

frecuente es que estas razones determinantes no nos sean suficientemente conocidas, no dejamos de entrever que las hay²⁴². ¿Qué significa aquí "entrever"? ¿Qué fuerza argumentativa tiene el hecho de que algo sea "entrevisto"? ¿No hay en el sistema de Leibniz otro modo de justificación? En este caso se refiere al principio de razón suficiente en una de sus versiones. En el anterior al principio de inhesión. No entramos ahora a fondo en estas dos cuestiones que serán tratadas más adelante²⁴³. Sobre la primera puede consultarse *De necessitate et contingentia*²⁴⁴ y el mismo contexto de las *Remarques Arnauld*²⁴⁵. Sobre la segunda, pueden encontrarse al menos, además de un procedimiento deductivo, uno teleológico y otro coherencial. Quede nuevamente planteada la cuestión de la justificación del mismo principio de razón suficiente, cuestión que apunta hacia la trascendentalidad en el planteamiento de Leibniz.

Más aún, es posible dar razón de la propia razón; y todo ello es posible a priori. Por eso lo primero y más específico que aporta la razón es la universalidad y la necesidad²⁴⁶; ésta es una de las intuiciones básicas de Leibniz y también una de sus limitaciones.

Por tanto, mediante esta formulación del principio de razón suficiente encontramos no sólo que todo tiene una

²⁴² "Quoyque le plus souvent ces raisons determinantes ne nous soyent pas assés connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a", *Theodicée*, G.P.VI,127.

²⁴³ Cfr. pp. 340-352.

²⁴⁴ *De necessitate et contingentia*, post.1677, Vor.3,455-63 (=Cout.,16-24).

²⁴⁵ *Remarques Arnauld*, mayo, 1686, G.P.II,46.

²⁴⁶ Cfr. Ak.VI,6,50 (=G.P.V,44).

razón sino que esa razón se puede dar. ¿Qué significa esto? La pregunta comprende al menos tres aspectos: en primer lugar, ¿de qué se puede dar razón?, esto es, ¿cuál es el alcance de "omnium" en la formulación del principio?; en segundo lugar, ¿qué significa exactamente "dar razón?", o dicho de otro modo, ¿cuántas formas distintas de dar razón concibe Leibniz?; en tercer lugar, ¿quién puede dar razón?, es decir, ¿quién es en cada caso el sujeto capaz de responder a la exigencia planteada por el principio?. Las respuestas a estos interrogantes son abordadas por Leibniz en el contexto de esta formulación del principio, lo cual no es sino una reproducción a menor escala de lo que hace a lo largo y ancho de toda su producción filosófica. En los textos anteriores han ido apareciendo elementos que contribuyen a la elaboración de dichas respuestas.

3.3.1. Alcance de "omnium".

Aquello de lo que se puede dar razón es, en principio, todo. Pero esto no es más que un universal indeterminado. La determinación comienza inmediatamente y va siendo precisada progresivamente.

La primera determinación que Leibniz introduce es la de referir el principio de razón suficiente a "las cosas"

247. Aquello de lo que se puede dar razón son los "cuerpos"; más en concreto, a partir de su "naturaleza" se debe poder dar razón de todos sus eventos. Por ello "no debe ponerse nada en los cuerpos cuya razón no pueda darse a partir de sus constitutivos primeros", o esencia, la cual queda recogida en su definición²⁴⁸. Más concretamente respecto de los cuerpos puede darse razón en dos aspectos: tanto de su misma existencia, como de sus accidentes. Respecto a lo primero dice Leibniz: "Nada existe de cuya existencia no se pueda dar una razón suficiente"²⁴⁹; es decir, se debe dar razón, en primer lugar, de por qué un determinado objeto existe²⁵⁰. Esto es extendido más tarde por Leibniz a la totalidad y plantea la más radical cuestión: ¿Por qué existe algo y no nada?²⁵¹. Aunque en esta primera etapa no lleva hasta esas últimas consecuencias la exigencia del principio sí que plantea la cuestión de que en general sólo se puede dar razón de un determinado estado de cosas a partir del estado precedente²⁵²; pero la razón última de la totalidad de la serie de estados no puede estar contenida en la serie misma de las

²⁴⁷ "Choses", *De la sagesse*, 1676, Ak.VI,3,671 (=G.P.VII,83=Erdmann,674).

²⁴⁸ "Nihil etiam poni debet in corporibus, cuius causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis", *Carta a J. Thomasius*, 20-4-1669, Ak.II,1,23 (=G.P.I,26). Cfr. también Ak.VI,1,490 y Ak.VI,3, 456.

²⁴⁹ "Nihil existere nisi cuius reddi possit ratio existentiae sufficiens", *Communicata Schulleri*, 1676, Ak.3,282 (=G.P.I,138). Cfr. también Vor.1,116.

²⁵⁰ Cfr. Vor.1,116.

²⁵¹ Cfr. G.P.VI,602.

²⁵² Cfr. Ak.VI,3,568.

cosas, sino que debe ser exterior a ella²⁵³. Así pues, se debe poder dar razón, en primer lugar, de la existencia de los existentes, tanto en particular como en su conjunto.

En segundo lugar, el dar razón abarca también los accidentes, esto es, el acontecer concreto de cada objeto individual. Por ello no sólo es posible dar razón de por qué algo existe, sino también de por qué existe tal y como existe; o dicho con la terminología leibniziana, de por qué es así más bien que de otro modo²⁵⁴. Al conocimiento exhaustivo de todo cuanto le acaece al objeto individual llega a llamarlo "conocimiento perfecto"²⁵⁵.

Lo existente es desglosado por Leibniz en *Conversatio Stenonio* donde dice: "Nada es o llega a ser (*fieri*) de lo que no pueda darse razón"²⁵⁶. Mediante esta formulación lo existente se deslinda en lo que ya es realmente existente (seres reales) y lo que está realmente en devenir. Este proceso de cambio no debe entenderse en sentido aristotélico como paso de lo posible a lo real. En sentido estricto, desde la perspectiva leibniziana, cuando un ser individual deviene real, lo hace conteniendo ya todas sus determinaciones reales futuras. Naturalmente que ese paso

²⁵³ Cfr. Ak.VI,282-3.

²⁵⁴ Cfr. *Elementa verae pietatis*, 1679, Vor.2,236 y *Conversatio Stenonii*, Vor.,2,302.

²⁵⁵ "Connoissance parfaite", *De la sagesse*, Ak.VI,3,671 (=G.P.VII,83-Eri-mann,674).

²⁵⁶ "Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit", *Conversatio Stenonii*, 1677, Vor.2,302 (=Cout.,25).

inicial se hace desde lo posible y en función del principio de los composites²²⁷.

Con la distinción entre lo que es y lo que llega a ser, destaca Leibniz el carácter de inteligibilidad del devenir. Dicho simplemente así después de Aristóteles, puede parecer una obviedad. Sin embargo, en determinado sentido, cobra especial relevancia cuando es afirmado por Leibniz. Se trata de una reacción contra Descartes. No es que éste niegue la racionalidad del devenir, sino que cifra el aspecto inteligible esencial de los cuerpos en la extensión. Pero precisamente la extensión es incapaz de dar cuenta del movimiento²²⁸, y por ello, es rechazada por Leibniz como cualidad primitiva de la sustancia corporea. Extensión es siempre repetición simultánea de partes; por ello presupone otra noción anterior que es la de unidad indivisible. Surge así la noción de mónada, y Leibniz propone como propiedad originaria de la sustancia precisamente la actividad, el movimiento. Tan es así que en los años finales llega a definir la sustancia precisamente como "un ser capaz de acción"²²⁹. Para el caso de la sustancia material, además de la actividad o el movimiento, añade Leibniz otras dos características inteligibles esenciales: "En los cuerpos todo ocurre mecánicamente, esto es, por obra de las cualidades inteligibles de los

²²⁷ Cfr. p.e. Ak.VI,3,584-5 (=Grua,263).

²²⁸ Cfr. Ak.II,1,23 y G.P.IV,364.

²²⁹ "Un etre capable d'action", *Principes de la nature*, 1714, G.P.VI,598

(Olaso,597).

cuerpos, a saber: magnitudes, figuras y movimientos"²⁶⁰. Pero esto queda definitivamente establecido con posterioridad. En el planteamiento de Descartes era imposible hacer inteligible el movimiento a partir de la noción de sustancia. Por ello, aunque la racionalidad del devenir no es una idea novedosa en la historia del pensamiento a partir de Aristóteles, adquiere especial significado en el contexto en que Leibniz la replantea. Toda esta discusión tiene sentido naturalmente sólo dentro de una concepción esencialista de la realidad.

La plasmación en la fórmula que nos ocupa de ese sentido de inteligibilidad del movimiento a partir de la noción misma de sustancia se realiza mediante el predicado latino "fieri", propio de esta primera etapa; en la tercera, esto es, a partir de 1686-9, será completado con el predicado "evenire", con el que coincide en el sentido de suceder, ocurrir, tener lugar, resultar"²⁶¹.

Los dos aspectos desglosados hasta aquí son integrados por Leibniz en una sola fórmula hacia finales de la primera etapa: "Nada existe de lo que no se pueda dar alguna razón (al menos desde la omnisciencia) de por qué

²⁶⁰ "Omnia in corporibus fieri mechanice, id est per intelligibiles corporum qualitates nempe magnitudines, figuras et motus", *Consequences*, 1708, Cout., 12 (Olaso, 504).

²⁶¹ Cfr. p.e. Vor. 5, 1003.

es más bien que no es y por qué es así más bien que de otra manera"³³³.

Así pues, en lo que a esta formulación concierne, el principio de razón suficiente extiende su ámbito de vigencia a los seres reales existentes; el "omnium" se ha convertido por lo pronto en "nihil existit"³³³, tras una primera determinación. De lo existente se puede dar razón tanto de su misma existencia como de sus determinaciones accidentales, y tanto del ser actual como del devenir del mismo. Todo ello es recogido en un pasaje que podría ser la síntesis de todo lo tratado en este punto. En el escrito *Conversatio Stenonio* dice Leibniz: "Nada es o llega a ser de lo que no pueda darse razón, al menos por un omnisciente, de por qué es más bien que no es, o por qué es así más bien que de otro modo"; y completa Leibniz su resumen: "Dicho brevemente, de todo puede darse razón"³³⁴. Ahora resulta ya más fácil identificar a qué se refiere exactamente cuando dice "todo" en esa formulación.

Quedan pues excluidos, por ahora, el ámbito de lo posible y el ámbito de lo necesario, dentro del nivel ontológico.

Además hace Leibniz algunas referencias aisladas a elementos de orden gnoseológico de los que también es

³³³ "Nihil existit quin aliqua ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit, et cur sic sit potius quam aliter", *Elementa verae philosophiae*, 1677-8, Vor.2,236 (=Grua,13).

³³³ Cfr. Ak.VI,3,282-3 y Vor.2,236.

³³⁴ "Nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic potius quam aliter, paucis Omnium rationem reddi posse", *Conversatio Stenonio*, 1677, Vor.2,302 (=Cout.25).

posible dar razón. En concreto de las percepciones se puede dar razón si se llega a poder predecir, esto es, establecer relaciones fijas entre ellas; esto es denominado por Leibniz percepción coherente²⁶⁵. La previsibilidad aquí apuntada será precisada posteriormente por Leibniz en el sentido de una matematización de los resultados del conocimiento sensible.

Por otro lado también alude Leibniz a la posibilidad de dar razón de determinados tipos de proposiciones. Define la noción de "concepto distinto" como la "de la proposición cuya razón se puede dar"²⁶⁶. Y también respecto a la verdad dice ya en 1679 que "puede darse razón de una verdad cualquiera"²⁶⁷. En cuanto elemento del que puede darse razón, es una novedad introducida por Leibniz pero que desarrollará durante la segunda etapa; en el contexto de esta primera resulta totalmente aislado y al margen de los temas que ocuparon a Leibniz en este periodo. No obstante, es una premonición de algo que será tema principal de su reflexión posterior. Cabe apuntar aquí, puesto que intentamos delimitar el objeto del dar razón, que este pasaje resulta un tanto problemático en comparación con otros similares. Habitualmente dice Leibniz que de toda verdad puede darse razón, excepto de las que son puras identidades lógicas (proposiciones "per se notae"). Sin embargo, en el pasaje aludido parece

²⁶⁵ Cfr. Ak.VI,3,511.

²⁶⁶ "Conceptus distinctus est propositionis cuius ratio reddi potest", *Communicata Schulleri*, 1676, Ak.VI,3,277 (=G.P.I,132).

²⁶⁷ "Cujuscunque veritatis reddi potest ratio", *De Synthesi et Analysis*, 1679 G.P.VII,296 (Olaso,199).

indicar explícitamente que también de este tipo de proposiciones es posible dar razón. Quede planteada la cuestión. El problema será abordado detenidamente en el contexto de los pasajes de la segunda etapa.

Finalmente extiende Leibniz el ámbito de aplicación del principio al área de la creencia religiosa. En este terreno se aleja de todo fideísmo. En el ámbito religioso debe estar presente la argumentación, y aunque hay verdades que sobrepasan el alcance de la razón, aquéllas no pueden contradecir los resultados de ésta. Tan es así que llega a decir más tarde en una carta a Th. Burnett de 1697-8 que debe rechazarse aquello de la fe que contradice los principios de la razón²⁶⁸, pues no puede haber una auténtica contradicción; por ello es necesario hacer una interpretación adecuada de la revelación y captar su verdadero sentido²⁶⁹. Se trata de dos tipos de conocimiento perfectamente armonizables, y fuertemente entrelazados; no son absolutamente independientes, puesto que "sin razones no podemos mantener y defender los fundamentos de la fe"²⁷⁰. Esta estrecha interconexión es la que expresa Leibniz cuando en los *Nouveaux essais* dice que la razón es como una revelación natural y la revelación una especie de razón sobrenatural²⁷¹. No obstante todo este tema será desarrollado posteriormente en la *Theodicée*; en la primera etapa queda solamente apuntado en pasajes como

²⁶⁸ Cfr. G.P.III,235.

²⁶⁹ Cfr. *Ibid.* y Bodemann,115.

²⁷⁰ "Non tamen possumus fidei fundamenta tenere ac tueri sine rationibus", *Dialogus theologum*, 1679, Vor.1,5 (=Grua,22/Olaso,215).

²⁷¹ Cfr. Ak.VI,6,503 (=G.P.V,485).

el siguiente: "nuestra religión sería lamentable si no tuviera argumentos...; pues de esa manera no se podría dar razón a los que la piden, ni se podría defender la fe contra la impiedad ni tampoco contra los escrúpulos que a menudo colman de angustia a las personas piadosas"²⁷².

Hasta aquí la determinación del objeto del dar razón durante la primera etapa. El segundo problema que cabe plantear es el del método: ¿Cómo es posible dar razón de los diversos elementos señalados? Se trata de determinar los diferentes modos de dar razón que Leibniz utiliza durante la primera etapa en conexión con esta versión del principio de razón suficiente.

3.3.2. *Modos de dar razón.*

Desde sus primeros escritos filosóficamente relevantes entiende Leibniz que dar razón es algún tipo de análisis del objeto del que se trate de tal modo que se haga manifiesta alguna relación existente entre los elementos que surgen en la descomposición analítica. Esto puede llevarse a cabo mediante múltiples estrategias, y

²⁷² "Missera tamen esset religio nostra si argumentis careret[...] Ita enim nec ratio petentibus reddi nec fides contra impietatem aut etiam scrupulos qui saepe pios anxios habent defendi posset", *Dialogus theologum*, 1679, Vor.1,3 (=Grua, 20/Olfr-
so, 212).

son éstas las que se van a ir perfilando y multiplicando a lo largo de la vida de Leibniz. Aquí procede señalar solamente las que aparecen en esta primera etapa en relación con esta versión del principio.

En un escrito muy temprano titulado *Specimina Juris* dice Leibniz que "dar razón no es otra cosa que analizar los restos, y en consecuencia darlos"²⁷³. Está expresado todavía de un modo muy general. La resolución será distinta según esté referida a un hecho u objeto, o a una proposición. En el primer caso dar razón consiste en analizar la situación anterior hasta encontrar la relación que permite deducir la presente. Esto fue expresado brevemente por Leibniz cuando escribió: "Se puede dar razón del estado subsiguiente sólo a partir del estado precedente"²⁷⁴.

En el segundo caso, es decir, cuando de lo que se trata es de una proposición, lo que hay que analizar son los términos de la misma y explicitar sus relaciones internas. En ambos casos dar razón es equivalente a probar o demostrar²⁷⁵. Pero este segundo es mucho más desarrollado por Leibniz durante la segunda etapa. Por ello, ya hacia el final de la primera, en el año 1679, vuelve a explicitar Leibniz lo que entiende por dar razón o demostrar, pero esta vez en unos términos mucho más precisos: "Demostrar no es otra cosa que resolver los

²⁷³ "Rationes reddere, nihil aliud esse, quam reliqua resolvere, et per consequens dare", *Specimina Juris*, 1667-9, Ak.VI,1,416.

²⁷⁴ "Ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse", *Pacifidius Philalethi*, 1676, Ak.VI,3,568 (=Cout.,625).

²⁷⁵ Cfr. p.e. Ak.VI,3,139.

términos de las proposiciones y mediante la sustitución de lo definido por la definición o por alguna parte de ésta, mostrar una cierta igualdad o coincidencia del predicado con el sujeto en una proposición recíproca; en otros casos por el contrario mostrar al menos que el predicado está contenido en el sujeto, de modo que lo que en la proposición estaba oculto y en cierta manera sólo potencialmente contenido, resulte evidente y expreso mediante la demostración²⁷⁶. La evolución respecto al texto de *Specimina Juris* es notoria aunque la idea central se mantiene.

A partir de dicha concepción básica utiliza Leibniz durante la primera etapa tres modos diferentes de dar razón. El primero de ellos es el procedimiento deductivo. Es aplicado por Leibniz en dos ámbitos, el lógico y el ontológico. Respecto a éste último, desde una concepción esencialista, Leibniz se esfuerza en establecer los caracteres fundamentales de los cuerpos materiales que permitan explicar adecuadamente su comportamiento fenoménico. En otros contextos intentará algo similar con objetos no materiales tales como el alma o la mónada. Estos caracteres fundamentales o "constitutivos primeros" constituyen la "naturaleza de los cuerpos"²⁷⁷, y a partir de ella se pueden deducir todas las características y

²⁷⁶ "Nam demonstrare nihil aliud est, quam resolvendo terminos propositionis et pro definito definitionem aut ejus partem substituendo, ostendere aequationem quandam seu coincidentiam praedicati cum subjecto in propositione reciproca; in aliis vero saltem inclusionem, ita ut quod in propositione latebat, et virtute quadam contineretur, per demonstrationem evidens et expressum reidatur", *De libertate*, 1679, Careil II, 181-2.

²⁷⁷ Cfr. Ak.VI,1,490 y Ak.II,1,23.

acontecimientos que dichos cuerpos exhiben. Por ello "nada debe ser puesto en los cuerpos cuya causa no pueda ser dada a partir de sus constitutivos primeros"²⁷⁸. Estos son recogidos en las respectivas definiciones, de ahí que "la causa no puede ser dada a partir de ellos (cuerpos) sino mediante sus definiciones"²⁷⁹. El ideal matemático-geométrico del conocimiento, propio del siglo XVII, no deja de estar presente en este planteamiento. En este sentido se expresa Leibniz cuando indica que "la señal de un conocimiento perfecto es que no se ofrece nada de la cosa de la que se trate, de la cual no se pueda dar razón"²⁸⁰. La polémica con Descartes a la que el establecimiento de los constitutivos primeros conduce ya ha sido aludida anteriormente.

Dar razón o demostrar sería, pues, hacer ver que a partir de los rasgos esenciales del objeto es posible explicar una determinada característica concreta. Ese hacer ver demostrativo se realiza discursivamente en el lenguaje. Por ello Leibniz aplica el mismo esquema en este ámbito.

Cuando se trata de dar razón de una proposición la estrategia es analizar los términos de la misma hasta

²⁷⁸ "Nihil etiam poni debet in corporibus, cuius causa reddi non possit ex primis constitutivis", *Carta a J. Thomasius*, 20-4-1669, Ak.II,1,23 (=G.P.I,26). Cfr. también Ak.VI,1,490.

²⁷⁹ "Iam causa ex iis [corporibus] reddi non potest, nisi per eorum definitiones", *Carta a J. Thomasius*, 20-4-1669, Ak.II,1,23 (=G.P.I,26).

²⁸⁰ "La marque d'une connoissance parfaite est lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison", *De la sagesse*, 1676 (?), Ak.VI,3,671 (=G.P.VII,83/=Erdmann, 674).

hacer ver que el predicado está contenido en el sujeto. Sólo es posible si se presupone el concepto de "notio completa" que más adelante será detenidamente desarrollado por Leibniz. Se trata del concepto de la cosa o del sujeto de la proposición en cada caso, que contiene todos los predicados atribuibles al sujeto. Pensado con carácter general permite formular el llamado principio de inhesión.

Pero en cuanto a la realización efectiva de dicho análisis, las dificultades aumentan si se trata del punto de vista humano. Ello se debe a que el análisis exhaustivo de un sujeto es infinito. Por eso dice Leibniz: "Es muy difícil llegar al final del análisis de las cosas pero no es tan difícil acabar el análisis de las verdades de las que se tiene necesidad" ²⁰¹. Para cada verdad concreta no es necesario más que mostrar la conexión de ese predicado con ese sujeto. Así planteado es viable dar razón de las diversas verdades, esto es, de las proposiciones y acontecimientos, ya que "el análisis de una verdad está acabado cuando se ha encontrado la demostración, y no siempre es necesario acabar el análisis del sujeto o predicado para encontrar la demostración de la proposición. Con frecuencia el comienzo del análisis de la cosa es suficiente para el análisis o conocimiento de la verdad que se conoce de la cosa" ²⁰². En este pasaje de 1676 muestra Leibniz la

²⁰¹ "Il est très difficile de venir à but de l'analyse des choses, mais il n'est pas si difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin", *Ibid.*

²⁰² "L'analyse d'une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n'est pas toujours nécessaire, d'achever l'analyse du sujet ou predicat pour trouver la démonstration de la proposition. Le plus souvent le commencement de

conexión o el paralelismo entre la estructura de la realidad y la estructura del pensamiento expresado en el lenguaje. Pero en 1679 se limita exclusivamente a este último ámbito que será el centro de sus análisis a lo largo de la segunda etapa. En *De Synthesi et Analysis* distingue ya dos modos de dar razón de una proposición; el segundo consiste precisamente en explicar la conexión del predicado con el sujeto y esto "se hace mediante el análisis de los términos" ²⁰³. Posteriormente intentará Leibniz encontrar un procedimiento para que ese análisis pueda hacerse automáticamente, según el modelo matemático.

Además del modo deductivo de dar razón visto hasta aquí, utiliza Leibniz durante la primera etapa un cierto tipo de fundamentación coherencial. Es empleado exclusivamente en relación con el problema del conocimiento del mundo externo, y por tanto, en conexión con la disputa con Descartes. En el escrito *De Synthesi et Analysis* delimita nítidamente el ámbito de aplicación de este modo de fundamentación. Por un lado para todo lo que es abstracto y no depende de la experiencia el criterio último de verdad es que la proposición en la que se expresa sea idéntica o reducible a proposiciones idénticas ²⁰⁴. Pero para lo relativo al conocimiento empírico "hay que emplear

l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou connoissance parfaite de la verité, qu'on connoist de la chose", *Ibíd.*

²⁰³ "Quod fit resolutione terminorum", *De Synthesi et Analysis*, 1679, G.P.VII 296 (Olaso, 199).

²⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*

otros criterios y otros principios²⁰⁵. Esta distinción criteriológica está relacionada una vez más con la distinción que establece Leibniz entre el punto de vista humano y el divino. El significado de tal distinción será abordado sistemáticamente más adelante. Lo que interesa ahora es tener en cuenta que este modo coherencial de fundamentación es empleado por Leibniz solamente en el ámbito del conocimiento humano.

Este otro criterio que Leibniz reclama para todo lo que no es de necesidad metafísica consiste en que "debemos considerar como verdadero el acuerdo de los fenómenos entre sí"²⁰⁶. Este acuerdo no sólo es interpretable en el sentido formal de ausencia de contradicción lógica que rige entre los posibles (en este sentido sería identificable, sin más, con el principio de contradicción); habría que entenderlo en el sentido más amplio de congruencia o armonía formal y material, y por ello en cierto sentido como principio coherencial. "Percibir coherentemente significa percibir de modo tal que se pueda dar razón de todo y que todo se pueda predecir"²⁰⁷. Una interpretación en la línea de identificación con el principio de contradicción sería incapaz de predecir porque ello requiere no sólo la exclusión de contradicciones lógicas (lo cual naturalmente está presupuesto) sino también la de definir la determinación material concreta. Para ello se necesitan

²⁰⁵ "Alia principia aliaque criteria sunt adhibenda", *Ibid.*

²⁰⁶ "Pro veritate habendus est nobis consensus phenomenon inter se", *Ibid.*

²⁰⁷ "Congruenter sentiri est ita sentiri ut omnium ratio reddi possit, omniaque praedici", *De veritatibus*, 1676, Ak.VI,3,511 (=Jagod.,112/Olaso,145).

otras leyes, distintas en cada ámbito del conocimiento científico^{***}.

El principio coherencial tiene vigencia en dos sentidos. De una parte, vale para las percepciones de cada individuo, y éste es el único criterio individual para distinguir "entre la vigilia y el sueño". Hasta el punto de que Leibniz define la existencia en este contexto diciendo que consiste "en percibir observando ciertas leyes"^{***}. Pero por otro lado el principio coherencial también tiene cierto valor de intersubjetividad. La coherencia no debe darse solamente entre las percepciones de un sujeto, sino también entre las de los diversos individuos. Esto es también lo único que en principio puede afirmarse acerca de los objetos externos. Por ello dice Leibniz claramente: "No afirmo que muchos perciben lo mismo, sino que perciben cosas que los demás perciben concordantemente"^{***}. De este modo establece Leibniz la coherencia como principio intersubjetivo de fundamentación, referido al ámbito del conocimiento empírico. No entramos ahora en la problemática de la posibilidad de justificación de la existencia del mundo exterior; sólo nos interesa el aspecto metodológico en cuanto modo de justificación de determinados elementos, sean proposiciones, sean percepciones de acontecimientos u objetos. Según este procedimiento cualquier elemento está justificado

^{***} Cfr. p.e. Ak.VI,3,456.

^{***} "In sensu certas leges servante", *De veritatibus*, 1676, Ak.VI,3,511 (=Jagod.,112/Olaso,145).

^{***} "Porro quod plures idem sentiunt, et consentientia sentiunt", *Ibid.*

(esto significa según los casos, es verdadero o existente) si es integrable en una determinada regularidad.

Finalmente, todavía puede encontrarse en la primera etapa un tercer modo de dar razón, que es el recurso a la evidencia intuitiva. Se plantea en el terreno de la verdad de la proposición, hacia el año 1679, final de la primera etapa. En *De Synthesi et Analysis* distingue Leibniz dos modos de dar razón: mostrando que la conexión entre el predicado y el sujeto de la proposición es evidente por sí misma ("per se patet") o bien debe ser explicada mediante el análisis de los términos²⁹¹. El primer modo apunta el modelo intuitivo de justificación. Está al alcance tanto del hombre como de Dios puesto que se refiere al ámbito de las verdades lógicamente necesarias, como son las proposiciones idénticas. En este punto Leibniz suele afirmar lo contrario en etapas posteriores, pues excluye sistemáticamente de entre las proposiciones de las que se puede dar razón las que son idénticas; incluso ya hacia el final de la primera etapa puede hallarse algún pasaje donde así sucede²⁹².

El modelo intuitivo se extiende también al ámbito de las verdades contingentes. Pero en este caso sólo está al alcance de Dios tener la intuición evidente de la conexión entre el sujeto y el predicado. Se trata de una "visión" a la que el hombre no tiene acceso puesto que exigiría un análisis infinito de los términos²⁹³. Pero en este punto es importante señalar que Dios no puede conocer todos los

²⁹¹ Cfr. G.P.VII,296.

²⁹² Cfr. Careil II, 181-2.

²⁹³ Cfr. *Ibid.*

elementos de una serie infinita puesto que sería contradictorio, sino sólo la relación constante entre los elementos, con lo cual es posible advertir que toda la serie está integrada en otra serie mayor²⁹⁴. El desarrollo preciso de esta idea culminará en 1686 tras las investigaciones matemáticas que Leibniz llevará a cabo hasta esa fecha.

3.3.3. *Requisitos del sujeto.*

Abordamos la última cuestión relativa al sujeto que ha de dar razón. Se trata de dilucidar quien puede dar razón en cada caso según los objetos distinguidos y los métodos hallados anteriormente. Con arreglo a esas variables los requisitos exigidos al sujeto para estar en condiciones de dar razón son distintos; por ello también lo es el sujeto capaz de reunir tales condiciones.

En primer lugar, desde esta perspectiva resalta el aspecto gnoseológico que esta formulación del principio encierra; precisamente ella introduce como novedad principal la exigencia explícita de un sujeto, en el sentido preciso de sujeto del conocimiento. Por ello aparece frecuentemente en relación con la problemática de la verdad. En algún momento esta formulación es conside-

²⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*

rada por Leibniz como "el principio primario de todo razonamiento"²⁹⁵. Incluso en un escrito de 1676 llega Leibniz a identificar la posibilidad de dar razón con el conocimiento perfecto²⁹⁶. Dar razón por parte de un sujeto no es sino adquirir un cierto tipo de conocimiento capaz de mostrar la verdad de un hecho o de una proposición.

Si la formulación "nihil est sine ratione" resalta especialmente el valor ontológico del principio, la formulación "omnium rationem reddi posse" coloca en lugar preeminente el valor gnoseológico del principio. En esta misma línea, se verá en el próximo capítulo cómo el valor lógico del principio es recogido de modo especial en la formulación "semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest". Ahora bien, no cabe establecer simplemente una relación biunívoca entre estas tres formulaciones y los tres sentidos del principio. En cualquiera de ellas pueden encontrarse los diversos valores que le son atribuidos.

Leibniz distingue dos puntos de vista que corresponden a dos sujetos diferentes. Por un lado, está el punto de vista humano y por otro, el punto de vista divino. En sentido radical el hombre es incapaz de llevar a cabo el proyecto marcado por el Principio de Razón Suficiente. Consciente de ello Leibniz introduce desde muy temprano el presupuesto de un punto de vista absoluto que actúa como ideal desde el que hipotéticamente es efectiva la justificación de que toda proposición verdadera y todo hecho real tienen una razón que es cognoscible a priori.

²⁹⁵ "Principium omnis ratiocinationis primarium", *Conversatio Stenonio*, 1677
Vor. 2, 302 (=Cout. 25).

²⁹⁶ Cfr. Ak. VI, 3, 671.

La interpretación sistemática de este doble punto de vista es ambivalente. Por un lado representa una escisión de la razón discutible al menos en cuanto que divide lo que en principio está unificado. Pero por otro lado expresa la conciencia de Leibniz de la limitación de la capacidad humana y la necesidad de presuponer un horizonte que marque lo que está más allá de la pura facticidad. De este modo el límite humano no es solamente déficit sino también el reto de llevarlo siempre más allá. En este contexto se enmarca toda la historia del desarrollo ético y científico. Pero para que este planteamiento sea viable es preciso que haya elementos comunes a ambos puntos de vista; esto representaría una más profunda reconciliación de la razón; de lo contrario serían dos caminos divergentes.

¿Cuáles son esos elementos comunes?. Materialmente el conocimiento divino va mucho más allá, pues no tiene algunos de los límites del conocimiento humano. La diferencia es de orden cuantitativo, según establece posteriormente en el "Discurso preliminar" de la *Theodicée*: "Esta porción de razón que poseemos [...] es conforme con el todo, y no difiere de la que está en Dios más que como una gota difiere del océano, o más bien, como lo finito de lo infinito"²⁹⁷.

Por tanto lo común debe ser algún elemento de carácter formal; ambos tipos de conocimientos deben tener una estructura similar. Dicha estructura tiene al menos las tres características siguientes:

²⁹⁷ *Discours préliminaire (Theodicée)*, 1710, G.P.VI, 84.

1ª) Necesidad de aceptación de elementos de los cuales no cabe más justificación que la contradictoriedad de su exclusión de todo el sistema de pensamiento. Leibniz incluye aquí los primeros principios, a saber, principio de identidad y no contradicción, principio de razón suficiente y principio de inhesión, en sus diversas formulaciones y aplicaciones. Tanto el entendimiento y la voluntad humana como la divina están sometidos a estos principios²⁹⁹, que para ambos son indemostrables. Son inequívocamente supuestos de todo razonamiento, según el planteamiento leibniziano. Esto tiene consecuencias relevantes, como es la imposibilidad del conocimiento extensional de lo infinito³⁰⁰. De una serie infinita sólo puede ser conocida la relación constante entre sus elementos, esto es, su razón matemática. Ni Dios ni el hombre pueden conocer la serie completa sino intensionalmente. Conocer el último elemento de una serie infinita sería contradictorio con la noción misma de infinitud.

2ª) Estructura teleológica del conocimiento práctico y de la acción. Dios está determinado por lo mejor. Su entendimiento conoce lo mejor y su voluntad lo ejecuta. El principio de lo mejor (una de las versiones del principio de razón suficiente) regula el aspecto práctico del conocimiento y la acción divinos³⁰¹. El hombre también actúa persiguiendo los fines que su entendimiento señala como mejores, influido además por tendencias y pasiones.

²⁹⁹ Cfr. *Carta a Th. Burnett*, 22-11-1695, G.P.III,168; también G.P.VI,107 y 232; y G.P.VII,364-5 y 379.

³⁰⁰ Cfr. Ak.VI,3,475.

³⁰¹ Cfr. G.P.III,402 y G.P.VI,258 y 444.

conscientes e inconscientes³⁰¹. En cualquier caso lo que interesa es que "la voluntad actúa siempre por fines"³⁰²; esta estructura teleológica es la que establece el paralelismo entre el conocimiento práctico y la voluntad divina y humana.

3^a) Introducción de elementos últimos de carácter intuitivo. Para Dios todo conocimiento es intuitivo³⁰³, por lo que no necesita la discursividad de la demostración; en este sentido dice Leibniz que en el conocimiento intuitivo "no puede ser aplicada la razón", pues sólo "la demostración fundada sobre las ideas medias da un conocimiento razonado"³⁰⁴.

En el caso del hombre son intuitivas solamente las verdades primitivas. Estas pueden ser de razón o de hecho, al igual que las verdades derivadas³⁰⁵. Las primeras son identidades formales y las segundas experiencias internas inmediatas³⁰⁶. Ni unas ni otras pueden ser probadas, ni por Dios (no lo necesita) ni por el hombre³⁰⁷.

Así pues, el conocimiento intuitivo o inmediato es

³⁰¹ Cfr. Vor.2,298 (=Grua,269); Ak.VI,3,133; Ak.VI,2,481; y G.P.VI,413.

³⁰² "Voluntas nunquam agit nisi ob finem", *Conversatio Stenano*, Vor.2,298 (=Grua,269).

³⁰³ Cfr. Ak.VI,6,489.

³⁰⁴ "Il y a aussi un cas, où la raison ne peut pas estre appliquée [...] Mais la demonstration, fondée sur des idées moyennes, donne une connoissance raisonnée", *Nouveaux essais*, Ak.VI,6,489 (=G.P.V,472).

³⁰⁵ Cfr. Ak.VI,6,361-2.

³⁰⁶ Cfr. G.P.V,347; también G.P.V,22 y 415 y G.P.VI,502.

³⁰⁷ Cfr. G.P.V,415; también G.P.V,347 y 472.

otro de los rasgos estructurales comunes a los sistemas cognoscitivos humano y divino.

Los tres rasgos señalados permiten afirmar que el punto de vista humano del conocimiento y el punto de vista divino son, en cierto sentido, estructuralmente equiparables.

Desde el punto de vista histórico aquí adoptado, Leibniz introduce una salvedad en relación con esta formulación del principio de razón suficiente, que apunta hacia la distinción del doble punto de vista señalado. En 1677 escribe: "El principio primario de todo racionamiento es que nada es o llega a ser de lo que no pueda darse razón, al menos por un omnisciente, de por qué es más bien que no es, o por qué es así más bien que de otro modo"³⁰⁰. Cuando Leibniz aclara que es posible "al menos desde la omnisciencia" está suponiendo evidentemente que ése no es el punto de vista del hombre. Con ello reconoce implícitamente que no siempre el hombre puede dar razón de cualquier hecho. Esto está al alcance solamente del sujeto con un conocimiento exhaustivo de lo real. Por ello el conocimiento perfecto de una cosa, como hemos visto, se identifica con la posibilidad real de dar razón de todo lo concerniente a la misma. Este sujeto es Dios. Por eso dice Leibniz que en determinados casos Dios es el único capaz de captar la verdad de una proposición ("Deo solo viden-

³⁰⁰ "Principium omnis ratiocinationis primum est, nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic potius quam aliter", *Conversatio Stenonio*, 1677, Vor.2,302 (=Cout.,25). Cfr. también Vor.2,236.

te")³⁰⁹. Surge aquí la cuestión de aquellas proposiciones de las cuales no es posible dar razón en absoluto. Hacia 1679 plantea Leibniz el problema a propósito de las verdades originarias. Para resolverlo apunta hacia ciertos elementos entendidos como intuiciones últimas, e incluso es posible una interpretación trascendental de la fundamentación en el planteamiento leibniziano; pero esto se desarrolla posteriormente³¹⁰.

En cuanto al hombre como sujeto capaz de dar razón, Leibniz determina sus posibilidades netamente hacia el final de la primera etapa. Para ello hace referencia fundamentalmente a las proposiciones³¹¹. Distingue entre proposiciones originarias y derivadas. De las primeras no es posible dar razón, ni Dios ni el hombre. En las segundas hay que diferenciar entre proposiciones necesarias y proposiciones contingentes. De aquéllas, con necesidad metafísica o geométrica, tanto el hombre como Dios pueden dar razón. Pero respecto de las proposiciones contingentes, es necesario un análisis infinito para poder dar razón a priori. Por ello sólo Dios tiene esta posibilidad. El hombre no tiene a su alcance la posibilidad de demostración necesaria en el caso de las proposiciones contingentes. Por ello debe emprender otro camino pues evidentemente el hombre tiene algún tipo de conocimiento de las verdades contingentes.

En el mismo escrito anterior (*De libertate*) explica Leibniz que hay dos modos de conocer las verdades contin-

³⁰⁹ Cfr. Careil II, 181.

³¹⁰ Cfr. más adelante p. 340-352.

³¹¹ Cfr. Careil II, 181-2.

gentes, uno por la experiencia, y otro, por la razón³¹². El camino de la razón a priori es el que acabamos de ver que no es viable para el hombre. Por tanto, sólo a posteriori, esto es, mediante la experiencia sensible, el hombre tiene también acceso a este tipo de verdades. No obstante, hay todavía una posibilidad a la que hemos aludido anteriormente, expresada por Leibniz en *De la sagesse*. Aunque no se puede llegar al final del análisis de las cosas, sí que es posible llevar acabo el análisis de cada verdad en cada caso concreto. Porque "el análisis de una verdad está acabado cuando se ha encontrado la demostración, y no siempre es necesario acabar el análisis del sujeto o del predicado para encontrar la demostración de la proposición"³¹³. Se trata de una noción restringida de conocimiento perfecto en relación con la anterior, reservada exclusivamente a Dios. Si en aquel caso se trataba de dar razón de la cosa exhaustivamente, referido al hombre y en el caso de las verdades contingentes sucede que "a menudo el comienzo del análisis de la cosa basta para el análisis o conocimiento perfecto de la verdad que se conoce de la cosa"³¹⁴. Esta es la única posibilidad de verificación por vía racional de ciertas verdades contin-

³¹² Cfr. Careil II, 182.

³¹³ "L'analyse d'une verité est achevée quand on en a trouvé la demonstration, et il n'est pas toujours necessaire, d'achever l'analyse du sujet ou predicat pour trouver la démonstration de la proposition", *De la sagesse*, 1676, Ak.VI,3,671 (=G.P.VII,83=Erdmann,674).

³¹⁴ "Le plus souvent le commencement de l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou connoissance parfaite de la verité, qu'on connoist de la chose", *Ibid.* Cfr. también Erdmann,86.

gentes al alcance del hombre. En estos casos no es necesario un análisis infinito del concepto de la cosa para encontrar la conexión con el predicado atribuido en una proposición determinada.

Hasta aquí la delimitación del sujeto capaz de dar razón en cada caso y los requisitos que ha de reunir según el objeto de que se trate y el modo correspondiente de fundamentación.

Capítulo 2. Razón y verdad (1679-1686/89).

Las formulaciones del principio de razón suficiente encontradas en esta etapa pueden ser agrupadas también en torno a los núcleos centrales "esse", "fieri" y "rationem reddere". Este es el primer sentido en el que puede apreciarse una cierta continuidad respecto a la etapa anterior. También la hay en cuanto al tipo de formulaciones; cierto tipo de ellas conservan la brevedad y generalidad típica de los años iniciales. No sucede así en el caso de las formulaciones que incluyen la expresión "rationem reddere", donde el grado de matización y desarrollo que, como veremos presentan las diversas formulas es muy superior. El sentido de estas matizaciones marcan la dirección del desarrollo filosófico de Leibniz, y en su conjunto reúnen características propias (tanto en formulación como en problemáticas abordadas) que permiten configurarlas como grupo con cierta unidad, o como etapa específica en la vida de Leibniz. Esta culmina en torno al año 1686, en el que se muestran de modo más nítido los caracteres específicos de esta etapa.

1. "Esse":

1.1. "*Nihil est sine ratione*" / "*Rien n'est sans raison*".

Todas las ocurrencias de esta fórmula presentan una novedad común respecto a la misma formulación en la etapa anterior. Dicha novedad es significativa de la nueva situación intelectual de Leibniz en esos momentos. La fórmula "*nihil est sine ratione*" aparece durante este periodo como equivalente al principio de inhesión, y en el contexto de la teoría de la verdad y los distintos tipos de proposiciones. La problemática del lenguaje es el medio en el que aparece ahora el principio de razón suficiente. Esto representa un giro importante respecto a la etapa inicial.

En el escrito *De libertate et necessitate*, publicado por vez primera por G. Grua escribe Leibniz: "A no ser que se admita esta proposición de que nada hay sin razón, o que no existe ninguna proposición en la que no haya alguna conexión del predicado con el sujeto, o que no pueda probarse a priori"³¹⁸. Frente al valor referente a lo real, destaca Leibniz en este caso el valor relativo a la proposición, esto es, el valor lógico. Dicho valor está en función de un determinado tipo de relación entre el sujeto y el predicado de la proposición. Esta relación es la que

³¹⁸ "Nisi haec propositio admittitur nihil esse sine ratione, seu nullam esse propositionem in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori", *De libertate et necessitate*, 1680-2, Vor.2, 275 (=Grua. 287).

permite afirmar que toda proposición debe poder tener una demostración a priori. La relación entre sujeto y predicado presupuesta en este pasaje, es la establecida en el principio de inhesión; su formulación más habitual es la de que el predicado está contenido siempre en el sujeto. De ahí se deriva que "no hay denominaciones puramente extrínsecas que no tengan absolutamente ningún fundamento en la propia cosa denominada"³¹⁶. Toda atribución tiene pue cierto carácter intrínseco, es decir, el cambio en la relación entre dos elementos supone una variación real en cada uno de ellos. Por eso "hecho un cambio en una, se sigue algún cambio correspondiente en todas las otras, por cuanto varía la denominación"³¹⁷. De ahí que todo esté interconectado con todo en una unidad sistemática "por lo menos a título de comparación y de relación"³¹⁸. Es así cómo el principio de inhesión acaba en una concepción organicista-sistémica del mundo, o viceversa, esta comprensión de lo real adquiere el punto máximo de su configuración lógica en dicho principio.

En el mismo trabajo aludido en los últimos pasajes, publicado por L. Couturat bajo el título *Primae veritates* aparece la fórmula analizada en este apartado. El opúsculo

³¹⁶ "Nullas dari denominationes pure extrinsecas, quae nullam prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata", *Primae veritates*, 1689, Cout., 520 (Olaso, 341).

³¹⁷ "Mutatione enim facta in una consequitur mutatio aliqua respondens in aliis omnibus, quia variatur denominatio", Op. cit., Cout., 521 (Olaso, 342).

³¹⁸ "Comparationis saltem et relationis", *Ibid.*

ha sido repetidas veces publicado y no por casualidad ³¹⁹. Se trata de uno de los trabajos fundamentales para justificar la interpretación logicista de L. Couturat³²⁰.

En esta etapa dicho principio se sitúa en una estrecha relación con el principio de inhesión, ya sea de derivación directa, ya sea incluso de identificación. A este respecto el escrito *Prinae veritates* adquiere una especial relevancia. Quizás explique ello la profusión de sus ediciones.

Cerca del comienzo de dicho opúsculo plantea Leibniz como punto de partida el principio de inhesión: "Siempre, pues, el predicado o consecuente está incluido en el

³¹⁹ Este pequeño escrito ha tenido al menos las siguientes publicaciones en diversos idiomas: L. Couturat, "Sur la metaphysique de Leibniz", *Rev. Met. Mor.*, 10 (1902), pp. 2-7; L. Couturat (ed.), *Opuscles et fragments inedits de Leibniz*, Paris, 1903, pp. 518-23; H.G. Frankfurt (ed.), *Leibniz. A Collection of critical Essays*, Nueva York, 1972, pp. 10-45; A. Heinekamp (ed.), *Leibniz'Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 1988, pp. 57-80; E. de Olaso (ed.), *Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, 1982, pp. 339-345.

³²⁰ La edición exhaustiva de la obra de Leibniz que está llevando a cabo la Academia de Ciencias de Berlín va poniendo de manifiesto la parcialidad de la selección de textos editados por L. Couturat. En la serie de escritos filosóficos se ha llegado ya en esta edición prácticamente hasta 1686 (incluyendo la "Vorauseditior"). Los textos editados por L. Couturat son efectivamente representativos de esta época. El resto de escritos de lo que hemos englobado como segunda etapa ponen de relieve en primer lugar el aspecto lógico-lingüístico de la reflexión leibniziana, mientras que los aspectos de orden ontológico quedan supeditados a aquél. Pero veremos que esta situación varía netamente en etapas posteriores, en concreto en lo que se refiere a las formulaciones del principio.

sujeto o antecedente; y en esto precisamente, consiste la naturaleza de la verdad en general, es decir, la conexión entre los términos de la proposición^{§§§}. El principio tiene exclusivamente valor lógico referido a la relación entre los elementos que componen un enunciado simple. En hacer explícita esa conexión consiste precisamente la demostración a priori de las proposiciones. En el caso de las idénticas no es necesaria porque la inclusión del predicado en el sujeto es expresa.

En este mismo contexto aparece la versión del principio que nos ocupa. Lo hace precisamente como consecuencia que se deriva del de inhesión. Si bien esta relación de dependencia no siempre es tan clara, en este escrito la prioridad establecida por Leibniz no deja lugar a dudas: "De lo anterior se desprenden muchas cosas de magna importancia, que, a causa de su gran facilidad, no han sido debidamente consideradas. De aquí surge inmediatamente el axioma admitido nada hay sin razón o ningún efecto hay sin causa"^{§§§}.

Todo este pasaje es significativo de cómo entendía Leibniz la relación entre lógica y metafísica durante estos años. A partir de un enunciado estrictamente lógico como es la versión aquí presentada del principio de inhesión extrae consecuencias en orden a lo real, esto es,

§§§ "Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu conexio inter terminos enuntiationis", *Prinae veritates*, 1689, Cout., 518-9 (Olaso, 340).

§§§ "Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullam effectum esse absque causa", *Op. cit.*, p. 519.

de carácter metafísico u ontológico. Estas consecuencias se plasman en la formulación del principio de razón suficiente "nada hay sin razón". En esta versión, el sujeto "nada" (equivalente en su formulación afirmativa a "todo") hace referencia a "lo que hay", y esto queda reducido en el contexto leibniziano a "lo que existe", según se ha visto anteriormente^{***} a propósito de otra formulación del principio de razón suficiente.

Pero por si lo anterior no fuera suficientemente claro, en el mismo pasaje citado de *Primae veritates* es identificada esta versión del principio con otra que no ofrece la menor duda respecto a la cuestión que nos ocupa: "ningún efecto hay sin causa". En este caso es evidente el valor metafísico u ontológico del principio de razón suficiente. Sólo en el nivel de lo real tiene sentido hablar de causas y efectos. También este último enunciado se deriva del principio de inhesión. El argumento negativo que aporta Leibniz para justificar la deducción de esta consecuencia es que de no ser así "habría una verdad que no podría probarse a priori"^{***} lo cual contradice la noción de verdad más arriba descrita, basada en el principio de inhesión.

Queda así justificada en cierto sentido la tesis de L. Couturat de que todo el sistema de Leibniz establece la prioridad del nivel lógico en el orden de la fundamentación; es decir, de las tesis lógicas se derivan las tesis ontológicas sostenidas por Leibniz en su concepción del

^{***} Cfr. pp. 142-150.

^{***} "Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori", *Primae veritates*, 1689, Cout., 519 (Olaso, 340).

mundo. Pero no en todos los escritos leibnizianos es tan nítida la relación deductiva que establece L. Couturat basándose en opúsculos como el anterior, al menos en la medida en que esa relación se refleja en la que guardan entre sí el principio de inhesión y el de razón suficiente.

L. Couturat no analizó detenidamente la evolución de la relación entre los dos elementos. Los textos por él utilizados para justificar su tesis pertenecen prácticamente todos a la misma etapa que el que acabamos de analizar. Pero en etapas posteriores esa relación ya no es tan clara en dicho sentido. No obstante puede llamarse a esta etapa logicista en el sentido en el que se describe habitualmente el planteamiento del investigador francés.

Pero hay más aún. Incluso en los años que abarca la segunda etapa pueden encontrarse pasajes en los cuales la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión es relativamente distinta. Así, en una carta a Arnauld del año 1686, explica Leibniz que en metafísica no necesita suponer más que dos verdades primitivas: el principio de contradicción y "que nada es sin razón, o que toda verdad tiene su prueba a priori, sacada de la noción de los términos" ³²⁵. Tanto en este pasaje como en el de *Prinae veritates* la mediación entre ambos principios viene dada por la noción de verdad. Pero ésta en el primer caso se identifica con la relación inclusiva entre sujeto y predicado, y permite que toda proposición (no idéntica) tenga demostración a priori. Una consecuencia de ello es

³²⁵ "Que rien n'est sans raison, ou que toute verité a sa preuve a priori, tirée de la notion des termes", *Carta a Arnauld*, 14-7-1686, G.P.II,62.

precisamente el principio de razón suficiente en la versión que hemos visto. En cambio en el segundo caso el principio de razón (nada es sin razón) es lo mismo que "toda verdad tiene su prueba a priori sacada de la noción de los términos", lo que es, según el pasaje primero, una determinada formulación del principio de inhesión. Por otro lado, mientras en este segundo caso el principio de razón suficiente se identifica con un principio gnoseo-lingüístico, en el primero lo hacía con uno metafísico (ningún efecto hay sin causa).

L. Couturat entiende el principio de razón suficiente solamente en el primer sentido cuando dice que éste no significa sino que "se debe poder dar razón de toda verdad, incluso contingente, es decir, demostrarla por el simple análisis de sus términos"³²⁶, o que "el principio de razón afirma, por el contrario, que toda proposición verdadera es analítica, es decir, virtualmente idéntica"³²⁷. Aunque posteriormente Couturat reconoce que el principio de razón reviste un carácter metafísico, teológico y cosmológico, dicho principio es originariamente lógico³²⁸. Se mantiene pues la prioridad del significado lógico del principio de razón suficiente, y consecuentemente la tesis de la prioridad del nivel lógico respecto del ontológico.

La contrastación de estos dos escritos de Leibniz ha mostrado, pues, al menos dos cosas. En primer lugar, que la relación entre principio de razón suficiente y princi-

³²⁶ L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 214.

³²⁷ Op. cit., p. 215.

³²⁸ Op. cit., 221.

pio de inhesión no siempre es deductiva; en segundo lugar, eso mismo implica que el principio de razón suficiente sufre en esta etapa una logicización que lleva incluso a una cierta identificación con el principio de inhesión, y por tanto a un acercamiento a la tesis de L. Couturat; esta acentuación del valor lógico del principio de razón suficiente es confirmada como veremos, por otras versiones del mismo aparecidas en esta misma etapa. Pero es relegado a un segundo plano en etapas posteriores. En este sentido debe ser matizada la tesis de L. Couturat: toda la diversidad de formulaciones y aplicaciones del principio de razón suficiente no puede ser reducida al estrecho marco de su identificación con el principio lógico de inhesión, ni al de su deducción directa del mismo. La tesis leibniziana de que nada hay sin razón, en sentido riguroso no permite tal reducción.

Un exponente muy claro de la relativa identificación entre el principio de inhesión y el principio de razón suficiente puede encontrarse en *De verum a falso*. En este caso no son sino dos formulaciones diferentes de una misma idea; pero no son equivalentes en cuanto al rigor de la formulación; la formulación de lo que es estrictamente el principio de razón suficiente no es más que una expresión vulgar del principio rigurosamente formulado en términos lógicos. Así lo expresa Leibniz: "Todas las verdades aún las más contingentes tienen una prueba a priori o alguna razón por la que son en vez de no ser. Y esto precisamente

es lo que se dice habitualmente, que nada se hace sin causa, o nada hay sin razón³²⁹.

Este opúsculo, que fue ampliamente explotado por B. Russell en su obra sobre Leibniz, hace una valoración del principio de razón suficiente que no se corresponde con la de otros escritos, ni siquiera con la que hace generalmente Leibniz. Dicho principio es considerado con frecuencia entre los principios primeros, e incluso como principio supremo. Esto referido naturalmente a la formulación que nos ocupa "nihil est sine ratione" o alguna similar. Incluso en el mismo escrito *De verum a falso*, casi a continuación del pasaje citado, vuelve a aludirse a la misma versión del principio de razón suficiente, pero en unos términos considerablemente distintos. En este caso hace Leibniz mucha más justicia a la utilización y valoración real que hace del principio a lo largo de toda su obra. Dice así: "Sin embargo este axioma, que nada es sin razón, se ha de juzgar entre los más grandes y fecundos de todo el conocimiento humano, y con éste se construye una gran parte de la metafísica, de la física y de la ciencia moral"³³⁰.

Resulta significativo que para la elaboración de las ciencias citadas, no apele directamente al principio de

³²⁹ "Omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione", *De verum a falso*, 1685-7, Vor.6,1174 (=G.P.VII,301).

³³⁰ "Hoc autem Axioma, quod Nihil est sine ratione, inter maxima et foecundissima censendum est totius humanae cognitionis, eique magna pars Metaphysicae, physicae, ac moralis scientiae inaedificatur", *Ibid.*

inhesión o a la teoría analítica de la verdad. El papel que el principio de razón suficiente tiene en la construcción de estas ciencias es delimitado también en este contexto: "Sin él no puede demostrarse la existencia de Dios a partir de las criaturas, ni establecerse una argumentación de causa a efecto o de efecto a causa" ³³¹. La función atribuida al principio de razón suficiente está en todo caso referida al nivel ontológico de la existencia, ya sea la de Dios, ya sea la de los objetos y sus relaciones entre sí. Lo cual es coherente con la identificación expresada en el primer pasaje cuando dice "nada es sin razón o nada es sin causa".

Esto indica la bivalencia del principio en la mente de Leibniz, que unifica haciendo del mismo un principio gnoseológico (válido tanto para el hombre como para Dios). En cuanto principio gnoseológico, tiene un aspecto lógico, en la medida en que se refiere a las proposiciones; pero también tiene un aspecto ontológico, en cuanto que se refiere normativamente a objetos. He ahí la doble cara del conocimiento. Es evidente no obstante, que en esta etapa Leibniz privilegia el valor lógico del principio puesto que lo hace depender de la teoría analítica de la verdad y la concepción de la proposición que ella implica. Pero, como se ha mostrado mediante los pasajes aludidos, aún en esta etapa se mantiene el doble valor del principio de razón suficiente.

³³¹ "Sine ipso nec existentia Dei ex creaturis demonstrari, neque a causis ad effecta vel ab effectis ad causas argumentatio institui", *Ibid.*

1.2. "*Nullus est actus qui non habeat rationem cur sit potius quam non sit*".

Se encuentra esta formulación en el escrito *De libertate rationalis* publicado en primer lugar por G. Grua, pero con fecha errónea, según los detallados análisis de la "Vorausedition". La fecha auténtica de redacción por parte de Leibniz parece ser 1686, y no 1697 como había propuesto G. Grua. En este caso la diferencia es significativa.

En este escrito plantea Leibniz el problema de la libertad y la determinación. Se enfrenta con algunas de las objeciones frecuentes en el ámbito de la filosofía y la teología, y en concreto con la que suele plantearse a raíz del principio de razón suficiente referente a la libertad: "Si no hay ningún acto que no tenga una razón de por qué existe más bien que no existe, no habrá ningún acto contingente o libre"^{sss}. La respuesta de Leibniz presupone la doctrina por él elaborada de la distinción entre necesidad, determinación y contingencia. Dice así: "La razón de por qué algún acto existe más bien que no existe no hace a éste necesario, de lo contrario cuando se elige con certeza lo que es o parece lo mejor, se destrui-

^{sss} "Si nullus est actus qui non habeat rationem cur sit potius quam non sit, nullus erit actus contingens sive liber", *De libertate rationalis*, 1686, Vor. 6,1123 (=Grua,381).

ría la libertad"³³³. En el nivel de la existencia real, con tal de que la conexión entre un hecho y la razón que lo produce no sea lógicamente necesaria, queda garantizada la posibilidad de la libertad. Esta está presente en toda la esfera de lo contingente, lo cual comprende tanto el terreno de la física como el de la psicología. Cuando Leibniz se plantea más rigurosamente la diferencia entre estos ámbitos la sitúa en la autodeterminación; en el caso del hombre la libertad aumenta en relación directamente proporcional a la autodeterminación por la razón o por el bien ³³⁴; el desenlace final es la inclinación hacia el impacto prevalente, resultado de todos los impulsos e inclinaciones de diverso tipo que intervienen en cada situación. En este sentido restringido dice Leibniz que "acto libre es el acto contingente o no necesario de la criatura racional" ³³⁵. Pero esto será desarrollado más detalladamente en la etapa siguiente.

³³³ "Ratio cur actus aliquis potius sit quam non sit, non necessitat, alio-
qui cum certo eligitur quod optimum vel est vel apparet, destructa esset libertas",
Op. cit., Vor.6,1125 (=Grua, 384).

³³⁴ Cfr. G.P.III,168.

³³⁵ "Actus liber est actus contingens seu non necessarius creaturae ratio-
nalis", *De libertate rationalis*, 1686, Vor.6,1124 (=Grua,381).

1.3. *Nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione.*

Se encuentra esta fórmula en el importante escrito publicado por G. Grua bajo el título *De contingentia* ³³⁶. Distingue entre verdades necesarias y contingentes, pero todas tienen en común la conexión del sujeto con el predicado, esto es, la propiedad expresada en el principio de inhesión. Este permite la demostración de las necesarias, y coloca el de las contingentes, para el hombre, como el ideal sólo alcanzable tras un hipotético análisis infinito (idea esta introducida, según G. Grua, precisamente hacia el año 1686³³⁷).

En este contexto se halla la formulación en cuestión. No contiene el predicado verbal "esse", propio de esta sección, pero el hecho de que precisamente uno de los sentidos fundamentales de "sum" sea el de existir, permite encuadrarla aquí. Con esta versión se reitera el valor específico del principio de razón suficiente en el ámbito de los existentes. La afirmación de que "nada existe sin más razón para existir que para no existir" presupone el principio generador de que todo posible tiende a la existencia. En un primer nivel el único requisito para la existencia es el de la posibilidad lógica. Todo aquello que no es internamente contradictorio cuenta ya con una razón para su existencia, que es su tendencia "natural" a la misma. Por el hecho de serlo cuenta ya "con más razón

³³⁶ *De contingentia*, 1686 (?), Grua, 302-6.

³³⁷ Cfr. Op. cit. Grua, 302-3, nota 128.

para existir que para no existir". Pero esa razón no es todavía suficiente para hacer efectiva su existencia. No todos los posibles existen.

En un segundo nivel existe un principio limitador que es el de los compositibles. No todos los posibles son compatibles entre sí. Ello genera diversas series de compositibles a su vez fácticamente excluyentes entre sí. Sólo una de ellas puede pasar a la existencia. El principio de razón suficiente establece en esta versión una primera exigencia lógica referida a los existentes. ¿Cuál de las series de los compositibles alcanza finalmente la existencia? De entre todo aquello que tiene "más razón para existir que para no existir", ¿cuál es el criterio para la elección? La respuesta a esta pregunta desborda el ámbito de esta versión del principio de razón suficiente. Una indicación al respecto puede hallarse en este mismo opúsculo, en otra formulación del principio.

2. "Fieri".

2.1. "*Semper illud fieri, quod plus rationis habet*".

En el mismo contexto de la formulación anterior aparece otra del principio de razón suficiente que, según el propio Leibniz, es la versión opuesta o positiva de "nihil fieri sine ratione": "Y sin embargo aceptamos al

mismo tiempo como universal y general, lo que la razón y la experiencia confirman (en la medida en que nos es dado penetrar en las cosas), aquel principio implantado por Dios en nuestro espíritu de que nada sucede (*fieri*) sin razón, y de los opuestos, siempre ocurre (*fieri*) lo que más razón tiene^{***}.

He aquí expresado el criterio de elección requerido anteriormente. De entre las diversas series de posibles pasa a la existencia "el que más razón tiene". La elección no es solamente entre los incompatibles lógicos, sino también entre los compatibles fácticamente excluyentes ("ex oppositis"). De ahí que no baste con tener una razón para la existencia, sino que para que esa razón sea suficiente es preciso tener una razón mayor que otros posibles.

El criterio para comparar razones es el de la cantidad de esencia, es decir, la riqueza de fenómenos aportada al resultado final de lo existente, que es este mundo. Esa elección se identifica en el planteamiento leibniziano con la decisión de Dios, moralmente necesaria, de elegir lo mejor para la existencia. La necesidad moral procede de que la decisión de la voluntad está informada por un conocimiento exhaustivo. Por ello la voluntad, orientada al bien, no puede sino elegir lo mejor.

El criterio de elección en el segundo nivel del proceso lógico de explicación de la llegada a la existen-

^{***} "Et tamen illud simul tenere in universum vel generatim, quod et ratione et experientia ipsa (quantum nos in res penetrare datum est) firmatur, insitum divinitus menti nostrae principium, nihil fieri sine ratione, et ex oppositis semper illud fieri, quod plus rationis habet", *De contingentia*, 1686, Grua, 304-5.

cia del mundo real es el importante matiz que aporta esta versión del principio. Aunque limitada al nivel ontológico-real, en el contexto del opúsculo en el que se encuentra, esta formulación guarda una cierta subordinación respecto al principio de inhesión. La validez de éste en el nivel de lo real no se expresa en este escrito mediante una versión "ontológica" del mismo, sino vía implicación de un principio de validez restringida al campo de la existencia. Tal es el caso de la formulación aquí analizada.

2.2. *"Nihil fit sine ratione"/"Rien n'arrive sans raison".*

La fórmula "nihil fit sine ratione" frecuente en la etapa anterior, tiene también una cierta presencia a lo largo de todo el segundo periodo. Dentro de éste puede observarse que durante los primeros años aparece la versión latina, mientras que hacia los últimos se concentran las apariciones de la fórmula "rien n'arrive sans raison". Esta formulación será considerada como la equivalente de "nihil fit sine ratione" en lengua francesa. El propio Leibniz así lo hace. En un escrito sin título escrito inicialmente en latín, Leibniz escribió a continuación prácticamente su traducción francesa. En el pasaje

correspondiente al que en la versión latina aparece la expresión "nihil fit sine ratione" traduce Leibniz "rien n'arrive sans raison"³³⁹. Las formulaciones en lengua francesa, que aquí resultan novedosas, eran prácticamente inexistentes en el periodo inicial, y acabarán siendo casi exclusivas en los últimos años. El predominio de las formulaciones en francés se va acentuando especialmente a partir de la estancia de Leibniz en París.

Las apariciones de esta fórmula durante la segunda etapa pueden agruparse en torno a dos temas: la relación con el principio de inhesión, y las implicaciones para el problema de la libertad. Comenzando por éste último, se encuentra planteado en el opúsculo publicado por Gerhardt sin título, al que acabamos de aludir. La cuestión es la relación entre libertad y razón. La ecuación entre ambas es clara para Leibniz: "Mayor es la libertad cuanto más se actúa según la razón"³⁴⁰. La mediación entre los dos elementos es el principio de razón suficiente. Este responde por un lado a la exigencia de la razón postulando su universalidad: nada es sin razón. La razón introduce a través del principio de razón suficiente un principio general de determinación. Pero ésta adquiere diversas modalidades en función de los diversos órdenes del ser y del pensar. Dicha determinación se convierte en necesidad metafísica en los ámbitos de lo que no puede ser de otro modo, puesto que lo contrario sería contradictorio y por tanto imposible, a saber, lógica, matemática, geometría.

³³⁹ Cfr. G.P.VII,109 y 110.

³⁴⁰ "Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione", [Sin título], 1681, G.P.VII,109. Cfr. también G.P.VII,110.

En estos ámbitos no tiene sentido hablar de libertad. Pero en el caso que nos ocupa, el principio de razón suficiente es utilizado en una versión que restringe su validez a otro ámbito: nada sucede sin razón. Está referido a lo que acontece, esto es, al ámbito de la existencia real. En este campo, toda acción está determinada, pero también toda acción es contingente. Es aquí donde tiene sentido plantear la cuestión de la libertad.

Por ello, el principio de razón suficiente además de responder por un lado a la exigencia de la razón, responde por otro a la exigencia del hecho de la libertad, mediante la modulación anteriormente indicada. En el caso de lo contingente la determinación impuesta por la razón se convierte solamente en inclinación: "Todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes, porque siempre hay una razón inclinante, pero no necesitante, para que sea así mejor que de otra manera. Nada se hace sin razón"³⁴¹. El resquicio que la inclinación deja a la incertidumbre se llama espontaneidad en los seres vivos irracionales, y libertad en los seres humanos: "Libertad es la espontaneidad del que es inteligente, y así lo que es espontaneo en un animal u otra sustancia que carezca de entendimiento, esto en el hombre y otra sustancia inteli-

³⁴¹ "Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione", *Ibid.*

gente se eleva más arriba y se llama libre"³⁴³. Aquí Leibniz afina más, y restringe el ámbito de la libertad al hombre (y otras sustancias inteligentes); pero no justifica por qué la espontaneidad del resto de las sustancias, si efectivamente lo es, no es considerado también libertad. Esto es difícil de justificar dado el planteamiento respecto a la comprensión de necesidad, inclinación y determinación. Si en el caso de Dios y del hombre la inclinación permite la libertad, ¿por qué en el caso de la realidad física, la espontaneidad que esa misma inclinación conlleva no puede ser llamada libertad? ¿No es toda espontaneidad un tipo de libertad? En otros contextos caracteriza Leibniz la libertad como autodeterminación. ¿Puede aplicarse también esta especificación a seres no racionales?.

Frente a lo contingente está lo necesario. En el pasaje citado anteriormente, Leibniz lo concreta en los dominios de la metafísica y de la geometría. Aquí no hay lugar para la libertad. Resulta especialmente problemático en el terreno de la metafísica. Para que haya necesidad absoluta habría que construir una metafísica "more geometrico", esto es, estrictamente deductiva. Esto implica que los principios sean axiomas más o menos arbitrarios a partir de los cuales todo el sistema puede ser deducido. No hay más tipo de fundamentación que la lógico-deductiva. Pero en el caso de Leibniz esto no es totalmente cierto. El establece en determinados momentos

³⁴³ "Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experta, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur", Op. cit., G.P.108.

otro tipo de relación entre los primeros principios, que pertenecen evidentemente al ámbito metafísico, y el resto del sistema construido.

Respecto a la relación entre libertad y principio de razón suficiente, cuando Leibniz utiliza la formulación "nihil fit sine ratione" ("rien n'arrive sans raison") delimita su validez mediante dos coordenadas: por un lado se aplica en el terreno de lo contingente, y por otro es un principio referido solamente a la acción. La estructura misma de "fieri" impide aplicarlo también al lenguaje. Está referido siempre al ser: "Nada sucede sin razón, que siempre se puede dar de por qué la cosa es más bien así que de otro modo, aunque esta razón inclina a menudo sin necesitar"³⁴³. Y también: "Todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes porque siempre hay una razón inclinante, pero no necesitante, para que sea así mejor que de otra manera. Nada se hace sin razón"³⁴⁴.

Planteado en estos términos, el principio de razón suficiente adquiere un significado nítido: todo está determinado, incluidos los seres libres. El ámbito de la libertad es el de aquello que puede ser de otro modo, entendido esto como posibilidad lógico-formal. Contrasta la posición de Leibniz en este punto con la de Kant. Para

³⁴³ "Rien n'arrive sans raison, qu'on peut toujours rendre pourquoy la chose est plustost allée ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans necessiter", *Carta a Arnauld*, 14-7-1686, G.P.II,56.

³⁴⁴ "Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione", [*Sin título*], 1681, G.P.VII,109. Cfr. también G.P.VII, 110.

éste también el terreno de la libertad es el de lo que puede ser de otro modo; pero en su núcleo mismo descubre Kant lo universal y necesario, no en sentido lógico-formal, sino en sentido lógico-trascendental. Eso necesario es expresado en el imperativo categórico. La vigencia de su obligación es necesaria a nivel de razón, pero a nivel fáctico su observación es opcional, precisamente por hallarse en el ámbito de la libertad. Leibniz no alcanza a ver este elemento porque, según su análisis, el ámbito práctico es heterónomo, y las normas de conducta y valoración morales proceden en última instancia de Dios, tienen como objetivo llevar al hombre hacia El. Por otro lado, la reflexión trascendental, que Leibniz en cierto modo utiliza ya en el área teórica, no es extendida también al área práctica.

Con la universalización de la determinación (bien inclinante, bien necesitante), Leibniz ataja el paso al azar. Esto sería lo único que iría en contra realmente del principio de razón suficiente. En virtud de este principio, Leibniz postula, ya desde sus primeros años, que "nada es fortuito"³⁴³. El principio de razón suficiente se convierte así en la exigencia de la explicación racional del devenir de los seres frente al azar.

Hay casos en que no es posible "de facto" hallar una respuesta exhaustiva a la pregunta por qué, hasta llegar a proposiciones idénticas y definiciones; son los casos relativos a hechos contingentes, es decir, los que tienen lugar en el ámbito de la existencia real. Pero la fuerza

³⁴³ "Nihil est fortuitum", *Confessio philosophi*, 1673, Ak.VI,3,128 (=Saame, 66/Olaso,114).

con la que se plantea la exigencia del principio de razón suficiente es tal que aún en esos casos es preciso dar por supuesta su vigencia. No se trata de una exigencia psicológica, sino epistemológica. El principio de razón suficiente actúa como presupuesto del conocimiento, presupuesto necesario para orientarse en el mundo. Esto es lo que subyace en las siguientes afirmaciones: "Porque no podemos conocer las verdaderas razones formales de la existencia en cada caso particular, que implica sin duda un proceso infinito, nos basta por eso con conocer las verdades contingentes a posteriori, es decir, por experiencia; y sin embargo aceptamos al mismo tiempo como universal y general, lo que la razón y la experiencia confirman (en la medida en que nos es dado penetrar en las cosas), aquel principio implantado por Dios en nuestro espíritu de que nada sucede sin razón y por oposición, siempre ocurre lo que más razón tiene"³⁴⁶.

Desde este punto de vista, establecer conexiones causales es uno de los modos de responder a esa exigencia. Por ello el principio de razón suficiente en su formulación "nihil fit sine causa" es una concreción de la formulación más amplia "nihil fit sine ratione". Sucede

³⁴⁶ "Quia non possumus cognoscere veram rationem formalem existentiae in ullo casu speciali, involvit enim progressum in infinitum, ideo sufficit nobis veritatem contingentium nosse a posteriori nempe per experimenta; et tamen illud simul tenere in universum vel generatim, quod et ratione et experientia ipsa (quantum nos in res penetrare datum est) firmatur, insitum divinitus menti nostrae principium, nihil fieri sine ratione, et ex oppositis semper illud fieri, quod plus rationis habet", *De contingentia*, 1686 (?), Grua, 303-4.

algo paralelo a lo que ocurre entre "nihil est sine causa" y "nihil est sine ratione".

En conclusión, si la libertad es encuadrada dentro del marco de la determinación, se aleja Leibniz de su concepción como profusión de alternativas, lo que llevado al extremo es la indeterminación y la indiferencia. Siempre hay razones que impulsan en uno u otro sentido, y por ello es siempre posible dar razón de cualquier acto: "Una libertad de indiferencia es imposible"; por eso "la nada, que es lo más imperfecto... es también lo más indiferente y lo menos determinado"³⁴⁷. La libertad, concebida en positivo es para Leibniz autodeterminación por la razón. Esta se realiza de modo absoluto en Dios: "Siendo Dios la sustancia más libre y la más perfecta, es también la más determinada por sí misma a hacer lo más perfecto"³⁴⁸. En los seres humanos esta autodeterminación racional se logra solamente en diversos grados, según los individuos.

Leibniz resume acertadamente todo lo anterior: "Todas las acciones son contingentes o sin necesidad. Pero también todo está determinado o reglado y no hay ninguna indiferencia. Incluso se puede decir que las sustancias

³⁴⁷ "Une liberté d'indifference est impossible[...] Le Rien, qui est le plus imparfait [...] est aussi le plus indifrerent et le moins déterminé", [*Sin título*], 1681, G.P.VII,110-111.

³⁴⁸ "Dieu estant la substance la plus libre et la plus parfaite, est aussi la plus déterminé par luy même à faire le plus parfait", *Op. cit.*, p. 111.

son tanto más libres cuanto más alejadas están de la indiferencia y determinadas por sí mismas³⁴⁹.

El otro tema directamente relacionado con esta versión del principio de razón suficiente durante la segunda etapa es el de su relación con el principio de innesión. Este expresa que toda proposición verdadera es en última instancia analítica, porque tanto en las proposiciones necesarias como en las contingentes el predicado está contenido en el sujeto, o inhiere en él; esta relación se descubre mediante el análisis de los conceptos del sujeto y del predicado. Los contextos en que ambos principios aparecen juntos muestran una estrecha conexión entre ellos. Pueden encontrarse dos tipos de nexos: identificación y dependencia. En una carta a Arnauld de 1686 escribe Leibniz: "Es necesario siempre que haya algún fundamento de la conexión de los términos de una proposición que se debe encontrar en sus nociones. He ahí mi gran principio, con el que yo creo que todos los filósofos deben estar de acuerdo, y uno de cuyos corolarios es este axioma habitual de que nada sucede sin razón, que se puede dar siempre de por qué la cosa ha ido así más bien que de otro modo"³⁵⁰. En esta ocasión el principio de

³⁴⁹ "Toutes les Actions sont contingentes ou sans nécessité. Mais aussi tout est déterminé ou réglé, et il n'y a aucune indifférence. On peut même dire, que les substances sont d'autant plus libres qu'elles sont éloignées de l'indifférence et déterminées par elles mêmes", Op. cit., p. 110.

³⁵⁰ "Il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition qui se doit trouver dans leur notions. C'est là mon grand principe, dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un

razón suficiente es considerado como un corolario del principio de inhesión, es decir, una consecuencia clara e inmediata del mismo; es un principio que se puede derivar del anterior, y en este sentido es secundario. Por otro lado, este planteamiento establece una relación de prioridad del nivel lógico respecto al nivel ontológico en el siguiente sentido. Un principio que originariamente es lógico tiene implicaciones que afectan a lo real, como es el caso con la versión del principio de razón suficiente aquí utilizada. En cierto modo "nada sucede sin razón" es una estructuración del orden de lo real derivada del principio lógico de inhesión.

Si en la citada carta a Arnauld la relación entre ambos principios es de dependencia, no sucede así en el resto de apariciones de esta formulación en la segunda etapa. O bien no se establece una conexión directa, como es el caso del escrito *De contingentia*³⁵¹, en el que el principio de razón suficiente es un "principio implantado por Dios en nuestro espíritu"³⁵² y dirigido a dar razón de las existencias particulares expresadas en verdades contingentes. Este camino no es viable para el hombre porque requeriría un análisis infinito; la única vía efectiva de conocimiento de verdades contingentes es el proceso a posteriori de la experiencia. En este mismo

des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'on peut toujours rendre pourquoi la chose est plustost allée ainsi qu'autrement", *Carta a Arnauld*, 14-7-1686, G.P.II, 56.

³⁵¹ Cfr. *Grua*, 304-5.

³⁵² "Insitum divinitus menti notrae principium", *Ibíd.*

contexto Leibniz ha delimitado el papel del principio de inhesión dentro del ámbito de las verdades formalmente necesarias, en concreto de la geometría³³³. No se establece en este escrito ninguna relación directa entre ambos principios.

O bien, la relación que se establece no es de derivación sino de equivalencia o indiferencia en la elección, materializada en la disyunción "seu". Así en el escrito fechado por Loemker hacia 1679 y publicado por F. de Careil bajo el título *De libertate* se puede leer: "En nosotros hay dos caminos para conocer las verdades contingentes, uno de experiencia, otro de razón. De experiencia cuando percibimos la cosa por los sentidos suficientemente distinta; de razón a partir de este mismo principio general, que nada sucede sin razón o que el predicado siempre inhiere por alguna razón en el sujeto"³³⁴. En cierto modo están aquí unificados los principios en cuestión, y se establece una cierta equiparación. En modo alguno se sugiere que el principio de razón suficiente sea una derivación o corolario del principio de inhesión. Curiosamente, ambos están aplicados al conocimiento a priori de las verdades contingentes, cuando el principio de inhesión es aplicado con frecuencia en el ámbito de las verdades necesarias. En este pasaje se pone

³³³ Cfr. Op. cit., Grua, 304.

³³⁴ "Nobis autem duae sunt viae relictæ veritates contingentes cognoscendi, una experientiae, altera rationis; experientiae quidem, quando sensibus rem satis distincte percipimus; rationis autem ex hoc ipso principio generali, quod nihil fit sine ratione, seu quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest", *De libertate*, 1679, Careil II, 182.

de manifiesto el papel unificador del nivel epistemológico, y en concreto de la noción de verdad. El conocimiento tiene un aspecto lógico y también uno ontológico, en la medida en que es conocimiento de la realidad. Pero Leibniz quiere significar la tensión de todo conocimiento de hecho, expresado en verdades contingentes, hacia el conocimiento racionalmente necesario. Por ello se esfuerza en establecer una vía alternativa de conocimiento a priori de lo contingente. La tensión de esos dos elementos es lo que se sintetiza en el principio de razón suficiente. Este pretende unificar por un lado devenir contingente y por otro su necesidad hipotéticamente cognoscible a priori. Pero lo contingente no se deja apresar. Por ello tiene que recurrir Leibniz a la distinción de un doble punto de vista absoluto (o divino) y real (o humano). El principio de razón suficiente expresa precisamente una ley válida para ambos.

En esta concepción amplia del principio de razón suficiente es donde cabe situar la equiparación que Leibniz expresa a veces entre este principio y el de inherencia. La delimitación de sus campos de aplicación no es tan nítida como a veces se ha pretendido, sino que (junto con el principio de contradicción) constituyen un conjunto de principios fundamentales de todo conocimiento (tanto necesario como contingente) y de todo ente (tanto ideal como real). Así lo expresa en el siguiente pasaje: "Y éste ["nada sucede en verdad sin alguna razón, o no hay ninguna proposición excepto las idénticas en la que la conexión entre el predicado y el sujeto no pueda explicarse distintamente"] está entre los principios primeros

de manifiesto el papel unificador del nivel epistemológico, y en concreto de la noción de verdad. El conocimiento tiene un aspecto lógico y también uno ontológico, en la medida en que es conocimiento de la realidad. Pero Leibniz quiere significar la tensión de todo conocimiento de hecho, expresado en verdades contingentes, hacia el conocimiento racionalmente necesario. Por ello se esfuerza en establecer una vía alternativa de conocimiento a priori de lo contingente. La tensión de esos dos elementos es lo que se sintetiza en el principio de razón suficiente. Este pretende unificar por un lado el devenir contingente y por otro su necesidad hipotéticamente cognoscible a priori. Pero lo contingente no se deja apresar. Por ello tiene que recurrir Leibniz a la distinción de un doble punto de vista absoluto (o divino) y real (o humano). El principio de razón suficiente expresa precisamente una ley válida para ambos.

En esta concepción amplia del principio de razón suficiente es donde cabe situar la equiparación que Leibniz expresa a veces entre este principio y el de inhesión. La delimitación de sus campos de aplicación no es tan nítida como a veces se ha pretendido, sino que (junto con el principio de contradicción) constituyen un conjunto de principios fundamentales de todo conocimiento (tanto necesario como contingente) y de todo ente (tanto ideal como real). Así lo expresa en el siguiente pasaje: "Y éste ["nada sucede en verdad sin alguna razón, o no hay ninguna proposición, excepto las idénticas en la que la conexión entre el predicado y el sujeto no pueda explicarse distintamente"] está entre los principios primeros

de todo razonamiento humano, y después del principio de contradicción tiene el máximo uso en todas las ciencias"³⁵⁵. Estos principios forman parte de todo el conjunto de principios primeros, que no se derivan de otros (pero de los que se derivan otros axiomas como los utilizados por Euclides o Arquímedes)³⁵⁶.

Los valores de estos principios se entrecruzan entre sí en las diversas formulaciones que adoptan. Juntos constituyen la condición de posibilidad de todo acercamiento humano a la realidad y de toda elaboración "científica"³⁵⁷ del hombre, esto es, de todo conocimiento y todo pensamiento coherentes.

La misma relación que en *De libertate* puede encontrarse en el pasaje anterior perteneciente a *Intr. Encyclopediam*: "Y sin duda nada sucede en verdad sin alguna razón, o no hay ninguna proposición excepto las idénticas, en la que la conexión entre el predicado y el sujeto no pueda explicarse distintamente"³⁵⁸. La identificación que establece entre los dos principios, no sólo es significativa de una cierta equivalencia de valores y aplicaciones, según acabamos de ver; lo es también del giro logicizante

³⁵⁵ "Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis maximum habet usum in omnibus scientiis", *Intr. Encyclopediam arcanam*, 1678-86, Vor.4,871 (=Cout.,513). Cfr. Vor.6,1174.

³⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

³⁵⁷ Entiéndase "científico" en el sentido de "sistemático".

³⁵⁸ "Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari", *Introductio ad Encyclopediam arcanam*, 1679, Vor.4,871 (=Cout. 513).

que Leibniz experimenta durante esta etapa en su comprensión del principio de razón suficiente. Ni en los años anteriores, ni tampoco en etapas posteriores se encuentra la conexión aludida, y menos aún en las diversas formulaciones del principio. De este modo la preeminencia del aspecto lógico del pensamiento y del conocimiento alcanza su máxima realidad durante la segunda etapa, y más concretamente en torno al año 1686. El principio de razón suficiente aparece frecuentemente en el contexto de la teoría analítica de la verdad, y en relación por tanto con cuestiones relativas fundamentalmente al ámbito del lenguaje (tipos de proposiciones, relaciones internas entre los miembros de la proposición, modo de justificación de cada tipo de proposición, etc.)

2.3. "*Nihil fit sine causa*".

Esta formulación se atiene en principio estrictamente al ámbito de lo existente, dado su propio contenido, ya que es éste el único en el que tiene sentido hablar de causas y efectos. Pero en ésta como en otras formulaciones de esta época se hace notar el interés preferentemente lógico-lingüístico de Leibniz en esos momentos, y su estrecha interrelación con el principio de razón suficiente.

En el escrito *Specimen inventorum* establece Leibniz mediante las partículas "sive" y "vel" una cierta indiferencia en la elección entre tres formulaciones distintas del principio de razón suficiente: "Y el principio de que ha de darse razón, que toda proposición verdadera que no es conocida por sí misma, tiene una prueba a priori, o que de toda verdad se puede dar razón, o como se dice habitualmente, que nada sucede sin causa"³³⁹. Las dos formulaciones que aclaran al menos en parte el significado de "nihil fit sine causa" están referidas a la proposición. Pero aquélla es una formulación no rigurosa. Con esta salvedad el contenido o significado es hasta cierto punto equivalente, lo que permite y a la vez es expresado por la unión mediante las partículas "vel" y "sive".

Esta equivalencia es significativa del doble valor que tiene el principio de razón: significa tanto en el nivel lógico de las proposiciones (toda proposición verdadera tiene una prueba a priori), como en el ontológico de los hechos (nada sucede sin causa). No utiliza en esta versión el término más amplio de "razón", sino el más determinado y concreto de "causa". Esto sugiere que la razón que se puede dar de toda proposición verdadera a priori, equivale en algún sentido a lo que a posteriori supone mostrar la causa del hecho considerado como verdadero. La noción de verdad vuelve a ser el nexo de unión entre los niveles lógico y ontológico.

³³⁹ "Et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa", *Specimen inventorum*, 1686 (?), Vor.3,482 (=G.P.VII,309).

Resulta importante destacar que en el párrafo anterior al del pasaje citado aparece expresado el principio de inhesión: "En toda verdad universal afirmativa el predicado inhiere en el sujeto"³⁶⁰. A continuación enumera Leibniz los principios primeros del razonamiento, y cita dos: el principio de contradicción y el principio de razón (en su doble versión lingüística y ontológica, según acabamos de ver); no incluye entre ellos al principio de inhesión, cuando en esta época es frecuente encontrar a aquél como derivación de éste.

Algo similar sucede en el escrito *De verum a falso*, en el que también se considera la fórmula "nada ocurre sin causa" como habitual y poco precisa: "Es cierto, por tanto, que todas las verdades, aún las más contingentes tienen una prueba a priori, o alguna razón por la cual son en vez de no ser. Y esto es precisamente lo que la gente suele decir, que nada ocurre sin causa, o que nada hay sin razón"³⁶¹. La valoración que hace Leibniz de esta fórmula otorga una cierta prioridad a la que tiene carácter lógico-lingüístico, como ocurre también en el pasaje citado anteriormente. En este mismo contexto aparece también el principio de inhesión, aunque Leibniz no expresa una dependencia directa, ni siquiera de la fórmula primera en la que dice que toda verdad tiene una prueba a priori. La

³⁶⁰ "In omni veritate universali affirmativa praedicatum inest subjecto",
Ibíd.

³⁶¹ "Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione", *De verum a falso*, 1985-87, Vor.6,1174 (=G.P.VII,300).

posibilidad de esta prueba depende directamente de que el predicado esté contenido en el sujeto.

Así pues, las apariciones durante esta época de la fórmula "nada sucede sin causa" tienen lugar en el contexto de la clasificación y propiedades de los diferentes tipos de proposiciones, y no aplicadas a la resolución de problemas de carácter ontológico-real como cabría esperar.

3. "*Rationem reddere*".

Durante la segunda etapa las variantes del principio de razón suficiente que incluyen la fórmula "*rationem reddere*" son escasas. Prácticamente no pueden encontrarse hasta el año 1686. Con anterioridad aparecen solamente en un escrito titulado *De modo distinguendi* ³⁶².

Están referidas a un problema filosófico de gran actualidad en su momento. Se trata de la demostración de la existencia del mundo exterior. Desde que Descartes estableció que el conocimiento lo es primariamente de

³⁶² La fecha de redacción de este escrito no es segura. E. de Olaso propone 1684. La expresión "*rationem reddere*" puede encontrarse también en *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684; pero aparece utilizado en un sentido muy general, aplicado al arte, y no formando parte de la formulación del principio de razón suficiente (Cfr. G.P.IV, 423).

ideas³⁶³, la realidad extramental se hace especialmente problemática. Por ello es preciso dar razón de la misma. Aceptado el aserto cartesiano la cuestión es encontrar un criterio para poder distinguir de entre todos los contenidos mentales cuales corresponden a una realidad exterior. En este contexto exactamente aparece el principio de razón suficiente en su formulación con "rationem reddere".

Ya hacia el final de la primera etapa y comienzo de la segunda había escrito Leibniz respecto a este problema que "en todo lo que no es de necesidad metafísica debemos considerar verdadero el acuerdo de los fenómenos entre sí"³⁶⁴. Este acuerdo es interpretado posteriormente en el sentido de coherencia con los anteriores y posteriores y esto a su vez como sujeción a una determinada regla³⁶⁵. En este sentido dice Leibniz en el citado trabajo: "El fenómeno actual debe ser congruente con estos [fenómenos precedentes], sea que el fenómeno actual conserve la misma relación con los fenómenos precedentes, sea que estos den razón de él, sea que todos los fenómenos sean congruentes

³⁶³ Puede verse mi trabajo "La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes", *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Valencia, 4 (1983), pp. 161-72.

³⁶⁴ "In talibus quae non sunt metaphysicae necessitatis, pro veritate habendus est nobis consensus phenomenorum inter se", *De Synthesi et Analysisi*, 1679, G.P. VII, 296 (Olaso, 199-200).

³⁶⁵ He aquí una de las concreciones metodológicas que Leibniz desarrolla para responder a la exigencia del principio de razón suficiente. Sobre esto puede verse lo dicho anteriormente en pág. 65-67.

con una misma hipótesis"³⁶⁶. La posibilidad de dar razón se explica en términos de relación entre fenómenos. Dar razón consiste, en este contexto, en encontrar una determinada relación entre los fenómenos en juego, que dé coherencia a todo el conjunto integrando el nuevo hecho observado.

Desde el texto citado anteriormente correspondiente al año 1679 hasta este último puede observarse una cierta diferencia. Si fundar un fenómeno como verdadero no exige más que "el acuerdo" con el resto, puede interpretarse en términos de reducción al principio de contradicción, esto es, como simple carencia de contradicciones lógicas. En cambio en este último pasaje Leibniz afina más. Ya no basta con que el fenómeno no contradiga a otros, sino que es necesario un suplemento; es preciso que además sea integrable en una serie cuya relación sea conocida. En mostrar esa integración consiste el dar razón. Leibniz lo expresa aún más claramente en el siguiente pasaje: "Cuando esté compuesto de numerosos fenómenos, el fenómeno será congruente si se puede dar razón de estos por la relación que guardan unos con otros, o por alguna hipótesis común bastante simple"³⁶⁷. De qué tipo ha de ser esa relación no es explicitado por Leibniz en este contexto. Pero no es difícil adivinar que al menos uno de los modos principales

³⁶⁶ "Quibus phaenomenon praesens congruum esse debet, scilicet eandem consuetudinem servant, item si ex praecedentibus ratio hujus reddi possit, aut congruant omnia hypothesei", *De modo distinguendi*, 1684 (?), G.P.VII,320 (Olaso,266).

³⁶⁷ "Congruum erit phaenomenon, cum ex pluribus phaenomenis constat, quorum ratio reddi potest ex se invicem aut ex hypothesei aliqua communi satis simplice", *Op. cit.*, p.320 (Olaso,266).

de relación en que Leibniz está pensando es el matemático; esta hipótesis resulta especialmente verosímil si se tiene en cuenta el considerable desarrollo que este aspecto experimenta durante la segunda etapa, y la incidencia decisiva que tiene sobre la concepción del principio. Esta influencia culmina en 1686.

En cualquier caso, la coherencia de la que Leibniz habla no hay por qué entenderla exclusivamente en sentido matemático. El ámbito de la voluntad, p.e., no puede ser fundado sin apelar a esquemas teleológicos. Por ello, en relación con el problema del mundo exterior, dar razón mediante la coherencia de los hechos, es un modo de fundamentación de los fenómenos en cuanto reales y por tanto es una forma de instauración de realidad. En este sentido afirma Leibniz que "la existencia consiste en esto: en percibir observando ciertas leyes"³⁶⁶. Y ello posibilita el dar razón³⁶⁷.

Lo que interesa en este contexto no es la valoración de la argumentación leibniziana relativa a la realidad exterior sino el aspecto concerniente a una determinada variedad del principio. En este sentido es de destacar que Leibniz no utiliza en estos trabajos una concepción netamente deductiva de la fundamentación sino de tipo coherencial.

³⁶⁶ "In hoc consistit existentiae, in sensu [certas] quasdam leges servante" *De veritatibus*, 1676, Ak.VI,3,511 (=Jagod.,112/ Olaso,145).

³⁶⁷ Cfr. A. Robinet, "Situation architectonique de la Logique dans l'oeuvre de Leibniz", *Studia Leibnitiana. Sonderheft*, 15 (1988), p. 4; puede verse también el trabajo citado en página 65 nota 81.

Pero es en el año 1686 cuando, como hemos visto, culmina gran parte del desarrollo del pensamiento leibniziano de esta etapa. Algo similar ocurre con la versión del principio que contiene la expresión "rationem reddere". Salvo el trabajo citado anteriormente, esta fórmula no aparece durante la segunda etapa hasta el año 1686.

En los escritos fechados en ese año (aunque no todos con seguridad) pueden encontrarse tres variantes diferentes de esta versión del principio³⁷⁰. En ellas se hacen notar los recientes desarrollos de la filosofía leibniziana en contraste con las variantes de esta versión pertenecientes a la etapa anterior.

3.1. "*Omnia veritatis reddi ratio potest*".

En el escrito titulado *Specimen inventorum*, destaca Leibniz dos principios primeros de todo raciocinio, a saber, el principio de no contradicción y el principio de que ha de darse razón ("principium reddendae rationis")

³⁷⁰ En una carta en la que no figura el destinatario y cuya datación más aproximada es solamente la de posterior a 1685, puede encontrarse también la expresión "rationem reddere" en su versión francesa. Pero forma parte de una formulación del nombre del principio ("principe de la raison à rendre), y figura en el contexto de la problemática de la confrontación y concordancia de la fe con la razón. Si bien en otros momentos de la vida de Leibniz estas cuestiones son fundamentales, en la etapa que examinamos no pasan de ser secundarias (cfr. Bodemann, 115).

371. Este principio es entendido en este contexto en el sentido de que "de toda verdad se puede dar razón" ("omnis veritatis reddi ratio potest"). De donde se sigue obviamente que "toda verdad ha de poder probarse"³⁷² o que "todas las verdades, aun las más contingentes, tienen una prueba a priori, o alguna razón por la cual son, en vez de no ser"³⁷³. Con esta formulación introduce Leibniz en el principio de razón suficiente un elemento de importancia capital: el problema de la verdad. Especialmente en esta segunda etapa, la mayor parte del uso que se hace del principio es en relación con el problema de la verdad y su expresión lingüística en los diversos tipos de proposiciones. Este hecho va a dar lugar a que el nivel lógico adquiera una predominancia que hasta ahora no había tenido. Durante esta etapa va a conocer su mayor desarrollo y empleo la teoría analítica de la verdad; ello va a ejercer una influencia notable sobre la misma interpretación del principio de razón suficiente por parte de Leibniz.

Esta formulación del principio plantea una exigencia absolutamente universal para todo tipo de verdad y por tanto también para todo tipo de proposición en la que aquélla se expresa. Pero tan radicales afirmaciones serán matizadas inmediatamente, tanto en lo que se refiere a

³⁷¹ Cfr. Vor.3,482.

³⁷² "Veritatem omnem oportet probari posse", *Generales Inquisitiones*, 1686, Cout.389.

³⁷³ "Omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere", *De verum a falso*, 1685-87, Vor. 6,1174 (=G.P.VII,301).

cada modalidad concreta de proposición, como a la forma misma en que la razón puede ser mostrada, como al sujeto capaz de hacerlo en cada caso.

3.1.1. "*Omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori*".

La primera distinción que introduce Leibniz es la que formula en el mismo escrito anterior del siguiente modo: "Toda proposición verdadera que no es conocida por sí tiene prueba a priori"³⁷⁴. En la conciencia de Leibniz esta variante de la fórmula más general no hace sino explicarla, puesto que en el pasaje correspondiente se presentan como equivalentes³⁷⁵. Pero es interesante observar las variaciones que experimenta la valoración de esta fórmula ("nihil fit sine causa"). En las dos ocurrencias halladas en torno a 1686 es siempre considerada como

³⁷⁴ "*Omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori*", *Specimen inventorum*, 1686 (?), Vor.3,482 (=G.P.VII,309).

³⁷⁵ En dicho pasaje se consideran estas dos formulaciones como equivalentes de otra versión del principio de razón suficiente, que en esta segunda etapa sólo se encuentra en escasas ocasiones: "nihil fit sine causa" (Cfr. Vor.3,482).

una formulación meramente vulgar³⁷⁶. Por el contrario, cuando Leibniz utiliza esta fórmula en 1667-9³⁷⁷, no le merece tal valoración; e incluso, cuando bastantes años después de 1686 vuelve a ser utilizada, es denominada por Leibniz como "el gran principio" que dice que nada se hace sin causa. Así ocurre en la *Theodicea*³⁷⁸.

Si se tiene en cuenta por un lado que se trata de una formulación netamente ontológica y por otro lado, cuando es valorada como vulgar, lo es siempre en contraste con el principio de inhesión entonces puede pensarse que estamos ante un síntoma de la prioridad que el aspecto lógico cobra para Leibniz durante la segunda etapa, hecho que no se repite ni antes ni después de dicha época (al menos en lo que se refiere concretamente a esta formulación "nihil fit sine causa")³⁷⁹.

Dicha explicación introduce dos ingredientes nuevos, a saber: la limitación de "toda verdad" a toda proposición verdadera no evidente, y que el dar razón consiste en hacerlo a priori. Respecto al primer punto es importante preguntarse qué ocurre con las proposiciones evidentes por sí. En cuanto puras tautologías ni precisan ni admiten demostración; que una proposición evidente no pueda ser demostrada no significa que no sea tal verdad, sino que verdad y demostración, tal y como aquí se entienden, no coinciden. La demostración a la que alude en este contexto el principio de razón suficiente es la demostración

³⁷⁶ Cfr. Vor.3,482 y or.6,1173-4.

³⁷⁷ Cfr. Ak.VI,1,392-3.

³⁷⁸ Cfr. G.P.VI,308 y G.P.VI,402.

³⁷⁹ Sobre esta fórmula véase en este mismo capítulo pp. 197-200.

lógico-deductiva, según había heredado Leibniz de la tradición filosófica. El hecho de que de las verdades "que son conocidas por sí" no se pueda dar razón revela por un lado el reduccionismo deductivista del principio y por otro su exigencia de discursividad. Ninguno de los dos aspectos abarca la postura total y definitiva de Leibniz al respecto.

Esto nos lleva a la segunda cuestión problemática que plantea esta versión del principio de razón suficiente respecto a la primera, en la que está incluida por ser una concreción de ella. Dada la reducción deductivista que Leibniz supone en este contexto, toda demostración debe ser a priori. La demostración a posteriori no tiene la fuerza conclusiva y el valor lógico de la demostración deductiva (tómase en cuenta la distinción entre punto de vista divino y humano). Como veremos más adelante, este planteamiento lleva a Leibniz a la formulación del principio de inhesión con carácter universal (esto es, válido tanto para proposiciones universales como particulares) y finalmente al concepto de "notio completa".

3.1.2. "*Omni veritati ut semper propositionis non identicae reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans*".

Entremos en la segunda matización que recibe la fórmula general "omnis veritatis reddi ratio potest". Se trata de la diferenciación introducida entre proposiciones necesarias y proposiciones contingentes³⁰⁰. No se puede dar razón del mismo modo de ambos tipos de verdades. En *De contingentia* escribe en relación con esta versión del principio: "Según mi opinión, es común a toda verdad que siempre puede darse razón de una proposición no idéntica, en las necesarias necesitante, en las contingentes inclinante"³⁰¹.

Esta distinción aparentemente obvia e ingenua plantea un arduo problema para la interpretación de toda la filosofía de Leibniz, problema que no está ligado exclusivamente a esta versión del principio. La distinción anterior debe ser combinada con la que desde la perspectiva gnoseológica hace Leibniz entre punto de vista humano y punto de vista divino. En el caso de las verdades necesarias queda al alcance del hombre, y por supuesto de Dios, mostrar su verdad, mediante la inclusión necesaria

³⁰⁰ Sobre la distinción entre estos dos tipos de verdades en esta época puede verse Cout.18-9 y Careil II, 181-2.

³⁰¹ "Commune omni veritati mea sententia est ut semper propositionis non identicae reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans", *De contingentia*, 1636 (?), Grua, 303.

del predicado en el sujeto; están referidas a esencias, y por lo tanto, no plantean problemas "existenciales". En el caso de las verdades referidas a las existencias, y por tanto contingentes, no ocurre así. En cuanto al hombre, no puede haber demostración a priori, porque ello exigiría un análisis que no está a su alcance^{***}. Pero el problema se plantea al intentar establecer la relación entre Dios y las verdades contingentes. Si como parecen indicar muchos textos de Leibniz, Dios sí que tiene a su alcance una demostración a priori de este tipo de verdades, entonces caben dos posibilidades. Que en el fondo las verdades contingentes tienen la misma estructura que las necesarias (aunque ello sea inasequible al hombre) y por tanto desde el punto de vista absoluto pueden reducirse al principio de contradicción, puesto que son auténticas identidades virtuales. En este caso la libertad a la que deja opción el hecho de que las proposiciones contingentes para el hombre sólo son inclinantes, sería mera ignorancia; o dicho más positivamente, sería algo así como una concepción perspectivista de la libertad; excluida la libertad absoluta para el hombre, es posible todavía hablar de libertad desde la óptica del individuo en la situación real concreta, en la que verdaderamente debe decidirse a elegir sin ningún conocimiento a priori del resultado de tal elección.

La otra posibilidad, recientemente explotada por diversos autores, es interpretar que las verdades contingentes difieren realmente, esto es, también desde el punto de vista absoluto, de las verdades necesarias. En ese caso

^{***} Cfr. p.e. Cout., 18-9.

habría que afirmar con Robinet que "Dios no conoce las libertades contingentes de las sustancias singulares completas como conoce los fundamentos de la matemáticas"³³³. Para ello establece Robinet la irreductibilidad de la "ciencia de visión" a la "ciencia de simple inteligencia", referido naturalmente a Dios. Y precisamente esta distinción instalada en el entendimiento divino es la que fundamenta los dos tipos de relación entre sujeto y predicado que expresan en el lenguaje las proposiciones contingentes y las necesarias. Esta distinción es, pues, en opinión de Robinet, una distinción "real", en el sentido de que no depende exclusivamente de la limitación de la capacidad humana para conocer, tal y como sugiere la otra interpretación del principio de inhesión.

En esta misma línea C. Troisfontaines afirma también que si para Leibniz todo predicado está comprendido en el sujeto, la naturaleza de la conexión de los predicados con el sujeto es diferente en el caso de las verdades eternas y en el de las verdades de hecho³³⁴. Niega la identificación entre analiticidad e inherencia; que todos los predicados estén comprendidos en una determinada sustancia individual, o sujeto de inhesión, no significa necesariamente que todos lo hagan del mismo modo. De hecho en ciertos contextos el único requisito que exige Leibniz para todo tipo de conexión entre sujeto y predicado es que a partir de aquél pueda darse razón de éste, y ello en los

³³³ Cfr. A. Robinet, art.cit., p.8.

³³⁴ Cfr. C. Troisfontaines, "L'approche logique de la substance et le principe des indiscernables", *Studia Leibnitiana. Sonderheft*, 15 (1988), p. 102.

diversos sentidos en que esto es posible³⁰³. Así, en una carta a Arnauld, escribe Leibniz: "Yo no entiendo otra conexión del sujeto con el predicado que la que hay en las verdades más contingentes, es decir, que hay siempre alguna cosa que concebir en el sujeto que sirve para dar razón de por qué este predicado o acontecimiento le pertenece, o por qué esto ha sucedido más bien que no"³⁰⁴. Incluso en el año 1686 la postura de Leibniz es bastante flexible respecto a la comprensión del principio de inhesión y los diferentes modos de inherencia.

Unos predicados están expresamente conectados al sujeto y "le hacen ser lo que es"; su conexión reviste carácter estrictamente necesario y por lo tanto son expresados en proposiciones formalmente analíticas. Otros por el contrario están contenidos en el sujeto sólo "virtualmente" (en términos del propio Leibniz); su conexión con el sujeto no es más que de hecho, pues el mismo sujeto en otros muchos posibles podría no contener semejante predicado; este tipo de inhesión se expresa formalmente en proposiciones contingentes. Esto significa que estas proposiciones tienen cierto carácter sintético en contra de la opinión de Couturat³⁰⁵.

³⁰³ Sobre los diversos modos de dar razón cfr. p. 65-67.

³⁰⁴ "Je n'entends point d'autre connexion du sujet avec le predicat que celle qu'il y a dans les verités les plus contingentes, c'est à dire qu'il y a tousjours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce predicat ou evenement luy appartient, ou pourquoy cela est arrivé plustot que non", *Remarques Arnauld*, mayo-1686, G.P.II,46.

³⁰⁵ Cfr. C. Troisfontaines, art. cit., pp. 102-3.

En este sentido pueden comprenderse las palabras de Leibniz cuando da a entender que las verdades necesarias son proposiciones verdaderas en todos los mundos posibles: "Estas son las verdades eternas que no sólo valdrán mientras el mundo subsista sino que también habrían valido si Dios hubiese creado un mundo según otra norma"³⁰⁰.

¿Cómo es posible entonces hacer compatible esta interpretación con el hecho de que estos predicados también son cognoscibles a priori para la mente divina? En todos los mundos posibles, todos los predicados no son comunes a un determinado sujeto. Por eso, los diversos mundos posibles no son todos iguales, es más, no hay dos mundos posibles exactamente iguales. Para un sujeto o sustancia individual algunos predicados le corresponden en cualquier caso, pero otros dependen de cual sea el mundo que realmente pase a la existencia. Estos últimos son los que tienen carácter contingente. La elección entre los diversos mundos posibles no es realizada por Dios al azar sino siguiendo un determinado criterio. De ahí que las verdades relativas a la existencia no dependen del principio de contradicción sino del principio de razón suficiente. La incompatibilidad entre los diversos mundos posibles no se puede entender en términos de contradicción formal pues en ese caso no serían posibles. La razón suficiente en virtud de la cual Dios elige un determinado mundo posible para acceder a la existencia es el criterio

³⁰⁰ "Et hae sunt aeternae veritatis, nec tantum obtinebunt, dum stabit mundus, sed etiam obtinuissent, si Deus alia ratione mundum creâsset", *De necessitate et contingentia*, post. 1677 (1686?), Vor.3,457 (Cout.18/Olaso,330). También reseñado por Troisfontaines.

de lo mejor a de lo óptimo. Este criterio que es siempre una relación entre medios y resultados, permite que la voluntad divina, iluminada por el entendimiento divino o conocimiento absoluto de todos los posibles, cree el mundo que contiene mayor perfección. Ello explica que Dios pueda tener un conocimiento a priori del mundo que será actualizado y por tanto de los acontecimientos que en él acaecerán y en consecuencia de las verdades tanto necesarias como contingentes que lo expresan.

Incluso desde el punto de vista humano es posible un cierto conocimiento a priori de lo contingente, mediante el establecimiento de leyes válidas tanto en el campo de la naturaleza como en el humano^{***}.

He aquí la posibilidad de compatibilización entre inherencia, sinteticidad y conocimiento a priori.

El uso del principio de razón suficiente referido a la verdad es el dominante durante esta etapa mientras que en la anterior apenas aparece explícitamente hacia el final de la misma. La introducción de este aspecto en relación con el principio es una de las principales novedades de la segunda etapa. Mientras que durante la primera las diversas variantes del principio se atienden prácticamente en su totalidad a cuestiones de orden ontológico, en la segunda se mantienen éstas, aunque en un plano secundario, y pasan a tener carácter predominante, en cuanto a amplitud y profundidad de tratamiento, los problemas de orden lógico que plantea la comprensión del principio. Leibniz presupone que el orden profundo de la

^{***} Piénsese p.e. en la predicción con exactitud matemática de los resultados de una elecciones. Cfr. Troifontaines, art. cit., p. 105.

realidad y el de las ideas se corresponden exactamente, y éste es fielmente expresado en el lenguaje; por supuesto, el lenguaje ideal de la ciencia que él se esforzará en elaborar. Por eso la problemática lingüística pasa a ser protagonista, y junto con ello el problema de la verdad en los diversos tipos de proposiciones que Leibniz distingue.

Influido sin duda por los años de París (1672-76) donde se dedicó intensamente al estudio de las matemáticas, hace un desarrollo matematizante de la problemática lingüístico-gnoseológica apuntada más arriba. Aunque esta incidencia tarda algunos años en plasmarse desde su regreso a Hannover, marca profundamente el camino posterior seguido por Leibniz en su pensamiento; por eso representa sin duda la segunda novedad importante de esta etapa, en lo que al tratamiento e interpretación del principio de razón suficiente se refiere.

En este periodo Leibniz se decide a impulsar de modo significativo el proyecto que había planteado precisamente al comienzo del mismo, cuando escribió: "En mi opinión Euclides ha razonado en forma por lo menos habitualmente; ¿por qué no seguir, pues, en otras materias ese mismo rigor, es decir esa simplicidad de proposiciones escuetas, ese orden o encadenamiento de razones, ese cuidado para no omitir nada con el pretexto de incurrir en un entimema y de omitir todas las proposiciones que uno emplea expresamente o por remisión?" ³³⁰. Leibniz no oculta su ideal

³³⁰ "Euclide a raisonné en forme à mon avis, au moins ordinairement; pourquoy ne suivrions-nous donc pas ailleurs cette mesme rigueur, c'est-à-dire cette simplicité de propositions depouillées, cet ordre ou enchainement des raisons, ce

geométrico-matemático del saber, cuyos precedentes cartesianos en filosofía son claros. Este ideal hemos visto que se desarrolla en torno al principio de inhesión. Pero afecta también directamente a la comprensión del principio de razón suficiente en la versión que estamos analizando. Ello supone una variación importante respecto a la interpretación que el mismo Leibniz hace de esta versión en los textos correspondientes a la etapa inicial.

En este sentido es significativo el pasaje de *Generales Inquisitiones*, en el que Leibniz equipara el dar razón de las verdades contingentes con el caso de las asíntotas en geometría, que nunca llegan a encontrarse, aunque su distancia puede calcularse siempre como menor que cualquier número dado, por pequeño que sea: "Pero no podemos dar razón total de lo contingente, al igual que no podemos perseguir indefinidamente las asíntotas ni recorrer las progresiones infinitas de los números"^{§§§}. Del mismo modo, las verdades contingentes no pueden nunca ser perfectamente a priori. Ello requeriría un análisis infinito que no está al alcance de la mente humana. Esta concepción, como bien indica Couturat, está relacionada con el descubrimiento del cálculo infinitesimal^{§§§}.

soin de ne rien obmettre sous prétexte d'enthymème et d'obmettre toutes les propositions qu'on employe ou exprès ou par rémission?", *Dialogue*, 1679, Careil III, 534 (Olaso, 233).

. §§§ "At ipsam contingentium rationem plenam reddere non magis possumus, quam asymptotas perpetuo persequi et numerorum progressionibus infinitas percurrere", *Generales Inquisitiones*, 1686, Cout.389.

§§§ Cfr. Cout.,376-7.

El principio de razón suficiente aparece en estos contextos en conexión con dos conceptos, el de "notio completa" y el principio de inhesión. Leibniz se sitúa sobre el presupuesto de que el predicado está contenido en el sujeto y ello posibilita la verdad; dicho con sus propias palabras: "Verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto o más generalmente cuyo consecuente está contenido en el antecedente"³³³. Se restringe en este contexto exclusivamente a las proposiciones existenciales o contingentes. En este ámbito, en el que la conexión entre el sujeto y el predicado no es necesaria, Leibniz ofrece una nueva formulación absolutamente general, válida en el plano de lo real, propio de las proposiciones de hecho. Se limita al nivel ontológico-real y como veremos a continuación no incluye en la formulación misma el problema de la verdad. Está recogida en *Principium scientiae humanae*³³⁴.

³³³ "Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente", *Principium scientiae humanae*, 1686, Vor.5,1002 (=Cout.,401/Olaso,346).

³³⁴ Este trabajo cuenta al menos con tres títulos diferentes, según las diversas ediciones que de él se han hecho. Leibniz dejó el manuscrito sin título. L. Couturat lo incluyó en su edición de escritos de Leibniz de 1903 con el título "De la nature des verités necessaires et contingentes" (Cout.,401-3). Posteriormente E. de Olaso también lo incluye en su edición de textos leibnizianos, ahora bajo el título "De la naturaleza de la verdad" (Olaso, 346-8). Finalmente, en la "Vorausedition" aparece de nuevo el mencionado trabajo pero titulado esta vez "Principium scientiae humanae" (Vor.5,1002-4). Hechos de este tipo dificultan de modo considerable la localización y el tratamiento de los textos de Leibniz, bastante dispersos ya de por

3.2. *"Nihil evenire cujus ratio reddi non possit"*.

La primera novedad que presenta esta fórmula respecto a lo anterior radica en el predicado verbal que contiene. El término "suceder", "acontecer" (evenire) refiere esta versión del principio de razón suficiente al ámbito de la realidad y por ende al nivel ontológico. No se recoge, pues, como en la anterior, el problema de la verdad, ligado en el planteamiento de Leibniz, como hemos visto, al ámbito del lenguaje.

La fórmula "nada sucede cuya razón no se pueda dar"^{***} plantea una exigencia de universalidad para el principio en el nivel ontológico que no encuentra su paralelo en el nivel lógico-lingüístico. En éste Leibniz establece repetidas veces que hay determinadas proposiciones de las cuales no es posible en absoluto dar razón; además hay otras que quedan solamente fuera del alcance del hombre pero no de Dios^{***}. En cambio en el plano ontológico-real no hay límites absolutos. Hay hechos de los que el hombre no puede dar razón; pero no ocurre así con Dios. Desde el punto de vista del conocimiento absoluto es posible dar razón de cuanto acaece en el ámbito de lo real^{***}.

sí.

^{***} "Nihil evenire cujus ratio reddi non possit", *Principium scientiae humanae*, 1686, Vor.5,1003 (=Cout.,402).

^{***} Cfr. p.e. Vor.3,457 (Cout.18).

^{***} Sobre este tema puede verse más adelante p. 289-299.

Dentro de las posibilidades humanas, Leibniz extrae en este contexto consecuencias para el campo de la mecánica; hace ver que algunos de los postulados clásicos de esta rama del saber no son sino aplicaciones concretas de esta versión general del principio. En mecánica, como en cualquier ciencia se cumple la exigencia universal de determinación, y de un hipotético conocimiento y formulación de la misma. Leibniz propone el siguiente ejemplo: "Entre los fundamentos de toda la estática, postula Arquímedes que dos pesos iguales, A y B, a igual distancia del centro del movimiento, C, están en equilibrio; lo cual es un corolario de aquel axioma nuestro, pues si surgiera alguna diversidad, en todo caso podría darse alguna razón de la misma"³³³.

Al igual que sucede en la mecánica, todo saber que pretenda estar racionalmente articulado debe presuponer, en opinión de Leibniz, la concepción de lo real que expresa el principio de razón suficiente. Esto actúa a la vez de ideal regulativo del horizonte de posibilidades y de reto que impulsa la búsqueda incesante de nuevos aspectos de la realidad y del pensamiento de los que dar razón, y de nuevos modos de hacerlo.

La doble experiencia de la exigencia ilimitada del principio y la limitación de las posibilidades reales del hombre es la que lleva a Leibniz a distinguir en el plano

³³³ "Causa inter totius Staticae fundamenta ponitur ab Archimede duo pondera aequalia A et B et equaliter a centro motus, C, distantia in equilibrio esse, quod corollarium est hujus axiomatis nostri, nam si qua eveniret diversitas, utique aliqua reddi potest diversitatis ratio", *Principium scientiae humanae*, 1686, Vor.5,1003 (=Cout.,402/Olaso,347).

gnoseológico entre punto de vista humano y punto de vista divino. La realización de la exigencia del principio de razón suficiente es un ideal a perseguir para el hombre, y una realidad efectiva desde la perspectiva del conocimiento absoluto de Dios. Esta matización queda recogida por Leibniz en la misma formulación del principio. Tal es el caso de las dos siguientes versiones que vamos a analizar.

3.2.1. *"Rien n'arrive sans qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoi il soit plustost arrivé que non"*.

Esta formulación se encuentra en una carta publicada por Bodemann, cuyo destinatario se desconoce. Dice así: "Nada sucede sin que haya alguna razón que, quien conozca todo puede dar, de por qué ha sucedido más bien que no"³³³. Aparece una restricción importante respecto a la fórmula anterior: "Quien conozca todo". Alude con ello a la distinción entre punto de vista humano y punto de vista divino, introducido ya en la primera etapa, y tiene detrás

³³³ "Rien n'arrive sans qu'il y ait quelque raison que celui qui sçauroit tout, pourroit rendre, pourquoi il soit plustost arrivé que non", Carta (sin destinatario), post. 1685, Bodemann, 115.

toda su reflexión sobre la demostrabilidad de las proposiciones contingentes, desarrollada en la segunda. Todo el ámbito de lo contingente depende para su fundamentación de un decreto realizado por lo que no es contingente. Lo contingente no es autofundable. Por ejemplo, de las leyes del movimiento dice Leibniz que no pueden justificarse a sí mismas "porque no son de una necesidad geométrica" y por ello, "su fuente es la voluntad de Dios regulada por la sabiduría"¹⁰⁰. Lo contingente exige lo necesario. Por eso, "si no hubiera un ser necesario, no habría ningún ser contingente; en efecto hay que dar una razón de por qué existen más bien los entes contingentes, y no habría razón ninguna a no ser que exista un ente que es por sí, esto es, cuya razón de existir está contenida en su misma esencia"¹⁰¹. La razón suficiente de la totalidad de lo existente está fuera de sí misma, en opinión de Leibniz.

En virtud de un decreto divino, uno de los mundos posibles ha pasado a la existencia. Este decreto "nunca es enteramente arbitrario y sin fundamento sino que siempre

¹⁰⁰ "Leur source estant la volonté de Dieu réglée par la sagesse", *Ibid.*

¹⁰¹ Si nullus esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur contingentia potius existant, quae nulla erit nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur", *Specimen inventorum*, 1686 (?), Vor.3,483-4 (=G.P.VII,310).

puede darse de él alguna razón"⁴⁰², por ello este mundo actualmente existente no es uno escogido al azar sino el mejor de los posibles; y ello porque la acción de Dios está teleológicamente mediada por la búsqueda de la verdad desde el conocimiento absoluto, en el plano cognoscitivo y por la búsqueda de lo mejor en el plano volitivo"⁴⁰³.

Del citado decreto depende pues tanto el mundo actual como las verdades contingentes que lo expresan. En cambio, las verdades necesarias son independientes de tal decreto. Por ello Leibniz distingue desde este punto de vista dos modos de inhesión del predicado en el sujeto cuando escribe: "Así en una proposición tipo A es B (o sea, que B se predica verdaderamente de A), B está siempre en A misma, o bien su noción está contenida de algún modo en la de A; y esto ya sea con absoluta necesidad, en las proposiciones de verdad eterna, o con una especie de certeza, dependiente de un supuesto decreto de una sustancia libre, en las cosas contingentes"⁴⁰⁴.

En el ámbito de los hechos contingentes se superponen dos modos de dar razón, según explica Leibniz en el *Discours de métaphysique*. Se puede dar razón de lo que

⁴⁰² "Decretum nunquam omnimode arbitrarium et fundamnti expers est, sed semper aliqua ejus ratio reddi potest", *De verum a falso*, 1685-7, Vor.6,1174 (=G.P.-VII,301). Cfr. también G.P.IV,447-8.

⁴⁰³ Cfr. p.e. G.P.III,402.

⁴⁰⁴ "Ita ut in propositione quacunquet A est B (:seu B vere predicatur de A:) utique B insit ipsi A, seu notio ejus in notione ipsius A aliquo modo contineatur, idque vel absoluta necessitate in propositionibus aeternae veritatis, vel certitudine quadam ex supposito decreto substantiae liberae pedente, in contingentibus", *De verum a falso*, 1685-7, Vor.6,1174 (=G.P.VII,300).

ocurre en el mundo real atendiendo a las causas eficientes, o bien a las causas finales; son dos modos diferentes pero eficaces para explicar los hechos: "Creo que muchos efectos de la naturaleza se pueden demostrar doblemente, a saber, por la consideración de la causa eficiente, y también por la de la causa final"⁴⁰⁰. Caben ambos procedimientos especialmente en el ámbito de los seres vivos, y en todo caso son dos puntos de vista conciliables entre sí en cuanto a resultados se refiere. Leibniz da prioridad a la explicación por las causas eficientes, aunque es más difícil cuando se va al detalle⁴⁰¹.

3.2.2. *Ratio reddi potest semper ex natura rei, seu notionem terminorum (saltem ab eo qui omnia novit) cur id quod factum est potius factum quam non factum sit*".

Leibniz no siempre plantea esta versión del principio de razón suficiente en términos tan generales. Las limitaciones y distinciones que hemos venido analizando

⁴⁰⁰ "Je trouve même que plusieurs effets de la nature se peuvent démontrer doublement, sçavoir par la consideration de la cause efficiente, et encor à part par la consideration de la cause finale", *Discours de Metaphysique*, 1686, G.P.IV,447.

⁴⁰¹ Cfr. Op. cit., G.P.IV,447-8.

tienen también reflejo en su formulación. Exponente de ello es esta versión que puede hallarse en *Principium scientiae humanae*. Por un lado continúa en la línea de la anterior en la medida en que se atiene estrictamente al plano ontológico, sin incluir, como es frecuente en esta etapa, la cuestión de la verdad ni de los diversos tipos de proposiciones. Presenta dos matizaciones interesantes respecto a la anterior. Además introduce la restricción de "al menos por aquel que todo lo sabe" ya recogida en dicha fórmula. Pero por otro lado, introduce la distinción entre "la naturaleza de la cosa" y "la noción de los términos" ¹⁰⁷. Se trata de dos niveles de un mismo modo de explicación para satisfacer la exigencia del principio. Son dos perspectivas que en realidad coinciden, porque la naturaleza de la cosa está recogida en la noción del término que la representa, y no hay otro modo de acceso a ella. El procedimiento a posteriori no revela la naturaleza de la cosa sino sus fenómenos. Por ello, ambas perspectivas son a priori y revelan uno de los supuestos fundamentales de todo el planteamiento leibniziano: el paralelismo entre pensamiento, lenguaje y realidad. Según este texto la estructura de lo real coincide exactamente con la estructura del lenguaje; y ambos reflejan la forma lógica del pensamiento. Por eso se puede dar razón de lo que acontece, tanto a partir de la naturaleza misma de la cosa, como a partir de las nociones del sujeto y del predicado. Poco antes del pasaje anterior reitera L. la conexión entre el nivel del lenguaje y el de lo real. La verdad de la proposición puede establecerse tanto intraligüísticamente

¹⁰⁷ "Natura rei" y "notione terminorum". Cfr. Vor. 5, 1003 (=Cout., 402).

como apoyándose en la cosa misma. Esto sólo es posible suponiendo el paralelismo entre ambos planos, tal y como hace Leibniz: "Es necesario que exista una cierta conexión entre las nociones de los términos o que haya por parte de la cosa un fundamento a partir del cual pueda darse razón de la proposición o establecerse una demostración a priori"¹⁰⁰. Pero ese paralelismo solamente se descubre de modo total cuando el pensamiento alcanza el nivel absoluto. Sólo entonces la verdad media tanto el conocimiento de la cosa como su expresión lingüística. La perspectiva que permite el descubrimiento de ese paralelismo de fondo es lo que Leibniz llama punto de vista divino. Por ello hace con frecuencia la aclaración de que, referido a las verdades contingentes, es posible dar razón a priori "al menos para aquel que todo lo sabe"¹⁰¹.

De este modo se convierte en central el problema epistemológico de la verdad, con lo que enlazamos de nuevo con la primera de las tres formulaciones analizadas en este apartado, a saber: "omnis veritatis reddi ratio potest". Para llevar adelante el proyecto esbozado hasta aquí es preciso analizar más detalladamente en qué consiste tanto la naturaleza de la cosa como la noción de los términos que intervienen en la proposición que expresa la verdad de lo real.

¹⁰⁰ "Necesse est quandam inter notiones terminorum esse connexionem, sive fundamentum dari à parte rei ex quo ratio propositionis reddi, seu probatio a priori inveniri possit", *Principium scientiae humanae*, 1677-1716 (1686 ?), Vor.5,1003 (Cout.401/Olaso,346).

¹⁰¹ "Saltem ab eo qui omnia novit", *Ibid.*

No son dos nociones desconectadas entre sí. Leibniz mantiene la noción aristotélica de sustancia cuando escribe: "La sustancia individual es un sujeto que no inhiere en otro sujeto mientras otras cosas inhieren en él, de suerte que todos los predicados de un mismo sujeto son todos los predicados de una misma sustancia individual" ⁴¹⁰. Resulta claro el paralelismo presente en la concepción de Leibniz entre realidad, pensamiento y lenguaje. Sujeto en sentido ontológico (sustancia individual) se corresponde con sujeto lógico y sujeto de la proposición. Pues bien, sobre esta concepción elabora Leibniz el concepto de noción completa, en función de la cual determina la relación de equivalencia entre sujeto y sustancia individual: "Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella pueda darse razón de todos los predicados del mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una sustancia individual, y viceversa" ⁴¹¹.

¿En qué consiste la "noción completa"? En primer lugar, según se desprende del texto anterior, la "noción completa" tiene tales características que permite dar razón de todos los predicados, y está referida exclusivamente a sustancias individuales. En este punto es impor-

⁴¹⁰ "Substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis", *Principium scientiae humanae*, 1686, Vor.5,1004 (=Cout.403).

⁴¹¹ "Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio substantiae individualis et contra", *Ibid.*

tante señalar la primacía que en el orden ontológico Leibniz concede al individuo sobre la especie o el concepto general. La noción completa sólo se consume en el individuo real, que es el que reúne todas las determinaciones; la noción general es incompleta en el sentido de abstracta y sólo parcialmente determinada: "La noción de una especie no encierra más que verdades eternas o necesarias, pero la noción de un individuo encierra 'sub ratione possibilitatis' lo que es de hecho o lo que se relaciona con la existencia de las cosas [...] También la noción de esfera en general es incompleta o abstracta, es decir, no se considera más que la esencia de la esfera en general o en teoría sin tener relación con las circunstancias singulares [...] pero la noción de la esfera que Arquímedes ha hecho colocar sobre su tumba es completa [...] en ella entran la materia de la que está hecha, el lugar, el tiempo y las otras circunstancias que por un encadenamiento continuo encerrarían toda la secuencia del universo"⁴¹².

Ahora bien, en la noción completa de una sustancia individual no entran todas las determinaciones del mismo

⁴¹² "La notion d'une espece n'enferme que des verités eternelles ou necessaires, mais la notion d'un individu enferme sub ratione possibilitatis ce qui est de fait ou ce que se rapporte à l'existence des choses [...] Aussi la notion de la sphere en general est incomplete ou abstraite, c'est à dire on n'y considere que l'essence de la sphere en general ou en theorie sans avoir égard aux circonstances singulieres [...] Mais la notion de la sphere qu'Archimede a fait mettre sur son tombeau est accomplie [...] Il y entre la matiere dont elle est faite, le lieu, le temps, et les autres circonstances, qui par un enchainement continuel envelopperoient enfin toute la suite de l'univers", *Remarques Arnauld*, mayo-1686 (?), G.P.II, 39.

modo. Es más, en sentido estricto, Leibniz distingue entre determinaciones básicas o necesarias para dar razón de las diversas circunstancias también existenciales y determinaciones deducibles de las primeras.

Por tanto, la "noción completa" no incluye la totalidad de notas que constituyen o que pueden atribuirse a un sujeto o sustancia individual, sino solamente un "núcleo" de las mismas que mantiene diversos tipos de relaciones con el resto; esos diversos tipos son los que dan lugar a diferentes modos de verdad que se expresan en el lenguaje. En la correspondencia con Arnauld, en el año 1686, aborda Leibniz el contenido de la noción completa en relación con la versión del principio de razón suficiente que contiene la expresión "rationem reddere", analizada en este apartado.

Una primera determinación de la noción completa de un individuo la ofrece Leibniz cuando dice que Dios forma "esta noción completa, que encierra lo que basta para dar razón de todos los fenómenos que me suceden"¹¹³. La noción completa de una sustancia individual no es, pues, el conjunto de sus accidentes sino que todos ellos inhieren en un núcleo central de la cosa y de su noción¹¹⁴.

¹¹³ "Cette notion complete, qui enferme ce qui suffit pour rendre raison de tous les phenomenes qui m'arrivent", *Carta a Arnauld*, 14-7-1686, G.P.II, 53.

¹¹⁴ En este punto habría que matizar la postura de C.Troisfontaines cuando afirma que Leibniz de algún modo suprime la distinción entre esencia y accidente en la sustancia individual. Según este autor, Leibniz se acerca a formulaciones de la lógica moderna tales como "para todo individuo, si ese individuo tiene tal propiedad, entonces ese individuo tiene también tal otra propiedad". Que Leibniz mantiene una

Existe una cierta jerarquización entre los posibles atributos de un sujeto, de tal modo que unos dependen de otros hasta llegar a unos "predicados primitivos" que en sentido estricto son los únicos que constituyen la noción completa. Así lo expresa Leibniz en el siguiente pasaje: "Todos los predicados de Adán dependen de otros predicados del mismo Adán o no. Poniendo aparte los que dependen de otros, solamente se tienen que tomar conjuntamente todos los predicados primitivos para formar la noción completa de Adán."¹¹⁸.

La relación entre los predicados primitivos y el resto de predicados de la sustancia individual es deductiva. Se refleja en este punto la concepción lógico-deductiva de la realidad y del conocimiento que Leibniz sostiene desde joven, pero que en esta segunda etapa desarrolla especialmente. Con la estructura que hemos esbozado, despliega una comprensión deductiva del principio de razón. "Dar razón" se entiende en este contexto como deducir algo de algo. Así, en el comentario a una carta de Arnauld escribe: "Es preciso atribuirle una noción tan completa que todo lo que le puede ser atribuí-

concepción esencialista creo que no ofrece duda a la vista de los textos que estamos manejando. Troisfontaines no tiene en cuenta la distinción que, como veremos inmediatamente, introduce Leibniz entre esencia y predicados primitivos, y que resulta decisiva para una comprensión adecuada de la relación de los predicados de un sujeto entre sí (Cfr. C. Troisfontaines, art. cit., p. 101).

¹¹⁸ "Tous les predicats d'Adam dependent d'autres predicats du meme Adam, ou n'en dependent point. Mettant donc à part ceux qui dependent d'autres, on n'a qu'a prendre ensemble tous les predicats primitifs pour former la notion complete d'Adam", *Remarques Arnauld*, mayo-1686, G.P.II,44.

do, puede deducirse de ella"⁴¹⁶. La totalidad de las atribuciones debe ser entendida en el desarrollo cronológico-histórico del sujeto en cuestión. Por ello, tanto el futuro como el pasado están de algún modo contenidos en el presente: "...la noción completa de Adán, suficiente para deducir de ella todo lo que le debe ocurrir jamás, en cuanto que es necesario para poder dar razón"⁴¹⁷. Desde esta perspectiva puede entenderse que Leibniz afirme que "cada sustancia individual contiene siempre rasgos de todo lo que le ha ocurrido y signos de lo que le sucederá"⁴¹⁸.

Naturalmente la determinación de los predicados primitivos de cada sujeto es problemática desde la perspectiva del conocimiento humano. Pero ello representa una de las contribuciones más relevantes de Leibniz a la historia del pensamiento occidental. Entre los predicados primitivos de una determinada sustancia individual no están contenidos solamente los que le son esenciales porque eso lo tiene en común con otras muchas sustancias individuales; están contenidas también aquellas notas que son fundamentales para la determinación de *este* individuo concreto. Con ello Leibniz no se coloca en un puro fenomenismo sino que mantiene la estructura deductivo-esencialista.

⁴¹⁶ "Il luy faut attribuer une notion si complete, que tout ce qui luy peut estre attribué, en puisse estre deduit", op.cit., G.P.II,42.

⁴¹⁷ "La notion complete d'Adam suffisante à en deduire tout ce qui luy doit jamais arriver, autant qu'il faut pour en pouvoir rendre raison", op. cit., p. 44.

⁴¹⁸ "Chaque substance individuelle contient toujours des traces de ce qui luy est jamais arrivé et des marques de ce qui luy arrivera", op. cit., 1686, G.P.II, 39.

Por ello, este problema planteado respecto del sujeto humano, le lleva a la consideración de un "YO", que es la instancia que mantiene la identidad del sujeto en situaciones fenoménicamente diferentes y que está conformado por los predicados primitivos, en parte iguales al resto de los hombres y en parte diferentes a todos ellos. Por tanto hay que distinguir entre esencia y predicados primitivos. Esta distinción está más o menos explícitamente expresada por Leibniz cuando escribe: "Este predicado o acontecimiento no está ligado ciertamente con mis otros predicados concebidos incompletamente o sub racione generalitatis; pero está ligado ciertamente con mi noción individual completa"⁴¹⁹. La noción de un sujeto "sub racione generalitatis" no es sino la visión del mismo desde el punto de vista de la esencia, esto es, en aquellas determinaciones que lo equiparan a su especie. Pero Leibniz distingue netamente en el texto anterior esta noción de la "noción individual completa"⁴²⁰. Por eso puede Leibniz afirmar en otra carta a Arnauld que "no hay nada en mí de todo lo que se puede concebir bajo el aspecto de la generalidad o de la esencia o de la noción específica o incompleta, de lo que se pueda deducir lo que

⁴¹⁹ "Ce predicat ou evenement n'est pas lié certainement avec mes autres predicats conçus incompletement ou sub racione generalitatis; mais il est lié certainement avec ma notion individuelle complete", op. cit., G.P.II,46.

⁴²⁰ Sirva como confirmación el texto citado anteriormente que dice: "La noción de una esfera en general es incompleta o abstracta, es decir, no se considera más que la esencia de la esfera... Pero la noción de la esfera que Arquímedes ha hecho colocar sobre su tumba es completa" (G.P.II,39).

haré necesariamente"⁴²¹. Evidentemente la noción completa debe poder responder a tal expectativa.

La noción completa constituye en el caso del hombre el "YO" que explica la identidad a lo largo del tiempo; identidad que desde el punto de vista de la auto-experiencia del sujeto no ofrece duda: "Es verdad que mi experiencia interior me ha convencido a posteriori de esta identidad, pero es preciso que haya también de ello una prueba a priori"⁴²². Para ello es necesario suponer "la verdadera noción completa de lo que yo llamo YO, en virtud de la cual todos mis predicados me pertenecen como a su sujeto"⁴²³. Esta noción de "YO" subyace a los diferentes estados del hombre en cuanto a la sustancia individual y los explica⁴²⁴.

Una vez más puede hallarse en el contexto del principio de razón suficiente el reflejo de la etapa especialmente matematizante por la que atraviesa Leibniz y que culmina precisamente en 1686. Cuando Leibniz intenta

⁴²¹ "Il n'y a rien en moy de tout ce qui se peut concevoir sub ratione generalitatis seu essentiae seu notionis specificae sive incompletae, dont on puisse tirer que je feray necessairement", *Carta a Arnauld*, ?-6-1686, G.P.II,52. La edición de Gerhardt incluye el término "necesariamente" pero la posterior edición de G. Le Roy, suprime tal término sin ofrecer explicación alguna.

⁴²² "Il est vray que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette identicité, mais il faut qu'il y en ait une aussi a priori", *Remarques Arnauld*, 1686, G.P.II,43.

⁴²³ "La veritable notion complete de ce que l'appelle MOY, en vertu de la quelle tous mes predicats m'appartiennent comme a leur sujet", *Carta a Arnauld*, ?-6-1686, G.P.II,53.

⁴²⁴ Cfr. G.P.II,46.

explicar la relación entre los predicados primitivos recogidos en la noción completa y el resto ofrece dos notas. Por un lado, deductividad, según hemos visto anteriormente. Por otro lado dicha deductividad es entendida ahora matemáticamente, lo cual está en consonancia con el resto de investigaciones que Leibniz desarrolla en esta época, según vimos en el apartado anterior. Así, en una carta a Arnauld de 1686 escribe: "Y puesto que desde que yo he comenzado a ser se podía decir de mí verdaderamente que esto o aquello me sucedería, es preciso reconocer que estos predicados eran leyes contenidas en el sujeto o en mi noción completa, que hace lo que se llama yo"⁴³³. Según este pasaje, el modo como los predicados están contenidos en el sujeto, no es en sus contenidos mismos, sino formalmente; esto es, está presente la relación (ley) en los diversos predicados primitivos y sus desarrollos temporales. La plasmación de esto hemos visto que se realiza como un intento de reducción del pensamiento a puro cálculo matemático.

Signo de la dificultad de la determinación de los predicados primitivos es la polémica posterior con Descartes acerca de las cualidades fundamentales de la "sustancia extensa" o materia. Leibniz rechaza la extensión precisamente porque de ella "no se derivan ni el

⁴³³ "Et puisque dès que j'ay commencé d'estre, on pouvoit dire de moy véritablement que cecy ou cela m'arriveroit, il faut avouer que ces predicats estoient des lois enfermés dans le sujet ou dans ma notion complete, qui fait ce qu'on appelle moy", *Remarques Arnauld*, 1686, G.P.II, 43.

movimiento o la acción ni la resistencia o pasión⁴²⁶ que obviamente son predicados de lo real. Por eso "la noción de extensión no es primitiva sino que se la puede descomponer en sus elementos"⁴²⁷.

Todo el análisis realizado hasta aquí de la estructura de lo real, de la relación interna entre los elementos de esa estructura y de su conocimiento por parte de Dios y del hombre no es más que un desarrollo del principio de inhesión en cuya fórmula puede sintetizarse todo lo dicho hasta ahora al respecto. Así lo entiende Leibniz cuando escribe: "Diciendo que la noción individual de Adán encierra todo lo que le sucederá jamás, yo no quiero decir otra cosa, sino lo que todos los filósofos entienden diciendo 'praedicatum inesse subjecto verae propositionis'⁴²⁸.

Esto plantea un problema importante como es el estatuto epistemológico del principio de inhesión en el marco de toda la filosofía leibniziana. Dicho principio presupone, según hemos visto, el concepto de "notio completa". ¿Qué clase de conocimiento hay respecto de la misma? Leibniz expresa la respuesta a esta pregunta de diversos modos. En una ocasión escribe: "Se puede probar siempre que es preciso que haya una noción completa de

⁴²⁶ "Certe nec motus sive actio, nec resistentia sive passio inde derivantur", *Animadversiones*, 1691 (1697), G.P.IV,364 (Olaso, 429).

⁴²⁷ "Vero extensionis notio non primitiva est, sed resolubilis", *Ibid.* (Olaso, 430).

⁴²⁸ "Praedicatum inesse subjecto verae propositionis", *Remarques Arnauld*, 1686, G.P.II,43.

este Adán"⁴³³. ¿De dónde procede esa necesidad? O dicho de otro modo, ¿para qué es necesario que haya en cada caso una noción completa? En otro pasaje de esa misma carta puede hallarse una cierta respuesta: "Está ligado ciertamente con mi noción individual completa puesto que yo supongo que esta noción está fabricada expresamente de forma que se pueda deducir todo lo que me sucede"⁴³⁴. El concepto de "noción completa" tiene el carácter gnoseológico de "supuesto". Supuesto necesario, según expresa el texto anterior. Necesario para poder deducir cuanto acontece a la sustancia individual correspondiente.

En estos pasajes está planteado en términos lógicos, referidos al razonamiento. Bastantes años más tarde, concretamente en la *Theodicée*, planteará algo similar pero desde una perspectiva psicológica y referida al plano ontológico-real; en este contexto utilizará el término "entrever"⁴³⁵.

Los términos entrever, suponer⁴³⁶, necesitar, expresan desde diversas perspectivas, primero, que no hay un conocimiento empírico ni tampoco lógico (en el sentido de metafísicamente necesario y demostrativo) de la noción completa. Se trata pues de otro tipo de conocimiento. Segundo, que no se puede prescindir de tal hipótesis sino

⁴³³ "On peut toujours prouver, qu'il faut qu'il y ait une notion complete de cet Adam", Op. cit., G.P.II,44.

⁴³⁴ "Il est lié certainement avec une notion individuelle complete, puisque je suppose que cette notion est fabriquée exprès en sorte qu'on en puisse deduire tout ce qui m'arrive", Op. cit., G.P.II,46. Cfr. también G.P.VI,402.

⁴³⁵ Cfr. más adelante p.257-259.

⁴³⁶ Cfr. G.P.VI,402.

que hace falta para explicar racionalmente la realidad. Explicar racionalmente lo real y su conocimiento no es sino responder a la exigencia del principio de razón suficiente; para ello elabora Leibniz la hipótesis de la inclusión universal del predicado en el sujeto, y por consiguiente, el concepto de noción completa y su desarrollo en clave matemática durante la segunda etapa. Se plantean al respecto dos cuestiones. La primera es la relativa a la autonomía de la noción completa. La segunda es la de la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión.

En cuanto al primer problema, Leibniz se sitúa el hecho en la tensión entre dos ideas a las que no puede renunciar. Por un lado, la noción completa de toda sustancia individual en la medida en que está compuesta de verdades de hecho, por tanto relativas a la existencia, depende de Dios. Todo lo existente depende de una decisión de Dios en virtud de la cual este mundo en particular, con su sucesión de hechos y sus leyes propias accede a la existencia. Esto vale para la totalidad y para cada individuo concreto. Respecto a esto último que es lo que ahora nos interesa, Leibniz se expresa claramente: "La noción de un individuo encierra sub *ratione* possibilitatis lo que es de hecho o lo que se relaciona con la existencia de las cosas y con el tiempo, y en consecuencia, ella depende de algunos decretos libres de Dios"¹³³. Pero por

¹³³ "La notion d'un individu enferme sub *ratione* possibilitatis ce qui est de fait ou ce qui se rapporte à l'existence des choses et au temps et par conséquent elle depend de quelques decrets libre de Dieu", *Remarques Arnauld*, 1686, G.P.II, 39.

otro lado, Leibniz matiza esta idea en el sentido de conferir cierta autonomía a la noción completa de la sustancia individual. "Es claro que Dios puede inventar e incluso concibe efectivamente una tal noción suficiente para dar razón de todos los fenómenos pertenecientes a Adán; pero no es menos claro que ella es posible en sí misma"⁴³⁴. Sin negar la dependencia divina en cuanto al origen, desde el punto de vista del pensamiento la noción individual es concebible sin recurrir a Dios; y no sólo en el sentido de captar su posibilidad, es decir, su carencia de contradicción formal interna; al fin y al cabo el reino de los posibles no es sino el entendimiento divino. Ontológicamente los posibles no son independientes del intelecto divino pero lógicamente, pueden ser concebidos por sí.

Además de la posibilidad también podría ejercerse con independencia de Dios la prueba de la inclusión de los predicados en la noción completa del sujeto (con diverso éxito según los casos al tratarse del hombre). Incluso sería esta una vía paralela al recurso al entendimiento divino, lo cual es signo de efectiva autonomía. No obstante, se mantiene en todo caso la dependencia relativa al origen: "Se podría pues probar todo incluso sin hacer mención de Dios, más que en cuanto que es necesario para marcar mi dependencia; pero se expresa más fuertemente

Cfr. también G.P.II,53.

⁴³⁴ "Il est manifeste que Dieu peut inventer et même conçoit effectivement une telle notion suffisant pour rendre raison de tous les phénomènes appartenant à Adam; mais il n'est moins manifeste qu'elle est possible en elle même", Op. cit., G.P.II,44.

esta verdad sacando la noción de la que se trata del conocimiento divino como de su fuente⁴³³.

Resta aún por abordar el segundo problema apuntado más arriba, relativo a la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión.

L. Couturat, a principios de siglo, estableció que toda la metafísica leibniziana se basa en su lógica, concretamente en el principio de inhesión, que tiene un valor exclusivamente lógico⁴³⁶. En este orden, el principio de razón suficiente se equipara al principio de inhesión, por cuanto que se reduce el planteamiento al ámbito del lenguaje y al problema de la verdad que en él se expresa. En este ámbito el valor lógico del principio de razón suficiente equivale al valor lógico del principio de inhesión: "(El principio de razón) no significa en definitiva nada más que esto: en toda proposición verdadera, la noción del predicado está comprendida en la del sujeto"⁴³⁷. Couturat no tiene en cuenta más que el aspecto lógico-gnoseológico. Por eso cualquier otra formulación del principio de razón suficiente es despreciada como una

⁴³³ "On pourroit donc le prouver tout de même sans faire mention de Dieu, qu'autant qu'il faut pour marque une dépendence; mais on exprime plus fortement cette vérité en tirant la notion dont il s'agit de la connaissance divine comme de sa source", *Carta a Arnauld*, ?-6-1686, G.P.II,53.

⁴³⁶ Cfr. L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 209.

⁴³⁷ L. Couturat, *op. cit.*, p. 215.

simple "fórmula vulgar tomada del sentido común"⁴³⁸.

Es posible interpretar los textos de Leibniz relativos a la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión en un sentido relativamente opuesto al que lo hace L. Couturat. Si el principio de razón suficiente se entiende en su sentido más amplio como la exigencia de fundamentación racional de la verdad, de todo acontecer y de todo enunciado, y de toda existencia, entonces el principio de inhesión se convierte en una respuesta (ciertamente la más elaborada por Leibniz, pero no es la única) a tal exigencia. Con lo cual la relación entre ambos principios se invierte en cierto modo respecto a los planteamientos de L. Couturat y O. Saame. Es el principio de inhesión el que de algún modo está comprendido en el de razón suficiente, entendido en su más radical significación. Este sentido del principio de razón suficiente no está ausente en Leibniz, como no lo están otros más restringidos, y se expresa en formulaciones como "principio del por qué" o "principio de la necesidad de una razón suficiente". No es que todo tiene una razón porque siempre el predicado está contenido en el sujeto, sino más bien que, porque existe la radical exigencia de fundamentación, es elaborada la hipótesis que se expresa

⁴³⁸ L. Couturat, op. cit., p. 214. No deja de ser significativo que todos los textos que L. Couturat aduce en favor de sus tesis en este apartado están fechados en torno al año 1686. Es interesante confrontar esta interpretación del principio de razón suficiente con la de O. Saame, op. cit., donde se muestra que, tenido en cuenta todo el conjunto de la obra de Leibniz publicada hasta el momento, es preciso atribuir al mencionado principio también un valor ontológico y un valor gnoseológico; estos valores no son para Leibniz derivados o secundarios, como pretende Couturat.

en el principio de inhesión; éste es una respuesta a una exigencia más originaria. El principio de inhesión en sí mismo no es la experiencia nuclear que genera toda la elaboración filosófica de Leibniz, por eso de él sólo cabe, como hemos visto más arriba, "entrever", etc.

En cualquier caso resulta representativo de la conciencia que Leibniz tenía de su propia obra y sobre todo de su propio proyecto un pasaje extraído de una carta que Leibniz envió a M. de l'Hospital algunos años más tarde: "Mi metafísica es toda matemática, por así decirlo, o podría llegar a serlo"⁴³³.

⁴³³ "Ma metaphysique est tout mathématique pour dire ainsi ou la pourroit devenir", Carta a L'Hospital, 27-12-1694, G.M.I/II, 258.

Capítulo 3. Razón y libertad (1689-1710/13).

Las formulaciones del principio de razón suficiente que se encuentran durante la tercera etapa pueden agruparse en torno a tres predicados verbales: "arriver", "se faire" y "esse"; además están las que contienen la expresión "rationem reddere". Las diferencias que implican los tres primeros son matices dignos de destacar. Los dos semánticamente más distantes son "esse" y "arriver". Mientras que el primero indica lo que hay, lo que ya es o existe, lo que está, el segundo hace referencia a lo que sucede, pero en el sentido de lo que va ocurriendo, de lo que llega a ser. Se introduce en este segundo caso un sentido dinámico en el acercamiento a la realidad que está ausente en el anterior. Mientras que mediante "esse" se expresa lo real desde el punto de vista del objeto, con "arriver" se adopta la perspectiva del hecho, esto es, de lo que continuamente está en proceso de cambio y de realización.

En las dos etapas anteriores esta distinción era expresada mediante "esse" y "fieri". Pero en este caso la oposición no es tan tajante. Aunque "fieri" (prácticamente inexistente en esta tercera etapa) contiene el sentido de suceder y de llegar a ser (coincidiendo así con "arriver"), tiene también un matiz de existir o incluso de ser; en este último sentido se acerca a "se faire" (mucho más frecuente en este periodo). "Se faire" contiene también un

sentido de suceder o producirse, además del de "ser", por lo que se encuentra semánticamente un tanto más alejado de "arriver" que "fieri", pero dentro de su campo de significación.

El predominio casi absoluto en las formulaciones del principio de los predicados verbales "arriver" y "se faire" frente a "esse", y la casi desaparición del problema de la verdad en función del análisis de la proposición confieren a las formulaciones que aparecen en este periodo características propias. Según vamos a ver, éstas vienen unificadas en torno a los problemas de la libertad, y de la determinación de lo real existente en términos de causa-efecto, que son los más frecuentes en esta etapa en los contextos en que aparece el principio.

1. "Arriver":

1.1. "*Rien n'arrive sans quelque raison*" / "*Nihil fiat sine ratione*".

Esta formulación, en sus versiones latina o francesa, apareció ya en las dos etapas anteriores, y lo hará también en la última. Se trata pues, de una de las versiones del principio de razón suficiente que permanecen a lo largo de toda la vida productiva de Leibniz.

Hacia 1708-10 escribe Leibniz un comentario a la obra *Metaphysica repurgata* de Ch. Stegmann, publicada en 1635. En él distingue dos sentidos del saber metafísico. Uno que lo entiende como ciencia puramente formal constituyendo una especie de metodología. En este sentido la metafísica no es sino una parte de la lógica, y por tanto para su elaboración basta en última instancia el principio de contradicción. Esta es la reducción absoluta de la metafísica a un sistema formal deductivo: "La ciencia general, que algunos llaman metafísica, en la medida en que es digna del nombre de ciencia, pertenece a la lógica, esto es, a la ciencia que sólo emplea el principio de contradicción"⁴⁴⁰. Pero Leibniz no se adhiere a esta concepción. Para una construcción coherente de la metafísica se necesita algo más que el principio de identidad y contradicción. Esta necesidad procede de la ineludible referencia de este tipo de saber a la cosa. Esta aporta en su interacción con el pensamiento precisamente la diversidad irreductible. De ahí que Leibniz introduzca frecuentemente como principio primero u originario "que percibimos una variedad de cosas"⁴⁴¹. Por ello no basta con el principio de identidad; hay que introducir otros principios, entre los que destaca, a juicio de Leibniz, precisamente el de razón suficiente. En esta perspectiva la metafísica ya no es una parte de la lógica, sino que es "esa ciencia que trata de las causas de las cosas y para

⁴⁴⁰ "Scientia autem generalis quam quidam Metaphysicam vocant, quicquid scientiae nomine dignum habet ad Logicam pertinet, id est scientiam quae solo utitur principio contradictionis", *Comentarios Stegmann*, 1708-10, Jolley, 179 (Olaso, 567).

⁴⁴¹ "Nos varia percipere", *Op. cit.*, Jolley, 181 (Olaso, 569).

ello emplea el principio de que nada ocurre sin razón"⁴⁴². Así la metafísica es una ciencia de los principios que por un lado integra la lógica (en cuanto que sus principios tienen valor en el ámbito del pensamiento puro), y por otro la ontología (en cuanto que tienen vigencia en el campo de lo real). Precisamente a este último aspecto se refiere en especial la formulación utilizada por Leibniz en este contexto para aludir al principio de razón suficiente: nada sucede sin razón.

A pesar de que Leibniz rechaza la reducción de la metafísica a la lógica, mantiene un sentido de aquélla estrechamente ligado a ésta. Entre los diversos tipos de necesidad que distingue, se encuentra la necesidad absoluta o metafísica, que es la necesidad máxima, en la cual lo contrario es imposible. Esta es exactamente la necesidad lógica, pues no puede pensarse de otro modo. Ahora bien, este tipo de necesidad no sólo tiene vigencia en el terreno de lo ideal y lo formal (geometría, matemática, lógica, etc.), sino que también lo hace en el corazón mismo del ser, a saber, las esencias, regidas por el principio de no contradicción"⁴⁴³. La necesidad metafísica no es ontológica en el sentido de que no rige en un determinado nivel del ser, a saber, el ser real o existente. Aquí rige el principio de razón suficiente en su versión "principe des existences", el cual a su vez no afecta a las esencias. Esto pone de manifiesto la fuerte escisión que Leibniz introduce en su concepción ontológica

⁴⁴² "Scientiam eam esse putem quae de causis rerum tractat illo usa principio quod nihil fit sine ratione", Op. cit., Jolley, 179 (Olaso, 567).

⁴⁴³ Cfr. G.P.VII, 390-1.

entre esencia y existencia, y derivadamente entre ser posible y ser real. Desde esta perspectiva también se acerca Leibniz al platonismo, al constituir las esencias un mundo de posibles que conforman la mente divina. Este es un mundo racional, matemático y necesario. He aquí una de las improntas fundamentales del sistema leibniziano, que afecta justamente a su concepción del ser.

Es importante poner de manifiesto la ambigüedad que supone el doble significado del término "metafísica" (ciencia de las causas últimas y necesidad lógica) para evitar posibles confusiones. También resulta interesante confrontar el neto distanciamiento de la pura formalidad lógico-deductiva presente en este escrito, con la afirmación realizada algunos años antes de la metafísica es o puede llegar a ser toda matemática⁴⁴⁴.

La específica referencia de la formulación "nada sucede sin razón" al nivel ontológico se hace explícita en las restantes apariciones de esta versión del principio en la tercera etapa. Al comienzo del escrito titulado por L. Couturat *Resumé de métaphysique* plantea Leibniz la implicación fundamental del principio: "En la naturaleza hay una razón de por qué existe algo más bien que nada. Esto es consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón"⁴⁴⁵. Del principio de razón suficiente se deriva la pregunta por la justificación de la totalidad de lo real. Este será el punto de partida que utilizará

⁴⁴⁴ Cfr. G.M.I/II,258.

⁴⁴⁵ "Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione", *Resumé de métaphysique*, 1703, Cout.,533 (=G.P.VII,289/Olaso,501).

Leibniz para elaborar su particular versión del argumento cosmológico⁴⁴⁶. No interesa ahora tanto entrar en la determinación de esa razón de cuanto existe, como resaltar su relación de dependencia respecto del principio de razón; o visto desde la perspectiva contraria, esa razón es la respuesta a una exigencia racional.

Dicha exigencia se cristaliza no sólo en una pregunta global por cualquier totalidad (¿por qué hay algo y no nada?), sino más concretamente en una pregunta acerca de *esta* totalidad que realmente es el caso: "De este modo ha de haber también una razón de por qué existe esto más bien que otra cosa"⁴⁴⁷. La razón de lo real ha de ser una razón real, y a eso se llama causa⁴⁴⁸.

La razón última tanto de la existencia de algo como de la de esto es la misma, y recibe el nombre de Dios. Pero lo es en función de virtualidades diferentes. Dios es la razón última de que exista algo en vez de nada por su carácter intrínsecamente "existentificante", esto es, donador de existencia, y por el carácter "natural" de los posibles que tienden a la existencia si algo no lo impide. Estos dos elementos combinados justifican que exista algo: "Hay pues, una causa de por qué la existencia prevalece sobre la no existencia, el ente necesario es 'existenciador'. Pero la causa que hace que algo exista, esto es, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga una tendencia a existir ya que no puede

⁴⁴⁶ Cfr. sobre este punto lo dicho en p. 125, nota 197.

⁴⁴⁷ "Quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet", *Resumé de métaphysique*, 1703, Cout., 533 (=G.P.VII, 289/Olaso, 501).

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibid.*

encontrarse en lo universal una razón para la restricción a ciertos posibles"⁴⁴⁹.

En cambio Dios es la razón última de que exista en concreto este mundo en cuanto que sólo otorga la existencia a uno de los posibles. El criterio de elección está constituido por el principio de contradicción, en virtud del cual no pueden ser elegidos mundos lógicamente incompatibles, y por el principio de lo mejor o de la perfección; en efecto, Dios elige el mundo más perfecto de entre los posibles, esto es, el de mayor cantidad de realidad: "Del conflicto entre todos los posibles que exigen la existencia se sigue por lo menos esto: que exista aquella serie de cosas con la cual existe un máximo, o sea, la serie máxima de todos los posibles... Existe pues, lo perfectísimo, ya que la perfección no es otra cosa que la cantidad de realidad"⁴⁵⁰.

En este contexto muestra el principio de razón suficiente su máximo alcance metafísico. Dios como causa o razón última está sometido al principio, y los dos sucesivos criterios de elección (compatibilidad [=principio de contradicción] y perfección también están encuadra-

⁴⁴⁹ "Est ergo causa cur Existencia praevaleat non-Existenciae, seu ens necessarium est Existenticans. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existenciam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit", Op. cit., Cout.534 (Olaso,501).

⁴⁵⁰ "Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima [...] Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud sit quam quantitas realitatis", Ibid. (Olaso,502).

dos en dicho principio en la medida en que constituyen el modo de dar razón de la elección divina. No entramos ahora en la cuestión de la necesidad de la acción divina o la autorregulación lógica de los posibles.

En cualquier caso esta fórmula mantiene el sentido dinámico del devenir que está contenido en "fieri", pues se utiliza para la explicación del paso de la nada al ser y en concreto a *este* ser.

La versión que hemos considerado prácticamente equivalente en lengua francesa ("rien n'arrive sans raison") aparece en una carta a Th. Burnett fechada en 1696. En ella plantea Leibniz una vez más una de las consecuencias más nítidas del principio: la imposibilidad de la indiferencia, o lo que él llama principio de los indiscernibles. En este contexto es aplicado respecto a las almas y los emplazamientos en sus respectivos cuerpos. A partir de un hecho se extraen consecuencias para un objeto (en este caso el alma); esta es la estrategia utilizada por Leibniz en dicha carta. Es un hecho que dos almas distintas están en cuerpos distintos; han sido, pues, tratadas distintamente, lo cual sería ininteligible bajo la hipótesis de que fueran perfectamente idénticas. Es preciso suponer alguna diferencia intrínseca entre ellas, que es precisamente la que justifica la diferencia real en cuanto a determinación espacial. Esta exigencia viene impuesta por el principio de razón suficiente. Leibniz lo expresa del siguiente modo: "Es preciso que haya necesariamente una razón de por qué el alma A está en el cuerpo B y el alma E en el cuerpo F, por la regla general de que nada sucede sin alguna razón. Pero si no

hubiera diferencia entre A y E, estas almas serían indiferentes respecto a los cuerpos B y F, y en consecuencia hubieran sido colocadas sin razón"⁴⁸¹. Al igual que en la versión latina citada anteriormente en dos contextos diferentes, la formulación del principio que contiene el predicado verbal "arriver" (y "fieri") es referida preferentemente a los hechos y no a los objetos.

También se encuentra esta formulación, finalmente, en los *Nouveaux essais*. En este caso aparece en el contexto de la discusión respecto a la libertad, emplazada en la red tejida por los conceptos de necesidad, determinación y contingencia. Repite Leibniz una vez más su tesis de que "la necesidad no debe ser confundida con la determinación"⁴⁸²; aquélla se opone a lo contingente y excluye la libertad; lo determinado por el contrario es compatible con ésta, por eso "hay que distinguir lo necesario de lo contingente aunque se trate de lo contingente determinado"⁴⁸³. Leibniz remarca la diferencia fundamental entre la libertad y lo indeterminado. Esta diferencia la marca precisamente el principio de razón suficiente. Lo indeterminado sería lo carente de razón y eso es incompatible con

⁴⁸¹ "Il faut necessairement qu'il y ait une raison, pourquoy l'ame A est dans le corps B et l'ame E dans le corps F, par la regle general que rien n'arrive sans quelque raison. Mais s'il n'y avoit point de difference entre A et entre E, ces ames seroient indifferentes à l'egard des corps B et F et par consequent elles auroient esté placés sans raison", *Carta a Th. Burnett*, 17-3-1696, G.P.III,177.

⁴⁸² "La necessité ne doit pas estre confondue avec la determination", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,178.

⁴⁸³ "Il faut distinguer le necessaire du contingent quoyque déterminé",

Ibid.

el principio; toda acción libre tiene sus factores determinantes, aunque la conexión entre ellos y su consecuencia (la acción libre) no puede ser en modo alguno lógica o metafísicamente necesaria, sino contingente. La advertencia de Leibniz al respecto es clara: "No se vaya a imaginar que los seres libres actúan de manera indeterminada, error que ha primado en algunos pensadores, y que destruye las verdades más importantes, incluido el siguiente y fundamental axioma: nada sucede sin razón"⁴³⁴. La determinación contingente, al igual que la necesidad son dos tipos de relaciones diferentes entre los diversos elementos de la proposición: "Y no sólo las verdades contingentes no son necesarias, sino que sus nexos tampoco tienen siempre una necesidad absoluta, pues hay que reconocer que existen diferencias en la manera de determinar entre las consecuencias que se deducen en materia necesaria y las que se deducen en materia contingente"⁴³⁵.

Todo está determinado, pero no todo es necesario; necesidad es aquel tipo de relación que no puede ser de

⁴³⁴ "On n'aïlle pas s'imaginer que les Estres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur qui a prevalu dans certains esprits, et qui détruit les plus importantes verités, même cet axiome fondamental que rien n'arrive sans raison, sans lequel ny l'existence de Dieu ny d'autres grandes verités ne sauroient estre bien démontrées", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,17. (=G.P.V,164/Echev.208).

⁴³⁵ "Et non seulement les verités contingentes ne sont point nécessaires, mais encor leur liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absolue, car il faut avouer qu'il y a de la différence dans la manière de déterminer entre les conséquences qui ont lieu en matière nécessaire et celles qui ont lieu en manière contingente", *Op. cit.*, 178 (=G.P.V,164/Echev.207).

otro modo, puesto que su contrario es contradictorio; en cambio, determinación en sentido estricto es un tipo de relación tal que lo contrario es, desde el punto de vista lógico, posible; este tipo de relación es llamado a veces por Leibniz "inclinación". Así entendido la necesidad es incompatible con la libertad, mientras que la determinación no lo es. La determinación tiene lugar en el ámbito de lo contingente; en este pasaje concreta Leibniz este ámbito en la física y la moral.

Choca para una mentalidad post-newtoniana como la nuestra, decir que en el campo de la física las relaciones son de inclinación. Por ello es importante aclarar este punto. Al mismo Leibniz también le resulta un tanto extraña esta conclusión, de ahí que inmediatamente se esfuerce en aclararla. Por una parte las relaciones en física son contingentes, esto es, no lógicamente necesarias. Por otro, lo que hay en física de inclinación, y en ese sentido de hueco a la libertad, radica en el origen mismo de las leyes; es Dios quien se siente inclinado (=determinado) a elegir determinadas leyes para la realidad objeto de la física; pero una vez elegidas las leyes, Leibniz tiene que admitir también que las relaciones y consecuencias que tienen lugar en virtud de ellas son de inclinación; aunque en algún momento intenta introducir la necesidad en este ámbito a través de la categoría de "lo mejor", quizás porque tampoco a Leibniz le resultaba satisfactoria esta conclusión. Por ello duda, y lo que para el objeto de la física es necesidad, para Dios es inclinación solamente. Lo expresa Leibniz así: "Lo físico mismo tiene algo de moral y de voluntario en

relación a Dios, puesto que las leyes del movimiento no tienen otra necesidad que la de lo mejor. Pues Dios elige libremente, aunque está determinado a elegir lo mejor"⁴⁵⁶.

Queda aquí al descubierto una de las limitaciones importantes del planteamiento de Leibniz. Maneja un concepto lógico de necesidad: necesario es lo lógicamente necesario; por ello todo lo que no es lógicamente necesario es contingente, y por ello no distingue en principio diversos tipos de necesidad, por ejemplo, necesidad física o causal. Esto le obliga a colocar en el mismo apartado desde decisiones humanas individuales hasta los acontecimientos normados de la realidad física, pues todo ello constituye el terreno de lo contingente (naturalmente Leibniz hace posteriores matizaciones, teniendo en cuenta otros elementos); y por tanto, en todo ello cabe hablar de libertad. En la *Theodicée* matizará más estrictamente esta distinción⁴⁵⁷.

En el mismo contexto del pasaje que comentamos, se encuentra otra idea que es también importante mencionar. Leibniz establece un cierto paralelismo entre el ser y el pensar, otro de los presupuestos básicos de toda su metafísica. Quizás esto justifique la pretensión leibniziana de atribuir a los primeros principios tanto un valor lógico como un valor ontológico. Por ello el principio de

⁴⁵⁶ "Le physique même ayant quelque chose de morale et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les loix du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur", Op. cit., 179 (=G.P.V.,164). En la traducción de J. Echeverría falta una frase.

⁴⁵⁷ Cfr. anteriormente pp. 77-78 y más adelante pp. 313-315.

identidad y no contradicción pretende ser una ley del pensamiento y de la realidad. Y lo mismo sucede con el principio de razón suficiente. Se plantea así ahora desde otro punto de vista la larga polémica sobre Leibniz acerca de la prioridad de la lógica o de la ontología en el orden de la fundamentación. En el pasaje citado Leibniz habla simplemente de un paralelismo entre ambos: "Pues no existe menor conexión o determinación en los pensamientos que en los movimientos... puesto que los pensamientos están determinados como los movimientos a los que representan"⁴⁵⁰. ¿No está pensando o presuponiendo una unidad subyacente de ambos niveles que es la que justifica la comunidad de normas, y en ese caso carece de sentido la pregunta por la prioridad de uno de ellos?. El pasaje citado parece que así lo indica.

Es de resaltar, por último, que ninguna de las apariciones de esta versión del principio de razón suficiente analizadas está referida al ámbito lingüístico o al de la verdad en función de la estructura de la proposición; este aspecto, que en el periodo anterior es predominante, queda prácticamente ausente en esta tercera etapa.

Como veremos a continuación, esta fórmula general ("nada sucede sin razón") recibe dos matizaciones principales en sus diversas variantes: razón determinante y razón suficiente.

⁴⁵⁰ "Car il n'y a pas moins de connexion ou de determination dans les pensées, que dans les mouvemens [...] les pensées estant aussi déterminées que les mouvemens qu'elles representent", Op. cit., 178 = (G.P.V, 164/Echev. 207).

1.1.1. "*Tout arrive par des raisons déterminantes*".

Toda la problemática anterior relativa a la relación entre necesidad, determinación y contingencia, y que tiene como trasfondo el problema de la libertad, llega a cristalizar en una formulación del principio de razón suficiente: todo sucede por razones determinantes. Esta es la primera concreción que el término "razón" recibe. Llega incluso a constituir esta versión un nombre específico para el principio de razón: principio de la razón determinante⁴⁵⁹.

La razón determinante en cada caso constituye como veremos más adelante, lo que Leibniz llama el conjunto de las "condiciones suficientes". El conocimiento de dicha razón determinante "permitiría conocer al mismo tiempo por qué la cosa ha sucedido, y por qué no ha sido de otro modo"⁴⁶⁰. El problema es que ese conocimiento no siempre está al alcance del hombre (individual o colectivamente). Esto es planteado en unas "reflexiones" que Leibniz escribe a propósito de una obra de Hobbes "sobre la libertad, la necesidad y el azar". Precisamente en virtud del principio de razón suficiente puede afirmar Leibniz que en los casos en los que no puede ser conocida la razón determinante, también debe existir esa razón. De este modo excluye absolutamente el azar: "No hay nada que se haga al

⁴⁵⁹ Cfr. pp 44-46.

⁴⁶⁰ "Feroit connoistre en même temps pourquoy la chose est arrivée, et pourquoy elle n'est pas allée autrement", *Theodicée*, 1710, G.P.VI, 389.

azar⁴⁶¹. Este no es sino "la ignorancia de las causas que producen el efecto"⁴⁶². Aunque no sean conocidas, las condiciones suficientes existen, pues de lo contrario se fragmenta todo el conjunto armónico y sistemático del mundo; por ello la amplitud exacta del principio de razón suficiente debe ser la universalidad. Otra cuestión diferente es la justificación del propio principio dentro del marco elaborado por Leibniz⁴⁶³. Aparece una nueva matización de lo que es la razón determinante, cuando Leibniz habla de "las causas". Estas forman parte de la razón determinante, aunque en sentido estricto no tienen por qué agotarla.

Esto se recoge en algunas formulaciones del principio mismo, como veremos a continuación.

1.1.1.1. "*Rien n'arrive jamais sans cause ou raison determinante*".

Se encuentra esta versión en una carta a P. Coste del año 1707 y en la primera parte de la *Theodicée*. En la carta a Coste vuelve Leibniz sobre el problema de la

⁴⁶¹ "Il n'y a rien que se fasse au hazard", *Ibid.*

⁴⁶² "L'ignorance des causes qui produisent l'effect", *Ibid.* Cfr. también G.P.VI, 392.

⁴⁶³ Sobre esto cfr. más adelante p. 340-352.

libertad y su errónea comprensión como indiferencia o carencia de justificación racional o determinación. Especifica con más detalle en qué consisten esas razones determinantes, especialmente para el caso concreto de la acción humana: "La elección sigue la inclinación mayor bajo la cual yo entiendo tanto pasiones como razones, verdaderas o aparentes"⁴⁶⁴. Incluso en el caso de que estas razones o pasiones puedan ser lo menos útil, o lo menos agradable, o motivos de mal gusto, todo ello "no dejan de ser razones determinantes"⁴⁶⁵. Por ello la elección sin razón o motivo "la tengo por falsa y absurda, puesto que uno de los más grandes principios del buen sentido es que nada sucede nunca sin causa o razón determinante"⁴⁶⁶. Ahora bien, en este punto es preciso tener en cuenta la distinción entre necesidad y determinación; ésta no es necesaria, y por ello "nosotros somos llevados infaliblemente a lo que más nos impacta, pero no necesariamente; lo contrario no implica contradicción"⁴⁶⁷. En esto consiste la contingencia⁴⁶⁸. Utiliza aquí Leibniz, como es habitual, un concepto lógico de necesidad. Esto es suficiente para dar cabida a la libertad: "Hay siempre una

⁴⁶⁴ "Le choix suit la plus grande inclination sous laquelle je comprends tant passions que raisons", *Carta a Coste*, 19-12-1707, G.P.III,402.

⁴⁶⁵ "Ne laisseront pas d'estre des raisons determinantes", *Ibid.*

⁴⁶⁶ "Je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison determinante", *Ibid.*

⁴⁶⁷ "Nous sommes tousjours portés infaliblement à ce qui nous frappe le plus mais non pas necessairement; le contraire n'impliquant contradiction", *Ibid.* Cfr. también G.P.VI,126.

⁴⁶⁸ Cfr. G.P.VI,127.

razón prevalente que lleva a la voluntad a su elección, y basta para conservar la libertad que esta razón incline sin necesitar"⁴⁶⁹. O como dice en otro pasaje de la *Theodicée*: "Siempre hay alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia la parte que se ha tomado"⁴⁷⁰. A veces la determinación es llamada certeza, a diferencia de la necesidad"⁴⁷¹, o también "certeza objetiva"⁴⁷².

Leibniz es consciente de que la realidad no es tan simple como que exista una "inclinación prevalente" que se impone y en cierto modo elimina a las demás; más bien el resultado final es una combinación de fuerzas en una composición casi geométrica o físico-matemática; por eso dice que "cuando se habla de la mayor inclinación de la voluntad, se habla del resultado de todas las inclinaciones"⁴⁷³.

La razón que determina toda elección, y más ampliamente todo hecho es lo que permite, a veces realmente y a veces hipotéticamente, dar razón de todo evento, y poderlo hacer a priori. Resulta notorio el contraste respecto a la etapa anterior, en cuanto que en estos contextos Leibniz ya no insiste tanto en la calculabilidad a priori de todo

⁴⁶⁹ "Il y a tousjours une raison prevalante qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans necessiter", *Ibid.*

⁴⁷⁰ "Il y a toujours en quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,123.

⁴⁷¹ Cfr. G.P.IV,126.

⁴⁷² Cfr. G.P.VI,127.

⁴⁷³ "Quand on parle de la plus grand inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations", *Theodicée*, G.P.VI,127.

razonamiento. Tan es así que Leibniz, teniendo mucho más presente que en las dos etapas anteriores los límites de las posibilidades humanas, llega a decir acerca del principio que aunque "nunca se dará un ejemplo contrario, y aunque lo más frecuente es que estas razones determinantes no nos sean suficientemente conocidas, no dejamos de entrever que las hay"⁴⁷⁴. Del riguroso "calculemus" hasta este "entrever" hay una distancia epistemológica considerable. La diferencia fundamental es la mayor flexibilidad de éste último, dado que hay múltiples posibilidades de concretar el ambiguo "entrever". Desde este punto de vista el "calculemus" es mucho más rígido.

Leibniz sintetiza estas últimas ideas en forma de principio: "El otro principio es el de la razón determinante: jamás sucede nada sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir, alguna cosa que pueda servir para dar razón a priori de por qué esto es existente mejor que no existente, y por qué esto es así mejor que de otro modo"⁴⁷⁵. El ámbito de aplicación de esta versión del principio queda claramente delimitado por Leibniz cuando escribe que "este gran principio tiene

⁴⁷⁴ "On ne donnera jamais un exemple contraire: et quoique le plus souvent ces raisons determinantes ne nous soyent pas assés connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a", *Ibid.*

⁴⁷⁵ "L'autre principe est celui de la raison determinante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison determinante, c'est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoy cela est existant plustost que non existant et pourquoy cela est ainsi plustost que de toute autre façon", *Ibid.*

lugar en todos los acontecimientos"⁴⁷⁶. Se restringe al espacio de la existencia real, lo cual queda bastante alejado, aunque no necesariamente en contradicción, de los contextos predominantes en la etapa anterior, en los que el ámbito de validez del principio era fundamentalmente el del lenguaje. Este contraste marca nítidamente la evolución de los intereses y del pensamiento leibnizianos.

Planteado dentro de este marco esa "alguna cosa" aludida anteriormente resulta ser con frecuencia la causa. Por ello en esta última versión del principio suele emplear Leibniz la expresión "causa o razón determinante". Damos un nuevo paso en la concreción de aquella "razón" general sin la que nada acontece: su reducción a términos de causa y efecto. Esto se recoge en una de las variantes del principio de razón suficiente.

1.1.1.2. *Rien ne sçauroit arriver sans qu'il y ait une cause disposé comme il faut à produire l'effet.*

Al comienzo de la primera parte de la *Theodicée* plantea Leibniz el problema de la libertad y su compatibilidad precisamente con la certeza y la determinación, y ello en relación con la presciencia de Dios. En este contexto afirma Leibniz una cierta autonomía del mundo,

⁴⁷⁶ "Ce grand principe a lieu dans tous les evenemens", *Ibíd.*

basándose precisamente en el principio de razón suficiente. Puesto que se refiere exclusivamente al devenir de los hechos, utiliza una versión que recoge lo más específico de la relación entre estos, como es la relación de causalidad. Establecer la conexión causa-efecto es, en este caso, el modo de hacer inteligible el ámbito de lo real. La razón que todo tiene y que se puede dar es expresada en este contexto como causa. Hay no obstante pasajes donde Leibniz distingue rigurosamente entre causa y razón, especialmente cuando introduce el adjetivo "suficiente".

En este contexto se centra solamente en la autonomía de lo real en todos sus ámbitos, incluido el de la voluntad; se trata de una cierta independencia respecto de Dios, pero manteniendo la cohesión en virtud del principio de razón suficiente, al que tanto Dios como el mundo están sometidos: "Incluso aunque se hiciera abstracción del concurso de Dios, todo está ligado perfectamente en el orden de las cosas, puesto que nada podría suceder sin que haya una causa dispuesta como es preciso para producir el efecto: lo cual tiene lugar no sólo en las acciones voluntarias, sino también en todas las demás"⁴⁷⁷. En concreto sobre las acciones voluntarias dice Leibniz

⁴⁷⁷ "Et quand même on feroit abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses, puisque rien ne sauroit arriver, sans qu'il y ait une cause disposé comme il faut à produire l'effect: ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires, que dans toutes les autres", Op.cit., G.P.VI,103.

también en la *Teodicea*: "Hay siempre alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia la parte que se ha tomado"¹⁷⁰.

A consecuencia de esto podría parecer que "el hombre está forzado a hacer el bien y el mal que hace; y por consiguiente que no merece ni recompensa ni castigo, lo que destruye la moralidad de las acciones"¹⁷¹. Esta dificultad es salvada por Leibniz mediante la ya comentada distinción entre necesidad y determinación.

Hasta aquí la primera concreción de la razón sin la que nada sucede: razón determinante. Veamos a continuación la segunda concreción: razón suficiente.

1.1.2. *Rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante*

Esta nueva determinación de la razón como "suficiente" es utilizada por Leibniz en una carta a Hartsoecker de febrero de 1711. En ella vuelve a plantear la imposibilidad de lo que él llama la "indiferencia de equilibrio"; situaciones como la planteada a propósito del asno de

¹⁷⁰ "Il y a toujours en quelque cause ou raison qui nous a incliné vers la parti qu'on a pris", Op. cit., G.P., 123.

¹⁷¹ "L'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait; et par conséquent, qu'il n'en merite ny recompense ny châtement, ce qui détruit la Moralité des actions", Op. cit., G.P.VI, 103.

Buridán son irreal; hay siempre mayor inclinación de la voluntad hacia una parte que hacia otra. De lo contrario cualquier decisión tomada en esa hipotética situación lo sería sin motivo alguno, lo cual contradice el principio de razón suficiente. Este tipo de equilibrio es excluido por el principio, junto con algunos otros elementos o hipótesis de circulación habitual en la época; algunos de ellos fueron difundidos por Descartes: "Me atrevo a decir que una gran parte de las faltas que se cometen en el razonamiento proceden de que no se observa el gran principio de que nada sucede de lo que no haya una razón suficiente; principio del cual el mismo Descartes y gran cantidad de hábiles autores no han considerado suficientemente la fuerza y las consecuencias. Este principio basta para destruir el vacío, los átomos, las cualidades ocultas, e incluso el primer elemento de M. Descartes con sus esferas, y gran cantidad de otras ficciones"***. Queda excluido en suma todo aquello que se resiste a la transparencia racional; el caso en el que más nítidamente esa transparencia se convierte en opacidad es el azar; en él por definición no puede penetrar la razón. En pasajes como éste se pone de manifiesto el valor regulativo que el

*** "J'ose dire qu'une grande partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement, vient de ce qu'on n'observe pas bien ce grand principe, que rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante: principe dont M. des Cartes même, et quantité d'autres habiles gens n'ont pas assés envisagé la force et les suites. Ce principe suffit luy seul pour détruire le vuide, les Atomes, les qualités occultes, et meme le premier Element de M. des Cartes avec ses globes, et quantité d'autres fictions", *Carta a Hartsoeker*, 6-2-1711, G.P.III, 519.

principio de razón suficiente adquiere respecto a la facultad de razonar.

En el ámbito de lo real todo lo existente tiene una razón suficiente para existir. Esa razón suficiente es un conjunto de condiciones con las cuales puede explicarse discursivamente el hecho de la existencia de un determinado elemento (objeto, hecho, etc.). Como se resaltó anteriormente, entre esas "condiciones suficientes" figura la causa, dentro de un conjunto más amplio. Por eso dice Leibniz: "Para cada efecto es necesaria la concurrencia de todas las condiciones suficientes, anteriores al suceso, de las que obviamente no puede faltar ninguna, cuando el suceso debe seguirse, porque son condiciones; y que el suceso no puede más que seguirse cuando se encuentran todas juntas, porque son condiciones suficientes"⁴⁰¹.

Es importante determinar la postura de Leibniz respecto a una discusión relevante de la época como era la concepción de la existencia misma. Según la idea dominante en el racionalismo, la existencia es una propiedad más del objeto dentro del conjunto de "condiciones suficientes" para que un determinado objeto o hecho tenga lugar en el mundo real. Leibniz comparte en cierto sentido esta creencia, pero también esboza otra posición distinta al respecto. En línea con la primera postura escribe en los *Nouveaux essais*: "Pero cuando se dice que algo existe, o

⁴⁰¹ "Pour chaque effect il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'évenement, dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'évenement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'évenement doit suivre, parce que ce sont des conditions suffisantes", *Theodicée*, 1710, G.P.VI, - 389.

que tiene existencia real, esta misma existencia es el predicado, es decir, posee una noción relacionada con la idea considerada, y entre ambas nociones existe conexión⁴⁰². Esta idea será criticada posteriormente por Kant.

Pero la cuestión es más complicada en Leibniz. En este mismo texto que acabamos de citar, del año 1703-5, es muy cauteloso al expresar la relación entre los predicados y los sujetos a los que pertenecen. Esta relación es de inclusión habitualmente, tal y como expresa reiteradamente en el principio de inhesión (especialmente durante la segunda etapa). Sin embargo en esta ocasión Leibniz no aclara expresamente de qué tipo es la relación, solamente dice que "hay una conexión entre las dos nociones" (de sujeto y predicado). Esto es síntoma de la ambigüedad de Leibniz en este punto. Por un lado, la existencia ha de ser un predicado, aunque lo sea de modo especial. De lo contrario se plantean diversos problemas, entre otros el del panteísmo. Pero por otro Leibniz concibe la existencia también de otro modo: "La existencia del objeto de una idea también puede ser considerada como la concurrencia de dicho objeto conmigo"⁴⁰³. De ningún otro predicado podría decirse lo mismo. Los demás predicados son definidos en función del sujeto en el que inhieren. Por el contrario la existencia es concebida en función del sujeto del conoci-

⁴⁰² "Mais lorsqu'on dit, qu'une chose existe, ou qu'elle a l'existence réelle, cette existence même est le predicat, c'est à dire, elle a une notion liée avec l'idée dont il s'agit, et il y a connexion entre ces deux notions", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6, 358 (=G.P.V,339-40/Echev.430).

⁴⁰³ "On peut concevoir l'existence de l'objet d'une idée comme le concours de cet objet avec moy", *Ibid.*

miento. Por un lado subyace aquí la tesis idealista de origen cartesiano de que el conocimiento lo es primariamente de ideas. Por otro lado se entiende la existencia como un cierto modo de relación entre el objeto y el sujeto del conocimiento. Con ello se aproxima Leibniz por adelantado al planteamiento posterior de Kant en este punto.

Por último, cabe preguntarse: ¿para qué son "suficientes" todo el conjunto de condiciones, con o sin la existencia misma? A nivel ontológico o real son suficientes para que el hecho acontezca. A nivel gnoseológico son suficientes en cuanto que su "conocimiento, si lo tenemos, haría conocer al mismo tiempo por qué la cosa ha sucedido, y por qué no ha sido de otro modo"⁴⁰⁴. En la polémica con Hobbes vuelve sobre esta idea, y reitera su concepción lógica de la necesidad absoluta. Ante la afirmación de Hobbes de que "todos los acontecimientos tienen sus causas necesarias", contesta Leibniz que "tienen sus causas determinantes, por las cuales se puede dar razón; pero estas no son causas necesarias. Lo contrario podría suceder sin implicar contradicción"⁴⁰⁵. En el plano gnoseológico las razones determinantes permiten dar razón del hecho correspondiente.

⁴⁰⁴ "La connoissance, si nous l'avions, feroit connoistre en même temps pourquoy la chose est arrivée, et pourquoy elle n'est pas allée autrement", *Theodicée*, 1710, G.P.VI, 389.

⁴⁰⁵ "Ils ont leur causes determinantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction", Op. cit., G.P.VI, 392.

La noción de "razón suficiente" es muy cercana a la de "razón determinante", al menos en el nivel que venimos tratando. Tan es así, que llegan a coincidir en alguna de las formulaciones del principio.

1.1.3. *Rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison determinante.*

En esta formulación aparecen directamente relacionadas las dos determinaciones de la razón que hemos encontrado en este apartado: "nada sucede sin un por qué suficiente, o bien sin una razón determinante"⁴⁰⁶. La disyunción que los une sólo en cierto sentido tiene carácter de identificación. La expresión "razón determinante", como hemos ido viendo en las últimas formulaciones, es utilizada en conexión con problemas del ámbito ontológico de lo real. Concretamente en el pasaje citado, tomado de una carta a Hartsoecker, Leibniz extrae consecuencias de esta versión del principio para la voluntad de Dios, lo cual no cambia jamás "sin tener un motivo válido"⁴⁰⁷; dicha voluntad ha establecido unas determinadas leyes en la naturaleza que son respetadas incluso por Dios; una

⁴⁰⁶ "Rien n'arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison determinante", *Carta a Hartsoecker*, 7-12-1711, G.P.III, 529.

⁴⁰⁷ "Sans en avoir quelque sujet valable", *Ibíd.*

vez establecidas éstas no pueden ser violadas ni por su propio autor; éste está sometido en este sentido al principio de razón suficiente. Por eso escribe Leibniz en los *Nouveaux essais* a propósito de la posible arbitrariedad de Dios, que "el autor de las cosas que no hace nada sin armonía y sin razón"⁴⁰⁰. En este nivel las razones determinantes (incluida la causa) son las que permiten explicar racionalmente por qué algo es el caso.

En cambio el "por qué suficiente" no se reduce exclusivamente al nivel ontológico-real. Es aplicado también en el nivel lógico. Por eso dice Leibniz en la misma carta que "el gran principio del por qué... nos pone en situación de formar una filosofía *general* demostrativa"⁴⁰¹. "Demostrativa" significa para Leibniz generalmente deductiva. Esto marca la diferencia entre las dos determinaciones. El modo de determinar de la razón determinante es el de la inclinación o necesidad moral. La razón o por qué suficiente puede determinar o bien con necesidad absoluta o metafísica (caso de la lógica, geometría, matemática) o bien con necesidad moral (en el caso del ámbito de lo real). Sólo en este segundo caso pueden ser consideradas como equivalentes las dos expresiones. Precisamente es al ámbito de lo real al que está referido el empleo del principio de razón suficiente en este caso, lo cual viene condicionado por el empleo del predicado verbal "arriver".

⁴⁰⁰ "L'auteur des choses qui ne fait rien sans harmonie et sans raison", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,56 (=G.P.V,49).

⁴⁰¹ "Le grand principe du pourquoi[...] nous met en état de former une philosophie generale demonstrative", *Carta a Hartsoecker*, 7-12-1711, G.P.III,530.

Veamos ahora un segundo grupo de formulaciones utilizadas durante la tercera etapa en las que el predicado verbal empleado no es "arriver" sino "se faire".

2. "*Se faire*":

El predicado verbal francés "se faire" tiene el mismo sentido básico que "arriver", es decir, suceder, producirse, hacerse. Pero mientras que éste último tiene nítidamente un matiz de "llegar", esto es, procesual y dinámico, el primero tiene un matiz de "ser"; en éste no está tan claramente marcado el sentido de proceso como en el anterior.

Las modulaciones que recibe el predicado "se faire" en las distintas versiones del principio durante la tercera etapa son similares a las que acabamos de encontrar para "arriver". Por ello se mantiene en el mismo ámbito de lo ontológico-real que el grupo anterior.

2.1. "*Rien ne se fait sans cause*".

Esta formulación puede encontrarse en la última parte de la *Theodicée*. En ella se recoge la determinación más concreta que recibe el principio en esta modalidad, y también la más significativa, puesto que aparece en todas las demás. Se halla en el contexto de la discusión sobre la extensión del ámbito de vigencia del principio de razón suficiente. En el caso del hombre es claro que en cuanto cuerpo se comporta como un objeto más de la naturaleza. Sin embargo, en cuanto alma o mente no es tan claro el modo en que esto es así; de hecho históricamente se han dado discrepancias al respecto. La postura de Leibniz es clara: "Como si el alma, que es el asiento de la razón fuera más capaz que el cuerpo de actuar sin ser determinada por alguna razón o causa, interna o externa; o como si el gran principio según el cual nada se hace sin causa no tuviera aplicación más que al cuerpo"¹⁹⁹.

Tanto el alma como el cuerpo son determinados por alguna causa o razón. Ninguno de los dos lo está de modo necesario (en el sentido de necesidad metafísica o lógica) sino de modo inclinante o de necesidad moral o hipotética; éste es el tipo de determinación reinante en el terreno de la existencia real, es decir, de la contingencia. Al fondo de esta disputa está naturalmente el problema de la

¹⁹⁹ "Comme si l'ame, qui est le siege de la raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que le corps", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,308.

libertad, que Leibniz resuelve, según hemos visto, mediante la distinción entre determinación y necesidad absoluta: "Lo que sucede sin necesidad, no por eso sucede por azar, es decir, sin causas y razones"⁴⁹¹.

En el pasaje citado anteriormente Leibniz establece como elemento determinador una "causa o razón" aunque esta duplicidad no se recoge en la formulación misma del principio. En el nivel de los problemas planteados en este contexto son conceptos muy cercanos, aunque en rigor sean distinguibles. La razón que determina algo puede ser la causa eficiente, o el motivo, u otros elementos, p.e. los instintos⁴⁹². No obstante Leibniz continúa sin resolver unívoca y definitivamente el problema planteado ya desde el principio de la relación entre causa y razón. Durante esta etapa aporta algunos elementos nuevos al respecto.

En los *Nouveaux essais* puede encontrarse un nuevo elemento diferenciador que contribuye a deshacer la aparente confusión entre ambos conceptos: "La causa en las cosas corresponde a la razón en las verdades. Por eso en ocasiones se le llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final"⁴⁹³. Esta afirmación realizada en 1703-5 es de gran importancia. Después de muchos años a vueltas con la cuestión, apunta Leibniz que corresponden a dos niveles diferentes, el uno al nivel del ser (o de los

⁴⁹¹ "Ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est à dire sans causes et raisons", Op. cit., G.P.VI, 393. Cfr. también G.P.VI, 392.

⁴⁹² Cfr. G.P.V, 85.

⁴⁹³ "La cause dans les choses repond à la raison dans les verités. C'est pourquoy la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement la cause finale", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI, 6, 475 (=G.P.V, 457/Echev., 580).

entes en estricto rigor heideggeriano), y el otro al de la verdad. No hay que perder de vista que la verdad afecta tanto al nivel lógico como al de la realidad. En ambos cabe hablar de razones, pero sólo en éste último tiene sentido hablar estrictamente de causa. En el nivel de lo real coinciden causas y razones. Toda causa es un tipo de razón, pero no al revés, por lo que "razón" es un concepto más amplio que el de causa. Establecer causas es un modo de dar razón en el nivel de lo real; pero ni la posibilidad de dar razón se limita a este ámbito, ni incluso dentro de él la causalidad es el único modo de dar razón. No hay pues confusión real. La única confusión posible procede precisamente de la correspondencia entre ambos niveles. Al respecto habría que hacer dos observaciones: primera, que la correspondencia se da realmente, según la concepción leibniziana, entre realidad y lógica, no entre las nociones de causa y razón. En segundo lugar, la correspondencia expresada en este texto apunta hacia uno de los presupuestos fundamentales y más profundos de la filosofía de Leibniz: el paralelismo entre ser y pensar. De ahí procede también la tesis fundamental de que siempre el predicado está incluido en el sujeto⁴⁹⁴, y su correspondiente ontológico de que en toda sustancia están ya contenidos todos los sucesos que han de acontecerle.

Ya desde el principio Leibniz introduce sucesivas determinaciones en la noción de causa que la van distinguiendo de la de razón. En la etapa inicial habíamos encontrado ya la primera: el principio de razón suficiente en esta formulación tenía, según vimos, su ámbito de

⁴⁹⁴ Cfr. Ak.VI,6,358.

validez "in rebus" o, como dice en el mismo contexto, "in corporibus"⁴⁹⁵. Posteriormente Leibniz especifica un poco más esta determinación tan general; en la *Theodicee* dice: "Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos y nunca se dará un ejemplo en contrario"⁴⁹⁶. No sólo afecta a todas las cosas, sino también a todos los acontecimientos. Y aquí entra la acción humana. En el caso del hombre, tanto el cuerpo como el alma están sometidos al principio de razón suficiente en el sentido que aquí analizamos⁴⁹⁷.

Se plantea entonces el problema de la libertad en el hombre. Para abordarlo hay que recurrir a la distinción que Leibniz establece entre determinación, necesidad y contingencia⁴⁹⁸. Mientras la necesidad elimina por completo la libertad, la determinación inclina sin necesitar. Por ello Leibniz defiende que el hombre actúa siempre determinado, pero con libertad; determinado debe entenderse en el sentido de que sus acciones (y omisiones) son explicables, es decir, que ninguna se produce sin razón; dice expresamente: "Y al examinarlo se encontrará que siempre hay alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia la parte que se ha elegido"⁴⁹⁹.

Con lo que acabamos de señalar queda excluido evidentemente el ámbito lógico. No tendría sentido pregun-

⁴⁹⁵ Cfr. Ak.II,1,23.

⁴⁹⁶ "Ce grand principe a lieu dans tous les evenemens, et on ne donnera jamais un exemple contraire", *Theodicee*, 1710, G.P.VI,127.

⁴⁹⁷ Cfr. G.P.VI,308.

⁴⁹⁸ Cfr. Ak.VI,6,178-9.

⁴⁹⁹ "Et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours en quelque cause ou raison qui nous a incliné vers la parti qu'on a pris", *Theodicee*, G.P.VI,123.

tar por la causa de una proposición, ni tampoco afirmar que el sujeto es la causa del predicado. Por el momento diríase que el principio de razón suficiente bajo la modalidad de "rien ne se fait sans cause" se restringe al nivel ontológico en sus diversas modalidades. Pero incluso esto resulta excesivo.

Si atendemos a un segundo nivel de determinación, el ámbito de la causalidad se extiende a lo que es realmente existente; queda excluido, p.e., lo que es posible. Esto es expresado por Leibniz de diversos modos en pasajes como el siguiente: "En efecto, causa no es otra cosa que razón real, y las verdades relativas a las posibilidades y a las necesidades no tendrían efectividad alguna a no ser que las posibilidades se funden en algo actualmente existente" ⁵⁰⁰. La causa es razón real, esto es, un determinado tipo de razón. Aquél que, desde el punto de vista físico puede hacerse inteligible mediante el par de categorías causa-efecto. Desde esta perspectiva existe una reciprocidad entre ambos, que Leibniz ya había expresado años atrás de esta forma: "El efecto completo es equivalente a la causa plena, porque debe existir cierta igualdad entre la causa y el efecto, pasando de lo uno a lo otro. Pero ésta reside

⁵⁰⁰ "Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficient nisi possibilitates fundarentur in re actu existente", *Resumé de métaphysique*, 1703, Cout.533-4 (=G.P.VII,289/Olaso,501).

en esta equivalencia y no puede buscarse otra medida"⁵⁰¹. En cambio en la relación entre Dios y el mundo, en la que aquél es razón suficiente de éste, y en la que también hay un elemento de causalidad (en cuanto un requisito para la comprensión racional del mundo), no puede establecerse esa equivalencia; no es posible porque en este caso causa y efecto pertenecen a dos niveles cualitativamente distintos: el de lo absolutamente necesario y el de lo contingente.

En virtud de la equivalencia entre causa y efecto desde el punto de vista físico, este par de categorías es equiparado en ocasiones a alguna de las versiones del principio de razón suficiente: "De aquí surge inmediatamente el axioma admitido nada hay sin razón o ningún efecto hay sin causa"⁵⁰².

Es importante resaltar en este punto que, en contraste con lo que estamos viendo, desde el punto de vista metafísico Leibniz niega que exista algún tipo de relación real, sea causal o de otra especie. Escribe en *Primae veritates*: "En rigor puede decirse que ninguna sustancia creada ejerce sobre otra una acción metafísica o influjo. Pues aunque dejemos de lado la imposibilidad de explicar cómo algo se transmite de una cosa a la sustancia de otra, ya se evidenció que de la noción de cada cosa se derivan

⁵⁰¹ "Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud. Ea vero consistit in hac aequipollentia, nec alia mensura reperiri posset", *Catena mirabilium*, 2-12-1676, Ak., VI, 3, 584 (=Grua, 263).

⁵⁰² "Statim enim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa", *Primae veritates*, 1689, Cout. 519 (Olaso, 340).

todos sus estados futuros. Y las que llamamos causas, en rigor metafísico son sólo requisitos concomitantes^{sss}. Este es justamente el origen de la teoría de la armonía preestablecida, en cuanto intento de comprensión racional de la coordinación observable en la experiencia empírica; y es también la explicación de la carencia de "ventanas" de las mónadas; así planteado, las mónadas no necesitan realmente "ventanas" porque, en cierto sentido, todo lo contienen dentro. A su vez pende de la idea de que todos los predicados están contenidos en el sujeto. La causalidad física junto con la incomunicación metafísica es, pues, un elemento central de todo el sistema.

Precisamente por plantearse en términos de causa-efecto es por lo que esta formulación adquiere un sentido procesual, dinámico, encierra un devenir que con el verbo "esse" es difícilmente expresable. De ahí que sea utilizada con el predicado verbal "se faire". Con él aplica el principio de razón suficiente al ser en movimiento, o mejor, al movimiento de los seres.

Este es un punto importante en la filosofía de Leibniz. En la idea de dar razón del movimiento se basa toda la crítica de Leibniz a la noción de sustancia, y en consecuencia a toda la concepción de la realidad de Descartes. En *Animadversiones* escrito en 1691 se puede

^{sss} "In rigore [Metaphysico] dicit potest nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum. Nam ut taceam non posse explicari quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius, jam ostensum est ex uniuscujusque rei notione jam consequi omnes ejus status futuros. Et quae causas dicimus esse tantum requisita comitantia in metaphysico rigore", Op. cit., Cout., 521 (Olaso, 343). Cfr. también G.P.IV, 483-5.

leer: "Veo que muchos afirman con gran seguridad, pero nunca prueban, que la extensión constituye la naturaleza común de la sustancia corpórea; sin embargo, de ahí no se derivan ni el movimiento o acción, ni la resistencia o pasión; ni las leyes de la naturaleza observables en el movimiento y en el choque de los cuerpos surgen únicamente de la noción de extensión"⁵⁰⁴. Con sólo la extensión no se puede dar razón del movimiento, porque "la materia es en sí misma indiferente al movimiento y al reposo, y ante tal o cual movimiento no podemos encontrar la razón del movimiento"⁵⁰⁵. Por esto la ampliación del principio de razón suficiente también al ámbito del movimiento es un paso decisivo en la concepción del principio, puesto que como vemos, es un elemento fundamental de la crítica a Descartes.

No obstante la cuestión de la relación entre causa y razón no queda resuelta con lo dicho hasta aquí. En la siguiente formulación vuelven a coincidir. Será motivo de una nueva determinación.

⁵⁰⁴ "Quod autem extensio substantiae corporeae naturam communem constituat, pronuntiatum video a multis magna confidentia, probatum nusquam; certe nec motus sive actio, nec resistentia sive passio inde derivatur; nec legis naturae quae in corporum motu concursuque observatur ex sola notione extensionis nascuntur, quemadmodum alibi a me ostentum est", *Animadversiones*, 1691 (1697), G.P.IV,364 (Olaso,429).

⁵⁰⁵ "La Matière étant indifferente en elle même au mouvement et au repos, et à un mouvement telle ou autre, on n'y sauroit trouver la Raison du Mouvement", *Principes de la nature*, 1714, G.P.VI,602 (Olaso,601).

2.2. *Il ne se produit rien sans cause ou raison.*

Cabe encuadrar esta formulación bajo el epígrafe general de "se faire" porque precisamente uno de los sentidos de este predicado verbal es "producirse". Se encuentra en el apéndice agregado a la *Theodicée* en el que Leibniz comenta polémicamente una obra de Hobbes. Precisamente por este carácter polémico la postura de Leibniz queda claramente delimitada. En concreto esta formulación surge a propósito del problema del azar, en el cual Leibniz está de acuerdo con la posición defendida por Hobbes. En la obra de éste "se sostiene que el azar ("chance" en inglés, "casus" en latín) no produce nada. Es decir, que nada se produce sin causa o razón. Muy bien, estoy de acuerdo si se habla de un azar real. Pues la fortuna y el azar no son más que apariencias, que proceden de la ignorancia de las causas, o de la abstracción que se hace de ellas"⁵⁰⁶.

Una vez más Leibniz rechaza el azar en el plano ontológico en virtud del principio de razón suficiente al que restringe, en este contexto y formulación, a dicho plano. El azar es incompatible con el principio de razón suficiente en cuanto estado real, es decir, en el plano

⁵⁰⁶ "On soutient, 2) que le hazard ('chance' en Anglais, 'casus' en Latin) ne produit rien. C'est à dire, qu'il ne se produit rien sans cause ou raison. Fort BIEN, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard reel. Car la fortune et le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,392. Cfr. G.P.VI,389.

ontológico; también lo es en el gnoseológico, pero en éste se instala en cuanto situación subjetiva provisional. El principio impulsa la salida de esta situación exigiendo siempre más en el conocimiento racional del mundo y postulando su posibilidad mediante la referencia a la cosa (en este caso al hecho). Por ello la inexplicabilidad de un hecho real, en cuanto carencia de "causa o razón", no es más que una abstracción.

El uso conjunto de las expresiones "causa" y "razón" no significa, según hemos venido viendo en diversos lugares, ni una total equiparación, ni tampoco una disyunción radical. Se ha ido produciendo un proceso de ajuatamiento y matización de ambos conceptos. Veamos un nuevo paso en este sentido.

Tras las anteriores delimitaciones, quedan restringidas las versiones causales del principio al ámbito de la existencia real, es decir, a un determinado aspecto del nivel ontológico, el de la acción física o moral. Ni siquiera a todo este campo pueden ser aplicadas en rigor estas formulaciones. No es rigurosamente cierto que todo lo que existe tenga una causa. Cuando Leibniz planteó explícitamente la relación entre causa y razón, hacia el año 1677-78, estableció una diferencia fundamental, a saber, que la causa no es más que la razón de la cosa fuera de la cosa²⁰⁷. Esta idea no es abandonada posteriormente, sino que se confirma en escritos más tardíos tales como *De rerum originatione radicali* del año 1697: "Pues en las cosas eternas por más que no exista una causa, debe concebirse la razón. Tal razón es en las cosas

²⁰⁷ Cfr. Vor.2,236.

inmutables la necesidad misma, o sea, la esencia, mientras que en la serie de las cosas cambiantes, aunque esta serie se imagine eterna desde siempre, la razón consistiría en el predominio mismo de las inclinaciones⁵⁰⁸.

Todo tiene razón, pero no todo tiene causa, puesto que causa es "la razón de la cosa fuera de la cosa"⁵⁰⁹. Causa es precisamente ese tipo de razón. Pero no todo tiene su razón fuera de sí. Leibniz excluyó ya en los primeros años dos ámbitos: "Este caso se da en todas aquellas cosas que son necesarias, como las verdades de la matemática, que contienen su razón en sí mismas. Así como Dios, que es la única de las cosas que existen que es su propia razón de existir"⁵¹⁰. Tanto las verdades formalmente necesarias, como Dios tienen la razón de sí en sí mismos. No puede hablarse en rigor, de causa en ninguno de esos dos casos. Ahora bien, las verdades necesarias, por su carácter de identidad lógica, no tienen existencia real; por lo cual son excluidas del nivel ontico-real en la medida en que lo ideal no forma parte del ser existente; se diferencia no obstante de lo posible, que tampoco forma parte del ser real, en que dadas determinadas circunstan-

⁵⁰⁸ "In eternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevaletia inclinationum ut mox intelligetur", *De rerum originatione radicali*, 1697, G.P.VII, 302 (Olaso, 473).

⁵⁰⁹ Cfr. G.P.VII, 199-200.

⁵¹⁰ "Idque locum habet in illis omnibus quae sunt necessaria, quemadmodum Veritates mathematicae quae rationem in se ipsis continent. Item Deus, qui solus rerum actualium sibi ipsi ratio est existendi", *Elementa verae pietatis*, 1679 (?), Vor. 2, 236 (=Grua, 13).

cias (que Leibniz agrupa bajo la categoría de composibilidad) este ser posible puede pasar a la existencia; no sólo puede, sino que en cierto sentido debe; y eso en virtud de una tendencia natural según la cual toda esencia (=todo posible) tiende a la existencia (=realidad); esta tendencia se hace efectiva con tal de que se cumpla un único requisito: la coherencia interna lógico-formal, es decir, la carencia de contradicciones con otros posibles que también tienden a la existencia (=composibilidad).

Por el contrario lo ideal no puede ser existencializado o realizado, una idea matemática o una relación lógica que se hicieran reales, dejarían de ser lo que son; en cambio un libro posible que se hiciera realidad no deja de ser libro. El camino de lo posible a lo real es transitable; el de lo ideal a lo real no. Por ello en el nivel ontológico está incluido el ser en sus tres modalidades de posible, real y necesario.

Así pues, puede decirse en conclusión que la única excepción en el mundo de lo realmente existente a la exigencia general de que todo tiene una causa es Dios.

Respecto a esta conclusión es un caso especialmente interesante el del mundo (entendido como universo físico). El intento de hallar una explicación racional conduce a dos hipótesis, a saber: la de su eternidad o la de su limitación temporal. En este segundo caso no habría mayor problema, según el planteamiento de Leibniz, en adjudicar una causa como a cualquier otro evento temporalmente determinado; en la primera alternativa, se trata de un caso mixto. Por un lado recoge la pertenencia, evidentemente, al nivel ontológico, y por otro comparte la