

LA POLEMICA SOBRE LO INNATO EN EL LIBRO I DE LOS NUEVOS ENSAYOS

Tomás GUILLEN VERA*

ABSTRACT

Leibniz's **Nouveaux Essays** are the exercise of a systems dialogue. It is in the first book, when he speaks about innate ideas, where its bases are set, and there Leibniz propounds the basic ideas of his controversy against Locke. Leibniz is convinced that his system is more perfect than Locke's one and that, if Locke solved his contradictions, he would approach his own system. The hidden aim of the **Nouveaux Essays** redaction is placed beyond a system dialogue, and it can be seen in it the existence of a vast political dialogue whose purpose is the European unity.

Sorprende todavía hoy la ausencia casi total de dedicación al estudio comparativo de dos pensadores como Leibniz y Locke, que crearon dos sistemas que, según Leibniz¹, no estaban tan alejados como pudiera parecer a primera vista. El estudio comparado de ambos sistemas, además de conllevar una mayor profundización en su pensamiento, puede hacer cambiar la concepción tanto del movimiento empirista como del racionalista. Este estudio comparado ya lo inició el propio Leibniz con la escritura de sus **Nuevos Ensayos**, obra en la que con-

fronta sus sistema con el de Locke.

A pesar de que la justificación de la obra de ambos pensadores, y del **Ensayo** y de los **Nuevos Ensayos** en particular, hay que situarla en el plano de lo político, no pretendo adentrarme, sin embargo, en los móviles políticos y en su articulación dentro de cada sistema, sino en el estudio del problema de lo innato; tratando de aportar mediante breves pinceladas algunas claves que pueden guiar el estudio paralelo de ambos sistemas.

I.- POLEMICA EN TORNO AL PROBLEMA DE LO INNATO

Lo que llama la atención en primer lugar, en la lectura del libro I del **Ensayo sobre el Entendimiento Humano** de Locke y de las ideas que Leibniz pone en boca de áquel a través del personaje Filaletes en sus **Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano**, es la permanente negación de la existencia de ideas y de principios innatos, tanto especulativos como prácticos, y la casi pertinaz obsesión de Leibniz por explicar su concepción de lo innato y por demostrar que su innatismo no es el negado por Locke².

Según Locke, toda idea tiene su origen en la experiencia; no hay nada que sea innato. Ni siquiera los principios más generales, el de identidad y el de contradicción, son universalmente conocidos y aceptados³. Estos principios innatos son aptos para polemizar en el arte de convencer, pero no conducen al descubrimiento de la verdad o al avance del conocimiento⁴.

La defensa de lo innato supone, para Locke, fundamentar lo real en la ignorancia, la pereza, la precipitación, la falta de crítica, etc.⁵. La experiencia es, pues, garantía de racionalidad y objetividad, y es la experiencia la que nos enseña dicha racionalidad y objetividad. Pero Locke rehúsa situarse a lo largo de su **Ensayo** en el plano ontológico, porque es indudable que desde él la racionalidad de la experiencia es un supuesto previo de la existencia de la propia experiencia, aunque ello lo conozcamos a través de la propia experiencia.

Desde el punto de vista socio-político, la defensa de ideas y de principios innatos conlleva una concepción jerarquizada y vertical de la sociedad y del reparto del poder, que se fundamentará en el dogma-

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

tismo y la intolerancia, en la que la autoridad será respetada por miedo a que el poder se ejerza contra uno.

Ahora bien, en Locke, junto a la negación de la existencia de ideas y de principios innatos, exista la afirmación de un principio práctico innato: el deseo de felicidad y la aversión ante la desgracia⁶. El recurso de Locke a la experiencia basta para explicar cómo llegamos a poseer ciertas partes del conocimiento, pero es insuficiente si tratamos de responder a la cuestión de por qué ciertos principios son parte del conocimiento, lo mismo que si nos preguntamos qué es lo que da unidad al conocimiento y a la experiencia. La afirmación como innatos de estos principios prácticos se fundamenta en la necesidad que tiene Locke de justificar la unidad de la acción y de la experiencia humanas. Estos principios prácticos actúan inexorablemente porque no dependen de nuestra voluntad. Son la expresión de las tendencias naturales que impulsan a la acción en la dirección de la búsqueda del bien y de la aversión al mal. No dependen de su conocimiento ni de la experiencia. Son condicionantes necesarios de la acción y principios de organización en el orden práctico, y principios de orden y significación en el orden epistemológico. Son, en Locke, clara manifestación de lo que de universal y común hay en Leibniz en el orden ontológico.

La afirmación de la existencia de ideas, verdades y principios innatos responde en Leibniz a su preocupación por explicar la **unidad** del conocimiento y de todo lo real, habida cuenta que los planos gnoseológico y ontológico están íntimamente relacionados, puesto que esto era un postulado básico de la ciencia moderna: debe haber, pues, analogía entre la estructura del conocimiento y de la realidad.

Las "ideas innatas" son consideradas más bien - dice Holz⁷ - como el equivalente y la expresión de la constitución más general del mundo. Su aprioridad significa tan sólo que son experimentadas como mentalmente necesarias en razón de su absoluta coincidencia con la realidad, tal como si hubieran estado ya allí, por así decirlo, antes de toda experiencia. Pero estas estructuras no preforman el conocimiento de una manera subjetiva, sino que son expresión de la coincidencia con el ser. Por otra parte, dice Brunner⁸, el fundamento de las verdades uni-

versales, necesarias y eternas, lo mismo que el de las leyes de la naturaleza, no es la inducción sino el entendimiento divino: la idea es de Dios antes de ser de la cosa.

Así pues, si en el orden de la realidad es Dios la garantía de la verdad, en el orden de la naturaleza lo son las leyes de la naturaleza, y en el orden del conocimiento este lugar lo ocupan las ideas y los principios innatos. La inextensión de lo universal, y de lo innato, hace posible su aplicación a los seres particulares, sin sufrir transformación alguna y sirviendo como medios para hacer inteligible la realidad conocida.

Es innata toda idea que implique necesidad. Innato quiere decir **ontológicamente necesario**, es decir, **condición de posibilidad** de lo real. No es, como en Kant, aquello que aporta el sujeto en el proceso de conocer sino lo que hace posible el conocer y el ser, la realidad. Así pues, son innatas las verdades necesarias y también las estructuras que condicionan esencialmente el ser de los seres. No es innata la actualidad de lo real, sino aquello que lo hace posible; en este sentido, todo ser es innato a sí mismo en tanto que su realidad depende de sus caracteres esenciales y está condicionada por ellos; además, son innatos los instintos y las facultades. Con relación a las ideas, la condición básica que deben cumplir para ser innatas es que **estén en el entendimiento**, es decir, que los orígenes y pruebas de estas verdades sólo estén en el entendimiento. Pero ser innato y estar en el entendimiento no conlleva su apercepción. Las verdades necesarias llevan consigo la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, las leyes del universo⁹, dice Leibniz.

La necesidad está presente en los planos lógico, ontológico y metafísico. En el plano ontológico, lo necesario se traduce en las leyes que rigen el devenir del ser, y obligan a toda la realidad y a cada parte de la misma a devenir de una manera armónica con el todo, ordenadamente. En el plano lógico, la necesidad se manifiesta a través de las estructuras necesarias - principios e ideas innatas - que son las que producen conocimientos ordenados y armónicos, y las estructuras lógicas, racionales, que posibilitan el acceso al descubrimiento de la racionalidad del todo, de la realidad. En el orden metafísico, la necesi-

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

dad se manifiesta en Dios, razón suprema y última de las cosas y de la verdad; y, por tanto, es el fundamento último de lo real, tanto en el orden lógico como en el ontológico.

Según Leibniz¹⁰, el principio práctico que dice: hay que dejarse guiar por la alegría y evitar la tristeza, no es una verdad conocida por la pura razón, y que está fundada en la experiencia interna, o en conocimientos confusos, puesto que no es fácil distinguir la alegría de la tristeza. Es un principio innato que no pertenece a la luz natural; es conocido, por así decirlo, por un instinto.

Locke sostiene que ha sido la naturaleza la que *"ha sembrado en el hombre un deseo de felicidad y de aversión ante la desgracia"*. Este es un **principio práctico innato**, que, como corresponde a los principios prácticos, continua operando constantemente e influye sin cesar en todas nuestras acciones, en todas las personas y en todas las edades, de modo fijo y universal. Los principios prácticos no son, sin embargo, impresiones de la verdad en el entendimiento, sino **inclinaciones del apetito** hacia el bien; son para fines operativos y deben **producir conformidad en las acciones** y no solamente un asentimiento especulativo a su verdad. Locke¹¹ sostiene la existencia de tendencias naturales impresas en la mente de los hombres, que nos inclinan a una acción mejor que a otra.

Esta postura de Locke aproxima muy claramente el sistema de Locke al de Leibniz, porque, según dice Leibniz¹², *"... la inclinación expresada por medio del entendimiento se transforma en precepto o verdad práctica; y si la inclinación es innata, también la verdad lo es, al no haber nada en el alma que no sea expresado por el entendimiento"*.

Este paralelismo entre Leibniz y Locke, que es importantísimo y se sitúa en los fundamentos de ambos sistemas, se hace posible, desde la perspectiva leibniziana, por la analogía existente entre las verdades de hecho y las de razón, entre la luz natural y el instinto; porque el instinto expresa la luz natural y ambos expresan lo innato. Así pues, verdad de razón y verdad de hecho, luz natural e instinto, entendimiento y apetito, son distintas perspectivas o formas de manifestarse el espíritu. El instinto y la inclinación facilitan una actuación armonio-

sa, cuyo fundamento último son los principios especulativos, que operan aun sin apercepción. A esta armonía y bondad de la acción contribuye, según Leibniz, la tradición y la disciplina, la razón y la educación, que, a su vez, se fundamentan en la luz natural¹³.

La posibilidad y composibilidad de las verdades de hecho y de las verdades de razón, cuyo origen está en la experiencia y en el entendimiento, se fundamenta en la representación del universo: del todo en la parte, y de ésta en áquel; porque, como dice Leibniz¹⁴, existe análogis entre el todo y la parte a través de la presencia del universo en cada una de sus partes. Además, son verdades complementarias, y ello hace que sea posible el conocimiento en general y el conocimiento científico en particular. La experiencia es, tanto en Locke como en Leibniz, punto de partida y condición de todo conocimiento, y es ella la que condiciona el conocimiento de la racionalidad de lo real. La idea de la armonía no surge en Leibniz como consecuencia de un proceso de invención del objeto por el sujeto, sino como consecuencia del conocimiento que tenemos de lo real, tanto a través del sujeto como a través de la ciencia. Dicha armonía es garantía de lo existente y, en Leibniz, garantía de la explicación de lo real. La armonía existe en la naturaleza y esa misma armonía debe existir en el proceso de explicación de lo real.

La compatibilidad entre los dos sistemas vendría dada por la complementariedad entre el plano epistemológico y el ontológico. Es el sujeto el agente que hace posible la relación entre los dos planos, porque es el sujeto quien conoce: es **el** sujeto el que es impresionado por los objetos, y es **en** el sujeto donde se produce la unidad de la experiencia. Esta unidad de la experiencia no es posible, por un lado, sin la propia experiencia, y, por otro, sin las estructuras generales que hacen posible su unidad y coherencia: los principios generales. Sería una profunda contradicción afirmar, como hace Locke, la seguridad absoluta en la existencia de Dios¹⁵, garantía de las verdades de nuestro conocimiento sensible¹⁶, y fundamento de las leyes morales¹⁷, por consiguiente razón de ser última de la realidad, y que fuera la experiencia el criterio último de verdad.

La identificación de los dos planos **en** y **por** el sujeto posibilitan

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

a la experiencia el descubrimiento - aprendizaje, según Leibniz - en y desde el sujeto de los principios generales, de lo absoluto: la percepción de lo universal; y, a su vez, lo universal posibilita el conocimiento - apercepción - y la unidad - racionalidad - de la experiencia. Hay, pues, un proceso de reducción de la experiencia en lo universal y de éste en lo absoluto, que ya estaba presente en Platón, que volverá a ponerse de manifiesto en Hegel, pero que adelanta Leibniz y que no supo ver Locke, a pesar de que su sistema conduce a ese planteamiento final.

II.- LA REFLEXION

Un elemento muy importante, que marca un claro paralelismo entre Leibniz y Locke es el problema de la reflexión¹⁸. Esta no es sino "... una atención a aquello que hay en nosotros ..." ¹⁹, dice Leibniz. En Locke es una de las dos partes que componen la experiencia, la otra es la sensación. "... Es la percepción de las operaciones internas de nuestra propia mente cuando está ocupada en las ideas que tiene" ²⁰.

En Locke, sensación y reflexión son ideas complementarias; pero la fuente originaria de las ideas es la sensación; sin ella no sería posible la reflexión, y ésta está en la base de todas las ideas universales.

Leibniz ve un puente tendido entre él y Locke a través de la concepción lockeana de reflexión²¹. Si el alma fuera una tablilla sin escribir (tabula rasa), el alma carecería de todo tipo de ideas: ¿qué queda en el alma, una vez que ha sido desprovista de ideas? Existe una disposición a la acción - dice Leibniz²² - y a una determinada acción mejor que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen infinitud de tendencias: dichas tendencias nunca existen sin ningún tipo de efecto. Además la experiencia es necesaria para que el alma se vea determinada a tales o cuales pensamientos, y para que tome en cuenta las ideas que hay en nosotros. El alma entraña (renferme) el ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, y otras nociones que los sentidos no pueden proporcionar. Esto está bastante de acuerdo con el autor del **Ensayo**, añade Leibniz, el cual busca la fuente de buena parte de las ideas en la reflexión del espíritu sobre su propia na-

turalidad.

No es suficiente con señalar que en el sujeto hay facultades, disposiciones o aptitudes para el conocimiento, porque eso nos conduce a preguntarnos por su identidad; y si existen en el sujeto, será porque hay en él, escondidas u ocultas, nociones que no pueden ser proporcionadas por los sentidos. Así pues, es cierto que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos, en tanto que esas nociones sólo son **apercibidas** por razón de la ocasión que nos brindan los sentidos; pero el entendimiento es innato para consigo mismo ("*nisi intellectus ipse*")²³, tal y como toda facultad es innata con relación a sí misma. La percepción sensorial no aumenta ni disminuye la capacidad. Esa tendencia a la acción no es mera potencialidad, sino que setraduce, de hecho, en una cierta inclinación hacia el conocimiento del objeto. Además, el proceso de conocimiento no se agota en lo que es transmitido por los sentidos, puesto que una cosa son las sensaciones y otra la idea que tenemos de las mismas. Cada sensación se nos presenta como algo **aislado**, mientras que el conocimiento es una actividad relacional: en la sensación se expresa el conocimiento, pero aquélla no lo agota; la sensación adquiere sentido y significado a través de su inserción en el contexto general que es el conocimiento. El sujeto se sirve de sus propias nociones para interrelacionar los objetos conocidos. Ahora bien, la existencia de esa disposición y de esa tendencia a la acción, incluso la existencia de nociones, no presupone la existencia en el sujeto de ideas relativas a la realidad ni de otro tipo, que sean conocidas por él, y es que hay ideas y verdades innatas en tanto que disposiciones y actitudes activas y pasivas, dice Leibniz²⁴, pero no hay pensamientos innatos: son semejantes a las vetas que tiene el mármol y que marcan la figura de Hércules, pero que hay que tomarse el trabajo de descubrir, limpiándolas mediante el pulimento²⁵.

Las ideas y las verdades son innatas en tanto que **inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales**, pero no como acciones. La capacidad, la inclinación y las disposiciones naturales son condiciones necesarias de la acción y del pensamiento, y, por consiguiente, de todo conocimiento. Así pues, es innato todo aquello que la razón y el entendimiento requieren como condición necesaria para que algo exista. Ahora bien, al definir lo innato como disposición natural y no como conoci-

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

miento actual, el proceso de conocer no puede tener su punto de partida en lo innato, ya que el conocimiento de la verdad es innato en tanto que conocimiento virtual, y la verdad es innata en tanto que virtualmente conocida. Es la experiencia la que hace que el entendimiento se determine a tales o cuales pensamientos, y tome en cuenta las ideas que hay en nosotros. Así pues, las ideas y las verdades innatas son verdaderas en tanto que son posibles; de esta manera, lo posible es condición necesaria de todo conocimiento y, en el orden ontológico, de la existencia de las cosas.

Las ideas debidas a la reflexión tienden un puente entre Locke y Leibniz, porque el entendimiento en su actividad, produce ideas, y éstas son distintas frente a las de los sentidos, que son confusas. Si debe haber analogía y proporción entre la naturaleza de las ideas y la de las verdades, deberá haberla también entre las características esenciales de las ideas y su origen; así pues, si las ideas de los sentidos son confusas y las del entendimiento son distintas, no puede explicarse cómo de la confusión podría proceder la distinción. Esa confusión de las ideas de los sentidos procede de que éstos perciben lo singular o particular, y la suma o la unión de lo singular nunca puede producir la universalidad, dada la proporción que debe haber entre el efecto y la causa.

En la relación entre lo singular y lo universal, en Leibniz se defiende una analogía proporcional objetivo-absoluta, mientras que en Locke hay una analogía proporcional genético-subjetiva²⁶: Leibniz hace hincapié en lo que de **objetivo** hay en el objeto, en sus características esenciales; Locke da mayor importancia a la **génesis** del objeto, las ideas. Así pues, el proceso de abstracción lockeano se reduce a un proceso genético, en el que hay analogía y proporcionalidad entre lo singular y lo universal; analogía y proporcionalidad que establece una relación per se entre lo singular y lo universal, y una dependencia de éste respecto de aquél. En Leibniz, los objetos se relacionan, lo universal y lo particular o singular, lo hacen desde su propia identidad y no a través de una relación de dependencia sino a través de la complementariedad que hace posible el aprendizaje de lo universal a partir de lo singular, y de la composibilidad que hace que, siendo distintos, y desde la contraposición propia de su propia distinción, sean posibles a la vez; y si bien desde la perspectiva genética es antes lo singular,

desde la ontológica lo es lo universal; desde el punto de vista del conocimiento, lo singular encuentra su plena explicación en y a través de lo universal, y no al contrario.

La perspectiva genética se fundamenta en el orden causal, reducido al orden temporal; y así la relación entre la causa y el efecto no es dialéctica sino lineal, porque únicamente tiene una dirección. Así pues, lo gnoseológico depende de lo genético, y en el fondo lo objetivo depende de lo subjetivo, y la sensación de la reflexión, porque tanto el orden gnoseológico como el genético son propios del sujeto: es el sujeto quien conoce y es él quien está sometido al orden temporal, porque aquél reduce el orden de lo real al orden del conocer, y éste queda reducido al orden del sujeto. Locke hace girar el conocimiento en torno al orden de las causas eficientes.

La perspectiva leibniziana gira en torno a la identidad del objeto. Cada ser es un mundo de criaturas²⁷, en el que cada parte goza de cierto movimiento propio²⁸. Así pues, cada porción de materia expresa todo el universo²⁹, y sin esa expresión no habría armonía. Hay un orden causal, que es propio del sujeto, pero el verdadero orden es el absoluto, que se fundamenta no en el principio de causalidad sino en los principios de razón suficiente, en el de contradicción y en el de identidad de los indiscernibles. El orden causal es una clara expresión de la armonía preestablecida. Todo esto es lo que explica la concordancia de lo a posteriori con lo a priori³⁰, y la necesidad de la teoría de la armonía preestablecida. Hay perspectivas distintas en tanto que hay modos de *ser* diferentes, es decir, diversas maneras de representar el universo³¹. El orden del conocer reproduce el orden del ser en la medida en que el Espíritu es una imagen de la Divinidad misma y es capaz de conocer el sistema del universo³², y de entrar en una especie de Sociedad con Dios³³.

La reflexión espeja la naturaleza del ser en la medida que descubre la analogía de la naturaleza de las cosas y del Espíritu. La reflexión desvela la *repraesentatio mundi* presente en cada ser y en cada parte de cada ser.

III.- PERCEPCION Y APERCEPCION

Locke identifica sensación con percepción y sostiene que no existe percepción sin apercepción. Esta identificación supone un claro distanciamiento con relación a Leibniz, para el que es básica la distinción entre percepción y apercepción, y para el que, además, y hablando en términos generales, la percepción tiene dos grandes significados, ya sea en el ámbito epistemológico donde toma la acepción de percepción sensible, ya sea en el ontológico donde entiende la percepción como la representación de la multitud en la unidad³⁴; si bien en último término, la primera acepción se reduce a la segunda a través de la teoría de las pequeñas percepciones, que se fundamenta en el axioma que dice que en la naturaleza nada se produce mediante saltos³⁵. De esta manera, el orden que es preciso para el descubrimiento - aprendizaje - de lo universal y necesario - innato - se da también en la naturaleza; y este orden es tan importante que los cambios cualitativos, desde el punto de vista del sujeto, o del conocimiento, se producen gracias al orden existente en las pequeñas percepciones. Lo cualitativo es expresión de lo cuantitativo en tanto que supone la presencia de aquello en esto, sin que desde el punto de vista del sujeto lo cualitativo se agote en lo cuantitativo; son perspectivas distintas de la misma realidad, tal y como lo son también la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Hay, pues, una clara analogía entre ambos extremos, que no son sino manifestaciones distintas de la percepción. La apercepción, que en Locke va inseparablemente unida a la percepción, en Leibniz es resultado de la relación existente entre el sujeto y las pequeñas percepciones: no hay conocimiento sin apercepción, y no se da apercepción sin percepción. Esta es anterior a aquélla³⁶, y la apercepción es producto de la apetición, que no es otra cosa que la acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra³⁷. Percepción, apetición y apercepción son aspectos complementarios de una misma realidad psíquica³⁸.

Los elementos básicos de la percepción son las pequeñas percepciones, que nos descubren el pasado, el presente y el futuro de cualquier sustancia³⁹; que marcan y constituyen al individuo mismo⁴⁰; nos determinan en muchas ocasiones sin pensarlo⁴¹; mediante ellas se explica por qué dos almas humanas no salen de las manos del Creador completamen-

te semejantes⁴²; mediante ellas se explica la armonía preestablecida entre cuerpo y alma, y entre todas las mónadas; y, además, hacen que exista la relación entre las cualidades sensoriales - color, temperatura, etc. - y los movimientos de los cuerpos que les corresponden⁴³.

En Locke, la experiencia - sensación y reflexión - no sólo es origen del conocimiento sino también criterio de verdad, de ahí que no distinga entre percepción y apercepción; ello supone un permanente posicionamiento en el plano psicológico y genético, y un claro alejamiento del plano ontológico. Leibniz, sin embargo, distingue entre percepción y apercepción, y entre el plano genético y el ontológico, estableciendo relaciones de analogía entre ellos. Desde el punto de vista genético y en el orden de la actuación, las ideas innatas y los principios generales representan a las pequeñas percepciones; éstas actúan sobre los sentidos incluso sin que seamos conscientes de ello, y los principios generales actúan siempre, a pesar de que nos falte su apercepción, de tal manera que el conocimiento en general está regido por la aplicación de estos principios⁴⁴. Nos aperecimos, en primer lugar, dice Leibniz⁴⁵, de las verdades particulares, pero el orden de la naturaleza comienza por lo más simple, y, además, las causas de las verdades más particulares dependen de las más generales: aquéllas no son más que ejemplos de éstas. Pero el espíritu se apoya constantemente en estos principios generales, aunque no nos aperecimos de ellos. Y es que una cosa es ser, y otra conocer⁴⁶.

En el orden ontológico, la percepción se equipara al ser, y la apercepción al conocer. La naturaleza y su devenir están gobernados, lo dicen las ciencias de la naturaleza, por una pluralidad de leyes, muchas de ellas desconocidas y otras apenas desveladas. Si está demostrado que esto sucede en el ámbito de la naturaleza, debe suceder algo análogo en el ámbito del conocimiento, porque el espíritu espeja la Suprema Razón, y lo mismo sucede con la naturaleza; luego debe haber proporcionalidad en la analogía de la naturaleza, del espíritu y de la Suprema Razón. Por consiguiente, no sólo es una necesidad la distinción entre percepción y apercepción, sino que es preciso sostener que la percepción está formada por infinidad de pequeñas percepciones.

Existe analogía entre la naturaleza de las cosas y la del espíritu,

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

hasta tal extremo que muy frecuentemente el conocimiento de la naturaleza de las cosas no es más que el conocimiento de la naturaleza de nuestro espíritu y de esas ideas innatas que no hay necesidad de buscar fuera⁴⁷.

IV.- A MODO DE BREVE CONCLUSION

Si hay que extraer alguna conclusión, puede decirse brevemente que, desde el punto de vista del sistema, Leibniz pretende demostrar a través de su diálogo de sistemas que su sistema supera al de Locke, porque tiene presente en todo momento y de una manera más radical que el inglés el desarrollo de la ciencia; porque desde la perspectiva de la cohesión de los sistemas, el suyo es más coherente que el de Locke, que presenta profundas contradicciones y amplias lagunas; pero que, a pesar de ello, sus sistemas no están tan alejados como pudiera parecer a primera vista. Sin embargo, aunque estas son las conclusiones primeras, y aunque puede parecer que reflejan los objetivos últimos de Leibniz, éstos se sitúan mucho más allá de lo estrictamente filosófico, para alcanzar el ámbito de lo político: los **Nuevos Ensayos** fueron un texto escrito para provocar la respuesta del obstinado silencio de Locke, que se negó desde 1695, fecha de la primera carta de Leibniz a Locke a través de Thomas Burnett, hasta su muerte en 1704 a responder a las reiteradas peticiones de diálogo hechas por Leibniz. Pero el objeto del pretendido diálogo hay que situarlo en la búsqueda de la unidad religiosa y política de Europa⁴⁸.

NOTAS

- 1 G. V, 91-2 (Edición Gerhardt de los **Nuevos Ensayos**).
- 2 G. V, 98.
- 3 E.E.H. I,1,4 (LOCKE, J.: **Ensayo sobre el Entendimiento Humano**).
- 4 E.E.H. I,1,27.
- 5 E.E.H. I,2,23-27.
- 6 E.E.H. I,2,3.

Tomás GUILLÉN VERA

- 7 HOLZ, H. H.: **Leibniz**, Tecnos, Madrid, 1970, pág. 123.
- 8 BRUNNER, F.: **Etudes sur la signification historique de la Philosophie de Leibniz**. Vrin, Paris, 1951, pág. 100 y 101.
- 9 G. V, 429.
- 10 G. V, 81.
- 11 E.E.H. I,2,3.
- 12 G. V, 82.
- 13 G. V, 85-86.
- 14 G. V, 65.
- 15 E.E.H. I,3,16.
- 16 E.E.H. IV,11,3.
- 17 E.E.H. I,2,6.
- 18 G. V, 45.
- 19 Ibídem.
- 20 E.E.H. I,8,8 y II,1,4.
- 21 G. V, 100-1.
- 22 Ibídem.
- 23 Ibídem.
- 24 G. V, 45 y 97.
- 25 G. V, 45.
- 26 E.E.H. I,1,15 y G. V, I,1,82-83.
- 27 Mon. §66 (**Monadología**).
- 28 Ib. §65.
- 29 Ib. §65; **Teodicea** §195.
- 30 Mon. §76; **Teodicea** §90.
- 31 Mon. §78; **Teodicea** §§340, 352, 353 y 358.
- 32 Mon. §83; **Teodicea** §147.
- 33 Mon. §84.

LA POLÉMICA SOBRE LO INNATO EN LOS 'NUEVOS ENSAYOS'

- ³⁴ Mon. §14; Carta de Leibniz a Remond de julio de 1714, en G. III, 622.
- ³⁵ Carta de Leibniz a Remond de 11 de febrero de 1715, en G. III, 635.
- ³⁶ Mon. §23.
- ³⁷ Mon. §15.
- ³⁸ Jalabert, J.: "La psychologie leibnizienne: ses caractères principaux", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étrange*, 1946, Année 42 (10 a 12) pág. 455.
- ³⁹ G. V, 48.
- ⁴⁰ *Ibidem*.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² G. V, 50-51.
- ⁴³ G. V, 49.
- ⁴⁴ G. V, 78.
- ⁴⁵ G. V, 69-70.
- ⁴⁶ G. V, 91.
- ⁴⁷ G. V, 70.
- ⁴⁸ Ver mi artículo: "Leibniz y Locke. La búsqueda de la unidad europea", en *Estudios Filosóficos*, nº 107, vol. XXXVIII, enero-abril 1989.

* Universidad de Valladolid.