

Manuel Sánchez Rodríguez

Pequeñas percepciones e Ilustración en Leibniz y Kant. Una revisión de la interpretación deleuziana de Leibniz

Resumen: *En este artículo se atenderá a la interpretación deleuziana del concepto de pequeñas percepciones (minute perceptions) en el pensamiento de Leibniz, así como de su supuesto abandono por parte de Kant. En relación con estas dos cuestiones, se defenderá que el tratamiento de este concepto por ambos autores cobra sentido en el marco del espíritu de la Ilustración.*

Palabras clave: *Deleuze. Ilustración. Kant. Leibniz. Pequeñas percepciones.*

Abstract: *In this paper we focus on Deleuze's interpretation of small perceptions in Leibniz's thought, as well as on the supposed abandon of this notion in Kant. In connection with the two issues we contend that the way both authors deal with them makes sense within the framework of the Enlightenment.*

Key words: *Deleuze. Enlightenment. Kant. Leibniz. Minute perceptions.*

El pensamiento de Leibniz ha significado uno de los referentes principales de la reflexión ejercida por Deleuze sobre la Ilustración en particular y el pensamiento filosófico clásico en general. Entre las ideas que a este respecto son objeto de interés para Deleuze se encuentran las “pequeñas percepciones” y el conocimiento oscuro, fundamentales en el sistema leibniziano. Ahora bien, ¿deben interpretarse tales ideas, así como sus presupuestos y derivaciones sistemáticas e

históricas, a la luz de una superación de la Ilustración? En esta comunicación se defenderá que tales ideas deben entenderse como *características* del pensamiento ilustrado, no sólo en Leibniz, sino también en Kant.

1. Pequeñas percepciones y oscuridad como analogía del Barroco

No cabe duda de que una de las bases de interpretación fundamentales de que se sirven los debates actuales para plantear el significado histórico y filosófico del pensamiento de Leibniz es la aportada por Gilles Deleuze. Éste dedicó diversos cursos al pensamiento de Leibniz en la Universidad de Vincennes. El principal resultado de esta dedicación académica se tradujo en la publicación en 1988 del libro *El pliegue. Leibniz y el Barroco* y en 1991 *¿Qué es filosofía?*, este último en colaboración con Félix Guattari. Si bien fue en sus clases donde se extiende en detalle la interpretación y apropiación de Leibniz en la trayectoria del pensador francés, en esta comunicación me centraré principalmente en su libro *El pliegue*, porque es este escrito el que ha servido fundamentalmente para la extensión de la interpretación realizada por Deleuze.¹

Lo primero que cabe señalar en relación con esta lectura es que la pretensión de Deleuze no deja de ser una presentación justa del significado histórico-filosófico del pensamiento de Leibniz, por más que el autor francés pueda encontrar utilidad en su lectura con respecto a la construcción

de su propia trayectoria intelectual. Ésta es una interesante diferencia con respecto a la actitud adoptada por otros filósofos contemporáneos cuando se han dedicado a la interpretación de los filósofos, artistas o acontecimientos del pasado, en la medida en que en este último caso se reconoce abiertamente que el objetivo último de su lectura era la apropiación de su significado en tanto que antecedente del diagnóstico del presente realizado por el propio filósofo-intérprete. Por el contrario, Deleuze no nos concede a los historiadores de la filosofía la ventaja de haber separado nítidamente el Leibniz histórico – siempre revisable y vivo – del Leibniz al que pueda atender eventualmente la posmodernidad desde un determinado interés filosófico. De hecho, su lectura se ve movida, tal como se reconoce en su obra, por el objetivo de recuperar el significado histórico original de Leibniz en tanto que filósofo por excelencia del Barroco (1988, pp. 38s., 173). Si bien no se pretende aquí revisar la importancia histórica del Barroco en la Modernidad, ni la pertinencia de leer el pensamiento leibniziano como reflejo filosófico de esta cosmovisión, lo cierto es que sí puede resultar necesario poner en cuestión el modo como Deleuze defiende esta caracterización de Leibniz como filósofo barroco.

A este respecto, es posible detectar dos problemas principales en el punto de partida de la interpretación de Deleuze: en primer lugar, la ambigüedad con la que éste aclara la dimensión histórica de su propia interpretación; en segundo lugar, la desvinculación histórica del leibnizianismo con respecto a la Ilustración alemana que defiende claramente Deleuze.

En relación con el primer punto, Deleuze parte de un criterio más temático que histórico para situar a Leibniz en el marco general del Barroco, que de este modo no significaría tanto un momento histórico determinado en la historia del pensamiento, sino más bien una visión que se expresa en diferentes etapas, disciplinas, autores y manifestaciones. Este tema es el *pliege*. El Barroco “courbe et recourbe les plis, les pousse à l’infini, pli sur pli, pli selon pli” (1988, p. 5). De este modo, la filosofía de Leibniz, en tanto que filosofía del Barroco, no reflejaría filosóficamente una época, sino que constituiría un tema que aparecerá recurrentemente desde la Modernidad

en la obra de Mallarmé, Proust, Michaux, Boulez, Hentaï o Bergson. Ahora bien, esto no significa que Deleuze se encargue de mostrar cómo estos autores se han dejado influenciar directa o indirectamente por el leibnizianismo barroco. Más bien, tanto Leibniz como las vanguardias artísticas tematizan un mismo motivo, el pliege. Sin embargo, la falta de una adecuada perspectiva histórica diferenciadora provoca que en ocasiones el lector pueda tener la delirante impresión de que es Leibniz el que se ve influido, a modo de oráculo de la posmodernidad, por los movimientos artísticos y literarios del siglo XIX y XX, así como, por ende, por el interés filosófico del propio Deleuze. Ahora bien, lo llamativo de *El pliege* es que Deleuze no renuncia a situar al Leibniz barroco en un determinado estadio de la historia de la filosofía, aunque para ello previamente se haya prescindido de todo rigor histórico, por lo cual no es de extrañar que Leibniz deje de presentarse en su interpretación como iniciador de la modernidad ilustrada alemana. A la luz de esta desvinculación de Leibniz con respecto a la Ilustración, el Barroco de Leibniz sí significaría para Deleuze un momento histórico bien determinado, a saber: el último intento desesperado por justificar el fundamento teológico de la realidad, con anterioridad a la muerte de la razón a partir de Kant (Deleuze, 1988, pp. 90–94).

Deleuze dedica especial atención al concepto de pequeña percepción y al tema de la oscuridad estrechamente ligado a este concepto. Si atendemos a esta sección de su interpretación, creo que podremos ejemplificar esta problemática que se ha descrito. La temática de la oscuridad y la multiplicidad de las pequeñas percepciones sirve de base conceptual para la construcción de la interpretación barroca de Leibniz, y de hecho no puede negarse que esta teoría refleja uno de los temas fundamentales de la arquitectura y la cosmovisión del Barroco. Ahora bien, debemos preguntarnos si la apropiación de esta teoría nos autoriza a desarrollar el tema de la oscuridad en Leibniz hasta el extremo de soslayar el aspecto netamente ilustrado que esta teoría tuvo en la psicología y la antropología ilustradas alemanas del siglo XVIII.

Deleuze presenta un Leibniz concentrado en el sombrío fondo del alma, del que procede toda

la vida espiritual y hasta la conciencia (1988, pp. 76s., 64s.) En la mónada racional la porción clara de la conciencia se prolonga en las zonas oscuras (1988, p. 67): no existe solución de continuidad entre lo claro y lo oscuro, como en una catedral barroca, en la que el claroscuro es empleado como el fluido que todo lo inunda y en el que cada rincón se oculta a la vez que se desvela (1988, p. 76s.). Para Deleuze, en la mónada se cumple a la perfección el ideal del manierismo. Tal como lo expresa el propio Leibniz, en ella “*tout leur naisse de leur propre fonds par une parfaite spontanéité.*” (Leibniz, GP IV, p. 586, citado en Deleuze, 1988, p. 77).

Ahora bien, aunque Leibniz afirma con claridad que todo en la mónada procede *de* su sombrío fondo, también defiende con igual claridad que esta procedencia de lo distinto y consciente en la mónada *desde* lo oscuro e inconsciente *se debe a* su perfecta espontaneidad, de tal modo que considera a la misma como una “*nature agissante, puissance, force ou energie [...], en vertu de laquelle les Estres produissent par ordre tous les chagemens qui leur arrivent*” (Leibniz, GP IV, p. 586). No obstante, a pesar de que la cita aducida por Deleuze para ejemplificar su interpretación pone de relieve que la “perfecta espontaneidad” de la mónada constituye el fundamento de todo cambio, y por lo tanto de toda percepción, su interpretación de esta teoría introduce la idea de que es la oscuridad la que ofrece la condición de posibilidad de toda acción de la mente racional. La oscuridad es el origen de todo lo que acontece en la mónada, pero esto no significa que lo que acontece en la misma *se deba* a esta oscuridad. La interpretación de Deleuze se construye sobre la confusión debida a esta equivocidad sobre el significado del origen, la procedencia y el fundamento de lo consciente a partir de lo inconsciente.

Los conocimientos distintos y conscientes se originarían así a partir del contraste y la diferenciación interna a ese sombrío fondo que constituye la multiplicidad de las pequeñas percepciones. Deleuze señala acertadamente que son las pequeñas percepciones las que componen las macropercepciones distintas, de tal modo que toda percepción consciente se produce a partir de un conjunto infinito de micropercepciones, que marcan el paso sucesivo de tal macropercepción

con respecto a la macropercepción que le sigue (Deleuze, 1988, p. 115). En virtud de la ley de la continuidad, y según la analogía con el cálculo diferencial, la percepción consciente se origina a partir de las micropercepciones infinitesimales contenidas en la oscuridad de la mente racional (1988, pp. 116s.). Ahora bien, sobre la base de esta explicación de la pneumatología leibniziana, Deleuze concluye que debemos considerar las pequeñas percepciones en tanto que requisitos o condiciones genéticas, no meramente de las macropercepciones conscientes, sino de la misma conciencia (1988, p. 118). Si con ello Deleuze pretende sostener que el nacimiento de los actos conscientes de la mente presuponen un aumento continuo y gradual desde percepciones inconscientes y confusas, debemos aceptar la corrección de su interpretación. Ahora bien, si lo que se pretende insinuar es que este dinamismo psíquico de la mente racional *se debe* a los actos inconscientes de la subjetividad, en los que encontraría su fundamento de posibilidad, entonces nos encontraríamos frente a una teoría deleuziana, no leibniziana. Y Deleuze mismo parece optar por la segunda lectura, al sostener que toda percepción consciente “*renvoie seulement au mécanisme exclusivement psychique des rapports différentiels entre petites perceptions qui la composent dans la monade*” (1988, p. 125). Sin embargo, para comprender las acciones o percepciones de la mente, según Leibniz, debemos atender a la naturaleza espontánea de la mónada, en tanto que fundamento de estas acciones o percepciones. Volveremos sobre este punto.

Mediante esta presentación del interés de Leibniz por la oscuridad, y a partir de la conclusión de que esta oscuridad desempeña un papel genético con respecto a la luz de la razón, Deleuze establece la marca diferenciadora entre este pensador y Kant, quien habría rechazado la concepción leibniziana de las pequeñas percepciones por el compromiso de esta teoría con la idea de un entendimiento infinito o arquetípico (Deleuze, 1988, pp. 118s.) Ahora bien, la afirmación de que Kant rechaza la concepción del conocimiento oscuro de procedencia leibniziana no se ajusta con las conclusiones que pueden extraerse de un estudio de sus *Lecciones de Antropología*, en las

que éste toma posición contra Locke en favor de la concepción leibniziana.

En lo que se sigue se sostendrá que el significado histórico de la compleja teoría del conocimiento oscuro en Leibniz no puede entenderse si no es a la luz de su vinculación con el nacimiento y el desarrollo ulterior de la Ilustración alemana, más allá de que tal teoría permita además ejemplificar el carácter barroco que adopta la filosofía leibniziana en particular.

En primer lugar, el tratamiento del tema de las pequeñas percepciones, el conocimiento claro y confuso y las apeticiones insensibles se inscribe en Leibniz en el marco más amplio de una concepción de la sabiduría en la que éste trata de conciliar el ideal del sabio cristiano con el ideal de formación y educación que servirá de base a futuros desarrollos de la psicología y la antropología de la filosofía ilustrada alemana del siglo XVIII. En segundo lugar, y unido a lo anterior, se mostrará que Kant adopta y desarrolla la concepción del conocimiento oscuro de Leibniz.

2. Pequeñas percepciones y monadología

La teoría de las pequeñas percepciones tiene por objeto todo menos una exaltación de la insuperable oscuridad esencial a la mente humana, tal como parece derivarse de la lectura de Deleuze. Más bien, esta teoría parte del reconocimiento de la finitud esencial a la naturaleza humana desde un punto de vista ilustrado, de tal modo que a tal reconocimiento le acompaña una filosofía encaminada a demostrar la posibilidad de la racionalidad en la práctica y en la teoría.

De hecho, la existencia de percepciones inconscientes en la mente racional debe ser algo esencial a cualquier ser diferente a Dios. En la medida en que cada mónada expresa de forma confusa el mundo desde una determinada perspectiva (*Nouveaux Essais*, AA VI, 6: II, 1, § 1, p. 109), los pensamientos confusos proceden de la relación de todas las cosas según la duración y la extensión y, por este motivo, toda criatura racional exige tener un cuerpo orgánico (*Théodicée*, GP VI, § 124, p. 179). Ahora bien, la filosofía de

Leibniz marca su carácter netamente ilustrado en la medida en que el reconocimiento de la finitud se convierte en condición de posibilidad fundamental de la razón. Así, en la *Teodicea* será este reconocimiento el que nos permita no tomar como absoluta o positiva la imperfección de la realidad fenoménica conocida confusamente por el ser humano, desde el momento en que entendemos esta visión por su relación con un todo del que forma parte, más allá de que esta visión no pueda dejar de ofrecer una imagen confusa de tal totalidad que le sirve de fundamento.² La finitud no se convierte en Leibniz en condición de posibilidad de la razón humana, pero sí el reconocimiento de la misma, ejemplificado en la oscuridad y la confusión de nuestros conocimientos.

Si bien las pequeñas percepciones representan la demarcación existencial de un individuo, por la que éste es una determinada e irreplicable perspectiva en este mundo, esto no significa que la oscuridad y la confusión determinen esencialmente el ser del ser humano. En los *Nuevos Ensayos* Leibniz introducirá de forma un tanto dispersa observaciones sobre la posibilidad del paso o progreso de las pequeñas percepciones inconscientes a la apercepción consciente. Aunque estas observaciones presentan un carácter empírico y pedagógico, lo cierto es que adquieren sentido a la luz de los conceptos de perfección, entelequia y espontaneidad procedentes de la monadología y la dinámica.

En conformidad con la interpretación de Deleuze, es cierto que Leibniz sostiene que las percepciones conscientes proceden de la composición diferencial de las micropercepciones infinitesimales que se hallan en la oscuridad del ánimo. Sin embargo, esta gradación y perfectibilidad que posibilita el pensamiento no encuentra su fundamento en la misma finitud de la razón humana, sino en una actividad espontánea que desempeña el papel de una fuerza activa que sirve de agente inmanente con respecto a las acciones o percepciones de la mente.

Según Leibniz, el espíritu tiene una disposición para *sacar* las verdades por sí mismo de su fondo, aun cuando necesite la ocasión de las impresiones de los sentidos para ejercitar tal capacidad (AA, VI, 6, § 5, p. 80). A partir de los “actos reflexivos” de la conciencia o la

apercepción el alma racional puede considerar aquello que denominamos Yo, así como “considerer que cecy ou cela est en *Nous*” (*Monadologie*, GP VI, § 30, p. 612). De este modo, la posibilidad de atender a las percepciones, por lo cual se convierten en percepciones distintas de las cosas, viene posibilitada por la actividad reflexiva de la apercepción.

El recurso a la analogía del claroscuro de la catedral barroca empleado por Deleuze es equívoco. Porque, en relación con la catedral monádica, puede ser cierto que todos los objetos iluminados emergen de la oscuridad, pero no que la luz que los ilumina se origine o encuentre su génesis o condición de posibilidad en esta oscuridad. A partir de la aplicación del principio de continuidad, en su aplicación al mundo psíquico, los *Nuevos Ensayos* explican la posibilidad de un progreso siempre gradual e imperfecto por el que podemos apercebirnos progresivamente de percepciones que nos eran desconocidas de modo distinto (*Nouveaux Essais*, AA VI, 6: *Préface*, pp. 56s.). Si nos preguntamos por el origen de las percepciones conscientes, éste reside en el fondo sombrío de la subjetividad y todo cambio en la monada encuentra en el mismo su procedencia; pero si nos preguntamos por este origen en tanto que fundamento o condición de posibilidad de los cambios y modificaciones de la mónada, entre las que debemos contar las percepciones, entonces debemos admitir, con Leibniz, que éstos “viennent d’un *principe interne*” (*Monadologie*, GP, VI, § 11, p. 608; §§ 13s., pp. 608s.). Ahora bien, para que las mónadas sean seres, es decir, constituyan un ser (AA II, 2B, p. 186), éstas deben tener unas cualidades específicas a su naturaleza individual (*Monadologie*, GP, VI, § 8, p. 608), por lo que la constitución de la subjetividad sustancial de la mónada racional no sólo se sustenta en esta fuerza originaria regida por un principio de unidad, sino que exige además la especificación y la variedad que le son propias y constituyen el ser individual de las sustancias. Por lo tanto, según Leibniz, esta unidad sustancial no podría subsistir sin ninguna afección ni cambio (*Monadologie*, GP VI, § 21, p. 610). La multitud en la unidad simple de la mónada es a lo que Leibniz se refiere como percepción, estado transitorio y sometido al principio de cambio que encuentra su origen

y fundamento en la espontaneidad de la mónada (*Monadologie*, GP VI, §§ 13s., pp. 608s.).

Esta misma teoría puede ser planteada desde el principio de inhesión, en tanto que fundamento lógico-metafísico de la identidad de la mónada. En el individuo, todo cambio debe ser considerado como la relación entre dos términos en una serie, que se encuentra gobernada por una única ley o concepto completo.³ En este sentido, este concepto o ley es lo que permanece, y lo que nos permite considerar en rigor metafísico que la mónada permanece *en sus cambios*, motivo por el cual se trata de la razón o fundamento de la misma.

La transformación de esta concepción a partir del desarrollo de la dinámica a finales de la década de 1690 no supone una variación fundamental; más bien, Leibniz establece el marco vitalista y finalista que servirá de base de modo fecundo a su futura psicología monadológica. Tal como ha defendido Robert McRae (1976, pp. 46–63), la analogía entre dinámica y pneumatología nos permite entender la comprensión leibniziana de la causa de las percepciones, en tanto que acciones de la mente que ejercen su influjo sobre otras acciones. La fuerza primitiva o activa ejerce una acción inmanente a partir de una tendencia inherente o *conatus* que marca el cambio continuo de una percepción a otra; se trata del principio interno que permanece en la variación. Las fuerzas derivativas son las modificaciones cambiantes de la fuerza primitiva, con la que guardan una relación tal como los elementos de una serie con respecto a la ley o el concepto completo de esta serie, o como las diferentes aplicaciones con respecto al alma.

Esta teoría metafísica y psicológica nos permite comprender además que Leibniz pueda defender una teoría moral por la cual la virtud puede desarrollarse a través de la dinámica interna a la variación de las múltiples percepciones, que en principio podrían oponerse al desarrollo de la virtud. En los *Nuevos Ensayos* Leibniz plantea una verdadera teoría pedagógica de la prudencia y la virtud, basada en el hábito, el entrenamiento y la práctica, aplicados sobre las mismas percepciones oscuras y confusas que podrían llegar a obstaculizar la vida espiritual. Hacerse leyes y preceptos de cara al futuro y seguirlos fielmente; evitar las ocasiones de corrupción; aplicar

como conocimientos sordos o ciegos aquellos conocimientos sobre los cuales alguna vez se ha reflexionado, sin llegar a confundirlos con prejuicios; la adquisición de hábitos o costumbres de actuar según los dictados de la razón, de modo que la virtud sea agradable y natural, etc. Éstas son algunas de las máximas con las que se ha de pretender iluminar progresivamente el fondo oscuro de las inclinaciones y las pasiones. Ahora bien, es interesante notar que la virtud no se alcanza mediante la superación artificiosa de las inclinaciones que componen de forma natural el alma espiritual. Más bien, la teoría de la prudencia en Leibniz parte de la consideración de que la virtud es un estadio que se alcanza mediante la ejercitación, la práctica y la observación atenta y reflexiva de estas mismas inclinaciones, con anterioridad a la capacidad por las cuales podemos lograr su control (*Nouveaux Essais*, AA VI, 6: II, 21, § 36, p. 189). En la inquietud, que no se conoce de forma distinta, sino que se siente de forma confusa, trabaja de forma inadvertida la tendencia natural de la razón que conduce al ser humano hacia la felicidad, tan sólo con que se preste atención a este movimiento oculto de la subjetividad humana y no se obstaculice un progreso continuo y siempre inacabado de perfectibilidad. A este respecto, las múltiples percepciones insensibles de la mente y las apeticiones que condicionan la variación en las mismas deben entenderse como instrumentos al servicio de un principio interno de perfectibilidad de la mente: “*Ces appetitions, petites ou grandes, sont ce qui s’appelle dans les écoles motus primo primi et ce sont véritablement les premiers pas que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joye, car on n’y regarde que le present: mais l’expérience et la raison apprennent pa regler ces appetitions et à les moderer, pur qu’elles puissent conduire au bonheur.*” (*Nouveaux Essais*, AA VI, 6: II, 21, p. 189).

Este desarrollo de la teoría leibniziana de las representaciones oscuras, pequeñas percepciones o apeticiones insensibles tendrá un claro influjo en Kant, que puede constatarse fácilmente en sus *Lecciones de Antropología*. De hecho, la recepción kantiana del tema de lo oscuro y el inconsciente de procedencia leibniziana constituye uno de los aspectos que menos atención ha recibido en los estudios sobre la Ilustración alemana. En

este capítulo tan sólo se bosquejará algún aspecto de esta recepción, que servirá para revisar la posición deleuziana, según la cual Kant habría rechazado la teoría de las pequeñas percepciones, precisamente por el compromiso de esta concepción con el concepto de entendimiento arquetípico.

3. Pequeñas percepciones en la Antropología de Kant

A la hora de plantear la recepción de Leibniz en la filosofía trascendental de Kant suele atenderse a aquellos temas o intereses de la monadología, la metafísica general y la teleología de Leibniz que son objeto de la crítica trascendental y, por consiguiente, experimentan una revisión, transformación o rechazo por parte de Kant. A este respecto, Deleuze tiene razón en cierto respecto al señalar que Kant no se comprometerá con los supuestos teológicos y cosmológicos implicados en la concepción monadológica de la subjetividad. De hecho, es posible detectar cómo éste alcanza la concepción de lo suprasensible, expuesta en la *Crítica del Juicio*, a partir de la recepción y posterior transformación crítica del concepto de lo espiritual en tanto que fuerza básica, herencia leibniziana recibida a partir de su relación con la estética, la psicología y la lógica de autores como Sulzer, Baumgarten, Meier o Tetens (cf. Sánchez Rodríguez 2010). Uno de los resultados principales en este proceso histórico, como señala Deleuze, viene marcado por el abandono del concepto de entendimiento arquetípico como fundamento último de la actividad inteligible de la subjetividad, lo cual es especialmente manifiesto en la *Crítica del Juicio*.

Ahora bien, esta crítica ejercida sobre los presupuestos teológicos de la monadología no suponen en absoluto un abandono en Kant del tema de la oscuridad ni, en particular, del concepto de las pequeñas percepciones. Tal como ha mostrado Claudio La Rocca (2007), el tema del inconsciente y de lo oscuro se tematiza en múltiples aspectos del pensamiento de Kant, como su concepción de los juicios provisionales, su teoría del esquematismo trascendental y hasta la misma

concepción de la conciencia. La recepción de Leibniz en Kant se explica principalmente a partir de la influencia o reacción del segundo con respecto a autores como Wolff, Baumgarten o Meier. A diferencia de éstos, y como consecuencia de la disociación entre confusión y sensibilidad de un lado, y distinción y entendimiento del otro, Kant admite la posibilidad de un entendimiento oscuro (La Rocca, 2003, 76–87).

El estudio de la recepción de Leibniz en Kant exige tener en cuenta en todo momento a aquellos autores que sirven de nexo de comunicación entre los dos filósofos, pues en la mayoría de los casos no encontraremos la presencia directa de ideas leibnizianas en los escritos de Kant, sino más bien un Leibniz mediado por Wolff, Baumgarten, Sulzer, Tetens o Lessing, sin que Kant, no obstante, nos ayude la mayoría de las veces con respecto al origen de sus digresiones de influencia leibniziana. Ahora bien, a este respecto debe tenerse en cuenta que la mayoría de estos autores no conocieron los *Nuevos Ensayos*, publicados por vez primera en 1765. De este modo, la mayoría de los desarrollos del tema de la oscuridad y lo inconsciente en Kant se deben a su contacto con las teorías de estos autores que se inspiraban parcialmente en aquel texto que sí conocían, a saber: las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*.

Sin embargo, la exposición de Kant sobre las pequeñas percepciones representa una excepción, en la medida en que aquí sí nos encontramos con una influencia directa procedente de los *Nuevos Ensayos*.

En sus *Lecciones de Antropología* Kant le dedicará un espacio específico a la exposición de una “filosofía analítica”, destinada a ilustrar o traer a la luz la inmensa cantidad de conocimientos del ánimo humano que permanecen en la oscuridad.

Desde sus primeras *Lecciones de Antropología* Kant se centra abiertamente en las representaciones oscuras del ánimo humano (Ak, XXV, p. 249). Aunque no emplea el concepto de pequeñas percepciones, sí se refiere a ellas como la “infinita cantidad de fenómenos del alma humana” (Ak, XXV, p. 250) o las “representaciones oscuras que residen en la sensibilidad” (Ak, XXV, p. 251). La fuente de de estas representaciones radica en lo

que él denomina “profundidades del ánimo” (Ak, XXV, p. 252). Esta referencia parece indicar que Kant adopta la concepción leibniziana a partir de la psicología empírica de Baumgarten⁴ y, en particular, de su concepto “fundus animae”, el cual por cierto introduce Kant en su exposición introductoria al esquematismo trascendental para referirse a la actividad de la imaginación.

Aparte de esta relación mediata, Kant se refiere directamente a la disputa sobre los conocimientos inconscientes sostenida por Leibniz en los *Nuevos Ensayos*.

Ha habido disputas en la filosofía sobre si hay representaciones oscuras de las que no somos conscientes en todo momento. Diferentes filósofos dicen que las representaciones son de tal tipo que no sabemos que las tenemos, ¿pero cómo podemos afirmar que sabemos algo sobre representaciones de las que nos somos conscientes? [Esto lo] dice Locke, si bien sin razón; pues por supuesto que las conocemos. Mientras que son oscuras, no somos conscientes de las mismas, residen en la sensación inmediata, pero a través de inferencias podemos hacer que se encuentren presentes [...]. Podemos comparar el alma humana con un gran mapa donde hallamos una gran cantidad de espacios que no están iluminados, [y] pocos que están iluminados. Lo que no se encuentra iluminado es el campo de las representaciones oscuras, [mientras que] los pocos espacios iluminados constituyen las representaciones claras, y entre las representaciones claras algunas brillan con luz propia: éstas son las representaciones distintas. Las representaciones oscuras constituyen la mayor parte de las representaciones del ser humano; y si alguien pudiera ser consciente de todas las representaciones que residen efectivamente en su ánimo, pero que sólo salen a la luz ocasionalmente, entonces se tendría a sí mismo por un tipo de divinidad y se sorprendería de su propio espíritu, pues no [tendría] concepto alguno de un ser con ese enorme conocimiento como él mismo posee [...]. (Ak, XXV, pp. 867s.).

Esta disputa a la que se refiere Kant sólo puede ser la contenida en los *Nuevos Ensayos*. De hecho, la observación de que el ser humano

se convertiría en un Dios si pudiese ser consciente de todos sus conocimientos la encontramos también en Leibniz (*Theodicée*, GP VI, § 64, p. 137). Sin embargo, esta última afirmación cobra sentido en este último en tanto que se la interpreta desde su teoría de la armonía preestablecida, en la medida en que un acceso absoluto al fondo oscuro del alma sólo podría significar un conocimiento infinito o divino, pues este fondo expresaría de forma confusa la totalidad del universo. En cambio, tal como se ha señalado, Kant dejará de comprometerse por tales supuestos.

Sin embargo, este rechazo de la metafísica leibniziana no supone un abandono de la teoría de las pequeñas percepciones. Más bien, en sus *Lecciones de Antropología* encontramos la propuesta de lo que Kant denomina una filosofía analítica, que tiene por objeto rastrear y poner de manifiesto las fuerzas que actúan en la oscuridad (Ak, XV, p. 871). Ciertamente, se trata de un programa externo al sistema crítico. Pero esto no significa que la labor docente desarrollada por Kant no responda a los intereses filosóficos de Kant, en particular a su concepción ilustrada de la educación y la formación. No debe olvidarse que el objeto de sus Antropología en sentido pragmático era la formación de los universitarios para su actividad diaria en el teatro del mundo, más allá del escolasticismo y la seca teoría de las escuelas. Dentro de este programa de formación, dirigido a los ciudadanos de las nuevas clases burguesas prusianas, el objeto de la filosofía analítica era la “ilustración de las representaciones oscuras” (Ak, XV, p. 871), lo cual ha de permitir desenmascarar los prejuicios que se presenten inicialmente como sensaciones inmediatas, especialmente en la moral.

Desligada de sus implicaciones metafísicas, la teoría de las pequeñas percepciones en Kant vuelve a ser tematizada en el contexto de un programa filosófico de formación y educación. A pesar de las variaciones de su comprensión sobre lo oscuro y el inconsciente, evidentes en el mismo texto tratado, Kant sigue desarrollando este tema en múltiples aspectos de su filosofía. Que el análisis y la comprensión del tema leibniziano de las pequeñas percepciones signifiquen para Kant un componente principal de su antropología, destinado al desarrollo de la prudencia

en el conocimiento mundano, debe llevarnos a considerar si el tema leibniziano del inconsciente ha sido abandonado en la Ilustración o, por el contrario, es una de las marcas características del surgimiento de la psicología, la antropología y la pedagogía en tanto que ciencias del hombre a lo largo del siglo XVIII.

Notas

1. Sobre le significado de la lectura planteada en esta obra, véase también el trabajo de Ricardo Espinoza Lolas 2010.
2. *Theodicée*, GP VI, § 134, p. 188: “L’objet de Dieu a quelque chose d’infini, ses soins embrassent l’univers: ce que nous en connoissons n’est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par nostre connoissance. Quelle temerité ou plustost quelle absurdité! [...] Dire avec S. Paul: *O Altitudo Divitiarum et Sapientiae*, ce n’est point renoncer à la raison, c’est employer plustost les raison que nous connoissons, car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l’Apotre parle: mais c’est avouer nostre ignorance sur les faits; c’est reconnaître cependant, avant que de voir que Dieu fait tout le mieux qu’il est possible, suivant la sagesse infinie qui regle ses actions.”
3. Véase a este respecto Sánchez Rodríguez y Villanueva Fernández 2011.
4. Una amplia discusión de Kant sobre el conocimiento oscuro, en contraposición a la lógica de Meier la encontramos en Ak XXIV, pp. 119–31. AA 24, 119; véase también Ak XXIV, pp. 409s. La teoría de Baumgarten sobre el conocimiento oscuro la encontramos en su *Metaphysica* (1739, Ak, XV, § 510–14, pp. 6s.). Al conjunto de los conocimientos oscuros los denomina Baumgarten el “*fundus animae*” (1739, Ak, XV, § 511, p. 6).

Bibliografía

- Baumgarten, A. G. (1739). *Metaphysica*. Reedición según la edición de 1757 en Kant, Ak, XV, pp. 5–54 y XXVII, pp. 5–226.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Loni: Les Éditions de Minuit.
- Kant, I. (1902ss.). *Kant’s gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preußischen Akademie der

- Wissenschaften und ihren Nachfolgern. Berlin & Leipzig (Ak).
- La Rocca, C. (2007). L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant. En C. La Rocca (Ed.), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica* (63–116). Pisa: ETS
- Leibniz, G. W. (1880). *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt. Hildesheim, Zürich y New York: Olms (GP).
- Leibniz, G. W. (1962). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Serie VI: Philosophische Schriften. Berlin: Akademie-Verlag (AA).
- McRae, R. (1976). *Leibniz: Perception, Apperception & Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sánchez Rodríguez, M. (2010). La influencia del leibnizianismo en la teoría del genio de Kant. El *Geist* como fuerza básica. En M. Sánchez Rodríguez y S. Rodero Cilleros (Ed.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (535–52). Granada: Comares.
- Sánchez Rodríguez, M., Villanueva Fernández, N. (2011). La estupefacción de Arnauld: El fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 11–30.
- Spinoza Lolas, R. (2010). Deleuze: Leibniz... en torno a los pliegues. En M. Sánchez Rodríguez y S. Rodero Cilleros (Ed.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (pp. 569–86). Granada: Comares.

