

atemporalidad con las verdades necesarias. Sería un buen candidato para ser la segunda excepción, junto con Dios. Un mundo eterno podría ser razón de sí. Pero no es el caso. El mundo no es uno de los elementos autofundamentados. El texto al que acabo de aludir distingue dos tipos de objetos que constituyen el espacio de "lo eterno": lo inmutable y lo mutable. Lo eterno inmutable, comprende las verdades matemáticas, geométricas, lógicas, etc.; como hemos visto, puesto que no tienen contenido, ni real ni posible, quedan relegadas al campo del ser ideal. También está comprendido aquí Dios, en cuanto eterno inmutable, por ello su razón viene como en el caso anterior, de su esencia; y con la misma necesidad metafísica¹¹¹, pero con la característica propia de que su esencia, precisamente, implica su existencia, con lo cual se introduce en el terreno del ser real. Se comprende así, que respecto a la relación de Dios con el mundo sea aplicable, como veremos inmediatamente, la categoría de causalidad, pero no lo es respecto a Dios y su propia comprensión racional. Dios es razón de sí, pero no causa de sí. Si causa es razón de la cosa fuera de la cosa, la noción de "causa sui" es, por definición, imposible. Y esto vale tanto para Dios como para las criaturas.

Estamos en la perspectiva adecuada para afrontar la interpretación de un pasaje un tanto enigmático de Leibniz. Se encuentra en el mismo contexto de *De rerum originatione radicali*. Dice así: "Y de este modo es preciso pasar de una necesidad física, o sea hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir

¹¹¹ Cfr. G.P.VII,303.

de los primeros, a algo que sea de necesidad absoluta o sea metafísica, de la que no puede darse razón⁵¹⁸. Resulta problemático este texto porque Leibniz repite en multitud de ocasiones que Dios es "ratio sui", por ejemplo en *Elementa verae pietatis* ⁵¹⁹. Para entenderlo hay que observar el contexto en el que aparece. Acaba de explicar Leibniz que la razón del mundo está en algo extramundano y de ese algo a su vez "no puede darse razón". Pero no se puede en el sentido preciso de que no cabe buscar una razón externa al mismo objeto, que lo explique; una razón del objeto externa a él es, según la definición anterior, una "causa". Por tanto, lo que Leibniz quiere decir probablemente en este importante texto es que en el caso de Dios no tiene sentido postular algún tipo de causa para hacerlo racionalmente inteligible. Lo cual no implica que Dios quede al margen de la racionalidad, sino que, como en otros lugares indica Leibniz, también él está sometido al principio de razón suficiente, es decir, también de él se puede dar razón, pero en el sentido de "ratio sui", estando "la razón de la cosa dentro de la cosa misma".

¿Por qué no es posible atribuir una causa a Dios? Escribe Leibniz: "Así pues, aunque se imagine un mundo eterno, sin embargo, como sólo se supone una sucesión de estados y como en ninguno de ellos se descubre una razón suficiente y además como admitir todos los estados que se

⁵¹⁸ "Atque ita veniendum est a physica necessitate seu hypothetica, quae res Mundi posteriores a prioribus determinant, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Methaphysicae, cujus ratio reddi non possit", *De rerum originatione radicali*, 1697, G.P.VII,303 (Olaso,473).

⁵¹⁹ Cfr. Vor.2,236.

quiera no sirve en lo más mínimo para llegar a dar razón, resulta evidente que es preciso buscar la razón en otra parte^{§14}. Dios es una hipótesis explicativa, cuya reconstrucción racional acaba exigiendo su propia existencia (resulta evidente ahora la importancia capital que para el pensamiento de Leibniz en este tema tiene el argumento ontológico). Esa hipótesis lo que pretende explicar ante la razón es la totalidad del universo físico. Para ello es preciso encontrar una "razón suficiente", según el texto anterior. Con ello debe solucionarse el problema de un regreso infinito de estados sucesivos del mundo, ninguno de los cuales basta para explicar al resto y a sí mismo, que es lo que exige el principio de razón suficiente. De ahí que sea preciso pasar de una necesidad física a algo que sea de necesidad absoluta. Si es eso lo que se postula, carece de sentido a su vez preguntar por la causa que lo explica, puesto que de haberla, perdería el carácter de necesidad absoluta que, por hipótesis debe tener.

Enlazamos así con la segunda posibilidad que resta por analizar en la hipótesis de la autofundamentación del mundo en el caso de su eternidad, a saber, la de lo eterno mutable. En concreto, ¿por qué un mundo eterno no podría ser razón de sí? "Ser razón de sí" significa autonomía, independencia, autofundamentación; significa que no necesita de algo otro para ser racionalmente justificado.

^{§14} "Licet ergo Mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quotamque assumptis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse", *De rerum originatione radicali*, 1697, G.P.VII,302 (Olaso, 473).

Por eso "la raíz última debe residir en algo que existe con necesidad metafísica" y "la razón de una cosa existente sólo puede proceder de otra cosa existente"⁵¹⁵.

Pero en el caso del mundo "es necesario física o sea, hipotéticamente, pero no en forma absoluta, o sea, metafísica. En efecto, dado que en un momento posea tales determinaciones, se siguen de inmediato tales otras"⁵¹⁶. ¿Qué relación hay entre unas determinaciones y otras? ¿En qué consiste ese "seguirse"?: "En la serie de las cosas cambiantes aunque esta serie se imagine eterna desde siempre, la razón consistiría en el predominio mismo de las inclinaciones. En este caso, las razones no obligan necesariamente (con necesidad absoluta de modo que su contrario implique contradicción), sino que únicamente inclinan"⁵¹⁷. Para que el mundo fuera razón de sí habría de tener alguno de sus sucesivos estados necesidad absoluta. Pero no es tal el caso. Cada uno de los estados del mundo es contingente. Tampoco hay razón alguna, piensa Leibniz ("admitir todos los estados que se quiera no sirve

⁵¹⁵ "Igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit Metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente", Op. cit., G.P.VII, 303 (Olaso, 473). Cfr. G.P.VII, 199-200 y G.P.VII, 289.

⁵¹⁶ "Mundus enim praesens physice seu hypotetice, non vero absolute seu Metaphysice est necessarius. Nempe posito quod semel talis sit, consequens est talia porro nasci", *Ibid.*

⁵¹⁷ "In serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevaletia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant", Op. cit., G.P.VII, 302 (Olaso, 473).

lo más mínimo para llegar a dar razón⁵¹⁸), para suponer que una suma de contingentes, aunque sea infinita, pueda ser metafísicamente necesaria.

Por tanto, como conclusión cabe decir que el mundo, ni siquiera en la hipótesis de su eternidad, es razón de sí. Queda Dios, según vimos, como único elemento realmente existente que no tiene su razón fuera de sí (esto es, no tiene causa), aunque sí se puede dar razón de él, porque contiene su razón en sí mismo.

El principio de razón suficiente, en su modalidad causal (nada se hace sin causa), queda delimitado pues, a lo real existente (objetos y acciones del mundo) más Dios que en cuanto necesario existente se ve afectado solamente en la medida en que actúa en el mundo, pero no en cuanto a su existencia misma. A esto se refiere estrictamente Leibniz cuando equipara causa a razón.

La noción de causa que maneja Leibniz en sentido estricto procede de la ciencia empírica que surge en el Renacimiento con Galileo, Copérnico, etc., y que será definitivamente consagrada para el ámbito del conocimiento científico a partir de Newton y Kant. Por ello la más amplia concepción de causa que a Leibniz le llega desde la filosofía griega clásica a través de la filosofía medieval, es equiparada a razón y no a causa propiamente dicha. Así, encontramos en un escrito muy temprano de Leibniz (fecha por G. Grua en 1677), la siguiente afirmación: "Nada es sin razón se entiende de causa eficiente,

⁵¹⁸ "Imo nec quatenus assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem" *Ibíd.*

material, formal y final"⁵¹⁹. En esta ocasión no utiliza la fórmula "nihil est sine causa" porque su noción de causa es más restringida; por ejemplo, de la "causa formalis" dice que puede estar "intra rem ipsa", lo cual choca abiertamente con su concepción de causa como "razón de la cosa fuera de la cosa". Es importante tener presente que esta cuádruple variedad de la causa clásica sigue formando parte de la noción de razón que maneja Leibniz. Establecer fines, por ejemplo, es uno de los modos de "dar razón" de un acontecimiento; de ahí que escriba en los *Nouveaux essais*: "Por esto en ocasiones se le llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final"⁵²⁰. A Leibniz le resulta difícil llamar causa a la causa final, por lo que suele llamarla razón; por tanto la aplicación de la categoría de finalidad es un modo de establecer relaciones inteligibles respecto de un determinado hecho u objeto, es decir, de dar razón. Mantiene el esquema teleológico en el ámbito de la acción humana y divina: "la voluntad nunca actúa si no es por fines"⁵²¹.

Hasta aquí hemos arrojado alguna nueva luz sobre la relación entre causa y razón según la concepción de Leibniz. Veamos el tratamiento que recibe esta cuestión en la siguiente formulación del principio, donde también se

⁵¹⁹ "Nihil esse sine ratione intelligitur de causa efficienti, materiali, formali, finali", *Conversatio Stenonio*, 1677, Vor.2,298 (=Grua,269).

⁵²⁰ "C'est pourquoy la cause même est souvent appellé raison, et particulièrement la cause finale", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,475 (=G.P.V,457/Echev. 580).

⁵²¹ "Voluntas nunquam agit nisi ob finem", *Conversatio Stenonio*, 1677, Vor. 2,298 (=Grua,269).

recoge la expresión y se especifica la función de la misma.

2.2.1. *Il y a toujours une cause ou raison qui fait que les choses se font plustost ainsi qu'autrement.*

Leibniz plantea a Th. Burnett su postura respecto al problema de la libertad en una carta del año 1695: "Para mí una cosa o verdad es necesaria cuando el opuesto implica contradicción; la contingencia pertenece a todo lo que no es necesario en este sentido, y la palabra "libre" es equívoca"⁵²². La equivocidad procede de que puede ser utilizada en sentido lógico-metafísico o en sentido psicológico. En el primer caso libre se opone a necesario, y en este sentido libre es todo aquello que es contingente. Desde este punto de vista tan libre (=contingente) es el crecimiento natural de una flor, como la decisión del jardinero de cortarla. No sería libre en cambio un triángulo para que sus ángulos internos sumen dos rectos.

En el segundo caso, esto es, tomando el término "libre" en sentido psicológico, se opone a coacción. En

⁵²² "Chez moi une chose ou verité est necessaire, dont l'opposé implique contradiction, que la contingence appartient à tout ce qui n'est point necessaire en ce sens là, et que le mot de libre est equivoque", Carta a Th. Burnett, 22-11-1695, G.P.III,167-8.

este sentido libre significa autodeterminado, o bien aquello que espontáneamente surge del sujeto: "Si se opone a coacción, libre es lo que es una consecuencia de la naturaleza de la cosa, en tanto que encierra una potencia, y en este sentido es tanto más libre cuanto más determinado se está por sí mismo a hacer el bien"⁵²³. O como dice más adelante: "Nuestras determinaciones primitivas no vienen de fuera". El grado máximo de autodeterminación al bien se da en Dios. En el caso del hombre se da sólo de modo proporcional a su grado de perfección, lo cual varía de un individuo a otro.

Tanto en el caso del hombre como en el de Dios cualquier decisión presupone la diferencia de las partes, y esa diferencia es la que justifica la elección misma. Esta es una exigencia del principio de razón suficiente: "Todos los acontecimientos están predeterminados en mi opinión porque siempre hay una causa o razón que hace que las cosas sucedan así mejor que de otro modo, aunque esta razón sea más bien inclinante que necesitante"⁵²⁴. La situación hipotética del asno de Buridán ni se da en la naturaleza ni puede darse.

La causa o razón que hace que este mundo en su particularidad se dé es llamada "razón suficiente" en

⁵²³ "Si on l'oppose à la contrainte, libre est ce qui est une suite de la nature de la chose, autant qu'elle enferme une puissance, et en ce sens on est d'autant plus libre qu'on est plus déterminé de soy même à bien faire", Op. cit., G.P. III, 168.

⁵²⁴ "Tous les evenements sont predeterminées à mon avis, parce qu'il y a toujours une cause ou raison qui fait que les choses se font plustost ainsi qu'autrement, quoyque cette raison soit plustost inclinante que necessitante", Ibid.

otras formulaciones del principio. Tal es el caso siguiente.

2.2.2. *"Rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante"*.

Esta formulación se encuentra en uno de los Apéndices de la *Theodicée* titulado *Observaciones sobre el libro del origen del mal publicado hace poco en Inglaterra*. En él plantea el problema de la decisión de la voluntad y su inclinación necesaria en un sentido. En este contexto reafirma el principio de razón suficiente contra los escolásticos que defendían cierto tipo de cualidades ocultas primitivas; éstas escaparían al dominio del principio, y servirían para explicar ciertos fenómenos inexplicables de otro modo. Leibniz las rechaza rotundamente, y sitúa los límites del principio de razón suficiente en otro lugar.

La determinación de los límites que Leibniz impone al principio de razón suficiente tiene una gran importancia sistemática de cara a la interpretación global del mismo. Se entiende por límite todo aquel ámbito o elemento del que de algún modo no se puede dar razón, o no se puede probar, y por tanto es indemostrable. Ese conjunto de

elementos resulta en principio incompatible con el principio de razón suficiente⁵²⁵.

Pueden reunirse en tres grupos: verdades originarias o primitivas, primeros principios de la lógica y ciertas afirmaciones básicas de existencia.

1.- Verdades originarias o primitivas, que junto con las definiciones constituyen las proposiciones primeras⁵²⁶. Estas verdades son conocidas por intuición, tanto por el hombre como por Dios, y por tanto no son demostrables⁵²⁷. Leibniz las define precisamente como "aquéllas de las no se puede dar razón"⁵²⁸, a diferencia de las verdades derivadas: "Según mi opinión, es común a toda verdad que siempre se pueda dar razón de una proposición no idéntica, en las necesarias necesitante, en las contingentes inclinante"⁵²⁹. Las verdades originarias o primitivas pueden ser de razón o de hecho. Las primeras son inmediatas e idénticas. Son inmediatas porque no hay mediación alguna entre el sujeto y el predicado⁵³⁰. Por otro lado son las únicas que constituyen identidades

⁵²⁵ De la sistematización de los límites del principio de razón suficiente me he ocupado en "Universalidad del principio de razón suficiente" *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Valencia (en prensa).

⁵²⁶ Cfr. Ak.VI,3,435 (=Cout.186); también G.P.V,22.

⁵²⁷ Cfr. Ak.VI,6,361 (=G.P.V,343); también G.P.V,347 y 415.

⁵²⁸ "Veritates originariae sunt quarum ratio reddi non potest", *De libertate*, 1679, Careil II, 181. Cfr. también Ak.VI,3,435.

⁵²⁹ "Commune omni veritati mea sententia est ut semper propositionis non identicae reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans", *De contingentia*, 1686, Grua,303. Cfr. también G.P.III,506; G.P.VII,300; G.P.VII,199; y G.P.VII,309.

⁵³⁰ Cfr. G.P.V,415.

formales⁵³¹ y son metafísicamente (=lógicamente) necesarias. A este tipo de verdades se refiere Leibniz cuando excluye sistemáticamente las proposiciones idénticas de entre las que se puede dar razón (así ocurre p.e. en el pasaje anterior).

Las verdades originarias de hecho no son necesarias sino contingentes, y por tanto no son identidades formales. Estas verdades tienen lugar solamente en el hombre, pues son las experiencias internas, éstas son inmediatas porque no hay mediación entre el entendimiento y su objeto⁵³², y por ello no se puede dar razón de las mismas. Estas verdades no son identidades. Aquí es donde el principio de razón suficiente introduce una diferencia entre el punto de vista humano y el divino. Dios puede "ver la razón"⁵³³ incluso en las verdades contingentes, en una especie de intuición. Leibniz señala, para el caso del hombre, entre otras, el propio cogito cartesiano, el hecho de la percepción de una pluralidad, etc.⁵³⁴.

Las verdades primitivas de razón están constituidas por los axiomas. Estos pueden ser idénticos o no idénticos⁵³⁵. Los axiomas no idénticos son aquellos que pueden ser demostrados; por lo cual en realidad no son verdaderos

⁵³¹ Cfr. Ak.VI,6,361-2 y Ak.VI,3,435.

⁵³² Cfr. G.P.V,415.

⁵³³ "Voir la raison", *Remarques Mal*, 1710, G.P.VI,414.

⁵³⁴ Cfr. G.P.VI,502; también G.P.V,391-2; G.P.V,347; G.P.V,415; y Careil, III,II,532-33.

⁵³⁵ Cfr. G.P.V,387-8 y Ak.VI,3,435 (=Cout.18).

axiomas, sino teoremas, y pertenecen a las verdades derivadas y no a las originarias⁵³⁶.

En un escrito de 1679 resume Leibniz certeramente lo anterior: "Hay dos clases de proposiciones que es imposible probar: las primeras son aquéllas cuyo contrario implica contradicción [...] Las otras son aquéllas que consisten en una experiencia interior que ya no puede ser rectificada por indicios"⁵³⁷. Por ello puede concluir que "todas las verdades primitivas, de razón o de hecho, tienen en común que no se las puede probar por alguna otra cosa más cierta"⁵³⁸.

El hecho de que de los elementos intuitivos no se pueda dar razón, pone de manifiesto una de las exigencias básicas del principio de razón suficiente, a saber, la necesidad de la discursividad. Pero la introducción de dichos elementos es una exigencia de la razón misma; por ello lo intuitivo no puede catalogarse como algo irracional. Siendo así, ¿cómo pueden quedar precisamente los elementos clave de todo el sistema al margen del principio de razón? Este principio expresa una exigencia suprema de la razón, especialmente en sus formulaciones más universales, como "omnium rationem reddi posse". ¿Cómo hacer esto

⁵³⁶ Cfr. G.P.III,258; también G.P.V,14-5.

⁵³⁷ "Il n'y a que deux sortes de propositions qu'il est impossible de prouver: les premières sont celles dont le contraire implique contradiction [...] Les autres sont celles qui consistent dans une expérience intérieure qui ne peut plus estre rectifiée par des indices", Careil, III, II,532 (Olaso,230-1).

⁵³⁸ "Toutes les verités primitives de raison ou de fait ont cela de commun qu'on ne sauroit les prouver par quelque chose de plus certain", *Nouveaux Essais*, G.P.V,348.

compatible? ¿Puede interpretarse el recurso a la evidencia como un modo de justificación racional de los enunciados y por tanto como otro modo de dar razón?

Resta aún una cuestión. La del lugar sistemático del primeros principios y su interpretación en el contexto de todo el sistema del conocimiento y del razonamiento.

2.- Primeros principios de la lógica. Estos son llamados por Leibniz a veces axiomas, aunque es interesante observar que a menudo cuando Leibniz hace alguna clasificación de los mismos, no suele incluir ni el principio de razón suficiente, ni el principio de inherencia⁵³⁹, especialmente en etapas tardías de su desarrollo filosófico. En cualquier caso estos principios no son demostrables, al igual que el resto de axiomas⁵⁴⁰.

Sin embargo, tales principios no pueden equipararse con los axiomas en algo que es fundamental para éstos. Los axiomas son verdades originarias de razón que tienen la forma de identidades formales, cuyo contrario es contradictorio. Estos principios primeros de la lógica no pueden ser reducidos a tales identidades. "Nada hay sin razón" o "el predicado está siempre contenido en el sujeto" o incluso el mismo enunciado del principio de identidad y no contradicción no pueden en modo alguno ser catalogados como meras identidades formales.

Tales proposiciones no son idénticas o analíticas, en cuanto que ni el predicado coincide con el sujeto, ni está contenido en su concepto; ni tampoco son proposiciones lógicas en el sentido formal del término, es decir, puras

⁵³⁹ Cfr. Ak.VI,361-2 (=G.P.V,343).

⁵⁴⁰ Cfr. G.P.II,62; G.P.V,14-5; G.P.VII,419; y G.P.VI,612.

tautologías. Su forma no es evidente por sí al margen de cualquier contenido. De hecho estos dos principios (principio de razón suficiente y principio de inhesión) no forman parte habitualmente de la lógica formal.

Así pues, si "los axiomas verdaderos e indemostrables son las proposiciones idénticas"⁵⁴¹, entonces estos principios no son axiomas. Por tanto, estas proposiciones requieren otro tipo de tratamiento e interpretación diferente al del resto de axiomas. Para éstos Leibniz recurre a la evidencia, y a la intuición como modo de justificación. En cambio, para los principios primeros, Leibniz recurre a veces a otro tipo de argumentos. Hace de ellos condiciones de posibilidad del razonamiento y del conocimiento: "No se podría pues evitar el suponer este principio si se quiere razonar"⁵⁴². Y en *De principiis* escribe: "Si estos dos principios no son verdaderos, no existe absolutamente ninguna verdad ni conocimiento"⁵⁴³. Leibniz no hace una clasificación exhaustiva de cuales son esos principios. Los que cita en cada ocasión cambian con el contexto⁵⁴⁴.

En todo caso lo que interesa resaltar es que en el planteamiento leibniziano hay un elemento "que no puede

⁵⁴¹ "Les axiomes veritables, et indemonstrables sont les propositions identiques", *Sur les propositions*, 1676, Ak.VI,3,435.

⁵⁴² "On ne scauroit donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner", *Quelques remarques*, 1695-7, Ak.VI,6,5 (=G.P.V,14).

⁵⁴³ "Si haec duo principia non sunt vera, nullam omnino veritatem et cognitionem locum habere", *De principiis*, post. 1686, Vor.5,908 (Cout.183).

⁵⁴⁴ Cfr. p.e. G.P.II,62; Ak.VI,6,4; Vor.5,908; G.P.I,382.

recibir ni duda ni prueba"³⁴⁵, y para cuya justificación se apela a la noción de supuesto necesario³⁴⁶. El reto para la interpretación es hacer compatible esto con la afirmación clara y reiterada de que "nada hay sin razón".

3.- Existe todavía un tercer ámbito del que, en el caso del hombre, no se puede dar razón, en el sentido de demostración necesaria a priori. Se trata de todas las proposiciones que contienen afirmaciones relativas a la existencia del mundo exterior. Estas no pueden ser probadas.

Las proposiciones del tipo "percibo una luz intensa" o "siento calor", son las verdades originarias contingentes o de hecho. Estas son intuiciones inmediatas indemostrables. Pero proposiciones del tipo "la tierra se mueve" no aluden directamente a una experiencia inmediata del sujeto; afirma en primer lugar la existencia de alguna realidad exterior a dicho sujeto. Ni tal existencia se puede probar, ni las proposiciones que lo expresan pueden recibir por parte del hombre una demostración a priori.

Respecto a lo primero, sólo se puede utilizar el criterio a posteriori de la coherencia; ésta debe darse en dos aspectos: coherencia de los fenómenos entre sí, y de éstos con las verdades de razón: "La verdad de las cosas sensibles no consiste más que en la ligazón de los fenómenos, que debían tener su razón y que es lo que los

³⁴⁵ "Ces principes qui ne sauroient recevoir ny doute ny preuve", *Nouveaux essais*, 1703-5, G.P.V,98.

³⁴⁶ Cfr. G.P.II,62; G.P.I,382; Ak.VI,6,4; Vor.5,908.

distingue de los sueños"³⁴⁷. Esa ligazón debe poder ser establecida en términos de regularidad matemática. Por eso en la *Theodicée* escribe: "Para pasar de los pensamientos a los objetos, mi opinión es que es necesario considerar si nuestras percepciones están ligadas entre sí y con otras que hayamos tenido, de modo que las reglas de la matemáticas y otras verdades de razón tengan lugar ahí; en ese caso se las debe tener por reales"³⁴⁸. De ahí que el criterio operativo para la aceptación de la realidad objetiva de algo es la posibilidad de su predicción: "Cuando esas apariencias que sentimos en nosotros poseen una buena secuencia de modo que a partir de ella se pueden hacer predicciones exitosas, entonces merced a ellas distinguimos la vigilia de eso que llamamos sueños"³⁴⁹.

En cuanto a las proposiciones derivadas contingentes en las que se expresan las verdades de la realidad exterior, tampoco puede haber para el hombre una demostración necesarias a priori; "Las verdades de hecho no pueden ser verificadas más que por su confrontación con las

³⁴⁷ "La verité des choses sensibles ne consistoit que dans la liaison des phenomenes, qui devoit avoir sa raison et que c'est ce qui les distingue des songes", *Nouveaux essais*, 1703-5, G.P.V,355. Cfr. también G.P.VI,404.

³⁴⁸ "Pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est, qu'il faut considerer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les regles de Mathematiques et autres verités de raison y ayent lieu: en ce cas, on doit les tenir por reelles", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,404.

³⁴⁹ "Lorsque les apparences que nous sentons en nous sont bien suivies, en sorte qu'on peut faire là-dessus des prédictions avec succès, c'est par là que nous venons à la connoissance des choses qui subsistent hors de nous", *Dialogue*, 1679, Careil, III,II,533 (=Olaso,231).

verdades de razón y por su reducción a las percepciones inmediatas⁵⁵⁰. Entre los principios de razón es fundamental para esta cuestión el de que la esencia exija la existencia, en virtud del cual existe lo que es máximamente perfecto o lo que envuelve más esencia. "Si no fuera así no podría darse razón de la existencia de las cosas"⁵⁵¹. Y sin embargo, ningún argumento es metafísicamente necesario⁵⁵².

Por tanto, de las proposiciones referidas a la existencia del mundo exterior no es posible dar razón, en el sentido habitual de demostración necesaria a priori, y en consecuencia tampoco se puede dar razón de tal realidad.

Hasta aquí tres ámbitos de proposiciones y realidades de los que no es posible dar razón. Pero a la vez Leibniz sostiene hasta el final que no hay "algo de lo que no se puede dar razón"⁵⁵³. ¿Cómo hacer compatible esto con los límites que aparentemente acotan la universalidad del principio de razón suficiente? ¿Cómo deben ser interpretados dichos límites? ¿Cómo debe ser entendido el principio de razón suficiente, que por un lado plantea una radical exigencia de universalidad, y por otro se encuentra

⁵⁵⁰ "Les vérités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les vérités de raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates", *Remarques Mal*, 1710, G.P.VI,404. Cfr. también Careil, III, II,533.

⁵⁵¹ "Nisi id esset, ratio existentiae rerum reddi non posset" *De veritatibus primis*, 1677-80, Vor.1,116 (=G.P.VII,195).

⁵⁵² Cfr. G.P.VII,320.

⁵⁵³ "Quelque chose dont on ne peut rendre aucune raison", *Carta a Hartsoecker*, 6-2-1711, G.P.III,518.

ineludiblemente con límites necesarios a la misma? La respuesta a estas cuestiones será abordada más adelante⁵⁵⁴.

En el texto citado anteriormente de *Remarques Mal* dice Leibniz: "El gran principio del razonamiento que nos hace suponer siempre que nada se hace sin alguna causa o razón suficiente"⁵⁵⁵. A la afirmación del principio le atribuye, casi de pasada, el valor gnoseológico de supuesto. No cabe otra seguridad para mantener la vigencia, intrínsecamente universal, del principio que la de suponerla. Puede entenderse en dos sentidos. En el que se dice: "supongo que también en este caso había una razón suficiente"; o en sentido más fuerte de que "es necesario suponer el principio si se quiere razonar y conocer el mundo". En este segundo caso se acerca más Leibniz al planteamiento trascendental que muy poco después desarrolló Kant. Si se analiza detenidamente este y otros pasajes similares, donde Leibniz plantea el problema de la justificación del principio de razón suficiente, puede concluirse que la posibilidad de interpretación apuntada no resulta descabellada⁵⁵⁶. En todo caso la resolución de este punto puede ser relevante para la interpretación del conjunto del sistema filosófico leibniziano.

Todas las versiones del principio de razón suficiente analizadas en este apartado, que contienen el predicado

⁵⁵⁴ Cfr. págs. 340-352.

⁵⁵⁵ "Le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante", *Theodicée*, 1710, G.P.VI, 402.

⁵⁵⁶ Para una justificación más detallada cfr. más adelante p. 340-352..

verbal "se faire", son empleadas por Leibniz en relación con el problema de la libertad; esto sitúa al principio en el nivel ontológico de lo real, y quizás por ello la determinación común a todas estas versiones del principio sea la de "causa".

Veamos ahora un tercer grupo de formulaciones que emplean el predicado verbal "esse", mayoritario en la primera etapa, pero mucho menos empleado en la segunda y en esta tercera.

3. "Esse":

3.1. "*Nihil est sine ratione*".

Esta formulación del principio de razón suficiente, quizás la más tópica y significativa, es una de las pocas que Leibniz mantiene prácticamente a lo largo de toda su vida filosófica. Está ausente precisamente en los años finales (cuarta etapa) en los que Leibniz intenta una síntesis de los diversos aspectos en los que el principio de razón suficiente ha ido desenvolviéndose. Quizás esta formulación no se recoge por ser precisamente la matriz de todas las demás; en ella radica la idea básica del principio, y en cuanto tal no está desde luego ausente en la etapa final.

En la tercera se encuentra en un comentario a una obra de G. Burnett, escrito probablemente hacia 1705. Está organizado en cuatro partes, de las cuales la última es una sinopsis de la obra comentada. En dicho compendio dice: "Reconocer la grandeza de Dios en su potencia y sabiduría porque nada hay sin razón"⁵⁵⁷. Contrariamente a los pasajes en los que se acentúa el hecho de que también Dios está sometido a la ley del principio de razón suficiente, en éste se destaca precisamente el aspecto positivo del mismo hecho. No se pone de manifiesto lo que de coactivo tiene la obligatoriedad de someterse a la norma, sino que se resalta lo que de señorío supone el haber dado existencia a un mundo armoniosamente estructurado y atendido a las leyes dictadas por la razón. Los dos puntos de vista captan aspectos reales del mismo hecho.

También puede hallarse la misma formulación del principio en un escrito un tanto problemático, publicado por L. Couturat bajo el título *Consequences métaphysiques du principe de raison*, y fechado hacia 1708. En este trabajo vuelve Leibniz a centrar el principio en su valor lógico respecto al lenguaje, y en su relación con el principio de inhesión. Esto no ocurre prácticamente nunca con posterioridad a la segunda etapa, esto es, después de 1689 (siempre teniendo en cuenta lo publicado hasta la

⁵⁵⁷ "Agnosceda Dei magnitudo in qua potentia et sapientia quod nihil sit sine ratione", *De praxi*, 1705 (?), Grua, 476.

fecha)^{***}. En relación con el principio de razón suficiente sólo aparece en el primero de los dos casos. Por ello resulta muy extraño encontrar un texto de 1708 que afirme lo siguiente: "El principio fundamental del raciocinio es: nada hay sin razón, es decir, explicada la cosa más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado está incluido en el sujeto"^{***}.

Textos similares a éste no se dan en la época en la que ha sido provisionalmente fechado, ni en otras posteriores. En cambio abundan alrededor de 1686. Por ello es razonable pensar en un posible error de datación, aunque de momento el Prof. H. Schepers no encuentra motivos filológicos ni paleográficos para proponer otra fecha de redacción.

Leibniz por su parte extrae en este contexto dos consecuencias del principio que no son nuevas a estas alturas: que el principio acaba con todas las cualidades ocultas primitivas, esto es, no derivables de las cualidades inteligibles de los cuerpos (magnitud, figura y movimiento), y que en los cuerpos todo ocurre mecánicamente, mientras que las almas lo hacen vitalmente, es decir,

^{***} Con posterioridad a esa fecha sólo ha podido encontrarse el principio de inhesión en dos escritos: *De scientia universali seu calculo philosophico*, 1692, G.P.VII, 198-203 y *Extraits de Twisse*, 1695 (?), Grua, 347-359.

^{***} "Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsist. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto seu ut praedicatum subjecto insit", *Consequences*, 1708, Cout., 11 (Olaso, 504).

según los principios de percepción y apetición⁵⁶⁰. Este planteamiento será utilizado posteriormente en relación con la fuerza de la gravedad en la discusión con S. Clarke.

Veamos un cuarto grupo de formulaciones de la tercera etapa reunidas en torno a la expresión "rationem reddere".

4. "Rationem reddere".

Durante el largo período que va desde 1586-9 hasta 1710-13 (3ª etapa), al igual que sucedía en otras anteriores, la expresión "rationem reddere" es utilizada con cierta frecuencia. Pero no siempre lo es en el contexto de la formulación del principio de razón suficiente; en la mayor parte de las ocasiones se trata de una aplicación de dicho principio a un determinado ámbito de problemas o incluso a un problema en concreto. Por ello metodológicamente conviene en primer lugar separar ambos grupos de pasajes, e identificar las formulaciones del principio de razón suficiente que aparecen en esta etapa.

La utilización que se hace de esta versión del principio durante este período culmina en la *Theodicée* en 1710. En dicha obra es donde el principio es reformulado de nuevo y donde recibe mayor cantidad de aplicaciones en

⁵⁶⁰ Cfr. Cout., 11-12.

diversos temas. El hecho de que el mayor uso sea en problemas relativos a la teodicea indica ya que se produce un giro importante respecto a la etapa anterior. Si en ella esta formulación del principio aparecía fundamentalmente en relación con problemas gnoseo-lingüísticos (verdad, proposiciones, etc.), ahora lo hace para dilucidar problemas real-ontológicos (libertad, movimiento, mundo, existencia, etc.). La consecuencia que acompaña a este hecho es que si en la etapa precedente la relación principio de razón suficiente-principio de inhesión era determinante, en ésta desaparece casi por completo este último principio, al menos en el contexto de esta versión del principio de razón suficiente.

De las formulaciones del principio de razón suficiente que contienen la expresión "rationem reddere", y que se encuentran en los escritos pertenecientes a esta etapa, hay solamente una cuya vinculación con la etapa anterior es evidente. Aparece precisamente muy cerca del final de dicha etapa (1692) y ya no vuelve a encontrarse hasta 1713. El resto de formulaciones que veremos a continuación se centra en la posibilidad de dar razón en el ámbito de lo que sucede, esto es, de los hechos reales.

- 4.1. "*Omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subiecti vel expresse vel implicite inesse*".

Esta formulación se encuentra en un escrito publicado por Erdmann con el título *De scientia universalis seu calculo philosophico*⁵⁶¹.

La conexión y similitud con las formulaciones pertenecientes a los años inmediatamente anteriores es obvia. Mantiene la problemática relativa al modo de dar razón de los diversos tipos de proposiciones verdaderas. La referencia inmediata del acto de dar razón es el lenguaje.

El significado exacto que Leibniz atribuye a esta fórmula viene inmediatamente a continuación de la misma: "esto es, la noción del predicado inhiere siempre en la de su sujeto, sea expresa, sea implícitamente"⁵⁶². Se trata de uno de los casos en los que Leibniz identifica una determinada versión del principio de razón suficiente con el principio de inhesión. Como en las ocasiones anteriores, esta identificación pone de relieve el valor lógico-gnoseológico del principio. El valor gnoseo-ontológico, si

⁵⁶¹ *De scientia universalis*, Erdmann, 82-5; posteriormente fue publicado por Gerhardt sin título (G.P.VII,198-203); en ambos casos aparece sin fecha. H. Schepers lo sitúa hacia 1692.

⁵⁶² "Hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subiecti vel expresse vel implicite inesse", *De scientia universalis*, 1692, G.P.VII, 199 (=Erdmann,83).

no es negado, si queda al menos relegado a un plano secundario. Es un principio de la demostración, junto con el principio de no-contradicción. La demostración es en estos contextos siempre deductiva. Por ello se hace siempre a partir de definiciones y principios, todos ellos a su vez indemostrables. Esto conduce por un lado hasta el problema de la justificación de dichos elementos y su compatibilidad con la pretendida universalidad del principio de razón suficiente⁵⁶³. Por otro lado plantea el problema de que según los diversos tipos de proposiciones hay también diferentes modos de estar contenidos los predicados en sus sujetos correspondientes.. Al respecto distingue en el pasaje citado entre predicados explícitamente contenidos en el sujeto y predicados contenidos implícitamente. Esta distinción está relacionada con la división entre verdades necesarias y contingentes. En las verdades necesarias el predicado o está contenido explícitamente en el sujeto (y entonces se trata de una pura tautología), o lo está implícitamente; pero en este caso se puede hacer explícita la relación de inhesión mediante un análisis que consta de un número finito de pasos.

Por el contrario en las verdades contingentes el modo de inhesión es siempre implícito y su explicitación requeriría un análisis infinito, dada la infinita divisibilidad actual de cada parte de lo real, por un lado, y por otro la interconexión de cada parte de lo real con

⁵⁶³ Este problema ha sido abordado más adelante en p. 177.

cada una de las demás constituyendo una totalidad sistemática⁵⁶⁴.

Siendo así, y haciendo una vez más explícito el origen y la mediación matemática de la teoría de la inhesión, compara Leibniz la diferencia entre los dos tipos anteriores de verdad con la diferencia que hay entre los números conmensurables y los inconmensurables. Mientras la resolución de los primeros es viable, la de los segundos se prolonga infinitamente, por lo que sólo Dios está en condiciones de conocer su razón⁵⁶⁵. Y ello no de modo discursivo, esto es, siguiendo paso a paso el análisis, sino que en una especie de macrointuición tiene un conocimiento exhaustivo de todos los posibles, incluido aquel que ha accedido a la existencia, al menos en forma de posibilidad de determinación de cualquiera de ellos a partir de la razón que los conecta a todos. Pasajes como éste son los que avalan la postura de L. Couturat cuando establece que la diferencia entre ambos tipos de verdad es exclusivamente cuantitativa. A ello se oponen C. Troisfontaines y A. Robinet, quienes defienden que la diferencia entre ambos tipos de verdad es cualitativa, por lo que afecta tanto al punto de vista humano como al divino⁵⁶⁶.

Esto hace que aparezca como ideal de la razón humana, necesariamente discursiva, una racionalidad intuitiva que el hombre sólo en ciertos aspectos alcanza.

⁵⁶⁴ Cfr. Cout., 18-9.

⁵⁶⁵ Cfr. G.P.VII, 199-200.

⁵⁶⁶ Cfr. lo dicho anteriormente sobre la postura de Troisfontaines y Robinet, p. 211-215.

Leibniz hace un inciso en esta formulación que conviene aclarar. Se puede dar razón de todas las verdades "que no son inmediatas o idénticas"⁵⁶⁷. El sentido igualatorio de "sive" debe ser cuidadosamente matizado. Propositiones inmediatas son aquellas que no están mediadas por algún tipo de discursividad o por alguna instancia lógica, real o gnoseológica; se trata pues de verdades directamente conocidas. Tal es el caso para Dios de toda verdad, conocida a priori intuitivamente (en una especie de intuición intelectual). Para el hombre en cambio hay verdades inmediatas mediadas. Al primer tipo pertenecen al menos todos los datos captados directamente por los sentidos (proposiciones del tipo "tengo frío", "Me gusta el amanecer") y las puras tautologías; este tipo de verdades son llamadas por Leibniz "verdades originarias" y de ellas no se puede dar razón⁵⁶⁸. Todas las demás verdades son mediadas, algunas de ellas (las contingentes) tan mediadas que lo son infinitamente. Las verdades necesarias de la matemática o la geometría son demostrables mediante un discurso finito. Puesto que dicho discurso ha de ser deductivo su demostración consiste justamente en hacer ver que a partir de la noción del sujeto es posible concluir en el predicado, siguiendo las reglas de la lógica. O lo que es lo mismo, mostrar la inclusión del predicado en el sujeto.

Ahora bien, respecto a las verdades idénticas, sucede de otro modo. Desde el punto de vista divino no toda la

⁵⁶⁷ "Quae immediata sive identica non est", *De scientia universali*, 1692, G.P.VII,199 (=Erdmann,83).

⁵⁶⁸ Cfr. Careil,II, 181-2.

verdad es idéntica. Las verdades contingentes son indemostrables también para Dios, pero éste las conoce intuitivamente. La distinción entre verdades necesarias y contingentes se da en sí mismas, esto es, en el entendimiento divino; por ello no son equiparables, y por ello no se puede identificar en el caso de Dios la ciencia de visión de la ciencia de simple inteligencia⁵⁶⁹.

Los predicados que constituyen las proposiciones contingentes no están necesariamente ligados al sujeto; esto significa que no dependen del principio de no-contradicción, es decir, que pertenecen al sujeto, no porque sea contradictorio no pertenecerle, sino porque es mejor que así sea; dependen pues del principio de lo mejor que no es sino una versión del principio de razón suficiente. Que la conexión en tales proposiciones no sea necesaria, significa que constituyen proposiciones sintéticas. El predicado sólo está incluido en el sujeto de hecho. Pero lo que es "de hecho", no es más que uno de los posibles. Conociendo todos los posibles, como es el caso de Dios, es factible conocer a priori lo sintético, sin que adquiera carácter necesario. De este modo es posible dar razón a priori de lo contingente. El acercamiento a ello por parte del hombre es la ciencia⁵⁷⁰. En este sentido escribe Leibniz en 1686: "Más aún, aunque alguien pudiese conocer toda la serie del universo, ni siquiera entonces podría dar razón de él sin efectuar una comparación del mismo con

⁵⁶⁹ Cfr. A. Robinet, art. cit., pp. 5-10.

⁵⁷⁰ Cfr. C. Troisfontaines, art. cit., pp. 102-3 y 105.

los otros posibles"⁵⁷¹. Por tanto, aunque de hecho Dios conoce a priori las verdades contingentes, no es posible reducirlas a meras identidades porque en sí mismas no lo son.

Para el hombre sólo las verdades necesarias son convertibles en identidades; las verdades contingentes no pueden ser llevadas hasta ese extremo porque en sí mismo no es posible, y porque el hombre es incapaz de llevar a cabo el análisis que haría falta para ello, a saber, el conocimiento exhaustivo de toda la serie del universo real y de todos los universos posibles.

Así pues, no se puede identificar correctamente, sin más, las proposiciones inmediatas con las proposiciones idénticas.

4.2. "*Semper ratio reddi posset status prioris ex priore*".

En el mismo escrito de la anterior formulación se encuentra otra de carácter distinto que marca el rumbo del nuevo desarrollo que va a tomar el principio de razón suficiente en la obra de Leibniz. Si la versión anterior

⁵⁷¹ "Imò etsi quis cognoscere posset totam seriem universi, necdum ejus rationem reddere posset, nisi ejus cum aliis omnibus possibilibus comparatione instituta", *De necessitate et contingentia*, post. 1677 (1686 ?), Vor.3,457 (Cout.,19/Olaso,-331).

se coloca en el centro la problemática gnoseo-lingüística de la verdad, en perfecta continuidad con la segunda etapa, la presente formulación se refiere exclusivamente al plano objetivo de lo real: "Siempre se puede dar razón del estado anterior a partir del anterior"⁵⁷². Esto significa que el nivel ontológico vuelve a cobrar prioridad en cuanto al ámbito de aplicación del principio de razón suficiente. Los antecedentes se encuentran en pequeña medida en la etapa segunda, y sobre todo en la primera.

Se trata de una formulación de carácter muy general que sólo afirma la conexión sistemática entre los sucesivos estados de hechos. Siempre es posible dar razón de una determinada situación a partir de la anterior que la genera. No es sino la restricción de un determinado ámbito de la afirmación general de que de todo se puede dar razón. De modo similar fue formulado ya el principio en 1676, en el escrito *Pacidius Philalethi* cuando dice: "Se puede dar razón del estado subsiguiente a partir solamente del estado antecedente"⁵⁷³.

Normalmente entiende Leibniz que el principio de razón suficiente afirma la posibilidad de dar razón a priori. Sin embargo con esta formulación se trata de dar razón a posteriori. Dado un estado de cosas de hecho, siempre debe haber la posibilidad a posteriori de investigar los rasgos de la coyuntura inmediatamente anterior que permiten explicar la presente. Ese conjunto de rasgos

⁵⁷² "Semper ratio reddi posset status prioris ex priore", *De scientia universalis*, Erdmann, 83 (=G.P.VII, 200).

⁵⁷³ "Ex solo statu praecedente status sequentis ratio reddi posse", *Pacidius Philalethi*, 1676, Ak.VI, 3, 568 (=Cout., 625).

suele denominarse causa. Esta es la primera parte del camino exigido por el principio de razón suficiente, según A. Robinet. Este primer proceso regresivo acaba en la existencia necesaria de Dios como razón suficiente de la totalidad de la serie. Ahí se expresa la radical exigencia existencial del principio que posteriormente es complementado en un segundo movimiento⁵⁷⁴.

Pero así planteado, la propia exigencia del principio de "pan-fundamentación" lleva a sucesivas interrogaciones por el estado anterior, en una serie que se muestra inacabable. Por ello, la vía a posteriori conduce a un regreso infinito en la fundamentación que sólo fuera de la serie misma tiene su razón última. Una vez más aparece el paralelismo entre realidad y pensamiento o entre plano ontológico y plano lógico. "El mismo regreso infinito ocupa el lugar de las razones"⁵⁷⁵. Dios puede desde el comienzo conocer "inmediatamente" toda la serie a priori, tanto de las cosas por él creadas como de las razones o esencias (posibles) que constituyen su entendimiento⁵⁷⁶. Cómo haya de ser ese conocimiento es una cuestión que en este contexto no aborda pero que en la segunda etapa determinó como conocimiento de la razón de la serie, entendiendo a veces tal razón como relación matemática. De hecho, cuando se refiere al caso del hombre, a continuación del pasaje citado, observa que toda discusión o

⁵⁷⁴ Cfr. A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, París, 1986, pp. 418 ss.

⁵⁷⁵ "Ipse progressus in infinitum habet rationis locum", *De scientia universalis*, 1692, G.P.VII, 200 (=Erdmann, 83).

⁵⁷⁶ Cfr. *Ibid.*

discrepancia debería ser reducible a la objetividad del cálculo matemático; razonar no debería ser sino calcular⁵⁷⁷. Es patente el ideal científico que persiguió Leibniz.

Pero precisamente la interpretación reductiva de la razón a dar como causa es propia de las aplicaciones del principio de razón suficiente al plano ontológico-real. Es importante observar al respecto que esta identificación-reducción no se plantea durante la segunda etapa. En la formulación que acabamos de analizar no se plantea esta cuestión directamente aunque es claro que se está aludiendo a ella al hablar del regreso infinito.

Todo el desarrollo del principio en la tercera etapa culmina en la *Theodicee* (1710). En esta obra encontramos dos formulaciones del mismo que contienen la expresión "rationem reddere". Ambas presentan una cierta concreción y explicación de la fórmula anterior, y en ambas se plantea la cuestión de la causalidad; además en la última de ellas se aborda explícitamente el tema de la relación entre causa y razón. Esta discusión se plantea en el contexto de la determinación exacta por parte de Leibniz de la relación entre necesidad, determinación, libertad y azar. El problema no es nuevo pero es importante observar cómo en esta obra de madurez, Leibniz se aleja de toda formulación matematizante que con tanto esmero y éxito explotó en épocas más tempranas de su vida.

⁵⁷⁷ Cfr. Op. cit., p. 200-1.

4.3. "*[Tous les evenemens] ont leurs causes determinantes, par lesquelles on en peut rendre raison*".

Esta formulación se halla en el escrito titulado *Reflexions Hobbes*, publicado como apéndice junto con la *Theodicée*. Leibniz se sitúa entre los dos extremos de la necesidad absoluta y el puro azar, para explicar el acontecer real.

En todos los sucesos relacionados con la existencia es imposible hablar de necesidad absoluta. En todos esos casos lo contrario es posible sin implicar contradicción alguna. Es decir, que justamente sucesos contrarios forman parte de la serie de otros mundos posibles, pero no del real. Necesidad absoluta se entiende como necesidad lógico-formal. Por ello Leibniz habla más bien de una necesidad hipotética o física, como la denomina al comienzo de la misma *Theodicée* ⁵⁷⁸. Es la que se da en los hechos reales. La conexión y sucesión entre ellos se da siempre y cuando todo siga como hasta ahora, lo cual no es absolutamente necesario, como dirá, p.e., en la correspondencia con Clarke ⁵⁷⁹. En el caso de las leyes que rigen los hechos físicos son hipotéticas porque dependen del decreto de Dios eligiendo esta serie y su desarrollo específico, frente a otros posibles.

Además está la necesidad moral. En su acepción más restringida, este tipo de necesidad tiene carácter

⁵⁷⁸ Cfr. anteriormente p. 77-78.

⁵⁷⁹ Cfr. G.P.VII,390.

teleológico. Se refiere exclusivamente a los seres que libremente obran guiados por la consecución de lo mejor. Estos seres son Dios y el hombre, cuando éste alcanza lo que Leibniz llama sabiduría. La sabiduría consiste justamente en conocer el bien y seguirlo; es lo que se expresa en el principio de lo mejor, una de las versiones del principio de razón suficiente. Dios actúa siempre según el principio de lo mejor, y el hombre sólo en la medida en que es sabio. Este tipo de necesidad alberga la posibilidad de la libertad porque sólo inclina. Por eso dice Leibniz: "La necesidad moral conlleva una obligación de razón que tiene siempre su efecto en el sabio"⁵⁰⁰. Por eso en determinados contextos liga la libertad a la racionalidad⁵⁰¹. La necesidad absoluta se da pues entre las esencias, en cuanto verdades eternas, mientras que la necesidad hipotética y moral se da entre las existencias, esto es, en el ámbito de lo contingente y en Dios.

Pero que entre las existencias no haya una necesidad absoluta, no significa en modo alguno que ahí tenga su lugar el azar: "Lo que acontece sin necesidad, no por ello acontece por azar, es decir, sin causas y razones"⁵⁰². La necesidad hipotética y moral es compatible con que todo esté determinado. "El azar no es sino la ignorancia de las

⁵⁰⁰ "La nécessité morale porte une obligation de raison, qui a tousjours son effect dans le sage", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,390. Cfr. también G.P.VII,389-90.

⁵⁰¹ Cfr. Vor.6,1124.

⁵⁰² "Ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est à dire sans causes et raisons", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,393.

causas" repite en este mismo escrito⁵⁰³. Con ello llegamos al segundo aspecto señalado anteriormente.

En este contexto se encuentra situada la formulación del principio de razón suficiente que analizamos: "[Todos los acontecimientos] tienen sus causas determinantes, por las cuales se puede dar razón de ellos; pero éstas no son causas necesarias"⁵⁰⁴. Causas determinantes son todo el conjunto de elementos de la situación anterior necesarios para explicar un determinado efecto. Leibniz hace una clara distinción entre causa y razón. Para dar razón de un efecto no basta conocer la causa eficiente. Es necesario conocer todo ese conjunto de elementos citado, al que Leibniz denomina "condiciones suficientes"; una de ellas, naturalmente, es la causa eficiente: "Para cada efecto es necesaria la concurrencia de todas las condiciones suficientes, anteriores al suceso, de las cuales es evidente que no puede faltar ninguna, cuando el suceso debe seguirse, puesto que son condiciones; y que el acontecimiento no puede sino seguirse, si se encuentran todas juntas, porque son condiciones suficientes"⁵⁰⁵. Por tanto, todo acontecimiento está determinado por sus

⁵⁰³ "L'hazard ne signifie que l'ignorance des causes", Op. cit., G.P.VI, 389.

⁵⁰⁴ "[Tous les evenemens] ont leurs causes determinantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes necessaires", Op. cit., G.P.I, 392.

⁵⁰⁵ "Pour chaque effect il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, anterieures à l'evenement, dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'evenement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'evenement ne manque pas non plus de suivre, quand elle se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes", Op. cit., G.P.VI, 389.

condiciones suficientes. Pero éstas no encierran una necesidad absoluta. Dar razón significa pues, en este contexto, mostrar todos los elementos a partir de los cuales se sigue un suceso; conocidos los mismos se sabe por qué algo sucede, y por qué precisamente de ese modo.

Especialmente problemático resulta lo anterior si se tiene en cuenta que parte de los acontecimientos a los que se refiere son acciones humanas. También ellas tienen sus "causas determinantes", que vuelven tales acciones "determinadas y ciertas"⁵⁰⁶ y sin embargo son libres porque "su naturaleza" les impide ser de necesidad absoluta.

En el escrito *Causa Dei* publicado junto con la *Theodicée* por C.I. Gerhardt, y redactado por Leibniz también en 1710, trata detalladamente el problema de la relación entre libertad y predeterminación. "La libertad", escribe Leibniz, "está exenta tanto de la necesidad como de la coacción. La necesidad no se establece ni por la futurición de las verdades, ni por la presciencia y la preordenación de Dios, ni por la predisposición de las cosas"⁵⁰⁷.

Detrás de todo esto está la polémica entre molinistas y predeterministas sobre la ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media⁵⁰⁸. Leibniz crea su propia teoría en dicha discusión.

⁵⁰⁶ "Determinées et certaines", Op. cit., G.P.VI, 391.

⁵⁰⁷ "Libertas exenta est tam a necessitate, quam a coactione. Necessitatem non faciunt futuritio veritatum, nec praescientia et praeordinatio Dei, nec praedispositio rerum", Op. cit., G.P.VI, 454.

⁵⁰⁸ Cfr. G.P.VI, 124 y Olaso, 88, nota 14.

Los futuros contingentes son verdades determinadas. En cuanto futuros, es seguro que acontecerán, pues su determinación procede de la incardinación en la serie de un determinado posible que Dios ha llevado a la existencia. Pero no por ser futuro determinado es menos contingente. La determinación es una certeza objetiva, que "no debe ser confundida con la necesidad"^{***}. Necesidad es entendida siempre como necesidad absoluta, esto es, lógico-formal. Los futuros contingentes están determinados en virtud de la exigencia del principio de razón suficiente. Suceda lo que suceda, es decir, sea cual sea el posible que acceda a la existencia, debe tener sus causas determinantes en virtud de las cuales sea posible dar razón de él. Si de antemano se conoce la serie, es posible dar razón a priori. Este es el caso de Dios, pero no por ello desaparece la contingencia. Lo contrario no sería una contradicción lógica. Porque "en la región de los posibles, ellos están representados tal y como son, es decir, como contingentes libres"^{***}. La formalidad propia de estos sucesos es la de la libertad. Son conocidos como libres en sí mismos, a diferencia de las verdades matemáticas, cuya forma es la de la necesidad. Por eso, aunque es seguro que los contingentes ocurrirán, no lo harán necesariamente. De ahí que se trate sólo de una necesidad hipotética, dependiente de un decreto de Dios, guiado por el principio de lo mejor (y no por el principio de no-contradicción), que elige entre una infinidad de mundos

^{***} "Minime necessitati confundenda est", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,454.

^{***} "Dans la region des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est à dire contingens libres", *Op. cit.*, G.P.VI,126.

posibles, todos ellos de algún modo presentes en su entendimiento⁵⁹¹.

Sólo presuponiendo que Dios conoce *todos* los posibles, y que El decide cual de ellos accede a la existencia es posible comprender que la presciencia o preordenación de Dios no impone la necesidad, aunque simultaneamente sea infalible. "Pues Dios ha visto las cosas en la serie ideal de los posibles, tal como iban a ser en el futuro, y en esas series al hombre, que pecaba libremente; y al decretar la existencia de esa serie no cambió la naturaleza de la cosa, ni hizo necesario lo que era contingente"⁵⁹².

Si el conocimiento previo de Dios no impide la libertad, tampoco lo hace "la predisposición de las cosas o serie de las causas". Siempre hay "ciertas preparaciones en la causa agente y en las causas concurrentes". Pero dichas preparaciones, aunque bastan para dar razón, son sólo inclinantes y no necesitantes, "de manera que siempre queda a salvo alguna indiferencia o sea contingencia"⁵⁹³. Referido a las acciones humanas voluntarias, ninguna impresión es suficientemente fuerte como para determinar necesariamente. Por eso, estas acciones son siempre en última instancia espontáneas, "y su principio está en

⁵⁹¹ Cfr.G.P.VI, 123 y 126.

⁵⁹² "Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futurae erant, et in iis hominem libere peccantem, neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit", Op. cit.,G.P.VI,454 (Olaso, 552).

⁵⁹³ "Ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva", *Ibíd.*

quien actúa^{***}, definiendo con ello precisamente la libertad humana.

Es importante observar que Leibniz utiliza además de la anterior, otra idea de libertad mucho más general y por tanto comprensiva que la que acabamos de expresar. Leibniz habla a veces de libertad para referirse a todos aquellos ámbitos donde no reina la necesidad absoluta o metafísica o geométrica; se refiere pues a los ámbitos de la necesidad hipotética y de la necesidad moral^{***}; dicho en una palabra, comprende todo el campo de lo contingente. En él están englobados tanto los seres naturales como las acciones humanas. Es decir, desde este punto de vista, tan libre es la caída de un cuerpo por la acción de la gravedad (no en vano a ese movimiento se le llama caída libre) como la decisión de Sócrates de aceptar la sentencia del tribunal que lo juzgó. En ambos casos se trata de acciones que pueden ser de otro modo. Tan inclinantes son los argumentos que Sócrates tuvo en cuenta para tomar su decisión como la ley de la gravedad misma, o cualquier otra ley física. Leibniz llega a expresar esta identificación a veces en fórmulas como "acto contingente o libre"^{***}. Naturalmente Leibniz no siempre es insensible a las diferencias entre estos dos aspectos; por eso, aun manteniendo lo anterior, cuando matiza más su postura distingue, por ejemplo, entre necesidad hipotética y necesidad moral, o introduce la racionalidad (esto es, la

^{***} "Ita ut principium ejus sit in agente", *Ibíd.*

^{***} Cfr. G.P.VI, 390.

^{***} "Actus contingens sive liber", *De libertate rationalis*, 1686, Vor.6,

1123 (=Grua, 381).

capacidad de universalización) como elemento distintivo del ser humano; así sucede cuando escribe: "Acto libre es acto contingente o no necesario de la criatura racional"
597.

4.4. *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 d'une autre façon.*

La cuarta y última formulación de' principio de razón suficiente en esta etapa que contiene la expresión "rationem reddere" se encuentra al comienzo de la primera parte de la *Theodicée* 598. La continuidad con la fórmula anterior es evidente. Está referida al plano ontológico-real, y simultáneamente es un principio lógico del razonamiento. La referencia directa del "dar razón" sigue

597 "Actus liber est actus contingens seu non necessarius creaturae rationalis", Op. cit., Vor. 6, 1124 (=Grua, 382). Sobre este punto véase anteriormente pp. 313-15 y 77-78.

598 Cfr. G.P.VI, 127.

siendo las causas determinantes. Por ello esta formulación recoge toda la discusión anterior acerca de la determinación y la libertad; de hecho algunos de los textos citados proceden del contexto de la presente fórmula.

No obstante, presenta tres matices nuevos respecto a la anterior. En primer lugar distingue entre causa y razón. Según se ha visto en otros pasajes, Leibniz no maneja la noción de causa que hoy utilizamos, reducida prácticamente a causa eficiente, y para determinados ámbitos causa final. Leibniz no es totalmente ajeno a esta concepción; él concibe una cierta autonomía para cada uno de estos dos tipos de causalidad en sus ámbitos correspondientes, pero entre ambos existe una coordinación o armonía cuyas raíces están en el origen común: "Son como dos reinos, uno de causas eficientes y otro de causas finales; en ellos cada uno por su parte basta en el detalle para dar razón de todo, como si el otro no existiera. Pero en lo general de su origen el uno no basta sin el otro, pues surgen de una fuente donde están reunidas la potencia que hace las causas eficientes y la sabiduría que regula las finales"⁵⁹⁹. Concretamente en lo que se refiere a seres vivos, distingue entre un principio de vida, cuyas cualidades inteligibles son percepción y apetición, y un principio corporal cuyas cualidades

⁵⁹⁹ "Ce sont comme deux Regnes, l'un des Causes Efficientes, l'autre des Finales, dont chacun suffit à part dans le detail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'exstoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le general de leur origine, car ils emanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficients, et la sagesse, qui regle les finales, se trouvent reunis", *Considerations*, 1705, G.P.VI,542 (=Erdmann,432). Cfr. también G.P.VII,136 y G.P.VII,273.

inteligibles, al igual que el resto de cuerpos, son magnitud, figura y movimiento. También entre estos dos aspectos de los seres vivos se da la misma coordinación: "Observamos que en los cuerpos animados existe una hermosísima armonía entre la vitalidad y el mecanismo"⁶⁰⁰. Para el caso específico del hombre la estructura teleológica se expresa especialmente en la voluntad de la cual "siempre se podría dar razón de por qué elige"⁶⁰¹.

Pero Leibniz está mucho más cerca de la noción aristotélica de causa, más amplia que la nuestra. Por ello Leibniz habla en determinados contextos de "causa agente y causas concurrentes"⁶⁰². La noción de causa eficiente le resulta demasiado estrecha para explicar un determinado suceso en su integridad, es decir, para dar razón de él. De ahí que añada otros elementos o "causas concurrentes necesarios para la intelección del acontecimiento. Para designar al conjunto de todos ellos necesita Leibniz un término más amplio que el de causa, y por eso utiliza en un apéndice de la *Theodicee*, según vimos anteriormente, la expresión "condiciones suficientes"⁶⁰³. Con ella designa justamente a la razón suficiente. Si falta alguna, no se

⁶⁰⁰ "Interim in corporibus animatis pulcherrimam esse harmoniam desprehendimus inter vitalitatem et mechanismum", *Consequences*, 1708, Cout.12 (Olaso,505). Cfr. G.P.VI,595-6.

⁶⁰¹ "Semper enim ratio reddi poterit cur elegerit Voluntas", *De Libertate rationalis*, 1686, Vor.6,1123 (=Grua,381).

⁶⁰² "Causa agente, concurrentibusque", *Causa Dei*, 1710, G.P.VI,455 (Olaso, 553).

⁶⁰³ Cfr. G.P.VI,389. Véase anteriormente pp. 313-315.

da el hecho, puesto que son condiciones; si se dan todas, el hecho sucede, puesto que son suficientes.

Por otro lado, Leibniz entiende por causa en ciertos contextos la razón de la cosa fuera de la cosa. Así entendida, hay determinados ámbitos en los que no es posible hablar de causa, pero es necesario hablar de razón. Por ejemplo, a nivel de razonamiento lógico, las premisas pueden ser la razón de la que se derive la conclusión, pero en modo alguno tendría sentido en ese caso hablar de causa. De ahí que en *De rerum originatione radicali* escribe Leibniz: "En las cosas eternas por más que no exista una causa, debe concebirse la razón"⁶⁰⁴. En sentido riguroso lo eterno son precisamente las verdades de los saberes formales (matemática, lógica, geometría), es decir, aquellos entre cuyos componentes las relaciones son de necesidad metafísica. Por eso en este caso la razón es "la necesidad misma, o sea, la esencia". En cambio en las cosas cambiantes o contingentes "la razón consistiría en el predominio mismo de las inclinaciones"⁶⁰⁵. Incluso en el plano real-existencial, donde funciona habitualmente la noción de causa, es preciso distinguirla de la noción de razón. Concretamente en el caso de Dios puede decirse que no tiene causa, puesto que no hay algo exterior a él capaz de generarlo; sin embargo, tiene sentido decir que Dios es razón de sí mismo. A la luz de esta aclaración debe entenderse, según vimos anteriormente, la afirmación

⁶⁰⁴ "In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet" *De rerum originatione radicali*, 1697, G.P.VII,302 (Olaso,473).

⁶⁰⁵ "In persistentibus est ipsa neccesitas seu essentia, in serie vero mutabilium [...] foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligitur", *Ibíd.*

que Leibniz hace en *De rerum originatione radicali*, de que es preciso pasar de una necesidad física o hipotética en el mundo "a algo que sea de necesidad absoluta o sea metafísica, de lo que no puede darse razón"⁶⁰⁶. Dios es razón de sí mismo; en el trabajo titulado por L. Couturat *Consequences* del año 1708 escribe Leibniz: "La razón de la existencia de las cosas contingentes ha de buscarse en definitiva fuera de la materia, en una causa necesaria, cuya razón de existir, en efecto, no esté ya fuera de ella misma"⁶⁰⁷. Esto plantea un problema importante, como es el de los diversos modos de dar razón. De Dios no se puede dar razón del modo convencional en la filosofía de Leibniz, es decir, deductivamente, puesto que no hay un estado anterior de hechos de los que pueda derivarse con necesidad metafísica la existencia de Dios. Por ello se trata en este caso de otra estrategia diferente, reflexiva, en la que algo da razón de sí mismo⁶⁰⁸.

También en el caso de las acciones voluntarias humanas, la razón es algo más amplio que la causa puesto que en ellas hay un momento de autodeterminación en la medida en que el principio de la acción está en el propio sujeto⁶⁰⁹; a esto no podría llamarse causa, puesto que no

⁶⁰⁶ "Ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cujus ratio reddi non possit", *Ibid.*

⁶⁰⁷ "Unde consequens est, ratiorem existentiae rerum contingentium tandem quaerendam esse extra materiam et in causa necessaria, cujus nempe ratio existendi non amplius sit extra ipsam", *Consequences*, 1708, Cout.13 (Olaso, 506).

⁶⁰⁸ Sobre esto véase más arriba p. 65-67.

⁶⁰⁹ Cfr. G.P.VI, 454-5.

es "extra rei", pero sí que forma parte de las condiciones suficientes o razón que explican el hecho.

La segunda novedad que presenta esta formulación respecto a la anterior es la introducción del término "a priori". En este caso no se trata más que de la explicitación de algo que en la fórmula anterior estaba implícitamente contenido. Las causas o razones determinantes son materialmente anteriores; lógicamente (desde la lógica de la inhesión) también; cognoscitivamente depende del punto de vista adoptado. Para Dios las causas determinantes son conocidas a priori, ya desde el mundo de los posibles. Para el hombre son cognoscibles a posteriori en todo caso (dadas las mediaciones espacio-temporales e instrumentales necesarias); y en cierto modo son conocidas a priori solo a veces. Eso y no otra cosa significa la capacidad de predicción de algunas ciencias empíricas mediante el establecimiento de leyes; es una aproximación en cierto sentido "a priori" a los hechos futuros. En el sentido débil de que se basa en ciertas experiencias, pero se establece dicho conocimiento respecto a otras aún no ocurridas.

La tercera matización novedosa de esta fórmula es la distinción que hace Leibniz de los dos tipos de preguntas a las que el principio de razón suficiente da respuesta: ¿Por qué esto concretamente? y ¿Por qué esto así y no de otro modo? No generaliza aquí Leibniz su pregunta a la totalidad, como hace en otros casos; no se trata de la pregunta sobre por qué hay algo y no nada, sino que la concreta; lo que cuestiona es por qué concretamente esto

(hecho, objeto, etc.) es existente, y no solamente, por ejemplo, posible.

La respuesta a la primera pregunta hay que buscarla concretamente en el decreto de creación divino, en el cual Dios decide cual de las series posibles accederá a la existencia. Una vez decidido esto, cada uno de los sucesos reales es hipotéticamente necesario, es decir, contingente. Acontece porque así lo exigen las leyes específicas que rigen la serie elegida. Es por eso que un hecho determinado es real más bien que posible. Dios conoce desde antes de su actualización toda la serie y su desarrollo concreto, al menos en cuanto relación entre los elementos de la misma. Por tanto podría dar razón de cada uno de sus componentes. Para el hombre es distinto. No siempre conoce todas las "condiciones suficientes" que dan razón de un determinado hecho. Pero para que todo el sistema lógico-gnoseológico-real sea coherente es preciso suponer tales razones determinantes, y ello como consecuencia del principio de razón suficiente. Por eso, en el mismo contexto de la fórmula que estamos analizando, escribe Leibniz: "Aunque a menudo estas razones determinantes no nos sean suficientemente conocidas, no dejamos de entrever que las hay"⁶¹⁰. Ese "entrever" no es más que una cierta sospecha necesaria provocada por el principio de razón suficiente. La existencia de una razón determinante es un supuesto necesario del conocimiento. Por eso Leibniz duda a la hora de justificar el principio que

⁶¹⁰ "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*, 1710, G.P.VI,127.

sintetiza esta necesidad. Se trata de una necesidad lógica, gnoseológica y ontológica. Mientras que él habla continuamente de demostrar toda proposición, de justificar todo acontecimiento, de dar razón de cada uno de nuestros conocimientos e hipótesis, cuando reflexiona, es decir, cuando vuelve el principio que exige tal justificación sobre sí mismo, entonces necesita buscar nuevos modos de hacerlo. A estas alturas de la *Theodicée*, ya no es posible para Leibniz ofrecer una demostración del principio de razón suficiente, a diferencia de lo que pensaba en su juventud⁶¹¹. El contexto de esta formulación ofrece justificaciones de carácter pragmático a posteriori: no se dará jamás un ejemplo contrario al principio, sin él no se podría probar la existencia de Dios y se perderían gran cantidad de razonamientos que se basan en él, si tuviera excepciones se debilitaría su fuerza, etc.⁶¹². Estos argumentos no tienen, como es obvio, la fuerza demostrativa que Leibniz exige habitualmente, esto es, la necesidad metafísica. Tratándose de un elemento clave en su sistema, este hecho no carece de significado. Quizá lo que realmente entrevé Leibniz es que dicho principio es un supuesto necesario, que no puede probar pero del que tampoco puede prescindir, si quiere mantener la racionalidad del sistema lógico-cognoscitivo y su paralelismo con lo real. El principio de razón suficiente sería pues una

⁶¹¹ Cfr. el escrito "Demostración de las proposiciones primarias" (Ak.VI,2, 483) donde Leibniz ofrece una demostración del principio de razón suficiente.

⁶¹² Cfr. G.P.VI,127.

de las condiciones a priori que hacen posible tal sistema⁶¹³.

La respuesta a la segunda pregunta está ligada a la primera. Si la razón de la existencia de un suceso real cualquiera hay que buscarla en el decreto divino, su determinación concreta es una consecuencia de tal decreto.

Este implica el paso sucesivo a la existencia de un mundo concreto; pero con ello implica también unas determinadas reglas, según las cuales se comportan los elementos de dicho mundo (además de las que son válidas para todos los mundos posibles). Estas leyes determinan el cómo de cada hecho. El decreto divino determina directamente el por qué, e indirectamente el cómo. Este es la segunda parte del movimiento que, según A. Robinet, exige el principio de razón suficiente. Si la primera acaba en Dios como razón suficiente de toda existencia, la segunda acaba en determinación concreta de las cosas o acontecimientos reales. Es lo que A. Robinet llama el paso del por qué al cómo⁶¹⁴.

Hasta aquí hemos visto que el principio, en la versión que contiene la expresión "rationem reddere", es utilizado en el contexto de problemas de orden ontológico-existencial. A excepción de la primera formulación, aparecida al principio de esta tercera etapa, el resto de las examinadas se aplican a problemas tales como la razón del mundo en su totalidad o en sus detalles, la relación

⁶¹³ Sobre la justificación del principio de razón suficiente en el marco de la filosofía de Leibniz y una posible interpretación en la línea de la filosofía trascendental puede verse más adelante p. 340-352.

⁶¹⁴ Cfr. A. Robinet, op. cit., 1986, pp. 418 ss.

entre causa y razón, la sucesión de los acontecimientos, el paso de lo posible a lo real, etc. Dijimos al comienzo de este capítulo que no siempre la expresión "rationem reddere" aparece formando parte de una formulación del principio de razón suficiente. Veamos cómo en estos otros casos dicha expresión es utilizada en el contexto de problemas de la misma índole que cuando expresa el principio.

Desde diversos ángulos intenta Leibniz indicar con la expresión "rationem reddere" la idea de la transparencia racional de lo real. Por ello es posible encontrar dicha expresión en el tratamiento de problemas de mecánica⁶¹⁵, leyes del movimiento⁶¹⁶, leyes de refracción de la luz⁶¹⁷, física⁶¹⁸, etc. En general, afirma de modo un tanto optimista, "otra cosa es asegurar que hay algo de lo que no se puede dar alguna razón; y es justamente en eso en lo que se peca contra los primeros principios del razonamiento"⁶¹⁹. Es decir, entre los elementos que componen lo real, no hay ninguno del que no se pueda dar razón. Pero en este contexto es preciso tener en cuenta la distinción del doble punto de vista humano y divino.

Cuando Leibniz está hablando del punto de vista del individuo humano concreto, matiza de diversos modos la

⁶¹⁵ Cfr. G.P.I., 393.

⁶¹⁶ Cfr. G.P.VI, 319-20; también G.P.IV, 535 y G.P.VII, 338-9.

⁶¹⁷ Cfr. G.P.VII, 274.

⁶¹⁸ Cfr. Ak.VI, 6, 453-4.

⁶¹⁹ "Autre chose est assurer qu'il y a quelque chose dont on ne peut rendre aucune raison; et c'est justement en cela qu'on peche contre les premiers principes du raisonnement", *Carta a Hartsoeker*, 6-2-1711, G.P.III, 518.

afirmación absolutamente universal que acabamos de señalar. Así, en los *Nouveaux essais* escribe Leibniz: "No debemos esperar dar razón de todas las experiencias del mismo modo que los geómetras no han probado todavía todos sus axiomas"⁶²⁰. Y en la *Theodicée*, refiriéndose a las leyes de lo real, y al mismo tiempo del pensamiento, en cuanto que es su descubridor, también admite la necesidad de suponer algunas que no pueden ser probadas en sentido estricto: "Las leyes del movimiento que se encuentran efectivamente en la naturaleza, no son en verdad absolutamente demostrables, como sería una proposición geométrica. ... Yo puedo demostrar estas leyes de varias maneras, pero es preciso siempre suponer alguna cosa que no es una necesidad absolutamente geométrica"⁶²¹. Por eso no hay ninguna razón absoluta que obligue a admitir tales leyes del movimiento como deben ser admitidas las de la lógica o la aritmética⁶²².

La transparencia racional de lo real como exigencia básica del principio es expresada nítidamente por Leibniz cuando equipara el dar razón con probar una cosa y con comprenderla. Alguien comprende algo cuando está en

⁶²⁰ "Nous ne devons pas esperer de rendre raison de toutes les experiences, comme même les Geometres n'ont pas encor prouvé tous leur Axiomes", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,453-4 (=G.P.V,435).

⁶²¹ "Les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont verifiées par les experiences, ne sont pas à la verité absolument demonstrables, comme seroit une proposition geometrique [...] Je puis demontrer ces Loix de plusieurs manieres, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument geometrique", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,319.

⁶²² Cfr. *Ibid.*

situación de dar razón de cada uno de sus aspectos o cambios tanto internos como externos. Esto dicho durante la segunda etapa hubiera equivalido automáticamente a conocer la relación matemática entre los elementos que componen el objeto o el hecho y su conexión (también cuantificada) con el contexto. Sin embargo, escrito en 1710, en el *Discours préliminaire* a la *Theodicée* hay que entenderlo en un sentido más amplio, que englobe al anterior, al que Leibniz probablemente nunca renunció. En esta época sería expresado más bien como conocer la lógica interna del objeto o hecho y de los elementos que de uno u otros modos están relacionados con él. Leibniz lo dice del siguiente modo: "Es bueno también señalar que quien prueba una cosa a priori, da razón de ella por la causa eficiente; y quien puede dar tales razones de una manera exacta y suficiente está también en situación de comprender la cosa"⁶³³.

Esta exigencia de comprensión racional, plenamente ilustrada, es aplicada por Leibniz, entre otros, en dos temas especialmente relevantes en su momento, a saber, el de la relación entre razón y fe, el de las cualidades ocultas.

Respecto a la primera de estas cuestiones, Leibniz sostiene un planteamiento en cierto sentido opuesto al que varios siglos antes había mantenido por ejemplo Sto. Tomás. Ambos filósofos estarían de acuerdo en que entre la

⁶³³ "Il est bonne aussi de remarquer que celui qui prouve une chose a priori, en rend le raisonnement par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose", *Theodicée*, 1710, G.P.VI,83. Cfr. también G.P.VI,52.

verdad alcanzada por la razón y la verdad revelada no puede haber contradicción, y si la hubiera, sería síntoma de que una de las dos obviamente no es tal verdad. La discrepancia comienza a partir de aquí. Para Sto. Tomás, en caso de discusión, es la razón quien debe revisar sus conclusiones y el camino seguido hasta llegar a ellas.

Leibniz por su parte piensa que lo más a que puede llegar la razón humana es a "mostrar que no hay contradicción entre este dogma y la razón", pues tanto la fe como la razón son dones de Dios, y por tanto queda descartada la incoherencia interna; pero la razón humana no puede "dar razón o explicar el cómo" de tales dogmas; "Dios lo podría hacer sin duda, y nosotros no lo podemos"⁶²⁴. Pero si a pesar de todos los esfuerzos subsiste la discrepancia, entonces la opción de Leibniz muestra netamente sus convicciones racionalistas. Es la razón, a diferencia de lo que ocurría con Sto. Tomás, la que se constituye en criterio decisivo: "Si las objeciones de la razón contra algún artículo de fe son insolubles, será preciso decir que este pretendido artículo será falso o no revelado"⁶²⁵.

Finalmente, es empleada también, en segundo lugar, la expresión "rationem reddere" en relación con la cuestión de las cualidades ocultas, procedentes de la filosofía escolástica. Esta discusión tendría también consecuencias para las disputas con el cartesianismo y con Newton.

⁶²⁴ "Dieu le pourroit faire sans doute, et nous ne le pouvons pas", *Theodicee*, 1710, G.P.VI, 84.

⁶²⁵ "Si les objections de la raison contre quelque article de foy sont insolubles, il faudra dire que ce pretendu article sera faux et non revelé", *Theodicee*, 1710, G.P.VI, 73.

La aceptación de ciertas cualidades en los cuerpos que determinan parte de sus fenómenos choca frontalmente con la exigencia de transparencia racional del principio de razón suficiente. Por eso dice que "este principio termina con todas las cualidades ocultas inexplicables y otras ficciones similares. En efecto, cada vez que los autores introducen alguna cualidad oculta primitiva atropellan este principio"⁶²⁶. Para que esto no suceda, toda cualidad o evento debe ser deducible de las cualidades primitivas de los cuerpos, a saber: magnitud, figura y movimiento⁶²⁷.

Este planteamiento le lleva, por un lado a rechazar la afirmación cartesiana de que la esencia o naturaleza de los cuerpos sea exclusivamente la extensión, puesto que así resultaría inexplicable la fuerza: "Si la esencia de los cuerpos consistiera en la extensión, ésta bastaría para dar razón de todas las afecciones de los cuerpos. Pero yo no veo cómo se pueden deducir las leyes del movimiento[...] La fuerza es algo diferente de la extensión; además la acción y la pasión pueden nacer de la fuerza y no de la existencia"⁶²⁸. Por otro lado, aunque

⁶²⁶ "Hoc principium omnes qualitates occultas inexplicabiles aliaque similia figmenta profligat. Quotiescunque enim autores introducunt qualitatem aliquam occultam primitivam, toties in hoc principium impingunt", *Consequences*, 1708, Cout., 11 (Olaso, 504). Cfr. también G.P. IV, 535.

⁶²⁷ Cfr. p.e. Cout. 11.

⁶²⁸ "Si l'essence du corps consistoit dans l'étendue, la seule étendue suffiroit pour rendre raison de toutes les afections du corps. Or je ne voy pas comment on puisse deduire les loix du mouvement [...] La force est quelque chose de different

amplia la esencia o naturaleza de los cuerpos, concretamente el tipo de movimiento llamado gravedad, sigue siendo para Leibniz una especie de "cualidad oculta de los escolásticos"⁶²⁹, puesto que no es derivable de la naturaleza de los cuerpos, concretamente de las leyes del movimiento por él conocidas⁶³⁰. Este es el resultado al que le lleva la exigencia del principio en lo que a la concepción de la realidad física se refiere. No debe suponerse nada de lo que no pueda darse razón, ya que "tal suposición sería imposible, y combatiría el principio de razón suficiente, puesto que no sería posible dar alguna razón de tal perfección"⁶³¹.

⁶²⁹ "Occultas scholasticorum qualitates", *Antibarbarus Physicus*, 1687 (?), G.P.VII,339.

⁶³⁰ Cfr. *Cout.*, I.

⁶³¹ "Une telle supposition seroit impossible, et combattroit le principe de la raison suffisante, puisqu'il ne seroit point possible de rendre aucune raison d'une telle perfection", *Extrait M. Bayle*, post. 1702, G.P.IV,535.

*Capítulo 4. Síntesis final: Razón y autofundamentación
(1714-16)*

En los últimos años de su vida Leibniz elabora algunas formulaciones del principio de razón suficiente que como tales son novedosas. En ellas sintetiza los aspectos fundamentales que comprende el principio tras casi cuarenta años de desarrollo, aplicaciones en ámbitos diversos, progresivas matizaciones, etc. En años anteriores no se encuentran formulaciones similares que recojan toda esa riqueza sintéticamente. Ello confiere unidad y entidad a lo que hemos caracterizado como cuarta etapa. En ella no sólo repite Leibniz formulaciones anteriores o las aplica en nuevos círculos de problemas, sino que hace todavía un esfuerzo creativo en este sentido para expresar en la brevedad de una fórmula el fruto de tantos años de esfuerzo intelectual. Pueden señalarse tres formulaciones de este tipo. Junto a esas formulaciones recién creadas, también son utilizadas por Leibniz otras que ya habían aparecido en etapas anteriores. Vuelve a ser requerida su ayuda en discusiones nuevas, o en viejos problemas planteados de nuevo. Este segundo grupo puede ser clasificado en torno a los predicados verbales "arriver" y "avoir". Comencemos por estos últimos.

1. "Arriver":

1.1. "Nihil fit sine ratione".

Aunque en esta época los escritos filosóficos de Leibniz están predominantemente en lengua francesa, puede encontrarse esta fórmula latina en la correspondencia con Des Bosses, comenzada en 1706. En una carta de agosto de 1715 responde Leibniz a la cuestión puesta en boga por Descartes sobre la existencia del mundo exterior al sujeto del conocimiento. Plantea la respuesta en términos de si sería preciso justificar por qué de todos los individuos posibles habría de haber sido elegido yo para acceder a la existencia. El recurso al ámbito de los posibles, frecuente en Leibniz, le lleva a utilizar el principio de razón suficiente como garantía, no concluyente, de la existencia al menos de otros seres similares al propio yo. No se encuentran razones para ser el único posible realizado. Lo expresa del siguiente modo: "Juzgamos de la máxima probabilidad que no existimos sólo nosotros, no solamente en nombre del principio de la sabiduría divina, sino también por ese principio común que yo enseñé por todas partes de que nada se hace sin razón; pues no se ve la razón por la cual solamente nosotros tendríamos preferencia sobre tantas cosas posibles"⁶³².

⁶³² "Maxima verosimilitudine judicamus, nos non solos existere non tantum ex principio Divinae Sapientiae, sed etiam ex principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur tot possibilius aliis nos

En este caso el problema es tratado exclusivamente al nivel lógico de los principios, aunque la referencia directa es el ámbito ontológico de la existencia. En otros contextos anteriores⁶³³ hace un tratamiento desde el punto de vista psicológico, más cercano en el enfoque al de Descartes. Pero en uno y otro caso la conclusión es la misma: no hay argumentos concluyentes (metafísicamente necesarios) que demuestren ni la existencia del mundo exterior ni la exclusiva del yo. En este sentido Leibniz es hijo de su criticado padre Descartes y todo el giro idealista que él generalizó en el terreno del pensamiento. Pero si la influencia de Descartes no es minúscula, tampoco lo es la distancia crítica que Leibniz puso de por medio.

1.2. "*Rien n'arrive sans une raison suffisante*".

En esta formulación se introduce respecto a la anterior el calificativo "suficiente", bastante habitual ya en estos años últimos. Aparece en todos los casos en el contexto de la discusión con S. Clarke, aunque de modo indirecto. Es decir, aparece en la correspondencia con Bourget, con Remond y con la Princesa Carolina. En ellas

soli praeferamur", *Carta a Des Bosses*, 19-8-1715, G.P.II,502.

⁶³³ Cfr. p.e. G.P.VII,319-22.

relata Leibniz sus disputas con Clarke, y para ello recurre a esta versión del principio de razón suficiente.

En una carta a Remond de marzo de 1716 da cuenta Leibniz de su disputa: "El señor Clarke, capellán del rey de Gran Bretaña, ligado al señor Newton, polemiza conmigo en favor de su maestro, y la señora Princesa de Gales tiene la bondad de tener conocimiento de nuestra disputa"⁶³⁴. Leibniz hace consistir la raíz de la discrepancia en no haber comprendido bien "las consecuencias del gran principio de que nada sucede sin una razón suficiente"⁶³⁵. Una de estas consecuencias motivo de disenso es que "el espacio no es una sustancia ni un ser absoluto, sino un orden como el tiempo"⁶³⁶. El espacio sin cuerpos es algo "ideal"⁶³⁷ o "imaginario"⁶³⁸. Otra consecuencia del principio que forma parte de la disputa con Clarke es la incidencia de éste en la voluntad divina. Según Leibniz ésta también está sometida a aquél, por lo que Dios no puede elegir sin motivo, como Leibniz repite en numerosos contextos: "El gran principio de que nada sucede sin que haya una razón suficiente para ello, de donde se sigue que Dios mismo no podría elegir sin que haya una razón de su

⁶³⁴ "M. Clarke, Chapelain du Roy de la Grande Bretagne, attaché à M. Newton, dispute avec moy pour son Maitre, et Madame la Princesse de Galles a la bonté de prendre connoissance de notre dispute", *Carta a Remond*, 27-3-1716, G.P.III,673-4.

⁶³⁵ "Les consequences de ce grand principe que rien n'arrive sans une raison suffisante", *Op. cit.*, G.P.III,674.

⁶³⁶ L'espace [...] n'est plus une substance, ny un Etre absolu, mais un ordre comme le temps", *Ibid.* Cfr. también G.P.III,595.

⁶³⁷ Cfr. G.P.III,595.

⁶³⁸ Cfr. G.P.III,674.

elección" 639. O como lo expresa en la *Monadologie* a propósito de otro problema: "Es preciso que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine por uno más bien que por otro" 640. Lo contrario es la posibilidad de la indiferencia en la elección, refutada por Leibniz tanto para Dios como para el hombre, siempre mediante el principio de razón suficiente. Este no afecta sólo a la voluntad, sino también a "la sabiduría divina, donde nada es admitido sin razón" 641, como dice la quinta carta a Clarke a propósito del problema de los indiscernibles. En el contexto anterior de la carta a la Princesa de Gales expresa el carácter en cierto modo sistematizador que el principio de razón suficiente tiene en todo el conjunto del pensamiento de Leibniz: "[Mis opiniones] están casi todas fundadas al gran principio de la suprema razón y perfección de Dios" 642.

En la carta a Bourget de julio de 1716 conecta Leibniz las consecuencias, aunque sólo de modo formal. Puesto que "el espacio es uniforme por todas partes, es indiferente para Dios dónde colocar los cuerpos", según

639 "Ce grand principe, que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pour cela, ce qui suit que Dieu même ne sauroit choisir sans qu'il y ait une raison de son choix", *Carta a la Princesa de Gales*, 2-6-1716, G.P.VII, 379.

640 "Il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre", *Monadologie*, 1714, G.P.VI, 616.

641 "La sagesse Divine, où rien n'est admis sans raison", *Quinta carta a Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII, 394.

642 "[Mes opinions] sont presque toutes liées avec le grand principe de la suprema raison et perfection de Dieu", *Quarta carta a Clarke. Suplemento*, 2-6-1716, G.P.VII, 379 (Rada, 86).

Clarke⁶⁴³. Con ello se sostiene que "Dios hace alguna cosa por pura voluntad, absolutamente sin ninguna razón"⁶⁴⁴. Y con ello se niega finalmente "la máxima de que nada sucede sin una razón suficiente", pues de ser así "sucedería algo de lo cual no habría una razón determinante"⁶⁴⁵. En este punto Leibniz es tajante. Verse abocado a negar el principio de razón suficiente es caer en el absurdo. Se abre así un importante problema, el de la justificación del propio principio. Según Leibniz, éste no es deducible de otros anteriores, ni depende de la intrínseca relatividad de las definiciones. Tampoco se trata aparentemente de una intuición. ¿De dónde procede entonces la rotundidad e incuestionabilidad de la afirmación del principio de razón suficiente? ¿Qué clase de justificación puede argüirse en favor de este principio? ¿Es autoaplicable el principio? ¿Se puede dar razón del principio de razón suficiente sin caer en un círculo argumentativo? ¿Se planteó Leibniz el problema de la reflexividad del principio de razón suficiente? Cuando Leibniz dice que de toda proposición verdadera se puede dar razón, ¿incluye también la proposición que expresa al principio razón suficiente? Si este principio se cumple en toda proposición verdadera porque siempre el predicado está contenido en el sujeto, ¿ocurre eso también en el caso del propio principio? ¿Supone la

⁶⁴³ "L'espace étant par tout uniforme, il est indifferent à Dieu d'y placer les corps", *Carta a Bourguet*, 2-7-1716, G.P.III, 595.

⁶⁴⁴ "Dieu fait quelque chose par une pure volonté absolument sans aucun raison", *Ibid.*

⁶⁴⁵ "Il arriveroit quelque chose dont il n'y auroit aucune raison determinante", *Ibid.*

afirmación del principio una excepción de sí mismo, y por tanto una autocontradicción y una impugnación de su propia universalidad? Para responder a estas preguntas sugiero la hipótesis de una interpretación del principio en línea de la racionalidad trascendental. Según la misma el principio de razón suficiente sería una condición de posibilidad universal y necesaria del razonamiento coherente y del conocimiento racional del mundo.

Las cuestiones anteriores no son nuevas, ni para Leibniz, ni para la historia posterior, ni en nuestros días. Concretamente G. Martin las volvió a plantear en su obra sobre Leibniz⁶⁴⁶, pero centra la discusión en la relación del principio de razón suficiente con el principio de no-contradicción, y acaba, siguiendo la sugerencia de B. Russell, analizando la diferente función del principio en las proposiciones contingentes y en las necesarias. No ofrece pues, respuesta alguna a las preguntas anteriormente planteadas.

También J. Mittelstrass plantea esta cuestión en su artículo "Die Begründung des principium rationis sufficientis"⁶⁴⁷. Comienza planteando que la exigencia del principio de razón suficiente es la obligación de fundamentar todo otro principio; hace un análisis de los dos modos principales de respuesta a esta exigencia que se expresan en las versiones del principio como principio teórico y como principio práctico. Pero finalmente no

⁶⁴⁶ Cfr. G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Berlín, 2ª ed., 1967, pp. 15-19.

⁶⁴⁷ Cfr. J. Mittelstrass, "Die Begründung des principium rationis sufficientis", *Studia Leibnitiana*, Supp. III (1969), pp. 136-48.

aplica esa exigencia reflexivamente sobre el propio principio; por lo cual no responde tampoco a las cuestiones anteriores.

Por último, ha sido M. Wolff quien recientemente se ha planteado preguntas similares, referidas a Leibniz. En su trabajo "Der Satz vom Grund, oder: was ist philosophische Argumentation?"⁶⁴⁰, advierte de la contradicción pragmática en que se cae si se afirma la negación tanto del principio de contradicción como del principio de razón. Pero reconoce la insuficiencia de esta prueba indirecta. Intentando una prueba positiva, deduce el principio de razón suficiente del principio de inhesión, y critica la identificación leibniziana entre verdad, analiticidad e identidad. Fundamentar una proposición sería para Leibniz, según la interpretación de M. Wolff, hacer ver que es una proposición idéntica. Puesto que este programa de fundamentación es irrealizable para el hombre, concluye que sólo un entendimiento infinito tendría a su alcance semejante tarea; nada podemos decir acerca de tal entendimiento, y en consecuencia tampoco podemos saber nada sobre la pretendida universalidad del principio de razón suficiente⁶⁴¹.

A mi juicio M. Wolff no analiza con suficiente detenimiento la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión. Por ello no se pregunta qué valor tienen estos principios y el de no-contradicción dentro del conjunto del sistema argumentativo que dispone

⁶⁴⁰ Cfr. M. Wolff, "Der Satz vom Grund, oder: was ist philosophische Argumentation?", *Neue Hefte für Philosophie*, 26(1986), pp. 89-114.

⁶⁴¹ Cfr. M. Wolff, art. cit., p.97.

Leibniz. A la pregunta clave de por qué Leibniz afirma la analiticidad de toda argumentación verdadera y de toda realidad responde simplemente con la carencia de demostración por parte de Leibniz. ¿No es significativo que, según nuestro filósofo, todo debe ser demostrado excepto precisamente los elementos más básicos de los que depende todo el sistema? ¿Por qué ocurre así? ¿No hay en Leibniz modo alguno de justificación de tales proposiciones? ¿Qué significa exactamente la distinción entre punto de vista humano y punto de vista divino? ¿Es solamente un reconocimiento de la incapacidad del hombre para llevar a cabo el programa de fundamentación que el mismo había planteado?

Todas estas cuestiones pueden ser abordadas desde otro punto de vista. Comencemos por comparar un texto de esta cuarta etapa con otro muy anterior. Ellos muestran que el problema de la justificación del principio de razón suficiente estuvo presente a lo largo de toda la vida filosófica de Leibniz. La comparación de dichos pasajes muestra también claramente la evolución del filósofo en este punto, que, por otro lado, es representativa de la evolución general de toda su filosofía.

El primero de los textos pertenece al escrito titulado "Demostración de las proposiciones primarias", redactado hacia los años 1671-2, esto es, cuando Leibniz tenía alrededor de 25 años. Este ensayo comienza planteando la exigencia radical y un tanto cartesiana de que "no hay que aceptar ninguna proposición sin prueba". En el intento de llevar esto a la práctica, ofrece una demostración de varios principios primeros, entre ellos el de razón suficiente. La demostración es la siguiente: "Nada

es sin razón, o sea, todo lo que es tiene razón suficiente. Def. 1: Razón suficiente es aquello que, una vez dado, la cosa existe. Def. 2: Requisito es aquello que si no es dado, la cosa no existe. Demostración: Todo lo que existe tiene todos los requisitos. Pues si uno no es dado, no existe, por def. 2. Dados todos los requisitos, la cosa existe. Pues si no existiera, faltaría algo por lo cual sería menos, a saber, un requisito. Por lo tanto, todos los requisitos son la razón suficiente por def. 1. Por consiguiente, todo lo que existe tiene razón suficiente, que es lo que había que demostrar⁶⁵⁰.

No interesa ahora entrar en una valoración crítica de la prueba, que, como toda demostración, parte de unas definiciones y observa estrictamente las reglas deductivas. Lo que interesa es el hecho mismo de tal prueba y el papel que juega en la concepción de Leibniz. De cara a las cuestiones planteadas, se deriva del texto citado que la extensión del principio acaba alcanza hasta su propia justificación en términos de demostración. El principio es, por tanto, autoaplicable, puesto que se puede dar razón de él sin caer en un círculo lógico, al menos en la conciencia de Leibniz. En este planteamiento el principio

⁶⁵⁰ "Nihil est sine ratione, seu quicquid est habet rationem sufficientem. Definitio 1: Ratio sufficiens est qua posita res est. Definitio 2: Requisitum est quo non posito res non est. Demonstratio: Quicquid est, habet omnia requisita. Uno enim non posito non est per def. 2. Positis omnibus requisitis res est. Nam si non est, deerit aliquid quo minus sit, id est requisitum. Ergo omnia Requisite sunt ratio sufficiens per def. 1. Igitur quicquid est habet rationem sufficientem. Q.E.D.", *Demonstratio prop.*, 1671-2, Ak.VI,2,483.

de razón suficiente no constituye ninguna dificultad para la afirmación de su universalidad.

Comparemos ahora con otro texto escrito 45 años más tarde, en el mismo año de la muerte de Leibniz. Se trata de la última carta a S. Clarke. Ahí se vuelve a plantear Leibniz el problema de la justificación del principio de razón suficiente, ante la acusación por parte de su corresponsal de cometer una "petitio principii". Pero ahora la actitud es bien distinta: "¿Es ese un principio que tenga necesidad de pruebas?"⁶⁹¹. Nada más lejano de la demostración deductiva que había intentado en su juventud. No obstante, ofrece Leibniz algunos argumentos en favor de su principio, casi todos ellos de carácter pragmático. Son los siguientes: la "naturaleza de las cosas" implica la validez del principio; la transgresión del mismo destruiría la mejor parte de la filosofía; la perfección de Dios exige que sus acciones respondan a la mejor razón; sin este principio no se podría llegar a una prueba de la existencia de Dios ni a la de otras verdades importantes; todo el mundo se ha valido de él en mil ocasiones; nunca se ha dado un ejemplo en contra, y sin embargo ha tenido éxito en multitud de ocasiones; la negación de este principio implicaría la negación también del principio de

⁶⁹¹ "Est ce un principe qui a besoin de preuve?", *Carta a S. Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII,419.

contradicción⁶⁵²; y, negar este principio (de razón suficiente) es quedar abocado "ad absurdum".

Todos estos argumentos, sin entrar ahora en un análisis pormenorizado, distan mucho de ser lógico-formalmente necesarios, tal y como exige la demostración en sentido estricto, esto es, en cuanto encadenamiento de ideas. Quizás por ello el propio Leibniz deja entrever fugazmente tal hecho cuando admite que el principio de razón suficiente debe ser aceptado "incluso en el caso de que no esté justificado por la pura razón o a priori"⁶⁵³.

El cambio de actitud entre los pasajes citados es evidente, con independencia del valor probativo que se conceda a los argumentos esgrimidos. ¿A qué se debe este giro? Y sobre todo, ¿cómo es compatible con el hecho de que Leibniz mantenga hasta el final la rigurosa universalidad del principio de razón suficiente?

En un pasaje de los *Nouveaux essais* dice Leibniz a propósito de la demostrabilidad de todos los principios, que hay cierto tipo de estos "que no podrían recibir ni

⁶⁵² No se trata en este caso de un argumento de índole pragmático, sino de carácter lógico. Pero no debe entenderse esto en sentido lógico-deductivo, sino en sentido trascendental. No es que el principio de razón suficiente pueda deducirse del principio de contradicción, sino que éste constituye un límite irrebable y una condición de posibilidad de todo razonamiento; en consecuencia lo es también de la propia afirmación del principio de razón suficiente. Pero este principio es también condición de posibilidad de todo razonamiento por lo que su negación es autocontradictoria.

⁶⁵³ "Quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison ou a priori", *Carta a Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII, 420.

duda ni prueba"⁶³⁴; o, como dice en la *Monadologie*, "hay axiomas o postulados, o en una palabra, principio primitivos que no podrían ser probados, pero tampoco tienen necesidad de ello"⁶³⁵. Se trata de principios a cuya demostración hay que renunciar pero de los que no se puede prescindir en el razonamiento y el conocimiento, si se quiere obtener alguna verdad. Por ello hay que suponer determinadas proposiciones, que constituyen el núcleo de la lógica. Son lo que Leibniz llama los "principios primitivos", de los cuales dependen, junto con las definiciones, la demostrabilidad de todos los teoremas del sistema. Leibniz expresa esto claramente en diversos lugares: "[Aquellos principios] son tales que permiten que se demuestre a su respecto, primero que es imposible demostrarlos; segundo, que todas las demás proposiciones dependen de ellos. Es decir, que si estos dos principios no son verdaderos, no existe absolutamente ninguna verdad ni conocimiento. Así pues, es preciso que se los admita sin inconveniente o bien será necesario renunciar a toda investigación de la verdad"⁶³⁶. Quedan comprendidos dentro

⁶³⁴ "Ces principes qui ne sauroient recevoir ny doute ny preuve", *Nouveaux essais*, 1703-5, Ak.VI,6,108 (=G.P.V,98).

⁶³⁵ "Il y a aussi des Axiomes et Demandes ou en mot, des Principes Primitifs, qui ne scauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi", *Monadologie*, 1714, G.P.VI,612 (Velarde,105).

⁶³⁶ "[...] talia sunt, ut de iis demonstrari possit, primo demonstrationem eorum impossibilem esse; secundo omnes alias propositiones ab ipsis pendere, sive si haec duo principia non sunt vera illam omnino veritatem et cognitionem locum habere. Itaque aut admittenda sunt sine difficultate, aut omni inquisitioni veritatis renun-

de este grupo el principio de identidad y no-contradicción, el principio de razón suficiente y el principio de inhesión⁶⁵⁷.

Tienen estos principios el status gnoseológico de supuestos. Supuestos necesarios para explicar el hecho del conocimiento y su verdad. Son por tanto condiciones que hacen posible y racional el conocimiento. Con ello Leibniz ha descubierto una estructura de la razón, según la cual, para que algo sea cognoscible o demostrable debe haber algo que se admita sin tal demostración; ha descubierto la estructura trascendental de la razón y del conocimiento, cuyos antecedentes habría que buscar cuando menos en Platón y Aristóteles⁶⁵⁸. Estos presuntos límites a la universalidad del principio de razón suficiente no son, como vemos, Dios en cuanto causa incausada, o la libertad del hombre; son más bien los que impone la propia estruc-

tiandum est", *De principiis*, post. 1686, Vor.5,908 (=Cout.183). Cfr. también Ak.VI,6,5 y G.P.V,395.

⁶⁵⁷ Cfr. G.P.II,62 y G.P.I,382.

⁶⁵⁸ Cfr. más arriba en p. 10. La alternativa es el pl. *teamie to* cartesiano consistente en partir de cero, es decir, la carencia de supuestos. En nuestros días esta postura ha sido asumida en cierto sentido por H. Albert, salvando todas las diferencias, en su *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, 1973 (ed. orig. Tübingen, 1968). Leibniz es consciente de la incoherencia del proyecto cartesiano, y por ello se esfuerza en delimitar el lugar exacto de "lo indemostrable" dentro de todo el sistema de la racionalidad.

tura reflexiva de la razón y del conocimiento en sus diversas variantes⁶⁵⁹.

Estos principios pertenecen a un nivel distinto del resto de proposiciones, incluidas las definiciones; ellos no son arbitrarios sino que pretenden explicar un hecho. Son necesarios para explicar racionalmente el mundo, esto es, para conocer y razonar. En este sentido son condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo y del razonamiento. Son condiciones universales y necesarias de la verdad del pensar y del conocer. Por ello pertenecen a otro nivel de racionalidad, que es el nivel trascendental. No constituyen, pues, un mero sistema deductivo.

Quizás puedan interpretarse ahora adecuadamente las siguientes palabras de Leibniz: "Las proposiciones necesarias no han sido establecidas por un decreto libre", sino que deben ser supuestas si se quiere hacer alguna demostración o algún razonamiento verdadero⁶⁶⁰. Se constituye así un sistema demostrativo en el que ni siquiera todas "las definiciones son absolutamente arbitrarias, puesto que hay un hecho a explicar, a saber, el conocimiento de lo real. Dichas definiciones están sometidas al principio de no-contradicción, es decir, deben ser lógicamente posibles⁶⁶¹.

Vislumbra de este modo Leibniz la estructura común, universal y necesaria propia del nivel trascendental, pero

⁶⁵⁹ Sobre los límites del principio de razón suficiente véase lo dicho anteriormente en p. 289-299.

⁶⁶⁰ "Les propositions necessaires n'ont pas esté établies par un decret libre", *Carta a Foucher*, 1686, G.P.I,382. Cfr. también G.P.II,62.

⁶⁶¹ Cfr. G.P.I,337.

referida originariamente al aspecto lógico de las ideas puras. En este sentido Leibniz lleva la lógica más allá de los límites de la lógica estrictamente matemático-formal moderna, aunque H. Titze coloca sin más el principio de razón suficiente junto al principio de identidad, principio de no-contradicción y principio de tercero excluido como los principios lógicos fundamentales hoy^{***}. Respecto a dicha lógica el principio de razón suficiente constituiría una especie de "metaprincipio". Esta ampliación del ámbito lógico por parte de Leibniz fue ya señalado por W.M. Urban^{***}. Pero los elementos pertenecientes a este nivel trascendental no tienen exclusivamente valor lógico. También tienen valor ontológico (en la medida en que el principio de razón suficiente es entendido también como una ley de lo real) y gnoseológico (en cuanto que se convierte en una categoría que enlaza ambos aspectos en el concepto de "verdad"). Este triple valor apunta a un supuesto no justificado de Leibniz, señalado anteriormente como es el paralelismo entre lo lógico y lo real; no está justificado porque no ha radicalizado el camino crítico; ello le obliga a introducir la escisión entre punto de vista humano y punto de vista absoluto o divino.

Se puede entender así que los principios no demostrables y en concreto el de razón suficiente no constituyen una excepción a la racionalidad universal postulada por el propio principio, sino que forman parte de todo el cuadro

^{***} Cfr. H. Titze, "Der Satz vom zureichenden und bestimmenden Grunde bei Leibniz und seine Auswirkungen", *Studia Leibnitiana*, Sup. XXV (1980), p. 51.

^{***} Cfr. W.M. Urban, *A History of the Principle of Sufficient Reason: Its metaphysical and logical Formulations*, Leipzig, 1897, p. 30.

general de racionalidad con un status claramente delimitado: el de supuesto necesario⁶⁶⁶. Necesario para responder de modo coherente a la exigencia de fundamentación racional del conjunto del saber a la que aspira el nivel trascendental⁶⁶⁷, y que tiene su expresión precisamente en el principio de razón suficiente. Con éste Leibniz ha identificado una forma común al ámbito lógico, ontológico y gnoseológico, perteneciente al nivel del fundamento y que exhibe la forma de autofundamentalidad como exigencia propia del conocimiento y de la realidad. Esta exigencia es la que, en cuanto tal, se formula y se realiza, según hemos visto, en el movimiento reflexivo de autoaplicación del principio.

De este modo, por un lado se explica el cambio observado en Leibniz respecto a la demostrabilidad del principio de razón suficiente; y por otro se puede hacer compatible la exigencia universal de racionalidad que Leibniz defiende hasta el final mediante dicho principio con la imposibilidad de justificación, en el mismo sentido que el resto del sistema, de determinados elementos que no

⁶⁶⁶ Este modo de fundamentación es el que no parece reconocer M. Wolff cuando acusa a la concepción trascendental kantiana de la fundamentación de dejar sin solucionar el problema de la justificación de las leyes lógicas (cfr. art. cit., pp. 98-99).

⁶⁶⁷ Cfr. J. Conill, "Metafísica hoy? Acerca de una concepción transformada de la Metafísica", *Pensamiento*, 38/152 (1982), pp. 445-68.

por ello dejan de pertenecer a la totalidad del conjunto racional⁶⁶⁶.

En conclusión, puede observarse que las distintas apariciones de la formulación "rien n'arrive sans une raison suffisante" lo son en referencia a problemas relativos al nivel ontológico-real. Por eso el predicado verbal "arriver" es el adecuado y viceversa; dicho predicado implica la referencia a ese nivel. En las siguientes formulaciones va a ser matizado y explicitado el calificativo "suficiente".

1.2.1. *"Rien n'arrive sans une raison suffisante pour le determiner"*.

La primera pregunta que surge ante la afirmación de que nada sucede sin razón suficiente es ¿para qué ha de ser suficiente?. En esta formulación encontramos una primera aproximación a la respuesta: "para determinarlo" ⁶⁶⁷. Se encuentra en una carta a Bourguet de abril de 1716.

⁶⁶⁶ De este intento de interpretación trascendental del principio de razón suficiente me he ocupado en "Transzendente Reflexivität bei Leibniz", *Akten des V. Internationaler Leibniz' Kongreß*, Hannover, 1988, pp. 621-30.

⁶⁶⁷ "Pour le determiner", *Carta a Bourguet*, 20-4-1716, G.P.III, 594.

En ella no entra Leibniz en explicaciones ni discusiones. En lo relativo al principio de razón suficiente se limita a constatar escuetamente que Clarke no ha captado toda la potencialidad de este principio: "El señor Clarke no me ha dado gran satisfacción. No ha comprendido bien la fuerza de esta máxima, que nada sucede sin una razón suficiente para determinarlo"⁶⁶⁶. Es de resaltar que la calificación de "suficiente" mediante el término "determinación" mantiene esta versión del principio dentro del nivel ontológico-real en el que viene siendo utilizado en este y otros contextos próximos. En este nivel no cabe la conexión necesaria, sino la determinación contingente, o simplemente determinación como es llamada por Leibniz en sentido riguroso. Tan indicativo es, pues, del nivel en el que se mantiene el principio el término "determinación" como lo es el predicado verbal "arriver", según acabamos de indicar anteriormente. Ambos coinciden en esta fórmula.

Pero ni en ella ni en su contexto se explica qué significa exactamente el término "suficiente" en cuanto determinado. ¿Qué quiere decir "determinar" en este ámbito? En la siguiente formulación que contiene el predicado verbal "arriver" ofrece Leibniz alguna explicación al respecto. Esta aclaración no es novedosa, pero sí que es significativa de lo que Leibniz tiene en la mente al afirmar el principio de razón suficiente en estos contextos.

⁶⁶⁶ "Mr. Clark ne m'a point donné grande satisfaction. Il n'a pas bien compris la force de cette maxime, que rien n'arrive sans une raison suffisante pour le déterminer", *Ibid.*

1.2.2. *Rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoy il en soit plustost ainsi qu'autrement.*

Esta formulación puede encontrarse en la correspondencia con Clarke, al comienzo de la segunda y de la tercera carta, y en la correspondencia con Remond. Este contexto determina el ámbito de problemas en los que es utilizado el principio. En el primero de los casos se opone el principio de razón suficiente al principio de identidad y contradicción. Mientras éste basta para demostrar toda la matemática (aritmética y geometría), aquél es imprescindible en el ámbito de la física: "el principio de la necesidad de una razón suficiente, esto es, que nada ocurre sin que haya una razón por la que aquéllo haya de ser así más bien que de otra manera"⁶⁶⁶. La suficiencia de la razón lo es para explicar la sucesión de lo real. En este contexto se limita a la serie de los hechos físicos, pero en otros, como hemos visto, amplía a todo el ámbito de lo real, esto es, incluyendo la voluntad divina y la humana. El principio plantea que el nivel ontológico-real tiene su propia lógica determinante que marca el curso de los acontecimientos, dentro de las posibilidades que las leyes de esa lógica permiten. La accesibilidad de la razón a esas leyes es la que permite

⁶⁶⁶ "Le Principe du besoin d'une Raison suffisante, c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoy cela soit ainsi plustost qu'autrement", *Segunda carta a Clarke*, diciembre, 1715, G.P.VII,356 (Raça,57).

la inteligibilidad del mundo, y en definitiva la ciencia; esto remite a uno de los supuestos básicos del planteamiento leibniziano, como es el paralelismo entre lo real y lo racional, entre lo lógico y lo ontológico. De este modo queda al descubierto la raíz del optimismo leibniziano, que es su confianza básica en la razón.

Al comienzo de la tercera carta a Clarke repite esta formulación del principio. Pero se queja de que no ha sido correctamente comprendido: "Se me acepta ese principio importante, que nada ocurre sin que exista una razón suficiente por la que sea así más bien que de otro modo. Pero se me acepta sólo de palabra, y se me niega de hecho"⁶⁷⁰. La prueba de ello es, según Leibniz, que cuando se plantea el problema de la concepción del espacio (y del tiempo) se defiende por parte de Clarke (y de Newton) el espacio como ser absoluto. Esto contradice de hecho el principio de razón suficiente. Pero habría que señalar que la aceptación del principio no es tan incondicional como Leibniz pretende en este pasaje. Prueba de ello es que a lo largo de la correspondencia Clarke pide reiteradamente a Leibniz una demostración del principio, que éste nunca ofrece, al menos en un sentido satisfactorio para Clarke. Esto le es reprochado a Leibniz en la última carta de Clarke, escrita unos días antes de la muerte de Leibniz: "Por lo que toca al gran principio de razón suficiente, todo lo que añade aquí este docto escritor en lo que a

⁶⁷⁰ "On m'accorde ce Principe important, que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit plustost ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effect", *Tercera carta a Clarke*, febrero, 1716, G.P.VII,363 (Rada,67).

ello concierne es solamente por vía de afirmación y no de prueba de su conclusión"⁶⁷¹. Por ello Clarke repite en sus cartas que Leibniz comete una petición de principio: "Sentar su gran principio de razón suficiente en un sentido tal que excluya todo esto y esperar a que, sin pruebas, le fuera concedido en este sentido, esto es lo que yo llamo su petitio principii o razonamiento circular"⁶⁷². No se trata aquí de dilucidar la polémica, sino solamente de matizar la afirmación leibniziana de que se le acepta el principio; Clarke lo hace sólo en cierto sentido, y desde luego no en el que lo plantea Leibniz.

En la correspondencia con Remond, también en 1716, vuelve a poner de manifiesto a su corresponsal la importancia que atribuye al principio de razón suficiente en su discusión con Clarke. Toda ella se reduce a la aceptación o no de dicho principio. Tan convencido está Leibniz de la imposibilidad de negar el principio legítimamente, que llega a dudar nada menos que de la honestidad del propio Clarke en la discusión: "Yo reduzco el estado de nuestra disputa a ese gran Axioma de que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente de por qué algo es así más bien que de otro modo. Si él [Clarke] continúa negándolo,

⁶⁷¹ "As to the grand Principle of a sufficient Reason; all that this Learned Writer here adds concerning it, is only by way of Affirming not proving, his Conclusion", *Quinta carta a Leibniz*, 29-10-1716, G.P.VII, 440 (Rada, 162).

⁶⁷² "And his laying down his grand Principle of a sufficient Reason in such a Sense as to exclude all these; and expecting it should be granted him in that Sense, without Proof; This is what I call his Petitio Principii, or Begging of the Question", *Ibid.* (Rada, 163).

¿dónde estará su sinceridad? Si me lo concede, adiós al vacío, los átomos, y toda la filosofía de Newton"⁶⁷⁸.

2. "Avoir":

2.1. *"Il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoy il est ainsi plustost qu'autrement"*.

Se recogen bajo este epígrafe algunas formulaciones del principio de razón suficiente que contienen el predicado verbal "avoir". Con él se expresa el principio en referencia a lo que hay, es decir, desde el punto de vista estático del objeto. Por ello puede ser considerado como la versión francesa de las construidas con "sum". En latín, éstas fórmulas se distinguen de las que utilizan "fieri", porque este predicado verbal expresa un sentido de proceso, de cambio, de devenir. Expresa el principio desde el punto de vista dinámico de los hechos. También en

⁶⁷⁸ "Je reduit l'estat de notre dispute à ce grand Axiome, que rien n'existe ou n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit plustost ainsi qu'autrement. S'il continue à me le nier, où en será sa sincerité? S'il me l'accorde, adieu le Vuide, les Atomes, et toute la Philosophie de M. Newton", *Carta a Remond*, 19-10-1716, G.P.III,678.

lengua francesa ocurre algo similar en lo que respecta al principio de razón suficiente. Si el predicado "avoir" es equivalente en este sentido a "esse", el predicado "arriver" expresa un punto de vista similar al de "fieri".

También al comienzo de la tercera carta a Clarke puede encontrarse la primera de las formulaciones del principio de razón suficiente que contiene el predicado verbal "avoir". Está en el contexto de la discusión sobre una de las consecuencias del principio, a saber, la imposibilidad de la indiferencia de la voluntad divina. La "pura voluntad", según expresión de Clarke, no puede ejercer acción o decisión alguna en situación de perfecto equilibrio. Lo contrario sería suponer que "Dios quiere algo sin que hubiera ninguna razón suficiente de su voluntad"⁶⁷⁴. Por ello Leibniz acusa a Clarke, una vez más, de no haber comprendido el principio y sus consecuencias: "Es verdad, dicen, que no haya nada sin una razón suficiente de por qué es así más bien que de otra manera, pero se añade que esta razón suficiente es, a menudo, la simple y mera voluntad de Dios"⁶⁷⁵.

En esta ocasión se amplía el área de aplicación del principio de razón suficiente de la física (como en el caso de la formulación anterior), al ámbito de la voluntad, es decir, a la Psicología. En la siguiente ensancha

⁶⁷⁴ "Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté", *Tercera carta a Clarke*, febrero, 1716, G.P.VII,364 (Rada,69).

⁶⁷⁵ "Il est vray, dit on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoy il est ainsi plustost qu'autrement, mais on adjoute que cette raison suffisant est souvent la simple ou mere volonté de Dieu", *Ibíd.*

aún más el campo, pero siempre dentro del nivel ontológico-real.

2.2. *"Il faut qu'il y ait une raison suffisante pourquoi les choses sont plustost ainsi qu'autrement".*

Esta formulación, del comienzo de la tercera carta a Clarke, presenta algunas novedades. En primer lugar delimita explícitamente y con toda exactitud cuál es el ámbito al que está dirigido el principio: las cosas. Si ya en formulaciones anteriores esto venía siendo más o menos nítidamente intuido a raíz del predicado verbal, de las aplicaciones del contexto, etc., en esta ocasión, y más generalmente en casi toda la última etapa, queda patente que el ámbito de referencia del principio es la existencia real.

En segundo lugar, introduce un matiz que no deja de ser interesante y tal vez significativo. Todas las formulaciones del principio comienzan habitualmente con la afirmación tajante y universal propia de cualquier principio acerca de los distintos ámbitos en los que tiene vigencia. En este caso por el contrario, no comienza diciendo que "hay una razón suficiente por la que..." A esa expresión antepone la de que es necesario que sea así.

Esto mismo sucede también con el propio nombre del principio, del que en los últimos años comienzan a aparecer formulaciones del tipo "principio de la *necesidad* de una razón suficiente"⁶⁷⁶.

Esta matización, que pretende enfatizar lo que venía siendo expresado desde hacía más de cuarenta años, sólo tiene sentido si al propio Leibniz se le plantea la duda de que efectivamente sea de un modo tan radical como él había venido sosteniendo. Esta hipótesis cobra credibilidad si se tiene en cuenta que dicha reafirmación aparece en esta cuarta etapa, es decir, precisamente cuando Clarke cuestiona a Leibniz el sentido en el que ha de ser entendida la validez universal del principio. No obstante, Leibniz se mantiene firme en su convicción.

En tercer lugar, Leibniz amplía el ámbito de aplicación del principio de razón suficiente, dentro del nivel ontológico-real a otros ámbitos más allá de la física y la psicología: "Por ese solo principio, a saber, que es necesario que haya una razón suficiente por la que las cosas sean más bien así que de otra manera, se demuestra la divinidad, y todo el resto de la metafísica o de la teología natural, e incluso, de alguna manera, los principios físicos independientes de la matemática, es decir, los principios dinámicos o de la fuerza"⁶⁷⁷. El

⁶⁷⁶ Cfr. pp. 50-54.

⁶⁷⁷ "Or par ce principe seul, savoir: qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont plustost ainsi qu'autrement, se demonstre la Divinité, et tout le reste de la Metaphysique ou de la Theologie Naturelle, et même en quelque façon les Principes Physiques independans de la Mathematique, c'est à dire les

principio de razón suficiente sirve pues, en esta versión, para dar razón de la teodicea, la metafísica y parte de la física.

3. *Síntesis final:*

Toda la historia de elaboración y desarrollo del principio de razón suficiente culmina sistemáticamente en tres formulaciones creadas en los dos últimos años por Leibniz. En ellas sintetiza prácticamente todas las características y matices más relevantes que el principio ha ido adoptando a lo largo de casi cincuenta años. Formulaciones con semejante potencial sintético no pueden encontrarse en fechas anteriores, lo cual confiere cierta entidad unitaria propia a los dos últimos años de la vida filosófica de Leibniz como etapa específica y diferenciada en lo que se refiere al aspecto de la evolución del principio. En estas formulaciones recupera Leibniz aspectos que habían sido olvidados, o al menos excluidos de las formulaciones del principio, muchos años atrás; por ello suponen un esfuerzo especialmente importante y fructífero por dar una visión unitaria y total de lo que para él

Principes Dynamiques ou de la Force", *Segunda carta a Clarke*, diciembre, 1715, G.P.VII,356 (Rada,57).

suponia un principio que fue ganando importancia según progresaba su pensamiento. Este progreso se fue forjando generalmente en la discusión con los más importantes autores del momento en los diversos campos, y con los principales filósofos y científicos del pasado.

3.1. *"Rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire, que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement".*

En esta fórmula se incluyen términos tan significativos en la constitución del principio de razón suficiente como "se faire", "arriver", "suffisante", "déterminer", y sobre todo "rationem reddere" (o "rendre raison"). Esta última expresión resulta especialmente relevante, porque a lo largo de las tres etapas precedentes (es decir, prácticamente durante toda la vida filosóficamente creativa de Leibniz) es uno de los tipos de formulación del principio predominantes. En cambio en esta última su presencia es bastante menor (teniendo siempre en cuenta

los textos publicados). Por ello analizamos detenidamente las apariciones de esta expresión.

En primer lugar hay que distinguir los lugares en los que es aplicado de uno u otro modo, de aquellos en los que forma parte propiamente de una formulación del principio de razón suficiente. En este segundo sentido, como veremos, se encuentra solamente en los *Principes de la nature*.

En cuanto al primer sentido, el principio de razón suficiente aparece en relación con el tema de Dios, y con el de la relación de los cuerpos y de las verdades entre sí. Respecto al primero, se plantea la cuestión de Dios como razón de la totalidad de lo existente. Tanto en la *Monadologie* como en la *Quinta carta a S. Clarke* es tratado el tema por Leibniz. En este último escrito delimita Leibniz el sentido de la utilización de Dios en relación con la justificación racional de la existencia de lo real. En el detalle de cada acontecimiento no es necesario apelar a Dios. El mundo tiene su propio funcionamiento autónomo, en el que la razón tiene la posibilidad y la obligatoriedad de explicar cuanto acaece. Por eso escribe: "Esta opinión vulgar según la cual filosofando es preciso evitar en la medida de lo posible lo que sobrepasa las naturalezas de las criaturas, es muy razonable"⁶⁷⁸. Lo contrario sería exigir la actuación permanente de Dios en el mundo, es decir, el ocasionalismo; éste es rechazado en otros contextos por Leibniz. En éste lo expresa como

⁶⁷⁸ "Cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter, en philosophant, autant qu'il se peut, ce qui surpasse les natures des creatures, est tres raisonnable", *Quinta carta a Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII,416 (Rada,131).

necesidad de evitar un "Deus ex machina" utilizado allá donde la razón encuentra alguna dificultad. Esto es precisamente lo más antirracional. Leibniz lo expresa del siguiente modo: "De lo contrario nada sería tan fácil como dar razón de todo, apelando a una divinidad, Deum ex machina"⁶⁷⁹. La alternativa es "cuidarse de la naturaleza de las cosas"⁶⁸⁰. Ateniéndose a lo que las cosas son es posible dar razón de sus acontecimientos. Detrás de esta posición está naturalmente toda la teoría de la inhesión (desarrollada fundamentalmente durante la segunda etapa) y la distinción entre propiedades primitivas y propiedades derivadas (desarrollada precisamente, entre otros lugares, en la polémica con Clarke⁶⁸¹). Para establecer la "naturaleza de las cosas" hay que acudir a las cualidades racionales originarias, que permiten deducir todas las demás, y delimitar la hipótesis racional de la mera ficción.

En la *Monadologie* se desarrolla la única posibilidad racional de relación entre Dios y el pensamiento humano de cara a explicar el mundo. Si, según acabamos de ver, en el detalle queda excluida tal posibilidad, no sucede lo mismo respecto de la totalidad. En este punto emprende Leibniz un desarrollo teórico que puede ser entendido tanto como justificación de la necesidad racional de Dios⁶⁸², como también como modo de dar razón de la totalidad del mundo

⁶⁷⁹ "Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant survenir une Divinité, Deum ex machina", *Ibid.*

⁶⁸⁰ "Se soucier des natures des choses", *Ibid.*

⁶⁸¹ Cfr. p.e. G.P.VII, 372ss.

⁶⁸² Tal ocurre p.e. en G.P.VII, 429.

real. Esta segunda perspectiva es la que interesa en este contexto.

A diferencia de otros planteamientos más o menos similares, Leibniz parte de la pregunta por la justificación racional de la totalidad. Que el regreso en la cadena de justificaciones de los sucesivos estados contingentes sea infinita o no resulta, pues, irrelevante. Dada la contingencia lógica de la totalidad, ningún estado de cosas perteneciente a la misma es capaz de responder a la exigencia racional de fundamentación del resto y de autofundamentación. Esto es expresado por Leibniz del siguiente modo: "Y como todo este detalle no encierra más que otros contingentes anteriores o más detallados, cada uno de los cuales tiene necesidad de un análisis similar para dar razón de él, no se ha avanzado nada; es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la cadena o serie de este detalle de los contingentes, por muy infinito que pudiera ser"⁶⁰³. De ahí la necesidad de recurrir, fuera de la serie, a lo metafísicamente necesario, esto es, autofundamentado, y capaz de dar razón del conjunto de lo real: "Siendo así que la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté más que eminentemente, como en la fuente: y esto es lo que llamamos Dios"

⁶⁰³ "Et comme tout ce detail n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelque infini qu'il pourroit être", *Monadologie*, 1714, G.P.VI, 613.

. El final de este texto pone de manifiesto cómo el hecho material del cambio es secundario para Leibniz. El alude no a la contingencia física, sino a la contingencia lógica, esto es, al hecho de que lo real podría ser de otro modo sin que ello supusiera contradicción lógica alguna.

El segundo tema al que es aplicada esta versión del principio de razón suficiente durante la etapa final es el de la relación por un lado entre las verdades y por otro entre los cuerpos. En ambos casos el principio juega un papel determinante. En cuanto a la relación de los cuerpos entre sí, planteada en la *Monadologie*, se define qué significa ser activo respecto a otro cuerpo. La actividad o pasividad de los cuerpos está en función de la posibilidad de dar razón de lo que sucede en una a raíz de lo que hay en la otra. En esto justamente consiste la relación o "acomodación" de los cuerpos entre sí. La fuerte afirmación leibniziana de la inexistencia de relación *real* entre los elementos del universo se ve compensada en términos gnoseológicos. Si bien no hay relación material, sí que la hay ideal*** y la razón la puede descubrir-aporar; esta relación tiene su traducción ontológica en la armonía manifiesta entre los diversos cuerpos.

La actividad tiene carácter lógico-genético; consiste en explicar a priori la sucesión de acontecimientos de un

*** "Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'eminentement, comme dans la source: et c'est ce que nous appellons Dieu", *Ibid.*

*** Cfr. anteriormente p. 125.

*** Cfr. *Monadologie*, 51 (G.P.VI, 615/Velarde, 117).

cuerpo teniendo en cuenta "lo que se conoce de modo distinto"*** de otro. Conseguído esto, se considera que éste último "actúa" sobre el anterior, y por tanto es activo. La interacción entre los cuerpos es, según el planteamiento leibniziano, no de tipo física-causal, sino más bien de tipo estructural; es la estructura global la que determina la coordinación entre los elementos que intervienen en cada sistema parcial, y estos a su vez constituyen uno global en el que ningún elemento es ajeno a todo el resto; por eso la razón última de la totalidad del universo es única***.

El carácter de activo o pasivo es relativo, porque "aquello que bajo un cierto aspecto es activo, considerado bajo otro punto de vista es pasivo"***. La capacidad de acción, esto es, de explicación de sucesos de otros seres, es lo que determina el grado de perfección de cada ser: "Una criatura es más perfecta que otra por el hecho de encontrar en ella lo que sirve para dar razón a priori de lo que acontece en la otra; y por eso decimos que actúa sobre la otra"***.

En todo modo de dar razón resulta decisivo el aspecto gnoseológico, porque dar razón es conocer ciertas relaciones. En el parágrafo 52 de la *Monadologie* establece Leib-

*** "Ce qu'on connoit disinctement", *Monadologie*, G.P.VI,615 (Velarde,117)

*** Cfr. G.P.VI,613.

*** "Ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration", Op. cit.,615 (Velarde,117).

*** "Une creature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit qu'elle agit sur l'autre", *Ibid.*

niz que la razón se da a partir de "lo que en ello se conoce distintamente"⁶⁹¹. Este conocimiento sólo es tenido de modo absoluto por Dios. Pero es importante recordar que hay ámbitos de los cuales ni el hombre ni Dios pueden dar razón, p.e., todo conocimiento intuitivo⁶⁹².

La armonía que presenta la naturaleza, aunque no supone una relación real entre los cuerpos, sí que implica regularidades expresables matemáticamente. Estas son las leyes del movimiento que configuran la mecánica, y en un sentido más amplio, la física. El establecimiento de dichas leyes es un primer modo de respuesta al problema planteado anteriormente de dar razón de la actuación de un cuerpo a partir de otro. La categorización en causas y efectos y la previsión matemática de estos últimos responde precisamente a esa exigencia en el ámbito concreto del movimiento físico.

En *Principes de la nature* plantea el problema de dar razón de las propias leyes del movimiento. La primera observación es que resulta "sorprendente que mediante la sola consideración de las causas eficientes o de la materia no podamos dar razón de esas leyes del movimiento"⁶⁹³. Si "se conserva la misma cantidad de fuerza total y absoluta o de la acción; la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción; la misma cantidad, por fin, de la fuerza directiva; además la acción es siempre igual

⁶⁹¹ "Ce qu'on connoit distinctement en lui", *Ibid.*

⁶⁹² Sobre este punto puede verse lo dicho en p. 289-299.

⁶⁹³ "Il est suprenant, que par la seule consideration des causes efficients ou de la matiere, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement", *Principes de la nature*, 1714, G.P.VI,603 (Olaso,603).

a la reacción y el efecto íntegro siempre equivale a su causa plena⁶⁹⁴. Si así ocurre, no es por ningún tipo de necesidad absoluta o lógica, sino que obedece al principio de la conveniencia al que se ajusta la elección sabia de Dios. Sólo atendiendo al fin perseguido que es la consecución del mejor de los mundos posibles puede entenderse el estado actual de cosas y su desarrollo. Por eso dice Leibniz que "es preciso recurrir a las causas finales", "y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido más bien así que de otro modo⁶⁹⁵. La consecución de este fin ha impuesto la elección de esta posibilidad de entre otras posibles; pero este criterio no pertenece ya al ámbito físico de la causalidad eficiente, sino al de las "razones abstractas o metafísicas⁶⁹⁶". El ámbito teleológico roza así con el ámbito físico-real.

Finalmente, la expresión "rendre raison" no aparece aplicada únicamente en relación con la conexión de los cuerpos entre sí, sino que también aparece durante esta última época en el contexto de la conexión de las verdades entre sí. En la última carta que Leibniz dirige a S. Clarke, plantea el importante problema de la demostración

⁶⁹⁴ "Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la reaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la reaction, et l'effect entier est toujours equivalent à sa cause pleine", *Ibid.*

⁶⁹⁵ "Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison pourquoy les choses sont allées plustôt ainsi qu'autrement", *Ibid.*

⁶⁹⁶ "Raisons abstractes ou metaphysiques", *Ibid.*

del principio de razón suficiente⁶⁹⁷. Sin entrar en este contexto en ello, interesa ahora destacar solamente la conexión establecida entre dicho principio y "otras verdades importantes"⁶⁹⁸. El principio de razón suficiente resulta imprescindible para poder dar razón de ese otro grupo de verdades relevantes, de entre las que explicita solamente la existencia de Dios⁶⁹⁹.

Hasta aquí los contextos en los cuales la expresión "rendre raison" es aplicada. Formando parte explícitamente de una formulación del principio de razón suficiente aparece solamente en una ocasión a lo largo de esta etapa final. Se trata del conocido párrafo 7 de los *Principes de la nature*. Ahí se dice: "Nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo"⁷⁰⁰. En primer lugar, la escasez de apariciones en estos últimos años (al menos en los trabajos publicados) de esta versión del principio, es significativa de que no es a la que Leibniz otorga mayor importancia. Pero por otro lado es de destacar la matización sutil que introduce en esta formulación.

Respecto al sujeto capaz de dar razón en cada caso concreto, las determinaciones que éste recibe van siendo

⁶⁹⁷ Cfr. en este mismo capítulo p. 177.

⁶⁹⁸ Cfr. G.P.VII,419.

⁶⁹⁹ Cfr. *Ibid.*

⁷⁰⁰ "Rien ne se fait sans raison suffisant, c'est à dire, que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement", *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 1714, G.P.VI,602 (Olaso,601).

progresivamente concretadas. En la etapa inicial escribe que es posible dar razón de por qué todo es como es "al menos desde la omnisciencia"⁷⁰¹; desde el conocimiento absoluto es posible ejecutar la exigencia del principio de razón suficiente. Si el pasaje anterior es del año 1677-78, en otros posteriores se encuentran expresiones similares. Así, en una carta fechada como posterior a 1685 escribe Leibniz que podría dar la razón que todo tiene "quien supiera todo"⁷⁰²; y en el trabajo de 1686 titulado *Principium scientiae humanae* repite que siempre puede darse razón "al menos por aquél que todo lo sabe"⁷⁰³.

Frente a la necesidad de conocimiento absoluto planteada en los pasajes anteriores, en el texto de los *Principes de la nature* explica Leibniz que la razón de por qué todo es como es puede ser dada por "quien conozca las cosas suficientemente"⁷⁰⁴. ¿Qué significa este recorte en los requisitos? En este caso Leibniz plantea la cuestión de modo pormenorizado. Se puede dar razón de diversos elementos, o ámbitos o niveles. No es necesario en todos los casos la omnisciencia. Cada uno de ellos tiene sus exigencias propias. Por ello en sentido estricto sólo se requiere un conocimiento absoluto para dar razón de la

⁷⁰¹ "Saltem ab omniscio", *Elementa verae pietatis*, 1677-8, Vor.2,236 (=Grua, 13).

⁷⁰² "Celuy qui sçauroit tout", *Carta* (sin destinatario), post. 1685, Bodemann,115.

⁷⁰³ "Saltem ab eo qui omnia novit", *Principium scientiae humanae*, post. 1677 (1686 ?), Vor.5,1003 (Olaso,347).

⁷⁰⁴ "Celuy qui connoitroit assés les choses", *Principes de la nature*, 1714, G.P.VI,602 (Olaso,601).

totalidad, entendido esto en sentido extensivo. Para el resto basta con que sea suficiente. ¿Cómo debe ser entendida esta suficiencia?⁷⁰⁵.

En dos escritos de fechas relativamente tempranas puede encontrarse alguna orientación para contestar a la pregunta anterior. En *De la sagesse* 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. Porque el análisis de una verdad está acabado cuando se ha encontrado la demostración; y no es siempre necesario acabar el análisis del sujeto o del predicado para encontrar la demostración de la proposición. Con frecuencia el comienzo del análisis de la cosa basta para el análisis o conocimiento perfecto de la verdad que se conoce de la cosa"⁷⁰⁶. Este pasaje se halla en el contexto de una cuestión metodológica: la de los sucesivos pasos del arte de inventar. Dar razón es llegar al conocimiento perfecto de una verdad. Y este conocimiento se ha adquirido cuando se hace la demostración de la misma. Para ello es necesario un análisis infinito del sujeto. Leibniz entiende por demostración, en la época del escrito, fundamentalmente establecer una relación deductiva entre la proposición que expresa la verdad a demos-

⁷⁰⁵ Cfr. G.P.VI,413-4.

⁷⁰⁶ "Il est très difficile d'achever l'analyse des verités dont on a besoin. Parce que l'analyse d'une verité est achevée quand on en a trouvé la demonstration, 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 l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou connoissance parfaite de la verité, qu'on connoist de la chose", *De la sagesse*, 1676 (?), Ak.VI,3,671 (=G.P.VII,83=Erdmann,674).

trar y otras constituidas por elementos más simples "que no se entienden más que por ellas mismas, que son sin requisitos, y que no tienen necesidad de nada fuera de ellas para ser concebidas"⁷⁰⁷. Pero no se restringe al modelo deductivo.

Los elementos primeros son principios y definiciones. Así lo expresa Leibniz en un escrito ligeramente posterior al anterior titulado en la edición de Erdmann De *natura et usu*: "Los datos suficientes para descubrir las verdades son los principios que son ya manifiestos, y a partir de los cuales solos o de otros adoptados puede ser concluido aquello de lo que se trata"⁷⁰⁸. Se llega así a los elementos primeros que, según Leibniz, tienen carácter intuitivo, o como lo expresa en el mismo contexto anterior, "es necesario conocerlos no por razonamiento sino por observación"⁷⁰⁹. Asoma aquí el problema del valor de lo intuitivo en el planteamiento leibniziano, aspecto éste poco atendido generalmente⁷¹⁰. Como se acaba de decir más arriba, Leibniz no limita las posibilidades reales de dar razón al esquema deductivo-formal. En el mismo contexto que venimos citando es utilizada una formulación que deja abierta la posibilidad de diversas concreciones metodológicas. Todas ellas serían válidas hipotéticamente para dar

⁷⁰⁷ "Qu'on n'entend que par elles mêmes, qui sont sans requisits, et qui n'ont besoin de rien hors d'elles, pour estre conceues", *Ibíd.*

⁷⁰⁸ "Data sufficientia ad veritates inveniendas, sunt principia quae jam sunt in promptu, et ex quibus solis sive aliis asuntis concludi potest id, de quo agitur", *De natura et usu*, 1678-86, G.P.VII, 60-61 (Erdmann, 86).

⁷⁰⁹ "Quae non ratiocinatione sed observatione discere opus fuit", *Ibíd.*

⁷¹⁰ Sobre ello cfr. más arriba p. 289-299.

razón, y necesitarían un conjunto abarcable por el hombre de elementos para justificar una determinada verdad: "También tenemos un indicio con ayuda del cual puede ser previsto qué datos son suficientes, a saber: si las cosas tienen tal conexión entre sí que, determinadas una, dos o tres cosas, alguna otra queda determinada también o única, se sigue que los datos son suficientes en aquellos primeros"⁷¹¹.

Queda así iluminado siquiera sea parcialmente el problema planteado más arriba de cómo entender que para dar razón no es necesaria la omnisciencia, sino un conocimiento suficiente, aunque para ello se haya recurrido a textos anteriores a la última época. Lo expresado en ellos hubiera podido ser asumido en ésta. En resumen, "conocer suficientemente las cosas" significa conocer los principios de los que derivan, o en general, conocer las relaciones que la determinan.

En esta primera fórmula de síntesis se restringe el principio al nivel ontológico-real. En ella se unifican el punto de vista dinámico que introduce "arriver" en la consideración de los hechos, con el no tan móvil que instaaura "se faire" en la concepción de los objetos, pero en todo caso siempre referido a "las cosas". Se sintetiza también la perspectiva ontológica determinada por el objeto (las cosas), con la gnoseológica que implica el

⁷¹¹ "Habemus autem indicium, cujus ope praevideri potest quatenus data sint sufficientia, ita si res talem inter se connexionem habeant, ut uno vel duobus, vel tribusve determinatis, aliud quiddam etiam sit determinatum sive unicum, sequitur in prioribus illis data esse sufficientia", *De natura et usu*, 1678-86, G.P.VII, 60 (Erdmann, 86).

reconocimiento de un sujeto que "conoce suficientemente las cosas", en virtud de lo cual puede dar razón del estado presente; este dar razón se hace en base a estados anteriores, mediante el conocimiento de la razón de la serie, y en ello estriba la suficiencia del conocimiento del sujeto.

En las fórmulas restantes se introducen nuevos elementos a unificar en un solo principio.

3.2. *"Aucun fait ne sauroit se trouver vray, ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement".*

Esta formulación se encuentra en la *Monadologie*. En ella se recoge una alusión al nivel ontológico-real de "los hechos". El principio de razón suficiente tiene como primer área de referencia los hechos. En ellos determina su verdad o existencia. La verdad de un hecho es su existencia real; pero ambas vienen determinadas precisamente por la presencia de una razón suficiente que determine, en este ámbito contingentemente, dicha existencia. Esta determinación consiste en la posibilidad de ser

integrada coherentemente en una red de relaciones, cuya lógica es o puede ser conocida a priori. Para el caso concreto de una "red" lineal, la lógica es la razón de la serie, una de cuyas concreciones más desarrolladas es el conjunto de cadenas físico-matemáticas que constituyen las diversas ciencias.

Así se acerca Leibniz a una concepción de la verdad como coherencia, en la que la razón suficiente constituye el criterio coherencial de verdad, y en este caso, de existencia. Un dato que aspira a ser verdadero, es decir, un hecho real, se convierte en tal si es (o fuera posible) establecer la razón suficiente del mismo.

Pero Leibniz amplía en esta formulación el campo de aplicación del principio al ámbito del lenguaje. Este aspecto del principio, con sus formulaciones correspondientes, fue el predominante en la segunda etapa, es decir, en torno al año 1686⁷¹⁸. Pero desde entonces el nivel lingüístico en relación con el principio de razón suficiente había sido prácticamente olvidado, y vuelve a ser recogido en esta formulación. De ahí la especial relevancia de este pasaje. También todo enunciado, para ser verdadero (en este caso ya no tiene sentido hablar de existente) ha de tener su razón suficiente. Esta está en relación con la conexión entre el sujeto y el predicado de la proposición. Pero no es que de toda proposición verdadera se pueda dar razón, como si la verdad fuera algo lógico o sistemáticamente anterior al dar razón. Más bien es el caso contrario; de toda proposición que se puede (o podría) dar razón es verdadera. Por ello para entender

⁷¹⁸ Cfr. cap. 2.

adecuadamente el principio de razón suficiente en la filosofía de Leibniz es fundamental desarrollar un análisis detallado de los modos de dar razón presente en sus escritos⁷¹³. También por ello resulta injustificado interpretar, como hace L. Couturat, que "el principio de razón afirma, por el contrario, que toda proposición verdadera es analítica, es decir, virtualmente idéntica"⁷¹⁴. Leibniz indica claramente en una carta a Hartsoecker que "es preciso saber que toda verdad que no es idéntica, tiene sus razones"⁷¹⁵. Cabe al menos la posibilidad de verdades no idénticas, pero que estarían incluidas dentro de los dominios del principio de razón suficiente. De ahí que la interpretación coherencial del mismo no deba ser entendida en el sentido de consistencia lógico-formal, es decir, como carencia de contradicciones, y en definitiva como reducible al principio de contradicción. Por eso habla Leibniz en un escrito fechado hacia 1710, de un principio de congruencia, distinto del principio de contradicción y del de que ha de darse razón; dicho principio es considerado como uno de los "principios de las verdades"⁷¹⁶.

En conclusión, Leibniz explicita en esta formulación el valor ontológico y el valor lógico del principio de razón suficiente. Además, como hemos visto, queda apuntado el valor gnoseológico del mismo en la noción de verdad.

⁷¹³ Cfr. sobre ello lo dicho anteriormente, p. 65-67.

⁷¹⁴ L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 215.

⁷¹⁵ "Il faut savoir que toute verité qui n'est point identique, a ses raisons", *Carta a Hartsoecker*, 30-10-1710, G.P.III, 506.

⁷¹⁶ Cfr. Cout., 528.

Todo ello es expresado en la siguiente fórmula: "El de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo"²¹⁷.

En la última formulación de carácter sintético que va a ser considerada, Leibniz reitera el aspecto gnoseológico del principio, y despliega dos aspectos diferentes del nivel ontológico, que ya anteriormente habían aparecido por separado.

3.3. *"Principe du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un evenement arrive, qu'une verité ait lieu"*.

Esta formulación se encuentra en la última de las cartas dirigidas por Leibniz a S. Clarke. Leibniz se esfuerza en precisar muy bien el principio dada la insistencia de su correspondiente en rechazar ciertos aspectos del mismo. Leibniz distingue en primer lugar en

²¹⁷ "Et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enonciation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement", *Monadologie*, 1714, G.P.VI,612 (Velarde,103).

el nivel ontológico, el punto de vista del objeto y el de la sucesión de los hechos. En esta ocasión habla de "la cosa que existe", para expresar lo que en otros contextos expresaba mediante los predicados verbales "esse", "avoir", o en cierto sentido "se faire"; en todos los casos alude a lo que hay, a lo real existente. De todo ello hay una razón suficiente. Pero no sólo la hay de cuanto existe, sino también de los procesos que lo real va sufriendo; también desde una perspectiva dinámica el principio es aplicable a lo real. Por eso dice Leibniz que no sólo hay "una razón suficiente para que algo exista", sino que se trata también del principio "de la necesidad de una razón suficiente... para que ocurra un acontecimiento"⁷¹⁸. Esto había sido expresado en anteriores formulaciones con los términos "fieri", "arriver" y en cierto sentido "se faire". El devenir de lo real está determinado, de diversos modos, por razones. Esto afecta tanto al sujeto agente del cambio como al objeto que lo recibe: "El principio de la necesidad de una razón suficiente es común a los agentes y a los pacientes. Tienen necesidad de una razón suficiente de su acción tanto como de su pasión"⁷¹⁹.

No obstante, Leibniz no vislumbra en esta perspectiva el sentido de la historicidad de la razón. Su planteamiento es más estructural, dada la fuerte influencia del

⁷¹⁸ "Une Raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un evenement arrive", *Quinta carta a Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII,419 (Rada,134).

⁷¹⁹ "Le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agens et aux patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi bien que de leur passion", *Op. cit.*,391 (Rada,102).

análisis matemático en toda la formación de su pensamiento. Frente al aspecto relativista que en cierto modo contiene todo planteamiento historicista, Leibniz representa la búsqueda de algo necesariamente verdadero. Pero la prueba de que no son dos enfoques incompatibles es el hecho mismo de que Leibniz elabora todo su sistema históricamente, tal y como ha mostrado el recorrido que hemos realizado a lo largo de su obra⁷²⁰.

Además de lo anterior, sintetiza Leibniz en esta formulación otro aspecto fundamental en la historia del desarrollo del principio de razón suficiente. Este principio también significa "la necesidad de una razón suficiente... para que tenga lugar una verdad"⁷²¹. Aquí está contenido el aspecto lógico (la verdad tiene lugar en la proposición) y el aspecto ontológico (la verdad tiene lugar en los hechos). Pero además se trata de una noción gnoseológica porque es el enlace entre ambos niveles. La verdad de un hecho se conoce, según Leibniz, por tantas vías como modos de dar razón puedan encontrarse, siempre que tengan validez racional⁷²². El conjunto de todos ellos refleja, por un lado la pluralidad metodológica que permite el principio de razón suficiente. En sentido riguroso éste plantea solamente una exigencia a resolver

⁷²⁰ El caso posterior de Hegel será un ejemplo especialmente relevante de integración entre historia y sistema.

⁷²¹ "Du besoin d'une Raison suffisante pour [...] qu'une verité ait lieu", *Quinta carta a Clarke*, 18-8-1716, G.P.VII,419 (Rada,134).

⁷²² A lo largo del recorrido hecho hasta aquí se han descrito hasta seis modos diferentes de justificación, es decir, de establecer algún tipo de verdad. Sobre ello cfr. p. 65-67.

en clave de fundamentación. El principio de razón no exige un determinado modelo metodológico, sino que ya en el caso del propio Leibniz dicho principio es compatible con toda una amplia gama de estrategias, que van desde el más puro deductivismo hasta ciertas variedades de fundamentación coherencial y trascendental. Esta versatilidad es ignorada con frecuencia en los análisis del principio de razón suficiente. Por otro lado, esta pluralidad pone también de manifiesto la unidad sistemática que confiere el principio al pensamiento de Leibniz. Esto se deja traslucir en afirmaciones como la siguiente: "[Mis opiniones] están casi todas ligadas al gran principio de la suprema razón y perfección de Dios"⁷²³. Leibniz tenía pues, cierta conciencia de sistematicidad.

⁷²³ [Mes opinions] sont presque toutes liées avec le grand principe de la supreme raison et perfection de Dieu", *Cuarta carta a Clarke. Suplemento*, 2-6-1716, G.P.VII,379.

CONCLUSIONES.

1. Según los textos de Leibniz, la fórmula más adecuada para designar su "gran principio" es la de "Principio de Razón Suficiente". Ello por la frecuencia, momento, amplitud e intensidad de uso.

Es la fórmula más usada por Leibniz con diferencia respecto a cualquier otra, aun dentro de la escasez relativa de alusiones mediante un nombre concreto. Por otro lado, es utilizada a partir del año 1710, por lo que puede atribuírsele razonablemente cierto carácter de definitiva dentro de la evolución de Leibniz. En tercer lugar, esta fórmula es suficientemente amplia como para acoger los distintos contenidos que Leibniz adjudica al principio, ya sea simultánea, ya sea sucesivamente; no se trata de una fórmula tan parcial como alguna de las analizadas. Por último, es una fórmula intensamente presente en la mente de Leibniz, en el doble sentido de que se repite multitud de veces, como hemos visto, en la formulación de los contenidos del principio, y además esta fórmula interviene en todos los grandes problemas filosóficos que trata Leibniz.

2. Leibniz utiliza una gran variedad de fórmulas para referirse a su "gran principio". Pero dentro de ella cabe observar una cierta evolución. Durante los primeros años no utiliza ninguna formulación específica

para el principio de razón suficiente; su lugar lo ocupan expresiones como "gran principio", "axioma de máximo uso", o simplemente nada. A partir de 1686 comienza a ser introducida alguna fórmula más o menos imprecisa y pasajera, hasta una cierta estabilización y flexibilización de las denominaciones, que puede considerarse establecida hacia 1710. Esto se debe al esfuerzo que Leibniz tuvo que desarrollar para concebir y formular el principio.

3. A veces Leibniz utiliza nombres para el principio de razón suficiente que recogen solamente algún aspecto o ámbito particular de aplicación del mismo, pero que en determinados contextos se presenta como equivalente al principio en toda su amplitud. La mayor parte de este grupo de formulaciones (recogidas en el capítulo 1, apdo. 2) se concentran en los últimos años de la vida de Leibniz, concretamente a partir de 1710, y están referidas fundamentalmente a lo real existente.

4. El contenido del principio de razón suficiente recibe en Leibniz alrededor de 40 formulaciones diferentes. Este dato ofrece ya una primera explicación de la diversidad de interpretaciones que ha sufrido. La inexistencia de un recuento y análisis riguroso de las mismas, junto con la lentitud en la publicación de los escritos inéditos de Leibniz ha facilitado que cada autor/-es, con base en una selección más o menos parcial de pasajes, haya podido justificar una determinada interpretación. A estos elementos se une el hecho esencial

en la filosofía leibniziana de no presentar nunca un sistema acabado y con carácter definitivo. Esto, que probablemente sea común en alguna medida a todo pensador, se radicaliza en Leibniz hasta el extremo de poder contar con miles de pequeños esbozos, cartas, correcciones, ensayos, etc. Esta actitud ante el objeto del pensamiento se mantiene hasta el final, y se deriva del talante permanentemente crítico y autocrítico de Leibniz, y a su enorme capacidad creativa. Ni la *Theodicee* ni la *Monadologie*, aunque fueron redactadas durante sus últimos años, pueden ser consideradas como una exposición sistemática de sus posturas definitivas en los problemas filosóficos de los que se había venido ocupando desde muchos años atrás.

5. El "método del desarrollo histórico" es eficaz para poner al descubierto las relaciones internas entre tanta diversidad, así como las variaciones existentes entre las mismas y el hilo conductor que subyace a todas ellas.

La distribución cronológica y frecuencial de las distintas formulaciones no es homogénea a lo largo de 40 años ni tampoco azarosa. Se ha encontrado una cierta correlación entre cada fórmula o grupo de ellas y su localización temporal, así como una lógica interna de la sustitución-persistencia-variación de cada una. Ello permite hablar en Leibniz de 'evolución' entendida como enriquecimiento interno de la idea básica que expresa el principio ya desde los comienzos.

6. En virtud de los resultados aludidos, se han establecido cuatro etapas en el desarrollo del pensamiento leibniziano en lo que atañe al principio de razón suficiente. La distinción entre las diferentes etapas no es tajante. Existe siempre una cierta continuidad tanto en la problemática tratada como en la forma de expresar el principio. La determinación de una fecha concreta tiene una función taxonómica, y expresa el momento culminante en el tratamiento de un conjunto de dificultades. Las cuatro etapas son las siguientes: Razón y fundamento real (1663-1679); Razón y verdad (1679-1686/89); Razón y libertad (1689-1710/13); Síntesis final: razón y autofundamentación (1714-16).

7. En la primera etapa el principio es expresado con formulaciones de carácter fundamentalmente general y de alcance universal, tales como "nihil est sine ratione" u "omnium rationem reddi posse". La primera de ellas, además de ser la más tópica formulación del principio, es también la más frecuente en esta primera etapa. Aparecen ya la mayoría de los términos que van a constituir las diferentes formulaciones del principio: causa, razón, dar razón, suficiente, existencia, etc. Los problemas a los que se aplica son en su mayoría referentes a la justificación de la existencia de la totalidad de lo real y de los diversos elementos o ámbitos que lo componen, y a los diferentes modos de dar razón que Leibniz encuentra durante esos años.

8. Durante la etapa segunda pasan a ser prioritarios los temas de la verdad, tipos de la misma, las proposiciones y sus modos, la relación entre principio de razón suficiente y principio de inhesión, teoría analítica de la verdad, etc. Se radicaliza el intento de matematización del razonamiento en el sentido del más puro deductivismo cuantificador. En la formulación misma del principio se introducen términos como "verdad", "proposición", "noción de los términos", etc. que no figuraban en la etapa anterior.

9. La tercera etapa supone la recuperación de la prioridad de la problemática ontológico-real. Las cuestiones más debatidas en estos años son las que giran en torno a la libertad y su compatibilidad con el principio de razón suficiente. A propósito de este problema perfila la concepción y relación exacta entre los diversos tipos de necesidad, inclinación, contingencia y determinación, y sus diversos ámbitos de vigencia.

En cuanto a las formulaciones de este periodo, son mucho más determinadas que en la etapa inicial. Hay múltiples aplicaciones a problemas concretos de mecánica, física, medicina, geometría, religión, psicología, etc. Del universalismo abstracto de la primera etapa se ha pasado a una generalidad concreta. Esto se debe probablemente a que Leibniz, mucho más consciente de los límites de nuestro conocimiento real, se esfuerza en acercar el punto de vista humano al punto de vista del conocimiento absoluto.

10. Se puede hablar, por último, de una etapa de síntesis final (1714-16) en la que Leibniz reúne en una sola formulación los valores lógico, ontológico y gnoseológico del principio. El valor gnoseológico es el que hace de 'puente' o de nexo sintético, pues en cuanto principio del conocimiento revela el paralelismo estructural entre los otros dos niveles.

Fórmulas de este tipo no se encuentran en etapas anteriores, y eso es lo específico de esta última. Aunque no hay elementos novedosos que no estuvieran en otras fórmulas previas, sí es cierto que se recogen elementos que no aparecían prácticamente desde 30 años antes. Ello prueba el intento sintetizador de Leibniz en estas últimas formulaciones.

Es de resaltar la ausencia en estas fórmulas del término 'causa'. Este concepto fue determinante en otros momentos hasta el punto de que algunos intérpretes identifican el principio de razón suficiente con el principio de causalidad. Por ello su ausencia resulta especialmente significativa y viene a reforzar la distinción por parte de Leibniz entre causa y razón. En las formulaciones de estos últimos años utiliza siempre el término 'razón' con diversos calificativos.

11. El método del desarrollo histórico ha arrojado también alguna luz sobre la polémica acerca de la prioridad lógica u ontológica en la interpretación del principio de razón suficiente, desatada especialmente a partir de la obra de L. Couturat.

Leibniz ofrece una interpretación prioritariamente lógica del principio cuando lo pone directamente en conexión con el principio de inhesión, con la teoría analítica de la verdad y con el lenguaje. Pero esto ocurre solamente durante lo que hemos caracterizado como 'segunda etapa', es decir, en torno al año 1686. En esta época el principio de razón suficiente es fundamentalmente un principio de las proposiciones, íntimamente ligado a la teoría analítica de la proposición expresada lógicamente en el principio de inhesión y metodológicamente en el más estricto deductivismo matematizante. Durante este periodo Leibniz concede prioridad al significado lógico del principio, hasta el extremo de que las versiones del mismo que expresan más claramente su valor ontológico (p.e. "nada sucede sin alguna razón") son consideradas como un principio derivado y vulgar. En determinados pasajes de la correspondencia con Arnauld queda especialmente de manifiesto cómo entiende Leibniz en esos momentos la relación entre el nivel lógico y el ontológico: que nada en las cosas sucede sin razón se deriva de que siempre hay un fundamento de la conexión de los términos de una proposición que se debe encontrar en sus nociones, y en última instancia se deriva de que el predicado está siempre contenido en el sujeto.

Es importante observar que prácticamente todos los textos aducidos por Couturat para avalar sus tesis pertenecen a la segunda etapa.

Pero frente al estado de hechos descrito hay que hacer constar que no sucede lo mismo ni en la primera etapa, ni tampoco a partir de 1690. A partir de esa fecha

el principio de inhesión prácticamente desaparece de los numerosos contextos en los que se encuentra el principio de razón suficiente; éste aparece desligado de las disquisiciones lingüísticas en que se hallaba anteriormente. La relación establecida en 1686 ha variado. Dos razones así lo indican. Primero, no es verosímil creer que Leibniz sigue utilizando el "gran principio", o el principio supremo del razonamiento (principio de razón suficiente) durante más de 25 años sin aludir siquiera a que no se trata más que de un principio derivado y secundario que depende directamente del principio de inhesión. Segundo, cuando Clarke exige una justificación del principio de razón suficiente, Leibniz no apela al principio de inhesión (en su versión "praedicatum inest subjecto") como hubiera sido lógico si la comprensión de Leibniz en esos momentos hubiera sido la de 1686. En ese caso el reto hubiera pasado a ser el de proporcionar una justificación del principio de inhesión. Pero no fue así. Leibniz considera el principio de razón suficiente en toda esa disputa como un elemento último e irrebasable, para cuya justificación no cabe aludir a ningún otro.

Lo decisivo en todo esto, de cara a la interpretación del principio de razón suficiente es que a la altura de la discusión con Clarke, Leibniz incluye tanto el nivel lógico-lingüístico de las proposiciones, como el nivel ontológico de los entes en las formulaciones del principio. Dichas formulaciones distan mucho de establecer una relación de fundamentación-derivación ente el nivel lógico y el ontológico, o dicho de otro modo, entre el significado lógico del principio de razón suficiente y su valor

ontológico. Más bien apuntan hacia una equivalencia estructural o isomorfismo entre ambos niveles.

En definitiva puede decirse que la tesis de L. Couturat es aceptable exclusivamente si nos mantenemos dentro de los límites de la segunda etapa.

12. En el aspecto metodológico Leibniz desarrolla al menos seis estrategias diferentes para responder a la exigencia de fundamentación del principio de razón suficiente. Se trata de seis modos de establecer la verdad del conocimiento (desde el punto de vista humano y divino) tanto de una proposición como de un hecho, sea objetivo o sea una experiencia interna.

En primer lugar está el modelo deductivo de fundamentación. Es quizás el más habitual en Leibniz, y que abarca un más amplio campo en sus aplicaciones. Todo el ámbito de las verdades de razón tiene estructura deductiva, y el de las verdades de hecho, no en cuanto que son conocidas por el hombre, sino en cuanto que reflejan la estructura profunda de las anteriores.

En segundo lugar, es utilizado por Leibniz un modelo teleológico. Establecer fines por los que se mueve algún aspecto de lo real es un modo de dar razón. Responden a esta estrategia, según Leibniz, dos ámbitos de carácter distinto: la voluntad y la física. Este sorprendente doble uso apunta hacia una de las ideas leibnizianas que más fecundas pueden resultarnos hoy. Leibniz mantiene la unidad de la razón en sus ámbitos teórico y práctico en función de la idea de Bien, con lo que revela el platonismo existente en el trasfondo de su planteamiento. Ahora

bien, ese platonismo está mediado por todo el desarrollo matemático que Leibniz ha impulsado con extraordinario énfasis. El resultado es que con frecuencia el Bien se convierte en cada caso en lo mejor posible, dependiendo del cálculo correcto.

En tercer lugar, puede encontrarse también en los escritos leibnizianos un cierto modelo coherencial de fundamentación. Es aplicado en una problemática muy concreta, como es la de la verificación de la realidad exterior de los datos del conocimiento sensible. Esta es confirmada en función de la concordancia interna de los mismos y con las verdades de razón indudables. Si ésta se produce, el fenómeno observado puede ser considerado como real.

Un cuarto modelo es el intuitivo. Según Leibniz hay determinadas verdades que sólo pueden ser conocidas por intuición. Concretamente en el caso del punto de vista divino, todo conocimiento es inmediato, porque Dios no necesita discursividad, es decir, mediación. En este sentido, para Dios todo conocimiento es intuitivo. En el caso del hombre hay dos tipos de elementos conocidos intuitivamente: las experiencias internas y los axiomas idénticos. La verdad de estos conocimientos es evidente por sí misma, en el acto mismo de su intuición.

En quinto lugar hay en Leibniz un modo reflexivo de dar razón, que se aplica exclusivamente al caso de Dios. Este es el único elemento de todo el sistema capaz de justificarse a sí mismo. En realidad es Leibniz quien para lograr la coherencia de todo su sistema racional necesita un elemento autofundante.

Por último, puede hallarse todavía, según nuestra reconstrucción de la filosofía leibniziana, un cierto modelo trascendental de fundamentación, utilizado precisamente para la justificación racional del propio principio de razón suficiente. La doble vertiente que el principio tiene de exigencia del fundamento y de impulso para su búsqueda tiene carácter universal, es decir, afecta a todo ente y a todo razonamiento verdadero. Además tiene también carácter pragmáticamente necesario porque lo contrario sería autocontradictorio; por ello Leibniz se niega a proporcionar a Clarke una demostración (que por otro lado ya había elaborado en 1672) del principio; su sola negación ya resulta ser absurda. No cabe más justificación que la evidencia pragmática. Esto revela hasta qué punto Leibniz entiende el principio de razón suficiente como condición incuestionable de toda afirmación, de todo conocimiento y de todo acontecer. En este sentido puede calificarse de trascendental la concepción que Leibniz tiene del principio de razón suficiente.

He aquí una pluralidad metodológica compatible con el principio de razón suficiente, y que está presente ya en Leibniz. En ella, como se ha puesto de manifiesto, no todos los modelos señalados son equivalentes ni en cuanto a amplitud ni en cuanto a grado de elaboración por parte de Leibniz.

13. Respecto al principio de razón suficiente Leibniz experimenta un proceso de progresiva logicización hasta 1686, y un proceso más amplio en el tiempo de ontologización hasta 1710/12. Esto debe ser entendido del

modo siguiente. Durante la primera etapa no existe un predominio claro del valor lógico del principio. Este predominio se va haciendo patente hacia 1679 y sobre todo en 1686. Este proceso es fruto de su intenso contacto con la matemática durante el viaje a París.

A partir del viaje a Italia en 1687, y sobre todo a partir de su regreso a Hannover en 1690 el valor del principio de razón suficiente para el ámbito de lo real comienza a cobrar tal prioridad en la mente de Leibniz que relega su valor lógico a un plano completamente secundario. En esta fase, que dura más de la mitad de la vida creativa de Leibniz, el principio es aplicado fundamentalmente en diversos ámbitos del ente actualmente existente; por ello los problemas fundamentales de todo este período en relación con el principio de razón suficiente son el de la libertad y el de la existencia.

Esta caracterización de la trayectoria leibniziana es confirmada en cierto modo por los resultados de la primera parte, en los que se observa que los nombres equivalentes del principio, generalmente de carácter ontológico, se agrupan en la tercera etapa.

14. En toda la diversidad de formulaciones con las que Leibniz expresa el principio de razón suficiente subyace un hilo conductor o elemento común que permanece desde los primeros años en los que comienza a esbozar su "gran principio". Este núcleo consiste en la exigencia de fundamentación. Leibniz ha visto como nadie la radical conexión entre realidad e intelección; son dos niveles recíprocamente transparentes, y eso es lo que expresa el

principio de razón suficiente. Este no es un criterio de verdad sino que lo exige. La respuesta más ampliamente elaborada por Leibniz a dicha exigencia es el principio de inhesión y sus consecuencias. Pero el principio de razón suficiente no sólo expresa la necesidad-realidad del fundamento, sino que expresa también, por otro lado, que ese fundamento ha de poder ser mostrado, es decir, ha de poder ser intersubjetivo. En cada caso el fundamento ha de estar hipotéticamente al menos al alcance de la razón (humana/divina). En este sentido el principio de razón suficiente se convierte en el motor que impulsa toda la historia del conocimiento y de la ciencia, puesto que representa la permanente exigencia de búsqueda de fundamentos, esto es, de explicación científico-racional. En el fondo, todo el despliegue del principio no es sino un colosal esfuerzo por responder a una experiencia antropológica básica como es la necesidad de orientarse en el mundo explicándose.

B I B L I O G R A F I A

I. OBRAS DE LEIBNIZ.

I.1. PRINCIPALES EDICIONES.

- Ak.: *G.W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.) Darmstadt, Berlin, 1923 ss.
- Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, E. Bodemann (ed.), Hannover, 1895 (reimp. Hildesheim, 1966).
- Careil I: *Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, A. Foucher de Careil (ed.), Paris, 1854 (reimp. Hildesheim, 1975).
- Careil II: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, A. Foucher de Careil (ed.), Paris, 1857 (reimp. Hildesheim, 1971).
- Careil III: *Leibniz: Oeuvres*, A. Foucher de Careil (ed.) 7 vols., Paris, 1869 (reimp. Hildesheim, 1969).
- Cout.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), Paris, 1903 (reimp. Hildesheim, 1961).

- Dutens: *G.G. Leibnitii, Opera Omnia*, L. Dutens (ed.), 6 vols., Ginebra, 1768.
- Erdmann: *G.G. Leibnitii opera philosophica*, J.E. Erdmann (ed.), Berlin, 1840 (reimp. Aalen, 1959).
- G.P.: *G.W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols., Berlin, 1875-90 (reimp. Hildesheim, 1960-61).
- G.M.: *G.W. Leibniz: Mathematische Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols., Berlin, 1849-63 (reimp. Hildesheim, 1962).
- Grua: *G.W. Leibniz: Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hannover*, G. Grua (ed.), 2 vols., Paris, 1948 (reimp. Nueva York, 1987).
- Guhrauer: *Leibnitz's Deutsche Schriften*, G.E. Guhrauer (ed.), 2 vols., Berlin, 1838-40.
- Jagod.: *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, I. Jagodinsky (ed.), Kasan, 1913.
- Jolley: *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Ch. Stegmann*, N. Jolley (ed.), *Studia Leibnitiana*, VII,2 (1975).
- Klopp: *Die Werke von Leibniz*, O. Klopp (ed.), 1ª serie. 11 vols., Hannover, 1864-84.
- Le Roy: *Leibniz: Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, G. Le Roy (ed.), Paris, 1957 (3ª ed., 1970).
- Pertz: *Leibnizens gesammelte Werke*, G.H. Pertz, 1ª serie, Hannover, 4 vols., 1843-47 (reimp. Hildesheim, 1966).

- Robinet I: *G.W. Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie*, A. Robinet (ed.), Paris, 1954.
- Robinet II: *Correspondance Leibniz-Clarke*, A. Robinet (ed.), Paris, 1957.
- Saame: *G.W. Leibniz: Confessio Philosophi*, O. Saame (ed.), Frankfurt a.M., 1967.
- Schupp: *G.W. Leibniz: Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, F. Schupp (ed.), Hamburg, 1982.
- Vor.: *G.W. Leibniz: Vorausedition zur Reihe VI-Philosophischen Schriften- in der Ausgabe der Akademie der DDR*, H. Schepers (ed.), vols. 1-7, Münster, 1982-88.

I.2. PRINCIPALES EDICIONES EN CASTELLANO.

- Arnau: *Monadología*, J. Arnau y P. Montaner (eds.), Madrid, 1986.
- Azcárate: *Obras de Leibniz*. 5 vols.: I *Principios metafísicos*; II y III *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*; IV *Correspondencia filosófica filosófica*; V *Teodicea*, P. Azcárate (ed.), Madrid, 1878.
- Babini: *El cálculo infinitesimal: Leibniz-Newton*, J. Babini (ed.), Buenos Aires, 1963.
- Castaño: *G.W. Leibniz: Discurso de Metafísica*, A. Castaño (ed.), Buenos Aires, 1955 (4ª ed. 1967).
- Echev.I: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, J. Echeverría (ed.), Madrid, 2ª ed., 1983.
- Echev.II: *G.W. Leibniz: Filosofía para princesas*, J. Echeverría (ed.), Madrid, 1989.
- Larroyo: *Leibniz: Discurso de Metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, F. Larroyo (ed.), México, 1977.
- López: *Leibniz: Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*, en: Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, E. López y M. Graña (eds.), Madrid, 1989, pp. 123-194.

- Lorenzo: *Leibniz: Análisis infinitesimal: Un nuevo método para los máximos y los mínimos. Sobre una geometría altamente oculta y el análisis de los indivisibles y de los infinitos*, J. De Lorenzo (ed.), Madrid, 1987.
- Marías: *Leibniz: Discurso de Metafísica*, J. Marías (ed.), Madrid, 1942.
- Olaso: *Leibniz: Escritos filosóficos*, E. De Olaso, (ed.), Buenos Aires, 1982.
- Ovejero I: *Leibniz: Teodicea*, E. Ovejero (ed.), Madrid, 1928.
- Ovejero II: *Leibniz: Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, E. Ovejero (ed.), Buenos Aires, 1970-72.
- Pareja: *Leibniz: Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, E. Pareja (ed.), Madrid-Buenos Aires, 1963.
- Rada: *La Polémica Leibniz-Clarke*, E. Rada (ed.), Madrid, 1980.
- Salas I: *Leibniz: Escritos políticos*, J. De Salas (ed.), Madrid, 1979.
- Salas II: *G.V. Leibniz: Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, J. De Salas (ed.), Madrid, 1984.
- Samaranch: *Leibniz: La Profesión de fe del filósofo*, F. Samaranch (ed.), Buenos Aires, 1966.
- Tierno: *Leibniz: Escritos Políticos II*, E. Tierno Galván y P. Mariño (eds.), Madrid, 1985.
- Velarde: *Leibniz: Monadología*, (Introducción G. Bueno) J. Velarde (ed.), Oviedo, 1981.

I.3. OBRAS DE LEIBNIZ CITADAS EN EL TEXTO.

TITULO	FECHA	EDICION
- Animadversiones	1691 (rev. 1697)	G.P.IV,350-392
- Antibarbarus Physicus	1687 (?)	G.P.VII,337-344
- Aus und zu Spinoza	1678-82	Vor.3,533-73/G.P.I,139-52
- Carta a Alberti	1690 (?)	G.P.VII,444
- Carta a Arnauld	?-6-1686	G.P.II,47-59
- Carta a Arnauld	14-7-1686	G.P.II,59-63
- Carta a Arnauld	30-4-1687	G.P.II,90-102
- Carta a Bourguet	5-8-1715	G.P.III,576-583
- Carta a Bourguet	20-4-1716	G.P.III,594
- Carta a Bourguet	2-7-1716	G.P.III,594-596
- Carta a Burnett	22-11-1695	G.P.III,164-171
- Carta a Burnett	17-3-1696	G.P.III,174-179
- Carta a Clarke (2ª)	?-12-1715	G.P.VII,355-359
- Carta a Clarke (3ª)	25-2-1716	G.P.VII,363-367
- Carta a Clarke (4ª)	2-6-1716	G.P.VII,371-376
- Carta a Clarke (5ª)	18-8-1716	G.P.VII,389-420
- Carta a Coste	19-12-1707	G.P.III,400-405
- Carta a Des Bosses	19-8-1715	G.P.II,502-505
- Carta a Des Maizeaux	21-8-1716	G.P.VII,536-537
- Carta a Foucher	1686	G.P.I,380-385
- Carta a Hartsoeker	30-10-1710	G.P.III,504-510
- Carta a Hartsoeker	6-2-1711	G.P.III,516-521
- Carta a Hartsoeker	7-12-1711	G.P.III,529-530

- Carta a la princesa de Gales	2-6-1716	G.P.VII,378-381
- Carta a L'Hospital	27-12-1694	G.M.I/II,258
- Carta a Remond	19-10-1716	G.P.III,677-678
- Carta a Remond	27-3-1716	G.P.III,673-675
- Carta a Thomasius	20-4-1669	Ak.II,1,14-24/G.P.I,15-27
- Carta a Wedderkopf	?-5(?) -1671	Ak.II,1,117-118
- Carta (sin destinatario)	post. 1685	Bodemann,115
- Catena mirabilium	2-12-1676	Ak.VI,3,584-85/Grua,263-64
- Causa Dei	1710	G.P.VI,437-462
- Comentariorum Stegmann	1708-10	Jolley,161-189
- Communicata Schulleri	Feb.1676 (?)	Ak.VI,3,275-82/G.P.I,130-8
- Confessio atheistas	1668 (?)	Ak.VI,I,489-93/G.P.IV,105-10
- Confessio philosophi	1672-3	Ak.VI,3,115-49/Saame,32-132
- Conséquences	1708	Cout.11-16
- Considerationes	1705	G.P.VI,539-46/Erdmann,429-32
- Conversatio Stenonio	Nov. 1677	Vor.2,298-305/Grua,268-276
- De contingentia	1686 (?)	Grua,302-306
- De indiferentia aequilibri	1677-90	Vor.4,657/Grua,276-277
- De la sagesse	1676 (?)	Ak.VI,3,669-73/G.P.VII,82-5
- De libertate	1679 (?)	Careil II,179ss.
- De libertate rationalis	1686	Vor.6,1122-6/Grua,380-4
- De libertate et necessitate	post.1677	Vor.2,275-8/Grua,287-91
- De modo distinguendi	1683-86	Vor.3,476-81/G.P.VII,319-22
- Demonstratio prop.	1671-2 (?)	Ak.VI,2,479-486
- Demonstrationum	1668-9 (?)	Ak.VI,1,494-500
- De natura et usu	1678-86	G.P.VII,60-63/Erdmann,86-88
- De necessitate et contingentia	post. 1677	Vor.3,455-63/Cout.16-24
- De praxi	1705 (?)	Grua,476-477
- De principiis	post. 1686	Vor.5,908-9/Cout.183-4

- De rerum originatione radicali	23-11-1697	G.P.VII, 302-308
- De scientia universali	1692	G.P.VII, 198-203/Erdmann, 82-5
- De Synthesi et Analysisi	1683-86	Vor. 5, 900-7/G.P.VII, 292-98
- De veritatibus	15-4-1676	Ak.VI, 3, 507-12/Jagod. 104-18
- De veritatibus primis	1677-80	Vor. 1, 115-119/GPVII, 194-97
- De verum a falso	1685-7	Vor. 6, 1172-75/GP.VII, 299-301
- Dialogue	1679	Careil III, 2, 520-554
- Dialogus theologum	1679	Vor. 1, 1-6/Grua, 18-23
- Discours de métaphysique	1686	G.P.IV, 427-463
- Division de la philosophie	1696/1710 (?)	Cout. 524-529
- Elementa juris naturalis (II)	1670-1	Ak.VI, 1, 431-485
- Elementa verae pietatis	1677-8	Vor. 2, 233-42/Grua, 7-17
- Extraits de Twise	1695 (?)	Grua, 347-359
- Extrait M. Bayle	post. 1702	G.P.IV, 524-554
- Generales Inquisitiones	1686	Cout. 356-399/Schupp, 1-133
- [Sin título]	1681	G.P.VII, 109-111
- Intr. Encyclopediam	1678-86 (?)	Vor. 4, 869-73/Cout. 511-5
- Marii Nizolii libri IV	1670	Ak.VI, 2, 398-476/GP.IV, 127-76
- Monadologie	1714	G.P.VI, 607-623
- Nouveaux essais	1703-5	Ak.VI, 6, 39-527/G.P.V, 39-509
- Origo veritatum contingentium	?	Cout. 1-3
- Pacidius Philaleti	Nov. 1676	Ak.VI, 3, 528-71/Cout. 594-627
- Primae veritates	1689	Cout. 518-523
- Principes de la nature	1714	G.P.VI, 598-606
- Principium scientiae humanae	1677-1716	Vor. 5, 1002-4/Cout. 401-3
- Quelques remarques	1695-7	Ak.VI, 6, 3-9/G.P.V, 14-19
- Reflexions Hobbes	1710	G.P.VI, 388-399
- Remarques Arnauld	?-5-1686	G.P.II, 37-47
- Remarques Mal	1710	G.P.VI, 400-436

- Résumé de métaphysique	1703 (?)	Cout. 533-5/G.P.VII, 289-91
- Specimen inventorum	1677-1695	Vor. 3, 482-95/G.P.VII, 309-18
- Specimina Juris	1667-9	Ak.VI, 1, 365-430
- Sur les propositions	1676 (?)	Ak.VI, 3, 435-436
- Tentamen Anagogicum	1690-1695	G.P.VII, 270-279
- Theodicée	1710	G.P.VI, 21-436
- Theoria motus abstracti	1669-70	Ak.VI, 2, 157-186

II. LITERATURA COMPLEMENTARIA.

II.1. MONOGRAFIAS GENERALES.

- Broad, C.D., *Leibniz. An introduction*, Cambridge, 1975.
- Brown, S., *Leibniz*, Brighton/Sussex, 1984.
- Cassirer, E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902 (reimp. Hildesheim, 1962).
- Couturat, L., *La logique de Leibniz*, París, 1901 (reimp. Hildesheim, 1985).
- Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París, 1988 (ed. cast. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, 1989).
- Echeverría, J., *Leibniz*, Barcelona, 1981.
- Feuerbach, I., *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Berlin, 1984.
- Gueroult, M., *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, París, 1967.
- Gurwitsch, A., *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin., 1974.
- Holz, H.H., *Leibniz*, Stuttgart, 1958 (ed. cast. *Leibniz*, Madrid, 1970).
- Mahnke, D., *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, 1925.
- Martin, G., *Leibniz: Logic und Metaphysik*, Berlin, 2ª ed., 1967.

- Mates, B., *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*, Oxford, 1986.
- Moreau, J., *L'univers leibnizien*, Paris, 1956.
- Murillo, I., *El sentido de la ciencia en Leibniz*, Univ. Complutense, Madrid, 1984.
- Parkinson, G.H.R., *Logic and Reality in Leibniz' Metaphysics*, Oxford, 1965.
- Rescher, N., *Leibniz: An introduction to his Philosophy*, Oxford, 1979.
- Robinet, A., *Leibniz*, Paris, 1962.
- Robinet, A., *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendentale dans l'oeuvre de Leibniz*, Paris, 1986.
- Ross, G.M., *Leibniz*, Oxford, 1984.
- Russell, B., *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900 (ed. cast. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, 1977).
- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968.

II.2. TRABAJOS SOBRE EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE.

II.2.1. LIBROS

- Ciafardone, R., *L'Illuminismo tedesco*, Rieti, 1978 (esp. cap. 2,1: "La critica della onnivaldit  del principio leibniziano-wolffiano di ragion sufficiente e l'affermazione della libert  del volere", pp. 117-132).
- Collins, G., *The principle of the best in the metaphysics of Leibniz*, Radcliff College, Tesis Doctoral, 1937.
- Crease, R., *Heidegger, Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*, Los Angeles, 1987.
- Erhardt, F., *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliebens*, Halle/S., 1891.
- Fitzgerald, P.F., *A treatise on the principle of sufficient reason*, London, 1887.
- Gentile, G., *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Florencia, 3^a ed., 1940 (esp. cap. 2: "Il principio di ragion sufficiente", pp. 190-204).
- Geysler, J., *Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung*, Regensburg, 1929.
- Gurr, J.E., *The Principle of sufficient reason in some Scholastic Systems 1750-1900*, Milwaukee, 1959.

- Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Gesamtausgabe, vol.26), Frankfurt a.M., 1978 (esp. 2ª parte: "Die Metaphysik des Satzes vom Grunde als des Grundproblems der Logik", pp. 135-284).
- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 5ª ed., 1978.
- Jäkel, J., *Der Satz des zureichenden Grundes*, Breslau, 1868.
- Jasinowski, B., *Die analitische Urteilslehre leibnizens in Ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Viena, 1918 (esp. 2ª parte, apdo. A: "Der Satz vom Grunde und das Leibniz'sche Freiheitsprinzip", pp. 71-96).
- Kaufmann, J., *Eine Abhandlung über den zureichenden Grund*, Berlin, 1920.
- Laun, R., *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie*, Tübingen, 1942.
- Lovejoy, A.O., *The Great chain of being*, Nueva York, 2ª ed., 1965 (esp. cap. 5: "Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza", pp. 144-182/ trad. cast. *La gran cadena del ser*, Barcelona, 1983, cap. 5: "Plenitud y razón suficiente en Leibniz y Spinoza", pp. 181-232).
- Petronievics, B., *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung*, Belgrad, 1898.
- Saame, O., *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Mainz, 1961 (ed. cast., *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, 1987).

- Schopenhauer A., *Ober die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Zurich, 1977 (ed. cast., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, 2ª ed., 1973).
- Spannenkrebs, A., *Die metaphysischen Principien des Grundes und des Zweckes nach Leibniz*, Braunsberg, 1885.
- Urban, W.M., *A History of the principle of sufficient reason: its metaphysical and logical formulations*, Leipzig, 1897.

II.2.2. ARTICULOS

- Allen, D., "Mechanical explanations and the ultimate origin of the universe according to Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 1 Sonderheft 11, 1983 (esp. cap. 2,3: "The question of the existence of the world posed without the principle of sufficient reason", pp. 38-42).
- Armani, T., "Sul principio di ragion sufficiente", *Atti del III Congresso della società filosofica italiana*, Roma, 1911, pp. 204-217.
- Barwell, I y Lennon, K., "The principle of sufficient reason", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 83 (1983), 19-33.

- Bearsley, P.J., "Another look at the first principles of knowledge", *The Thomist*, XXXVI/4 (1972), 566-598.
- Breton, S., "Origine et principe de raison", *Revue des Sciences Philos. et Theol.*, 58/1 (1974), 41-57.
- Calvo Mtez., T., "Razón suficiente y reflexión metafísica" (inédito).
- Caputo, J.D., "The principle of sufficient reason: a study of heideggerian self-criticism", *Southern Journal of Phil.*, 13/4 (1974), 419-426.
- Carrière, B., "Raison suffisante et raison déterminante de Leibniz à Kant", *Annales de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 12/5 (1976), 49-58.
- Cole, R., "Causality and sufficient reason", *Review of Metaphysics*, XXVIII (1974-5), 3-23.
- Crusius, Ch. A., "De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis", Leipzig, 1743.
- Christoff, D., "Raison suffisante et idéisme, fermeture et ouverture", *Dialectica*, 31/1-2 (1977), 165-176.
- De Coninck, A., "Le principe de raison d'être est-il synthétique?", *Revue Philosophique de Louvain*, 47 (1949), 71-108.
- Derisi, O.N., "Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser", *Sapientia*, X (1955), 249-260.
- Deshpande, B.Y., "Leibniz' Principle of sufficient reason", *Indian Philos. Quarterly*, 4/4 (1977), 459-464.

- Dingfu, N., "The development of the law of sufficient reason and formal logic", *Chinese Studies in Philos.*, 13 (1982), 66-78.
- Eisler, R., "Satz vom (zureichenden) Grund", en *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 3^a ed., 1910, vol. I, pp. 465-468.
- Enriques, F., "Il principio di ragion sufficiente nella costruzione scientifica", *Rivista di scienza*, 3 (1909), 1-20.
- Franchini, R., "Intorno alla domanda di Leibniz: perché esiste qualcosa anziché niente?", *Atti del VII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, 1970, vol. 2, 177-181.
- Frankel, L., "From a metaphysical point of view: Leibniz and the principle of sufficient reason", *The Southern Journal of Philosophy*, XXIV/3 (1986), 321-334.
- Gradi, R., "Il principio di ragion sufficiente in Leibniz", *Sapienza*, V/6 (1952), 406-414.
- Gregoire, F., "Condition, conditioné, inconditionné", *Revue philos. de Louvain*, 46 (1948), 5-41.
- Gregoire, F., "Phénoménologie et teneur de l'axiome universel du fondement d'être", *Revue philos. de Louvain*, 54 (1956), 478-500.
- Guzzoni, G., "Il principio di ragion sufficiente e la metafisica di Leibniz (I)", *Verifiche*, 8/2-3 (1979), 131-50.
- Guzzoni, G., "Il principio di ragion sufficiente e la metafisica di Leibniz (II)", *Verifiche*, 8/4 (1979), 331-363.

- Hanfling, O., "Leibniz's Principle of Reason", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 9 (1981), 67-73.
- Heidegger, M., "Vom Wesen des Grundes", en *Vegnarken*, Frankfurt a.M., 2ª reimp., 1978, pp. 123-73 (ed. cast., "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, 1968, pp. 9-58).
- Hellín, J., "El principio de razón suficiente y la libertad", *Pensamiento*, 11/43 (1955), 303-320.
- Hellín, J., "Sentido y valor del principio de razón suficiente", *Pensamiento*, 19 (1963), 415-426.
- Kahl-Furthmann, "Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant", *Zeitschr. philos. Forschung*, 30/1 (1976), 107-122 (trad. cast. "El principio de razón suficiente de Leibniz a Kant", *Diálogo Filosófico*, 7 (1987), 8-13).
- Kambartel, F., "Der Satz vom zureichenden Grunde und das Begründungsproblem der Mechanik", *Zeitschr. philos. Forschung*, 20/3-4 (1966), 457-470.
- Kane, R., "Principles of reason", *Erkenntnis*, 24 (1986), 115-136.
- Kant I., "Principiorum primarum metaphysicae. Nova dilucidatio", 1755, *Kant's Werke*, Akad. Ausg. Band I (1910), pp. 387-416 (ed. cast. "Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico", en *Disertaciones latinas de Kant* (trad. J.D. García Bacca), Univ. Central de Venezuela, 1974, 75-142).

- Kaphagawani, D.N., "Leibniz' Principle of sufficient reason and the Chinese concept of determinism: an interpretative essay", *Akten des IV. Internationaler Leibniz' Kongreß*, 1983, 347-354.
- Kaulbach, F., "Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz", *Zeitschr. philos. Forschung*, XX/3-4 (1966), 471-495.
- Kauppi, R., "Einige Bemerkungen zum Principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz", *Zeitschr. philos. Forschung*, XX/3-4 (1966), 497-506.
- Kedrow, B.M., "Leibniz' Prinzip vom zureichenden Grund und die Entstehung der Chemie als Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert", *Studia Leibnitiana*, Sup. XIII, vol.2 (1974), 269-291.
- Knapp, H.G., "Bestimmender Grund und Prognose bei G.W. Leibniz", *Ratio*, 17 (1975), 17-31.
- López, J.L., "Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento, a propósito de *Sobre la esencia del fundamento* de M. Heidegger", *Thémata*, 1 (1984), 89-107.
- Loptson, P., "Leibniz, sufficient reason, and possible Worlds", *Studia Leibnitiana*, XVII/2 (1985), 191-203.
- Lorenz, K., "Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium", *Studia Leibnitiana*, Sup. III (1969), 149-159.
- Ma, P., "The Law of sufficient reason is a major law of formal logic", *Chinese Studies in Philosophy*, 13 (1982), 54-65.

- Marion, J.L., "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Reamarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz", *XVIIe. Siecle*, 37/146 (1985), 143-164.
- Maass, J.G.E., "Ober den Satz des zureichenden Grundes", *Philos. Magazin*, 3 (1790), 173-94.
- Mercer, Ch., "The origin of Leibniz's 'Great Principle'", *Actas de las I^a Jornadas Internacionales sobre Leibniz*, Madrid, 1989 (en prensa).
- Mittelstrass, J., "Die Begründung des principiun rationis sufficientis", *Studia Leibnitiana*, Sup. III (1969), 137-147.
- Morrison, W., "Brute contingency and the principle of sufficient reason", *Philosophy Research Archives*, 3/2 (1977), 845-861.
- Narskij, I.S., "Leibnizens Methode als System des Zusammenspiels entgegengesetzter Prinzipien", *Studia Leibnitiana*, VII/2 (1975), 190-206.
- Ni, D., "The Principle of sufficient reason and the development of formal logic", *Chinese Studies in Philos.*, 12/3 (1981), 16-28.
- Nicolás, J.A., "Razón suficiente y existencia de Dios", *Pensamiento*, 43/172 (1987), 447-462.
- Nicolás, J.A., "Dar Razón", Introducción en Saame, O., *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, 1987, pp. 5-21.
- Nicolás, J.A., "La universalidad del principio de razón suficiente en Leibniz", *Cuadernos de Filosofía Ciencia*, Valencia (en prensa).

- Nicolás, J.A., "Transzendente Reflexivität bei Leibniz", *Akten des V. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 1988, pp. 621-630.
- Nicolás, J.A., "Fundamento y expresión en Leibniz", *Actas de las I^a Jornadas Internacionales sobre Leibniz*, Madrid, 1989 (en prensa).
- Ortiz, J.M., "Der Satz vom zureichenden Grund und die ethische Modernität", Hamburgo, 1988.
- Paolinelli, M., "Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. I. Boyle, Maupertuis, Wolff", *Rivista di Filos. neoscolastica*, LXII/5-6 (1970), 574-633.
- Paolinelli, M., "Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. II. Kant: dalla contingenza alla possibilità intrinseca", *Rivista di Filos. neoscolastica*, LXIII/3 (1971), 295-348.
- Pfafferott, G., "Die Rechtfertigung des Satzes vom Grunde", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58 (1977), 35-42.
- Prezioso, F.A., "I primi principi della conoscenza nei filosofi anteriori a Kant", *Sapienza*, XXIV/1 (1971), 383-406.
- Rapaczynski, A., "Locke's conception of property and the principle of sufficient reason", *Journal of the History of Ideas*, 42/2 (1981), 305-315.
- Robinet, A., "Le travail de Leibniz à Vienne sur le principe de raison", *Akten des XIV. Internationaler Kongresses für Philosophie*, Viena, 1968, vol. V, 555-565.
- Ross, J.F., "The insufficiency of the principle of sufficient reason", *The Journal of Philosophy*, LXIII (1965), 663-4.

- Sanz, V., "La doctrina escolástica del 'esse essentiae' y el principio de razón suficiente del racionalismo", *Anuario Filosófico*, XIX/1 (1986), 217-255.
- Sleight, R., "Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz", en Hooker, M. (ed.), *Leibniz. Critical and interpretive Essays*, Manchester, 1982, pp. 209-242.
- Sleight, R.C., "Leibniz on the two great principles of all our reasoning", *Midwest Studies in Philosophy*, VIII (1983), 193-216.
- Taton, R., "Lagrange et Leibniz. De la théorie des fonctions au principe de raison suffisante", *Actes des IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 1983, 746-756.
- Titze, H., "Der Satz vom zureichenden und bestimmenden Grunde bei Leibniz und seine Auswirkungen", *Studia Leibnitiana*, Sup. XXI (1980), 51-58.
- Verneaux, R., "Note sur le principe de raison suffisante" en *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Paris, 1961, pp. 39-60.
- Vernes, J.R., "Probabilité et raison suffisante", *Rev. Metaf. et Morale*, 93/4 (1988), 513-528.
- Whittemore, R., "Dogma and sufficient reason in the cosmology of Leibniz", *Tulane Studies in Philosophy*, 2 (1953), 103-122.
- Wolff, M., "Der Satz vom Grund oder: Was ist philosophische Argumentation?", *Neue Hefte für Philosophie*, 26 (1986), 89-114.

- Zocher, R., "Zum Satz vom zureichenden Grunde bei Leibniz. Eine Problemstellung", en Schischkoff, G. (ed.), *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, 1947, pp. 68-87.

II.3. OTROS TRABAJOS SOBRE LA FILOSOFIA DE LEIBNIZ.

- Axelos, Ch., *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie bei Leibniz*, Berlin, 1973.
- Belaval, Y., *Etudes leibniziennes*, Paris, 1976.
- Broad, C.D., "Leibniz's Predicate-in-Notion principle and some of its alleged consequences", en H.G. Frankfurt (ed.), *Leibniz. A collection of critical essays*, Londres, 1976, pp. 1-18.
- Burkhardt, H., *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich, 1980.
- Cerezo, P., "El fundamento de la metafísica en Leibniz", *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1 (1966), 75-105.
- Couturat, L., "Sur la Métaphysique de Leibniz, avec un opuscule inédit", *Rev. Met. Morale*, X (1902), 1-25.
- Craig, W.L., *The cosmological argument from Pyrrho to Leibniz*, Londres, 1980.
- De Salas, J., "Lógica y Metafísica en Leibniz" *Estudios*, XXXII/115 (1976), 469-490.
- Funke, G., *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*, Bonn, 1938.
- Günter, G., "Der Satz vom transzendentalen Grunde in der einfachen Reflexion", en *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik*, vol. I, cap. 4, Hamburg, 1959.

- Heinekamp, A., "Introducción: Interpretaciones generales. Teoría del conocimiento y Metodología. Metafísica", en *Leibniz'Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 1988, 1-40.
- Hildebrandt, K., "Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik", *Beihfte zur Zeitschr. phil. Forschung*, 11 (1955).
- Hübener, W., "Notio completa. Die theologischen Voraussetzungen von Leibniz'Postulat der Unbeweisbarkeit der Existentialsätze und die Idee des logischen Formalismus", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988), 107-116.
- Janke, W., "Leibniz als Metaphysiker", en *Leibniz. In Leben. Sein Wirken. Seine Welt*, W. Totok y C. Haase (eds.), Hannover, 1966, pp. 361-420.
- Kabitz, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg, 1909 (reimp. Hildesheim, 1974).
- Krüger, L., *Rationalismus und Entwurf einer universellen Logik bei Leibniz*, Frankfurt, 1969.
- Lorenz, K., "Die Monadologie als Entwurf einer Hermeneutik", *Studia Leibnitiana*, Sup. XIV/3 (1975), 317-325.
- Nicolás, J.A., "La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes", *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Valencia, 4 (1983), pp. 161-172.
- Ortega, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, 1958 (reimp. 1979).

- Poser, H., "Monadologien des 20. Jahrhunderts", *Akten des IV. Int. Leibniz-Kongress*, Hannover, 1983, 620-627.
- Poser, H., "Apriorismus der Prinzipien und Kontingenz der Naturgesetze", *Studia Leibnitiana*, Sonderhefte, 13 (1984), 164-79.
- Rábade, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, 1971 (esp. cap. 8: "El desarrollo de la gnoseología cartesiana dentro del racionalismo: Spinoza y Leibniz", pp. 195-215).
- Rábade, S., *Método y pensamiento en la modernidad*, Madrid, 1981.
- Racionero, Q., "La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica", *Revista de Filosofía*, Madrid, 2ª serie, 3 (1980), 39-125.
- Racionero, Q., "Theoretische und politische Vernunft bei Leibniz", *Akten des V. Int. Leibniz-Kongress*, Hannover, 1988, 1064-80.
- Robinet, A., "Situation architectonique de la logique dans l'oeuvre de Leibniz", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988), 1-15.
- Rossi, J.G., "Le problème des propositions singulières dans la philosophie leibnizienne", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988), 82-93.
- Schepers, H., "Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten", *Col. Phil. Studien*, 1905, 326-350.
- Schmidt, F., "Logik und Metaphysik bei Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 3/2 (1971), 85-99.

- Schneiders, W., "Deus subjectum. Zum Entwicklung der leibnizschen Metaphysik", *Studia Leibnitiana*, Sup. 17-18 (1978), 21-31.
- Schneiders, W., "Harmonia universalis", *Studia Leibnitiana*, 16/1 (1984), 27-44.
- Schneider, M., "Inesse bei Leibniz", *Akten des V. Int. Leibniz-Kongreß*, Hannover, 1988, p. 875.
- Silberstein, A., *Leibniz'Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Weimar, 1902.
- Troisfontaines, C., "L'approche logique de la substance et le principe des indiscernables", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988), 94-106.
- Wohlrapp, H., "Über die philosophischen Voraussetzungen konstruktiver Begründungen", *Akten IV. Int. Leibniz-Kongreß*, Hannover, 1983, 836-41.
- Zocher, R., *Leibniz's Erkenntnislehre*, Berlin, 1952.