
La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana

The view of the types of representation in Leibniz and their main influences

Manuel Sánchez Rodríguez



Electronic version

URL: <http://cultura.revues.org/2073>

DOI: 10.4000/cultura.2073

ISSN: 2183-2021

Publisher

Centro de História da Cultura

Printed version

Date of publication: 2 décembre 2013

Number of pages: 271-295

ISSN: 0870-4546

Electronic reference

Manuel Sánchez Rodríguez, « La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana », *Cultura* [Online], Vol. 32 | 2013, posto online no dia 14 Maio 2015, consultado a 30 Setembro 2016. URL : <http://cultura.revues.org/2073> ; DOI : 10.4000/cultura.2073

This text was automatically generated on 30 septembre 2016.

© Centro de História da Cultura

La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana

The view of the types of representation in Leibniz and their main influences

Manuel Sánchez Rodríguez

1. Introducción

- 1 La teoría de los niveles de representación y de conocimiento sobre la base de la discusión en torno a los criterios de verdad de las ideas representa uno de los temas más importantes de la filosofía en la Modernidad Ilustrada. Desde su formulación en la filosofía de Descartes, la discusión sobre los diferentes tipos de conocimiento y sobre el modo de establecer su demarcación, la elaboración de un aparato conceptual para sustentar tal exposición sistemática, así como el desarrollo de críticas y variaciones entre los diferentes proponentes marcó las alternativas filosóficas de autores como Malebranche, Arnauld, Leibniz, Wolff o Baumgarten.
- 2 Aunque no es posible ofrecer aquí un análisis detallado de las diferentes cuestiones implicadas en la teoría de las representaciones en la Modernidad, sí podemos atender a uno de sus aspectos más relevantes, presente en la exposición de Leibniz, Wolff, Baumgarten y Kant, a saber: el reconocimiento progresivo y la vindicación de un conocimiento específicamente *sensible* como un tipo específico de conocimiento en la filosofía escolar alemana del siglo XVIII. A pesar de que Leibniz atribuye al conocimiento *claro y confuso* el grado más bajo en su esquema de los niveles del conocimiento, también es cierto que su exposición apunta ya a la irreductibilidad de este ámbito en un conocimiento finito como el humano. Por lo demás, lo confuso aquí adquiere sentido en el sistema del saber en la medida en que Leibniz considera que todos los conocimientos

sobre cuestiones de hecho, si bien falibles, se encuentran en conexión con la verdad en la medida en que participan de la misma, al expresar el fundamento último de lo real y ser susceptibles de perfectibilidad en el seno de una subjetividad dinámica que comienza a ser entendida como unidad vital. En Wolff y Baumgarten se profundiza en la vía que es abierta ya por Leibniz: la exposición de los niveles de conocimiento en el marco de una imbricación de la lógica de la representación con una psicología vitalista, en la que se reconocerá la experiencia del sentimiento como expresión subjetiva de la perfectibilidad del conocimiento humano. Aunque la filosofía de Kant supondrá una ruptura con la exposición escolar de esta teoría de los niveles de conocimiento o los tipos de representación, lo cierto es que el nacimiento de su teoría de la sensibilidad tiene lugar en el marco histórico de esta concepción tradicional.

- 3 El objeto de esta exposición es atender a este desarrollo teórico en la Ilustración alemana, con el objeto de seguir la línea histórica que marca el nacimiento de lo sensible en el siglo XVIII en tanto que concepto filosófico,¹ en el marco general del nacimiento de la estética y la psicología empírica como ciencias particulares en la filosofía escolar alemana.

2. La corrección del intuicionismo cartesiano: la *idea clara et confusa* en la filosofía de Leibniz

- 4 En 1784 ve la luz en la *Acta Eruditorum* uno de los escritos breves de Leibniz que tendrá mayor difusión a lo largo del siglo XVIII, las *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*. En él pretende tomar posición en uno de los debates que había tenido lugar previamente en el seno del cartesianismo: la teoría de los niveles de representación y de conocimiento sobre la base de los criterios de la verdad.
- 5 Dos son los objetivos principales de este escrito. En primer lugar, Leibniz juzga desde el principio que este tema no ha recibido un tratamiento satisfactorio por parte del propio Descartes, a pesar de su importancia para la consecución del conocimiento verdadero. Por este motivo, pretende presentar brevemente algunas *precisiones* acerca de las diferencias que es posible señalar en las ideas y en los conocimientos, y acerca de los criterios en que éstos se basan.² Leibniz busca *aportar claridad y distinción* a la misma formulación del criterio de la claridad y la distinción que encontraba en Descartes; es decir, según el primero, el propio Descartes no estaría aplicando rectamente a su teoría los criterios que esta misma teoría exige a todo conocimiento verdadero.³ La exposición cartesiana, a juicio de Leibniz, es imprecisa, pues en ella no se hacen notar con claridad los distintos tipos de representación en que se subdividen a su vez lo claro y lo distinto. Tales especificaciones o diferencias deben ser aportadas por la teoría, dado que un conocimiento claro y distinto debe señalar en la medida de lo posible todas las notas contenidas en una noción, sin tratar de forma confusa como indistintos componentes de la misma en los que cabe señalar una diferencia. En segundo lugar, en el escrito Leibniz no se limita a plantear una exposición más exhaustiva o distinta de la teoría de los niveles de representación procedente de Descartes. Además, esta corrección va acompañada de una crítica frontal al intuicionismo que es fundamental en la concepción cartesiana del conocimiento, tal como fue notado ya por Yvon Belaval,⁴ y de lo cual dan noticia también las *Animadversiones*.
- 6 Así, en relación con el primera aspecto de su crítica, Leibniz censura a Descartes no haber precisado en ningún lugar el sentido del principio que recoge el criterio fundamental del conocimiento verdadero, que es enunciado brevemente por el propio Leibniz en las

Meditationes: «quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile».

⁵ Es cierto que Descartes no lleva a cabo una descripción detallada y analítica de la claridad y la distinción, si bien en los *Principia Philosophiae* sí es posible hallar una definición de ambos criterios:

Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum iudicium possit inniti, non modò requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam [i.e. perceptionem], quae menti attendenti praesens & aperta est [...]. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat.⁶

- 7 Un conocimiento claro es para Descartes aquel que se presenta de forma patente a un espíritu atento. Un conocimiento distinto es aquel conocimiento claro que se presenta de forma tan diferente y precisa de cualquier otro que en sí mismo no contiene nada que no sea a su vez claro. Ahora bien, si bien todo conocimiento distinto es a su vez claro, de tal modo que cabe considerar el conocimiento distinto como un grado más perfecto de claridad, no es cierto, sin embargo, que todo conocimiento claro sea por sí mismo distinto: «Atque ita potest esse clara perceptio, quae non sit distincta; non autem ulla distincta, nisi sit clara.»⁷
- 8 Ahora bien, Descartes introduce cierta equivocidad en su definición del conocimiento distinto al aludir tanto a una *distinción externa*, es decir la posibilidad de diferenciar una cosa de todas las demás, como a una *distinción interna*, es decir la posibilidad de conocer de forma clara a su vez todas las notas o marcas que contiene en sí un conocimiento distinto. ⁸ Leibniz se enfrenta a ello en dos sentidos. En primer lugar, éste disocia ambos tipos de distinción, al notar que *es posible distinguir una cosa de todas las otras aunque no se conozca de forma clara todo lo que contiene en sí su noción*. En segundo lugar, la distinción interna no coincide con un conocimiento claro de *todas* las notas contenidas en el concepto, pues este análisis puede ser finito e incompleto, si bien basta con un *conocimiento suficiente de alguna de sus notas*, que es el que posibilita establecer una diferencia entre la cosa conocida y todas las demás.⁹ Ahora bien, Leibniz pone en duda que sea posible para el ser humano un conocimiento perfecto o adecuado, en el que todas las notas se presentarían de forma clara y distinta al sujeto que conoce.
- 9 Esta corrección da lugar a la apertura de dos vías en Leibniz. Por un lado, éste sustituirá el intuicionismo cartesiano por el enfoque simbólico que se deriva de su idea de característica universal, por la cual el desarrollo analítico y finito del conocimiento debe apoyarse en la sustitución formal de los conocimientos por símbolos, cuyo sentido debe poder ser explicitado en cada caso. En segundo lugar, con Leibniz se abre igualmente un límite al logicismo, al reconocer que hay casos en que el reconocimiento claro de la cosa no se basa ni puede basarse en la enumeración de notas que puedan ser enunciadas en una definición de modo discursivo, ni siquiera a través de la sustitución de esta definición por un símbolo. Nos centraremos en primer lugar en esta última vía.
- 10 Leibniz sostiene que podemos distinguir una cosa de todas las demás aunque no podamos a su vez conocer con claridad ni aducir las notas internas en que se sustenta esta distinción. En tal caso, estaríamos ante un conocimiento *claro pero confuso*, en el que el sujeto puede reconocer y distinguir suficientemente la cosa representada, aunque no pueda dar razón de en qué se basa tal conocimiento.¹⁰ Es cierto que Descartes admitía la posibilidad de un conocimiento claro que no se basa aún en la distinción interna de las notas que componen la idea, pero lo cierto es que su explicación da a entender que tal conocimiento, como el que pueda aportar el dolor, se basa a menudo en un *juicio falso*

sobre el origen o la razón del mismo.¹¹ Por tanto, toda idea clara que no se base en un conocimiento claro de todo lo que contiene esa idea puede en última instancia no ser más que un conocimiento oscuro. Pues un conocimiento claro que no sea a su vez distinto está sometido al error en la medida en que pertenece al ámbito de lo privado y es meramente subjetivo. Se trata de una limitación que puede ser superada completamente cuando *consideramos un conocimiento como es preciso*.¹² Descartes juzga, en definitiva, que una idea clara y confusa puede y debe convertirse en un conocimiento claro y distinto, cuando la atención empleada por quien conoce le permite aprehender simultáneamente todas las notas contenidas en tal idea. Lo *claro y confuso* no es un ámbito irreductible del *conocimiento*, ni siquiera es propiamente un conocimiento, dado que un examen atento puede mostrarnos que tomábamos confusamente por claro lo que en realidad era confuso.

- 11 Es cierto que Leibniz se enfrenta el subjetivismo intuicionista en que descansa el criterio cartesiano de la claridad y la distinción mediante la defensa de una superación logicista de esta concepción desde su teoría de la definición, tal como comprobaremos al final de este apartado. Sin embargo, Leibniz comienza por emprender su ataque en el mismo terreno cartesiano; antes de denunciar la necesidad de superar el criterio subjetivo de la claridad y la distinción por un criterio lógico-objetivo, emprenderá una crítica interna de la concepción cartesiana. Para Leibniz, una idea clara y confusa no se debe a un conocimiento insuficiente, ni tiene por qué consistir en un conocimiento oscuro que se presenta con una claridad infundada; más bien tal idea puede contener un fundamento de razón, a pesar de que este fundamento permanezca siempre parcialmente velado a un sujeto atento. El conocimiento claro y confuso no es entendido en su exposición como un conocimiento que estaría meramente sometido al error si no se lo hace distinto; más bien, se trata de un conocimiento *de una índole diferente*, que aparece en ocasiones como irreductible a la distinción, aunque no por ello carezca de un fundamento de verdad, que se manifiesta de forma confusa al sujeto que conoce. Pues, a pesar de que en el conocimiento confuso no es posible *enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras*, lo cierto es que *él contiene aquello con lo que puedo reconocer la cosa representada* y, a su vez, *la cosa posee realmente tales notas y requisitos en los que se puede descomponer su noción*.¹³ Lo característico de la idea confusa radica en que ella aporta un conocimiento que no es discursivo, pues la posibilidad de distinguir la cosa de todas las otras no descansa en el análisis de notas enunciabiles. Es más, aunque tales notas pudiesen ser aportadas de forma exhaustiva, en este caso la posibilidad de distinguir la cosa representada *no se deriva* de este análisis, sino más bien del testimonio directo y no discursivo de los sentidos ante la presencia misma de la cosa.¹⁴ Para Leibniz, *no es lo mismo errar que ignorar*,¹⁵ y en este reconocimiento de la finitud de la capacidad natural del conocimiento humano¹⁶ radica la disociación entre verdad y evidencia que encontramos a la base de la revisión de la teoría cartesiana de los tipos de conocimiento. De la misma forma que es posible el mal a pesar de la existencia de un Dios justo, también debemos seguir admitiendo la posibilidad de una «*creaturam fallibilem admodum atque imperfectam*» después de despejar la hipótesis del genio maligno.¹⁷

- 12 Así, Leibniz admite y tolera la posibilidad de que un conocimiento sea claro a pesar de que no podamos enunciar de forma discursiva las razones por las cuales se distingue la cosa representada. Las *Meditationes* mencionan dos ámbitos principales en los que tiene lugar este tipo de conocimiento. En primer lugar, se trata del conocimiento de los sentidos. En segundo lugar, Leibniz lo vincula directamente con la apreciación de la belleza en el arte. Quien critica una obra de arte no carece de un juicio *fundado* por el hecho de no poder

aducir la razón por que declara que tal obra es conforme con el gusto: “videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, ad iudicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet, desiderare nescio quid.”¹⁸

- 13 Leibniz no niega que este conocimiento se funde en razones, razones que se explicarían a su vez por la razón última que rige el orden universal y la disposición e interrelación de todas las cosas; pero sí niega que todo este conocimiento pueda ser manifiesto y evidente al sujeto que conoce. Dado que el conocimiento confuso debe descansar en ideas o razones que el individuo sólo percibe de modo inconsciente,¹⁹ Leibniz admite que todas las ideas del espíritu humano tienen su origen en Dios, pero defiende contra Melebranche que el conocimiento es el resultado de la actualización, explicitación o aclaración progresivas de las propias ideas, que contienen en sí y *expresan* todos los conocimientos, pero que han de ser desarrolladas progresivamente en virtud del dinamismo que es esencial al espíritu humano.²⁰ Debido a la discursividad del conocimiento humano, no podemos conocer más que por mediación de las modificaciones de nuestro espíritu, que constituyen la expresión de aquellos conocimientos que sólo se presentan inicialmente de forma confusa:²¹

Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in Deo (quae utique vetus est sententia, et, si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda) an vero proprias ideas habeamus; sciendum est, etsi omnia in Deo videremus, necesse tamen esse, ut habeamus et ideas proprias, id est non quasi incunctas quasdam, sed affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondententes ad id ipsum, quod in Deo perciperemus: utique enim aliis atque aliis cogitationibus subeuntibus aliqua in mente nostra mutatio fit; rerum vero actu a nobis non cogitatarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore.²²

- 14 Con ello, y a pesar del marcado logicismo presente en su teoría de los tipos de conocimiento,²³ se comprende el conocimiento confuso no sólo como un grado inferior en la escala de perfección del conocimiento, debido a la imposibilidad de aducir *notas* o marcas discursivas en que basarlo. Pues la posibilidad del mismo se plantea en el marco del progreso subjetivo de los procesos dinámicos vitales y las modificaciones del espíritu que acompañan al desarrollo del conocimiento y explican su perfectibilidad en el individuo. Con ello, *la teoría de los tipos de representación comienza a plantearse desde la imbricación entre lógica y psicología, un contexto sistemático que será esencial al desarrollo de la estética hasta Kant.*
- 15 De hecho, este desarrollo de la teoría desde una psicología vitalista es el que permite entender la vinculación temática entre la *idea clara et confusa* y la experiencia subjetiva del sentimiento de alegría, que es entendida por Leibniz como un reflejo subjetivo del sentimiento de amor hacia la perfección divina: “Man merket nicht allezeit, worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie in uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüthe, obschon nicht von unserm Verstande, empfunden. Man sagt insgemein: es ist *ich weiß nicht*, was so mir an der Sache gefällt.”²⁴ El sentimiento de la alegría es para Leibniz la expresión de un desarrollo subjetivo que experimenta el ser humano ante la contemplación de un orden de la naturaleza cuyo fundamento, si bien permanece velado para el entendimiento, sí se manifiesta de modo claro y confuso a un espíritu atento y reflexivo.
- 16 Frente a Descartes, el carácter ilustrado del racionalismo leibniziano se debe a que su confianza en la razón parte de un reconocimiento fundamental de la esencial finitud del conocimiento del ser humano, así como de una comprensión dinámica de su naturaleza,

de tal modo que se comprende la racionalidad como un progreso que, aunque fundado en la naturaleza, debe ser entendido como dinámico y vital.

- 17 Ahora bien, esto no significa que la vía logicista emprendida por Leibniz en su corrección de la concepción cartesiana sea menos relevante. De hecho, la mayoría de los intérpretes sólo atienden a este aspecto del *racionalismo leibniziano*. Ahora bien, también esta vía se abre desde un reconocimiento fundamental de la finitud de la razón humana, a partir de lo cual Leibniz propone un recurso positivo a su teoría de la definición y al uso de un desarrollo analítico-simbólico del conocimiento. Mientras que Descartes acepta la posibilidad de una distinción interna completa, en la que todas las notas que componen una noción o una idea pueden ser manifiestas a un espíritu atento, Leibniz pone en duda que tal conocimiento sea posible en el ser humano. Para este último, podemos distinguir una cosa de las demás a través de la distinción interna de su noción, pero esto no significa que podamos ni que necesitemos despejar completamente toda confusión de esta noción. Para distinguir una cosa de las demás, nos basta con notas y exámenes *suficientes*, que conformen la *definición nominal* de la cosa y nos ofrezcan así una indicación inicial para su reconocimiento. Ahora bien, Leibniz rechaza que podamos tener un conocimiento distinto de todas y cada una de las notas que a su vez componen una noción distinta. En tal caso ideal, tendríamos un conocimiento distinto que es además *adecuado* o perfecto, que se da allí donde “vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur”.²⁵ Ni siquiera el admirable caso del conocimiento matemático anima a Leibniz a afirmar con seguridad que el conocimiento humano puede alcanzar tal perfección,²⁶ si bien esto no significa que debamos renunciar a la perfectibilidad progresiva del conocimiento. Dado que el espíritu no puede acceder a un conocimiento *intuitivo*, en el que se conozcan de forma manifiesta y simultánea todas las nociones contenidas en una noción compuesta, es preciso llevar a cabo un progreso mediato y discursivo del análisis, apoyado en el empleo de signos, que son los que ofrecen un pensamiento *simbólico* o *ciego*. Estos conocimientos tienen un significado funcional, pues permiten presuponer como dada una explicación previa que solemos omitir por razones de economía, “scientes aut credentes nos eam habere in potestate”.²⁷
- 18 Y es en este punto en el que radica el núcleo de la crítica de Leibniz a la teoría cartesiana de los tipos de conocimiento. Si Descartes puede llegar a sostener que la distinción de una cosa con respecto a las demás (distinción externa) coincide con el conocimiento distinto de todas las notas en que puede descomponerse su idea (distinción interna), esto puede deberse, según Leibniz, a que se desconoce por completo aquello que se pretende conocer, de tal forma que, de modo infundado, se haría pasar la ignorancia por conocimiento, aunque la inteligibilidad de tal conocimiento no podría nunca ser explicitada allí donde se requiriese desarrollar el análisis hasta sus últimos elementos. “Ex his jam patet, nos eorum quoque quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur. Et sane contingit, tu nos saepe falso credamus habere in animo *ideas* rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos”.²⁸
- 19 Este reconocimiento de la falibilidad del espíritu humano no supone renunciar a la posibilidad del conocimiento, sino más bien la exigencia de desarrollar al máximo el análisis de nuestras ideas, asegurándonos de la corrección de los diferentes pasos del análisis y atendiendo a las operaciones de la mente que acompañan a este proceso.

20 Pero la crítica de Leibniz da un paso más. Éste admite la posibilidad de que pensemos en una noción y la empleemos en una definición sin necesidad de que aduzcamos inmediatamente una explicación de la misma. Ahora bien, esto puede deberse a dos razones. En primer lugar, ante la imposibilidad de inteligir simultáneamente todas las marcas de esta noción, podemos desarrollar el análisis lo más posible, y emplear por motivos de economía un conocimiento ciego o simbólico para designar conocimientos para los cuales ya se ha ofrecido una explicación, la cual en adelante puede ser presupuesta de modo legítimo. Ahora bien, también podemos pensar nociones y creer de modo infundado que ellas no contienen más que marcas que pueden ser explicitadas y justificadas, aun cuando tal explicación sea imposible. Por este motivo, *la claridad y la distinción no son criterios suficientes de la verdad de las ideas*, pues nuestras nociones claras y distintas pueden contener ingredientes contradictorios entre sí, de tal modo que no conduzcan en absoluto a una idea verdadera. Por tal motivo, no basta con que podamos adscribir a un objeto una noción con claridad y distinción; pues debemos demostrar además que tanto el objeto designado por la noción como la relación mediante la cual lo pensamos en un enunciado son *posibles*. Así, Leibniz sostiene que la mente no sólo debe aportar una definición nominal, que enunciaría todas las notas suficientes de la noción de la cosa, sino también una *definición real*, por la cual se comprueba que la cosa es *además* posible.²⁹ Esta posibilidad puede ser conocida *a priori*, cuando comprobamos que las notas presupuestas en la idea no encierran contradicción; o *a posteriori*, cuando comprobamos a partir de la experiencia que la cosa ha de ser posible, puesto que es real.

21 Ahora bien, del mismo modo que no es posible aportar un conocimiento adecuado de la cosa, tampoco podemos asegurarnos nunca completamente de haber concluido el análisis hasta el fin, con el objeto de despejar toda contradicción:

Et quidem quancumque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilia* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.”³⁰

22 La atención que Leibniz presta al conocimiento claro y confuso tendrá una clara influencia en la filosofía escolar del siglo XVIII. Sus declaraciones apuntan a la especificidad irreductible de este nuevo ámbito, si bien no suponen una comprensión positiva y sistemática del mismo. No será precisamente en el pensamiento de Leibniz donde se desarrolle de forma coherente el reconocimiento de la *insuficiencia de la lógica* que acompaña al nacimiento de la estética racionalista alemana.³¹ Sin embargo, en relación con este desarrollo es importante señalar que Leibniz sostiene que el conocimiento progresivo de la verdad de lo real consiste en un proceso dinámico de actualización, y que este proceso se ve acompañado de modificaciones activas por parte del sujeto cognoscente con las que puede relacionarse un sentimiento subjetivo. El sentimiento estético encontrará su lugar en esta imbricación entre la lógica racionalista y la psicología vitalista de origen leibniziano.³² Allí donde el conocimiento es finito, también es posible un progreso del mismo, y a este progreso le acompaña una modificación en el espíritu del sujeto que puede ser sentida y percibida por el propio sujeto que conoce. Esta idea, que puede definir un aspecto esencial de la estética alemana hasta la misma *Kritik der Urteilskraft* de Kant, encuentra su origen en el racionalismo de raíces vitalistas de Leibniz.

- 23 En lo que sigue, se señalarán algunos de los momentos cardinales en el desarrollo de la teoría de los tipos de representación en la Ilustración alemana de procedencia leibniziana, prestando especial atención a la comprensión de la confusión y de lo sensible en esta teoría.

3. Conocimiento confuso y conocimiento sensible en el nacimiento de la estética

3.1. Conocimiento claro e indistinto en Christian Wolff

- 24 La influyente filosofía de Wolff debe ser considerada como el fundamento principal que sirve de base al desarrollo de la estética y la psicología empírica en la filosofía escolar del siglo XVIII. Pero la dependencia de Wolff con respecto a la teoría del conocimiento de Leibniz explica también que debamos considerar al primero como el vehículo a través del cual se difunde el leibnizianismo en esta tradición. En la *Deutsche Logik* (1713) Wolff reconoce en el escrito de las *Meditationes* de Leibniz la guía a través de la cual ha desarrollado su teoría del conocimiento expuesta en tal obra, a la vez que denuncia la escasa atención que había recibido la misma hasta entonces.³³ En el *Ausführliche Nachricht* vuelve a comentar el contenido del escrito de 1684, mediante la consideración de que Leibniz ha aportado la precisión sufi ciente a la teoría sobre los criterios de la verdad de Descartes.³⁴
- 25 En relación con esta teoría, Wolff seguirá en su *Deutsche Logik* la línea abierta por Leibniz, pero también la desarrollará en aspectos fundamentales que tendrán su influjo en la elaboración llevada a cabo por Baumgarten. En primer lugar, incide en la apreciación de la finitud del conocimiento humano en lo que respecta a la posibilidad de completud de un análisis de las nociones o los conceptos. Aunque *teóricamente posible*,³⁵ al ser humano en particular le es imposible en la mayoría de los casos concluir un análisis exhaustivo de todas las notas contenidas en un concepto compuesto, de tal modo que podamos reducir todas las notas a nociones primitivas, que serían distintas por sí mismas o notas de sí mismas. Ahora bien, no sólo nos es generalmente imposible, sino que tampoco tenemos necesidad de dar tal cumplimiento a este ideal teórico del conocimiento. Para Wolff, podemos darnos por satisfechos si alcanzamos el objetivo de ofrecer una prueba o explicación que nos permita distinguir la cosa. Según éste, es suficiente con que desarrollemos el análisis tanto como sea necesario para cumplir con nuestra intención, que por lo general no necesita de un análisis completo, como cuando deseamos explicar a otra persona un concepto – descomponiéndolo en notas ingredientes que son sufi cientes para nuestro fin, en tanto que son compartidas por los interlocutores –, o cuando en el análisis alcanzamos elementos que, si bien no pueden ser analizados ni por lo tanto demostrados, nos bastan en relación con *nuestro fin* de ofrecer una demostración a partir de los mismos, como en la geometría de Euclides.³⁶ Mientras que Leibniz contemplaba el desarrollo progresivo del análisis como un ideal *teórico*, que debemos intentar en lo posible y no dar nunca por finalizado, Wolff señala que hay en algunos casos motivos *prácticos* que nos llevan a concluir este análisis en un determinado punto. Ahora bien, tanto Wolff como Leibniz reconocen por igual en sus escritos que un desarrollo completo del análisis está generalmente vedado al ser humano.³⁷

- 26 En su *Deutsche Logik* Wolff se refiere al conocimiento claro y confuso de Leibniz como conocimiento *claro e indistinto*, que es aquel en el que nos es imposible aportar una definición o enumeración de las notas por las que de hecho distinguimos con claridad una cosa de las demás.³⁸ Aunque podemos conocer y distinguir con claridad el color rojo cuando se nos presenta, no podemos explicar a qué se debe que podamos conocer con claridad esta diferencia.³⁹ Por el contrario, disponemos de un concepto claro y distinto de reloj, que nos dice que se trata de un artefacto que nos muestra la hora a partir del movimiento de unas manillas, pues tal concepto contiene las notas suficientes para distinguir en este caso tal artefacto de todos los demás. A este respecto, Wolff sigue la exposición de Leibniz.⁴⁰ Sin embargo, el primero no sólo divide el conocimiento distinto en adecuado e inadecuado – que él designa como conocimiento completo e incompleto –, sino que también contempla la diferenciación entre conocimiento distinto exhaustivo y conocimiento distinto no-exhaustivo, que Leibniz no había introducido en su clasificación. A diferencia de Leibniz, Wolff incide en la gradación entre la oscuridad y la claridad,⁴¹ de tal modo que podemos disponer de una cantidad de notas que aún no determinan con claridad la cosa representada. Tales notas aportan *cierta* determinación de la cosa, de tal modo que podemos conocer el tipo que la comprende, o podemos excluir con claridad el ámbito de las cosas a que no se refiere el concepto. Sin embargo, las notas aportadas por el concepto no son *suficientes* para distinguir la cosa *completamente* de todas las demás, es decir, a todos los respectos y en cada caso. Es esta gradación, basada en la cantidad de notas accesibles a quien conoce, la que está a la base de la diferencia entre conocimiento distinto exhaustivo y conocimiento distinto no-exhaustivo. Leibniz sólo contemplaba la posibilidad de un conocimiento distinto en el que se conocen las marcas *suficientes* para distinguir en cada caso la cosa representada. En su exposición, no todo conocimiento distinto había de ser adecuado o completo; es decir, no es preciso conocer a su vez con claridad *todas* las marcas que contiene un concepto, sino que basta con un conocimiento de las notas suficientes para fundar esta demarcación. Este último conocimiento sería para Wolff un conocimiento distinto y exhaustivo, en la medida en que las notas aportadas son *suficientes* para distinguir *en todo momento* la cosa de todas las demás.⁴² No se trata aún de una enunciación completa de las notas (conocimiento adecuado o conocimiento completo), sino de una enumeración finita pero suficiente de las mismas. Ahora bien, como se ha indicado, Wolff parte de una gradación entre la oscuridad y la claridad, de tal modo que podemos considerar que un conocimiento es distinto, pero no-exhaustivo, cuando sólo podemos enumerar *algunas* de las notas por las que podemos distinguir una cosa de las demás.⁴³ Se trataría de un conocimiento que podría aportar una distinción suficiente, pero no a todos los respectos.⁴⁴ Para Leibniz, sin embargo, esta insuficiencia sería la marca de un conocimiento oscuro,⁴⁵ en el que la noción *no es suficiente* para reconocer la cosa representada.
- 27 La adopción del mencionado enfoque práctico permite a Wolff introducir en la teoría una justificación de por qué la suspensión del análisis en un punto determinado no tiene por qué ser siempre arbitraria, cuando el estado de desarrollo en que se encuentra este análisis es suficiente en relación con nuestros fines, ya sea cuando deseamos *comunicar* un conocimiento a otra persona mediante el recurso a notas suficientes y compartidas, ya sea cuando a partir de un conocimiento incompleto o inadecuado puedo construir una demostración. Es este enfoque práctico el que lleva a Wolff a introducir la diferencia mencionada entre conocimiento distinto exhaustivo y conocimiento distinto no exhaustivo. De hecho, en el *Ausführliche Nachricht* pone de manifiesto la *utilidad* de esta

división para la filosofía y la lógica, dado que no todos los conceptos distintos están libres de contener a su vez conceptos confusos o indistintos como componentes.⁴⁶

- 28 En realidad, la principal novedad de la aportación wolffiana radica en haber aplicado este sistema lógico del conocimiento a un marco psicológico, lo cual servirá de base para el ulterior tratamiento del conocimiento confuso desde una teoría de la perfectibilidad del sujeto cognoscente y de sus operaciones psicológicas y sus estados de ánimo, en la que pueda aislarse y tematizarse filosóficamente el sentimiento.
- 29 En primer lugar, la progresiva demarcación de lo sensible viene dada por la demarcación entre una parte superior y una parte inferior de la facultad de conocer, en el contexto de una exposición psicológica de la teoría del conocimiento leibniziana. La división de Leibniz entre un conocimiento confuso y un conocimiento distinto, si bien no deja de entenderse en un sentido gradual, da lugar en Wolff a la división doctrinal entre la *parte superior* y la *parte inferior de la facultad de conocer*. En su parte inferior, la facultad de conocer dispone sólo de ideas oscuras o confusas, en oposición a la parte superior, que dispone de ideas o nociones distintas.⁴⁷ Será la psicología empírica la que se dedique al estudio de las facultades y los procesos cognoscitivos propios de la parte inferior de conocer. La estética de Baumgarten y la antropología pragmática de Kant encontrarán en esta nueva disciplina el armazón sistemático y conceptual para su posterior desarrollo.⁴⁸
- 30 En segundo lugar, la demarcación entre confusión y distinción dará lugar a una división en la consideración del mismo estatuto de la lógica en tanto que disciplina de conocimiento, a saber, la diferenciación entre la *logica naturalis* y la *logica artificialis*.⁴⁹ Mediante la primera, Wolff se refiere a la propia capacidad natural del ser humano para conocer la verdad, la cual presupone reglas innatas que se aplican y observan *de forma confusa*, sin necesidad de ser consciente de las mismas. A través de la segunda, la *filosofía* puede adquirir un conocimiento distinto de estas reglas, mediante su fundamentación y formalización en un cuerpo de normas. Si bien al entendimiento común o ingenio natural [Mutter-Witz] le basta con un conocimiento confuso de las reglas de la lógica para poder conocer con corrección, Wolff sostiene que el conocimiento explícito y distinto de tales reglas naturales a través de la lógica permite evitar el error. Del mismo modo que no necesitamos conocer las leyes que gobiernan el funcionamiento del ojo humano para poder ver, pero la óptica permite prevenir el error ante las ilusiones ópticas, el conocimiento confuso de la *logica naturalis* debe ser formalizado y explicitado en un cuerpo distinto de reglas si pretendemos evitar el error en el conocimiento de la verdad.⁵⁰

3.2. Alexander Baumgarten y la *cognitio sensitiva*

- 31 A este respecto, si bien Baumgarten retomará y desarrollará ambas aportaciones de la psicología y la lógica de Wolff, lo cierto es que introducirá variaciones y correcciones fundamentales en relación con el tema que nos ocupa. En primer lugar, allí donde Wolff tematiza una *parte inferior* de la facultad de conocer, Baumgarten hablará propiamente de una *facultad inferior de conocer*, la cual recibe un tratamiento autónomo dentro del sistema de la *Metaphysica*, en particular en la parte dedicada a su *psicología empírica*.⁵¹ Baumgarten define la facultad inferior de conocer del siguiente modo: “*facultas obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi cognitiva inferior est*”.⁵² Tal conocimiento recibe explícitamente el nombre de representación sensible (*sensitiva*).⁵³
- 32 Al igual que reconocían Leibniz y Wolff, la mente humana puede conocer cosas de forma tanto distinta como confusa. Ahora bien, los dos primeros señalaban la incapacidad

humana de aportar notas discursivas cuando disponemos de una noción confusa. Por el contrario, en Baumgarten este ámbito del conocimiento comienza a ser definido e investigado en un sentido positivo: allí donde pensamos en algo de forma confusa, no podemos discernir las notas internas en que basamos este conocimiento, pero éstas sí pueden ser *representadas por la facultad inferior de conocer*, a diferencia de allí donde estamos ante un pensamiento oscuro, que no nos permitirá la distinción externa de la cosa. ¿Cómo entender esta representación de las notas contenidas en un pensamiento confuso que, sin embargo, no supone su discernimiento discursivo y analítico? Se trata del descubrimiento de un conocimiento intuitivo que poco tiene que ver con el intuicionismo cartesiano, en la medida en que apunta al ámbito de la intuición *sensible*.

- 33 Baumgarten no define la facultad inferior de conocer ni las representaciones sensibles con que se ocupa meramente en un sentido gradual, por su relación negativa con respecto al entendimiento. En particular, éste profundiza en la tematización que realizara Leibniz del conocimiento claro y confuso, al comprenderlo no solamente como aquel conocimiento donde falta un análisis distinto y discursivo de las notas que componen la noción, sino también en un sentido positivo. Así, la representación que es conocida de forma clara y confusa aporta un conocimiento *diferente*, no tanto un conocimiento deficiente. Se trata en tal caso de una *claridad extensiva*,⁵⁴ que se diferencia específicamente de la claridad intensiva. La primera es caracterizada como claridad estética; la segunda, como claridad lógica. Mientras que la claridad extensiva logra aportar un conocimiento a través de la acumulación de multitud de notas, la claridad intensiva ofrece tal conocimiento al subordinar esta multiplicidad a un fundamento común, que se encuentra a un nivel superior. Esto supone, claro está, un abandono de lo específico que contienen estas notas particulares. En la *claritas extensiva* las diferentes notas se coordinan entre sí de forma confusa, y el conocimiento del todo proviene de la conjunción de la multitud misma contenida en la representación, con lo cual no se produce un abandono de la especificidad de las notas singulares. El recurso a la coordinación de las notas del concepto con independencia de las facultades superiores responde en Baumgarten a un intento por dar cuenta de la objetividad del singular sensible y de su relación con el universal que no suponga una superación de su especificidad sensible. Será este marco teórico, desarrollado en su psicología empírica, el que sustentará el estatuto epistemológico de la estética, en tanto que *cognitio sensitiva* o *ars analogi rationis*.⁵⁵ Mientras que Leibniz y Wolff abordaban el conocimiento confuso como aquel en que no es posible aportar una explicación discursiva basada en notas, como la que ofrece un conocimiento que sea claro en un sentido intensivo, Baumgarten tematiza en un sentido positivo ese ámbito indeterminado por la lógica, el ámbito de la sensibilidad, al admitir una capacidad de conocer por la que es posible una representación sensible de una totalidad de notas que no siempre pueden ser recogidas en una definición.
- 34 Tanto en Baumgarten como en su discípulo Meier detectamos la defensa de la irreductibilidad de este nuevo ámbito de objetividad, así como de los saberes dedicados al mismo. Esto puede observarse en la corrección a Wolff introducida por Baumgarten en relación con la diferencia entre *logica naturalis* y *logica artificialis* a la que se ha hecho alusión en el apartado anterior. Si bien Baumgarten acepta el ideal emendativo o correctivo de la lógica artificial con respecto a la lógica natural, sostiene además que cualquier aplicación del conocimiento distinto contenido en la lógica artificial estará abocado al fracaso si no presupone el ingenio natural del sujeto.⁵⁶ A este respecto, Baumgarten denuncia abiertamente la insuficiencia de la lógica en las *Philosophische Briefe*

von *Aletheophilus*,⁵⁷ donde sostiene que la lógica de los eruditos promete más de lo que ofrece en lo que respecta a la perfección del conocimiento. La insuficiencia de la lógica se debe a que no atiende a la perfección de todas las facultades que intervienen en el conocimiento, al no tomar en consideración las *leyes del conocimiento sensible y vivaz*. Así, según éste, la tematización de tales leyes debe dar lugar a una ciencia específica, a saber, la *estética*. Por tanto, Baumgarten reconoce con claridad que en el proceso natural del conocimiento se ven implicados elementos de naturaleza sensible que pueden y deben recibir un tratamiento específico por parte de la psicología empírica y la estética, principalmente si pretendemos comprender la posibilidad del aprendizaje, la aplicación y la comunicabilidad del conocimiento erudito. Por lo tanto, frente a Leibniz y Wolff, Baumgarten sostiene que también la estética, y no sólo la lógica, contribuyen a la perfección y la corrección del conocimiento humano. Esta nueva disciplina no sólo ofrece un marco para la comprensión de los principios generales de la experiencia estética y de la producción artística, sino que supone a la vez una explicación de la naturaleza y posibilidad del conocimiento sensible en general y de todos los saberes que lo presuponen.⁵⁸ Este ideal del conocimiento erudito, que obliga a tratar conjuntamente y en su complementariedad la claridad estética y la distinción lógica del conocimiento, será la base fundamental de la concepción de la *cognitio aesthetico-logica* de su discípulo más influyente, G. F. Meier, cuyos escritos fomentarán la extensión de la estética baumgartiana en la Ilustración alemana en la segunda mitad del siglo XVIII.⁵⁹

3.3. Distinción sensible en Immanuel Kant

- 35 El desarrollo de la estética, la lógica y la psicología en la filosofía de Baumgarten y Meier tendrán una influencia directa en la formación de la Estética Trascendental de Kant.⁶⁰ En este trabajo tan sólo atenderemos brevemente a las primeras correcciones y críticas que este último expresa con respecto al concepto de confusión procedente de la Ilustración alemana, incluso con anterioridad a la formación de la Estética Trascendental en el periodo crítico. En la disertación inaugural de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, la sensibilidad es comprendida por primera vez con claridad en un ámbito autónomo y específicamente diferente frente al conocimiento intelectual, lo cual permite fundar el conocimiento sensible y evitar las contradicciones en la fundamentación de la metafísica. Según Kant, la fundamentación de la objetividad sólo es posible si se atiende a la *doble génesis* subjetiva de nuestro conocimiento posible de la misma.⁶¹ De este modo, dado que entendimiento y sensibilidad son facultades de conocer *específicamente* diferentes, la fundamentación del conocimiento exige también atender a principios diferentes. Pues un tratamiento del conocimiento sensible no debe centrarse en la sensibilidad por su relación gradual con respecto a la distinción derivada de los principios intelectuales, lo cual conducía en Leibniz y Wolff a considerar este conocimiento como confuso y de un grado inferior:

Ex hisce videre est, sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio *distincta*. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa.⁶²

- 36 Así, si el método de la filosofía centra su atención en cómo se da el objeto a las facultades y en la suficiencia o insuficiencia de las mismas para conocerlo, se ha de diferenciar en sentido estricto entre sensibilidad y entendimiento, en tanto que la primera se caracteriza por la receptividad y el segundo por el pensamiento o la intelección [

intelligentia].⁶³ Para Kant, la constatación de que lo sensible y lo intelectual no sólo se diferencian por el grado, sino que ambos tienen fuentes diferentes y se basan en principios heterogéneos, es de la máxima importancia para evitar malentendidos en la moral y la metafísica, disciplinas que deben ser enteramente puras y no pueden construirse en absoluto a partir de la experiencia. Éste es el motivo principal por el cual Kant denunciará en su disertación el “gran daño” infligido por Wolff a la filosofía al considerar la diferencia entre lo sensible y lo intelectual como meramente lógica o gradual.⁶⁴

- 37 La posibilidad de un conocimiento específicamente sensible viene dada en Kant por el reconocimiento de la forma de la intuición, que funda la *distinción estética o sensible*, y su demarcación con respecto a la materia de la sensación. Ahora bien, mientras que en Leibniz y Wolff se presupone que el conocimiento inferior se basa en última instancia en un conocimiento intelectual que es presupuesto confusamente, Baumgarten y Meier sí habían señalado la especificidad de lo sensible y habían tratado de explicar su reconocida irreductibilidad. Conceptos como los de *claridad extensiva* trataban de acotar esta especificidad, y es posible demostrar detalladamente que Kant conocía sobradamente tales desarrollos teóricos de la tradición estética, en los que se apoyaba para construir su propia concepción temprana.⁶⁵
- 38 A pesar de que esta influencia sea tan patente que incluso deba leerse el nacimiento de la teoría del conocimiento sensible de la *Dissertatio* de 1770 como un desarrollo destinado a completar el proyecto baumgartiano, no deja de ser importante señalar las diferencias fundamentales entre Kant y esta tradición, dado que este distanciamiento es esencial para comprender la génesis de la teoría criticista de la sensibilidad.
- 39 En primer lugar, Kant lleva a cabo una corrección terminológica en conformidad con su demarcación de un conocimiento específicamente sensible: el concepto de confusión es inadecuado en la medida en que ofrece una comprensión de la sensibilidad en tanto que conocimiento intelectual deficiente o susceptible de explicitación, lo cual no responde adecuadamente al reconocimiento de la especificidad e irreductibilidad de lo sensible que comienza a tener lugar ya con el propio Baumgarten.
- Dichter und Redner sind extensiv deutlich. Nicht die Undeutlichkeit oder Verwirrung ist das Merkmal des Sinnlichen; wie der Autor [*i.e.* Meier] und Baumgarten und viele andere glauben. Sie erreichen ihren Zweck nicht dadurch, daß sie verworren, sondern dadurch daß sie deutlich machen. Deutlichkeit haben sie eben so nothwendig als der Logikus, aber auf andere Art.⁶⁶
- 40 Kant sustituye el concepto de confusión por el de *distinción estética o sensible*,⁶⁷ a partir de la convicción de que la distinción se opone a la falta de orden y de que es posible un orden tanto en la intuición como en el entendimiento, si bien gracias a leyes o reglas específicamente diferentes en cada ámbito del conocimiento. En el ámbito de la sensibilidad, la distinción sensible viene posibilitada por las leyes formales de espacio y tiempo.
- 41 En segundo lugar, y unido a lo anterior, aunque puede sostenerse que conceptos como el de claridad extensiva habrían influido directamente en el descubrimiento de la *formalidad* del espacio y el tiempo, lo cierto es que no puede sostenerse que Kant encontrase en las *Meditationes* de Baumgarten una fuente de inspiración para el descubrimiento de lo formal, en tanto que fundamento de unificación de lo múltiple en la sensibilidad.⁶⁸ Más allá de que podamos concluir con suficiente seguridad que Baumgarten anticipaba a Kant en este respecto, lo cierto es que no podemos considerar que el mismo Kant se sintiese en

débito con Baumgarten a este respecto, si de hecho comprobamos que lo que el primero le critica al último es precisamente no haber tenido en cuenta la posibilidad de un orden formal según una regla en la sensibilidad.⁶⁹

- 42 Con posterioridad a la *Dissertatio*, una vez desarrollada su teoría crítica de las facultades y desde la diferenciación entre lógica formal y lógica trascendental, Kant critica desde el criticismo las pretensiones metafísicas de la teoría de los tipos de representaciones de la modernidad. La *Kritik der reinen Vernunft* se enfrenta explícitamente al punto de partida presupuesto en la teoría de los tipos de representación. Ahora bien, por más acertado que pueda resultar el juicio de que no basta con el análisis lógico de las notas del concepto y la demostración de su posibilidad para aportar una definición *real* de la cosa, no es menos cierto que la Estética Trascendental en que se inserta la crítica de Kant no es comprensible históricamente sin atender a la misma teoría de los tipos de representación que se está rechazando:

Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angegriffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.⁷⁰

NOTES

1. Una reconstrucción de este desarrollo histórico en los autores mencionados la encontramos en Takeshi NAKAZAWA (2010): *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischen Vorlagen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 197-226.

2. *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684), A VI, 4, 585.

3. Las *Animadversiones* también inciden en este tipo de objeción cuando Leibniz alude al escrito de las *Meditationes*: «Alibi a me admonitum est non magnam esse utilitatem jactatae illius regulare: de claris tantum et distinctis approbandis, nisi meliores afferantur notae clari et distincti, quam quas Cartesius debet.» *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692) GP IV, 363. Un posicionamiento crítico de Leibniz también lo encontramos en el *Discours*: «Mais la connoissance distincte a des degrés, car ordinairement les notions qui entrent dans la definition, auroient besoin elles mêmes de definition et ne sont connues que confusement.» (*Discours de métaphysique*, 1686, § 24, A VI, 4, 1568). Este juicio histórico sobre la posición de Leibniz con respecto a Descartes lo encontramos ya en Christian WOLFF (²1733, ¹1726): *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben auf Verlangen ans Licht gesellet*, en *Gesammelte Werke*, ed. W. Arndt, Hildesheim y New York 1973, secc. 1ª, vol. IX: § 58, 187.

4. Cf. Yvon BELAVAL (1960): *Leibniz, Critique de Descartes*, Paris 1960: 138-180.

5. *Meditationes*, A VI, 4, 590. Una formulación semejante la encontramos en las primeras respuestas en René DESCARTES (1671): *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII, 115: «Quod clare & distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam sive essentiam, sive formam, id potest de ea re eum veritate affirmari [...]»
6. René DESCARTES (1644): *Principia Philosophiae*, en AT VIII-1, 22. Otras menciones al criterio de la claridad y la distinción lo encontramos en *Discours de la methode*, en AT VI, 33; *Meditationes*, AT VII, 13.
7. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, AT VIII-1, 22.
8. Cf. Gottfried GABRIEL (1976): «Klar und deutlich», en J. Ritter (1971ss.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 846-48: 846.
9. NAKAZAWA, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 208, interpreta que esta suficiencia exige un análisis perfecto o completo de la representación o noción, en lugar de apreciar que en la declaración de Leibniz reside precisamente el reconocimiento de la imposibilidad de ofrecer un explicación distinta de todas las notas. Christain LEDUC (en prensa): “Les Meditationes de Leibniz dans la tradition wolffienne”, en *Archives de Philosophie* 76, 2013, señala con acierto que una de las diferencias de Leibniz con respecto a Descartes radica en los límites que el primero le impone al análisis, ante la constatación de que es imposible derivar la distinción nocional a partir de un conocimiento claro de todas las notas sólo mediante el recurso subjetivo a la atención de las facultades.
10. *Meditationes*, A VI, 4, 586.
11. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, AT, VIII-1, 22.
12. *Idem*.
13. *Meditationes*, A VI, 4, 586.
14. *Ibidem*.
15. *Animadversiones*, GP IV, 362.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, GP IV, 358; véase también GP IV, 354.
18. *Meditationes*, A VI, 4, 586. Véase también *Discours*, A VI, 4, 1466s.
19. Véase a este respecto, María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (2002): “Explicar a un ciego qué es lo rojo: los límites del conocimiento en Leibniz y el surgimiento de la estética moderna”, en *Actas del Congreso Internacional Ciencia, Tecnología y Bien Común: La Actualidad de Leibniz (Valencia, 21-23 de marzo de 2001)*, Valencia, 536-45: 539. En otro lugar he argumentado que, para Leibniz, el conocimiento de que en el mundo hay orden y armonía es también un conocimiento claro y confuso, motivo por el cual en la *Théodicée* defenderá que la experiencia estética y el sentimiento de la alegría ofrecen un acercamiento *no teórico* a tal conocimiento claro y confuso; véase Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2011): “Die Erhabenheit des Leidens in den *Essais de Théodicée* von Leibniz”, en H. Breger *et alii* (ed.) (2011): *IX. Internationaler Leibniz-Kongress, unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten. Natur und Subjekt. Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011*, Hannover 2011, 962-72. A este respecto, los *Essais de Théodicée* ponen de manifiesto que Leibniz no sólo concibe el desarrollo del conocimiento desde un plan o marco simbólico, sino también como una actividad práctica y estética, en el marco general de su concepción del sabio cristiano, bajo el presupuesto de la irreductibilidad de ciertos conocimientos claros y confusos.
20. Véase al respecto BELAVAL, *Leibniz*, 138-59.
21. *Ibidem*, 141s.
22. *Meditationes*, A VI, 4, 561.
23. Nakazawa, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 207s.: «Leibniz’ Behandlung der Vorstellungen läßt allerdings erkennen, daß sie lediglich vom *logischen* - und nicht vom *psychologischen* - Standpunkt aus in den Blick genommen werden». El autor sostiene que el criterio de demarcación entre los tipos de conocimiento consiste para Leibniz en el grado en que pueda hacerse consciente una representación. Con todo, esto no significa que el concepto de conciencia pueda ser entendido

con independencia del desarrollo psicológico de la teoría de la expresión leibniziana. Nakazawa defiende que el objetivo de Leibniz es llevar a cabo un análisis completo de los conceptos (*Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 211), pero no debe suponerse que la confianza en la razón y la exigencia de desarrollar en la medida de lo posible el análisis supone en Leibniz la convicción de que tal análisis *siempre puede ser completado*.

24. Leibniz, *Von der Weisheit*, DS 421.

25. *Meditationes*, A VI, 4, 587.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, A VI, 4, 588.

29. Sobre la teoría de la definición en Leibniz, véase Julián VELARDE LOMBRAÑA (2012): “Teoría de los requisitos en Leibniz”, en *Teorema* 31, 2012, 37-59.

30. A VI, 4, 589s.

31. Véase al respecto Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2012): “*Logica naturalis*, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment. The Source of the Problem of Judgment in the Leibniz-Wolffian Logic and Aesthetics”, en *Kant-Studien* 103, 2012, 188-206.

32. Sobre el vitalismo leibniziano, véase Juan Antonio NICOLÁS (2011): “Dimensión vitalista de la ontología leibniziana”, en J. A. Nicolás y S. Toledo (ed.) (2011): *Leibniz y las ciencias empíricas. Leibniz and the empirical sciences*, Granada, 71-92.

33. Christian Wolff (1713): *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, en *Gesammelte Werke (= Deutsche Logik)*, secc. 1ª, vol. I: 109.

34. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, § 58, 187s.

35. Una posibilidad teórica que admite Wolff en sus dos lógicas; Wolff, *Deutsche Logik*, 131s.; Christian Wolff (1728), *Philosophia rationalis sive logica, Pars II*, ed. de J. École, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim, etc. 1983: § 105, 166s.

36. WOLFF, *Deutsche Logik*, 131.

37. No se trata en este caso de una corrección a Leibniz, tal como sostiene NAKAZAWA, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 212s. Ciertamente, Wolff introduce un criterio práctico para determinar la conclusión del análisis; pero esto no significa que tal criterio sirva para rechazar la “Leibniz’ Forderung nach vollständiger Begriffszerlegung”, pues en Leibniz encontramos la exigencia de completar el análisis lo más posible, no sin embargo de completar el análisis hasta el final.

38. WOLFF, *Deutsche Logik*, 128s.

39. WOLFF, *Deutsche Logik*, 128s.

40. LEDUC, *Les Meditationes de Leibniz*, ha puesto de manifiesto la presencia de una herencia cartesiana en la teoría de la distinción propuesta por Wolff. En particular, Wolff basaría su concepción más en la “atención psicológica” de la intuición que en la “distinción lógica” derivada de la enumeración de marcas o predicados. A este respecto, según Leduc, “la clarté, obtenue par la faculté d’attention, est toujours présumposée dans l’établissement de la distinction. L’ordre des notions, du clair jusqu’au distinct, n’est pas seulement chronologique, comme dans la gradation leibnizienne, mais proprement constitutif”. Debe señalarse, con todo, que su estudio se basa casi exclusivamente en la *Philosophia rationalis*, mientras que en la *Deutsche Logik* no es posible apreciar tal herencia cartesiana. Esto debería llevarnos a plantear el problema de base sin cuya resolución no es posible abordar esta discusión: la incongruencia en múltiples aspectos entre las dos lógicas de Wolff (véase a este respecto Clemens SCHWAIGER (1995): *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffe seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Canstatt 1995: 139-50). Por lo demás, considerando los posibles elementos comunes en las dos Lógicas, no puede sostenerse que la teoría wolffiana de los tipos de representación esté más cerca de Descartes que de Leibniz. En primer lugar, con independencia de que la atención siga representando en Wolff un recurso en el establecimiento de la distinción,

y que quepa aquí señalar con razón una herencia cartesiana, debe notarse que en su *Deutsche Logik* Wolff afirma explícitamente que debemos entender en un sentido cronológico el proceso por el que alcanzamos una representación distinta: “Ist unser Begriff klar, so sind wir entweder vermögend, die Merckmahle, daraus wir eine Sache erkennen, einem andern herzusagen, oder wenigstens uns selbst besonders *nach einander vorzustellen*, oder wir finden uns solches zu thun unvermögend. In dem ersten Falle ist der klare Begriff deutlich; in dem andern aber undeutlich.” [WOLFF, *Deutsche Logik*, 128; cursiva del autor]. En *Philosophia rationalis* afirma que discernimos la cosa a partir de un conocimiento progresivo, si bien posibilitado por la atención: “Si triangulum nobis offertur, aut id uno obtutu comprehendimus, aut *sigillatim* [uno por uno] ad singulas perimetri partes attentionem nostram promovemus.” [WOLFF, *Philosophica rationalis*, 158s., cursiva del autor]. Se reconoce en este último caso una comprensión que nos recuerda al recurso cartesiano al incremento de atención como instrumento de la intuición. Ahora bien, en los dos textos Wolff recoge las críticas fundamentales de Leibniz a la concepción cartesiana: según Wolff, una noción clara y confusa puede proporcionar legítimamente la distinción externa de una cosa, y una noción clara y distinta sólo necesita enunciar las notas *suficientes* para asegurar la distinción externa. Ninguna de estas dos ideas se debe a Descartes, sino que las encontramos precisamente en la crítica leibniziana a Descartes, que Wolff comparte. Y es que en ambos textos indicados éste tiene por objetivo principal adoptar y desarrollar la división entre conocimiento claro y confuso (o indistinto), de un lado, y conocimiento claro y distinto, del otro. Es cierto que en su concepción Wolff no sólo atiende a la “distinción definicional” o lógica, pero esto no significa necesariamente un alejamiento de Leibniz ni una aceptación del intuicionismo cartesiano, pues el propio Leibniz no agotaba su comprensión del problema en tal enfoque logicista.

41. WOLFF, *Deutsche Logik*, 127, 131.

42. WOLFF, *Deutsche Logik*, 129s.

43. *Ibidem*.

44. En el *Ausführliche Nachricht*, 188, reclama Wolff la novedad de esta aportación frente a Leibniz. Sobre esta cuestión, véase NAKAZAWA, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 215.

45. *Meditationes*, A VI, 4, 586.

46. WOLFF, *Ausführliche Nachricht*, 188.

47. WOLFF, *Psychologia empirica*, §§ 54ss. Véase a este respecto VÁZQUEZ LOBIEIRAS, *Explicar a un ciego qué es lo rojo*, 542.

48. Véase a este respecto Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (en prensa): “Estudio preliminar”, en Immanuel Kant (en prensa): *Fragmentos de estética y antropología, a partir de los Apuntes de Lecciones de Antropología y otros materiales*, ed. y tr. de M. Sánchez Rodríguez, Comares.

49. WOLFF, *Deutsche Logik*, 244s.; WOLFF, *Philosophia rationalis*, 109s.

50. Sobre la diferencia entre *logica naturalis* y *logica artificialis* en la estética y la psicología del siglo XVIII hasta Kant, véase Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Logica naturalis, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment*.

51. Véase a este respecto Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS (2003): “Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de A. G. Baumgarten”, en *Cuadernos dieciochistas* 4, 2003, 81-121.

52. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1739, 1757): *Metaphysica*, ed. en *Kant's gesammelte Schriften*, ed de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern, Berlin y Leipzig 1900ss. (= AA): § 510, AA 15, 6: “Anima mea quaedam cognoscit obscure, quaedam confuse cognoscit, iam, ceteris paribus, percipiens rem, eamque diversam ab aliis, plus percipit, quam percipiens rem, sed non distinguens, Ergo, ceteris paribus, cognitio clara maior est, quam obscura. Hinc obscuritas minor, claritas maior cognitionis gradus est, et eandem ob rationem confusio minor s. inferior, distinctio maior s. superior. Unde facultas obscure confuse seu

indistincte aliquid cognoscendi *cognoscitiva inferior* est. Ergo anima mea habet facultatem cognoscitivam inferiorem.”

53. *Ibidem*, § 521, AA 15, 9. Véase también Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1739): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* di A. G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze, ed. de A. Lamarra y P. Pimpinella, Roma 1993: § 3.

54. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 531s., 563-37, AA 15, 13, 20s.

55. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, § 1.

56. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1761): *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*, en WOLFF, *Gesammelte Werke*, Hildesheim y New York 1973, secc. 3ª, vol. 5: § 13, 6.

57. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1741): “Philosophische Briefe von Aletheophilus”, en *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. H. R. Schweizer, Hamburg 1983, 67-72: 69.

58. Cf. HERNÁNDEZ MARCOS, *Teoría de la sensibilidad*.

59. Sobre la relación de la *cognitio aesthetico-logica* de Meier con el desarrollo de la estética en Kant, véase María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (2005): “Comunicabilidad y gusto. Fragmentos de Kant sobre estética”, en H. P. Delfosse y R. Youseffi (ed.) (2005): “*Wer ist weise? der gute Lehr von jedem annimmt*”. *Festschrift für Michael Albrecht zu seinem 65. Geburtstag*, Nordhausen, 277-95; así como María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (2003): “Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo”, en *Ágora* 22, 2003, 37-63.

60. Véase al respecto Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2010): *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, New York y Zürich: 3-76.

61. Immanuel KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, en AA 02, 387.

62. *Ibidem*, AA 02, 394.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*, AA 02, 395.

65. Véase a este respecto SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant*, 23-54.

66. *V-Lo/Philippi*, AA 24, 413s.

67. *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 127, 130; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 413; *Refl.* 643, κ-λ, AA 15, 283; *Refl.* 2357, κ-ξ? (ρ-φ?) (η?), AA 16, 331.

68. NAKAZAWA, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 245. Según el autor, Baumgarten considera tres elementos en la definición del poema como “Oratio sensitiva perfecta”. En primer lugar, las representaciones sensibles; en segundo lugar, la conexión de las mismas; en tercer lugar, los signos correspondientes, es decir las palabras. Para Nakazawa, el concepto de *conexión* en Baumgarten representa un antecedente del fundamento formal de la intuición que más tarde desarrollará Kant. Ahora bien, lo cierto es que Baumgarten precisamente no aclara en su obra cuál sea el fundamento de la conexión entre las representaciones, que es precisamente la clave del problema de la posibilidad de la sensibilidad. Nakazawa también señala (*Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 245-47) como relevante la designación por Baumgarten de la representación sensible como un τύπος (figura, forma); si bien debemos preguntarnos si esta designación apunta al sentido crítico de la forma de espacio y tiempo, dado que el propio Baumgarten traduce el término griego por “*imagines*”, con lo cual podemos entender que se refiere a los productos particulares de la imaginación.

69. Vgl. *V-Anth/Collins*, AA 25, 25; *V-Anth/Parow*, AA 25, 252; *V-Anth/Fried*, AA 25, 482.

70. *KrV*, B 61.

ABSTRACTS

En este artículo se explican algunos de los aspectos de la teoría de los tipos de representación y los criterios de verdad en Leibniz que más influencia han tenido en la estética y la lógica de la Ilustración alemana. En las *Meditationes* Leibniz se opone al intuicionismo cartesiano desarrollando dos vías. En primer lugar, reconoce la posibilidad de un conocimiento claro, pero confuso, que no puede ser reducido ni reemplazado por un conocimiento distinto de naturaleza discursiva. En segundo lugar, Leibniz opone a Descartes un formalismo lógico que se deriva de su concepción general de la característica universal. En este trabajo se atiende especialmente al primer aspecto, así como a su influencia en la estética y la lógica de autores como Wolff, Baumgarten y Kant.

This paper explains some of the aspects of Leibniz's theory on types of representation and truth criteria which have influenced more deeply the aesthetics and logic in the German Enlightenment. In the *Meditationes* Leibniz rejects the Cartesian intuitionism by two ways. Firstly, he defended the possibility of a clear but confused knowledge, which neither can be reduced to nor replaced by a knowledge of discursive nature. Secondly, Leibniz confronts this intuitionism with a logical formalism which derives from his general conception of the universal characteristic. This paper mainly deals with the first aspect in Leibniz and its influence on the aesthetics and logic in some philosophers such as Wolff, Baumgarten and Kant.

INDEX

Keywords: knowledge, confusion, distinction, clarity, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Kant

Palabras claves: conocimiento, distinción, claridad

AUTHOR

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

Universidad de Granada Proyecto de investigación *Leibniz en español* (P09-HUM-15914, Consejería de Ciencia, Innovación y Empresa de la Junta de Andalucía), *Leibniz en español-2* (FFI2010-15914, Ministerio de Ciencia e Innovación), Acción Integrada *El surgimiento de la ciencia moderna en Europa: G. W. Leibniz* (Ministerio de Ciencia de España, AIB2010PT-00167).

Investigador Doctor del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Adscrito al Proyecto de Investigación *Leibniz en español*, ha centrado sus investigaciones en la historia de la filosofía moderna, especialmente en la teoría de la racionalidad, la estética y la antropología en la Ilustración alemana desde Leibniz a Kant. Algunos de sus publicaciones son *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant* (Olms: Hildesheim 2010); *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (Comares: Granada 2010); así como Immanuel Kant: *Fragmentos de estética y antropología. Selección a partir de los Apuntes de Lecciones de Antropología y otros materiales*, edición crítica y traducción (Granada, 2014).

Manuel Sánchez Rodríguez is *Ramón y Cajal* Senior Grant in the Department of Philosophy II at the University of Granada (Spain). Attached to the research project on Leibniz in Spanish, he has focused his researches in the history of Modern Philosophy, especially in the theory of rationality, aesthetics and anthropology in the German Enlightenment from Leibniz to Kant. Amongst his publications are *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant* (Olms: Hildesheim 2010); *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (Comares: Granada 2010); and *Immanuel Kant: Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología, edición crítica y traducción* (Granada, 2014).