

Joaquim Xirau y Leibniz: las condiciones de la verdad eterna¹

Traducido al catalán: *Joaquim Xirau i Leibniz: les condicions de la veritat eterna*. En: “El pensament de Joaquim Xirau”, coord. Joseph M^a Terricabras, Cátedra Ferrater Mora, Universidad de Gerona, Documenta Universitaria, 2007, p. 163-175 (ISBN 978-84-96742-42-0).

En 1921 Joaquim Xirau presentó su tesis doctoral en filosofía con el título *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*. Se trata aquí de actualizar su interpretación a la luz de la reciente investigación leibniziana.

Joaquim Xirau sintió siempre una afinidad por la Institución Libre de Enseñanza la cual influye en su obra filosófica. Su interés por Leibniz habría que conectarlo con los krausistas, que estudian y leen al filósofo alemán siguiendo a su maestro Krause quien reconoce estar inspirado por el sistema filosófico leibniziano:

“Quiero esforzarme como Leibniz por establecer relaciones personales y epistolares con estudiosos, así como lo he escogido como maestro, y quiero asociar mi vida y mis esfuerzos científicos a los suyos”.²

Patricio de Azcárate, padre del krausista Gumersindo de Azcárate, será el traductor de Leibniz, con una edición de 5 volúmenes publicada por suscripción en 1874. Manuel García Morente animará desde las páginas del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* a una lectura seria de Leibniz, y Ortega le recomendará como el

¹ Siglas utilizadas:

A Leibniz, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hg. von der Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe). Reihe I-VII. Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin 1923 ff.

GP Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hg. Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875-1890 (Reimpresión: Hildesheim – New York 1978).

C Leibniz, G.W.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris 1903 (Reproducción: Hildesheim – New York 1971).

Grua Leibniz, G.W.: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. 2 tomes. Paris 1948.

NE *Nouveaux Essais*.

DM *Discours de Métaphysique*.

Théod. *Essais de Théodicée*.

² “Ich will mich bemühen, wie Leibniz, persönliche und schriftliche Bekanntschaften mit Gelehrten zu machen, so wie ich mir überhaupt Leibniz zum Meister gewählt habe und mein Leben und meine wissenschaftlichen Bestrebungen an die seinigen anschließen will”, *Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krause zur Würdigung seines Lebens und Wirkens*. Aus d. handschriftl. Nachlasse hersg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig, 1903, p. 176.

clásico de más valor formativo por sus síntesis de lo tradicional –antiguo y medieval- y lo moderno, así como por su claridad mental y verbal, no igualada por ningún otro de los más grandes filósofos. Recordando el tricentenario de Leibniz, pronunciará Ortega una conferencia en 1947 como inauguración al XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias celebrado en San Sebastián: “Del optimismo en Leibniz”, que se incluirá como apéndice a *La idea del principio en Leibniz* escrito por entonces y publicado póstumamente. Es para Ortega Leibniz una de las mentes más poderosas con las que ha sido regalado el destino europeo, creador de uno de los sistemas filosóficos más completos, admirable edificio doctrinal impulsado por la empresa de unificación teórica.

La reputación de Leibniz como gran filósofo se desarrolló lentamente, estableciéndose con pleno derecho cuando comenzaron a publicarse sus escritos de lógica en el siglo XIX. Representa Leibniz una impresionante fuente de inspiración, incluso para nuestro siglo XXI, aunque hay también que reconocer que en nuestro país el interés iniciado por los krausistas y retomado por Ortega y Joaquim Xirau no ha encontrado una destacable continuidad, si nos atenemos a su envergadura como pensador, figura puntera de la edad de oro del racionalismo que prelude el despliegue de la filosofía alemana a partir de Kant. En general Leibniz permanece todavía desconocido en numerosos aspectos, no sólo por su pensamiento con múltiples facetas y la extrema variedad de sus intereses, sino también por la riqueza de su herencia espiritual y la profundidad de sus teorías. Una buena noticia es el anuncio prometedor de una traducción de la obra de Leibniz en 18 volúmenes auspiciada por la Sociedad Española Leibniz con sede en el Instituto de Filosofía del CSIC.

Joaquim Xirau parte en su estudio del problema de las condiciones ideales de la verdad en sí, con abstracción de todo contenido concreto. Se trata de las proposiciones universales no referidas a la existencia, las verdades eternas que no se dan en el espacio y en el tiempo. En este punto contacta con Leibniz quien persigue una estricta fundamentación de la objetividad, también en lo referente a las por él denominadas “Verdades de Razón”. En efecto, Leibniz está interesado en cómo justificar la realidad eterna e inmutable de estas verdades necesarias que poseen una realidad independiente de todo acto de pensamiento contingente que las capte, del hecho de que alguien piense en ellas o las exprese verbalmente.

La *scientia simplicis intelligentiae* divina es la ciencia de las verdades posibles necesarias, aquellas que se actualizarán cualquiera que sea el mundo posible que Dios

escoja crear, verdaderas en todos los mundos posibles. Sin embargo, hay que excluir la creencia de que las verdades eternas sean entidades subsistentes, pues siguiendo el esquema ontológico agustiniano su realidad está basada *in mente Dei*, su *esse* la adquieren del intelecto divino, sólo en él tienen su existencia³. Dios, la *summa ratio* es la fuente transcendente de todo, el soporte de la entera realidad, también de las verdades eternas: “si nulla esset substantia eterna nullae forent aeternae veritates”⁴. El sujeto divino constituye el lugar ontológico de la verdad del pensamiento. Pero afirmar que si Dios no existiera las verdades eternas no tendrían realidad no implica afirmar que no serían verdaderas. Dios no es el autor del mundo inteligible, la llamada *regio idearum*, sino que su mente se ve sometida a los límites lógico-conceptuales de una lógica increada. Efectivamente, las verdades eternas no puede producirlas la voluntad, ni siquiera la de Dios. Por naturaleza el intelecto divino es anterior a su voluntad y su poder. Ataca aquí Leibniz la forma extrema de voluntarismo en Descartes, para quien las leyes de las matemáticas están sujetas a la voluntad divina. Para Leibniz la voluntad libre de Dios no es arbitraria, precisamente porque el entendimiento es anterior por naturaleza a la voluntad, pues todo acto de voluntad presupone un juicio.

En resumen, la verdad de las verdades eternas no depende ni de la voluntad divina, ni de su poder, ni de su intelecto. Y decir esto es tanto como afirmar que es independiente de Dios. Por lo tanto, la cuestión de qué es lo que fundamenta desde el punto de vista lógico a estas verdades debería responderse sin hacer ninguna referencia a Dios. Dios, como el hombre, está sometido a las verdades eternas de la lógica⁵. Desarrolla aquí Leibniz un concepto del ser supremo que en aspectos esenciales se separa de la Tradición, un Dios que se diferencia de los hombres sólo gradualmente. Así es, pues no existe diferencia estructural entre el pensamiento divino y el nuestro. Lo que no quiere decir que las ideas en nuestra mente sean idénticas a las ideas en la mente de Dios. Son infinitamente distintas en cuanto que la razón humana difiere de la divina “comme une goutte d’eau differe de l’Ocean”⁶. Pero al ser las ideas humanas expresión

³ “De plus, ces verités mêmes ne sont pas sans qu’il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s’il n’y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire”, *Théod.* § 189, GP VI, 229.

⁴ A VI, 4 B, 1618.

⁵ “...principia logica et metaphysica sunt communia divinis et humanis... », *Dialogus inter theologum et scepticum*, Grua 20.

⁶ *Théod.* § 61, G VI, 84.

de las ideas divinas, poseen una estructura constitutiva interna común, la del orden y relaciones entre las ideas mismas⁷.

Como ya había hecho Spinoza al afirmar en la *Ética* que “ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum”⁸, reinventa Leibniz el término clásico de *exprimere* en el opúsculo *Quid sit idea*⁹ -una respuesta a la definición spinoziana de la idea coincidiendo con su lectura de la *Ética* a principios de 1678-. Inspirado en los términos *idea/ideatum* de que se sirve Spinoza en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Leibniz va a entender la *expressio* como una relación regulada entre idea y objeto, significante y significado. El que las ideas y las cosas guarden una exacta correspondencia tiene un fundamento teológico, pues Dios crea el mundo y el alma humana a partir de las ideas en su espíritu. Con la relación expresiva introduce Leibniz un nuevo acceso al problema de la verdad: decir la verdad es ahora exponer las condiciones de funcionamiento de una relación entre ideas, de modo que las proposiciones representen la estructura metafísica de lo real, o como luego dirá Wittgenstein, sean “figura” de la realidad. En este sentido, las verdades necesarias ejercerán la función de ser principios estructurales de las proposiciones contingentes.

El pensamiento de Leibniz es particularmente difícil de apreciar desgajado de su contexto histórico: su filosofía sólo puede ser plenamente entendida en el contraste que establece entre sus teorías y las de los otros autores. Desarrolla y modifica sus ideas a través de los intercambios con teorías científicas contemporáneas, aprovechando para integrarlas en su sincretismo, no sin antes reformularlas y ampliarlas. Se puede decir que aprovecha materiales reciclados para construir su original y admirable edificio filosófico. Tiene además una gran habilidad para acomodarse o al menos encontrar puntos de acuerdo y convergencia con las otras doctrinas. Haciendo uso de su formación jurídica como doctor en leyes, aplica a la controversia filosófica las técnicas de reglamentación de los litigios y establece las bases para producir un diálogo con sus contemporáneos sintetizador de teorías aparentemente opuestas. Siente Leibniz una insatisfacción por la situación en que se encontraba la metafísica -entendida como la ciencia de los principios lógicos y gnoseológicos del saber-, tanto la escolástica de la Reforma de su formación alemana como la cartesiana, y quiere encontrarle un

⁷ “Il vaut donc mieux placer les vérités dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l’une est comprise ou non comprise dans l’autre. Cela ne dépend point des langues, et nous est commun avec Dieu...” , NE IV, 5, 2. A VI, 6, 397.

⁸ *Ethica* II, prop. 7.

⁹ A VI, 4 B, 1369 ss.

fundamento metódico, pues como él mismo dice “il n’y a rien en tout cela, que je ne croye démontré ou démontrable”¹⁰. Se suma aquí Leibniz a la tendencia general del siglo XVII que marca la transición desde una fundamentación de la verdad en la autoridad y la tradición, a otra que se apoya en la razón, en el uso de argumentos racionales. Para ello revisa la epistemología racionalista de los autores inmediatamente predecesores y contemporáneos.

En el tema de la fundamentación de la verdad analiza Joaquim Xirau dos soluciones con las que Leibniz se encuentra: las aportadas por Descartes y Locke. Ninguna de ellas puede satisfacer al filósofo de Hanover: ni el criterio de evidencia cartesiano, por psicológico, falta de rigor, ni tampoco el lockiano, arbitrario, impuesto por la voluntad de los hombres. No entra, sin embargo, Joaquim Xirau en la importante relación de Leibniz con Hobbes, Spinoza y Malebranche. Siguiendo su estudio y completando su alcance, retomemos de forma sucinta el diálogo respecto al tema de la verdad que Leibniz establece con sus cuatro contemporáneos, Hobbes, Spinoza, Malebranche y Locke, a la sombra de su inmediato predecesor Descartes. Se trata de analizar brevemente las estrategias solucionadoras que Leibniz lanza para intentar aclarar un problema básico en la teoría del conocimiento de su tiempo, un siglo XVII que despliega un debate intelectual de enorme complejidad. Nos referimos a la discusión sobre el criterio de verdad, la respuesta a la pregunta: ¿qué es ser algo verdad?, con la que el mismo Joaquim Xirau inicia su investigación sobre Leibniz.

Siguiendo un orden cronológico de autores, en las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*¹¹ –en donde trata Leibniz la controversia entre Arnauld y Malebranche sobre la discutida cuestión de qué es una idea– se opone a la filosofía cartesiana que no ofrece lo que promete: un fundamento metafísico para la Nueva Ciencia. Rechaza el criterio de verdad cartesiano de la evidencia de las ideas claras y distintas como insuficiente: ni la claridad de las ideas es prueba de la verdad ni el sentimiento interior es un criterio de lo verdadero. Para Descartes la evidencia racional se impone al espíritu como la evidencia sensible a la vista. La luz natural es *signum sui*. Pero Leibniz no cree en la objetividad de la luz natural cartesiana pues la ve contaminada por el subjetivismo¹². Hay un riesgo de psicologismo tras la concepción de la intuición en Descartes como base de todo el proceso cognitivo, por lo que la intuición para Leibniz

¹⁰ NE IV, 3, 18. AVI, 6, 383.

¹¹ A VI, 4 A, 585 ss.

¹² “Quid sit naturale lumen non explic. a Cartes”, *Guilielmi Pacidii Plus Ultra*, C 516.

no puede tener valor demostrativo. A diferencia de Descartes, limita drásticamente el ámbito de validez del conocimiento intuitivo a las proposiciones idénticas y lucha encarnizadamente por reducir todos los enunciados intuitivos a otros formales. Sustituye el criterio del conocimiento claro y distinto cartesiano por la prueba de la ausencia de contradicción en la idea, el mismo criterio que vale para la realidad y que es fundamento de la ontología leibniziana. La definición real, que muestra la posibilidad de una cosa por su ausencia de contradicción, es el arma principal de Leibniz contra el intuicionismo de Descartes, pasando a ocupar un lugar central en el proceso demostrativo y adquiriendo una importancia seminal para la nueva lógica esbozada en su *Dissertatio de arte combinatoria*¹³. Si el razonamiento es una conexión secuencial de ideas, la demostración, su contrapartida simbólica, es una cadena de definiciones.

Es bien conocida la vinculación del pensamiento de Spinoza con el de Hobbes, su relación con el *De corpore*. También para el joven Leibniz esa obra le sirvió de importante influencia y estímulo ya desde 1669 durante su estancia en Maguncia. Hace una lectura intensiva de Hobbes cuyas obras completas se encontraban en la biblioteca de su protector, el barón de Boineburg. Buscó acercarse al octogenario, mediante una correspondencia epistolar con una carta llena de alabanzas que Hobbes no contestó. Dos años más tarde lo intentará de nuevo sin éxito. Ello a pesar de la mala reputación de Hobbes en su época y de que Leibniz necesitaba distinguir claramente su posición de la del filósofo materialista inglés, estando siempre preocupado por que sus ideas fuesen aprobadas por quienes poseían la autoridad, tanto intelectual, como religiosa y política. El hecho es que a pesar de su pensamiento radical, del ateísmo y materialismo implícitos en su sistema, Leibniz sintió respeto por Hobbes, trabajando su filosofía sobre la del inglés y sirviéndose de ella para superar el mecanicismo y desarrollar un pensamiento original. Aunque bien es verdad que pronto rechazará algunas de sus tesis más fundamentales, como su hipernominalismo, la negación de la sustancia inmaterial y de las causas finales. Pero en muchos aspectos ejerció Hobbes, con su pensamiento en las antípodas del cartesianismo, una duradera influencia en la filosofía de Leibniz: la idea de un cálculo lógico, la importancia de las definiciones, el concepto de *conatus*, la tesis de que la materia está siempre en movimiento. En torno a la teoría hobbesiana del *conatus* intentará Leibniz en 1670 una primera sistematización de su pensamiento¹⁴, de acuerdo con su programa de conectar las ciencias del movimiento y del espíritu, de

¹³ “Demonstrationum autem unus locus est: definitio”, *De arte combinatoria* § 84, A VI, 1, 199.

¹⁴ *Hypothesis physica nova*, A VI, 2, 219 ss.

racionalizar la concepción dinámica del entendimiento humano ya estudiada por Boehme y la *Theologia mystica* alemana del siglo XVII, la visión de unas ideas innatas en la mente que son representaciones dinámicas.

En el tema de la verdad que nos ocupa, un aspecto del pensamiento de Hobbes que aparece en *De corpore* donde afirma que “veritatem in dicto, non in re consistere”, le llevará a Leibniz a escribir su importante *Dialogus de connexione inter res et verba* de 1677¹⁵, en donde critica la adhesión de Hobbes a una forma de extremo nominalismo por el que la verdad se reduce a una arbitraria colección de signos. Ello a pesar de la marcada simpatía de Leibniz hacia la escuela nominalista y a sus convicciones nominalistas a las que permanecerá fiel en sus obras de madurez. Ante el problema tradicional de la realidad de los universales, Leibniz piensa que es correcto mantener que son *nomina*, realidades imaginarias frente a la existencia real de las sustancias individuales o *mónadas*. Sin embargo, hay que distinguirlos de las ideas que integran las verdades, las cuales pertenecen a la estructura metafísica de la realidad y por tanto no pueden considerarse arbitrarias.

Leibniz siempre consideró a Spinoza como un cartesiano, a pesar de que está lejos de ser un seguidor de Descartes al erradicar el papel metodológico de la duda en sus *Principia philosophiae cartesianae*. A su vez, el *incipere a Deo* spinoziano marca una profunda división con la *ratio* cartesiana, efectuando la transición desde la razón subjetiva establecida en el *cogito* al plano de la necesidad objetiva garantizada por el ser absoluto. Aunque Leibniz nunca reconoció influencias de Spinoza, fue un estimulante de significativa importancia en la elaboración de su filosofía. Apreció la potencia intelectual del “juicio sutil” y se percató de la grandiosidad y solemne belleza de la *Ética*, estudiando con vivo interés el resto de sus escritos. Pero se vio dividido entre la admiración por Spinoza y el rechazo al pensamiento más escandaloso de su época, con sus peligrosas implicaciones que destruyen los fundamentos de la ética y van en contra de los principales dogmas de la religión cristiana. Se da cuenta de que Spinoza es un enemigo genial con el que tiene que combatir y al que querría eclipsar. Sin embargo, a pesar de su fuerte deseo de no verse públicamente asociado con el filósofo holandés y el miedo a empañar su propia reputación por su asociación con el famoso librepensador, el joven consejero de la corte de Hanover no podrá evitar el deseo de visitar al solitario de Voorburg en su modesta vivienda de la Paviljoensgracht en La Haya a fines de 1676,

¹⁵ A VI, 4 A, 20 ss.

pocos meses antes de su muerte. Spinoza le permitió consultar y hacer anotaciones al manuscrito de la *Ética*. Es éste uno de los más importantes encuentros personales en la historia de la temprana filosofía moderna, envuelto no obstante en una misteriosa penumbra¹⁶.

Si bien Leibniz no se sintió satisfecho con su sistema hasta 1686, año de la redacción del *Discurso de Metafísica* –una de las mejores expresiones sinópticas de la filosofía leibniziana–, estaba ya en 1678 en posesión de sus principales ideas cuando, tras la muerte de Spinoza, le hacen llegar su *Opera posthuma*. A partir de esa fecha no hablará de Spinoza más que para denigrarle y caricaturizarle, llegando a decir que quiere destruir su sistema, en el que no acepta la identificación de las cosas con Dios que negaría la exterioridad de lo creado respecto a su creador, ni que las cosas procedan de Dios con absoluta necesidad, lo que negaría la elección óptima por parte divina. Sucede que la *Ética* y la *Teodicea* no hablan del mismo Dios, el *Deus sive Natura* no es el Dios cristiano. Ante la crítica leibniziana la *Ética*, con su atractivo estético único en toda la historia de la filosofía y su coherencia, se mantiene no obstante inmune. Y hay que decir también que Spinoza, con su fuerza de compromiso moral y político, supera a un Leibniz acomodaticio que quiso conciliar demasiado.

La comunidad de problemas planteados a ambos genios en una misma época hace que, a pesar de que Leibniz conciba su propio sistema en reacción total y constante frente al sistema de Spinoza y que hayan existido siempre fronteras entre ellos, pueda decirse de todas formas que Leibniz tiene mucho en común con el holandés, haciendo suyas muchas de sus tesis para reformularlas en función de sus propias concepciones. Por ejemplo, Spinoza es fuente principal y decisiva de inspiración en la concepción leibniziana del animismo universal, a pesar de tener un alcance diferente. Cuando Leibniz dice que la idea verdadera no tiene la pasividad de un efecto mecánico, sino que posee una actividad intrínseca, está haciéndose eco de la crítica que dirige Spinoza a Descartes para quien la idea es una imagen inerte, “*tanquam rerum imagines*”, algo recibido, pasivo en relación a la voluntad judicativa y guardando un paralelo con la pasividad de la materia. También sigue Leibniz en la *Monadología* la concepción spinozista de que somos activos en tanto que tenemos ideas adecuadas y pasivos por

¹⁶ Una publicación de éxito reciente narra ese encuentro : Matthew Stewart, *The courtier and the heretic*, Norton, Nueva York, 2006. Cf. Eike Christian Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz: eine Biographie*, 2ª ed. Beck, Munich, 2001.

nuestras ideas inadecuadas. Y tiene como principal aportación de Spinoza el que la idea de Dios contenga la esencia de todas las cosas.

Entre 1676 y 1678 trabaja Leibniz en su característica universal para producir una simbólica del pensamiento y a pesar de haberse sentido seducido en un principio por el *mos geometricus*, el método euclídeo argumentativo de la *Ética*, ahora va a parecerle un instrumento simple y rudimentario que no logra formalizar suficientemente. En efecto, está en posesión de una concepción más amplia y elaborada del rigor formal, impulsado por el éxito de su matemática infinitesimal, que le permite integrar el ideal spinozista de una cadena lineal de razones en un tejido de razonamiento combinatorio.

Leibniz se siente más cercano a Malebranche que al resto de los cartesianos. La forma, el estilo y el contenido del *Traité de la Nature et de la Grâce* influyen en la formación de su sistema filosófico. Aunque también puede decirse que Leibniz construye su sistema en el enfrentamiento con Malebranche, pues nunca mantuvo la teoría malebranchista de que nuestras ideas están en Dios. Frente a esta teoría de la visión en Dios Leibniz adelanta la teoría de las ideas innatas. Tampoco acepta el ocasionalismo que niega a las cosas creadas toda actividad, pues con ello desaparece de la naturaleza una auténtica diversidad. En lugar de recurrir a una eficacia sobrenatural y constante, que para Leibniz es un milagro perpetuo, piensa que Dios ha regulado todo desde la creación, desarrollando una difícil y audaz hipótesis, su *systeme de l'harmonie générale* o armonía preestablecida, que le obliga a asegurar una correspondencia entre dos órdenes de causalidad profundamente diferentes que no interactúan sino que se despliegan paralelamente: el de las causas eficientes que estudia la mecánica y el de las causas finales que se refiere a la moral. El principio de espontaneidad será el punto cardinal en que la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz se diferencie del ocasionalismo de Malebranche. Tal doctrina deriva últimamente de la teoría de la noción completa de una sustancia individual, que a su vez sirve para distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas y que ocupa la parte central del *Discurso de Metafísica*, una refutación sistemática de los principales temas de la metafísica y teoría del conocimiento de Malebranche¹⁷.

En las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684 Leibniz se inmiscuye en el debate entre Arnauld y Malebranche sobre la naturaleza de las ideas, en donde la

¹⁷ Stuart Brown, "The proto-monadology of the *Summa rerum*", en *The young Leibniz and his philosophy 1646-76*, ed. Stuart Brown, Kluwer, Dordrecht, 1999, p. 284.

cuestión en litigio es si vemos todas las cosas en Dios, como defiende Malebranche en su *De la recherche de la vérité*, o bien si poseemos nuestras propias ideas como sostiene Arnauld en *Des vraies et fausses idées*. Todo el debate tiene un fondo teológico donde en realidad se enfrentan el jansenismo y la teoría de la gracia oratoriana. Leibniz, siempre conciliador y queriendo aportar una solución a la polémica, asegura que ambas tesis no se contraponen, en cuanto que nuestras ideas son modificaciones de nuestro espíritu que se corresponden con lo que percibiríamos en Dios¹⁸.

Leibniz siente el deseo de entrar en un debate filosófico con Locke a través de una correspondencia epistolar, pero ante los infructuosos esfuerzos decide dialogar con un libro en lugar de con un hombre, lo que es más fácil pues no hay una oposición real. El aparente diálogo es en realidad un monólogo en el que Leibniz sigue el *Ensayo* de Locke capítulo a capítulo y párrafo a párrafo expresando su opinión sobre él, es decir, no transcribiendo pasivamente el texto, sino adaptándolo sutilmente a su propio universo de pensamiento, con ausencia de todo esfuerzo por entender la visión de Locke. Los *Nuevos Ensayos*, la obra más extensa dejada por Leibniz -que no se publicó hasta 1765, cincuenta años después de su muerte-, no es fruto de un trabajo continuo, sino que nuestro autor la compuso en el curso de una lectura siempre interrumpida por sus innumerables tareas, en las horas perdidas en los albergues durante sus viajes y en el tiempo libre que le dejaban sus ocupaciones en la corte del palacio de Herrenhausen.

El libro es todo él un enfrentamiento entre la voluntad de Locke de limitarse a lo dado, a lo actual, a lo particular, y la voluntad de Leibniz de sacar a la luz lo imperceptible más allá de lo dado, la trama de lo subyacente. Si el objetivo final de Locke es limitar las ambiciones del entendimiento humano, el de Leibniz es agrandar sin límites la extensión del conocimiento. Si en Locke el pensamiento es una *tabula rasa*, para Leibniz el pensamiento posee desde el inicio su propio contenido. Si en Locke no hay nada en nuestra mente de lo que no seamos conscientes, Leibniz desarrolla su doctrina de las *petites perceptions* o percepciones insensibles que implican de forma inconsciente el infinito de las relaciones monádicas. Si para Locke el origen de las ideas se localiza en la mente humana, para Leibniz las ideas se originan en la *regio idearum* de la mente divina. Si según Locke las ideas son representaciones actuales en la mente, advierte Leibniz que las ideas son virtualidades innatas para producir pensamientos.

¹⁸ "...modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum quod in DEO perciperemus...", *Meditationes*, AVI, 4 A, 591.

En su tesis Joaquim Xirau se refiere a la necesidad de distinguir entre las ideas y el pensamiento de los hombres, lo que se piensa del pensar mismo, el contenido ideal frente a la imagen mental. También Leibniz en el mencionado opúsculo *Quid sit idea* – un tratamiento sistemático, aunque breve, de la naturaleza de las ideas *in mente homini*– incide en la necesidad de distinguir entre “ideas” y “pensamientos”, entre los aspectos potenciales y formales del conocimiento, distinción que confirmará posteriormente en los *Nuevos Ensayos*, concretamente en el libro II donde expone su teoría de las ideas. Las ideas son eternas, universales e innatas. Están siempre en nosotros, seamos conscientes de ellas o no¹⁹. Preceden lógicamente a las operaciones del intelecto humano y constituyen el campo de acción desde donde el pensar alcanza el ser. No es la idea un acto de pensamiento, sino una virtualidad de pensamiento que se localiza en el plano metafísico de lo posible, independiente de las operaciones de nuestra mente. Los pensamientos, por su parte, son las formas actuales de nuestra actividad psicológica, dotados de una naturaleza intrínsecamente mudable y, por lo tanto, enmarcables en el plano de la experiencia temporal.

Por su parte Locke concibe la idea como el producto final de un proceso de abstracción, de un trabajo de la mente a partir de la experiencia de la realidad. Al depender de la inducción las ideas son generales, no universales. En la realidad sólo hay individuos particulares en cuya experiencia se basa todo nuestro conocimiento. Hay en Leibniz una fórmula central que constituye un avance del giro copernicano kantiano y que va dirigida a atacar el empirismo en la teoría del conocimiento de Locke. Se trata de la conocida sentencia escolástica “Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu”, que Leibniz completa con la importante precisión “Nisi ipse intellectus”²⁰. Corrige Leibniz a Locke diciendo que el conocimiento no tiene su fundamento en las cosas, sino que lo tiene en nosotros mismos, en los principios, en las verdades necesarias y en las ideas innatas que regulan toda la actividad del espíritu.

En el libro III de los *Nuevos Ensayos* discute Leibniz la filosofía del lenguaje de Locke, el cual defiende la postura convencionalista de la arbitrariedad del lenguaje que reduce el signo lingüístico a una mera etiqueta. Leibniz se muestra crítico respecto al principio de arbitrariedad que respalda al convencionalismo, pues piensa que el lenguaje tiene “quasdam naturales rationes”. Sin embargo, la visión leibniziana relativa a la

¹⁹ “Et je croy que cette qualité de nostre ame entant qu’elle exprime quelque nature, forme ou essence, est proprement l’idée de la chose, qui est en nous, et qui est tousjours en nous, soit que nous y pensions ou non”, DM XXVI, A VI, 4 B, 1570.

²⁰ NE II, 1, 2. A VI, 6, 111.

arbitrariedad del lenguaje no puede considerarse como totalmente opuesta a la de Locke. Pues distingue entre: el nivel de los significados lingüísticos (un término clave en el vocabulario metalingüístico de Leibniz y al que dedica todo un capítulo de los *Nuevos Ensayos*, “De la signification des Mots”) que, de acuerdo con Locke, tienen un carácter provisional, y el plano de las esencias a que apuntan esos significados y que es inmutable. Es decir, el rechazo por Leibniz de la arbitrariedad no se refiere al lenguaje mismo, sino al estatus ontológico de las ideas. Reconoce la naturaleza provisional de los significados lingüísticos que cambian a lo largo de los diferentes períodos históricos en una mejora continua, de acuerdo con la evolución del conocimiento humano. Pero lo que no acepta es que los significados eclipsen a las esencias o ideas superponiendo el orden histórico del conocimiento al orden metafísico²¹.

Lucha Leibniz por evitar la disolución de las esencias –únicas, eternas y universales- en las diferentes definiciones que podamos dar a las cosas en el transcurso del tiempo. La auténtica realidad es independiente de nuestra mente²². El lenguaje no está fundado en la realidad, es decir, los significados no están conectados a las ideas, sino a los pensamientos, a través de los cuales los hombres acceden a esa realidad. Frente a Locke, que piensa que las ideas generales se corresponden con los significados lingüísticos, responde Leibniz que éstos no son expresión de las esencias, las cuales quedan fuera de su alcance en cuanto que ninguna definición humana podrá nunca ser tan perfecta como para agotar la riqueza de propiedades de un objeto. Los conceptos completos de las cosas exceden el ámbito de nuestras mentes y consecuentemente de nuestro lenguaje.

²¹ “... l’arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les idées.”, NE III, 4, 17. A VI, 6, 300.

²² NE III, 6, 27. A VI, 6, 321.