contradicciones. Cuando un niño reconoce a su madre, nunca actúa bajo la idea de que no es ella misma. De lo anterior se desprende algo evidente, a saber, que el hombre adulto usará más los principios lógicos por tener mayor capacidad de raciocinio y por ende, la aplicación de esos principios debe buscarse más en los adultos que en los niños. No es prudente especular si se encuentran en un niño de dos meses de edad. Así, el argumento de que «poseer principios innatos implica poder enunciarlos» se ve fácilmente debilitado. En el periodo helénico, Parménides enunció por primera vez el principio de contradicción, pero eso no significa que gente de otras culturas no hiciera uso de él, o que no lo utilizaran los mismos griegos antes de Parménides. Aquiles nunca deja de ser Aquiles simultáneamente en la *Ilíada*, como tampoco Krishna deja de ser Krishna en el *Bhagavad Guitá*.

8.2. Dios

Lo primero que tenemos que señalar aquí es que, a la hora de defender la idea de Dios como innata, Leibniz continúa fielmente los pasos de Descartes. Él mismo declara en los *Nuevos Ensayos*:

Bien sabéis, Filaletes, que de largo tiempo soy yo de otra opinión, que siempre he creído y creo en la idea innata de Dios, afirmada por

¹³¹ LOCKE, John. *Op. cit.* p. 23.

¹³² LOCKE, John. *Op. cit.* p. 39.

Descartes, y que lo sigo siendo, y por consiguiente, que creo también en otras ideas innatas que no pueden provenir de los sentidos.¹³³

¿De qué manera, pues, sigue a Descartes acerca de la idea de Dios? Me parece que en la cita anterior se puede confirmar de nuevo lo que ya he referido sobre la disyuntiva tradicional que trata del origen del conocimiento. Si se admite que la idea de Dios no puede provenir de los sentidos, entonces necesariamente es innata. Esta vía es directa, y aquí Leibniz, creo, no oculta ni quiere ocultar su cartesianismo. Recuérdese cómo Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas*, afirma que la idea de Dios no puede provenir de los sentidos, pues en el mundo no encontramos nada infinito. Es, en suma, una defensa de Descartes.

No obstante, creo que en los mismos *Nuevos Ensayos* podemos encontrar un argumento para defender el innatismo de la idea de Dios que está más consolidado dentro de la filosofía más puramente leibniziana, pues está emparentado con la cuestión de la generalidad. Como afirmábamos, mientras una idea sea más general, mayor probabilidad tendrá de ser innata. Así pues, afirma en los *Nuevos Ensayos* que «... el alma es un pequeño mundo en donde las ideas claras son una representación de Dios y las confusas una representación del universo».¹³⁴ Pero si las ideas claras son una representación de Dios, entonces, pensar una idea clara depende de la idea de Dios y, por lo tanto, la idea de Dios es anterior a cualquier idea clara. Se descubre, por consiguiente, la generalidad de la idea de Dios. Esta generalidad se pone muy de manifiesto si tomamos en cuenta que todas las ideas claras son verdades de razón, pues «... las ideas que proceden de los sentidos son confusas (...); mientras que las ideas intelectuales y las verdades de ellas dependientes son precisas y claras... ».¹³⁵ Todo esto quiere decir que constantemente nuestro entendimiento se está sirviendo de la idea de Dios. Sin embargo, aquí encuentro una dificultad y es que, en los *Nuevos Ensayos*, el autor ha referido que, puesto que los sentidos no podrían suministrárnoslas, tienen que ser innatas las ideas de «... el ser, la sustancia, lo mío, la identidad, la causa, la percepción, [y el] razonamiento... ».¹³⁶ Y en otra parte del mismo escrito, asegura que la idea de «existencia» tiene que proceder de la reflexión, pues, por lo

¹³³ N. E., 93.

¹³⁴ N. E., 121.

¹³⁵ N. E., 99.

¹³⁶ N. E., 122.

visto, «... los sentidos sin el auxilio de la razón no pueden cerciorarnos de la existencia de las cosas sensibles».¹³⁷ Añade, más adelante que las ideas de «... fuerza y unidad, [tienen que proceder] de la misma fuente [a saber, de la reflexión]».¹³⁸ Puesto que Dios es Ser, es Sustancia (en tanto Mónada), y también es Unitario; la dificultad es la siguiente: ¿estamos obligados a decir que la idea de Dios participa de la idea de ser, de sustancia, y de unidad? Si la respuesta es afirmativa, entonces hay que sostener que dichas tres ideas son anteriores a la idea de Dios y, por consiguiente, más simples. Pero como ya habíamos dicho que, según Leibniz, la idea de Dios es anterior a cualquier idea clara (Y en este caso las ideas de ser, sustancia y unidad son ideas claras), entonces ya no se sabe si la idea de Dios es anterior a esas tres, o si en realidad ocurre a la inversa. Se trata de una dificultad de grueso calibre, pues en el ejemplo que estamos exponiendo, la generalidad y la simplicidad se oponen; contrariamente a lo que habíamos sostenido, cuando decíamos que esas cualidades van siempre de la mano. Lo mismo se podría decir de la idea de la existencia (claro, si se acepta que la idea de Dios implica la idea de la existencia). Pero he decidido no problematizar con el argumento anselmiano y solo he considerado las ideas de ser, sustancia, y unidad; dejando la posibilidad de que la idea de Dios sea puramente conceptual, y que tal concepto no implique la idea de la existencia del contenido del mismo, como entendió Kant. Ahora bien, si nos preguntamos: ¿Qué es anterior, la idea de Dios o la de unidad? Y respondemos que lo es la idea de Dios, nos enfrentamos al hecho de que la idea de unidad es más simple que la idea de Dios. Si por el contrario, respondemos que la idea de unidad es anterior, entonces nos topamos con la dificultad de que la idea de unidad, en tanto idea clara, es una representación de Dios. Al parecer, esta *reductio ad absurdum* nos descubre una laguna seria en el pensamiento leibniziano sobre las ideas innatas. He de confesar que es la única laguna que he encontrado en este estudio leibniziano y considero que existe la posibilidad de salvar el argumento, es decir, que en el fondo, realmente no exista contradicción. El problema sería saber hasta qué punto a Leibniz le importaba que aparezca este círculo vicioso en las explicaciones. Nosotros estamos suponiendo que la idea de Dios puede descomponerse en ideas simples, pero quizás el erudito de Leipzig creyó que al momento de pensar el Ser, la Sustancia, o la Unidad, ya se

¹³⁷ N. E., 136.

¹³⁸ *Ibid.*

está pensando en Dios mismo; y, por lo tanto, la idea de Dios sería indivisible. De esta manera se evitaría la contradicción en los razonamientos que acabamos de exponer, pero al no saber cuál es la opinión de Leibniz en este punto, tenemos que admitir que esta cuestión no es concluyente.

8.3. Lo simple y lo compuesto

Personalmente le doy mucha importancia a este asunto que trata sobre el innatismo de la idea de lo simple y lo compuesto. Más adelante se verá que una de las más importantes tesis de este trabajo depende de esta idea.

Ahora bien, vimos, en el capítulo primero, que la noción de lo simple o elemental es de capital importancia en la filosofía leibniziana, pues analizamos a un autor que siempre busca los elementos de las cosas. Para poder emparentar la idea de «lo simple» y de «lo compuesto» con la teoría de las ideas innatas, he pensado en la semejanza que estas ideas tienen con las de «el todo» y «la parte». He aprovechado que Leibniz sí habla, aunque algo indirectamente, del innatismo de la idea del todo y la parte; pues sostiene que «... la idea de extensión es posterior a las de todo y parte».¹³⁹ Y unas páginas más adelante, dice que la idea del espacio (extensión) procede del entendimiento puro, aunque sin embargo se refiera al exterior.¹⁴⁰

Del hecho de que la idea de extensión tenga su génesis en el espíritu mismo, se sigue que es una idea innata. Y del hecho de que la idea de todo y parte sea anterior a la de extensión, se sigue que la primera es también innata (Esto en virtud de que «... podemos considerar como innatas todas aquellas verdades susceptibles de ser derivadas de conocimientos originariamente innatos, porque el espíritu las saca de su mismo fondo...».¹⁴¹) y que es simple respecto de la segunda. Nótese que, a la idea de todo y parte, la tomo como una sola y no como dos ideas, pues la sola idea de todo implica que hay partes componentes de ese todo; mientras que la idea de parte implica que hay un todo a la cual esa parte pertenece.

¹³⁹ N. E., 116.

¹⁴⁰ Cfr. N. E., 135.

¹⁴¹ N. E., 97.

Así, hemos llegado a descubrir el innatismo de la idea de todo y parte, que es lo que se quería demostrar.

A primera impresión podría parecer que esta idea de todo y parte ha de interpretarse en sentido matemático y, sobre todo, geométrico, como en aquella noción común enunciada por Euclides. Esto lo menciono porque hemos tenido que recurrir al concepto de espacio o extensión para dar esta explicación, ya que, por herencia cartesiana, la extensión está cargada de esa significación geométrica donde se le atribuyen las tres dimensiones espaciales. Sin embargo, creo que podemos saltar esta cuestión matemática, abstrayendo y generalizando más la idea. Por ejemplo, cuando en el §2 de la *Monadología* está escrito que «... lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples»,¹⁴² compuesto quiere decir grupo, conjunto o colección; pero no implicando necesariamente la significación geométrica. Es cierto que puede aplicarse en el sentido geométrico, por ejemplo, cuando decimos que una línea es una infinita colección de puntos, o cuando decimos que un plano es una infinita colección de puntos o de líneas; pero lo compuesto también puede ser, como en el párrafo de la *Monadología* que acabamos de citar, una composición inextensa de mónadas, donde las mónadas constituyen las sustancias simples. Pero no es necesario ir tan lejos, pues podemos pensar muchas relaciones entre parte y todo en donde no esté involucrada la geometría; por ejemplo, la cualidad de la belleza en una persona es una parte del conjunto total de las cualidades de la misma, etc. Sin duda, esta concepción de lo simple y lo compuesto excede por mucho la generalidad de la idea geométrica de todo y parte. A partir de lo dicho, lógicamente se puede derivar la siguiente consecuencia: si la idea de todo y parte es anterior a la idea de extensión, con más razón será anterior a la idea de extensión la idea de todo y parte en el sentido de lo simple y lo compuesto como *aggregatum*. Pero como ya habíamos sentado que la idea de todo y parte es innata (al menos la de «todo y parte» en el sentido geométrico), entonces la idea de «todo y parte» en el sentido más general posible también tendrá que ser innata, pues es acompañada de una generalidad excesivamente monstruosa.

¹⁴² *Monadología*, §2; en J.E., 234.

8.4. Los instintos

Es importante señalar que Leibniz consideró que «... las verdades innatas comprenden tanto los instintos como la luz natural».¹⁴³ Hasta el momento solo no hemos referido a estas últimas. Cabe mencionar que los instintos, para Leibniz, no gozan de la claridad que tienen las verdades de la luz natural y, sin embargo, no ha podido dejar de considerarlos ideas innatas, pues verdaderamente son inclinaciones o predisposiciones naturales que conducen nuestro espíritu. Los instintos se reconocen y se siguen a través de un sentimiento natural para realizar ciertas acciones. Este sentimiento consiste, sobretodo, en la aversión hacia ciertas cosas, así como en la predilección por otras. Nos dice, por ejemplo, que «La naturaleza ha concedido a los hombres, y aun a la mayor parte de los animales, amor y dulzura hacia los individuos de su misma especie. El mismo tigre “*parcit cognatis maculis*” [El mismo tigre tiene consideración de las manchas parientes (a las que él se asemeja)]».¹⁴⁴ Más adelante añade que «Casi únicamente las arañas constituyen una excepción a la regla, al devorarse unas a otras...».¹⁴⁵ Y aunque admite que el uso, la tradición y la educación no dejan de contribuir a las diversas formas de comportamiento humano, piensa que no por ello ha de negarse la influencia de esos sentimientos naturales. Brinda, también, un ejemplo que nos auxilia para defender la postura innatista, de los posibles ataques de los pensadores relativistas, sobre todo de aquellos que están peleados con los absolutos y con los principios universales.

¿Se negará, en fin, que el hombre posee un instinto natural para rechazar, por ejemplo, las cosas sucias, bajo el pretexto de que hay gentes que sólo hablan con placer de cosas inmundas y que hay pueblos en Bután que consideran bien olientes los excrementos del rey?¹⁴⁶

Es manifiesto que la postura de Leibniz es, en este punto, sumamente acertada, pues una tendencia, un hábito o una inclinación humana no necesariamente tiene que ser una ley que siempre se cumple. Verbigracia, el hecho de que una persona cometa suicidio no nos da el derecho de inferir que no existe un «instinto de conservación de uno mismo» en las demás

¹⁴³ N. E., 110.

¹⁴⁴ N. E., 109.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

personas, o incluso en el mismo suicida. Pues así como se pueden oler excrementos pasando por alto la aversión natural a la suciedad, puede ocurrir que una voluntad actúe en contra de la propia inclinación natural. Otra consecuencia importante se desprende de este magnífico ejemplo, y es que la aversión a la suciedad va en pro de la higiene y de la buena salud, lo cual a la larga se traduce en la tendencia de conservación de uno mismo. Se dice que las ratas, por lo general, mantienen sus nidos bastante limpios. Sea como sea, lo cierto es que los humanos sí estamos inclinados a aquello que entendemos por higiene, incluso aunque careciéramos de la cultura científica que nos habla de bacterias y otros microorganismos amenazantes que la higiene de por sí combate. ¿Podemos, pues, tener a estos instintos por principios universales que nos rigen? Me parece que sí, si por principios universales (y aquí también hablo de las verdades de la luz natural) entendemos a estas inclinaciones que no necesariamente son inquebrantables. Creo que aun más que los mismos principios lógicos, los instintos tienen mayor derecho de recibir el título de innatos, pues ellos cortan, de una manera mucho más tajante, el miedo posmoderno de que detrás de ellos se escondan pretensiones totalitarias o fundamentos metafísicos de la realidad.¹⁴⁷ La higiene que contribuye a la conservación de la vida misma va mucho más allá de cualquiera de esas pretensiones, tan solo por el hecho de que se trata de una necesidad para seguir existiendo.

Otra cuestión de suma importancia, que es como una pregunta obligada en torno a este asunto de los instintos, es la que tiene que ver con el carácter de ideas que Leibniz les atribuye. ¿Verdaderamente los instintos merecen el título de ideas? La cuestión del innatismo es evidente, pues pocos serán los escépticos que nieguen que los hombres tengan este tipo de tendencias. Pero, ¿en qué sentido debemos entender que son ideas? Ya hemos dicho que lo que caracteriza a las ideas es el hecho de que son facultades y, ciertamente, los instintos pueden despertarse en nosotros en diversos momentos de nuestra vida cuando se requieren. El miedo es un ejemplo de esto, no siempre estamos asustados pero sentimos miedo cuando sentimos en peligro nuestra vida o en ocasiones en que sentimos impotencia. Esto porque el miedo recurrentemente se toma como un instinto básico de supervivencia.

¹⁴⁷ Estas palabras sobre el temor de la posmodernidad corresponden a José María Mardones. Cfr. VATTIMO, Gianni et al. *En torno a la posmodernidad*. 2ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2003. p. 35.

Pero, ¿en qué sentido el miedo, el instinto de conservación o el buen trato a nuestros semejantes son ideas? Leibniz piensa que *tal vez* «... el sentimiento natural lo es de una verdad innata, si bien de una manera vaga y confusa, como lo son las experiencias de nuestros sentidos exteriores».¹⁴⁸ He de reconocer que nuestro autor escribe estas palabras como a manera de sospecha, como un indicio, y no como algo de lo que esté completamente seguro. Se concluye que muestra con claridad el carácter innato de los instintos, pero nos deja con la incertidumbre sobre el carácter ideal de los mismos. ¿De qué manera tendremos que entender que los instintos son contenidos del entendimiento?

Por último, vale la pena añadir que Leibniz sostuvo que, gracias a los instintos también se juzga el bien y el mal en las acciones: «Pero como la moral es más importante que la aritmética, Dios ha dado al hombre instintos que llevan, inmediatamente y sin razonamiento, a algo de lo que la razón ordena».¹⁴⁹ Aquí, el erudito de Leipzig se acerca a Santo Tomás de Aquino¹⁵⁰ y, a su vez, Kant se aleja de él (de Leibniz).¹⁵¹ En efecto, la racionalidad, aunque confirme los juicios morales, no es el único medio para juzgar moralmente; también se juzga a través de los instintos que se manifiestan en sentimientos que, como vimos, son inmediatos y libran el razonamiento. Una cuestión que a Kant se le escapó.

9. LAS IDEAS INNATAS COMO REPRESENTACIONES

¹⁴⁸ N. E., 110.

¹⁴⁹ N. E., 108.

¹⁵⁰ Cfr. COPLESTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. F.C.E. México. 1960. p. 234: «Pero aunque Sto. Tomás destacó la posesión humana de la razón, nunca vio al hombre como un ser que fuera, de hecho o idealmente, un entendimiento descarnado. Y aunque destacó la función de la razón en la conducta moral, no permaneció incommovible ante el lugar que la pasión y la emoción tienen en la vida humana».

¹⁵¹ Es verdad que Kant redujo la esfera moral del hombre a un imperativo racional que constituye un juicio sintético *a priori*. En su “*Kritik der praktischen Vernunft*”, nos dice que cuando se habla de buenas acciones, los sentimientos y las pasiones, a los cuales les llama “lo patológico” son indiferentes a la bondad de la acción realizada. Cfr. BRAGUE, Rémi. *La ley de Dios: Historia filosófica de una alianza*. Trad. Juan Antonio Millán Alba. ENCUENTRO. Madrid, 2011. p. 312.

En el capítulo anterior prometí aclarar este asunto y ya estamos en condiciones de hacerlo. Es cierto, las ideas son representaciones de cosas, salvo el dudoso caso de los instintos, pues, ¿estos últimos de qué serán representación? Pero, al menos de las ideas innatas que se constituyen en los principios lógicos o especulativos, sí podemos predicar que sean representaciones, y que lo son de cosas generales, de objetos del entendimiento que están en el fondo de la mayoría de nuestras ideas, como la idea de unidad. Nociones comunes entre las más comunes o, por llamarlas de otra manera, categorías del entendimiento. De hecho, a los estoicos se deben serias meditaciones sobre las Nociones Comunes o *Koinai 'Evoiai*; ellos «... intentaron mejorar las categorías aristotélicas diciendo que la idea más general era la de “algo en general” y que este concepto se subdividía en cuatro: “substancia o cosa, cualidad necesaria, cualidad accesoria, relación” ». ¹⁵² Así pues, vieron a la categoría del ser en general como el concepto supremo en la serie jerárquica de las ideas.

¹⁵² GRAU, Kurt Joachim. *Lógica*. 3ª Ed. Trad. D. Domingo Miral. LABOR. Barcelona, 1937. p. 48.

CAPÍTULO IV

Sobre las ideas innatas y la metafísica monadológica

En este último capítulo responderemos a una de las preguntas más inquietantes que se hacen en torno al pensamiento leibniziano, a saber, ¿afirmó Leibniz que todas las ideas son innatas? La respuesta es sí, pero en cierto sentido. Para confirmar esta opinión se suele citar el §7 de la *Monadología*, según el cual, «Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir».¹⁵³ El problema de todo esto radica en que, a menudo, muchos académicos que citan este parágrafo, caen en el cuento filosófico de los racionalistas contra los empiristas, y terminan por afirmar, erróneamente, que Leibniz con esta proposición niega la experiencia sensible. A estas alturas ya estamos en condiciones de percatarnos, con una gran obviedad, que esto es una lectura simplista de las cosas. La pregunta obligada en torno a toda esta cuestión es como sigue: ¿Dónde queda todo lo que, hasta el momento, hemos referido sobre la experiencia sensible? Hemos afirmado que Leibniz es un empirista, hemos recalcado que fue un hombre que creyó firmemente que los sentidos tienen más influencia en los hombres que la misma razón, y no conforme con eso, también hicimos énfasis en que consideró que la experiencia despierta las ideas innatas y que hasta las mismas ideas que tienen su origen en el entendimiento se apoyan en las sensaciones para poderse pensar. Conviene, pues, de una vez, exponer la tesis de este último capítulo: en un sentido se puede decir que todas las ideas son innatas, y en otro sentido se puede decir que, además de que hay ideas innatas hay ideas que proceden de la experiencia sensible. ¿Qué es lo que determina el sentido de estas afirmaciones? Respondo que el «sentido común». El sentido común, a través de los sentidos, nos enseña que afuera hay un mundo lleno de cosas que influyen en nosotros. La idea leibniziana de una mónada que no tiene ventanas contradice fuertemente este sentido común. Hay que decir que el estudio monadológico está hecho a partir de la deducción y que a Leibniz le importó poco lo que nos enseña el sentido

¹⁵³ *Monadología*, §7; en J.E., 235.

común.¹⁵⁴ Claro, entiéndase sentido común sobre todo como aquel que nos enseñan los sentidos.¹⁵⁵ Todo lo que hemos referido en el *Capítulo III* sobre el influjo de la experiencia de la que habla Leibniz, está escrito como si Leibniz creyera que afuera de nosotros hay cosas afectando nuestro entendimiento. Esta cuestión se resuelve de la siguiente manera: por el término «experiencia» Leibniz no entiende ese mundo de cosas extensas que perciben los sentidos, sino más bien, todo aquello que se nos presenta como percibido a través de los sentidos. Se trata, por lo tanto, de apariencias. Y si ha dicho que la experiencia, además de la razón, es una de las fuentes del conocimiento, ha dicho entonces que de estas apariencias se obtiene conocimiento. Mediante los términos de lo consciente y lo inconsciente, Francisco Larroyo parafrasea bien lo que Leibniz entiende por aquello que, aparentemente, nos viene de afuera: «Al alma no viene nada de afuera; lo que ella se representa de manera consciente, se halla contenido inconscientemente en ella de antemano; y, por otra parte, el alma no puede añadir nada en sus representaciones conscientes que no esté de antemano en ella».¹⁵⁶ Así, tenemos que decir que las ideas que son producto de la experiencia, son despertadas por lo sentidos, no proporcionadas por ellos. También podemos decir que la experiencia nos enseña algo, siempre y cuando por «experiencia» se entienda el conjunto de fenómenos progresivos que se nos presentan a lo largo de nuestra vida. Es en este sentido en el que se puede sostener que, además de que hay ideas innatas, existen ideas que nos proporcionan los sentidos. Esta manera de ver las cosas se acopla mucho más al sentido común que la de la explicación monadológica. Sin embargo, no es difícil de ver que esta concepción tan particular que Leibniz da al término

¹⁵⁴ En el *Discurso de Metafísica* Leibniz muestra, de manera categórica, la poca importancia que le da al sentido común o a las «nociones populares». Consideró a los teóricos de la *tabula rasa* como más cercanos a esas nociones populares, incluyendo a Aristóteles. Al respecto, hay que recordar que en los *Nuevos Ensayos* se declaró, a causa de su postura innatista, más cercano de Platón que del estagirita. Cfr. LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. Capítulo XXVII. En: J. E., 154: «Aristóteles prefirió comparar nuestra alma con tablillas rasas en las que hay espacio para escribir. También sostuvo que no existe nada en nuestro entendimiento que no proceda de los sentidos. Esto concuerda, por lo demás, con las nociones populares, como suele suceder en Aristóteles, en tanto que Platón va más al fondo».

¹⁵⁵ El sistema de Locke, al que nuestro autor se enfrentó, también supone la existencia de un mundo externo. Pero hay que decir que ser empirista no implica creer en la existencia de tal mundo. Por ejemplo, para el escéptico Hume, que sigue en muchos aspectos el empirismo de Locke, la existencia del mundo no es más que una suposición.

¹⁵⁶ LARROYO, Francisco. *Estudio Introductivo: La filosofía de Leibniz*. En N. E., XXIX-XXX.

«experiencia», nos conduce también al resultado de que, en el fondo, todas las ideas son innatas; pues estas apariencias del mundo físico provienen de nuestro interior. El desenlace de esta meditación nos conduce a sostener que, en sentido riguroso, todas las ideas son innatas. Un ejemplo que nos puede servir para clarificar este asunto es el de los razonamientos *hibrida conclusio*. Habíamos explicado que en la proposición «lo dulce no es lo amargo» hay una aplicación del principio de contradicción a los datos sensibles sobre lo dulce y lo amargo; ahora, a sabiendas de lo que Leibniz entiende por experiencia, podemos concluir que no solo es innato el principio de contradicción sino también lo dulce y lo amargo. De suerte que el entendimiento humano está configurado para despertar las ideas de lo dulce y de lo amargo; pues una piedra no llega a semejante tipo de ideas o conceptos. De acuerdo a todo esto, Francisco Larroyo tiene razón en afirmar que «... Leibniz declara que, en cierto sentido, bien que inconscientemente, todas las representaciones son innatas...».¹⁵⁷ Larroyo proporciona una interpretación que es un poco más problemática al añadir que «... en otro sentido, a saber, conscientemente, no se da ninguna idea innata en el alma humana».¹⁵⁸ Para entender esto último, hay que pensar el estado de consciencia como acorde al sentido común; es decir, en términos de las apariencias, pues nuestra consciencia frecuentemente nos lleva a pensar que todo cuanto aprendemos nos viene de afuera, como ya había explicado. Pero esto no es más que una paráfrasis explicativa. En suma: todas las ideas son innatas. No obstante, son dignas de mención las palabras de Larroyo al haberse referido a Leibniz como «uno de los precursores de la psicología del inconsciente».¹⁵⁹

Ahora demos un salto a la metafísica, para esto conviene que nos auxiliemos de una observación que Russell hizo sobre la diferencia de perspectivas innatistas. Recordemos que una de estas perspectivas afirma que hay ideas innatas e ideas empíricas, y la otra afirma que todas las ideas son innatas (perspectiva monadológica):

¿cómo distingue Leibniz las ideas provenientes de los sentidos de las demás ideas? Pues no puede sostener, como podrían haberlo hecho otros

¹⁵⁷ LARROYO, Francisco. *Op. cit.* En N. E., XXX.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ LARROYO, Francisco. *Op. cit.* En N. E., XXII.

filósofos, que las ideas de los sentidos son impresas desde afuera. Tampoco puede alegar que son de tal índole que les incumbe con exclusividad la representación de las cosas exteriores, pues son todas ellas confusas, sin excepción, y estarían ausentes en un conocimiento verdadero del mundo.¹⁶⁰

Russell agrega que, a este respecto y, hasta donde llega su información, Leibniz no dice nada definido; y que la mayor aproximación a una explicación definida está en el *Discurso de Metafísica*.¹⁶¹ Así pues, para justificar que «Hay un sentido en el cual puede decirse que las sustancias actúan unas sobre otras...»,¹⁶² cita el Capítulo XXVII:

En ese mismo sentido se puede decir también que recibimos del exterior conocimientos por mediación de los sentidos porque algunas cosas exteriores contienen o expresan más particularmente las razones que determinan a nuestra alma hacia determinados pensamientos.¹⁶³

Pero, aunque Leibniz admita que hay un influjo de las sustancias sobre otras sustancias, esta tesis no contradice la proposición monadológica que afirma la inexistencia de ventanas en las mónadas, ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir.¹⁶⁴ Pues, finalmente, aun tomando en cuenta que una mónada sufra alteraciones por parte de otras; estas alteraciones solo pueden considerarse como excitaciones que inducen a la misma mónada a despertar ideas que ya están contenidas en ella misma. Recordemos que, decir que todas las ideas sean innatas es consecuencia de aceptar que sin la existencia de las propiedades del entendimiento puro, ni siquiera sería posible concebir idea alguna. ¿Hay, en suma, algo afuera de nuestro entendimiento excitando las ideas? Respondo que sí, pero que ese «algo» no debe entenderse por medio del sentido común o de las nociones populares (como Leibniz les llamó). Es decir, lo que percibimos no es independiente de las estructuras de nuestro entendimiento; y sí hay un «algo» fuera de nosotros, pero de ninguna manera ese «algo» es la extensión. Esto lo digo porque la propiedad de la extensión definitivamente se ha convertido en una noción popular; bien que esto se deba al conocimiento que nos enseñan los sentidos, o bien que se deba a una cuestión cultural, pues los dos grandes

¹⁶⁰ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* p. 189.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. Capítulo XXVII. En: J. E., 154-155.

¹⁶⁴ *Monadología*, §7; en J.E., 235.

supuestos científicos de nuestros tiempos son los que afirman la existencia del tiempo y del espacio. Como sea, lo seguro es que, en contra de Descartes, Leibniz negó la existencia de la *res extensa*. Cuvillier explica bien que, contrariamente al filósofo francés, nuestro autor sostuvo «... que la extensión no puede ser una substancia, puesto que una sustancia es *una* mientras que, la extensión, por el hecho de ser indefinidamente divisible, es multiplicidad pura».¹⁶⁵ Como era de esperarse, Cuvillier apela al *Nuevo Sistema de la Naturaleza* leibniziano: «... después de muchas meditaciones, advertí que era imposible encontrar *los principios de una verdadera unidad* exclusivamente en la materia..., puesto que su totalidad no es más que una colección o montón de partes hasta el infinito».¹⁶⁶ Filósofos anteriores como Anaxágoras, Demócrito, Crisipo y Aristóteles ya enunciaban la tesis de la infinita divisibilidad de la materia. En la *Física* del estagirita está escrito:

Puesto que hay una cuádruple división de las causas, es evidente que el infinito es causa como materia, que su ser es privación, y que el sujeto en virtud de lo cual existe es algo continuo y sensible. Todos los otros pensadores parecen considerar también el infinito como materia; porque es absurdo tomarlo como continente y no como lo que está contenido.¹⁶⁷

Nuestro autor cree, por tanto, que debe existir una «verdadera unidad». Dice en la *Monadología* que «Tiene que haber sustancias simples [*sustantias simplices*] puesto que hay compuestos... ».¹⁶⁸ Y, más adelante, agrega que «... donde no hay partes [*partes* (en la edición latina)] no hay extensión, figura ni divisibilidad posibles... [y que] estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza..., [o] en una palabra, los elementos de las cosas [*Elementa rerum*]».¹⁶⁹

De estos dos párrafos y de lo que hemos dicho sobre la negación de la existencia de la *res extensa*, se pueden inferir dos cosas. La primera es que, como criterio de verdad, Leibniz le da primacía a las «verdades de razón» sobre las «verdades de hecho». En este caso, la idea

¹⁶⁵ CUVILLIER, A. *Filosofía general: Metafísica*. Trad. Roberto Bula Píriz. ALFA. Buenos Aires, 1962. p. 110.

¹⁶⁶ *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*. En: J. E., 198.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. De Echandía. GREDOS. Madrid, 1995. p. 211. Libro III, Capítulo 7, 207b30-208a5.

¹⁶⁸ *Monadología*, §2; en J.E., 234.

¹⁶⁹ *Monadología*, §3; en J.E., 234.

innata de «lo simple y lo compuesto» es una verdad de razón, y el fenómeno de la *res extensa* está enmarcado dentro de las verdades de hecho; pues «... las verdades de hecho... provienen de las experiencias de los sentidos». ¹⁷⁰ En otras palabras: si una verdad de hecho contradice a una verdad de razón, hay que declarar a la primera como falsa y a la segunda como verdadera. ¿Es que puede existir una «verdad falsa» como una verdad de hecho? Parece que Leibniz, a las verdades de hecho les ha dado el nombre de verdades, solo porque así se consideran a menudo (en conformidad con las nociones populares); pues él admite claramente que los sentidos no nos enseñan verdad alguna y que las verdades de hecho son, de por sí, contingentes; además de que su opuesto es posible. ¹⁷¹ Otra posibilidad es que, por ejemplo, en el caso de la *res extensa*; puesto que admitió que el concepto de espacialidad es innato, debió de admitir también que la *res extensa* es, en el fondo, una verdad de razón. ¹⁷² Y siendo una verdad de razón, la *res extensa* tendría mayor derecho de recibir la denominación de «verdad», en el sentido de que una verdad suele entenderse como absoluta, eterna, inmutable, etc.

La otra cuestión que es pertinente inferir de lo ya mostrado tiene que ver con el innatismo de la idea de lo simple y lo compuesto. En la *Monadología* (§§§ 1, 2, 3) identifica a la mónadas con las *sustantias simplices* ¹⁷³, con los *Veræ atomi naturæ* ¹⁷⁴ y con los *Elementa rerum*; ¹⁷⁵ pero, a su vez, afirma que, en tanto sustancia simple, la mónada tiene ausencia de partes (*partibus caret*). Por lo tanto, ser simple es sinónimo de ser un verdadero átomo (en el sentido de ἄτομος, es decir, indivisible), y también es sinónimo de ser un «elemento de las cosas»; de modo que todas estas expresiones implican consigo la característica de carecer de partes. Lo cual confirma de nuevo la analogía que existe entre las ideas de «la

¹⁷⁰ N. E., 93.

¹⁷¹ Cfr. *Monadología*, §33; en J.E., 240.

¹⁷² Cfr. N. E., 135: «Las ideas de las cuales se dice que proceden de más de un sentido, como las de espacio, movimiento, figura, provienen más bien del sentido común, es decir, del espíritu mismo, pues son ideas del entendimiento puro que se refieren sin embargo al exterior, y de las que adquirimos noticia por los sentidos... ».

¹⁷³ Sustancias simples, es decir, sin partes. Cfr. *Monadología*, §1; en J.E., 234: «La *mónada* de que hablaremos aquí no es sino una sustancia simple que integra los compuestos; *simple*, es decir, sin partes».

¹⁷⁴ Los verdaderos átomos de la naturaleza.

¹⁷⁵ Los elementos de las cosas.

parte y el todo» y de «lo simple y lo compuesto» que nos propusimos demostrar en el capítulo pasado.

Precisada así la cuestión sobre la *res extensa* y sobre la idea de «lo simple y lo compuesto», yo me permito presentar ahora una de las tesis más importantes de este escrito: la idea de la *res extensa* como materia, ha de rechazarse, en virtud de las verdades de razón.

Me parece que el abandono, por parte de Leibniz, de la idea de la *res extensa* estriba en la superioridad de crédito que atribuyó a las ideas del entendimiento puro (a las más simples, categoriales, o a las que tienen mayor derecho de recibir el título de innatas) sobre los datos sensoriales; preponderancia de la que ya he hablado. La idea de la *res extensa* es, claro está, una verdad de razón que, en tanto verdad de razón, tiene el mismo derecho que la idea de «lo simple y lo compuesto» de ser considerada como verdadera y como clara. De manera que, como verdades de razón, entre «lo simple y lo compuesto» y la *res extensa* no existe oposición alguna. Esto se evidencia porque el concepto de la *res extensa* bien puede ser tomado en sentido puramente matemático si se le despoja de la relación que tiene con la materia que nuestros sentidos perciben. Si la *res extensa* se toma en relación a los datos sensoriales, su concepto es contradictorio con la idea de «lo simple y lo compuesto»,¹⁷⁶ pues en virtud de que la materia es divisible hasta el infinito, no existirá nada «simple». En cambio, tomado el concepto de la *res extensa* en sentido puramente geométrico, lo simple correspondería al «punto matemático». Recordemos que Leibniz ha identificado a «lo simple» con «lo que no tiene partes» en la *Monadología*, §1. Y, ¡eureka! Aquí está el *quid* de la cuestión: el punto matemático, como tal, no tiene partes; y no está demás decir que, incluso, así fue definido por Euclides: *Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν.*¹⁷⁷ Para re-confirmar lo que digo y demostrar que no es gratuita la relación que he evidenciado entre la matemática y la metafísica leibnizianas, tengo que decir que, de hecho, Leibniz sí ha comparado a las sustancias simples con los puntos matemáticos: «... los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia; los puntos matemáticos son exactos pero no son sino modalidades; solo los puntos metafísicos o sustanciales (constituidos por las formas o

¹⁷⁶ Es decir, es contradictorio a la idea de que si existe lo compuesto, debe existir lo simple.

¹⁷⁷ Un punto es lo que no tiene partes.

almas) son exactos y reales». ¹⁷⁸ En consecuencia, comparó los puntos metafísicos o sustanciales (a los cuales, más adelante llamará mónadas) con los puntos matemáticos en su calidad de ser exactos. Pero, ¿a qué se refiere cuando dice que son exactos? Vemos que la contraposición que establece entre los puntos matemáticos y los puntos físicos radica en que los primeros son verdaderamente indivisibles. En eso está dada esa exactitud de la que habla: tanto los puntos metafísicos como los puntos matemáticos son realmente indivisibles. Sin embargo, pese a la exactitud de los puntos matemáticos, estos no consisten sino en modalidades que son producto de la abstracción y, por lo tanto, no son sustancias, pues para ser sustancias necesitan existir.

Se ha evidenciado, pues, que el concepto de la *res extensa*, en sentido matemático, no es contradictorio a la idea de «lo simple y lo compuesto». Solo hay contradicción cuando a la *res extensa* se le identifica con la materia.

Leibniz, pues, rechazó a Descartes y a su *res extensa*. Pero, no ha dejado de seguir a Descartes en lo que se refiere a la preponderancia que el francés atribuía a las ideas claras sobre el conocimiento de los sentidos, preponderancia en cuanto a un conocimiento seguro en el cual se pueda creer. Las afirmaciones leibnizianas sobre la *res extensa* exponen la filosofía cartesiana como inconsistente y contradictoria. Descartes hubiera tomado a la idea de que «lo compuesto debe estar formado por lo simple» como una idea muy clara y distinta, pues es una idea que sirve de base también a las ideas matemáticas (como ya he demostrado). Y, como consideró que «... son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente», ¹⁷⁹ entonces tuvo que haber rechazado la idea de que exista la *res extensa* con referencia a la materia; pues al no encontrarse nada simple en la materia, el concepto de la *res extensa* contradice a una idea «clara y distinta». La *res extensa* es, en suma, solamente un concepto del espíritu humano; y por eso no me resulta sorprendente que el mismo Descartes, tan agudo como era entre sus pensamientos, haya considerado la

¹⁷⁸ *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*. En: J. E., 203.

¹⁷⁹ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977. MEDITACIÓN TERCERA. p. 31.

posibilidad de seguirse engañando sobre la claridad y la distinción que percibió en la *res extensa*, aun «despojando» a la cera de todas sus vestiduras:

... cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano. [...] Yo que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no solo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad?¹⁸⁰

En esta cita, quizás Descartes describe la posibilidad de engañarse sobre la concepción clara y distinta de la cera, solo de manera metodológica; es decir, para concluir, como se ve, que la concepción del «yo» es aún más clara distinta que la de la cera desnuda. Pero lo cierto es que el «yo» constituye, para él, una certeza que sobrepasa por mucho el nivel de claridad y distinción de la *res extensa*. Tanto así que, el ejemplo de la cera desnuda le ayuda a confirmar que hasta antes de llegar a Dios (siguiendo el curso de las *Meditaciones*), el *cogito ergo sum* sigue siendo la gran verdad indubitable.

Sobre las «verdades de razón» queda algo por decir. Leibniz las ha identificado con las «verdades necesarias», con las verdades *a priori*, con las «verdades eternas» y con las «ideas innatas». Siguió a San Agustín¹⁸¹ en la creencia de que debe existir un Entendimiento Eterno en el cual residen.¹⁸² Obviamente, tal Entendimiento es Dios, el Espíritu Supremo y Universal.

Tenemos, entonces, la ecuación:

Verdades de razón = Verdades necesarias = Verdades *a priori* = Verdades Eternas = Ideas Innatas

De donde se infiere:

¹⁸⁰ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977. MEDITACIÓN SEGUNDA. p. 29-30.

¹⁸¹ Cfr. N. E., 395.

¹⁸² Cfr. S. AGUSTÍN, *Del libre albedrío* II, III-XV, 7-39. En: S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín III: Obras filosóficas*. 3ª Ed. BAC. Madrid, 1963. pp. 254-300.

Verdades de razón = Ideas Innatas

Esta última igualdad se justifica porque las verdades de hecho provienen de los sentidos, en oposición a las ideas innatas o verdades de razón.¹⁸³ Pero ella es susceptible de confusión, pues puede llevar a la idea de que las verdades de hecho no son ideas innatas. Para evitar esta confusión hay que tomar en cuenta que estas ecuaciones no están basadas en la perspectiva monadológica sino en la perspectiva del innatismo que va más conforme al sentido común, pues ya sabemos que, *stricto sensu*, todas las ideas son innatas.

Hay que destacar que la idea agustiniana sobre la mente de Dios seguramente fue otra poderosa razón para que Leibniz haya preferido creer (como en el caso del rechazo de la *res extensa*) en las verdades de razón por sobre las verdades de hecho; pues aunque estas últimas sean ideas innatas y dependan de las verdades de razón, se nos muestran en los fenómenos como meras apariencias contingentes. En cambio, las verdades de razón, es decir, las del entendimiento puro, no son mudables y gozan del sustento de la eternidad.

¹⁸³ Mientras que en los *Nuevos Ensayos* resalta la oposición entre ideas empíricas (o verdades de hecho) e ideas innatas, en la *Monadología* resalta la oposición entre verdades de hecho y verdades de razón. Lo cierto es que las verdades de razón son ideas innatas, en tanto que tienen su origen en el entendimiento puro.

BIBLIOGRAFÍA

- **OBRAS DE LEIBNIZ:**

- ✓ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos*. Edición de Javier Echeverría. GREDOS, Madrid, 2011.
- ✓ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*. 4ª Ed. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. PORRÚA, Colección «Sepan cuantos...» No. 321. México, 2003.
- ✓ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux Essais sur l'Entendement. Opuscules divers*. CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR. Paris, 1842.
- ✓ LEIBNIZ, G. W. *G. W. Leibnitii Opera philosophica quae exstant*. Edición de J. E. Erdmann. Berlín, 1840.
- ✓ LEIBNIZ, G. W.: *Trois lettres a Mr. Bourguet, lettre III*. En: *G. W. Leibnitii Opera philosophica quae exstant*. Edición de J. E. Erdmann. Berlín, 1840.
- ✓ LEIBNIZ, G. W.: *Méthode de la certitude*. En: *G. W. Leibnitii Opera philosophica quae exstant*. Edición de J. E. Erdmann. Berlín, 1840.
- ✓ LEIBNIZ, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. 2ª Ed. Edición preparada por J. Echeverría Ezponda. EDITORA NACIONAL. Madrid, 1983.
- ✓ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*. FELIX MEINER VERLAG. Alemania, 2006.

✓ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche schriften und briefe*. Vierter Band. AKADEMIE VERLAG. Münster, 1999.

• **CRÍTICOS DE LEIBNIZ:**

✓ BELAVAL, Yvon. «*Leibniz, 1. El hombre y la obra*», en AAVV, *Historia de la filosofía, Volúmen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. 13ª Ed. Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez. SIGLO VEINTIUNO. Al cuidado de Yvon Belaval. España, 1999.

✓ COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*. FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR. París, 1901.

✓ SERRES, Michel. «*Leibniz, 2. El sistema*», en AAVV, *Historia de la filosofía, Volúmen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. 13ª Ed. Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez. SIGLO VEINTIUNO. Al cuidado de Yvon Belaval. España, 1999.

✓ RUSSELL, Bertrand. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Traducción directa de la 2ª Ed. por Hernán Rodríguez. SIGLO VEINTE. Buenos Aires, 1977.

✓ ORTEGA Y GASSET, José. *Del optimismo en Leibniz*. En OBRAS COMPLETAS, Tomo VIII. ALIANZA. Madrid, 1994.

✓ ECHEVERRÍA, Javier. *Estudio introductorio*. En: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos*. Edición de Javier Echeverría. GREDOS, Madrid, 2011.

✓ LARROYO, Francisco. *Estudio Introductivo: La filosofía de Leibniz*. En: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*. 4ª Ed. Trad.

Eduardo Ovejero y Maury. PORRÚA, Colección «Sepan cuantos...» No. 321. México, 2003.

- ✓ MATHIEU, Vittorio. *Introduzione a Leibniz*. Prima edizione. LATERZA. Bari, 1976.
- ✓ AITON, E. J. *Leibniz: Una biografía*. Versión española de Cristina Corredor Lanas. ALIANZA. Madrid, 1992.

• **OTROS AUTORES:**

- ✓ FREGE, Gottlob. *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. 2ª Ed. Versión castellana de Ulises Moulines. LAIA. Barcelona, 1973.
- ✓ Colaboradores de Wikipedia. Psittacismo [Internet]. Wikipedia, L'enciclopedia llibre; 18 de septiembre del 2015, 17:54 UTC [Fecha de consulta: 3 de noviembre del 2015]. Disponible en:
[//it.wikipedia.org/w/index.php?title=Psittacismo&oldid=75258857](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Psittacismo&oldid=75258857).
- ✓ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 2ª Ed. FCE. México, 1974. p. 1082. s. v. Sistema.
- ✓ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. EDICIONES ALFAGUARA. Madrid, 1977.
- ✓ MORENO ROMO, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2010.
- ✓ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: in quibus Dei existentia & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur*. Apud Iohannem Blaeu. Ámsterdam, 1644. El original fue publicado por primera vez en 1641.

- ✓ HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*, edición de A. H. Raggio, LOSADA, Buenos Aires, 1949.
- ✓ DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. BIBLIOTECA DE LOS GRANDES PENSADORES. Barcelona, 2002.
- ✓ LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2ª Ed. Trad. Edmundo O'Gorman. FCE. México, 1999.
- ✓ GUALENI, Stefano. *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. PALGRAVE MCMILLAN. UK, 2015.
- ✓ HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Tomo 2. Trad. Luis Martínez Gómez, S. I. HERDER. Barcelona, 1956.
- ✓ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 14ª Ed. Trad. Pedro Ribas. ALFAGUARA. Madrid, 1998.
- ✓ HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. 4ª Ed., Trad. Vicente Viqueira. PORRÚA, Colección "Sepan cuantos..." No. 326. México, D. F., 1998.
- ✓ MORENO ROMO, Juan Carlos. *Filosofía del arrabal*. 1ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2013.
- ✓ EUCLIDES. *Elementos, Libros I-IV*. Trad. María Luisa Puertas Castaños. GREDOS. Madrid, 1991.
- ✓ VEGA, Luis. Introducción general. En: EUCLIDES. *Elementos, Libros I-IV*. Trad. María Luisa Puertas Castaños. GREDOS. Madrid, 1991.

- ✓ VATTIMO, Gianni et al. *En torno a la posmodernidad*. 2ª Ed. ANTHROPOS. Barcelona, 2003.
- ✓ COPLESTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. F.C.E. México. 1960.
- ✓ BRAGUE, Rémi. *La ley de Dios: Historia filosófica de una alianza*. Trad. Juan Antonio Millán Alba. ENCUENTRO. Madrid, 2011.
- ✓ GRAU, Kurt Joachim. *Lógica*. 3ª Ed. Trad. D. Domingo Miral. LABOR. Barcelona, 1937.
- ✓ CUVILLIER, A. *Filosofía general: Metafísica*. Trad. Roberto Bula Píriz. ALFA. Buenos Aires, 1962.
- ✓ ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. De Echandía. GREDOS. Madrid, 1995.
- ✓ S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín III: Obras filosóficas*. 3ª Ed. BAC. Madrid, 1963. pp. 254-300.
- ✓ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. CRÍTICA. Barcelona. 1988.
- ✓ VERNEAUX, Roger. *Histoire de la philosophie moderne*. BEAUCHESNE ET SES FILS. París, 1963.
- ✓ GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. 14ª Ed. PORRÚA. México, 1994.
- ✓ KANT, Immanuel. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura: Respuesta a Eberhard*. Trad. Mario Caimi. MÍNIMO TRÁNSITO. Madrid, 2002.

- ✓ VERNEAUX, Roger. *Crítica de la «Crítica de la razón pura»*. 1ª Ed. Trad. J. M. Martín Regalado. RIALP. Madrid, 1978.

- ✓ DE UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 1ª Ed. ALIANZA EDITORIAL. Madrid, 1997.