

## CONSIDERACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO, LA VERDAD Y LAS IDEAS (1684)\*

Por: **Gottfried Wilhelm von Leibniz**  
Traductor: **Carlos Másmela Arroyave**

La cuestión referente a la verdad y falsedad de las ideas es tratada fervorosamente en la actualidad por hombres ilustres<sup>1</sup>; y puesto que el propio Descartes no ha encontrado una solución satisfactoria a este problema, el cual es de gran significado para el conocimiento de la verdad, quisiera exponer brevemente mi interpretación acerca de los rasgos característicos y los criterios de las ideas y de los conocimientos. Pues bien, un conocimiento es oscuro o claro; un conocimiento claro es a su vez confuso o distinto; un conocimiento distinto, inadecuado o adecuado; simbólico o intuitivo; finalmente, el conocimiento más completo será aquel que sea al mismo tiempo adecuado e intuitivo.

Una representación es oscura si no basta para el reconocimiento del objeto que representa, como cuando, si bien recuerdo la de una flor o de un animal que había visto anteriormente, ello no es suficiente para reconocer el ejemplar dado en caso de encontrarlo de nuevo, y distinguirlo de uno semejante. Si considero algún término no aclarado suficientemente en las escuelas, como la entelequia de Aristóteles o la causa, en tanto se la toma al mismo tiempo como causa material, formal, eficiente y final, y otros términos análogos sin definición determinada, entonces es también oscuro el juicio en el que interviene dicha noción. Por el contrario, un conocimiento es claro si me posibilita reconocer nuevamente el objeto que representa; y, a su vez, él es confuso o distinto. Confuso, cuando no estoy en condiciones de enumerar separadamente un número de características suficientes para distinguir un objeto de otro, aun cuando se encuentren realmente en él tales caracteres y posea determinaciones que permitan analizar su noción. De este modo, podemos ciertamente reconocer colores, olores, sabores y otros objetos particulares de los sentidos con suficiente claridad y discernirlos unos de otros, pero esto sucede por el simple testimonio de los sentidos, y no por caracteres declarables. Por eso tampoco

---

\* Cfr. versión alemana: *Beobachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684), en: LEIBNIZ, G.W. *Grundlegung der Philosophie*. Übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Dritte ergänzte Auflage, 1966, S. 22-29 y versión francesa: *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, en: LEIBNIZ, G.W.. *Oeuvres*. Éditées par Lucy Prenant. Paris: Aubier Montaigne, 1972, p. 151-156.

1 En el año de 1683 —por tanto, inmediatamente antes de la publicación del tratado de Leibniz— apareció el escrito polémico de Amauld contra Malebranche: el *Traité des vraies et des fausses idées*. Con él se introdujo una renovada prueba crítica del concepto y término de la idea dentro de la propia escuela cartesiana.

podemos aclarar a un ciego lo que es el rojo; estas son cosas que no podemos hacer manifiestas a otros, salvo conduciéndolos a la presencia del objeto para que vean, sientan y gusten como nosotros la cosa misma o, por lo menos, haciendo el llamado a su recuerdo de una percepción de la misma naturaleza. Que las nociones de estas cualidades sean compuestas y puedan ser analizadas ulteriormente es por tanto cierto, puesto que estas cualidades mismas tienen seguramente sus causas.

De manera semejante, podemos observar que los pintores y otros artistas son capaces de reconocer exactamente si una obra es buena o mala, pero con frecuencia sin poder dar razón de sus juicios; y a los interrogantes sólo responden que echan de menos en las cosas que les desagradan, algo que ellos mismos no saben qué es. Pero una representación distinta es semejante a la que tienen los separadores del oro que lo obtienen por caracteres y medios de control que bastan para distinguirlo de otros cuerpos semejantes. Nosotros las tenemos usualmente de representaciones que, como la del número, magnitud y contenido, son comunes a varios sentidos<sup>2</sup>, así como también de numerosas afecciones del alma, por ejemplo el temor y la esperanza, en una palabra, de todo aquello de lo que tenemos una definición nominal, la cual no es otra cosa que la numeración de los caracteres suficientes. Sin embargo, se tiene también un conocimiento distinto de nociones indefinibles, a saber, cuando éstas son primitivas, es decir, inanalizables, inteligibles solamente por sí mismas, y carecen de este modo de requisitos.

En las nociones compuestas pueden sin duda conocerse a veces con claridad uno a uno los caracteres que las componen, pero por supuesto de manera confusa, como son la densidad, el color, el aguafuerte y todo lo que pertenece a los caracteres del oro; dicho conocimiento del oro puede ser distinto y, no obstante, inadecuado. Pero si todo lo que entra en una noción distinta es, a su vez, conocido distintamente, dicho de otra manera, si se conduce el análisis hasta el último término, entonces el conocimiento es adecuado. A decir verdad, nuestro saber humano no puede dar de ello ningún ejemplo perfecto; sin embargo, el conocimiento de los números se le aproxima bastante. Pero en la mayoría de los casos, particularmente en los de un extenso análisis, no captamos de un solo golpe toda la naturaleza de los objetos, sino que en su lugar empleamos en los objetos mismos determinados signos, y omitimos usualmente, por abreviación, precisar en nuestra con-

---

2 Leibniz se refiere aquí a la conocida distinción aristotélica de las cualidades sensibles, según la cual las unas —como colores y sabores—, son procuradas por un único órgano de los sentidos específico, mientras que los otros —como número y magnitud, movimiento y reposo—, son comunes a varios sentidos (*de anima* II, 6). En los *Nouveaux Essais* vemos luego cómo esta determinación psicológica es transformada en oposición a Locke y Aristóteles y convertida en una teórico-cognoscitiva y metafísica. “Las representaciones que, como se dice, se deben a varios sentidos —como las del espacio, la forma y el movimiento—, proceden más bien del sentido común, es decir, del espíritu mismo; son ideas del entendimiento puro que sin embargo se relacionan con los objetos externos y de los cuales devenimos conscientes con ocasión de la percepción sensible, —estos conceptos también son susceptibles de definición y de la demostración exacta” (*Nouv. Ess.* II, 5).

ciencia presente su concepción explícita, sabiendo o creyendo que los tenemos en nuestro poder. Si pienso por ejemplo en un polígono de mil ángulos o uno de mil lados iguales, no considero siempre la naturaleza del lado, de la igualdad o del número mil —es decir, de la tercera potencia de 10—; pero estas son palabras (cuyo sentido se presenta al espíritu de manera oscura e imperfecta), que yo empleo mentalmente, en lugar de las ideas correspondientes; las empleo porque recuerdo que conozco su significado, y no considero ahora necesario su explicación. Dicho conocimiento suelo caracterizarlo como ciego o incluso simbólico. Uno se sirve del mismo tanto en el álgebra como en la aritmética e, igualmente, casi en todas las cosas. Efectivamente, cuando una noción es muy compleja, no podemos pensar al mismo tiempo todos los caracteres que entran en ella. Pero cuando esto es sin embargo posible y en la medida de cómo sea posible, lo llamo conocimiento intuitivo. De las nociones distintas, primitivas, no es posible ningún otro conocimiento que el intuitivo; mientras el conocimiento con frecuencia es solamente simbólico para las complejas.

A partir de todo lo anterior se deduce ya, que al igual que en nuestros conocimientos distintos, no percibimos las ideas, salvo en los casos en que nos valemos de conocimiento intuitivo. Sucede con frecuencia que creemos erróneamente tener las ideas de las cosas en nosotros, en tanto suponemos falsamente que los términos de que nos servimos han sido conocidos ya explícitamente por nosotros. Es a propósito falsa la afirmación, o por lo menos no sin ambigüedad, que debemos tener necesariamente la idea de una cosa para poder hablar sobre ella y comprender lo que decimos sin tener la idea, pues frecuentemente entendemos de alguna manera estos términos tomados uno a uno, o bien nos acordamos de haberlo entendido alguna vez. Puesto que nosotros, sin embargo, nos satisfacemos con este conocimiento ciego y no ejercitamos suficientemente el análisis de las nociones, no nos escapamos con facilidad de una contradicción, contenida en la noción compleja.

Para un examen más exacto de este caso me he valido del conocido argumento para la existencia de Dios, célebre entre los escolásticos, que ha sido nuevamente reiterado por Descartes: lo que se sigue, sea de la idea de un objeto, sea de su definición, puede atribuirse al objeto. Sigue luego la existencia de la idea de Dios como el ser más perfecto o lo más grande posible. En efecto, el ser más perfecto encierra en sí todas las perfecciones a las que pertenece también la existencia. Por tanto, a Dios puede adjudicarse la existencia. A decir verdad, sólo puede concluirse de ello la existencia de Dios luego de probarse su posibilidad, pues no podemos usar ninguna definición para extraer una conclusión, sin haber asegurado antes que ella es real, es decir, que no encierra ninguna contradicción. He aquí la razón: de nociones que contengan contradicción puede concluirse al mismo tiempo lo opuesto, lo cual es absurdo. Para su explicación menciono usualmente el ejemplo del movimiento más rápido, el cual encierra una absurdidad si suponemos que una rueda gira con el movimiento más rápido; es fácil ver que cuando se prolonga uno de sus radios, tendrá en su extremidad un movimiento más rápido que un clavo que se encuentre en la periferia de la rueda. Su movimiento no es por tanto el más

rápido, lo cual contradice lo supuesto. A primera vista, sin embargo, podría parecer que tuviésemos la idea del movimiento más rápido, puesto que entendemos qué queremos decir con eso; —no obstante, no tenemos la menor idea de lo imposible—. Del mismo modo, no es suficiente pensar el ser más perfecto para poder afirmar que tendríamos su idea; justamente en la prueba indicada debe, o bien probarse, o bien suponerse la posibilidad del ser más perfecto e, incluso, necesario. Por tanto, el argumento no es tan concluyente, y ha sido rechazado ya por Tomás de Aquino.

Con ello logramos también un carácter diferenciable entre las definiciones nominales, que sólo contienen notas para poder distinguir una cosa de otras, y las definiciones reales, a partir de las que se produce la posibilidad de la cosa. Se responde así de manera satisfactoria a la opinión de Hobbes, según la cual todas las verdades deben ser arbitrarias porque dependen de las definiciones nominales<sup>3</sup>; no tiene con ello en cuenta que la realidad de la definición misma no se encuentra en nuestra elección y que no todos los conceptos pueden enlazarse entre ellas. Y las definiciones nominales no bastan para la ciencia perfecta, a menos que el objeto de la definición no sea manifiestamente posible. Se aclara finalmente de lo anterior la diferencia entre ideas verdaderas y falsas. Una idea es verdadera cuando su noción es posible; falsa, cuando ésta contiene una contradicción. Pero conocemos la posibilidad de una cosa a priori o a posteriori. Lo primero, cuando resolvemos la noción en sus requisitos, o en otras nociones cuya posibilidad nos es conocida, y cuando sabemos que nada entre ellas es incompatible. Este es por ejemplo el caso, cuando consideramos la manera en que puede producirse un objeto, razón por la cual la utilidad de las definiciones causales es de primer rango. A posteriori, por el contrario, conocemos la posibilidad de una cosa cuando nos es conocida su existencia actual mediante la experiencia; en efecto, lo que existe en acto o ha existido, debe ser de alguna manera posible. Y ciertamente, todas las veces en que un conocimiento adecuado es dado, se tiene también un conocimiento a priori de su posibilidad. Porque si se conduce el análisis hasta el final, se prueba la posibilidad de la noción, en caso de que no aparezca ninguna contradicción. Pero si los hombres no pudieran hacer nunca un análisis perfecto de las nociones, si pueden reducir sus pensamientos, sea hasta las primeras posibilidades, a nociones irreductibles, sea (lo que es lo mismo) hasta los atributos mismos de Dios bajo su forma absoluta, como causas primeras y último fundamento de las cosas, eso no me atrevo a resolverlo por el momento. En lo que nos atañe, estamos satisfechos de haber tomado de la experiencia la realidad de ciertas nociones, de donde partimos para luego componer otras, según el modelo de la naturaleza.

De lo que precede puede comprenderse finalmente que la invocación de las ideas no siempre está libre de objeciones y que abusamos con frecuencia de estas etiquetas deslumbrantes para lograr la validez de sus ilusiones. Que para tener la idea de una cosa no baste su pensamiento consciente, lo he mostrado justamente con el ejemplo del movi-

---

3 HOBBS, T. *De corpore* P. I. cap. III §7-9.

miento más rápido. Del muy conocido principio: todo lo que yo comprenda clara y distintamente de una cosa es verdadero o puede ser afirmado de ella se ha hecho por esta época mucho abuso. En efecto, con frecuencia aparecen cosas claras y distintas a los hombres de juicios precipitados, que en verdad son oscuras y confusas. Este axioma es entonces inútil si no se extraen los criterios de claridad y distinción que hemos indicado, y si no se establece la verdad de las ideas. Por lo demás, las reglas de la lógica común son criterios dignos de consideración para la verdad de los juicios; los géometras mismos hacen uso de ellas, de modo que no admiten nada por cierto sin la prueba aportada por una minuciosa experiencia o una sólida demostración. Pero es sólida la demostración que observa la forma prescrita por la lógica. En realidad, no se requiere siempre alinear silogismos al modo de las escuelas —como los han empleado Christian Herlinus y Konrad Dasypodius en los seis primeros libros de Euclides—<sup>4</sup>; sólo se exige que la demostración lleve a cabo la conclusión en virtud de su forma. Por eso no se puede omitir ninguna premisa necesaria y todas las premisas tienen que ser ya demostradas anteriormente, o ser supuestas como hipótesis, en cuyo último caso la conclusión es también sólo de validez hipotética. Quienes observan estas reglas meticulosamente, sabrán cuidarse fácilmente de las ideas engañosas. Es en conformidad con ellas que el agudo Pascal en su conocido *Tratado sobre el espíritu geométrico* —el fragmento está contenido en el excelente libro de Antoine Arnauld *Sobre el arte de pensar*— caracteriza como tarea del geómetra, definir todos los *termini* oscuros en cierto modo y probar todas las verdades dudosas solo en cierto modo<sup>5</sup>. Yo sólo desearía que él hubiese determinado los límites, más allá de los que una noción o enunciado no puede ser más oscura o dudosa. Lo que es preciso pensar en ello se podría deducir de un estudio cuidadoso de lo que hemos dicho hasta aquí.

Lo que toca a la cuestión de si vemos todas las cosas en Dios (antigua doctrina, en todo caso, y que si se la comprende bien no es por completo despreciable), o si tenemos ideas propias<sup>6</sup>, observamos que nosotros mismos, aun cuando vemos todas las cosas en Dios, debemos necesariamente tener también ideas propias y, en realidad, no como una clase de imágenes, sino como afecciones o modificaciones de nuestro espíritu, correspondientes a lo que percibiríamos en Dios: porque en todos los casos, la sucesión de nuestras ideas hace un cierto cambio en nuestro espíritu. A decir verdad, también las ideas de las

---

4 Compárese para ello M. Cantor, *Lecciones sobre historia de la matemática*, 3a. edición II, 553.

5 Leibniz conoció los escritos de Pascal en el manuscrito, entre ellos el tratado *De l'esprit géométrique* ya en la época de su estadía en París. El fragmento al que se refiere aquí está contenido en la cuarta parte del *Art de penser*, del clásico libro de texto de lógica del cartesianismo —*La logique de Port-Royal*.

6 El último párrafo del escrito no se encuentra a primera vista en ninguna conexión lógica con su anterior contenido. La aclaración de que Leibniz apunta aquí a un objeto de controversia en medio de la conexión de las explicaciones metódicas, se halla en las condiciones históricas del origen de su tratado. “Que nosotros vemos todas las cosas en Dios” es, como se sabe, la proposición fundamental de la filosofía de Malebranche, la cual en el texto polémico de Arnauld, que proporcionó el motivo externo para el tratado de Leibniz, se encuentra en el punto central de la consideración.

cosas, en las que no pensamos actualmente, están contenidas en nuestro espíritu, como la figura del Hércules en el mármol bruto. Por el contrario, en Dios no solo hay necesariamente en acto la idea de una extensión absoluta e infinita, sino también la de toda figura arbitraria existente, que no es otra cosa que un modo particular de la extensión absoluta.

Cuando nosotros, por lo demás, percibimos colores u olores, tenemos siempre tan solo la percepción de figuras y movimientos, pero tan complejos y pequeños que es imposible que nuestro espíritu en su estado presente pueda considerarlos uno a uno distintamente; no puede observar por consiguiente que su percepción se compone tan solo de percepciones, de figuras y movimientos minúsculos; de igual modo que percibimos el color verde por medio de una mezcla de partículas amarillas y azules. Y a pesar de que percibimos con ello solamente amarillo y azul en una mezcla interna, no notamos esto y nos imaginamos en su lugar alguna nueva realidad.