



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Krüger, J.(1974). *El Principio de Razón Suficiente en Leibniz* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título

El Principio de Razón Suficiente en Leibniz

Autor

Julio César Krüger Castro

Año

1974.

**Lugar de
publicación**

Lima.

**Tipo de
tesis**

Bachiller.

**Palabras
clave**

Leibniz; Filosofía moderna; Causalidad, Teleología;
Metafísica.

**Referencia
en APA 7ma
edición**

Krüger, J. (1974). *El Principio de Razón Suficiente en Leibniz* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

La presente tesis explora el principio de razón suficiente en la filosofía de Leibniz, un concepto central en su pensamiento. El autor, Julio César Krüger Castro, examina cómo Leibniz formula este principio como un axioma fundamental que establece que nada ocurre sin una razón suficiente. El corpus de la tesis discute la relación entre este principio y otros elementos de la filosofía leibniziana, como la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. Además, se analizan las implicaciones de este principio en la explicación causal y teleológica del universo, así como su influencia en el pensamiento de filósofos posteriores como Kant y Heidegger. El estudio concluye que el principio de razón suficiente es clave para comprender la visión metafísica y teológica de Leibniz.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

PROGRAMA ACADÉMICO DE FILOSOFÍA



**"EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE
EN LEIBNIZ"**

Tesis

PRESENTADA POR

JULIO CESAR KRÜGER CASTRO

PARA OPTAR EL GRADO DE BACHILLER EN FILOSOFÍA

Lima - Perú



014

1974

129

LE
014
Fi

I N D I C E

EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE EN LEIBNIZ

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCION | 1 |
| 1.- Forma o enunciado del Principio de Razón | |
| Suficiente | 7 |
| a.- Forma breve, habitual | 10 |
| b.- Forma rigurosa | 11 |
| c.- Por qué y fundamento; limitación de la forma breve rigurosa | 14 |
| 2.- La Ley de Continuidad, el Principio de los Indiscernibles y el Principio de Razón Su- ficiente | 17 |
| a.- La Ley de Continuidad | 17 |
| b.- El Principio de los Indiscernibles. | 19 |
| c.- El Principio de Razón Suficiente: Síntesis de la Ley de Continuidad y del Principio de los Indiscernibles. | 25 |
| 3.- El Principio de Conveniencia o de lo mejor..... | 34 |
| 4.- Principio de Causalidad y Principio de Razón | |
| Suficiente | 39 |
| a.- Equiparación de los dos principios en Leibniz | 39 |

28/5/79

| | Pág. |
|--|------|
| b.- Causa y razón (fundamento)..... | 45 |
| 5.- Dios y el Principio de Razón Suficiente en Leibniz | 52 |
| 6.- El Principio de Razón Suficiente y la expli cación finalista | 62 |
| a.- Leibniz y la noción de causa final | 62 |
| b.- Crítica de la explicación teleológica | 66 |
| c.- El Principio de Razón Suficiente, la neg <u>a</u> ción del azar y la explicación finalista | 72 |
| 7.- Validez y límites del Principio de Razón Sufi ciente en Leibniz | 77 |
| 8.- Importancia del Principio de Razón Suficiente... | 81 |
| a.- Kant-El Principio de Razón Suficiente y la "Crítica de la Razón Pura" | 81 |
| b.- Schopenhauer-El Principio de Razón Sufi ciente y la Ciencia | 84 |
| c.- Heidegger-El Principio de Razón Suficien te, la Ciencia y la Universidad | 85 |
| 9.- El Principio de Razón Suficiente y la rela - ción de las causas. Consideraciones finales..... | 87 |
| CONCLUSIONES | 92 |
| BIBLIOGRAFIA | 95 |

INTRODUCCION

Leibniz es de los filósofos modernos, uno de los menos estudiados y sin embargo, su filosofía es como su mundo: un cristal de innumerables aristas, un diamante que por su naturaleza multiplica la luz en una riqueza infinitamente variada de colores. Es una filosofía alegre, dinámica y policromática, llena de profundos y variados matices y sugerencias; de múltiples y surprendentes ideas repartidas entre la inmensa e inmunerable cantidad de sus escritos, muchos de ellos aún inéditos.

Leibniz es llamado por Ortega "el hombre de los principios" por haber formulado por primera vez una cantidad de ellos y haber hecho referencia explícita a los mismos. El principio de razón suficiente, objeto de este trabajo, es el principio supremo de Leibniz, y fue formulado por primera vez por él. El principio de razón suficiente, en su forma breve y habitual dice: "Nada es sin razón (o fundamento)" y en ella se traduce la insistente pregunta que los niños formulan, la pregunta por el ¿Por qué? Esta pregunta traduce la exigencia de nuestra razón, según la cual nada puede ser "porque sí", nada es sin razón (o fundamento); todo lo que es, es por

alguna razón que lo hace ser como es, y no de otra manera.

Pero como señala Heidegger lo que enuncia el principio de razón suficiente es evidente; nuestro entendimiento no se esfuerza mayormente por comprender el principio de razón. El entendimiento humano sin embargo, en cualquier lugar y tiempo que esté activo indaga enseguida el fundamento por el cual lo que encuentra es del modo como es. El principio de razón suficiente guía tácticamente todo humano representar y comportarse. Pero solo con el tiempo le aparece sentado expresamente al hombre que el sigue lo que sólo más tarde enuncia el principio de razón suficiente: "Nada es sin razón (o fundamento)". Que el hombre vaya en pos del principio de razón le viene a éste a la mente poco a poco, pero, apenas lo oye formulado, da por evidente lo que enuncia el principio: "Nada es sin razón (o fundamento)". Más el principio de razón es acaso como dice Heidegger "la más cumplidamente enigmática de todas las proposiciones posibles".

En los problemas concernientes al principio de razón suficiente se mezclan cuestiones lógicas, físicas, filosóficas y teológicas a las cuales dedicaremos en este trabajo una atención no siempre equivalente.

Comenzaremos enunciando el principio en sus versiones principales y más conocidas para luego considerar otras formulaciones que pasan por ser las rigurosas, filosóficas y pensanetes. Compararemos la forma habitual y la rigurosa en su formulación extensa y en la abreviada. La forma rigurosa (nada es sin el fundamento que hay que aportar), en su formulación abreviada (Nada es sin por qué) se muestra limitada con respecto a la forma habitual breve (nada es sin fundamento). Al final veremos que la forma rigurosa gobierna el pensamiento de Kant en la Crítica de la Razón Pura.

Otra forma rigurosa del principio de razón suficiente es como "síntesis" de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles, sus expresiones, fundamentales según Leibniz. Esta forma se contrapone a la forma "vulgar": "Nada acontece sin razón".

Esto nos llevará a exponer y estudiar la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. El estudio mostrará que el principio de los indiscernibles es la negación de la ley de continuidad y que el principio de razón suficiente, como lo entiende Leibniz, se base en una síntesis imposible y que es una confusión esencial.

Expondremos luego el principio de lo mejor o de conveniencia que es el corolario del principio de razón suficiente y que expresa su cualidad "moral". Este principio es un principio teológico. Estudiaremos luego las relaciones entre el principio de causalidad y el principio de razón, mostrando la equiparación que hace Leibniz de ambos principios. Intentaremos luego mostrar cómo la confusión entre causa y razón lleva a Leibniz a confundir la ley de causalidad, que se refiere a la conexión física entre los fenómenos, con el principio de razón suficiente que se refiere a la conexión lógica de los pensamientos en el razonamiento y que es una razón de conocimiento. Trataremos de hacer ver que detrás de esta confusión hay intenciones teológicas: Se apunta a la demostración ontológica o cosmológica de la existencia de Dios. Mostraremos que esta prueba es tautológica, no válida. Estudiaremos a continuación la apelación que hace Leibniz a las causas finales pasando luego a una consideración de la explicación teleológicas.

Mostraremos asimismo que la forma que tiene Leibniz de aplicar el principio, no teniendo en cuenta el azar, lo lleva a un tipo de necesidad que conduce inevitablemente a la concepción teológica y por último a Dios. Con esto concluye el cuerpo del trabajo. La vali-

dez del principio de razón suficiente aparece circunscrita al sistema leibniziano y aún dentro de él es cuestionable por ser una síntesis imposible de la ley de continuidad y de su negación, el principio de los indiscernibles.

Agregaremos una consideración del principio de razón suficiente que permite apreciar su importancia fuera del sistema leibniziano y a pesar de él. Así aparece primero como gobernando el pensamiento kantiano, luego valorado por Kant como el principio de los juicios sintéticos.

Luego haremos una mención a la importancia general del principio en su forma breve y habitual en Schopenhauer que lo ve como base de la ciencia. Después, en su forma rigurosa, como principium rationis, señalaremos cómo Heidegger subraya su importancia al afirmar que la ciencia y la universidad dependen del principio. A continuación lo veremos como principio lógico exigiendo la fundamentación de las proposiciones, y, finalmente como principio que busca la relación de las causas y con una validez, en este sentido, mayor que la del principio de causalidad que es solo un momento de la conexión universal que busca el principio de razón suficiente y que tiene su fundamento en la realidad objetiva.

El pensamiento de Leibniz aparece así en una nueva luz, dinámico y dialéctico a pesar de su clericalismo. A través de la teleología llega a la conexión universal de to das las cosas. El principio de razón suficiente aparece así en toda su potencia, profundidad y enigmaticidad.

===oOo===

1.- FORMA O ENUNCIADO DEL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE.

El principio de razón suficiente es el principio más característico de Leibniz; es el principio de todo pensar, el imperativo intelectual por el que es preciso dar razón de todo.

Este principio lo encontramos enunciado en numerosos textos y particularmente en la masa de escritos dejados por Leibniz. Citaremos en primer lugar dos textos famosos de Leibniz en que expone el grande y potente principio de razón: la Monadología y la Teodicea.

En la Monadología,⁽¹⁾ después de sostener que todos nuestros razonamientos se basan en dos grandes principios: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente; y luego de enunciar el principio de contradicción dice:

"Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero y ninguna Enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aunque las más veces

(1) Heidegger y Ortega hacen notar que este texto no expone en rigor el pensamiento leibniziano y no es el más característico para estudiar su doctrina.

esas razones no podamos conocerlas"⁽²⁾.

En el Teodicea expone el principio de razón su
ficiente en la siguiente forma:

"... el otro principio, es el de la razón de-
terminante: es que jamás nada acontece sin que
haya una causa o al menos una razón determi-
nante, es decir alguna cosa que pueda servir
para dar razón a priori porqué algo es exis-
tente, y porqué algo es así más bien que de
otra manera.

Este gran principio tiene lugar en todos los
eventos y no se podría dar jamás un ejemplo
contrario ..."⁽³⁾.

En la última carta a su amigo Clarke⁽⁴⁾ emplea
esta fórmula del principio de razón suficiente:

"Mais pour passer de la Mathematique á la Phy-
sique il faut encor un autre Principe, comme
j'ay remarqué dans ma Theodicée, c'est le Prin-
cipe, du besoin d'une Raison suffissante; c'
est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une
raison pourquoy cela soit ainsi plustost qu'

(2) "Monadología", 32, en Tratados Fundamentales, Ed.
Losada, Bs.As. 1946, p. 66.

(3) Teodicea 44, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1969,
pp. 128-129.

(4) Clarke era un eclesiástico, muy amigo a su vez de New-
ton y se considera por eso que la correspondencia de
Leibniz con Clarke, es en última instancia con Newton.

autrement"⁽⁵⁾.

("Pero para pasar de la Matemática a la Física es menester todavía otro Principio, como lo he señalado en mi Teodicea, es el Principio de la necesidad de una Razón Suficiente; es que nada acontece sin que haya una razón de por qué es así y no de otra manera").

Aquí Leibniz se refiere al principio como el Principio de la necesidad de una Razón Suficiente. En Principios de Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón lo enuncia como un principio metafísico. Así escribe:

"Hasta aquí hemos hablado sólo como simples naturalistas; ahora hay que elevarse hasta la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien tuviera bastante conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente a determinar por qué es así, y no de otro modo"⁽⁶⁾.

(5) G. Martin Leibniz, logique et métaphysique. Ed. Beauchesne, Paris, 1966. p. 20.

(6) "Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón", 7, Tratados Fundamentales, p. 86.

a) Forma breve, habitual.

La primera mención publicada del principio de razón suficiente se halla en Leibniz, en su Theoria motus abstracti en que se estudia las condiciones para la posibilidad del movimiento, independientes de las manifestaciones de los sentidos. Ahí, al hablar del movimiento abstracto dice:

"er (nämlich der betr. Satz über die abstrakte Bewegung) hängt ab von jenem bekanntesten und zugleich hervorragendsten Prinzip: Nichts ist ohne Grund"⁽⁷⁾.

("él, (esto es, el principio del movimiento abstracto) depende del principio más notable y al mismo tiempo de mayor preeminencia: Nada es sin fundamento").

Leibniz sienta aquí la forma habitual del principio de razón suficiente, la forma breve:

Nihil est sine ratione: Nada es sin razón.

El dominio de validez del principio se extiende aquí, en esta fórmula, a todas las cosas sin excepción. No dice "todo tiene un fundamento" - expresión que po

(7) cit. Martin Heidegger Der Satz vom Grund (El Principio del Fundamento), Ed. G. Neske, ed. 4, 1971, pág. 63, trad. Dr. J. Russo Delgado).

dría hacer pensar en una limitación de la validez del principio pues estaría condicionada a la comprobación empírica-sino "nada es sin fundamento".

b.- Forma rigurosa.

Hasta ahora solo hemos visto una forma del principio de razón suficiente a la que podemos llamar su forma breve. Esta forma es breve en comparación con la que para Leibniz es la auténtica y rigurosa. Al respecto podemos leer en Heidegger:

"Leibniz schreibt in einer späten Abhandlung (Specimen inventorum, Philos. Schriften ed. Gerhardt VII, 309): duo sunt prima principia omnium rationationum, Principium nempe contradictionis ... et principium reddendae rationis; "es gibt zwei oberste Prinzipien für alle Beweisgänge, das Prinzip - versteht sich - des Widerspruchs und das Prinzip reddendae rationis". Dieses an zweiter Stelle genannte Prinzip sagt, quod omnis veritatis reddi ratio potest (ib.), "Daß für jede Wahrheit (d.h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann". Das principium rationis ist für Leibniz, streng gedacht, das principium reddendae rationis. Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben"⁽⁸⁾.

(8) Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, (El Principio del Fundamento), Ed. G. Neske, ed. 4, 1971, pp. 44-45, trad. Dr. J. Russo Delgado.

("Escribe Leibniz en un escrito de los últimos (Specimen inventorum, escritos filos. ed. Gerhardt VII, 309): duo sunt prima principia omnium ratioCinationum, et principium reddendae rationis; "hay dos primeros principios de todas las demostraciones, a saber, el principio de contradicción y el principio reddendae rationis. El principio mencionado en segundo lugar dice quod omnis veritatis reddi ratio potest (id) "que de toda verdad (o sea, según Leibniz de toda proposición verdadera) se puede dar razón". Pensado rigurosamente el principium rationis es para Leibniz el principium reddendae rationis. Rationem reddere quiere decir: rendir el fundamento").

Al determinar el principio de razón suficiente en su forma rigurosa Leibniz advierte: vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. Tenemos la forma vulgar del principio de razón suficiente frente a la forma filosófica y pensante. En su forma rigurosa el principio de razón suficiente es un principio de demostración, es decir, en sentido amplio de enunciación. Es un principio de todo conocimiento que se enuncia en proposiciones. El principio de razón suficiente rige, guía y sostiene todo conocimiento que se enuncia en proposiciones, en primer término las del conocimiento científico y filo-

sófico.

Pero el principio de razón suficiente en su forma habitual vale para todo lo que en cierta manera es; en su forma rigurosa, en cambio, parece tocar solo al conocer. ¿Queda limitada a la esfera del conocimiento la validez del principium reddendae rationis? No en Leibniz, pues recordemos que para éste como para todo el pensamiento moderno, la manera como el ente "es" reposa en la objetividad del objeto y algo "es" en cuanto es objeto del pensamiento. Es el idealismo moderno. Para el idealismo, como sabemos, el ser no determina el pensar sino el pensar al ser. Por esto, para Leibniz "algo es", solamente, o sea, es comprobado como ente, cuando es enunciado en una proposición que sea suficiente para el principio del fundamento en cuanto "proposición fundamental de la fundamentación" (9). La grandeza y potencia del principio de razón suficiente despliegan su poder en el hecho de que el principium reddendae rationis - al parecer un principio del conocimiento solamente- resulta al mismo tiempo y justo como principio del conocer el principio para todo lo que es⁽¹⁰⁾. La validez del principium reddendae

(9) cf. Heidegger, op. cit., p. 54.

(10) cf. al respecto, Heidegger, op. cit., p. 67.

rationis no se limita pues a la esfera del conocimiento.

c) Porqué y Fundamento.

Pasemos ahora a considerar cómo podemos expresar la forma rigurosa del principio de razón suficiente en forma abreviada. Cuando el representar se ve llevado a aportar el fundamento para lo representado, dice Heidegger, busca afanosamente el fundamento que hay que aportar; esto sucede cuando pregunta: por qué lo representado es y por qué es como es? La forma rigurosa del principio de razón suficiente "Nada es sin el fundamento que hay que aportar" puede expresarse en la siguiente forma breve: "Nada es sin por qué". Ahora bien, comparando las dos fórmulaciones abreviadas del principio en su forma habitual y en su forma rigurosa, tenemos:

- 1) Nada es sin razón (fundamento).
- 2) Nada es sin por qué.

¿Son lo mismo "sin por qué" y "sin razón (fundamento)"? Heidegger en Der Satz vom Grund (El Principio del Fundamento), después de analizar un verso de Angelus Silesius que dice sobre la rosa: "Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht iphrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet"⁽¹¹⁾.

(11) M. Heidegger, op. cit., p. 77.

("Florece porque florece, la rosa es sin por qué, no repara ella en sí misma, no indaga si se la ve") llega a la conclusión de que la rosa es sin "por qué" (warum) pero no sin "porqué" (weil) y, sin embargo, no es sin fundamento. Así, "sin por qué" y "sin fundamento" no son lo mismo pues la rosa es "sin porque" pero no ciertamente "sin fundamento": florece porque florece. Por esto escribe Heidegger:

"Wir sehen uns vor einen merkwürdigen Sachverhalt gebracht: Etwas, wie die Rose, ist zwar nicht ohne Grund und ist gleichwohl ohne Warum. Etwas fällt in den Geltungsbereich des vulgar gefaßten Satzes vom Grund. Dasselbe Etwas fällt aus dem Geltungsbereich des streng gefaßten Satzes vom Grund heraus"⁽¹²⁾.

("Nos vemos llevados a una situación digna de nota: algo como una rosa no es ciertamente sin fundamento y sin embargo, es sin por qué. Algo cae en el dominio de aplicación del principio de razón en su forma habitual. El mismo algo cae fuera del dominio de aplicación del principio de razón en su forma rigurosa").

(12) M. Heidegger, op. cit., p. 73.

Ante esta limitación del principio de razón suficiente en su forma rigurosa prefiere Heidegger continuar su estudio, basándose en la forma habitual: Nihil est sine ratione: Nada es sin fundamento.



2.- LA LEY DE CONTINUIDAD, EL PRINCIPIO DE LOS INDISCERNIBLES Y EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE.

En una carta a Arnauld de junio de 1686 dice Leibniz que el principio de razón suficiente es la síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles. El principio de razón suficiente es solamente "este axioma vulgar de que nada acontece sin razón" en tanto no se le comprende según sus expresiones fundamentales: la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles⁽¹³⁾.

Según esta declaración de Leibniz, el principio de razón suficiente, bien entendido, es la síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles que son sus expresiones fundamentales, Veamos primero en qué consiste la ley de continuidad, luego el principio de los indiscernibles.

a) La Ley de continuidad.

Leibniz enuncia así la ley de continuidad:

"Nada se hace de un golpe y es una de mis más grandes máximas y de las más verificadas que la naturaleza no da jamás saltos. Yo la llamo la ley de

(13) cf. A. Philonenko "La loi de continuité et le principe des indiscernibles" ("La ley de continuidad y el principio de los indiscernibles") en Revue de Méthaphysique et de Moral), Paris, Nº 3, 1967, p. 262.

continuidad y el uso de esta ley es bastante con-
siderable en metafísica"(14).

Según esta ley jamás un movimiento nace inmedia-
tamente del reposo ni se reduce a él sino por un movi-
miento más pequeño. Leibniz sostiene que se pasa siem-
pre de lo pequeño a lo grande y a contrapelo por lo me-
diocre, en los grados como en las partes. Las percep-
ciones notables, esto es perceptibles, vienen por gra-
dos de aquellas que son muy pequeñas para ser aprecia-
das porque no toda percepción es sensible a la apercep-
ción. Al juzgar de modo diferente, no se puede conocer
la inmensa sutileza de las cosas.

Ortega y Gasset que afirma que en el principio de
razón suficiente incluye Leibniz la ley de continuidad,
la enuncia así en relación con el principio de razón
que nos impone la obligación intelectual de ir descu-
briendo las razones de lo real, mediante un progreso en
el infinito del conocimiento:

"...toda explicación (racionalización) del mundo real"
es deficiente, pero nunca es la última posible, sino
que siempre queda tras ella otra mejor y asequible"(15).

(14) Leibniz Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento humano.
Avant, Propos p. 97.

(15) La idea de principio en Leibniz, t. II p. 238, edit.
Revista de Occidente.

Ortega llama a la explicación "racionalización" pues para él en primer lugar lo real es cuestionable y en segundo lugar, el mundo es irracional.

b) El principio de los indiscernibles.

El principio de los indiscernibles o principio de la diferenciación dice que en virtud de las variaciones insensibles, dos cosas individuales no podrían ser iguales. Es menester que haya un principio interno de la distinción y aunque hayan muchas cosas de la misma especie, observa leibniz, es igualmente verdadero que no hay jamás dos cosas perfectamente semejantes. Las cosas no dejan de ser distinguibles en sí. Es más, aunque el tiempo y el espacio no sirvan para distinguir las cosas que no distinguimos por ellas mismas, las cosas no dejan de ser distinguibles en sí.

Heidegger, refiriéndose al principium identitatus indiscernibilium, el principio de la identidad de las cosas indiscernibles lo enuncia así:

"...dos cosas indiscernibles, es decir dos cosas iguales, no pueden ser dos cosas, deben ser la misma, esto es, una cosa"⁽¹⁶⁾.

(16) Heidegger, La pregunta por la cosa, ed. Sur. Buenos Aires, 1964, p. 30.

¿por qué?, pregunta Heidegger y dice que "la fundamentación que da Leibniz es tan esencial para el principio como para la posición fundamental de toda su filosofía"⁽¹⁷⁾. Según el principio de los indiscernibles no pueden haber dos cosas iguales. ¿por qué?, porque si existieran dos cosas iguales, Dios habría repetido algo eterno; al crear dos cosas iguales no sería perfecto.

Heidegger observa que este principio tiene como fundamento principios y concepciones del ente en general y de su ser, más o menos expresas, y además determinadas representaciones de la perfección de la creación y de la perfección en general⁽¹⁸⁾.

Para entender mejor el principio de los indiscernibles, veamos lo que dice el mismo Leibniz en la Monadología:

"Sin embargo, es necesario que las mónadas tengan algunas cualidades, pues de lo contrario ni siquiera serían seres. Y si las substancias simples no se distinguieran por sus cualidades, no habría medio de advertir ningún movimiento en las cosas, puesto que lo que se encuentra en lo compuesto só lo puede venir de los ingredientes simples, y no

(17) Heidegger, op. cit., p. 30.

(18) cf. Heidegger, op. cit., p. 30.

poseyendo cualidades, las mónadas serían indistinguibles unas de otras puesto que no difieren en cantidad. Por consiguiente supuesto el espacio lleno, cada lugar recibiría siempre en el movimiento solo el equivalente de los que había tenido, y un estado de las cosas sería indiscernible de otro" (19).

Agrega Leibniz a continuación:

"Es preciso también que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, pues no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales entre sí y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia intrínseca o fundada en una denominación intrínseca"(20).

Afirma luego Leibniz refiriéndose a las mónadas que ellas igual que todo ser creado - único, singular - están sujetos a cambio y que este es continuo en cada una.

"Doy así mismo por admitido que todo ser creado está sujeto a cambio, y, por consiguiente, también la mónada creada, e incluso que ese cambio es continuo en cada una"(21).

(19) "Monadología", 8, Tratados Fundamentales, p. 60.

(20) "Monadología", 8, Tratados Fundamentales, p. 60. Veamos aquí ya la tesis de la que parte el principio de los indiscernibles; no hay dos cosas iguales. Las diferencias no son solo sensibles sino internas, inteligibles. Según el principio de los indiscernibles - hemos visto - dos cosas iguales no serían dos.

(21) "Monadología", 10, Tratados Fundamentales, p. 61.

Leibniz nos dice que todo ser creado está sujeto a cambio y que el cambio es continuo. Ahora bien, la causa del cambio no podría provenir de una causa externa, la cual no podría influir en el interior de la mónada, sino de un principio interno:

"... es preciso que, además del principio del cambio, haya un detalle de lo que cambia, que determine, por así decirlo, la especificidad y variedad de las sustancias simples"⁽²²⁾.

Además del principio del cambio es preciso que haya un detalle de lo que cambia. Este detalle debe determinar "la especificidad y variedad de las sustancias simples". ¿En qué sentido emplea Leibniz "detalle"? Sobre este "detalle" dice Leibniz a continuación:

"Ese detalle debe comprender una multiplicidad en la unidad o en lo simple, pues si todo cambio se lleva a cabo por grados, hay algo que cambia y algo que permanece. Por consiguiente, es necesario que en la substancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones aunque no existan partes en ella"⁽²³⁾.

(22) "monadología", 12, Tratados Fundamentales. p. 61.

(23) "Monadología", 13, Tratados Fundamentales. p. 61.

El detalle de lo que cambia "debe comprender una multiplicidad en la unidad o en lo simple". En la substancia "hay una pluralidad de afecciones y relaciones aunque no existan partes en ellas". O sea que hay una multiplicidad en la unidad. El detalle de lo que cambia son las afecciones y relaciones. A continuación escribe Leibniz:

"El estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple es propiamente lo que se llama percepción"(24).

Al referirse a que el estado pasajero que "comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple" Leibniz parece indicar que ese detalle de lo que cambia es ese estado pasajero al cual llama percepción. Ahora bien, cuando afirma que el estado pasajero "comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple" emplea la misma expresión que utilizó al referirse al detalle de lo que cambia: "debe comprender una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple". La única diferencia es la palabra "representa". Esto nos deja dudas a-

(24) "Monadología", 14, Tratados Fundamentales, p. 61.


cerca de si es correcto identificar detalle y percepción. Pero en Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón Leibniz escribe:

"Por consiguiente, una mónada, en sí misma, no podría actualmente distinguirse de otra sino por medio de las cualidades internas, las cuales no pueden ser otra cosa que sus percepciones (es decir, las representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que es externo)"⁽²⁵⁾.

Las cualidades y las acciones internas son lo que distingue actualmente a una mónada, y acciones internas son las percepciones de lo que cambia que determinan "la especificación y la variedad de las sustancias simples". Podemos pues pensar que las cualidades y acciones internas, las percepciones, determinan "la especificación y la variedad de las sustancias simples". Dicho de otra manera: una mónada en sí misma, no podría actualmente distinguirse de otra sino por medio de las cualidades y acciones internas, o lo que es lo mismo, por las percepciones. Las percepciones -agrega- son las representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que es externo.

Podemos concluir pues que por el detalle de lo

(25) "Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón". 2, Tratados Fundamentales, p. 81.



que cambia, se refiere Leibniz a las percepciones, como cualidades y acciones internas, es decir, representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que es exterior.

c) El Principio de Razón Suficiente: Síntesis de la Ley de continuidad y del Principio de los Indiscernibles.

La ley de continuidad y el principio de los indiscernibles parecen ser complementarios en Leibniz y su síntesis es según el filósofo, el principio de razón suficiente. El principio de razón suficiente es solamente "este axioma vulgar de que nada acontece sin razón"⁽²⁶⁾, en tanto no se le comprende según sus expresiones fundamentales: la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles.

M. Gueroult, el gran historiador francés de la filosofía, señala que en Leibniz el principio de razón suficiente reclama con igual fuerza el principio de continuidad y el principio de los indiscernibles. Observa que este último principio es la negación del principio de continuidad⁽²⁷⁾. En efecto, al abordar la crítica de las reglas especiales de Descartes sobre el movimiento, Leibniz afirma que va a proporcionar un criterio general, una piedra de toque para examinarlo. Dice que acostumbra llamar

(26) Philonenko, op. cit., p. 262. Allí hace referencia a la carta de Arnauld (junio 1686) y a la obra de B. Russell A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 2ª ed. p. 31-32.

(27) M. Gueroult. Descartes selon l'ordre des raisons. Ed. Aubrier, 1968; p. 284, nota 123.

lo la ley de continuidad y que ya ha explicado en otra parte⁽²⁸⁾ hace algún tiempo pero que volverá a tratar de ella con mayor desarrollo. Así escribe:

"...si dos condiciones hipotéticas o dos datos diferentes se aproximan continuamente el uno al otro, entonces necesariamente los resultados buscados o los efectos de las dos condiciones se aproximan tan continuamente el uno al otro y en fin se funden (fondent) el uno en el otro, y recíprocamente"⁽²⁹⁾.

A continuación da ejemplos de elipses y parábolas y dice que la geometría abunda en ejemplos de este género y escribe:

"Pero sucede igual en la naturaleza a la cual el Autor, soberanamente sabio, aplica la más perfecta geometría. Además, si fuera de otro modo, la naturaleza no seguiría un curso ordenado. Así el movimiento, decreciendo continuamente, se pierde en fin en el reposo, la desigualdad continuamente disminuida se transforma en exacta igualdad, de manera que el re-

(28) Se refiere a la "Carta de M. Leibniz sobre un principio general útil a la explicación de las leyes de la naturaleza por la consideración de la sabiduría divina para servir de réplica a la respuesta del R.P. Malebranche, 1687".

(29) "Remarques sur la partie générale de les Principes de Descartes" ("Observaciones sobre la parte general de los Principios de Descartes") en G.W. Leibniz Opusculs Philosophiques Choises, Ed. Vrin., Paris, 1966, pp. 51-52 "sobre el artículo 45" (trad. del latín por Paul Schrecker).

poso puede ser considerado como un movimiento infinitamente pequeño o como una lentitud infinita, y la igualdad como una desigualdad infinitamente pequeña; y por esta razón, todo lo que ha sido demostrado, sea del movimiento en general, debe ser también verdadero, según nuestra concepción aplicado al reposo o a la igualdad. Si bien que la regla del reposo o de la igualdad puede ser concebida, en un cierto sentido, como un caso especial de la regla del movimiento o de la desigualdad⁽³⁰⁾.

Según la ley de continuidad entendida rigurosamente, en el límite, las diferencias, para Leibniz, deben diluirse o evaporarse. Así lo igual se identifica con lo desigual, el reposo con el movimiento y en otros casos, la curva con la recta, el polígono con el círculo, etc. La Ley de continuidad de Leibniz implica así un modo de razonamiento que se conoce en matemáticas como "paso al límite", cuyo ejemplo más característico en el Análisis es la definición de la derivada de una función, de la que es autor el propio Leibniz; y cuya ilustración geométrica es la definición de la tangente a una curva como límite de una secante.

El principio de los indiscernibles, al contrario, postula que no hay dos cosas perfectamente semejantes y que estas no dejan de ser distinguibles en sí. Es más, hemos leído

(30) op. cit., p. 52.

que Leibniz sostiene que:

"Es preciso también que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, pues no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales entre sí y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia intrínseca o fundada en una denominación intrínseca" (31).

Según el principio de los indiscernibles las diferencias son en último análisis siempre irreductibles. Pero no solamente las diferencias son en última instancia irreductibles sino que cada substancia individual es como un absoluto. En efecto, tratando de encontrar una razón a priori de la identidad personal, no contentándose con el convencimiento a posteriori, gracias a la propia experiencia interior que nos dice, por ejemplo, que yo que he estado en el lugar x, ahora estoy en el lugar y, y que soy el mismo, Leibniz llega a la conclusión de que la noción individual de cada persona encierra todo lo que le sucederá. Todos los atributos son los predicados de un mismo sujeto. La noción de una sustancia individual, según Leibniz, "encierra una vez por siempre, todo lo que puede sucederle" (32). Leibniz llega incluso a escribir que en el alma de cualquier persona hay "huellas de todo

(31) "Monadología", 9, Tratados Fundamentales, p 60

(32) of. "Discurso de Metafísica", VIII, Tratados Fundamentales, p. 102

lo que le sucedió y signos de todo lo que sucederá, e incluso rastros de todo lo que ocurre en el universo, si bien sólo a Dios pertenece reconocerlos todos"⁽³³⁾. Las mónadas son espejos del universo, no tienen ventanas. La sustancia es pues para Leibniz como un absoluto que "no tiene necesidad más que de sí para ser inteligible"⁽³⁴⁾.

A elevarse a una razón a priori de la identidad personal, Leibniz hace que el yo, como sujeto sustancia escape a las exigencias de la ley de continuidad. Por eso escribe Philonenko⁽³⁵⁾ que a la inteligibilidad trascendente de la mónada "responde una discontinuidad metafísica radical".

Pero el mismo Leibniz afirma esta "discontinuidad metafísica radical" cuando escribe:

"Podría, pues, decirse en cierta manera y con buen sentido, aunque alejado del uso, que una sustancia particular ni padece tampoco la acción de otra, si se considera que lo que suceda a cada una es solo y únicamente consecuencia de su idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos y expresa todo el universo"⁽³⁶⁾.

(33) Ibid. IX. p. 102.

(34) Philonenko, cit. p. 282.

(35) Philonenko, cit. p. 282.

(36) "Discurso de Metafísica", XIV, Tratados Fundamentales, p. 112.

Para conocer una sustancia no es menester ninguna otra. Más aún, "apoyarse⁽³⁷⁾ en una sustancia para conocer otra sería contradecir el principio de los indiscernibles. Desde entonces se puede plantear la cuestión de saber cual es el valor de la ley de continuidad, si en el fundamento de los fenómenos es menester poner sustancias de tal modo diferentes que la regla metafísica es la discontinuidad". Vemos pues que el juicio de M. Gueroult es verificado: el principio de los indiscernibles es la negación de la ley de continuidad y hay un conflicto entre los dos principios. Y no solo un conflicto sino una contradicción irreductible que no se resuelve mediante la distinción entre lo ideal y lo actual como hace Leibniz; éste en una carta a Varignon del 2 de febrero de 1702 sostiene que la continuidad es una cosa ideal y que no hay nada en la naturaleza que tenga partes perfectamente uniformes y que la división de la materia no llega a esas parcelas infinitamente pequeñas. Aclara, sin embargo, que lo real no deja de gobernarse por lo ideal y abstracto. A pesar de la insistencia de Leibniz en declarar que la continuidad es una cosa ideal, el problema no se resuelve como parecía por la distinción entre lo ideal y lo actual. M. Gueroult dice concluyentemente al respecto:

(37) Philonenko, cit. p. 282.

("Sin duda la distinción entre lo ideal y lo actual, parece resolver el conflicto de los principios, el principio de continuidad reinando en el primero, el de los indiscernibles en el segundo. Pero el principio de razón suficiente continúa haciendo valer su doble exigencia contraria, en el uno y el otro mundo. Ahora bien, en el mundo superior de lo actual es el principio de los indiscernibles el que la lleva a cabo, y la conciliación de las dos exigencias no conduce más que a una continuidad relativa de lo discontinuo, si bien el fondo de las cosas, se revela constituido por lo discreto, más aún por lo dispar, y la continuidad siempre aparente y jamás real, permanece una exigencia insatisfecha de la razón⁽³⁸⁾).

A. Philonenko llega a decir que la síntesis principal (principielle) de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles en el principio de razón suficiente "es, en realidad, una confusión esencial..."⁽³⁹⁾.

La exposición del principio de razón suficiente en una forma rigurosa, opuesta a la "vulgar": "Nada es (o acontece) sin razón" nos ha llevado a verlo, según la declaración expresa y terminante de Leibniz, como síntesis

(38) M. Gueroult, op. cit., t. I p. 284, nota 123.

(39) A. Philonenko, op. cit. p. 262. Siguiendo a Kant sostiene Philonenko que en la "síntesis" de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles se explicita la confusión más grave: la del fenómeno y de la cosa en sí. cf. Kant. CRP, t. II, Ed. Losada, Buenos Aires, p. 33.

de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles que son sus expresiones fundamentales. El estudio de estos principios nos ha mostrado primero que el principio de los indiscernibles tiene como fundamento representaciones teológicas: No pueden haber dos cosas iguales, Dios habría repetido algo y al crear dos cosas iguales no sería perfecto⁽⁴⁰⁾. En segundo lugar, que la síntesis de ambos principios es conflictiva, siendo el principio de los indiscernibles una negación de la ley de continuidad. Por eso Yvon Belaval ha escrito que:

"L'emploi simultané du principe de continuité et du principe des indiscernibles c'est tout le leibnizianisme, mais aussi la difficulté centrale du leibnizianisme"⁽⁴¹⁾.

("El empleo simultáneo del principio de continuidad y del principio de los indiscernibles es todo el leibnizianismo, pero también la dificultad del leibnizianismo").

Por último, el principio de razón suficiente que es según Leibniz, la síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles, resulta siendo, así comprendido, una confusión esencial.

(40) cf. Heidegger. El Hombre y la pregunta por la cosa. p. 30.

(41) Leibniz, Initiation a sa philosophie (p. 207, Ed. Vrin Paris, 1969., p. 207.

Las anteriores consideraciones parecen sugerir que el principio de razón suficiente de Leibniz es quizá cuestionable en cuanto a síntesis de dos principios irreconciliables y, aunque se dijera que uno vale para lo ideal y otro para lo actual, habría siempre problema por presentar el principio de razón suficiente, una doble exigencia.

3.- PRINCIPIO DE CONVENIENCIA O DE LO MEJOR.

La Ley de continuidad y el principio de los indiscernibles están ligados íntimamente al principio de razón suficiente según Leibniz, pues son sus expresiones fundamentales.

Según Leibniz, el principio de razón suficiente se aplica también a la acción y al pensamiento de Dios, que es determinado por este gran principio. Para dar razón del mundo existente hay que recurrir al principio de conveniencia o de la elección de lo mejor, un principio ajeno a la lógica. El mundo existente es, porque es el mejor⁽⁴²⁾.

El principio de razón suficiente, el principio de las existencias que dice por qué una cosa existe más bien que otra y alguna cosa más bien que nada se completa en el principio de lo mejor que expresa la cualidad "moral" del principio de razón⁽⁴³⁾. El principio de razón suficiente se completa o perfecciona en el principio de lo mejor o de conveniencia que es su corolario explicativo de la razón por la cual nada es sin razón, según expresión de André Robinet⁽⁴⁴⁾.

(42) cf. Ortega y Gasset. La Idea de Principio en Leibniz. Ed. Rev. de Occidente, t. II. pp. 222-223.

(43) cf. André Robinet. Leibniz. Ed. Seghers, París, 1962. p. 55.

(44) cf. André Robinet, op. cit. p. 55.

Para Leibniz Dios, una vez que ha resuelto crear al go, no puede dejar de comportarse en la forma más perfecta y por consiguiente elegir lo mejor; es necesario pues que haya una razón suficiente de la elección de Dios que lo determine por un mundo posible más bien que por otro "y esa razón sólo puede encontrarse en la conveniencia o en los grados de perfección que contengan esos mundos" (45).

Los mundos posibles se distinguen por el bien que continúen y uno de ellos debe presentar el máximo. La de cisión divina de crear uno entre los numerosos mundos po sibles debe tener una razón suficiente. Esta razón con siste en que este mundo es el mejor de los mundos posi bles y es la razón por la cual Dios crea este mundo y so lamente este mundo. Ahora bien todos los posibles aspi ran a la existencia, mas como ninguno exhibe razón algu na para existir más y antes que otro, la fuente de exis tencia que es Dios, se extiende según Leibniz, a todos por igual y so bre todos, y, esta es la causa de que todo posible está en futuro de existir. Esto no quiere decir, aclara Ortega⁽⁴⁶⁾, que todos los posibles lleguen a existir. Los posibles se ex cluyen entre sí y para existir juntos es necesario que sean compositibles (compossibiles). Al ejercer Dios su elec

(45) "Monadología", 54, Tratados Fundamentales, pp. 70-71.

(46) cf. Ortega y Gasset, op. cit. t. II. p. 222.

ción entre los posibles, estos dejan de ser iguales aunque no en el orden ontológico sino estimativo. Tan pronto como Dios ha resuelto crear algo, tiene lugar un combate ideal entre todos los posibles que pretenden la existencia. Aquellos que juntos poseen más realidad, más perfección, más inteligibilidad, triunfan. Dios no puede dejar de comportarse en la forma más perfecta, y, por consiguiente, elegir lo mejor.

El mundo es contingente, posible y no necesario; pero el mundo no puede ser de otro modo de como es porque sería contrario a la bondad de Dios crear un mundo distinto que el mejor de todos los mundos posibles. Es necesario en cierta forma pero su necesidad no es lógica o metafísica. Leibniz tiene que distinguir dos clases de necesidad para escapar de la necesidad absoluta: necesidad lógica o metafísica⁽⁴⁷⁾, que concierne a todo lo que no puede ser de otro modo porque su opuesto implica contradicción; y la necesidad contingente o moral o físico-moral que concierne a todo lo que desde el punto de vista del principio de contradicción podría ser de otro modo pero que es consecuencia "necesaria" de la bondad divina. No hace falta subrayar hasta qué punto es cuestionable tan paradójico concepto, como observa Ortega (op. of. cit. p. 237)

(47) Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad de puro logicismo.

El mundo existente no puede ser, pues, según Leibniz, de otro modo de como es, porque sería contrario a la bondad de Dios crear un mundo otro que el mejor de todos los mundos posibles. De ahí el optimismo a priori de Leibniz: el mundo no es el mejor porque sea como es, sino que es como es, fue elegido para existir, porque es el mejor. Creemos que esta distinción no salva a Leibniz de las burlas de Voltaire en Cándido, que llevan a sus últimas consecuencias la doctrina del optimismo. Creemos también con Schopenhauer que estas argumentaciones de Leibniz no salvan tampoco a Dios pues si bien "éste es el mejor de los mundos posibles", pudo haber creado otros posibles mejores.

Vemos así desplegarse la íntima relación entre los principios leibnizianos. El principio de razón suficiente aparece en conexión indesligable con su sistema de principios; de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles primero, y, del principio de conveniencia o elección de lo mejor, después.

Los dos primeros son sus expresiones fundamentales; y el último, corolario suyo, que lo completa o perfecciona y que es expresión de su cualidad "moral". La ley de continuidad es negada por el principio de los indiscernibles, como hemos visto, y la síntesis de ambos principios,

en el principio de razón suficiente, es contradictoria. El principio de conveniencia o de elección de lo mejor es un principio teológico, que se basa en la bondad de Dios, cualidad que antes se le ha atribuído. Así, de acuerdo con su bondad, Dios no puede dejar de elegir el mundo mejor, el mejor de los mundos posibles.



4.- PRINCIPIOS DE CAUSALIDAD Y PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE.

a) Equiparación de los dos principios en Leibniz.

Escribe Heidegger que la grandeza y la potencia del principio de razón suficiente se nos aparece ya "si consideramos una fórmula del principio de razón suficiente que se halla con frecuencia en Leibniz: "nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa". "Nada es sin fundamento o ningún efecto sin causa". La proposición "ningún efecto sin causa" se llama también principio de causalidad. Leibniz equipara ostensiblemente en la fórmula recién citada mediante el sive (•), el principio de razón suficiente y el de causalidad" (48).

Sin embargo, el mismo Heidegger escribe:

"Leibniz en referencia a la determinación del principium rationis como principium reddendae rationis advierte lo siguiente: vel ut vulgo ajunt quod nihil fit sine causa: "o, como se dice vulgarmente, que nada acontece sin causa". Leibniz destaca la forma vulgar del principium rationis frente a la forma filosófica y pensante" (49).

(48) Heidegger. op. cit. 3ª parte, p. 43.

(49) Heidegger. op. cit. 3ª parte, p. 45.

Por este último texto parecería que Leibniz distingue que la forma "filosófica y pensante" (nada es sin razón) de la forma vulgar del principio de razón suficiente (ningún efecto sin causa o nada es sin causa). Distingue aquí el principio de razón suficiente y el principio de causalidad. Sin embargo, en Principios de la Naturaleza y de la Gracia, Fundados en Razón⁽⁵⁰⁾ escribe Leibniz:

"Así, pues, es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia, de otro modo, no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esta última razón de las cosas se llama Dios".

Aquí vemos cómo equipara causa con razón. Y por si puede haber dudas de la confusión de Leibniz entre causa y razón, leamos lo que continúa diciendo Leibniz:

"Esta substancia simple primitiva debe encerrar de modo eminente las perfecciones contenidas en las substancias derivadas, que son sus efectos, así, pues,

(50) Nº 8. Tratados Fundamentales, p. 87.

tendrá poder, conocimiento y voluntad perfectas, es decir, tendrá omnipotencia, omnisciencia y bondad soberanas"⁽⁵¹⁾.

En la Teodicea escribe Leibniz:

"... y el otro, el de la razón determinante, que con siste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa o por lo menos una razón determinante, es de cir, algo que puede servir para dar razón a priori de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos, y nunca se dará un ejemplo en contra-rio; y aunque la mayor parte de las veces estas ra- zones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay. Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existen- cia de Dios, y perderíamos una infinidad de razona- mientos muy exactos y muy útiles de que consta a- quel fundamento y sin que sufra ninguna excepción, puesto que en este caso se debilitaría su fuerza"
(52).

(51) Leibniz, op. cit. Nº 9, Tratados Fundamentales, p. 87

(52) Ed. Claridad, 1946, trad. de Patricio de Azcarete, I parte, Nº 44, p. 135.
cf. G. Martin Leibniz, logique et metaphysique. p. 20.

Aquí Leibniz señala el dominio y alcance del principio: tiene lugar en todos los sucesos y no sufre ninguna excepción puesto que su fuerza se debilitaría. Esto lleva a Leibniz a querer encontrar la razón de todo, hasta, como veremos, la razón de porqué ponemos el pie izquierdo o el derecho, negando así el azar. Es más, aquí vemos cómo sirve el principio a fines teológicos que luego estudiaremos en detalle -pues dice que sin él no se podría probar la existencia de Dios.

Sobre causa y razón (fundamento) escribe Heidegger:

"Häufig ist der Inhalt des Satzes, der verkürzt lautet: Nichts ohne Grund, sogar nur in der folgenden Fassung, Nichts geschieht ohne Ursache. Nun ist gewiß jede Ursache eine Art von Grund. Aber nicht jeder Grund bewirkt etwas im Sinne einer Verursachung. So enthält z.B. die allgemeingültige Aussage: "Alle Menschen sind sterblich" zwar den Grund dafür, daß wir einsehen: Sokrates ist sterblich. Aber jene allgemeine Aussage bewirkt nicht, ist nicht Ursache dafür, daß Sokrates stirbt".

("Con frecuencia el contenido del principio que cabe abreviar en "Nada sin fundamento" es conocido sólo en la siguiente forma: Nihil fit sine causa, nada acontece sin causa. Ahora bien, toda causa es

ciertamente un modo del fundamento. Pero no todo fundamento hace algo en el sentido de causarlo. Así, por ejemplo, la proposición general "todos los hombres son mortales" contiene sin duda la razón de que nos demos cuenta de que Sócrates es mortal. Pero esa proposición general no hace que Sócrates muera, no es causa de ello"(53).

Pero antes, en la misma obra cuando se refirió expresamente a la equiparación ostensible que hace Leibniz, en la fórmula nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa; "Nada es sin fundamento o ningún efecto sin causa" del principio de razón suficiente y el principio de causalidad ("Ningún efecto sin causa") mediante el sive (o), afirmaba Heidegger que se está tentando a criticar esta equiparación "en cuanto cabe considerar que toda causa es ciertamente una especie de fundamento pero no todo fundamento muestra el carácter de la causa que tiene como consecuencia un efecto". (op. cit. 3ª parte, p. 43). Causa y fundamento no se reciprocán. Fundamento y consecuencia no son lo mismo, señala acertadamente Heidegger (op. cit. 3ª parte, pp. 43-44) que causa y efecto. Posteriormente en la misma obra - "la conferencia"- Heidegger señala terminantemente la diferencia, pero, aquí afirma cautelosamente: "Estas indicaciones son hasta cier

(53) Heidegger, Der Satz von Grund Principios del Fundamento, "la conferencia" p p. 191 - 192.

to punto correctas. Pero se duda acerca de instruir a Leibniz sobre ello. Tal consejo resultaría indicado para cerrar nos el paso hacia lo peculiar del pensamiento leibniziano. Por ello dejamos abierta la pregunta sobre las relaciones entre el principio de razón suficiente y el de causalidad. Por lo cual queda claro que el principio de causalidad pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente. ¿Consiste entonces la grandeza y potencia del principio de razón suficiente en que incluye también el principio de causalidad? Al mostrar esta inclusión, la cual con frecuencia parece una equiparación de ambos principios, nos hemos limitado en el mejor de los casos a determinar el alcance del sector regido por el grande y potente principio". (3ª Parte, p. 44). Nos parece acertada la diferenciación que Heidegger establece entre el principio de razón suficiente y el principio de causalidad; y entre fundamento y consecuencia por un lado, y causa y efecto por otro, puesto que la causalidad se refiere a las conexiones físicas; el fundamento se refiere a la conexión lógica, a la razón de conocimiento. Nos parece acertado el dejar abierta la pregunta sobre las relaciones entre estos dos principios, y su afirmación de que el principio de causalidad pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente. Pero no estamos de acuerdo en su vacilación en criticar "la equiparación ostensible" que hace Leibniz de estos dos princi-

pios mediante el sive (o). Leibniz, es cierto, apunta a algo más profundo que el principio de causalidad y este principio pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente, pero esto no es siempre claro en Leibniz que como hemos visto a veces distingue expresamente los dos principios y a veces los equipara. No tiene una conciencia clara de la diferencia o al menos "no la retiene con firmeza", como diría Schopenhauer.

En efecto éste escribe:

"...si se designan dos conceptos afines con una misma palabra, ello es un síntoma de que no se conoce su diferencia, o que al menos no se retiene con firmeza" (54).

b) Causa y razón.

Schopenhauer en su tesis doctoral Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente estudia esta confusión entre causa y razón, común a antiguos y modernos, entre ellos Leibniz, al cual no se dedica muchas líneas pues dice de él:

(54) Schopenhauer. Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Ed. Aguilar 1967, p. 46.

"Leibniz fue el primero en establecer formalmente el principio de razón como un principio fundamental de todo conocimiento, y de toda ciencia. Lo proclama en muchos pasajes de sus obras con toda pompa, se da importancia con ello y se presenta como si hubiera sido el primero en descubrirlo. Sin embargo, no sabe decir de él más que lo de siempre, que today cada una de las cosas debe tener una razón suficiente de porqué es así y no de otra manera; lo cual el mundo debía saber también antes de él. La distinción de sus dos significados fundamentales la indica de pasada, más no la destaca expresamente ni la explica con claridad en ningún sitio"⁽⁵⁵⁾.

(55) Compárese con lo que dice Heidegger (op. cit. "La conferencia, Heidegger observa que en la historia del pensamiento occidental, la cual comienza en el siglo VI A.C., se necesitaron dos mil trescientos años para que la forma breve "Nada es sin razón" se sentara como principio y se conociese como ley; fuese reconocida en todo su alcance y llevada deliberadamente a una validez irrestricta. Durante todo ese lapso mencionado y hasta su formulación en el siglo XVII por Leibniz el principio de razón suficiente "dormía por decirlo así", afirma Heidegger en el Principio del Fundamento -y además señala que "sin embargo, apenas si hasta ahora hemos meditado en este hecho extraño o preguntado a qué se debe que este pequeño principio haya necesitado de un período de incubación tan enormemente largo". (op. cit. "La Conferencia"). Es interesante mencionar el fragmento atribuido a Leucipo: "Nada se produce vanamente, sino todo se produce a partir de una razón y en virtud de una necesidad" (Περί Νοῦ, "Sobre el Espíritu"), cf. Aecio I, 4, 1 (DK, 67 - 24). Llama la atención la forma negativa del enunciado. Heidegger ha señalado la forma negativa del enunciado en Leibniz.

Schopenhauer afirma que Aristóteles no tiene una conciencia totalmente clara de la diferencia, de la distinción sumamente importante entre razón del conocimiento y causa. Señala Schopenhauer que Sexto Empírico nos ofrece "un ejemplo claro de esta confusión, continua entre los antiguos, entre la ley y lógica de la razón cognoscitiva y la ley natural trascendental de la causa y el efecto" (56). La confusión se muestra claramente en la cita que hace Schopenhauer del libro IX, Adversus Physicos Mathematicos, esto es, el libro Adv. Physics, 204 donde Sexto quiere demostrar la ley de causalidad y dice: uno que afirma que no hay ninguna causa ($\alpha \dot{\iota} \gamma \alpha$), o no tiene una causa ($\alpha \dot{\iota} \gamma \alpha$) por la que afirma tal cosa, o tiene una. En el primer caso su afirmación no es más verdadera que su contrario: en el segundo confirma con su afirmación que hay causa (57).

Se ve claramente aquí que Sexto Empírico no llega a una clara distinción entre "la exigencia de una razón del conocimiento para la fundamentación de un juicio y la de una causa para la entrada en acción de un suceso real" (58).

(56) op. cit. p. 47.

(57) op. cit. p. 47.

(58) Schopenhauer. cit. p. 47.

Pero donde se ve más claramente la confusión entre causa y razón, es en Descartes que llega a equiparar estos dos conceptos mediante el sive (o), de la misma manera que Leibniz; equiparación ésta que Heidegger señala sin profundizar mayormente, limitándose a decir que causa y fundamento (o razón) no son lo mismo. Schopenhauer en cambio, cita las Meditaciones metafísicas de Descartes donde en la responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma. I dice: Nulla res existit, de que no possit quaeri, quatenus sit causa, cur existat. Noc enim de ipso Deo quaeri potest, no quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio propter quam nulla causa iniget ad existendum" (subrayado nuestro) . No existe ninguna cosa de la cual no quepa preguntar cual es la causa de que exista. Pues esto puede preguntarse del mismo Dios, no porque necesite ninguna causa para existir sino porque la misma inmensidad de su naturaleza es la causa o razón de que no necesite ninguna causa para existir" (59).

Descartes confunde causa y razón y se ve como en el caso de Leibniz -que no tiene "conciencia clara de la gran diferencia entre causa y razón de conocimiento" dice Schopenhauer (op. cit. p. 48). Debería haber dicho según Scho-

(59) Schopenhauer. op. cit. p. 48.

penhauer "la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento de la que se deduce que Dios no necesita ninguna causa"⁽⁶⁰⁾. Schopenhauer no se contenta con señalar la confusión, sino que va más allá; penetra en las intenciones que se ocultan. No por gusto tuvo tanta influencia en Nietzsche, el Nietzsche que quiere siempre ver qué hay de trás de las máscaras. No en vano ambos filósofos son precursores del psicoanálisis y han influido grandemente en Freud y sus discípulos. Así como Schopenhauer, Nietzsche y Freund, también Marx va al descubrimiento de la verdad de lo que se oculta, y, desenmascara la ideología que se encubre en proposiciones que quieren ser puramente científicas o puramente filosóficas. Es la actitud crítica y revolucionaria del marxismo que va más lejos que las anteriores, en nuestro entender, pues cuestiona el sistema capitalista, descubriendo las leyes que lo rigen y penetrando en su se creto: la plusvalía.

Observa Schopenhauer, en apoyo de su crítica, que Descartes a continuación de los axiomas, de los cuales el primero es el mencionado, establece "formalmente y con to da seriedad la demostración ontológica. Esta prueba -dice Schopenhauer- viene ya expresada en realidad, o al menos se encuentra ya tan lista como el pollito dentro del hue-

(60) Schopenhauer. op. cit. p. 48.

vo largamente empollado. Así, pues, mientras todas las demás cosas necesitan una causa para su existencia, a Dios, llevado a la cima de la escala de la prueba cosmológica, le basta, en lugar de ella, la inmensidad inherente a su propio concepto..."(61).

Sobre la famosa prueba ontológica dice Schopenhauer: "Observada a la luz y sin prejuicios, esa famosa prueba ontológica no es en realidad sino una grandísima farsa. Un hombre cualquiera, puede imaginar un concepto, compuesto de toda clase de predicados y se preocupa de que entre éstos, llanamente, o por lo cual es más honesto, envuelto en otro predicado como perfectio, inmensitas, etc., se encuentre también el predicado de la realidad o de la existencia como ya se sabe, de un concepto dado pueden deducirse, por medio de simples juicios analíticos, todos sus predicados esenciales, es decir, imaginados en él, e igualmente los predicados esenciales de estos predicados, teniendo entonces verdad lógica, es decir, su razón de conocimiento en el concepto dado"(62).

No se puede sacar por tanto el predicado de la realidad o de la existencia(63) de su concepto imaginado a

(61) Schopenhauer. op. cit. pp. 48-49.

(62) Schopenhauer. op. cit. p. 49.

(63) Schopenhauer, op. cit. p. 49.

su gusto, agrega Schopenhauer⁽⁶⁴⁾. Dice este filósofo con mucha razón que la respuesta a la prueba ontológica es bien sencilla: "todo depende de donde haya sacado tu concepto; si lo has obtenido de la experiencia, á la bonne heure, existe su objeto y no necesita de ninguna demostración ulterior; por el contrario, si ha sido inventado en su propia sinciput, entonces de nada le sirven todos sus predicados: es una mera fantasmagoria" (65). Señalemos que Leibniz aprueba la demostración ontológica de la existencia de Dios aunque con correcciones y que Hegel la defiende con pasión⁽⁶⁶⁾. En realidad la prueba ontológica es un refugio de la teología que trata de echar pie en el campo de la filosofía "donde le gustaría muchísimo estar" según Schopenhauer, y, debemos agregar que lo logra en la filosofía idealista.

Descartes -y también Leibniz como lo mostraremos en el siguiente punto de este trabajo- se había enfrentado "a la demanda de la ley inexorable de la causalidad que acosaba a su Dios, sustituyendo la causa exigida por una razón de conocimiento a fin de tranquilizar la cosa"⁽⁶⁷⁾.

(64) Para Kant la existencia no es una predicado. Esta es la esencia de su refutación de la prueba ontológica.

(65) Op. cit. p. 50.

(66) Para Schopenhauer por lo demás "los escauceos filosóficos de Hegel no son en realidad sino una monstruosa amplificación de la prueba ontológica" (p. 51).

(67) Schopenhauer, op. cit. p. 57.

5.- DIOS Y EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE EN LEIBNIZ.-

Además de equiparar el principio de razón suficiente y el principio de causalidad mediante el sive (o), como hemos visto, Leibniz escribe en la Teodicea:

"..y el otro, el de la razón determinante, que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón a priori de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra ..." (68).

Pero lo que es concluyente y da razón a Schopenhauer y a nosotros sobre las intenciones teológicas que llevan a la equiparación del principio de causalidad y del principio de razón suficiente, y, a la siguiente confusión de la causa con la razón es la declaración de Leibniz:

"Sin este gran principio (el principio de razón suficiente), nunca podríamos probar la existencia de Dios ..." (69).

Veamos más detalladamente la relación entre Dios y el principio de razón suficiente en Leibniz. Sin el

(68) Nº 44. I parte. Edit. Claridad. Buenos Aires 1946. p. 135.

(69) Leibniz. Teodicea Nº 44, I parte, edic. citada, p. 135.

principio de razón suficiente -acabamos de ver- no se podría probar según Leibniz la existencia de Dios. Esta primera relación se refiere a una aplicación del principio de razón suficiente. Leibniz quiere aplicar el principio de razón suficiente a la demostración de la existencia de Dios, aplicación que no es válida si lo entendemos por ejemplo como "el principio supremo de la experiencia posible" como es para Kant. Pero Leibniz aplica también el principio de razón suficiente al pensamiento y acción de Dios que es determinada ella también por el principio de razón suficiente: Dios no actúa sino siempre según las buenas razones y en vista de la mejor, como hemos visto⁽⁷⁰⁾.

Por eso no estamos de acuerdo con lo que dice Heidegger a continuación sobre el principio de razón suficiente: "si este es el principio grande y potente entonces su potencia encierra alguna forma de eficacia. En realidad en el mencionado tratado (en el Nº 2) Leibniz habla de que una eficacia, un efficere, conviene y adviene a los principios supremos. Sin embargo, toda eficacia según el principio de razón exige una causa. Pero la primera causa es Dios. Entonces el principio de razón vale sólo en tanto Dios existe. Pero Dios existe sólo en

(70) cf. G. Martin. op. cit. p. 23.

tanto vale el principio de razón; tal pensar se mueve en círculo. Por cierto que quedaríamos considerablemente alejados del pensar leibniziano si creyéramos que Leibniz se ha dado por satisfecho con relación a un círculo que cabe exhibir cuando no calificar de vicioso. Ninguno de nosotros puede aquí figurarse que ha comprendido ya hasta el final las mencionadas proposiciones de Leibniz" (71).

Retengamos de lo que dice Heidegger solamente esto; que Dios es la primera causa y que hay un círculo vicioso, y, pasemos a analizarlo. Para ello vamos a citar in extenso a Leibniz. En Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón, Nº 8 escribe:

"Ahora bien, esa razón suficiente de la existencia del universo no podría encontrarse en la serie de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque siendo la materia indiferente en sí misma al movimiento, no se podría encontrar en ella la razón del movimiento, y menos aún de un determinado movimiento..." (72).

La razón suficiente no se podría encontrar pues en "la serie de las cosas contingentes" ¿Dónde se debe en

(71) Op. cit. 4ª parte pp. 55-56, Trad. Dr. José Russo D.

(72) Tratados fundamentales, p. 86.

contrar esta razón suficiente?⁽⁷³⁾.

Veamos lo que dice Leibniz:

"Así, pues, es necesario que la razón suficiente que no necesita de otra razón, esté fuera de la serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario que lleva en sí mismo la razón de su existencia, de otro modo no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esa última razón de las cosas se llama Dios"⁽⁷⁴⁾.

Aquí Leibniz manifiesta la misma confusión señalada acertadamente por Schopenhauer: la confusión o equiparación entre causa y razón. La causa de la serie de las cosas contingentes se encuentra en una substancia que es la causa de la serie o un ser necesario que lleva en sí mismo la razón de su existencia -"de otro modo no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse"- y esta última razón de las cosas se llama Dios. La serie de las cosas contingentes tiene pues una primera causa que quede fuera de la serie y que es la última razón de

(73) "Suficiente" es un término aquí superfluo pues una razón que no sea "suficiente", determinante, pertinente o última, no es razón como señalan Lenin y Ortega. cf. Cuadernos filosóficos. Ed. Estudio, p. 137 y La idea de principio en Leibniz, t. II. p. 227.

(74) Op. cit. Nº 8, p. 82.

las cosas, según Leibniz.

Pero no solamente esto. El principio de razón suficiente dice que nada hay sin razón, pero, como acabamos de ver, la última razón, o la razón suficiente de las cosas es Dios. Podríamos decir que el principio de razón suficiente depende en última instancia de Dios, según Leibniz.

Sobre la "causa" de la serie de las cosas contingentes veamos lo que dice Kant; este escribe que:

"el silogismo que de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas y subordinadas unas a otras en el mundo de los sentidos infiere una causa suprema, no está autorizado por los principios del uso del entendimiento mismo en la experiencia y mucho menos podemos extender este principio más allá de ella (hacia donde esta cadena no puede prolongarse..."(75).

Pero donde Kant muestra más claramente el error de pasar de la serie contingente de las cosas a una primera causa "o" razón -haciendo ver que hay un salto, no precisamente dialéctico, y refutando concluyentemente el sofisma- es cuando escribe:

(75) Crítica de la Razón Pura. Ed. Losada, t. II. p. 271.

"si el ente supremo se hallara en esa cadena de las condiciones, él mismo sería miembro de su serie, y del mismo modo como miembros inferiores a los cuales está prepuesto, requeriría ulterior investigación sobre su principio más elevado aún. En cambio, si se pretende separarlo de esta cadena y, como ente meramente inteligible, no se lo quiere incluir en la serie de las causas naturales, ¿qué puentes puede tender entonces la razón para llegar a él? Pues todas las leyes del paso de efectos a causas, y aún toda síntesis y ampliación de nuestro conocimiento entero, no se endereza sino a la experiencia posible y, en consecuencia, sólo a objetos del mundo de los sentidos, y únicamente respecto de ellos pueden tener significación"⁽⁷⁶⁾.

La forma común y popular del argumento de Leibniz es la pregunta: ¿Si no hay Dios, entonces quien hizo el mundo? y para la cual vale la repregunta -que muchas veces hacen los niños a sus padres produciéndoles mucho embarazo- "¿Bien, y quién hizo a Dios?" En realidad el punto de partida es que todo debe tener una causa; la conclusión de este argumento, sorpresivamente es su contradictoria: alguna cosa, esto

(76) Crítica de la Razón Pura, T. II., pp. 278-279

es Dios, no tiene una causa. Si Dios se hallara en la serie necesitaría una causa; si no está fuera de la serie ¿qué puente se tendería para llegar a él, pues las causas, todas las leyes del paso de efectos a causas se enderezan a la experiencia posible, al movimiento del mundo físico?

Aquí se aplica lo que decía Schopenhauer de Descartes:

"Descartes se había enfrentado a la demanda de la ley inexorable de la causalidad, que acosaba a su Dios, sustituyendo la causa exigida por una razón de conocimiento a fin de tranquilizar la cosa"⁽⁷⁷⁾.

Según la expresión de Schopenhauer la ley de causalidad "no es tan complaciente como para dejarse utilizar como un coche de punto que, una vez llegados donde se quiere, se envía a casa. Más bien se parece -escribe Schopenhauer (op. cit. p. 85)- a la escoba animada por el aprendiz del mago de Goethe, que una vez puesta en actividad, no deja de correr y de trabajar, de tal suerte que solamente el viejo mago es capaz de detenerla".

(77) Schopenhauer. •p. cit. p. 57.

La ley de causalidad se refiere exclusivamente a cambios materiales y a nada más⁽⁷⁸⁾. Se refiere al nexo entre dos fenómenos reales consistente en que uno es producido por el otro. Ahora bien, escribe Schopenhauer, todo cambio sólo puede tener lugar, habiéndole precedido otro, y gracias al cual es producido luego, necesariamente. Esta necesidad es el nexo causal⁽⁷⁹⁾. Presentar ambigüamente la ley de causalidad oculta intenciones especialmente teológicas como la de facilitar la prueba ontológica o, la cosmológica de la cual dice Schopenhauer:

"¿Pero que han hecho para la tan querida prueba cosmológica nuestros profesores de filosofía alemanes, buenos, honrados, apreciando el espíritu de todo; después que Kant, en la Crítica de la razón, le hubo causado la herida mortal?"⁽⁸⁰⁾.

En la Monadología (Nº 45) después de hablar de la existencia de Dios, dice Leibniz, que la ha probado también por medio de la realidad de las verdades eternas y en seguida habla de una prueba a posteriori que es justo la prueba a la cual nos estamos refiriendo:

(78) Schopenhauer. Op. cit. p. 82.

(79) Schopenhauer. Op. cit. p. 82.

(80) Schopenhauer. Op. cit. p. 84.

"Pero acabamos también de probarla a posteriori, puesto que existen seres contingentes, los cuales solo pueden tener su razón última o suficiente en el ser necesario"⁽⁸¹⁾.

Escribe Schopenhauer que causa prima lo mismo que causa sui es una contradictio in adjecto:

"... en particular los reverendos ingleses prescribe- giran de una manera ejemplar los ojos cuando pronuncian enfáticos y conmovidos, the first cause, esta contradictio in adjecto"⁽⁸²⁾.

En efecto, una primera causa es tan impensable como un lugar en que el espacio tiene su fin, o el momento en que empezó el tiempo. Pues causa es un cambio en el que preguntar necesariamente por el cambio que le precedió, en virtud del cual fue producido, y así ¡in infinitum, in infinitum!"⁽⁸³⁾.

Pero ¿se podría pensar un primer estado de la materia del que, como ya no existe, hubiera nacido todos los siguientes? Como lo muestra Schopenhauer, un tal primer estado es impensable.

(81) Tratados Fundamentales. p. 68.

(82) Schopenhauer. op. cit. p. 84.

(83) Schopenhauer, op. cit. p. 84.

"pues si en realidad hubiera sido su causa, habrían tenido que ser desde siempre, esto es, el actual no lo sería por primera vez ahora. Pero si hasta cierto tiempo no empezó a ser causal, entonces en esa hora, tuvo que haber cambiado para que cesara de reposar. Pero en ese momento ha concurrido algo, ha precedido un cambio, es decir un cambio anterior a ella, por cuya causa, también hemos de preguntar"⁽⁸⁴⁾.



(84) Schopenhauer. Op. cit. pp. 84-85.

6.- EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE Y LA EXPLICACION FINALISTA.

a) Leibniz y la noción de causa final.

Descartes pensaba que el universo había sido creado por Dios, "el ser soberanamente perfecto", pero la perfección que el universo tiene de Dios se reduce a la perfección del mecanismo. Descartes rechaza todas las consideraciones de finalidad, todas las explicaciones teleológicas⁽⁸⁵⁾. Spinoza por su parte reemplaza la idea de finalidad por la idea de necesidad; para él la principal utilidad del método matemático es librarnos del "prejuicio" de las causas finales⁽⁸⁶⁾. Leibniz, en cambio, ha querido restablecer, frente al mecanismo, la noción de causa final. El principio de razón suficiente en Leibniz es, como sabemos, un principio de conveniencia y de perfección, en virtud del cual las cosas dispuestas de la mejor manera posible, concuerdan en una armonía⁽⁸⁷⁾. En efecto, en la Monología y en Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón, después de enunciar el principio de razón suficiente y de sostener que Dios es la

(85) cf. Charles Werner "La Philosophie grecque. Petit Bibliothèque Payot, París, pp. 230-231.

(86) cf. Ch. Werner, op. cit. p. 231. Posteriormente expondremos el punto de vista de Spinoza sobre las causas finales.

(87) cf. Ch. Werner. op. cit. pp. 231-232.

razón última de las cosas, afirma que Dios ha elegido el mejor plan posible al producir el universo. Según Leibniz, las causas eficientes no bastan y hay que recurrir a las causas finales. Así escribe:

"Y es sorprendente que por la sola consideración de las causas eficientes o de la materia no pueda darse razón de estas leyes del movimiento, descubiertas en nuestro tiempo, y parte de las cuales ha sido descubierta por mí mismo. Pues he encontrado que hay que recurrir a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de la necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de conveniencia, es decir de la elección que hace la sabiduría"⁽⁸⁸⁾.

En Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón relaciona el sistema de las causas eficiente y el de las causas finales con la armonía preestablecida.

"Así -escribe- entre las preocupaciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos hay una armonía perfecta, preestablecida desde un principio

(88) Nº 11. Tratados Fundamentales, p. 88.

entre el sistema de las causas eficientes y el de las finales. Y en esto consiste el acuerdo y la unión física entre el alma y el cuerpo, sin que una puede cambiar las leyes del otro" (89).

Parecería por estas afirmaciones de Leibniz que hay un acuerdo y armonía entre las dos clases de causas eficientes y finales. Pero en el Discurso de Matemática (Nº XIX) muestra Leibniz un rechazo de la necesidad y del azar y asimismo una preferencia por la explicación finalista. Citaremos in extenso este texto que seguramente inspiró las burlas de Voltaire por ejemplo cuando dice en Cándido que tenemos ojos para poder usar lentes y piernas para llevar medias. "Todos los que observan la admirable estructura de los animales, se sienten llevados a reconocer la sabiduría del autor de las cosas, y aconsejo a los que tienen algún sentido de piedad y aún de verdadera filosofía, apartarse de las palabras de algunos supuestos incrédulos, quienes dicen que se ve porque se tiene ojos, sin que los ojos hayan sido hecho para ver" (90).

(89) op. cit. Nº 3, Tratados Fundamentales, p. 83

(90) Enrique Heine en su obra Viaje al Harz se burla también de la concepción teleológica. Escribe:
'los árboles son verdes porque el color verde favorece la vista...; Dios ha creado el ganado vacuno porque la sopa de carne fortalece al hombre; los asnos, para que le sirvan al hombre de punto de comparación, y al hombre mismo, para que pueda alimentarse con sopa de carne y no se convierta en asno" (cit. por Konstantinor, Fundamentos de Filosofía Marxista. Ed. Grijalbo, México, 1965. p. 205.

Cuando se comparten seriamente las opiniones que atribuyen todo a la necesidad de la materia o a cierto azar (aunque una y otra cosa debe parecer ridículos a los que entienden lo que hemos explicado arriba), es difícil que se puede reconocer un autor inteligente de la naturaleza. Pues el efecto debe corresponder a su causa, e incluso se le conoce mejor por el conocimiento de la causa, y es irracional introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas, y luego, en vez de acudir a su sabiduría, servirse sólo de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos" (91).

En este texto, Leibniz hace una apelación a "la admirable estructura de los animales" que, como veremos al exponer lo que dice Spinoza sobre las causas finales, es calificada por éste de "admiración estúpida". También al hablar de la explicación finalista o teleológica, Leibniz se dirige a "los que tienen algún sentido de piedad" y los aconseja apartarse de las palabras de algunos supuestos incrédulos "quienes dicen que se ve porque se tiene ojos y no "que los ojos hayan sido hechos para ver. Finalmente coincide con el Sócrates, del Fedón que se queja de que Anaxágoras introdu

(91) "Discurso de Metafísica". Nº XIX, en Tratados Fundamentales. p. 121.

ce una inteligencia directriz ordenadora de las cosas pero luego se sirve solo de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos⁽⁹²⁾.

b) Crítica de la explicación teleológica.

Spinoza ataca violentamente en su Etica lo que llama el prejuicio de la explicación finalista o teleológica y que

"consiste en que los hombres suponen por lo común que todas las cosas de la Naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta tener por cierto que Dios también dirige todo hacia un cierto fin; dicen que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto"⁽⁹³⁾.

Spinoza intenta buscar en primer lugar, dice, por qué causa se atienen a él la mayor parte de los hombres y se inclinan mutuamente a abrazar este principio. En segundo lugar, intenta demostrar su falsedad y finalmente hacer ver como han salido de él los prejuicios relativos al bien y al mal, al mérito y al pecado, etc.⁽⁹⁴⁾.

(92) cf. Leibniz Discursos de Metafísica Nº XX donde este traduce el "pasaje memorable de Sócrates en el "Fedón" contra los filósofos demasiado materialistas", Tratados Fundamentales. pp. 121-124.

(93) Spinoza Etica. Ed. Aguilar. México, 1963. Apéndice a la primera parte pp. 78-79.

(94) cf. op. cit. p. 79.

Los limitaremos aquí a exponer brevemente los dos primeros puntos. En cuanto al primero, Spinoza parte de que los hombres

"nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas"⁽⁹⁵⁾

y todos tienen apetito de buscar lo que les es útil. Los hombres obran siempre con un fin el de saber lo útil que apetecen. De aquí resulta que se esfuerzan siempre únicamente en conocer las causas finales de las cosas realizadas y descansan cuando se han informado de ellas no teniendo ya razón alguna de inquietud. Como además encuentran en sí y fuera de sí gran cantidad de medios que contribuyen a la obtención de lo útil, llegan a considerar que todas las cosas son medios para su uso, y, aún más, llegan a pensar que debe haber alguien que los ha procurado para ellos⁽⁹⁶⁾.

Como además encuentran en sí mismos, y fuera de sí un gran número de medios que contribuyen a la obtención de lo útil."Como por ejemplo -escribe Spinoza-

los ojos para ver, los dientes para mascar, las hierbas y los animales para la alimentación, el sol para alumbrar, el mar para nutrir los pesca-

(95) Op. cit. p. 79.

(96) cf. Spinoza. op. cit. p. 79.

dos, llegan a considerar todas las cosas existentes en la naturaleza como medios para su uso; sabiendo por otra parte que han encontrado esos medios, pero que no se los han procurado, han sacado de aquí un motivo para creer que existe algún otro que los ha procurado para uso de ellos"⁽⁹⁷⁾.

Spinoza hace ver que los hombres no sabiendo nada de los Dioses, les han atribuido apetitos y debilidades similares a los suyos; así han admitido que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres, a fin de atraérselos y de ser considerados por ello con el mayor honor y por esto ha ocurrido que todos

"refiriéndose a su propia complejión han inventado diversos medios de rendir culto a Dios a fin de ser amados por El por encima de los demás, y de obtener que dirigiese la Naturaleza entera en provecho de su deseo ciego y de su insaciable avidez"⁽⁹⁸⁾.

Al encontrar cosas nocivas, tales como las tempestades, las enfermedades, los temblores, etc., los hombres han admitido que tales hallazgos tenían por origen

(97) Spinoza. Op. cit. pp. 79-80.

(98) Spinoza Etica. p. 80.

"la cólera de Dios excitada por las ofensas de los hombres hacia El o por los pecados cometidos en el culto; y, a despecho de las protestas de la experiencia cotidiana que demuestra con ejemplos innumerables que los sucesos útiles y los nocivos escogen sin distinción a los impíos y a los piadosos, no han renunciado por esto a ese inveterado prejuicio". (Spinoza op. cit. p. 81).

Para demostrar que la naturaleza no tiene fin alguno prescripto a ella y que todas las causas finales son ficciones, parte de que todo en la Naturaleza se produce con una necesidad eterna y una suprema perfección⁽⁹⁹⁾. Sostiene además que la doctrina finalista trastorna totalmente la naturaleza al considerar como efecto lo que es causa y viceversa.

Más aún si las cosas hubiesen sido hechas para que Dios alcance su fin entonces necesariamente, a) las últimas, a causa de las cuales hubiesen sido hechas las primeras, serían las mejores, b) esta doctrina destruye la perfección de Dios porque si obra por un fin, apetece necesariamente alguna cosa de que está privado⁽¹⁰⁰⁾.

(99) cf. Spinoza, op. cit. p. 82.

(100) cf. Spinoza, op. cit. p. 82.

Spinoza sostiene que los partidarios de las causas finales han recurrido a una nueva manera de argumentar para sostener su doctrina: la reducción no a lo imposible, sino a la ignorancia.

Si le ha caído por ejemplo una piedra de un tejado sobre la cabeza de alguien y le ha matado, tratarán de demostrar que la piedra ha caído para matar a este hombre. La última razón es la voluntad de Dios, pues no entienden cómo pueden haberse reunido por casualidad tantas circunstancias juntas. Si alguien contesta que puede ser que el viento soprase y el hombre pasase por allí, preguntarán ¿por qué soplabe el viento en ese instante? ¿por qué pasaba por allí el hombreen ese mismo momento? Si se contesta: el viento se ha levantado porque el mar, hasta entonces en calma, había comenzado a agitarse el día anterior, el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán con sus preguntas: ¿por qué estaba el mar agitado? ¿por qué el hombre fue invitado en ese momento? -el principio de razón suficiente los impele a exigir en cada caso el fundamento, agregaremos nosotros. Así continuarán

"interrogándonos sin interrupción sobre la causa de los acontecimientos, hasta que os refugieis en la voluntad de Dios ese asilo de la ignorancia.

De igual modo cuando ven la estructura del cuerpo humano, los sobrecoje una admiración imbécil, y de su ignorancia de las causas, de una disposición tan bella, deducen que no está formada mecánicamente, sino por un arte divino y sobrenatural...."(101).

Aquí Spinoza es particularmente violento en su ataque a los que sostienen el finalismo y dice que la forma de argumentar de estos -no admitiendo el azar- lleva a que se llegue a la voluntad de Dios "ese asilo de la ignorancia". Distingue entre el sabio que busca las verdaderas causas (causas eficientes) y los que se maravillan de las cosas de la Naturaleza como tontos. Es particularmente duro cuando dice que:

"cuando ven la estructura del cuerpo humano los sobrecoje una admiración imbécil".

La explicación finalista o teleológica pretende suplantar la sujeción objetiva a causas eficientes y leyes por el concepto de finalidad, contraponiendo ley a fin, y suponiendo en la naturaleza un propósito de tipo humano, una causa final que gobierna la actuación de los hombres, la vida de la sociedad y los movimienu

(101) Spinoza, op. cit. p. 84.

tos de la naturaleza. Esta causa final se denomina Dios. Así la teleología sirve a la teología. Pero sabemos que la naturaleza no se propone fines. Los animales y las plantas no persiguen fines y la "adecuación a fines" no es en el mundo orgánico más que la adaptación al medio, resultado sujeto a leyes de la acción espontánea de factores físicos, químicos biológicos.

c) El Principio de Razón Suficiente, la negación del azar y la explicación finalista.

Es cierto que la explicación causal, puramente mecánica, es insuficiente. Esto lo vió muy bien Leibniz y tuvo razón contra Descartes y el mecanicismo que ve la causalidad en su sentido de eficacia mecánica y como el único nexo entre los fenómenos. Leibniz, ve la insuficiencia de la explicación causal y quiere complementarla. Su principio de razón suficiente exige, que se de razón de todo y se de explicación de todo. Su principio de razón suficiente vale irrestringidamente, incluso para todas las acciones humanas, aún las más insignificantes. Por ejemplo, si salgo de una pieza es menester que ponga sobre el suelo ya sea primero el pie izquierdo o el derecho. Esto parece enteramente fortuito, pero para Leibniz el principio de razón suficiente se aplica también aquí:

"Si apoyo primero el pie derecho sobre el suelo es porque hay una razón suficiente por la que apoyo primero ese pie y no el izquierdo" (102).

Otro caso interesante tratado por Leibniz a la luz del principio de razón suficiente es el del asno de Buridán. El pobre asno se encuentra entre dos gavillas de heno que son absolutamente semejantes y que le parecen así. Según Leibniz se encuentra entre dos opciones con igual atracción por la una o por la otra, sin poder decidir. Según el principio de razón suficiente debe haber una razón en virtud de la cual el asno se deberá dirigir hacia la gavilla de la derecha y no hacia la de la izquierda. Si no hay razón, el no escogerá ninguno de los dos y morirá de hambre víctima de los principios (103).

Si se niega el azar y se comienza a preguntar por la razón suficiente de hechos fortuitos, se va a parar a la voluntad de Dios "ese asilo de la ignorancia" como señalaba Spinoza. Si preguntamos por qué esta vaina de guisante tiene precisamente cinco granos y no cuatro o seis (103a); por qué la cola de este perro mide

(102) cf. Teodicea Nº 46, Edit. Garnier Flammarion, París, 1969, p. 130.

(103) cf. G. Martín. op. cit. p. 22. Teodicea Nº 49. Ed. cit. p. 131. La balanza de Arquimides no se inclinará tampoco hacia un lado sin razón.

(103a) cf. Engels Dialéctica de la Naturaleza. Ed. Grijalbo, México, 1961. p. 185.

veinte centímetros, ni un centímetro más o menos; por qué esta flor de trébol ha sido fecundada en el año actual por una abeja y aquella otra no, y lo ha sido, además por una determinada abeja y no por otra y en un momento determinado; por qué me ha picado una pulga a las cuatro de la mañana, y no a las tres ni a las cinco, y me ha picado, concretamente, en el hombro derecho, y no en la pantorrilla izquierda y queremos a todas estas preguntas contestar porque es así y no de otra manera, quedamos encerrados en un modo de preguntar que no nos saca para nada de la concepción teológica: la última razón, la razón suficiente de las cosas es Dios. Engeles p. cit.p.185 dice que es imposible desembrollar en ninguno de estos casos la cadena causal. Nos quedamos a oscuras igualmente si decimos que todo este encadenamiento es debido a los designios de Dios, o a la necesidad.

Dice Engels que mientras no podamos probar a qué causas obedece el número de guisantes que hay en una vaina, seguirá siendo algo casual. Agrega que no avanzaremos ni un paso en su explicación por decir que la cosa se hallaba ya prevista en la originaria constitución del sistema, o por decir -agregaremos nosotros- que ya estaba predeterminada por los designios de Dios. Engels llega incluso a escribir:

"Más aún la ciencia que se propusiera indagar retrospectivamente en su encadenamiento causal el caso de esta vaina de guisante, ya no sería tal ciencia, sino un mero juego; presenta por si sola innumerables características individuales más, que se presentan como obra del azar: el matiz del color, el espesor y la dureza de la cáscara, el tamaño de los guisantes, etc., para no hablar de las particularidades que pueden ser descubiertas a través del microscopio. Una sola vaina de guisantes plantearía, pues, más problemas de concatenación causal de los que serían capaces de resolver todos los botánicos juntos",⁽¹⁰⁴⁾.

Dice Engels que para un determinado animal es el azar quien dispone dónde nace, con qué medio se encuentra para su vida y cuáles y cuántos enemigos lo amenazan. También es algo puramente casual, para la planta matriz, a donde empuja el viento su simiente, como lo es para la planta -hija donde encuentre la semilla el mantillo necesario para germinar⁽¹⁰⁵⁾.

"El modo como los objetos naturales -escribe Engeles- aparecen mezclados y revueltos en una de

(104) Engels. op. cit. p. 185.

(105) cf. Engels. Op. cit. p. 186.

terminada zona, más aún, sobre la faz de la tierra, seguirá siendo, por mucho que se asegure que se halla predeterminado desde toda una eternidad lo mismo que antes era: algo puramente casual" (106).

El no admitir, como Leucipo, el azar, lleva a Leibniz a una concepción errada del principio de razón suficiente que exige y demanda el fundamento, la razón de por qué algo es así y no de otra manera. Está bien la pregunta, pero, Leibniz pretende que de acuerdo a la exigencia del principio de razón suficiente, todo, aún lo casual y fortuito, debe tener una razón de por qué es así y no de otra manera. Esto lo lleva a afirmar que todo se halla predeterminado desde toda una eternidad y que la causa final, la razón suficiente, la razón última de las cosas es Dios.

(106) Engels. op. cit. p. 186.

7.- VALIDEZ Y LIMITES DEL PRINCIPIO DE RAZON SUPICIENTE EN LEIBNIZ.

¿Qué queda pues de la validez de un principio que se basa en una confusión; que postula una explicación teleológica; que se apoya en una razón última fuera de la serie causal de los fenómenos; que recurre a un cuestionable principio de conveniencia, que es un principio teleológico, condición según Leibniz para probar la existencia de Dios y para lo cual equipara causa con razón?

El principio de razón suficiente, el grande y potente principio de Leibniz ¿será pues solamente un principio de la filosofía leibziana fuertemente impregnada de teleología? ¿Se derrumbará junto con ella y aún dentro de ella pues se basa en una confusión lamentable, en una síntesis imposible de su ley de continuidad y de su principio de los indiscernibles?

El principio de razón suficiente en su forma habitual dice "Nada es sin razón". El principio de razón suficiente en Leibniz en su forma rigurosa dice "Nada es sin el fundamento que hay que aportar". En esta forma rigurosa es limitado, pues equivale, enunciado brevemente a: "Nada sin por qué". Ahora bien,

"nada es sin por qué" no es lo mismo que "nada es sin fundamento", pues esta última forma, la forma breve, es más amplia y parece no tener restricciones.

El principio de razón suficiente es, en una fórmula que Leibniz declara ser la rigurosa, opuesta a la forma "vulgar" (nada es sin razón), la síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles. Se ha mostrado que esta síntesis es contradictoria pues el principio de los indiscernibles es la negación de la ley de continuidad. El principio de razón suficiente mantiene su doble exigencia en el mundo de lo ideal y de lo actual. Es una confusión esencial. Además el principio de los indiscernibles tiene como fundamento consideraciones teológicas, discutibles en extremo.

Leibniz, confunde, o no siempre diferencia el principio de causalidad y el principio de razón suficiente. Identifica causa con razón y equipara los dos principios por consideraciones teológicas también. El principio de razón suficiente pretende servir para probar la existencia de Dios que es además la razón suficiente o última del mundo. Hemos mostrado que Leibniz da un salto de la serie de las causas a una causa o razón suficiente primera o última. Recurre para ello

a la equiparación de causa y razón y al ser necesario, pero como dice Marx en el Apéndice de su tesis doctoral Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro. "Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías"⁽¹⁰⁷⁾.

El principio de razón suficiente en Leibniz vale en tanto Dios existe, pero, a su vez, para probar su existencia recurre a este principio sin el cual, dice, no se podría probar nunca su existencia. Hay aquí un círculo, no precisamente fecundo.

Finalmente recurre Leibniz al principio de conveniencia o de lo mejor, que es corolario del principio de razón suficiente y expresión de su cualidad "moral". Este principio es un principio teológico y teleológico que postula las causas finales. Para dar cuenta del mundo existente hay que recurrir a la elección de Dios, causa final o razón última de las cosas.

Las consideraciones sobre las causas finales nos llevan también a rechazar este principio de conveniencia.

(107) Marx, op. cit. "La razón y las pruebas de la existencia de Dios". p. 90, ed. Ayuso, 1971.

Por todo esto llegamos a la conclusión de que el principio de razón suficiente tiene una validez limitada al sistema leibniziano y no se justifica su extrapolación más allá de su filosofía, fuertemente impregnada de teología. Es más, si se le toma en el sentido de Leibniz, como síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles se ve que se basa en una confusión esencial pues el principio de los indiscernibles es la negación de la ley de continuidad. La distinción entre lo ideal y lo actual no resuelve el problema pues el principio de razón suficiente ejerce una doble exigencia.

8.- IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE:

a) Kant - El Principio de Razón suficiente y la "Crítica de la Razón Pura".

No quisiéramos sin embargo, dar por concluido nuestro trabajo sin hacer breve referencia a puntos de vista que permitirían⁽¹⁰⁸⁾ una comprensión diferente del principio, capaz de asegurarle si no plena validez, una validez limitada, más allá del sistema leibniziano y a pesar de él.

En De la Esencia del Fundamento escribe Heidegger:

"Aparentemente, Kant puso un mínimo interés en el principio de razón si bien lo explicó expresamente, tanto al comienzo de su filosofía como también al final y sin embargo está en el centro de la crítica de la razón pura ... " (109)

El principio de razón suficiente en su forma rigurosa, como principium reddendae rationis sufficientis, como el principio del aporte de la razón suficiente gobierna de manera destacada el pensamiento

(108) Estos puntos serán tratados en un trabajo posterior en forma más amplia y detallada, así como también el punto "el principio de razón suficiente y la metafísica".

(109) En Heidegger, Ser, Verdad y Fundamento. Edit. Monte Avila editores, 1968, versión castellana de Eduardo García Belsunce, p. 12

de Kant, señala Heidegger, y agrega que justo esa es la razón por la que Kant sólo rara vez habla de dicho principio⁽¹¹⁰⁾.

En efecto comencemos por observar con Heidegger, que, razón (Vernunft) se dice en latín (ratio). La palabra latina ratio a su vez, recuerda Heidegger, terminó por significar fundamento. De ahí que principio del fundamento = principium rationis⁽¹¹¹⁾. El pensamiento de Kant, como señala Heidegger es crítica de la razón pura, de la ratio pura, y razón para Kant es la facultad de los principios, esto es de las proposiciones fundamentales, de las fundamentaciones. Por esto el principium rationis gobierna según Heidegger de manera destacada el pensamiento de Kant.

"die reine Vernunft, die ratio, jetzt nichts anderes ist als das Setzen, d.h. Zustellen des zureichenden Grundes für jegliches im Hinblick darauf, wie es als Seiendes erscheinen, d.h. vorgestellt und bestellt, behandelt und gehandelt werden kann".

("La razón pura, la ratio no es entonces otra cosa que el poner o sea el aportar el fundamento suficiente a todo en lo tocante a cómo aparece co-

(110) cf. Principio del Fundamento, cap. IX, p. 125

(111) cf. Heidegger, op. cit. cap. IX, pp. 124-125.

mo ente, es decir puede ser representado, cultivado, manejado y tratado")⁽¹¹²⁾.

El horizonte directivo de la interrogación kantiana puede abrirse a la luz de la formulación rigurosa y plena del principio del fundamento, efectuada por Leibniz sostiene Heidegger⁽¹¹³⁾. En tanto el pensar por obra de Kant se hace una crítica de la razón pura, corresponde a la demanda del principium rationis.

"Kants Denken bringt durch diese Entsprechung de Anspruch des principum rationis in seiner ganzen weite zum Vorschein, und zwar so, daß die ratio nur Grund ist als ratio im Sinne der Vernunft als des Vermögens der Grundsätze".

("Por esta correspondencia -escribe Heidegger- el pensamiento de Kant hace aparecer la demanda del principio de razón suficiente en toda su amplitud, de manera que la ratio es fundamento solo como ratio en el sentido de la razón en cuanto facultad de los principios")⁽¹¹⁴⁾.

G. Martín⁽¹¹⁵⁾ cita un texto tardío de Kant ("Sobre un descubrimiento...") en que éste dice que es verosímil que Leibniz haya querido entender su principio de

(112) Heidegger. Der Satz von Grund (Principio del Fundamento), Cap. IX, p. 127.

(113) Op. cit., cap. IX, p. 128.

(114) Heidegger, Principio del Fundamento, Cap. IX, p. 128.

(115) Op. cit. pp. 26-27.

razón suficiente objetivamente (como ley de la naturaleza) cuando le atribuía tanta importancia. Declara ahí Kant que este principio es universalmente conocido y evidentemente claro (con algunas restricciones convenientes). Kant sostiene que el principio de razón suficiente era para Leibniz solamente un principio subjetivo, es decir, relativo a una crítica de la razón y que Leibniz no quiso decir nada más que: es necesario agregar al principio de contradicción (como principio de los juicios analíticos) otro principio, es decir el de los juicios sintéticos. El principio de razón suficiente es evidentemente claro para Kant si se le entiende como el principio supremo de los juicios sintéticos.

b) Schopenhauer - El principio de razón suficiente y la Ciencia.

En el capítulo 4 ("Importancia del principio de razón") de su libro, Schopenhauer dice que la importancia del principio de razón suficiente es muy grande puesto que "podemos llamarlo la base de la ciencia" (116).

Lo que distingue a la ciencia del mero agregado de co

(116) Schopenhauer. Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, p. 41.

conocimientos es que en ella estos conocimientos se de
rivan unos de otros. Ciencia significa sistema de cono
cimientos unidos. Escribe Schopenhauer:

"¿Qué otra cosa sino el principio de razón sufi-
ciente une los miembros de un sistema?"⁽¹¹⁷⁾.

Ahora bien, el principio de razón suficiente que
postula que "nada es sin fundamento" es el que nos da
derecho a preguntar por el por qué de todas las cosas.
Por eso -escribe Schopenhauer- es la base de toda ciencia
" ⁽¹¹⁸⁾.

c) Heidegger - El Principio de Razón Suficiente, la
Ciencia y la Universidad.

Según Heidegger el principio del fundamento que
hay que aportar exige que todo representar sea funda-
mentado. Ahora bien como la ciencia se comprende a sí
misma como el modo sobresaliente del representar ella
descansa pues sobre el principio de fundamento que hay
que aportar. Más aún, como sin la ciencia moderna no
hay universidad, esta descansa también sobre el prin-
cipio de razón suficiente ⁽¹¹⁹⁾.

El principio de razón suficiente es entendido uni
versalmente como un principio lógico que exige la fun-

(117) Schopenhauer, cit. p. 41.

(118) Cit. p. 41.

(119) Para estudiar estos puntos cf. Heidegger, Princi-
pio del Fundamento, Cap. IV.

damentación de las proposiciones⁽¹²⁰⁾. El cumplimiento de este principio confiere al pensamiento la calidad de fundamentado. Se refiere a la relación lógica de los pensamientos, a la relación de dos pensamientos en el razonamiento. Como razón de conocimiento el principio de razón suficiente en su forma habitual "Nada es sin fundamento" tiene plena validez pero no hay que confundir la relación lógica de los pensamientos; el fundamento y la consecuencia con la causa y el efecto, que se refieren estos últimos, a nexos físicos entre dos fenómenos. Señalemos, sin embargo, que esto no significa que la relación fundamento consecuencia no sea el reflejo de las relaciones reales entre las cosas y que no exista la causalidad en el campo del pensamiento. El principio de razón suficiente constituye un reflejo de la interrelación existente entre los objetos y fenómenos del mundo, los cuales se hallan en interrelación, de tal manera que frecuentemente el conocimiento de uno de ellos puede servir de fundamento para el conocimiento de otro.

(120) Weininger en su obra Sexo y Carácter. Ed. Losada. p. 254 sostiene que la mujer no se somete al principio de razón suficiente que es la norma del juicio y a la vez la forma de todo conocimiento; someterse a este principio, dice este autor, es un signo de masculinidad.

9.- EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE DE LEIBNIZ Y LA RELACION DE LAS CAUSAS. CONSIDERACIONES FINALES.

El principio de razón suficiente en su forma habitual y breve "Nada es sin razón (o fundamento) en Leibniz es echado a perder por consideraciones teológicas y por las necesidades del sistema. Pero no hay que dejar de ver históricamente a Leibniz. Este gran sabio y filósofo se oponía al mecanismo que quería explicar todo con la causalidad entendida en el sentido de eficacia mecánica. Si bien como hemos visto cayó a menudo en el "prejuicio" de las causas finales y en la negación del azar, y parece equiparar el principio de razón suficiente con el principio de causalidad, apuntaba a algo más profundo.

"Leibniz -escribe Hegel- oponía el carácter de su suficiente de la razón, principalmente a la causalidad en su sentido de eficacia mecánica"⁽¹²¹⁾.

Buscaba la "Beziehung der Ursachen" (relación de las causas) -"el todo como unidad esencial"⁽¹²²⁾. Leibniz procura dar cuenta de los fenómenos, traducir su unidad y continuidad, aprevisionar lo múltiple en lo uno.

(121) -Ciencia de la Lógica. Libro II, "La teoría de la esencia" cit. por Lenin Cuadernos Filosóficos, edic. estudio, p. 137.

(122) cf. Lenin, op. cit. p. 137.

Lenin, destaca, comentando a Hegel:

"La universalidad y el carácter omnienvolvente de la interconexión del mundo, que la causalidad sólo expresa en forma unilateral, fragmentaria, incompleta"⁽¹²³⁾.

La causa y el efecto

"son nada más que momentos de la dependencia recíproca universal, de la concatenación recíproca de los acontecimientos, simples eslabones en la cadena del desarrollo de la materia"⁽¹²⁴⁾.

La causalidad pues para Leibniz y el marxismo es solo una pequeña partícula de la interconexión universal objetiva real. Si el principio de razón suficiente es entendido como opuesto a la causalidad en el sentido de eficacia mecánica, y, si buscaba Leibniz la relación entre las causas, el principio de razón suficiente comprende al principio de causalidad; este último principio cae dentro de la esfera del grande y potente principio de razón suficiente, como había insinuado Heidegger. La causalidad es sólo una pequeña partícula de la interconexión universal objetiva real; expresa nada más que un momento de la dependencia recíproca de los acontecimientos.

(123) Lenin, op. cit. p. 153.

(124) Lenin, op. cit. p. 152.

Para Leibniz la sustancia corpórea no es ya como para Descartes, una simple masa inerte y extendida, puesta en movimiento desde afuera sino que para Leibniz tiene, como sustancia, dentro de sí, una fuerza activa, un incansable principio de actividad.

"Sin duda -escribe Lenin- por esto valoró Marx a Leibniz..."⁽¹²⁵⁾.

A diferencia de Spinoza hay en Leibniz, además del concepto de sustancia, el concepto de fuerza, de fuerza activa; el principio de "autoactividad" tan importante para la dialéctica marxista.

Feuerbach en Exposición, Análisis y Crítica de la Filosofía de Leibniz⁽¹²⁶⁾ escribe diferenciando a Leibniz de Spinoza:

"El mundo de Spinoza es una lente acromática de la divinidad, un medio a través del cual no vemos otra cosa que la incolora luz celestial de la sustancia única; el mundo de Leibniz es un cristal multifacético, un diamante, que por su naturaleza específica multiplica la simple luz de la sustancia en una riqueza infinitamente variada de colores y la oscurece".

(125) Lenin Cuadernos Filosóficos, p. 372.

(126) cit. por Lenin en su resumen de este libro de Feuerbach, Cuadernos Filosóficos, pp. 371-372.

Leibniz, es cierto, recurre a la teleología, pero llegó, a través de ésta, como escribe Lenin:

"al principio de la conexión inseparable (y universal, absoluta) de la materia en movimiento..." (127).

Su filosofía está animada de un dinamismo que enlaza todos los fenómenos en una conexión inseparable, universal y absoluta y, en el principio de razón suficiente "nada es sin fundamento" se expresa la exigencia de la búsqueda de la relación de las causas, la concepción del todo como unidad esencial. Esto lo podemos comprobar en las siguientes declaraciones de Leibniz citadas por Lenin:

"Por tanto todos los cuerpos son afectados por todo lo que sucede en el universo", "la mónada representa todo el universo", "la mónada, a pesar de su indivisibilidad, posee un impulso complejo, es decir, una multiplicidad de representaciones sensibles, que se esfuerzan individualmente por lograr sus cambios especiales y que, en virtud de su vinculación especial con todas las otras cosas se encuentran dentro de ella..." "...la individualidad contiene lo infinito dentro de sí, por

(127) Lenin, op. cit. p. 371.

así decirlo en germen"⁽¹²⁸⁾.

Lenin anota a continuación de estas citas: "N.B. Leibniz vivió 1646 - 1716" y luego subraya:

"He aquí un tipo de dialéctica, y muy profundo a pesar del idealismo y clericalismo:"⁽¹²⁹⁾

Es el Lenin que escribió sobre el idealismo:

"El idealismo filosófico es sólo una tontería desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico. Por otra parte, desde el punto de vista del materialismo dialéctico el idealismo filosófico es desarrollo unilateral, exagerado, Überschwengliches (inflación, distensión)⁽¹³⁰⁾ de una de las características, aspectos, facetas del conocimiento, que se convierte así en un absoluto divorciado de la materia, de la naturaleza, y es llevado a la apoteosis. El idealismo es oscurantismo clerical. Es cierto. Pero el idealismo filosófico es ("más correctamente" y "además") un camino hacia el oscurantismo clerical a través de uno de los matices del conocimiento infinitamente complejo (dialéctico) del hombre..."⁽¹³¹⁾.

(128) Lenin, op. cit. p. 374.

(129) Lenin, op. cit. p. 374.

(130) por (inflación, distensión) preferimos traducir: exuberante.

(131) Lenin, op. cit. pp. 354-355.

CONCLUSIONES

- 1.- El principio de razón suficiente en su forma rigurosa abreviada es limitado con respecto a la forma breve habitual.
- 2.- "Nada es sin por qué" y "nada es sin fundamento" no son lo mismo.
- 3.- El principio de razón suficiente como síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles es una confusión esencial: se base en una síntesis contradictoria.
- 4.- El principio de los indiscernibles además se fundamenta en cuestiones teológicas.
- 5.- El principio de razón suficiente tiene como corolario, el principio de conveniencia, un principio teleológico y teológico, altamente discutible.
- 6.- Leibniz equipara el principio de causalidad y el principio de razón, y no los distingue claramente siempre
- 7.- Leibniz confunde entre causa y razón debido, entre o tras, a consideraciones teológicas.

- 8.- La equiparación de causa y razón es errónea.
- 9.- El principio de razón suficiente en Leibniz es condición para probar la existencia de Dios. Leibniz recurre a una tautología o a un salto injustificado.
- 10.- Hay un círculo: El principio de razón suficiente es condición sine qua non para probar la existencia de Dios y el principio de razón vale en tanto Dios existe pues éste es la razón suficiente o última de las cosas.
- 11.- Leibniz recurre a la explicación finalista que es mostrada como un recurso que no explica nada e invierte el curso de las cosas.
- 12.- Leibniz niega el azar lo cual lo conduce a una ampliación errónea del principio de razón suficiente lo cual lo lleva a la concepción teleológica y teológica.
- 13.- El principio de razón suficiente en Leibniz, por todo lo anterior, tiene una validez restringida al sistema de Leibniz y no se justifica su extrapolación en el sentido en que lo toma Leibniz y aún dentro de su sistema es cuestionable por ser "síntesis" de dos principios que se niegan mutuamente.

- 14.- En su forma rigurosa el principio de razón suficiente gobierna el pensamiento kantiano. Entendido como principio de los juicios sintéticos se le puede extrapolar.
- 15.- En su forma habitual, general, es la base de la ciencia entendida como sistema de conocimientos.
- 16.- En cuanto exige la fundamentación de todas las representaciones, rige la ciencia y la universidad moderna que descansa en ella.
- 17.- Como principio lógico exige la fundamentación de las proposiciones y tiene una validez reconocida.
- 18.- Entendido como principio que busca la relación de las causas, su dominio de validez es mayor que del principio de causalidad que se mueve en la esfera regida por el principio de razón suficiente.
- 19.- El principio de razón suficiente se refiere así entendido a la interconexión de todos los fenómenos del mundo.
- 20.- El principio de razón suficiente aparece así como un principio dinámico y, aún más, dialéctico.

BIBLIOGRAFIA

- 1.- BELAVAL, Y. LEIBNIZ, INITIATION A SA PHILOSOPHIE.
Ed. Vrin, París, 1960.
- 2.- ENGELS, F. DIALECTICA DE LA NATURALEZA, ed. Gri
jalbo, México, 1961.
- 3.- GUEROULT, M. DESCARTES SELON L'ORDRE DES RAISONS,
ed, Aubier, París, 1968.
- 4.- HEIDEGGER, M. DER SATZ VON GRUND, ed. G. Neske, ed.
4, 1971.
- 5.- HEIDEGGER, M. LA PREGUNTA POR LA COSA, ed. Sur.
Buenos Aires, 1964.
- 6.- HEIDEGGER, M. SER, VERDAD Y FUNDAMENTO, Ed. Monte
Avila editores, 1968.
- 7.- KANT, M. CRITICA DE LA RAZON PURA, ed. Losa-
da, Buenos Aires, 1961.t.I.
- 8.- KANT, M. CRITICA DE LA RAZON PURA, Ed. Losa-
da, Buenos Aires, 1960, t. II.
- 9.- KONSTANTINOV FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA MARXISTA,
ed. Grijalbo, México, 1965.
- X 10.- LEIBNIZ, G.W. OPUSCULES PHILOSOPHIQUES CHOISIS,
ed. Vrin, París, 1966.
- 11.- LEIBNIZ, G.W. TRATADOS FUNDAMENTALES, ed. Losada,
Buenos Aires, 1946.
- 12.- LEIBNIZ, G.W. TEODICEA, ed. Garnier-Flammarion,
París, 1969.
- 13.- LEIBNIZ, G.W. TEODICEA, ed. Claridad, Buenos Ai-
res, 1946.

- 14.- LEIBNIZ, G.W. NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN, P.U.F., París.
- 15.- LENIN, V.I. CUADERNOS FILOSOFICOS, ediciones Estudio, Buenos Aires.
- 16.- MARTIN, G. LEIBNIZ, LOGIQUE ET METAPHYSIQUE, ed, Beauchesne, París, 1966.
- 17.- MARX, K. DIFERENCIA DE LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA EN DEMOCRITO Y EPICURO, Edit. Ayuso, Madrid, 1971.
- 18.- ORTEGA Y GASSET, J. LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, 2 tomos.
- 19.- PHILONENKO, A. "La loi de continuité et le principe des indiscernibles", en Revue de Métaphysique et de Morale, París, Nº 3, 1967.
- 20.- ROBINET, A. LEIBNIZ, Ed. Seghers, París, 1962.
- 21.- SCHOPENHAUER, A. SOBRE LA CUADRUPLE RAIZ DEL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE, Ed. Aguilar, Madrid, 1967.
- 22.- SPINOZA, B. ETICA, Ed. Aguilar, México, 1963.
- 23.- WEININGGER, O. SEXO Y CHARACTER, Ed. Losada, Buenos Aires.
- 24.- WERNER, CH. LA PHILOSOPHIE CRECQUE, Petit Bibliothèque Payot, París.