

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ
(EDITOR)

METAFÍSICA MODAL EN
G. W. LEIBNIZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISBN 1137-2176
Depósito Legal: NA 748-2012
Pamplona

Nº 244: Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz*

© 2012. Ángel Luis González

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	5
IDEA MÁS REGLA. LA COMPOSICIÓN DE LO POSIBLE	7
Juan J. Padial	
LA POSIBILIDAD EN SUÁREZ Y LEIBNIZ: DESDE LA “APTITUD PARA EXISTIR” HACIA LA “PRETENSIÓN A LA EXISTENCIA”	23
M ^a Socorro Fernández García	
UNA COMPARACIÓN ENTRE LEIBNIZ Y POLO: LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA Y EL ESENCIALISMO LEIBNICIANO.....	39
Juan A. García González	
LÓGICA, METAFÍSICA Y MODALIDAD: LOS ARGUMENTOS CONTRA EL ESPACIO ABSOLUTO.....	53
Leonardo Ruiz Gómez	
LEIBNIZ: LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA.....	65
Ángel Luis González	
METAFÍSICA, FE Y DIALÉCTICA EN ESCOTO Y LEIBNIZ	83
David González Ginocchio	

PRESENTACIÓN

En los días 1 y 2 de diciembre de 2011 se celebró en Pamplona un Simposio sobre *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, al que asistieron todos los componentes del Proyecto de investigación *La metafísica modal de Leibniz: posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref.: FFI2008-0281 / FISO, 2008-2011), del que me honra haber sido investigador principal. Además de las reuniones previstas en orden a los diversos aspectos de las diferentes investigaciones de cada uno de los integrantes del proyecto, se tuvieron 7 sesiones con ponencias y sus correspondientes coloquios. Me complace manifestar el cálido ambiente intelectual y de amable convivencia habido durante esos días entre todos los miembros del proyecto y los asistentes al Simposio, quienes con sus aportaciones dieron un tono de alta calidad especulativa. Todos, ponentes y asistentes, se han hecho acreedores a la gratitud por su inestimable trabajo de esos días.

En ese congreso se presentaron siete ponencias, a cargo de los profesores Juan José Padial (Universidad de Málaga), Juan A. García (Universidad de Málaga), Socorro Fernández (Universidad de Burgos) y Leonardo Ruiz, Agustín Echavarría, Enrique Moros y quien suscribe (Universidad de Navarra). Tras los diálogos, observaciones y críticas entre los asistentes, cada uno de los ponentes ha corregido sus intervenciones, que redactadas nuevamente han dado lugar a los trabajos que aquí se presentan. Lamentablemente, dos de esas ponencias no se han podido incluir en esta recopilación de los trabajos del Simposio; se publicarán, sin embargo, en su momento en otros sitios y como fruto del Proyecto citado. En cambio, se ha podido añadir un trabajo del Dr. David González Ginochio sobre esa temática.

Al agradecimiento a todos los miembros del proyecto, y ya al final del desarrollo del mismo, parece de justicia mostrar gratitud al Ministerio de Ciencia e Innovación por la financiación concedida para el buen funcionamiento e infraestructura y trabajo del equipo investigador, que ha permitido unos resultados que, a mi parecer, son excelentes y sirven al incremento de los estudios leibnizianos.

Ángel Luis González
Catedrático de Metafísica
Universidad de Navarra

IDEA MÁS REGLA. LA COMPOSICIÓN DE LO POSIBLE

Juan J. Padial

1. INTUICIÓN Y REGLA PRÁCTICA EN EL MÉTODO CARTESIANO

Al comienzo de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl caracteriza la filosofía de Descartes como “un voto de pobreza en materia de conocimiento”¹. Descartes no aceptará la rica herencia recibida tras siglos de cultivo del saber, sino que se decidirá a construir las ciencias desde su principio. Para la realización de tal empresa no contará con más medios que la inspección de su espíritu, y de unas reglas con las que conducir su ingenio. Intuición y protocolo; regla *práctica* y visión *inmediata* del espíritu. En estos dos requisitos se concentra su contribución para “guiar bien la razón y buscar la verdad en las ciencias”².

Pero el voto de pobreza cartesiano tiene unas consecuencias mucho mayores que la renuncia al posible acervo de verdades transmitidas por la tradición. La reducción de la verdad a certeza, implica que la mirada atenta del yo no puede ser sustituida por un procedimiento lógico. El yo ha de intuir. Es pasivo ante la evidencia —claridad y distinción— de las ideas simples. Ante éstas no puede seguir dudando, sino que su poder capitula. Más que de rendición, el *cogito* ante la claridad y distinción acata, depone su cautela, su desconfiado celo. Podría decirse que se encuentra con lo suyo, como en casa, cabe sí.

Descartes es un héroe porque logra reponer la filosofía tras la crisis nominalista. Pero hay una profunda diferencia entre él y el racionalismo de Leibniz o el idealismo de Hegel. Descartes rehabilita el poder de la razón desde una actitud: la vigilancia, la insobornable exigencia de tener a la vista lo claro y distinto. Eso es lo que permite la afirmación de la verdad. “Descartes no es

¹ HUSSERL, E., *Cartesianische Meditatinen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, p. 2.

² DESCARTES, R., *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e investigar la verdad en las ciencias. La dióptrica, los meteoros y la geometría. Ensayos de este método (1637)*, G. Quintás Alonso (trad.), Alfaguara, Madrid, 1986, 2ª ed.

nominalista por motivos primariamente intelectuales, sino por razón de su actitud misma”³. Es la desconfianza y la inspección de lo dado, de los datos, lo que le hace hallar lo absoluto y salir de la inseguridad. Por ello, es la actitud la que proporciona esta seguridad en el pensamiento teórico, el práctico y el técnico⁴.

Esta actitud de vigilancia no puede abandonarse a una *marcha anónima*, como la de los procedimientos lógicos. El yo y su mirada siempre ha de estar presente. Más, el yo es la misma presencia ante la que hay claridad. El yo es el claro de la claridad. Nótese que es claro *en* la claridad, no al margen de ella. Pero sin la asistencia del yo, la claridad no se presenta. No la *hay*. La razón no es principio para Descartes. No es de la razón, ni de la lógica de lo que depende la evidencia. Sino de la visión inmediata del yo. Cualquier *mediación* es rechazada por Descartes. La visión inmediata es insustituible⁵, necesaria.

Aunque las sucesiones de silogismos lo habían hecho tropezar en el pasado, ponía sus máximas esperanzas en las largas cadenas de razonamientos de los geómetras. La síntesis, el encadenamiento en las nuevas ciencias, tendría que ser de ideas simples. Un encadenamiento de intuiciones. Actos en los que no cabe seguir ejerciendo el *poder dudar*. Si no se puede dudar es porque el *cogito*, la subjetividad está ante lo claro sin mediación de ningún tipo. Está cabe sí, con lo que es uno. No con lo otro de sí. Es esa claridad eidética, y no la propia del intelecto, lo que fuerza al espíritu a asentir. El voto de pobreza cartesiano es hambre de luz y claridad.

La fuerza conclusiva no deriva de razonamiento alguno, ni de figura silogística, ni de la universalidad del término medio. No reside tal fuerza en la forma del razonar, en su proceder, sino en el desistir de seguir dudando por imposibilidad de hacerlo. Hay en Descartes, cierto aborrecimiento de la lógica, cierto *contemptus logicae*⁶. Las reglas lo son para dirigir su ingenio, no para

³ POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2007, 3ª ed, p. 37.

⁴ Cfr. LAUTH, R., “La idea cartesiana de la filosofía como sistema que se abre a sí mismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), p. 430.

⁵ “He visto la verdad” dirá años más tarde Dostoievski en el mismo sentido. El peculiar psicologismo de Descartes consiste en que la intuición es irremplazable, en que no cabe abandonar la actitud de vigilancia.

⁶ Cfr. DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, J.M. Navarro Cordón (trad.), Alianza Madrid, 2010, X, p. 123, A-T, X, p. 406. Para las citas de Descartes, añadimos a continuación la cita de la edición estándar de las *Oeuvres complètes* de Descartes, Ch. Adam

articular, conectar, componer o separar ideas u objetividades. Entregarse a la lógica es como entregarse al sueño. El fundamento de la verdad es para Descartes la vigilia del yo. El voto de pobreza cartesiano mendiga ideas claras y actos intuitivos.

2. UNA TEORÍA INTUITIVA DEL ÁLGEBRA

Como banco de pruebas de la fecundidad de su método, Descartes realizó tres ensayos, que figuran como el grueso del *Discurso del método*. Se trataban de *La géometrie*, *La dioptrique* y *Les météores*. En *La géometrie*, Descartes expone su peculiar síntesis del álgebra moderna y la geometría de los antiguos: la geometría analítica. Para Descartes viene a ser como la llave de las demás ciencias. Comprender el sentido cartesiano del álgebra, por tanto, es clave para comprender su proceder en cualquier otra ciencia.

Pero Descartes comparte con el nominalismo de Ockham que la *scientia rationalis* es lo sospechoso, lo inconsistente, lo que no puede servir ni de fundamento para la verdad, ni como *organon*, como instrumento para su búsqueda. *La géometrie* se diferencia de casi cualquier libro de matemáticas, ya *ab initio*, en su mera consideración formal. No procede *more geometrico*, es decir deduciendo a partir de una serie de definiciones y axiomas. Así habían procedido todos los geómetras tomando como modelo *Los elementos* de Euclides. Descartes se desentiende de lo que no sea buscar la verdad y conducir a ella la mirada racional. No hay ningún contexto de exposición, sino un contexto de descubrimiento.

De acuerdo con la *Regla XVI* Descartes usa una notación simbólica con objeto de evitar ambigüedades y el tedio de los largos cálculos. Se trata ante todo de hurtarse a la confusión, y de dirigir la mirada del espíritu a lo simple.

“Con este artificio no solamente resumiremos muchas palabras, sino que, lo que es más importante, mostraremos los términos de la dificultad tan puros y desnudos, que, sin omitir nada útil, no se encuentre en ellos nada superfluo y que ocupe inútilmente la capacidad del espíritu”⁷.

El álgebra quizá sea el ejemplo paradigmático de esta *ingeniosidad* o *artificio*. Descartes utiliza en sus escritos matemáticos una notación que se

y P. Tannery (eds.), Vrin-CNRS, París, 1910, 11 vols., según la forma de citación universal: A-T, seguida del número del volumen en romanos y la página.

⁷ DESCARTES, R., *Reglas*, XVI, p. 175.

caracteriza por atender exclusivamente a las operaciones y las relaciones, dejando absolutamente indeterminados los números (aritmética) o los segmentos (con los que se construye la geometría de regla y compás clásica). La ingeniosidad estriba en utilizar las primeras letras del alfabeto árabe para las constantes, y las últimas para las incógnitas. Además hará uso de la notación exponencial y de los símbolos + y -, e introducirá un símbolo para la igualdad. La difusión de nuestro símbolo “=” se debe a Leibniz⁸.

Descartes determina las operaciones, dejando indeterminados los números y magnitudes. Es una idea bajo una forma pura y desnuda. Pura por lo que tiene de negación. Las constantes y variables están por cualquier número. Da igual que sean naturales (los únicos permitidos por la geometría de regla y compás), como enteros, reales, imaginarios o complejos. Es más, las cinco operaciones que resaltan desnudas, sin más ropaje que ellas mismas, irán definiendo, a lo largo de la historia de la matemática, sucesivos conjuntos de números. Esta determinación es el fruto de una negación. Pero Descartes, no sabe que la negación está en el origen de muchas otras ideas generales. Para él, es el fruto de un artificio, porque “es preciso observar que jamás debe encomendarse a la memoria ninguna de las cosas que no requieran una continuada atención, si podemos depositarlas en un papel”⁹. Es una regla que ha introducido como regla de uso, regla para evitar la labilidad de la memoria. No es una regla que tenga valor operativo¹⁰, como lo será en el caso de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*.

Pero además Descartes piensa que los geómetras antiguos estaban muy limitados para construir por el uso de la imaginación. Si a es la longitud de un segmento, entonces a^2 debería ser un cuadrado de lado a , a^3 un cubo, y ab , un rectángulo. ¿Pero qué figura geométrica podríamos representarnos para un número elevado a la quinta o a la sexta potencia? Además, en la extracción de raíces ¿a qué número natural puede corresponder la raíz de un número negativo?

⁸ En realidad Leibniz sustituye el signo de igualdad cartesiano por nuestro signo, que recoge de Recorde quien lo había usado en 1557 en su *The Grounde of Arts, teachings the Work and Practise, of Arithmeticke, both in whole numbers and fractions*.

⁹ DESCARTES, R., *Reglas*, p. 178.

¹⁰ Las reglas de notación cartesianas proceden en su casi totalidad de François Viète (1540-1603). Viète denomina *Logica speciosa* a su moderno sistema de notación. La misma desconfianza con la que los contemporáneos de Viète acogieron su notación está presente medio siglo más tarde en Descartes, para quien la notación no tiene valor propiamente lógico. En este sentido, es Viète y no Descartes el verdadero precursor de Leibniz.

Esta posibilidad está dada al operar algebraicamente. Igual que antes había procedido introduciendo una ingeniosidad, ahora interpretará que a^2, a^3, \dots, a^n son tan segmentos como a .

Esta regla permite operar, aunque sea absolutamente imposible imaginar a qué corresponda el número. Y es que $a, b, c \dots x, y, z$ pueden ser números irracionales, negativos, corresponderse con raíces negativas, etc. Aquí aparece el problema clave del cálculo moderno. La matemática antigua había cultivado más la geometría mediante construcción que el álgebra. Y es que la teoría de números pronto llegó a lo indefinido, a lo que califico de irracional. Y ante ese descubrimiento retrocedió con horror, y se refugió en las sencillas construcciones que con segmentos (es decir, números naturales) podían hacerse. En el momento en que se sustituyen por cualquier número los segmentos, aparecerá el cálculo algebraico. Pero eso abocará inescusablemente a los matemáticos a enfrentarse con lo indefinido (el *apeiron* antiguo). En cualquier caso, Descartes provoca el problema, quizá no siendo del todo consciente del mismo. La regla obedece a un criterio de economía: no fatigar la imaginación.

“Tras muchas experiencias, me di cuenta de que jamás había descubierto por medio de este modo de concebir nada que no hubiera podido conocer con mucha mayor facilidad y distinción sin él; (...) la misma magnitud, aunque sea llamada cubo o bicuadrado, nunca debe ser propuesta a la imaginación, de acuerdo con la regla precedente, más que como una línea o una superficie”¹¹.

De nuevo, Descartes ha introducido protocolariamente una idea general. Y lo ha hecho negando la figura geométrica que imaginativamente corresponde a las potencias. Pero la negación de figura se corresponde con una determinación. En efecto, siempre es posible calcular la potencia n de un número, aunque sea imposible imaginar una figura de n dimensiones¹². Así por facilidad de cálculo Descartes introduce una regla, sin advertir que quitar o negar es simultáneamente poner una idea general. De nuevo, advertimos que para Descartes la

¹¹ DESCARTES, R., *Reglas*, p. 176.

¹² El *álgebra lineal* desarrollada por Hermann Grassmann (1809-1877) sistematizará y desarrollará la geometría analítica cartesiana. El álgebra lineal tiene como objeto de estudio los espacios vectoriales, definidos por las operaciones entre vectores y números reales que satisfacen las ocho condiciones de Peano. Los vectores no son solo los del plano, los hay para espacios de n dimensiones. La mecánica cuántica opera habitualmente con espacios de Hilbert, de infinitas dimensiones.

regla no tiene valor lógico, sino protocolario, de uso. Se trata de una regla práctica, no es una regla que de suyo sea principio racional o intelectual, es decir una operación del entendimiento. Descartes está muy lejos de escribir un libro que ensalce el poder de lo negativo, como sí lo hizo Hegel.

Pero pasemos de la regla procedimental al contenido de *La géométrie*. En este libro, Descartes va a ofrecer una solución a problemas geométricos que tiene mucho que ver con el hallazgo más importante del último de los grandes geómetras clásicos, Pappus de Alejandría: su teoría de los lugares geométricos. La geometría clásica estaba limitada por la condición platónica de resolver cualquier tipo de problema mediante construcciones en base a rectas y circunferencias. Cualquier demostración debería construirse con la única ayuda de una regla no graduada y un compás. Tres grandes problemas geométricos se resistían tercamente a ser demostrados con tan exiguos y elegantes medios: la duplicación del cubo, la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo. Nadie había podido ofrecer una solución de los dos primeros ajustándose a las condiciones platónicas.

Los problemas geométricos que son resolubles con rectas y circunferencias, Pappus los llama planos. Los que exigen una construcción con rectas y secciones cónicas, los denomina sólidos. Los que exigen la utilización de curvas distintas de las secciones cónicas, los llama lineales. En los libros III y IV de la *Synagoge (Colección matemática)*, Pappus ofrece una teoría metodológica, de correspondencia entre operaciones y objetos. “Debería darse para cada problema una construcción adecuada a su nivel de complejidad, es decir, no se deberían usar lugares lineales en la solución de un problema sólido, ni tampoco lugares sólidos o lineales en la solución de un problema plano”¹³. El problema geométrico puede ser resuelto. No queda indeterminado, pero exige unas condiciones distintas de las platónicas para su solución. Uno no se enfrenta a lo indefinido, sino a lo definido respecto de un lugar geométrico y no de otro. La crisis pitagórica no afecta a la racionalidad de la geometría.

Por eso Pappus resuelve de diversos modos el problema de la trisección del ángulo usando rectas, círculos e hipérbolas. Descartes proporcionará el correlato algebraico de los lugares geométricos¹⁴. O lo que es lo mismo, logra una cla-

¹³ BOYER, C. B., *Historia de la matemática*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 243.

¹⁴ Pero ningún matemático pudo demostrar la imposibilidad de resolver platónicamente los tres más famosos problemas de la geometría, hasta que se dispuso de una correcta teoría de cuerpos. Ni Pappus en el 320 a.C. (fecha aproximada de la *Colección Matemática*), ni antes

sificación algebraica de las construcciones geométricas. Esto es, muestra que las construcciones con regla y compás de los geómetras son reducibles a las cinco operaciones aritméticas (adición, sustracción, multiplicación, división y extracción de raíces). Por ello toda construcción geométrica tendrá su correlato en una ecuación algebraica. Y viceversa, toda ecuación algebraica definirá exactamente las curvas de un plano. El problema que legará es que tendrá que *usar lo indefinido*.

“Si, pues, deseamos resolver un problema, inicialmente debe suponerse efectuada la resolución, dando nombre a todas las líneas que se estimen necesarias para su construcción, tanto a las que son desconocidas como a las que son conocidas. A continuación, sin establecer distinción entre las líneas conocidas y las desconocidas, debemos descifrar el problema siguiendo el orden que muestre de modo más natural las relaciones entre estas líneas, hasta que se identifique un medio de expresar una misma cantidad de dos formas: esto es lo que se entiende por una ecuación, pues los términos de una de estas expresiones son iguales a los de la otra”¹⁵.

El procedimiento sigue la regla de análisis, de división de lo dado en busca de partes simples. De lo que es meramente pensable —lo dado— a lo que es pensado por ser evidente —lo buscado—. Es un procedimiento de búsqueda de lo intelectual en lo meramente inteligible. Es un proceder que discierne de continuo lo que el *cogito* ve y lo que no. Y lo visto es representado en forma de operaciones algebraicas de acuerdo con la regla estipulada. Hay que recordar que la regla es por completo arbitraria, una convención, que va plasmando sensiblemente lo visto por el yo.

Pues bien, el análisis no termina, según Descartes, en las relaciones entre segmentos claras o dadas, como cuando decimos que las relaciones entre estos dos ángulos son conocidas. Así no habría modo de resolver el problema. El *ver yo*, la intuición de lo claro se extiende a las relaciones entre segmentos desconocidas. No es que se presente claro lo que es aún oscuro, sino que es claro que

de él Platón, Hippias, Menecmo (secciones cónicas), Eudemo, Euclides, Apolonio, Diocles (cisoide), Nicomedes (conchoide), ni tras Pappus, Viète, Descartes o Newton.

¹⁵ DESCARTES, R., *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e investigar la verdad en las ciencias. La dióptrica, los meteoros y la geometría. Ensayos de este método*, traducción de G. Quintás Alonso, Alaguara, Madrid, 1986, 2ª ed., p. 282; A-T: VI, 373.

“lo buscado es según este o aquel respecto *semejante, o idéntico, o igual* a algo dado: de modo que en todo razonamiento sólo *por comparación* conoceremos con precisión la verdad”¹⁶.

Si la cosa buscada, x , es igual a una cosa dada a , entonces diremos que $x=a$; puede ser semejante cuando la cantidad desconocida se expresa mediante operaciones entre la cantidad desconocida y las conocidas, por ejemplo: $x^2=ax+b^2$, etc.

En cualquier caso, la mirada del yo inspecciona que la igualdad, o comparación, es clara y distinta. De aquí que el álgebra sea para Descartes un ejercicio analítico y no sintético. Intuitivo y no discursivo o lógico. La ecuación se intuye, es vista por el yo. En modo alguno se sigue de lo anterior. Se la encuentra, se la descubre sin que se anticipe a la visión del yo, a la intuición. Esto es lo que significa para Descartes visión intelectual por contraposición a la mirada sensible o imaginativa, propia de las construcciones geométricas de los antiguos.

Pues bien, Descartes logra clasificar algebraicamente los lugares geométricos de Pappus. En lugar de resolver recurriendo a secciones cónicas o a otras curvas, todo problema geométrico podrá ser resuelto algebraicamente. Una ecuación cuadrática define las curvas de un problema plano, que puede ser construido con regla y compás. Una ecuación cúbica define las curvas presentes en un problema sólido, que requiere para su construcción de secciones cónicas. Y una ecuación de grado cinco o seis define las curvas de los problemas lineales.

La ecuación es la idea general presente a la mirada del yo. Esta idea determina las operaciones y relaciones, mientras que es indeterminada o abstracta respecto de las magnitudes. Pues bien, Descartes cree que este juego de determinación e indeterminación propio de la idea general no omite nada de lo que puede ser operado aritméticamente o construido geoméricamente. Cualquier operación aritmética es un caso de ideas algebraicas, y cualquier representación geométrica de líneas y planos (a excepción de las curvas mecánicas o trascendentales¹⁷) serán casos de ecuaciones algebraicas.

¹⁶ DESCARTES, R., *Reglas XIV*, p. 158, A-T, X, p. 439.

¹⁷ La tematización de curvas como la espiral o la cuadratiz, que la geometría moderna denomina “trascendentes”, es uno de los mayores límites de la geometría cartesiana. Pensó que no podrían ser descritas con exactitud, y por ello piensa que no son objeto de la geometría. Las tremendas esperanzas cartesianas en su método han enardecido la imaginación de muchos de

3. LA REGLA DE LO CO-POSIBLE EN LEIBNIZ: POSIBILIDAD LÓGICA Y APLICACIÓN.

Leibniz comprendió bien pronto que el fundamento de la verdad no podía descansar meramente sobre la intuición subjetiva, o sobre sucesivas intuiciones discontinuas. El verdadero método debe permitir la conexión necesaria entre las nociones, y por tanto debería tener un profundo carácter arquitectónico¹⁸.

“El señor Descartes ha sido sin duda un gran hombre, pero creo que lo que nos ha dado de bueno al respecto es más bien un efecto de su genio que de su método, pues no veo yo que sus seguidores hagan descubrimientos. El verdadero método debe proporcionarnos un *filum Ariadnes*, es decir, un cierto medio sensible y grosero que conduzca al espíritu, como lo son las líneas trazadas en geometría y las *formas de las operaciones* que se prescriben a los aprendices en *aritmética*. Sin ello, nuestro espíritu no puede hacer un largo camino sin extraviarse”¹⁹.

Desde la distancia a la que se sitúa Leibniz, Descartes aparece como un psicologista. Y es que hace depender la verdad de la inspección del espíritu, de la intuición. La intuición suele serlo respecto de lo simple y distinto. Por eso, su

sus comentadores. Éstos han confundido lo efectivamente realizado por el álgebra cartesiana con que Descartes sentara las bases *lógicas* de la geometría analítica. Hay mucho de mito en las concepciones (¡filosóficas!) sobre la geometría cartesiana. Habría que esperar a las descripciones de los vectores por Hermann Grassmann (1809-1877) y a la sistematización del álgebra lineal por Peano (1855-1932) para disponer de una completa geometría analítica. A su vez, para dar razón de la imposibilidad de construir con compás los lugares sólidos y lineales habría que esperar a tener una teoría de cuerpos suficientemente desarrollada. Que la geometría analítica de Descartes es intuitiva y no lógica, se muestra también por ejemplo, en que nunca se interesó por la representación gráfica de las ecuaciones. El concepto de función será un hallazgo que se inspira en la geometría cartesiana. Pero ese hallazgo exige la confianza y no la aversión en la lógica. Y es que el concepto de función requiere de un tipo de operar y de regla que defina aplicaciones. Esto es propio de una modalidad de la operación negativa, como se mostrará en el siguiente epígrafe. Tan sólo un desconocimiento de lo tratado en *La géométrie* puede llevar a suponer que Descartes pone las bases para prescindir del dibujo y la construcción geométrica.

¹⁸ DUCHESNEAU, F., “Leibniz and the Philosophical Analysis of Science”, en Fenstad, J. E et al. (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol. VII, p. 610.

¹⁹ LEIBNIZ, G. W., *Carta a Gallois*, en LEIBNIZ, G. W., *Antología*, edición de Javier Echeverría, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, pp. 57-58.

método tiene un carácter eminentemente crítico. Está animado por una actitud de vigilancia, por la que se someten los datos a inspección.

Pero el método ha de tener carácter arquitectónico, piensa Leibniz, porque la intuición es clara y distinta cuando se refiere a ideas de una sola noción. Monotomas, ideas mínimas. El problema radica en la visión simultánea de las notas que componen una idea. “Cuando mi espíritu comprende simultánea y distintamente todos los ingredientes primitivos de una noción, posee un conocimiento intuitivo, que es muy raro, pues la mayor parte de los conocimientos humanos son confusos o bien supositivos”²⁰. Para Leibniz el conocimiento intuitivo de lo compuesto es propio de Dios. Por eso en Dios todos los posibles son compatibles. Esta es la base del argumento ontológico. Dios no precisa de un método que como hilo de Ariadna, le permita discurrir de una nota a otra. La *dianoia* es humana. La simultaneidad en la consideración de un todo es divina.

“Así pues, en nosotros no hay ninguna idea del círculo, como sí la tiene Dios, quien lo piensa todo a la vez. En nosotros hay una cierta imagen del círculo, y hay la definición del círculo, y en nosotros también están las ideas que son necesarias para pensar el círculo. Pensamos sobre el círculo, demostramos sobre el círculo, conocemos el círculo: tenemos conocimiento de su esencia, pero *por partes*. Si pensásemos toda junta la esencia del círculo, tendríamos la idea del círculo. Sólo es propio de Dios tener ideas de las cosas compuestas. Sin embargo, conocemos la esencia del círculo *pensando parte por parte sus requisitos*”²¹.

Pensar por partes los requisitos de una idea no equivale a establecer una cadena en la que se intuyan las conexiones entre nociones distintas. Este había sido el proceder de Descartes, para quien la forma de un argumento solo tiene valor expositivo. La forma y el contenido se separan en Descartes. El contenido se intuye, es visto por el yo. La forma es extrínseca a esta visión, y a la evidencia conseguida. Que la concepción leibniziana del método sea arquitectónica implica que la evidencia ha de ser generada por la forma, o que la forma será el alma del contenido, como no se cansará de repetir Hegel. En la forma podemos encontrar el modo de construir la evidencia, aunque no estemos pensado

²⁰ LEIBNIZ, G. W., *Discurso de Metafísica*, en *Ibid.*, p. 204.

²¹ LEIBNIZ, G. W., *Sobre la mente, el universo y Dios*, en *Ibid.*, p.117.

actualmente la idea clara y distinta. “*Ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus*”²².

Los tiempos de Leibniz y Newton parecían maduros para la construcción de dos teorías. Teorías que deberían ser construidas, como lo hizo Pappus y Descartes en base a dos famosos problemas que se buscaba afanosamente resolver. Estos problemas tienen mucho que ver con el análisis cartesiano. Y es que al conocer las ecuaciones que regían determinadas curvas aparecieron los dos problemas más famosos de la historia de la matemática moderna. El primero consistía en determinar las tangentes para cada punto de una curva cuya ecuación se conoce. El segundo en determinar el área delimitada por una curva cuya ecuación también se conoce. Como bien se sabe, la solución del primer problema es el cálculo de derivadas, la del segundo, el cálculo integral. La solución de estos dos problemas pedía un algoritmo *general*. Nótese que se pide la tangente *en cada punto* de la curva conocida. Pero un algoritmo general necesariamente había de enfrentarse con el problema que desde hacía casi un milenio había sido rehusado por la matemática. El problema de lo indefinido, y de su uso. El mismo problema que se eludió mediante la dedicación a la geometría de compás. Pero no por esquivado, el problema desapareció. Seguía ahí, y había que hacerle frente derechamente ya, si se querían fabricar lentes adecuadas o calcular las trayectorias parabólicas de los cañones y arcabuces.

Pero un algoritmo general es para Descartes “una operación ciega”²³, un proceder que no elucida en cada caso las igualdades o semejanzas que conectan unos requisitos con otros, y que por tanto sucumbe forzosamente a la suposición. La conjunción de intuición y regla protocolaria limita seriamente la geometría analítica de Descartes. Descartes introduce la regla como una convención y contrapeso para no cansar la memoria, o para prescindir de las limitaciones que impone la imaginación. Además la necesidad de ver clara y distintamente *cada igualdad* impide formar previamente proposiciones del tipo: “Para cualquier a , b , y c ...”, “Para cualquier a ...”, o “Existe un a tal que...”. Con este tipo de proposiciones se definen con precisión las reglas que se usan en cada operación. Así se define por ejemplo qué objetos han de cumplir la propiedad asociativa de la suma, o qué sucede si se le suma 0 a un objeto a , etcétera. Estas reglas serán usadas en cualquier deducción ulterior. Tienen

²² LEIBNIZ, G. W., *Quid sit idea*, en *Philosophische Schriften*, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Band 4, Teil 1, p. 1370.

²³ DUCHESNEAU, F., *op. cit.*, p. 613.

carácter primitivo, pero también de reglas formales que definen lo que es válido o inválido. Es así como la regla genera la evidencia.

Por tanto es la operación la que está regulada intrínsecamente. La regla no es un mero auxilio, sino lo que compone o divide. La regla no es meramente protocolaria sino que es operativa, activa, ejecutiva. Pero lo característico de la regla es que esté bien definida. Sólo así la regla es productiva, es susceptible de uso. Una regla ambigua es una mala regla. También lo es una regla que sea casual. Si la regla es operativa, entonces todos los elementos que intervienen en ella y que componen o separan han de estar presentes. Por eso se ha dicho de Leibniz que “su obra maestra fue el símbolo de integración \int ; indicaba la suma de todos los ‘indivisibles’ que llenaban un área, y para señalar la integral de una variable y , función de una variable independiente x , el mismo Leibniz recomienda no omitir la introducción de dx bajo el símbolo de la integral, escribiéndose así: $\int yd$, en lugar de $\int y$ ”²⁴. Por la notación leibniziana es posible encontrar el modo en que se debe acometer reflexivamente algo, aunque no tengamos la idea de ese algo. Y esto es el cálculo.

Pero esto es lo que define para Leibniz la *posibilidad gnoseológica*. Como expone Rubén Pereda “la distinción, rasgo interno de la idea, se convierte en el fundamento de la claridad, ya que aparece como lo propio de la noción. No sólo es posible aquello que se identifica, sino que ha de darse un contenido cohesionado, susceptible de análisis y, en último término, de definición”²⁵. La posibilidad ya no se define como lo claro a la mirada. Lo posible no es el correlato simple o evidente de un acto psicológico, sino que lo posible suele estar compuesto por un conjunto de requisitos cuya composición obedece a reglas conocidas de formación. Si se conocen tales reglas, entonces se sabe que el objeto es posible, porque se conoce cómo se componen o separan los requisitos que lo hacen posible. Explicitar y componer el conjunto de requisitos de un objeto es tanto como definirlo. Mostrar su posibilidad. Esta es la comprensión leibniziana del análisis, comprensión profundamente arquitectónica.

Así la regla define posibles en tanto que presenta de modo distinto los elementos que intervienen en lo que se define, y el modo de composición de los mismos. Pero esto significa que las definiciones no son convencionales o

²⁴ BECH, J. M., “El cálculo moderno: Leibniz y Newton”, en *Universitas*, Salvat, Barcelona, 1971, (7), p. 133.

²⁵ PEREDA, R., *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 100.

arbitrarias. Una definición requiere un conocimiento interno de la idea que define.

“Es preciso saber que para tener una definición real no pueden unirse las nociones de forma arbitraria, sino que el concepto que formamos con ellas debe ser posible, de donde es patente que toda definición real contiene una afirmación por lo menos de su posibilidad. (...) Ahora bien, establecer una hipótesis o explicar el modo de generación de algo no es más que demostrar la posibilidad de ese algo, lo cual es útil, aunque a menudo la cosa en cuestión no sea generada de esa manera”²⁶.

La definición es analítica. En ella se resuelve una noción dada en sus requisitos. Estos requisitos han de ser compatibles entre sí, y en el orden y conexión que guardan respectivamente. Por eso, si se desconoce si estos requisitos son posibles, habrá que seguir analizándolos hasta resolverlos en nociones de cuya posibilidad no quepa dudar. Para ser compatibles entre sí, estos requisitos han de guardar cierta complejión, cierto orden. Por eso se puede afirmar que es la ausencia de contradicción, la compatibilidad entre todos los requisitos, lo que hace de fundamento de una definición, y por tanto de la verdad.

“Resulta claro por fin qué es una idea verdadera y qué es una idea falsa. Es verdadera, en efecto, cuando la noción es posible; es falsa cuando encierra contradicción. Pero la posibilidad de una cosa la conocemos o bien a priori o bien a posteriori. A priori, cuando descomponemos la noción en sus requisitos o en otras nociones de posibilidad conocida y sabemos que en ellas no exista nada incompatible”²⁷.

Lo mismo cabe decir de cualquier deducción. Ha de estar regulada. Su forma es lo que genera su evidencia, “porque no habrá en ella nada oculto y la forma o disposición de todo este razonamiento es la causa de la evidencia”²⁸. La fuerza argumentativa reside en que cada implicación ha de ser realizada de acuerdo con una regla. La regla a su vez debe anotarse, representarse. Es el proceder de

²⁶ LEIBNIZ, G. W., *Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar*, en *Ibid.*, p. 86.

²⁷ LEIBNIZ, G. W., *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, en *Ibid.* p. 167.

²⁸ LEIBNIZ, G. W., *Die Philosophischen Schriften*, C. J. Gerhardt (ed.), vol. 4, 1965. Hildesheim: Olms, page 295. Citado por DASCAL, M., *Leibniz vs. Locke on the Role of Logic in the Workings of Reason, pro manuscripto*, p. 7.

acuerdo con las reglas definidas, y no la *inspectio mentis* lo que garantiza la evidencia, la validez de una deducción.

Esto es lo peculiar de lo que en matemáticas se denomina aplicación. Por una aplicación se hace corresponder a todo elemento de un conjunto uno y sólo un elemento de otro conjunto. Una aplicación siempre requiere de una regla. Regla que puede ser una función, que atribuye a cada elemento a, b, c del conjunto A, un elemento x, y, z , del conjunto B. La regla es lo que se aplica a multitud de casos. Siempre que sea el caso, se ha de proceder así. De modo homogéneo. Pero esto conduce inevitablemente a que la regla es determinante, y el cálculo que se establece en ella puede generar lo irracional. Una aplicación en el conjunto de números naturales A, puede generar números irracionales o complejos en B. En toda aplicación, lo determinante es la fórmula, que estipula los requisitos y las reglas de formación, es decir el modo de combinarlos. Este es el grado más intenso en que puede realizarse la operación de negar²⁹, porque es tanto como contar-con lo indefinido.

Pero el problema de la definición real no sólo estriba en la compatibilidad lógica de los requisitos. El análisis humano ha de contar siempre con lo indefinido. Es más, que lo que hay a la mente no agota la capacidad de pensar, que queda más por pensar, también se declara en función de lo indefinido. Como ha señalado François Duchesneau se pueden dar varias combinaciones alternativas de requisitos que representen a la misma esencia. “El *ars combinatoria* trata en principio con todo el rango de posibles permutaciones entre series equipolentes de requisitos y deja abierta la opción real entre las posibles combinaciones que representan la misma estructura esencial. El análisis accede a una de tales combinaciones como razón suficiente de las conexiones implicadas en tal objeto complejo, pero no puede presentar ninguna evidencia acerca de sí tal reducción es la última”³⁰. De aquí que lo analítico del método, por el que llegamos a los requisitos necesarios, deba completarse con lo sintético, que estudia las conexiones posibles entre estos requisitos. Las diferentes construcciones son hipotéticas. Esta posible conexión podría ser la razón suficiente. Pero se trata de una síntesis que por definición es provisional. El

²⁹ Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, 2ª ed., p. 71.

³⁰ DUCHESNEAU, F., *op. cit.*, p. 617. El subrayado es mío.

problema de la indefinitud se presenta con mayor virulencia en el análisis de las verdades de hecho. Tal análisis procede *ad infinitum*, son objetos infinitamente complejos, que requieren contar-con lo indefinido y la generalidad³¹ —homogeneidad— de la fórmula empleada.

Juan J. Padial
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
jjpadial@uma.es

³¹ Respecto a la relación entre generalización y aplicación véase el siguiente texto de Leonardo Polo: “Al grado más intenso de este uso llamaré aplicación. Aplicar es usar el vacío en cuanto indefinido (*apeiron*). Lo determinante es, en cualquier caso, la positividad del uso. En la aplicación lo determinante es el uno particular. La unidad numérica es el valor dispositivo con que se declara la generalidad del tener presencial entendido como indefinitud: es el contar-con lo indefinido. Lo reiterable del contar-con, que se debe a lo indefinido de la generalidad es el elemento de lo que se llama cálculo”; POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, 2ª ed., p. 71.

**LA POSIBILIDAD EN SUÁREZ Y LEIBNIZ:
DESDE LA "APTITUD PARA EXISTIR"
HACIA LA "PRETENSIÓN A LA EXISTENCIA "**

M^a Socorro Fernández García

INTRODUCCIÓN

Ante el intento de establecer las posibles relaciones e influencias entre autores que tienen una abundante producción escrita, el estudioso se ve acechado por el peligro de utilizar el texto como pretexto, para hacer que se diga lo que en realidad no está tan claro que se haya dicho.

Si los autores que se van a confrontar son de la talla intelectual de Francisco Suárez y Leibniz, la empresa se complica de un modo exponencial: su propia producción escrita y la abundante bibliografía que han provocado y siguen suscitando, hacen que se tenga que abordar este estudio con cautela.

En este sentido, debo citar a dos autores que de algún modo están en el origen de este trabajo; el primero, Ferrater Mora y su artículo: *Suárez et la philosophie moderne*¹, y el segundo es Robinet: *Suarez dans l'oeuvre de Leibniz*².

En primer lugar, como se puede recordar, Robinet sostiene que la licitud de justificar la influencia de Suárez y Leibniz se apoya en exclusiva en la realidad textual, lo que le conduce a afirmar que esta influencia apenas se produce.

En esta dirección, argumenta que no hay demasiado fundamento para subrayar la influencia que la filosofía escolástica del siglo XVII ejerció en la formación del joven Leibniz. Como ya es casi lugar común, la importancia de Suárez ha sido puesta de relieve en el estudio de la primera filosofía de Leibniz, en torno a la jurisprudencia universal o al vínculo substancial. Incluso hay estudios sobre puntos más precisos en lo que se pone de manifiesto ese bagaje escolástico que alimenta la obra del filósofo de Hannover.

¹ FERRATER MORA, J., Suárez et la philosophie moderne, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1963 (1), pp. 57-69.

² ROBINET, A., "Suárez dans l'oeuvre de Leibniz", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 1980 (7), pp. 191-209.

Para apoyar esta afirmación, Robinet señalará los pasajes en los que Leibniz cita a Suárez, que no son muchos. Él destaca sólo una docena de expresiones³, aunque glosará las catorce menciones que Leibniz hace de Suárez⁴.

Sostendrá también que no existe en Leibniz ningún estudio específico sobre Suárez, a no ser que se descubra algún manuscrito en el que haya anotaciones a las *Disputaciones*⁵.

Todo esto le lleva a afirmar que la coincidencia de algunas tesis en los dos filósofos no es suficiente para establecer una influencia real⁶.

Por otra parte, Ferrater Mora, en su artículo, propone otra interpretación que coincide con la línea que se seguirá en este trabajo. Afirma que, si bien es verdad que la relación entre la escolástica y los grandes filósofos del siglo XVII han sido objeto de numerosos estudios, la mayoría de los investigadores han prestado más atención a la escolástica clásica que a la que los filósofos modernos conocían directamente⁷.

Es importante atender, no sólo a las citas textuales, sino al clima intelectual que ha influido en las grandes figuras que han supuesto pilares en la historia del pensamiento. Suscribo con Ferrater que autores como Pedro de Fonseca, Francisco de Toledo, Luis de Molina, Benito Pereiro, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga se comprenden mejor a la luz del presente que del pasado. Y más, cuando podemos examinar los textos con esta perspectiva, se ve su influencia sobre Descartes, Spinoza o Leibniz⁸.

Al igual que los filósofos medievales incorporaron en un sistema más amplio la filosofía árabe y aristotélica, los filósofos modernos trataron de incorporar los nuevos problemas gracias a una enérgica asimilación de las dificultades filosóficas del pasado con un recurso a las formas modernas.

³ Cfr. ROBINET, A., *op. cit.*, p. 191.

⁴ Cfr. ROBINET, A., *op. cit.*, pp. 192-209.

⁵ Cfr. ROBINET, A., *op. cit.*, p. 192.

⁶ Cfr. ROBINET, A., *op. cit.*, p. 209.

⁷ Cfr. FERRATER MORA, J., "Suárez et la philosophie moderne", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1963 (1), p. 59.

⁸ Cfr. FERRATER MORA, *op. cit.*, pp. 60-61.

En este sentido hay que afirmar que la obra de Suárez marca un apogeo sin el cual no se podría entender ni el clima intelectual ni la enseñanza filosófica de la Europa del siglo XVI y XVII⁹.

Mientras que Báñez o Molina buscaban todavía los temas para meditar, Suárez formulaba el verdadero problema para resolver: no se trataba sólo de “la conquista del cielo” ni de la libertad humana o de las bases de la conciliación, sino del descubrimiento de un principio ontológico desde el cual cualquier otro conocimiento puede derivar¹⁰.

Se puede sostener con seguridad que la obra de Suárez ha sido tomada en serio por los filósofos del siglo XVII. Aunque las posturas de éstos difieran entre sí de un modo muy notable, no importa demasiado, ya que, es más importante que sean comunes los problemas, que el que coincidan las distintas soluciones, y no cabe duda que es justo en el tipo de problema en el que son coincidentes, donde se ve la influencia del Doctor Eximio.

Las *Disputaciones metafísicas* han ejercido una gran influencia en la meditación y en la enseñanza filosófica en Europa. Por su volumen constituía un sistema completo que se podía aceptar, refutar o criticar, pero no obviar. Muchos jesuitas que se dispersaron por Europa llevaron la luz de esta obra, y casi todas las universidades europeas¹¹ adoptaron la tradición hispano-portuguesa como base de la enseñanza y la sistematización de la metafísica. Estudiar a fondo la influencia que en realidad ejerció en los distintos filósofos modernos supone todo un panorama de investigación de largo recorrido que justifica suficientemente el objeto de estudio que en aquí se presenta.

El tema elegido, como se señala en el título es la relación que existe entre Suárez y Leibniz en un aspecto de su concepción de la posibilidad; es obvio señalar que un estudio exhaustivo de cómo entienden la posibilidad ambos autores excede con mucho las pretensiones de este trabajo, pero destacar su proximidad ilustra hasta qué punto la influencia suarista está presente en el filósofo de Hannover.

⁹ Cfr. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 61

¹⁰ Cfr. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 62.

¹¹ FERRATER MORA, *op. cit.*, pp. 64-65.

1. LA POSIBILIDAD COMO APTITUD PARA LA EXISTENCIA EN SUÁREZ

Suárez comienza a abordar la cuestión de la posibilidad desde el momento en el que, al comienzo de sus *Disputaciones*, al preguntarse por la naturaleza de la metafísica, se cuestione qué sea el ente en cuanto ente¹². En este proceso son fundamentales las dos distinciones que Suárez adopta: El concepto formal y el concepto objetivo y el ente tomado como participio y como nombre¹³.

En primer lugar, recordamos que concepto formal es “el acto mismo o, lo que es igual, el verbo por el que el entendimiento concibe una cosa o razón común”, mientras que el concepto objetivo se llama a “la cosa o razón que propia e inmediatamente conoce o representa por medio del concepto formal”¹⁴.

Es peculiar esta distinción. Para Suárez, el concepto propiamente dicho es el formal que es siempre algo verdadero y positivo, singular e individual, por ser producido por el entendimiento e inherente a él¹⁵. Dirá que el concepto objetivo, recibe del concepto formal su denominación de concepto, porque viene a ser como su término, o materia¹⁶.

Es peculiar, porque por una parte, parece que identifica el concepto formal con el acto de entender¹⁷, se orienta a subrayar su unidad, y viene a ser una cualidad inherente a la mente; por otra parte, el concepto objetivo es término del concepto formal, pero el concepto objetivo puede referirse a algo universal, confuso o común¹⁸.

Cuando Suárez aplica esta distinción al ser es cuando subraya de modo explícito la unidad, y se apoyará en la autoridad de la tradición, pues sostendrá que el concepto formal propio y adecuado de ser en cuanto ser es uno, con pre-

¹² Cfr. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas* (DM), I, 1 y DM, I, 1, 26. Cito las *Disputaciones* por la edición de RABADE, S., CABALLERO, S., y PUIGCERVER, A., (eds.), Gredos, Madrid 1960-1966, Vol. I-VII, en números romanos cito la Disputación y en números árabes, la sección y el parágrafo.

¹³ Cfr. SANZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Eunsa, Pamplona 1989, p. 17.

¹⁴ SUÁREZ, DM, II, 1, 1.

¹⁵ SUÁREZ, DM, II, 1, 1.

¹⁶ SUÁREZ, DM, II, 1, 1.

¹⁷ Cfr. SANZ, V., *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ Cfr. SUÁREZ, DM, II, 1, 1.

cisión real y de razón respecto de los conceptos de las otras cosas y objetos¹⁹. Dirá en este sentido que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato²⁰.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la distinción del ente como nombre y ente como participio subraya que el ente como participio del verbo ser significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; como nombre significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decir que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal²¹.

Por lo tanto, ente en acto es lo mismo que ente como participio, acto de existir como ejercido y es lo mismo que existente en acto, por lo tanto significa el ente real de modo más contraído.

Al hablar del ente como nombre, Suárez pone en relación lo potencial con lo aptitudinal: el ente como nombre significa formalmente la esencia que tiene o puede tener el ser y significa, por tanto, el mismo ser pero en potencia o aptitud. Como señalaremos, Suárez va a precisar pronto que no es lo mismo tener aptitud que estar en potencia. Frente al ente como participio, que expresa el acto de existir, el ente como nombre significa directamente la esencia e indirectamente la existencia.

El Eximio insiste en la primacía del ente como nombre ya que no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no.

El ente como nombre mira, pues, principalmente a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, al margen de su existencia y aunque no la posean. Esto no quiere decir que el ente como nombre sea lo mismo que el ente en potencia²², sino que sólo significa el ente, en cuanto expresa precisamente la esencia real. No significa ente en potencia porque la noción de potencia implica una noción de privación, y si así fuera, no se podría aplicar a Dios, ya que el ente como nombre es común a Dios y a las criaturas, y puede afirmarse verdaderamente de Dios; en cambio, el ente en potencia de ningún modo puede predicarse de Dios.

¹⁹ Cfr. SUÁREZ, DM, II, 1, 9.

²⁰ Cfr. SUÁREZ, DM, II, 1, 8.

²¹ Cfr. SUÁREZ, DM, II, 4, 3.

²² Cfr. SANZ, V., *op. cit.*, p. 27.

El ente como nombre expresa la esencia real; “pues su razón consiste en ser algo que tiene esencial real, es decir, no quimérica ni ficticia, sino verdadera y apta para existir realmente”²³; esta afirmación justifica la prioridad metafísica de la significación nominal que se articula en torno a la noción de esencia real.

a) Esencia real y ente como nombre

La esencia real es lo significado directamente por el *ens ut nomen*. Según una caracterización negativa no significa ni el ente en potencia ni el ente en acto, y no es ficticia o quimérica: “es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento”²⁴.

La esencia real consiste en ser “verdadera y apta para existir realmente”²⁵; la aptitud se diferencia de la potencia en que no añade la negación de carecer de existencia actual, que es lo que le impediría identificar al ente como nombre con el ente en potencia. En esta aptitud es en lo que propiamente consiste, pero a pesar de ser una aptitud, la esencia real debe considerarse como algo neutro, indiferente al ser actual²⁶.

Dice Suárez que tener esencia conviene a todo ente real, aunque no exista²⁷. La esencia real es así anterior a toda ordenación al ser. Una cosa cuando existe no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir que antes no tenía.

En este sentido, la existencia es algo extrínseco y posterior a la aptitud de la esencia²⁸. Se puede observar, con esta caracterización, la preeminencia del ente como nombre y cómo identifica también ente como nombre y esencia. Como señala Víctor Sanz siguiendo a Courtine, lo que ha hecho el Eximio es un proceso de indeterminación positiva, si se puede hablar así, del concepto de ente, de modo que no lo contraiga ni la negación o privación que suponen el ente en

²³ SUÁREZ, DM, II, 4, 5.

²⁴ SUÁREZ, DM, II, 4,6.

²⁵ SUÁREZ, DM, II, 4, 5.

²⁶ Cfr. SUÁREZ, DM, XXXI, 6, 23. En este sentido se puede adelantar que Leibniz lo que hará es añadir un plus de existencia a la esencia.

²⁷ Cfr. SUÁREZ, DM II, 4, 14.

²⁸ Es importante destacar que en este punto también hay diferencia con Leibniz.

potencia, ni la determinación positiva del ente como acto o el ente como participio²⁹.

Para Suárez, la potencia no equivale al ente como nombre, aunque la noción de acto y potencia se sitúa en el seno del ente como nombre. El ente en potencia a diferencia del ente como nombre, añade la negación de la existencia actual y se opone al ente en acto³⁰.

Por lo tanto, el ente en acto contrae positivamente al ente como nombre y el ente en potencia lo contrae negativamente.

Para Suárez, el ente en potencia es real en cuanto se incluye en el ente como nombre, aunque aquí entiende por real el ser apto para existir por oposición a lo ficticio y quimérico y a la nada absoluta. Es el sentido de real que expresa la esencia real y que afecta a la descripción del ente objeto de la metafísica.

Se puede observar cómo el sentido de real se ha trasladado al de apto, a la aptitud, y es en la búsqueda de qué sea esta aptitud donde despunta la distinción entre potencia y posible, que corresponde al doble sentido del ente en potencia.

En primer lugar, para Suárez la potencia como tal es un cierto acto primero – esto ya es totalmente distinto a Tomás de Aquino–. Para Suárez esto no tiene mayor problema en aplicarla a la potencia activa, aunque sí para la potencia pasiva.

Para Suárez lo real es en cierto modo algo actual. En este sentido predicamental no hay propiamente distinción real entre potencia y acto, sino una asimilación de la potencia en el acto. Esta relación entre potencia y acto es reemplazada por la relación entre acto primero y acto segundo. La potencia como tal desaparece, aunque sigue conservando esa ordenación a un acto más perfecto, pero siendo ya ella un acto. Suárez en definitiva no entiende la potencia como medio y la asimila a uno u otro extremo absoluto: el acto o la nada. García López ve en ello la reducción del ente a inteligibilidad³¹.

Para Suárez es verdadero que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente y no como si un ente se añadiera sobre otro ente.

²⁹ Cfr. SANZ, V., *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Cfr. SUÁREZ, DM, II, 4, 11.

³¹ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., “La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas”, en *Anuario Filosófico*, 1969 (2), p 157, cit por SANZ, V., *op. cit.*, p. 52.

Sin embargo, como ya he señalado, aptitud y potencia no significan lo mismo, aunque ambas estén orientadas a la existencia. La potencia significa el punto medio, que no es acto ni tampoco no ser, sino poder-ser; por eso la potencia expresa una privación, de la que es sujeto, aunque sin identificarse con ella, mientras que la aptitud incide más en el aspecto positivo de capacidad que tiene, de modo que el término al que se orienta deviene en última instancia extrínseco o accidental. Así como la potencia expresa un “todavía no”, la aptitud pone el acento en la consistencia o capacidad ya poseída.

En esta diferencia entre potencia de existir y aptitud de existir se fragua la separación de la potencia y el posible, si empleamos ambos términos en su sentido más estricto.

Desde esta perspectiva unidireccional, la posibilidad no mira a la existencia, al orden real, sino que se orienta en sentido contrario hacia su origen y adquiere una consistencia y estabilidad que acabará por convertirse en una auténtica primacía, lo que hará que en la filosofía moderna la posibilidad acabe fundando las demás modalidades, ya que sin posibilidad no hay realidad ni necesidad; sin esencia no es imaginable la existencia como realización.

En segundo lugar, por lo que se refiere al posible, es importante señalar que en la obra de Suárez no se encuentra un tratamiento temático del posible. Cuando Suárez habla del posible, da por supuesto su constitutivo formal, como si fuese algo muy conocido o evidente.

La noción del posible es fundamental e imprescindible para afrontar las nociones fundamentales de la metafísica como son el ente o la esencia.

El posible viene a ser el ser propio de la esencia en sí misma considerada. Esencia que se caracteriza por ser apta para existir. La noción de aptitud para existir se considera como una de las columnas que sostiene el edificio de las *Disputaciones* y el punto de partida en la investigación sobre el posible.

b) Relación entre aptitud y posibilidad

Como ya hemos mencionado más de una vez, la aptitud para existir es lo que hace que la esencia sea real y verdadera, a diferencia de la esencia del ente de razón que puede denominarse ficticia o quimérica.

La aptitud para existir será pues la clave que permita distinguir a una esencia verdadera de una ficticia e incluir a aquella en el orden real³².

³² Cfr. SUÁREZ, DM, III, 2, 4.

Como es necesario explicar en qué consista esa aptitud, Suárez dirá que “siendo la esencia aquello por lo que una cosa se llama o denomina ente (...) no puede en consecuencia, explicarse debidamente en qué consiste la razón real sin comprender en qué consiste la esencia real”³³. Máxime cuando se afirma que “ente, intrínsecamente es lo que tiene esencia real y verdadera”³⁴.

Suárez dirá explícitamente que “esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente”³⁵.

Suárez no acaba de explicar qué significa ser apto para existir, ya que como sostiene Courtine la razón de lo real no remite a la razón de la posibilidad.

La aptitud para existir es previa al *esse*: se da en el ente en potencia y no la pierde el ente en acto. Tiene un carácter nuclear en el pensamiento del Doctor Eximio: es lo propiamente constitutivo de la esencia real, lo que la constituye como real y verdadera y permanece en el ente una vez que ha recibido la existencia actual.

La inclusión del posible dentro del orden real se debe a la posesión de la aptitud para existir, aptitud que, como señala el Eximio, pertenece intrínsecamente a la esencia de la criatura, no así al ejercicio de existir, “aunque ser en acto no sea de la esencia de la criatura, sin embargo, el orden del ser o la aptitud para ser pertenece a su concepto intrínseco y esencial”³⁶.

Lo relación se establece entre la nada y la ficción del entendimiento “si se toma el ente real en su concepto amplísimo, como todo aquello que no es la nada absoluta y que puede existir en las cosas sin ficción del entendimiento, así es verdad que no se da medio entre el ente real y el ente de razón”³⁷.

Esa aptitud es algo propio e intrínseco de la esencia, por lo tanto expresa, de un lado, que no es la nada pues es apta para existir y de otro, que esa aptitud le es propia e intrínseca.

El propio Suárez se da cuenta que esa aptitud no puede llegar más allá, por eso lo rechaza en el tratamiento definitivo del posible; emprenderá la vía negativa que tiene que ver con el papel que juega la nada en la metafísica suareciana.

³³ SUÁREZ, DM, II, 4, 6.

³⁴ SUÁREZ, DM, II, 5, 8.

³⁵ SUÁREZ, DM, II, 4, 7.

³⁶ SUÁREZ, DM, II, 4, 14.

³⁷ SUÁREZ, DM, VII, 1, 27.

c) Constitutivo formal de la aptitud para existir: lo no contradictorio

Suárez lo enuncia así: “En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve repugnancia alguna, ni es mera ficción del entendimiento”³⁸. Es importante atender a esta vía negativa, ya que la no contradicción se va a convertir en condición de posibilidad de esa aptitud.

Suárez lo dice más de una vez y en ocasiones distintas: Por ejemplo cuando afirma que Capreolo explica luego este ser de la esencia de tal manera que “por parte de la criatura exprese una cierta aptitud o, mejor, no repugnancia para ser producida por Dios”³⁹. La aptitud y la no repugnancia se identifican hasta tal punto, que llegará a afirmar que se llama también real a dicha esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia realidad que posea en sí en acto, sino porque puede ser convertida en real, recibiendo de su causa una verdadera entidad, y esta posibilidad, por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia para ser producida; en cambio, por parte de la causa extrínseca significa virtud para producirla⁴⁰.

Al identificar la aptitud para existir con la no repugnancia está proporcionando una consistencia inteligible a la posibilidad a la vez que de algún modo, en cuanto posible ya le otorga esa consistencia ontológica en la aptitud para existir. Lo lógico y lo ontológico aparecen cada vez más como dos ámbitos en los que se pueden producir cierto intercambio. Esto es un preludio de lo que se producirá en la época posterior, y en concreto en Leibniz.

Si se avanza un paso más, encontramos que Suárez conduce, tanto la no repugnancia como la aptitud para existir, a una causa todopoderosa: La aptitud objetiva para existir de las cosas posibles por parte de ellas no es más que una cierta no repugnancia y por parte de la causa señala la potencia para producirlas⁴¹; todo lo que no entraña repugnancia es posible con respecto a la omnipotencia de Dios⁴².

Conviene establecer una distinción en el vocablo o denominación “posible”; porque en un sentido se toma negativamente en cuanto es lo mismo que no

³⁸ SUÁREZ, DM, II, 4, 7.

³⁹ SUÁREZ, DM, XXXI, 2, 2.

⁴⁰ SUÁREZ, DM, XXXI, 2, 2.

⁴¹ Cfr. SUÁREZ, DM, VI, 4, 9.

⁴² Cfr. SUÁREZ, DM, XXX, 17, 10.

repugnante; en otro sentido se considera positivamente, como aquello que puede ser o hacerse, y en este sentido expresa denominación de alguna potencia, o activa o pasiva⁴³.

Se puede afirmar que la no contradicción que posibilita el ser de lo posible, nos remite a que la aptitud para existir necesite de una causa externa para ser producida, aunque Suárez da una cierta autonomía al posible lógico respecto a la omnipotencia de Dios, pues lo que no implica contradicción no es de suyo repugnante ni imposible, por consiguiente, tampoco puede ser imposible para Dios, ya que, en otro caso, se debería a un defecto de su potencia y no a la repugnancia de la cosa⁴⁴.

Así como sólo es posible lo que no entraña nada que repugne a la razón del ente creado, de igual modo sólo es imposible lo que implica algo que destruya la razón de ente, pues lo que no es de esa naturaleza, no se excluye del concepto de ente en virtud de su razón intrínseca y por lo tanto no es imposible de suyo⁴⁵.

La potencia en un sentido se toma de lo posible, entendido en toda su amplitud; y se dice posible de esta manera cuando no envuelve en sí repugnancia⁴⁶.

Si el constitutivo intrínseco del posible es la no contradicción se observa su indigencia metafísica. El posible suareciano es un posible lógico, pero además esa posibilidad lógica es a su vez el núcleo de la esencia real, que es aquella que existe o puede existir, es decir la que tiene aptitud para existir.

2. LO POSIBLE EN LEIBNIZ

Una vez visto a grandes rasgos cómo la posibilidad lógica en Suárez antecede y determina de algún modo la posibilidad real, entendida como aptitud para existir, la relación y similitud con el Filósofo de Hannover es clara, aunque también son patentes las diferencias.

En primer lugar, en Leibniz, al igual que en Suárez, esencia y posibilidad son dos conceptos que son utilizados por los dos autores con contenidos múltiples; pues la esencia de la cosa es aquello por lo que se concibe su posibi-

⁴³ Cfr. SUÁREZ, DM, XX, 1, 9.

⁴⁴ Cfr. SUÁREZ, DM, XXX, 17, 12.

⁴⁵ Cfr. SUÁREZ, DM, XXX, 17, 12.

⁴⁶ Cfr. SUÁREZ, DM, XLII, 3, 9.

lidad⁴⁷. Dirá Leibniz: “Así como la existencia se concibe por sí, así parece también que se concibe por sí la esencia o realidad en general o posibilidad o inteligibilidad”⁴⁸.

Suárez distingue la esencia de lo posible aunque en la práctica lo posible es lo constitutivo de la esencia, ya que la no contradictoriedad, que es el constitutivo de los posibles, es a su vez el principio de la aptitud que tiene la esencia para existir.

En segundo lugar, apreciamos otra similitud en que ambos autores sostienen que la ausencia de contradicción es condición de posibilidad para la existencia del posible. Es posible, afirmará Leibniz, cualquier cosa que pueda ser pensada porque no implica ninguna contradicción⁴⁹. Y además, la posibilidad goza de una cierta autonomía pues las esencias o posibilidades deben ser algo real en sí mismas⁵⁰.

Un concepto puede ser posible y verdadero sin necesidad de que su contenido se de nunca en la realidad externa siempre que poseamos la certeza de que, por carecer de toda contradicción interna pueda llegar a ser la fuente y el punto de partida de una serie de juicios válidos⁵¹.

No implicar contradicción para Leibniz no caracteriza sólo algunas proposiciones, caracteriza sin más la realidad de la esencia. Lo que no contradice constituye una esencia que, hasta que no sea puesta en acto, es simplemente posible y como posible, existe⁵².

La aptitud para existir suareciana, la encontramos en Leibniz con una mayor carga de peso ontológico ya que se ha transformado en una tendencia a la existencia; ya no es “aptitud” sino “pretensión”.

La *praetensio ad existendum* leibniziana es lo que le permite pasar del ámbito lógico al real. Afirma Leibniz que si la existencia fuera otra cosa que una

⁴⁷ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Notas Marginales a Typus medicinae moralis de Placcius* (¿1685-1687?), AK. VI, 4C, 2739, en ROVIRA, R., *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Trotta, 2006, p. 50.

⁴⁸ De iis quae per se concipiuntur (septiembre de 1677), GP. I, 271, ROVIRA, R., op. cit., p. 49.

⁴⁹ Cfr. Leibniz a Bourguet, (1714), GP. III, pp. 572-3.

⁵⁰ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, GP. VI, p. 614, n. 44.

⁵¹ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S., *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 101-102.

⁵² Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S., op. cit., p. 105.

exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una cierta esencia o algo nuevo se sobreañadiría a las cosas, respecto de lo cual, se podría preguntar de nuevo, si esta esencia existe y por qué ésta, mejor que otra⁵³.

La perfección o la esencia es la exigencia de la existencia, de la que incluso se sigue de suyo la existencia, pero no necesariamente, sino negando que algo más perfecto lo impida⁵⁴. Pues si en la naturaleza de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir, nada existiría⁵⁵.

Todas las cosas posibles, o sea, en la posibilidad misma o esencia, hay cierta exigencia, o, por decirlo así, una pretensión a la existencia, o en un palabra, la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue que todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden por igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican pues la perfección no es más que la cantidad de esencia⁵⁶.

La naturaleza de la posibilidad o esencia consiste en exigir su existencia, pues de lo contrario no podría darse razón de la existencia de las cosas. Pues cada posible tiene derecho a pretender a la existencia en la medida de la perfección que envuelve⁵⁷.

Por otra parte, Leibniz es consciente de la dificultad que entraña explicar en qué consiste esa pretensión a la existencia, porque si bien todos los posibles tienden a existir, no todos existen de hecho. En este punto se pone de manifiesto de nuevo la originalidad de la metafísica leibniziana en torno a los conceptos de posibilidad y existencia. Como ya se ha explicado en otro lugar, los posibles tienen una exigencia a existir pero existirán en virtud de su cantidad de esencia que remite a una Voluntad Divina que elige, guiada por el principio de Razón suficiente, qué posibles existirán⁵⁸.

⁵³ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Veritates absolutae primae* (1677), GP. VII, 195.

⁵⁴ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *De Libertate et necessitate* (¿1680-1684?), Grua 288, AK. VI, 4B, 1446, ROVIRA, R., op. cit., p. 49.

⁵⁵ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Veritates absolutae primae* (1677), GP.VII, p. 195.

⁵⁶ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *De rerum originatione radicali* (1677), GP.VII, p.303.

⁵⁷ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Monadologia* (1714), GP.VI, p. 616, n.54.

⁵⁸ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Notes* (1677), GP.I., p. 225; GONZÁLEZ, A.L., "La Existencia en Leibniz", en *Thémata*, 1992 (9), pp. 183-196, FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S., *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 123-130.

Para Suárez, recordamos, la aptitud se fundamenta en lo no contradictorio que remite en último término a una potencia divina que quiere crear, aunque no lo desarrollará con amplitud, ya que para Suárez la autonomía del posible no es tan amplia como para que requiera un fundamento ontológico fuera de la no repugnancia.

La solución leibniziana nos conduce al Ser necesario. La exigencia de existir no pasaría de ser una cantidad ideal, si no fuera porque hay algo real y actual que se refiere a todos los posibles. Los posibles son posibles en ellos mismos, pero su pretensión de existir en el fondo depende de la misma esencia divina que los contiene como posibles, como verdades eternas, como pensamientos o como atributos divinos⁵⁹. La pretensión a existir se actualiza una vez que la Voluntad divina elige entre todas las posibilidades las que tienen una mayor perfección. Para Leibniz la *praetensio ad existendum* se funda en la relación del posible con la mente de Dios, ya que es en la mente de Dios donde los posibles se constituyen en verdades y donde en primer lugar ejercen su tendencia a existir porque fundan no sólo su existencia sino su posibilidad⁶⁰.

En Suárez la relación de los posibles con la mente de Dios es de otro orden, a pesar de que cuando se cuestione cómo conoce Dios los posibles, si en ellos mismos o en Sí mismo, ya está dotando de una cierta autonomía a los posibles y volvemos a encontrar de nuevo una cercanía con el Filósofo de Hannover: “Dios no sólo conoce estas cosas creables según el ser que poseen en el mismo Dios, sino que las conoce también según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas”⁶¹.

Suárez no necesita dotar de peso ontológico a la posibilidad como lo necesita Leibniz, pero no cabe duda de que con Suárez y su visión de las verdades eternas proporciona una gran autonomía a las posibilidades. Para Suárez la esencia no es nada antes de ser producida por Dios. Él mismo dirá que la esencia de la criatura es objeto terminativo de la ciencia divina, pero ese “ser término” ni es algo en ella misma ni es algo que proceda de ella, sino que es una mera denominación extrínseca derivada de la ciencia de Dios, denominación que no pone

⁵⁹ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique* (1686), GP.IV, II, pp. 427-428; *De rerum originatione radicali* (1697), GP.VII, pp. 304-305; *Sur l'Essay de l'Entendement humain de M. Locke* (1704), GP.V, p. 15; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GPV, II, 17, pp. 145-146; *Specimen (sin fechar)*, GP.VII, p. 311; *Monadologie* (1714), GP.VI, p. 614, n^o 43.

⁶⁰ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S., *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 110.

⁶¹ SUÁREZ, DM, XXX, 15, 23.

nada en lo que denomina, ni presupone tampoco, hablando con rigor, ser real alguno, sino un ser tal cual es el que se conoce mediante la ciencia, pues eso es lo necesario para la verdad de la ciencia⁶².

M^a Socorro Fernández García
Departamento de Filosofía
Universidad de Burgos
sofer@ubu.es

⁶² Cfr. SUÁREZ, DM, XXX, 15, 27 y XXXI, 2, 7.

**UNA COMPARACIÓN ENTRE LEIBNIZ Y POLO:
LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA
Y EL ESENCIALISMO LEIBNICIANO**

Juan A. García González

Leonardo Polo, en su artículo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*¹ viene a decir que la hegemonía moderna de las operaciones negativas de la inteligencia se incoa en el nominalismo tardomedieval, y que se vincula con la cuestión del conocimiento humano de Dios.

En esa cuestión, Escoto tiene un papel decisivo al proponer que Dios es un ser infinito, en el que se puede pensar con una teología más bien negativa, porque es superior a lo que la inteligencia del hombre puede lograr conocer; por consiguiente, el pensamiento humano pierde su alcance trascendental y deriva hacia la modalidad. En particular, esa deriva acontece porque se desordenan los trascendentales, al perder de vista que el primero de ellos es el ser, y ya que los trascendentales no se sostienen desordenados.

Concretamente, Dios es la identidad del ser, y como tal un primer principio; pero, distraídos del ámbito trascendental al considerarlo negativamente como un ser infinito, perdemos con esa consideración su prioridad como primer principio; y con él también los demás primeros principios, que son lo propiamente trascendental en metafísica.

Por lo demás, este diagnóstico poliano entiendo que viene a ser, en definitiva, una concreción de un juicio más general que otros pensadores también sostienen al respecto: que la filosofía moderna se ha olvidado del ser, o ha sustituido la primacía del ser por la del pensar.

¹ *Miscelánea poliana*. IEFLP, Málaga, 2006 (9), pp. 23-31.

1. PLANTEAMIENTO

En este trabajo intentaremos verificar si se extiende ese diagnóstico poliano también al pensamiento de Leibniz, y en particular a los primeros principios de su metafísica. ¿Ocurre ese olvido del ser en la filosofía de Leibniz?, y ¿ocurre de la manera en que Polo lo expresa?

A primera vista se diría que sí: que el descubrimiento medieval de la distinción real entre la esencia y la existencia, o el de la actividad de existir que corresponde a las esencias, brilla por su ausencia en la filosofía de Leibniz.

Pues, aunque Leibniz hable con frecuencia de la existencia, se refiere con ella más bien al acontecer en el marco espacio-temporal de la experiencia humana, es decir, al despliegue de la unidad monádica de las sustancias en la multiplicidad de todos sus atributos. Esto tal vez sea la existencia tomada como un *sistere extra causas*; pero no es propiamente la actividad de existir. Porque la existencia es primera respecto de la esencia, y no un derivado de ella: su análisis o su realización.

Paralelamente, y tal como reza el diagnóstico poliano, la metafísica leibniziana es paradigmáticamente una metafísica modal; que es especialmente innovadora en el establecimiento de la conversión entre posibilidad y necesidad, mediante la totalización de aquélla.

Por otro lado, suele decirse también que Leibniz es un pensador esencialista; como que, al margen de la actividad de existir, se quedara tan sólo con las esencias. La metafísica de Leibniz suele ser calificada de esencialista, porque considera las esencias como previas, en la mente divina, antes de que reciban la existencia, que entonces –ya hemos dicho– deja de ser lo primero y principal.

Sin embargo, en mi opinión, quitada la actividad de existir no queda nada de la esencia real. Quedará, tal vez, la esencia pensada: lo que se denomina quiddidad, es decir, la idea objetiva; o quedará la posibilidad, como es patente en el caso de Leibniz. Pero la esencia no es real sin su actividad de existir.

Por eso entiendo que resulta impropio calificar a Leibniz de pensador esencialista. Más: propongo aquí que el irrealismo de su filosofía adopta la forma concreta de olvidarse precisamente de la esencia extramental.

Bien entendido que, según Polo, sólo hay una esencia extramental distinta de su ser; o sólo conocemos como extramental una esencia realmente distinta de su existencia: la del universo, que es el fundamento de la verdad de nuestro

conocimiento². Porque sólo el universo, y no cada una de sus sustancias y naturalezas, es esencial; ya que sólo a él, como unidad entre todas ellas, le corresponde una actividad de existir propia, y es entonces una esencia realmente distinta de su existencia. Pero si sólo hay una esencia extramental distinta de su actividad de existir, olvidada ésta se pierde necesariamente aquélla.

El síntoma de esta tesis que propongo (que Leibniz, lejos de ser un pensador esencialista, lo que más desconoce es la esencia extramental) es su racionalismo. Un curioso síntoma éste del racionalismo, por cuanto la razón es la dinámica de la inteligencia humana con la que específicamente descubrimos la esencia extramental, el fundamento de la verdad conocida por el hombre. Parece, entonces, que su racionalismo probaría el esencialismo leibniziano.

La metafísica de Leibniz es, en efecto, racionalista; quizá porque, al carecer de un conocimiento adecuado del ser divino y proceder más bien *a priori* según cierta idea modal de Dios (como la totalidad de la posibilidad, y así el ser necesario), Leibniz asocia a Dios con la fundamentalidad radical y absoluta de todo. Pero el fundamento no es Dios, sino la esencia extramental: el universo físico, que es el tema de la razón humana. Atribuírsele a Dios, como vamos a ver, tanto como un error, es una manera de remediar el escaso conocimiento de teológico que permite el pensamiento negativo.

Con todo, entiendo que el racionalismo de Leibniz es un anhelo, casi una obsesión por la fundamentación: expresada en ese lema suyo *nihil est sine ratione*³. Que, en mi opinión, se corresponde justamente con la ausencia de fundamentación que Leibniz encuentra en las cosas. Por desconocer la esencia extramental, que es el fundamento real, cuanto ocurre en el universo lo ve Leibniz como infundado, o como desfundado de suyo; y por eso busca tenazmente su fundamentación, que consigue mediante los dos principios de su metafísica (contradicción y razón suficiente⁴). Pero este racionalismo, como digo, no es más que el síntoma de lo que sostengo.

² Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV. Eunsa, Pamplona 2004, 2ª ed.; lección sexta.

³ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Die Philosophischen Schriften*, Gerhardt (ed.), Hildesheim, 1965, GP II, 56; IV, 232; VII, 109, 289, 300 y 301; etc.

⁴ “Existen dos grandes principios, a saber: el de contradicción (...) y el de razón suficiente”; LEIBNIZ, G. W., *Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14 GP VI, 416.

Por otro lado, estos dos aludidos principios de la metafísica modal de Leibniz, de algún modo son herencia de la división escotista del ser en finito e infinito; una división ciertamente negativa⁵, y peligrosa.

Su peligro radica en terminar por invertir la consideración clásica de la dualidad finito/infinito. Si para la filosofía antigua lo finito era lo perfecto, lo acabado, lo definido; y en cambio lo infinito era negativamente considerado: como imperfecto, indefinido y vago; la inversión completa del punto de vista entiende lo infinito como lo perfecto, pero entonces lo finito es imperfecto, relativo y, en definitiva, malo. Incluso las perfecciones puras del ser que encontramos en las criaturas pueden ser consideradas, por su finitud, como imperfecciones que hay que negar de Dios.

Y así Spinoza dirá que *toda determinación es una negación*, y Hegel, por su parte, que lo particular es falso: pues *lo verdadero es el todo*. Lo finito se piensa ahora con cierta razón de imperfección, de carencia. Y, aunque el mal es la privación del bien debido, cuando lo finito no se compara con su bien debido sino con lo infinito, entonces siempre se entenderá como imperfecto y malo.

Pero, si se piensa que lo finito es malo, entonces –dice Polo–, salvo que Dios se creara a sí mismo, en cuanto que crea algo distinto de sí –y justo por ello–, lo creado será malo: por su finitud; como será malo también el crearlo. Tanto en las criaturas como en la misma acción creadora de Dios, estará presente el mal de manera inevitable: porque, comparado con lo infinito, en lo finito siempre hay privación; y por eso lo finito alberga el mal en sí. Y entonces Dios tendrá que justificarse ante la creación del mal. Es éste el planteamiento de Leibniz en su *Teodicea*: la justificación de Dios ante el problema del mal⁶.

2. EL FALSO ESENCIALISMO DE LEIBNIZ

Pero vayamos ya a la prueba de la tesis sobre Leibniz que quiero presentar. La prueba de la tesis que aquí expongo (que Leibniz no es un pensador esencialista, sino que precisamente desconoce la esencia extramental) la voy a intentar presentar mediante una comparación entre los dos principios de su

⁵ Lo positivo sería distinguir creador y criatura; o también distinguir primeros principios: la existencia distinta de su esencia, y la idéntica con ella.

⁶ He escrito sobre ella mi trabajo “Creación y libertad”, en GONZÁLEZ, A.L. (Ed.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*. Eunsa, Pamplona 2011; pp. 83-102.

metafísica modal y los tres primeros principios que Polo señala como objeto del saber metafísico, y que son: el de identidad, el de no-contradicción y el de causalidad trascendental⁷. Y la comparación entre ambos planteamientos de la metafísica entiendo que arroja el siguiente balance.

En Leibniz se produce, en mi opinión, la que llamaré una fuga temática, a saber: que, por una defectuosa consideración –en el fondo- de la identidad del ser, reducida al primero de sus principios (el de contradicción), se le escapa la comprensión de la plenitud del ser divino. A la que ha de remediar, en parte, asociando la identidad del ser con la causalidad, para formular su segundo principio: el de razón suficiente. Pero entonces no advierte bien la causalidad trascendental del ser creado, de la que depende la esencia extramental, que es propiamente el fundamento. De manera que, al final, Leibniz ha perdido de vista la esencia extramental, la que funda la verdad del conocimiento humano; y eso, como antiguamente se decía, es *quod erat demonstrandum*. Veámoslo.

La mónada leibniziana designa a la sustancia desde su posibilidad de ser; y es así el sujeto de la existencia: pues su despliegue en los predicados o accidentes es la realización efectiva de aquella posibilidad. En la unidad monádica que precontiene todos sus atributos se muestra el primado de la posibilidad sobre la realidad.

Pero ese primado tiene en Leibniz un doble juego: para el caso de Dios, única mónada cuya existencia es necesaria; y para el caso de las criaturas, que son mónadas meramente posibles, contingentes, temporales; y que deben su existencia a Dios creador. Por consiguiente, dos son los principios de la metafísica de Leibniz, el de contradicción, y el de razón suficiente: *existen* – dice, en efecto– *dos grandes principios, a saber: el de contradicción (...) y el de razón suficiente*⁸.

3. LA IDENTIDAD DEL SER Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

En el caso de Dios, dice Leibniz, rige el principio de contradicción; pues sólo él *basta que sea posible para que tenga que existir*. ¿Por qué? Pues porque Dios es el ser siempre posible, el que es enteramente posible, o el que reúne todas las posibilidades; luego necesariamente tiene que existir: lo contrario sería contradictorio. Como quien compra todos los números de la lotería: tiene todas las posibilidades, luego necesariamente le tocará el pre-

⁷ Cfr. POLO, L., *El ser I: la existencia extramental*. Eunsa, Pamplona 1997, 2ª ed.

⁸ LEIBNIZ, G. W., *Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14. GP VI, 416.

mio. Según Leibniz, la totalización de la posibilidad se convierte con la necesidad: el ser completamente posible, en ningún caso es imposible; y por eso no puede no ser, es necesario. De manera que la omniposibilidad divina es *suficiente* –dice Leibniz– *para que conozcamos a priori la existencia de Dios*⁹. Ésta es la peculiar demostración leibniziana de la existencia de Dios a partir de su entera posibilidad: el argumento ontológico modal¹⁰.

Pero entonces el principio de contradicción se asocia con el principio de identidad, con la identidad del ser divino. Una asociación que sorprende un tanto cuando ya el voluntarismo ockhamista, y para señalar la trascendencia y el poder de Dios, había ubicado a Dios más allá del principio de contradicción. Posteriormente, también Nicolás de Cusa, un directo antecedente de Leibniz, limitó el principio de contradicción a lo creado; en cambio en Dios, como ser infinito, es posible la *coincidentia oppositorum*.

Asociar contradicción e identidad, en efecto, parece inconveniente en términos reales, según su vigencia extramental como primeros principios; porque, como es claro, en el orden real la identidad del ser divino se distingue del ser creado del universo, que –como dice Polo– es solamente no-contradictorio; expresado con ese prefijo negativo precisamente para distinguir su vigencia como principio real respecto de su valor como axioma lógico.

En cambio, esa asociación leibniziana sí es hacadera considerando ambos principios como leyes del pensamiento, es decir, como axiomas lógicos. Y los axiomas lógicos son, según Polo¹¹, un símbolo de la *fundamentación*: de la subordinación de la mente humana a la realidad extramental; porque no cualquier cosa es pensable. De nuevo tenemos aquí el racionalismo leibniziano: su preocupación por la fundamentalidad.

Pero un conocimiento simbólico del fundamento no es completo ni perfecto; sino que exige ulteriormente descifrar esos símbolos para mejorar y perfeccionar dicho conocimiento. Porque el fundamento, propiamente hablando, no es Dios, sino la esencia del universo; o, a lo sumo, su persistencia como principio de causalidad trascendental, que dota de realidad a la esencia.

⁹ LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, § 45.

¹⁰ Cfr. HERNÁNDEZ BAQUEIRO, A., “El argumento modal de Leibniz”; en GONZÁLEZ, A. L. (ed.): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*. Eunsa, Pamplona 2004, 2ª ed., pp. 323-71.

¹¹ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, v. II, o. c., p. 220.

Pero Leibniz vincula a Dios con la fundamentalidad porque no logra un conocimiento adecuado del fundamento, sino otro sólo simbólico. Y esto mismo no le permite entender adecuadamente la plenitud originaria del ser divino, reducido a su necesidad.

En efecto, como observa Polo en el texto al que aludimos¹², entre los dos principios de la metafísica de Leibniz, el de contradicción y el de razón suficiente, hay una diferencia notable: que el principio de razón suficiente apela a la voluntad divina, ya que Dios crea con libertad, porque quiere. Mientras que el principio de contradicción es enteramente lógico, y ajeno a la voluntad de Dios: lo contradictorio no puede ser, y por eso Dios existe necesariamente. Cabría decir: por naturaleza, más que según su voluntad. De manera que el bien es algo que tiene que ver con el obrar divino, con su elección al crear; pero no tanto con el ser de Dios.

Y habría que añadir que lo mismo sucede si consideramos el entendimiento. Ya que Leibniz prescinde del autoconocimiento divino para quedarse con la imposibilidad de lo contradictorio, es decir, con el mínimo de inteligibilidad: el principio de contradicción como axioma lógico, la ley lógica de la pensabilidad. Pero la sabiduría divina, en cambio, sí tiene que ver con la razón suficiente, pues ésta demanda el conocimiento de todas las posibilidades creaturales, y de su composición.

Análogamente a como la necesidad de la existencia divina reduce la referencia de Dios al bien, también reduce su referencia a la verdad. Por consiguiente, en Leibniz, la plenitud existencial que expresan el entendimiento y el amor, se asocia más con la creación, con la acción creadora de Dios, que con el propio ser divino, que queda un tanto velado y reducido a su necesidad. Cabría inquirir entonces si la sabiduría y bondad divinas son atributos entitativos o sólo operativos. Porque Leibniz no contempla en directo que Dios se conozca a sí mismo o se quiera a sí mismo; puesto que su relación con la propia existencia es meramente necesaria: según el principio de contradicción. En cambio, Dios conoce todo lo hecho, quiere lo mejor de ello, y tiene el poder de hacerlo; y así Dios es también el principio de razón suficiente de las mónadas creadas.

Que a Dios haya que pensarlo necesariamente como existente, e incluso que exista necesariamente, es entonces muy escasa información sobre su ser,

¹² “También en Leibniz esto se puede advertir por cuanto apela a la voluntad para explicar la creación, mientras que prescinde de ella en el tratamiento de Dios como ser omnípotente”; *Miscelánea Poliana*, IEFLP, Málaga, 2006 (9), p. 24.

pues no incluye debidamente el entendimiento y el amor divinos. Después de todo, el principio de contradicción es un axioma lógico, que rige sobre la mente humana y simboliza el fundamento. Pero cuya vigencia extramental, según Polo, es el principio de no-contradicción, es decir, el acto de ser creado del universo; bien distinto de la identidad originaria del ser divino, que es la plenitud del existir, e incluye el entendimiento y el amor.

La insuficiente noticia del principio de identidad, que deriva de su asociación como axioma lógico con el principio de contradicción, es remediada parcialmente en la filosofía de Leibniz con la apelación al principio de razón suficiente, que nos muestra la identidad del ser algo mejor que los axiomas lógicos; pero a costa, entonces, de la causalidad trascendental, y con ella de la esencia extramental, es decir, del fundamento.

Y, en efecto, para completar nuestro conocimiento de Dios, además del principio de contradicción, Leibniz tendrá que atender al principio de razón suficiente, que nos revela algo más sobre la plenitud del ser divino.

4. LA IDENTIDAD DEL SER Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Según Leibniz, en el caso de la criatura, cuya posibilidad de existir es finita, no rige el principio de contradicción; ya que no sería contradictorio que la criatura no existiera, pues la creación es libre (la existencia de Dios, en cambio, es necesaria). Sino que para las mónadas creadas –y por ser posibilidades finitas, no la entera posibilidad– rige el principio de razón suficiente.

Y esto es debido a la comprensión leibniziana de la libertad creadora de Dios. La libertad, piensa Leibniz, consiste en escoger lo mejor; pues *la mente se determina siempre por el mayor bien aparente*. Y así dice: *la verdadera libertad consiste en esa capacidad nuestra de razonar sobre las cosas y actuar de acuerdo con lo que hayamos juzgado como lo mejor*¹³. Por tanto, si Dios al crear ha concedido la existencia a unas posibilidades y no a otras, es precisamente su absoluta libertad –así entendida: como elección de lo mejor– la razón suficiente de su elección.

Pues como hay *una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno sólo*, se necesita que *haya una razón suficiente* de la existencia de este mundo; una razón que justifique la elección

¹³ *Del libre albedrío*; en LEIBNIZ, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Tecnos, Madrid 1990; p. 113.

divina. La cual *no puede hallarse sino en la conveniencia, o en los grados de perfección que ofrezcan esos mundos*¹⁴. La conveniencia y perfección de esos posibles mundos es la mayor o menor composibilidad de sus integrantes, su virtualidad para integrar y armonizar en su despliegue mejores criaturas y en mayor número.

De manera que, finalmente, la razón suficiente es *la causa* por la que existe el mejor de los mundos posibles: porque *la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce*¹⁵.

De este modo, Dios crea un mundo que, aunque incluya algún mal, será el mejor de los posibles: el menos malo; es éste el planteamiento de su *Teodicea*, o justificación de Dios ante el problema del mal. Así se entiende el principio de razón suficiente como explicación de la existencia de los seres contingentes; al mismo tiempo que el consiguiente, aunque relativo, optimismo metafísico de Leibniz.

Pero entonces encontramos aquí algo análogo a lo que pasaba con el principio de contradicción, y solidario con ello: que en el principio de razón suficiente se produce una peculiar asociación del principio de identidad con el principio de causalidad; es decir, que asociamos la existencia divina con la del universo para justificar el mejor de los mundos posibles, y a Dios ante el problema del mal.

Me explico. Según Polo¹⁶, la antigüedad clásica macló los principios de no-contradicción e identidad, con perjuicio de la causalidad trascendental. Es la introducción de Dios en el mundo como un ser más del universo: el motor inmóvil aristotélico, o la unidad supersustancial neoplatónica. Pero la modernidad ha maclado los principios de identidad y de causalidad, en perjuicio de la no-contradicción. Es la inserción del mundo en Dios, inversa a la macla antigua de los primeros principios. Y, en efecto, en Leibniz se cumple esa macla de identidad y causalidad¹⁷ que Polo atribuye al pensamiento moderno; pues, en definitiva, para Leibniz Dios es el fundamento de todo lo finito.

¹⁴ LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, § 53-4.

¹⁵ LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, § 55.

¹⁶ Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, pp. 66-69.

¹⁷ La reconducción del principio de razón suficiente a la causalidad fue la concreta tarea de la tesis doctoral de Schopenhauer: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813).

De acuerdo con esta macla moderna, el universo pasa a ser, más que una esencia dependiente de su propia existencia, una exhibición del ser divino: la manifestación de Dios, o su *explicatio* como decía el Cusano. Al que además se concibe como *causa sui* (Spinoza: una sola sustancia, con diversos atributos en los que se realiza), o como quien se genera (Hegel: la idea que engendra su concepto en el espíritu), o se justifica (Leibniz: *Teodicea*), con ese proceso de automanifestación. Desde Böhme, se habla de una autogeneración divina que incluye en sí todas las criaturas. Y así es también como Leibniz ve la creación: como una expresión del saber, querer y poder de Dios; si bien distinta de él como lo posible se distingue de lo necesario, o tanto como el principio de razón suficiente se distingue del de contradicción.

Por esta susodicha macla, se atribuye a Dios toda la virtualidad causal del cosmos, todo cuanto ocurre en el orden esencial del universo. Eso, desde luego, presenta problemas –que no trataremos aquí– para la libertad humana; pero además ignora la distinción real, es decir, desconsidera que el ocurrir esencial del universo deriva de la existencia del cosmos: pues la esencia depende de su actividad de ser.

Señalamos aquí la ironía: por esa pretensión nominalista de destacar la omnipotencia divina, pergeñan un Dios omnipotente, del que todo depende; pero que –sin embargo– no puede crear seres autónomos: con una naturaleza propia; sino que crea seres entera y únicamente dependientes de la arbitraria voluntad divina. Pero, si no disponen de una naturaleza propia, de una consistencia esencial, los seres de la naturaleza, en cuanto que enteramente dependientes de la omnipotente voluntad divina, serán entonces seres inconsistentes, enteramente contingentes.

¿Dios puede hacer nevar el 5 de agosto en Roma, bajo un día soleado? Parece ser el caso de lo que pasó con la Virgen de las Nieves a fin de señalar un sitio para su templo. Entonces ¿Dios puede saltarse las leyes de la naturaleza y obrar milagros? Parece claro que sí. Pero Dios, además de hacer milagros, ¿puede hacer una naturaleza consistente en sí misma, autónoma? Según Leibniz, no: *las leyes de la naturaleza –dice– son, simplemente, las costumbres divinas.*

Sin embargo, Dios no es el fondo cuyas virtualidades se manifiestan en la realidad creada, ni la razón suficiente de cuanto en el universo ocurre; sino que más bien es el acto de ser del universo la causa trascendental del ocurrir esencial: cuyo análisis pasivo es precisamente la esencia extramental, con todas sus sustancias, dinamismos y naturalezas. El fundamento no es Dios, sino la esencia tetracausal del universo.

Dios no otorga el ser a una esencia preexistente como posible, porque entonces la existencia no sería lo primero; sino que Dios crea la entera criatura, con su esencia y su existencia. Y, en ella, la esencia depende de la existencia; y no directamente de Dios, tal que hubiera dispuesto –sabiamente y para exhibir su bondad– el concurso de todas las sustancias y naturalezas del cosmos del mejor modo posible: la armonía preestablecida. No: en lugar de ello universo, esencia extramental, unidad intrínseca; y no armonía y conjunción extrínseca. De otro modo, más que creación tendríamos quizá, en el mejor de los casos, providencia. Pero, de acuerdo con su creación, el universo no es tanto una manifestación de Dios, cuanto de su propio ser.

5. EL UNIVERSO COMO ESENCIA EXTRAMENTAL

La esencia extramental depende de la existencia; ésta es la causalidad trascendental propia del acto de ser del universo: la posición extramental del fundamento. La existencia del universo es no-contradictoria: persistir es la realidad de ése no ser contradictorio; y es no-contradictoria en cuanto que distinta de la esencia del universo, que es la tetracausalidad que funda la verdad del conocimiento humano. Pero, en cuanto que esa existencia lo es del universo, su propia persistencia supratemporal, esa existencia pone el fundamento, y permite un análisis real, tetracausal, que es la esencia extramental.

Y entonces, el acto de ser del universo, en tanto que asegura la realidad del fundamento, causa la verdad del conocimiento humano. Por eso Tomás de Aquino afirmó que *esse rei causat veritatem intellectus*¹⁸; mientras que, para Leibniz, son sus dos principios los que *se hallan implicados en la misma definición de lo verdadero y lo falso*¹⁹.

Con todo, la existencia del universo, la causa trascendental que asegura el fundamento, no es *causa sui*: porque tal existencia, que fundamenta la verdad conocida por el hombre, sólo es causa trascendental en dependencia de la unidad íntegra del ser, es decir, de la identidad originaria del existir divino; pues la esencia extramental, el fundamento, es concreada con su ser (y no en efecto suyo, ni su fin, ni ninguna otra causa predicamental: la causalidad trascendental es un primer principio). En ello se ve también que la existencia del universo, lejos de ser idéntica, sólo es no-contradictoria.

¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 16, a. 1 ad 3.

¹⁹ LEIBNIZ, G. W., *Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14.

La causalidad trascendental, en suma, se debe asociar con la no-contradicción del ser creado más que con la identidad del ser divino; y ello aunque su vigencia no sea independiente de ésta, o aunque constituya el enlace mismo entre los otros dos primeros principios; porque los enlaza mediante la esencia extramental: que también es creada como la existencia, pues es concreada con ella.

En definitiva, el fundamento es creado, no es el creador; pero esto no lo percibe Leibniz, en parte porque no sabe del todo bien quién y cómo es Dios (desde aquella idea de infinitud escotista, una idea negativa); pero, sobre todo, porque, a espaldas de los primeros principios, se pierde en concreto la causalidad trascendental del ser creado, y con ella la esencia extramental.

En suma, del antecedente escotista acerca de nuestro escaso conocimiento de Dios, depende el preciso irrealismo de Leibniz: la desconsideración de la esencia extramental, es decir, del fundamento de la verdad conocida por el hombre.

Pero entonces la última pregunta sería: ¿es ciertamente Escoto el antecedente estricto de este pensamiento leibniziano, tal y como lo dice Polo? Pues me permito opinar que sí; pero que hay que añadir algo más: es Escoto... vía Nicolás de Cusa. Porque Escoto, ante la dualidad finito/infinito, tiene un interés más bien antropológico: para defender la libertad humana atacada por el averroísmo latino. Por tanto, la distinción finito-infinito, sí; pero en su vertiente humana, de cara al hombre. Pero la distinción finito/infinito tiene también una vertiente cosmológica, de cara al mundo; máxime cuando éste había quedado desmoronado tras la caída de la antigua ciencia natural. Y éste es el interés de Nicolás de Cusa, y luego de Leibniz: pensar en cómo fundamentar el mundo.

Hay que comprender bien entonces la época en que nos encontramos. Con los nominalistas acaban las causas formales, o las formas universales, que pasan a ser meros términos lingüísticos; con el origen de la nueva ciencia se pierden además las causas finales, explícitamente en el *Novum organum* de Bacon. Pero, entonces, desformalizada y desfinalizada, la eficiencia se reduce a mera fuerza mecánica; y aparece la inercia de los movimientos y reposos. Se pierde así lo circular, la referencia de lo físico a la inteligencia; y se sustituye por un espacio indefinido, y por los singulares que se mueven y colisionan dentro de él (como en Demócrito: el espacio, los átomos y el movimiento eterno). En definitiva, pasamos del cosmos al caos: las teorías hipotéticas por un lado, y los hechos empíricos ininteligibles por otro; la escisión de pensar y ser, y la consiguiente tarea de la verificación. Y entonces, ante un mundo así:

desfundado, ininteligible, ¿por qué no pensar que Dios es el soporte del mundo?

Esto es lo que dice el Cusano: Dios es lo implícito, lo implicado, que se explicita y expresa en el mundo; y eso es lo que también piensa Leibniz: que Dios es la razón suficiente del mundo. Pero entonces el mundo no es el fundamento de la verdad del conocimiento humano, y no es una esencia lo suficientemente acabada y perfecta como para existir. No advertimos entonces la existencia del fundamento. Porque ¿es Dios la inteligencia a la que el mundo remite, o también el hombre es capaz de poseer la verdad?

Y eso es lo que denunciemos aquí: que el racionalismo de Leibniz procede de su desconocimiento de la esencia extramental, o de que el universo es una esencia, a saber, ésta: el fundamento de la verdad que el hombre conoce a partir de los sentidos. Pero entonces el suyo es un racionalismo de limitado alcance, un anhelo he dicho antes; porque malentiende los principios, tanto los predicamentales como los primeros principios.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
jagarcia@uma.es

LÓGICA, METAFÍSICA Y MODALIDAD: LOS ARGUMENTOS CONTRA EL ESPACIO ABSOLUTO

Leonardo Ruiz Gómez

Leibniz es uno de los filósofos que con mayor profundidad y agudeza ha abordado la modalidad metafísica y lógica en su sistema de pensamiento. Retomando la tradición clásica y medieval, Leibniz sienta las bases para crear una metafísica vertebrada por los conceptos modales de posibilidad, necesidad y contingencia¹. Los razonamientos sobre mundos posibles y accesibilidad entre mundos —habitualmente de talante lógico— encuentran en el filósofo de Leipzig una piedra de toque con un razonamiento metafísico riguroso y a la vez sutil y versátil.

Este carácter sistemático de la modalidad tiene como consecuencia que, además de conformar un contenido determinado dentro del pensamiento leibniziano, se presenta como una herramienta fiable para enfrentar los problemas filosóficos, un bagaje de distinciones sutiles que aporta una nueva perspectiva de los temas tratados.

Un ejemplo claro de esta aplicación se encuentra en la célebre disputa que el filósofo alemán entabló con el teólogo inglés Samuel Clarke, paladín de la filosofía newtoniana y del sistema del mundo que la “nueva ciencia” propulsaba a pasos agigantados. En efecto, mientras la irrupción de un nuevo paradigma de conocimiento se celebraba con entusiasmo entre los sabios de la *Royal Society*, Leibniz encontraba razones metafísicas de peso —además de algunas cuantas personales²— para no compartir dicho optimismo.

¹ En efecto, los términos modales en lógica y metafísica encuentra raíces ya en autores anteriores a Leibniz, sin embargo, es el filósofo de Leipzig quien construirá de un modo paradigmático su sistema en torno a estos conceptos. Cfr. GONZÁLEZ, Á. L., “La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas”, en *Anuario Filosófico*, 2005 (38), p. 15.

² Nos referimos principalmente a la polémica desatada por la prioridad del cálculo infinitesimal entre Leibniz y Newton. Para una detallada historia de estos temas, cfr. HALL, R., *Philosophers at War*, The quarrel between Newton and Leibniz, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980.; BARDI, J., *The Calculus Wars. Newton, Leibniz and the greatest mathematical*

Como es sabido, Inglaterra y los ingleses estuvieron fuertemente presentes en la mente de Leibniz en el ocaso de su vida³. Su patrón, Georg Ludwig von Hannover, había sido convertido en Jorge I de Gran Bretaña en 1714; su principal contacto en la corte, su interlocutora filosófica y amiga, Carolina de Ansbach, era ahora Princesa de Gales y amiga de sus enemigos filosóficos más importantes, Newton y Clarke. Es precisamente esta sabia mujer la que pondrá en contacto a los pensadores ingleses con su amigo Leibniz, quien estaba obligado a permanecer en Hannover hasta terminar la historia de la casa Brunswick-Lüneburgo. Fruto de este encuentro es la célebre correspondencia entre Leibniz y Clarke, un hito en la filosofía de la naturaleza y el texto que determinará los términos en los que se desarrollará posteriormente la discusión filosófica en torno al tema del espacio.

Los objetivos de la presente investigación son, en primer lugar, mostrar la manera en la que la modalidad, tanto metafísica como lógica, determina los términos de la discusión en torno al espacio en la polémica Leibniz-Clarke, en concreto, en las objeciones que Leibniz propone contra el espacio absoluto. En segundo lugar, hacer referencia a ciertos problemas de interpretación que se presentan entre algunos comentaristas y, finalmente, establecer algunas vías posibles de solución a la luz del estudio de la relación entre la modalidad lógica y metafísica.

Para llevar a cabo tales objetivos será necesario, en primer lugar, hacer algunas notas hermenéuticas imprescindibles que ofrezcan un horizonte de interpretación adecuado para la correspondencia. En segundo lugar, se hará un análisis modal de los dos argumentos que Leibniz propone contra el espacio absoluto. Finalmente, se expondrán las dificultades que presentan estos argumentos y algunas posibles vías para resolver ciertas malinterpretaciones, siguiendo especialmente la lectura que realiza Otto Saame del sistema leibniziano⁴.

Clash of Al Time, High Stakes, London, 2006; MELI, B., *Equivalence and Priority. Newton versus Leibniz*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1993.

³ Una detallada descripción de las circunstancias tan particulares en las que se desarrollaron estos últimos años de la vida de Leibniz se encuentra en RADA, E., “En el crepúsculo”, en *Endoxa*, 23 (2009), pp. 83-100; MELI, B., “Caroline, Leibniz and Clarke”, en *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 469-486.

⁴ SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Laia, Barcelona, 1978.

1. NOTAS HERMENÉUTICAS DE LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE

La polémica entre Leibniz y Clarke, por su carácter epistolar, aborda una gran cantidad de temas, todos relacionados íntimamente entre sí y todos de relevancia filosófica. Sin embargo, en el presente trabajo nos centraremos únicamente en la polémica sobre la naturaleza del espacio; concretamente, en la crítica al espacio absoluto más que en la propia propuesta leibniziana.

Es importante recordar, antes de iniciar el análisis, que la correspondencia no guarda la estructura de un tratado filosófico o científico. Los temas que se desarrollan en ella tienen, además de un origen filosófico genuino, una agenda política importante⁵. En otras palabras: no sólo es relevante lo que demuestran los autores, sino cómo lo demuestran.

La segunda nota importante es que el tema del espacio no es un problema originario en la polémica. No es, de hecho, sino hasta la tercera carta de Leibniz que se hace referencia explícita a la naturaleza del mismo⁶. Sin embargo, a partir de este punto, se puede distinguir una línea de discusión que tiene como objetivo franco la refutación del espacio tal como Newton y Clarke lo entienden. De este modo, los fragmentos que hacen referencia a asuntos metafísicos tocantes al tema del espacio deben ser interpretados en referencia siempre a la crítica leibniziana del espacio absoluto, y no al revés⁷.

⁵ Muchos temas –que van desde el sueldo de Leibniz hasta el proyecto de reunificación de las iglesias– determinan en buena medida el curso de la correspondencia. Sobre la influencia de temas contextuales en la polémica, cfr. SHAPIN, S., “Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz-Clarke Disputes”, en *Isis*, 72 (1981), pp. 187-215; STEWART, L., “Samuel Clarke, Newtonianism and the Factions of Post-Revolutionary England”, en *Journal of the History of Ideas*, 42 (1981), pp. 53-72.

⁶ Si bien, desde la primera carta, Leibniz menciona el absurdo de suponer que el espacio es el *sensorium Dei* (Cfr. L.I.2, p. 352), no se discute la naturaleza absoluta del espacio sino hasta L.III.2, p. 363. Utilizo la usual referencia a las cartas mediante la inicial del remitente, el número de la carta en romanos y el número del párrafo en arábigos. El número de página es de la edición de Gerhardt. La traducción es de ELOY R., *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid, 1980.

⁷ Esto es relevante porque no pocos comentaristas han intentado extraer conclusiones sobre la modalidad lógica de ciertos principios leibnizianos a partir de la correspondencia sin notar que Leibniz no intenta demostrar nada sobre ellos, sino a partir de ellos. Cfr. FRANKEL, L., “Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles”, en *Studia Leibnitiana*, 13 (1981), pp. 192-211; MCRAE, R., “Time and the Monad”, en *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, 1994, p. 109; Cfr. RODRÍGUEZ-PEREYRA, G., “Leibniz’s Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke”, en

Finalmente, es importante notar, como criterio hermenéutico, que Leibniz adopta una “postura provisional” intermedia entre su filosofía y la de Clarke. Es decir, con el fin de posibilitar el debate, Leibniz no hace referencia a la parte más profunda de su sistema metafísico, sino que adopta una perspectiva común desde la cual se pueda entablar el diálogo filosófico⁸.

2. LA MODALIDAD DE LA OBJECCIÓN

Leibniz intenta mostrar que Newton y Clarke se equivocan al describir el espacio como un marco de referencia absoluto. Ahora bien, el filósofo alemán podría realizar esta objeción de diversos modos. Podría, en primer lugar, mostrar que el espacio es relativo en el mundo actual. Es decir, que es posible que la tesis del espacio absoluto sea falsa.

$$\diamond \neg E_a$$

La segunda alternativa es mostrar que el concepto de espacio absoluto implica una noción contradictoria, es decir, que la atribución de las características que predica Newton del espacio es necesariamente falsa. En términos lógicos, esta alternativa representa que el espacio absoluto no se verifica en ninguno de los mundos posibles.

$$\square \neg E_a$$

A primera vista, cualquiera de estas dos opciones podría parecer conveniente para los objetivos de Leibniz, puesto que el sistema newtoniano no intenta describir mundos posibles, sino el mundo actual. De hecho, existen algunos comentaristas que opinan que Leibniz intenta dar una demostración cuya validez tenga como dominio únicamente la existencia⁹. Más aun, la mayoría de quienes

Australasian journal of philosophy, 77, pp. 429-230. PARKINSON, G., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon Press, London, 1965, p. 133.

⁸ Por ejemplo, se omiten en buena medida los temas del monadismo, el carácter fenoménico de los cuerpos, la actividad de las sustancias y las tesis sobre el infinito. Se asume, por otra parte, la realidad de los cuerpos y la irreductibilidad de las relaciones espacio-temporales. Cfr. BROAD, C., “Leibniz's last controversy with the newtonians”, en WOOLHOUSE, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, 1994, p. 16; Cfr. KHAMARA, E., *Space, Time and Theology*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2006, p. 1; MARTINELLO, F., “What is Leibniz's argument for the identity of indiscernible in his correspondence with Clarke?”, en *British Journal for the History of Philosophy*, 16, (2008), p. 317.

⁹ Cfr. VINCI, T., “What is the Ground for the Principle of the Identity of Indiscernibles in Leibniz's Correspondence with Clarke”, en *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1974),

estudian este tema, asumen que, si bien Leibniz no pretende dar esta modalidad al argumento, termina haciendo, sin quererlo, un argumento meramente contingente¹⁰. Sin embargo, sostengo que tal lectura no sólo no es fiel a los textos, sino que no puede representar las intenciones de Leibniz dentro de la polémica.

Ciertamente, si Leibniz quisiera mostrar que el concepto newtoniano de espacio es falso, no puede simplemente demostrar que es falso para este mundo. Aunque el espacio, tal como lo entiende el filósofo de Hannover, no es común a todos los mundos posibles, el *concepto de espacio* o la *espacialidad*, no puede ser variable entre cada uno de ellos. En palabras de N. Rescher: “El *concepto* de espacialidad es uniforme entre mundos (*world-uniform*) porque es indiferente a éstos (*world-indifferent*). En cada mundo, el espacio responde a la misma concepción: es el orden de *coexistencia*”¹¹. Si, como pretenden ciertos comentaristas¹², Leibniz aceptara que existe un mundo donde el espacio absoluto fuera posible, su propia noción de espacio se volvería contingente y tendría que admitir que no existe noción alguna de *espacialidad*¹³.

Se encuentra aquí la primera característica modal de la crítica leibniziana: no se puede restringir a una refutación contingente del espacio absoluto, sino que debe mostrar que tal noción es contradictoria. Y para ello utilizará dos argumentos: uno basado en el Principio de Identidad de los indiscernibles (PII) y

p. 100; GROVER, STEPHEN., “West or Best? Sufficient Reason in the Leibniz-Clarke Correspondence”, en *Studia Leibnitiana*, 28 (1996), pp. 85-86.

¹⁰ Cfr. RODRÍGUEZ-PEREYRA., “Leibniz Argument for the Identity of Indiscernibles...”, p. 430; COOK., “A Reappraisal of Leibniz’s View...”, pp. 25-26; CHERNOFF., “Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles”, en WOOLHOUSE (ed.) *Gottfried Wilhelm Leibniz...*, pp. 121-123; FUTCH., *Leibniz’s Metaphysics of Time and Space*, Springer, New York, 2008, p. 40; KHAMARA., *Space, Time and Theology...*, p. 2; Parkinson: *Logic and Reality...*, p. 132; MATES, B., *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford Univ. Press, New York, 1986, p. 233; RUSSELL., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo XX, Buenos Aires, 1977, p. 76; MCRAE., “Time and the Monad”, p. 109.

¹¹ RESCHER, N., *On Leibniz*, Pittsburg Univ. Press, Pittsburgh, 2003, pp. 93-94.

¹² Cfr. *supra*, notas 9 y 10.

¹³ Russell admite que hay características que comparten todos los mundos posibles, por ejemplo, que Dios fue libre de crear cada uno de ellos, que todos están compuestos por mónadas y que en todos los mundos hay leyes causales. RUSSELL., *Exposición crítica*, p. 88. Rescher intentará sumar a esta lista el concepto de espacio. Cabe mencionar, sin embargo, que el espacio no es un concepto común a todos los mundos posibles, sino únicamente a aquéllos que contienen más de una mónada.

otro en el Principio de Razón Suficiente (PRS). Ambos son expuestos desde el comienzo de la refutación y, como se verá, permanecerán a lo largo de toda la correspondencia como dos objeciones independientes.

Lo que tienen en común ambos argumentos es que, por una parte, asumen que el espacio absoluto implica, necesariamente, la existencia de dos entes, circunstancias o mundos indiscernibles. En segundo lugar, ambos demuestran que es imposible que existan entes, circunstancias o mundos posibles que difieran *solo numero*, es decir, que sean indiscernibles ($\neg ii$). Ambos comparten, pues, la siguiente estructura:

$$\begin{array}{l} 1. E_a \rightarrow ii \\ 2. \neg ii \\ \therefore \neg E_a \end{array}$$

En lo que diferirá cada argumento es en el modo en el que demuestran la segunda premisa, a saber, que no pueden existir dos sustancias o estados indiscernibles.

3. EL ARGUMENTO POR EL PII

La objeción que parte del PII se presenta ante la hipótesis clarkeana de que el mundo pudo haber sido creado en otro momento o en otro punto del espacio. Bajo este supuesto, existirían dos mundos indiscernibles numéricamente diversos. Leibniz responde de este modo:

“Proponer dos cosas indiscernibles es proponer la misma cosa bajo dos nombres. Así, la hipótesis de que el universo hubiera podido tener primero otra posición en el tiempo y en el espacio que la que ha llegado efectivamente a tener y de que, por tanto, todas las partes del universo habrían tenido la misma posición entre ellas que la que han recibido en efecto, es una ficción imposible”¹⁴.

El argumento se soporta sobre una formulación del PII: “Proponer dos cosas indiscernibles es proponer la misma cosa bajo dos nombres”. Otra formulación del mismo principio podría ser la siguiente: “no es posible que dos sustancias se asemejen completamente y sean diferentes *solo numero*”¹⁵. En otros términos: si se suponen dos sustancias que comparten todas sus propiedades, tales sustancias

¹⁴ LEIBNIZ, G. W., L.IV.6, p. 372.

¹⁵ LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique*, IX, G IV, p. 433.

son la misma y, por lo tanto, el supuesto de que se trata de dos sustancias debe ser falso¹⁶. Es claro que la proposición que niega la existencia de dos indiscernibles ($\neg ii$) es un mero corolario de este principio¹⁷, y que si el PII es necesario, también lo será esta última proposición. Sin embargo, estas dos tesis no pueden considerarse idénticas –como parecen entender varios autores– pues una se trata de una aseveración positiva y la otra de un condicional que prueba la primera por reducción al absurdo.

Resulta evidente, pues, que la estructura lógica del PII arroja una conclusión necesaria. No obstante, no son pocos los comentaristas que afirman que el argumento no goza de necesidad lógica ni metafísica¹⁸. Para ello argumentan, principalmente, que todo el razonamiento que se basa en el PII está estructurado sobre aquél que se basa en el PRS. Suponen, además, que este último es contingente y que, por tanto “hereda” esa contingencia al argumento que parte del PII. Sin embargo, como se verá, no sólo es falso que el argumento que parte del PRS es contingente; sino que también es falso que el PII se derive lógicamente del PRS.

El fragmento en el que se basan quienes derivan el PII del PRS es el siguiente:

“Hay que reconocer que ese gran principio [el del PRS], aunque haya sido reconocido, no ha sido suficientemente empleado y ésta es en buena parte la razón por la que hasta ahora la Filosofía primera ha sido tan poco fecunda y tan poco demostrativa. De lo cual infiero, entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales absolutamente indiscernibles porque, si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, tratando al uno diferentemente que al otro, y que, por tanto, Dios no produce dos porciones de materia perfectamente iguales y semejantes¹⁹.”

Aunque, en efecto, parece que se enuncia el PII como un corolario del PRS, esta apariencia deriva únicamente de la confusión entre el PII y la proposición

¹⁶ Esa formulación no es propiamente leibniziana, pero considero que se puede reconstruir a partir de L.V.26, p. 395: “Mantengo que si dos cosas perfectamente indiscernibles existieran, serían dos. Pero la suposición es falsa y contraria al gran principio de razón”; y del fragmento citado anteriormente.

¹⁷ Sin embargo, es importante notar que no se identifican tales proposiciones.

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 10.

¹⁹ LEIBNIZ, G. W., L.V.21, p. 393.

que niega la existencia de dos indiscernibles ($\neg ii$). Como se ha dicho, la aplicación del PRS está enfocada efectivamente a la prueba de esta última, mas no del PII.

En conclusión, el PII goza de independencia lógica respecto del PRS y, por tanto, su necesidad es genuina. Sin embargo, una vez detallada esta aproximación lógica, es menester explorar ahora su validez en el marco de la metafísica leibniziana.

Como se ve en una carta a De Volder, el PII está íntimamente relacionado con el concepto de “sustancia” y de “propiedad”:

“De aquí se sigue que no pueden darse en la naturaleza dos cuerpos a la vez perfectamente iguales y semejantes. Incluso los que sólo difieren en razón del lugar, deben expresar su propio lugar, esto es, lo que les rodea y, por eso, no sólo se distinguen por el lugar o por sola denominación extrínseca, como vulgarmente se cree”²⁰.

Para Leibniz, toda propiedad es una propiedad intrínseca y, por tanto, la suposición de un mundo ubicado en otra posición del espacio resulta absurda, dado que se supone en él un cambio en sus propiedades extrínsecas y una constancia en sus relaciones intrínsecas.

El principio que subyace a esto es, sin duda, el Principio del *praedicatum inest subjecto* (PPS)²¹, es decir, el principio que señala que toda proposición es analítica y demostrable *a priori*, ya sea por Dios o por el hombre. Esto implica que la sustancia se define por sus predicados y que, por tanto, el concepto completo de una sustancia puede definirla completa y unívocamente. El PII es fácilmente demostrable a partir del PPS, pues se establece una relación biunívoca

²⁰ Leibniz a De Volder, 20 de junio de 1703, G II, p. 250, en G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*. Vol. XVI B, Bernardino Orio (trad.), Comares, Granada, 2011. “Il faut toujours qu’outre la difference du temps et du lieu, il y ait un principe interne de distinction, et quoiqu’il y ait plusieurs choses de même”, LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux Essais*, A VI, 6, p. 230. “Et non posse duas res inter se differre solo loco et tempore, sed semper opus esse, ut aliqua alia differentia interna intercedat”, *Sur le principe des indiscernables*, C, p. 8. Una referencia dentro de la correspondencia con Clarke, ciertamente con relación al PRS se encuentra en L.IV.18, p. 374: “Car cette raison externe de discerner, ne sauroit etre fondée que dans l’interne”, Cfr. FUTCH., *Leibniz’s Metaphysics*, p. 35, RUSSELL., *Exposición crítica*, pp. 76-77.

²¹ “Por lo tanto, siempre el predicado o consecuente está incluido en el sujeto o antecedente”; LEIBNIZ, G. W., *Primae veritates*, C, p. 518. La traducción es mía.

entre las sustancias y las combinatorias posibles de predicados. A cada combinación corresponde una sustancia y a cada sustancia una combinación posible²².

Sin embargo, si bien la introducción del PPS explica en buena medida el argumento en el plano lógico, introduce complicaciones en el ámbito metafísico, pues parece que Leibniz está identificando a la sustancia con el concepto completo. Esto llevaría a un cierto logicismo como el que acusan Russell y Strawson²³, que se alejaría de una lectura metafísica de la filosofía de Leibniz.

Sin embargo, se encuentra en esta interpretación de la doctrina de los conceptos completos una malinterpretación, pues Leibniz no pretende definir a la sustancia como una suma de predicados, sino que sostiene que cada sustancia puede ser definida mediante la suma de los mismos. Es decir, cada sustancia puede ser identificada a través de su concepto completo, pero no son lo mismo la sustancia y el concepto completo. De ser así, no podría haber distinción entre los conceptos posibles en el intelecto divino y las sustancias reales²⁴. No obstante, como ya se ha dicho, existe una función biunívoca que relaciona los conceptos y la sustancia y, por tanto, hay un isomorfismo que relaciona el ámbito lógico y el ámbito metafísico del sistema.

En consecuencia, la necesidad lógica del argumento encuentra un fundamento en la metafísica de la sustancia leibniziana. Es metafísicamente imposible la existencia de dos indiscernibles y es, por tanto, metafísicamente imposible la existencia del espacio absoluto.

4. EL ARGUMENTO POR EL PRS

Si se ha pensado que el PRS es la base fundamental de toda la crítica leibniziana a Newton es en buena medida porque el filósofo alemán hace un énfasis especial sobre este principio dentro de la discusión. Es aquí donde se vuelven relevantes las notas hermenéuticas que se apuntaban al comienzo; en efecto, la preponderancia del PRS no está relacionada con una anterioridad lógica, sino

²² “Del mismo modo, son posibles tantas sustancias singulares como diversas combinaciones de todos los atributos compatibles. Y a partir de esto es evidente el principio de individuación sobre el cual hubieron muchas airadas disputas escolásticas”, LEIBNIZ, G. W., *Definitiones: aliquid, nihil*, A VI, 4A, p. 306. La traducción es mía. Cfr. también *Discours de Métaphysique*, IX, A VI, 4B, p. 1541.

²³ Cfr. RUSSELL., *Exposición crítica*, p. 71. STRAWSON, P., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1974, p. 126.

²⁴ Cfr. FRANKEL., “Leibniz’s Principle of Identity”, p. 195-196.

con una mayor pertinencia retórica; esto es: el argumento por el PRS tenía mayor impacto dado el contexto fuertemente teológico de la polémica y porque abonaba más a las intenciones que tenía Leibniz de ganar el beneplácito de la Princesa Carolina y de retomar la simpatía de Jorge I. No hay por qué pensar entonces, como ya se ha mostrado, que el argumento por el PRS antecede lógicamente al del PII, sino que se desarrolla paralelamente a éste.

El razonamiento, como se ha dicho ya, intentará mostrar la imposibilidad de la existencia de elementos indiscernibles, pero ahora mediante la referencia a la voluntad divina:

El espacio es una cosa absolutamente uniforme y, sin las cosas en él colocadas, un punto del espacio no difiere absolutamente en nada de otro punto del espacio. De lo que se sigue, suponiendo que el espacio en sí mismo sea algo distinto del orden de los cuerpos entre sí, que es imposible que haya una razón por la que Dios, conservando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio así y no de otra manera, y por la que no haya sido todo puesto al revés (por ejemplo) por un cambio de oriente y de occidente²⁵.

Leibniz intenta mostrar que si hubiera dos sustancias, mundos o estados indiscernibles, Dios no podría escoger entre ellos y, por lo tanto, se daría un caso en el que el PRS sería falseado, es decir, no se verificaría el principio de la “necesidad de una razón suficiente para que algo exista, para que ocurra un acontecimiento [o] para que tenga lugar una verdad”²⁶.

Este argumento suele considerarse contingente pues, en efecto, el PRS suele mostrarse como el principio que reina en el ámbito de la existencia. Si bien esto es verdad, y encuentra en los textos leibnizianos una buena cantidad de fragmentos que lo soportan, no es correcto asumir que su aplicación es únicamente válida para el mundo actual. Aunque las proposiciones contingentes son el ámbito propio del PRS, esto no implica que el PRS mismo se trate de una proposición contingente. Habría que pensar, más bien, que no existe mundo posible en el que pueda darse un evento sin una razón suficiente o, en otros términos, que un mundo en donde reina el azar es un mundo imposible para Leibniz.

Es claro, pues, que la refutación del espacio absoluto no se relaciona con el PM y que, por lo tanto, Leibniz no quiere mostrar que el espacio sea relativo porque así sea el mejor de los mundos posibles, sino porque no hay mundo po-

²⁵ Cfr. LEIBNIZ, G. W., L.III.5, p. 364.

²⁶ LEIBNIZ, G. W., L.V.125, p. 419.

sible en donde Dios pueda elegir entre dos alternativas sin una razón. Esto, desde luego, inserta sus raíces en una profunda discusión sobre la voluntad divina; una discusión que se prolongará con Clarke y que no se podrá abordar ahora con la suficiente profundidad. Baste con mostrar que el argumento leibniziano pretende ser necesario porque el espacio absoluto implica que la voluntad divina no podría ser llamada “voluntad” si eligiera sin una razón entre dos posibilidades²⁷, y esta verdad se verifica en cualquier mundo posible.

Ahora bien, siguiendo la interpretación que realiza Otto Saame sobre la filosofía leibniziana, podemos considerar al PRS nuevamente en relación con el PPS. En efecto, si Leibniz afirma que la diferencia entre las proposiciones necesarias y contingentes es la respectiva finitud o infinitud del análisis que requieren sus términos para encontrar su conexión²⁸; y si además el PRS indica que el análisis infinito de las proposiciones contingentes es convergente, es decir, que existe verdaderamente tal razón; y si, finalmente, sabemos que tal razón no puede sino estar ya en el concepto mismo, en el sujeto o en la sustancia de la que se está hablando, entonces, la relación entre el PPS y el PRS es evidente, pues la razón suficiente de una sustancia o un evento, se encuentra ya determinada en su concepto mismo²⁹.

CONCLUSIÓN

Ciertamente, es difícil encontrar en los textos elementos para preferir una lectura “necesitarista” o una lectura “contingente” de las objeciones leibnizianas. Sin embargo, se ha intentado exponer, al principio de esta ponencia, lo que Leibniz necesita demostrar, a saber, que el espacio absoluto es necesariamente falso. En segundo lugar, se ha mostrado que se puede obtener de los textos y del propio sistema leibniziano razones suficientes para entender como posible esta lectura. No sólo eso. Se ha visto que ambos encuentran su garante de necesidad en el PPS y que, por tanto, la lectura que aquí se propone está en clara conso-

²⁷ “Una simple voluntad sin ningún motivo (*a mere will*) es una ficción no solamente contraria a la perfección de Dios, sino incluso quimérica y contradictoria, incompatible con la definición de voluntad, y suficientemente refutada en la Teodicea”; LEIBNIZ, G. W., L.IV.2, pp. 371-372.

²⁸ Cfr. LEIBNIZ., *Discours de Métaphysique*, XIII, A VI, 4B, pp. 1547-1549. RESCHER, N., *Leibniz: an introduction to his philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 89.

²⁹ SAAME., *El principio de razón*, p. 44, ss.

nancia con aquélla que realiza Otto Saame. Es, pues, un pequeño indicio que refuerza su interpretación global del sistema leibniziano.

En otras palabras: se sabe lo que Leibniz necesitaba demostrar; se ve por los textos y el resto de su sistema que podía demostrarlo. Luego, es posible pensar que la lectura “necesitarista” de la crítica leibniziana al espacio absoluto es, cuando menos, bastante plausible. Esta lectura supone que tanto el argumento que parte del PRS como del PII configuran razonamientos diversos pero convergentes, y que comparten su carácter modal de necesidad bajo la perspectiva tanto lógica como metafísica. En este sentido, la crítica que Leibniz interpone a Newton resulta coherente con el resto de su sistema, pues su propuesta puede considerarse como una verdadera noción de *espacialidad* que rige en todos los mundos posibles.

Con el paso de los siglos, esta aguda crítica terminará por hacer mella en el sistema del mundo newtoniano. Éste caerá por la misma debilidad que Leibniz señalaba: la falta coherencia con los principios metafísicos más fundamentales, aquéllos a los que el filósofo de Hannover tomó como directrices de su filosofía.

Leonardo Ruiz Gómez
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
leonardo_rugo@hotmail.com

LEIBNIZ: LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA

Ángel Luis González

La filosofía leibniziana está construida sobre la base de un principio que aúna, relaciona, sirve de basamento y hace que todo esté ligado con todo. Como es sabido, ese principio es el denominado principio de razón. Es el principio fundamental de su filosofía, que funciona como la clave de explicación de toda la construcción filosófica de Leibniz. Él mismo lo llamaba el principio de los principios, axioma fundamental o principio universal. El principio de razón suficiente o determinante es ley universal del ser y del conocer, con validez absoluta en todos los ámbitos.

Son muchas, y muy conocidas, las definiciones, cuasidefiniciones, aclaraciones y variantes de ese gran principio. Aquí no entraremos en ellas¹; sólo traeré a colación dos textos, por lo demás muy conocidos, en orden al interés y cometido de esta ponencia, a saber, la razón de la existencia.

El primero es *Monadología*, & 32: “El otro es el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas (*Teodicea*, §§ 44 y 196)”².

El segundo es el que se encuentra en el *Resumen de Metafísica*. Ese texto leibniziano se compone, como es sabido, de 24 proposiciones breves. Las dos primeras son las siguientes: “(1) Hay en la naturaleza una razón de por qué existe algo en vez de nada. Ello es consecuente con aquel gran principio según el

¹ Cfr. al respecto, SAAME, *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona 1987; NICOLÁS, J. A., *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Granada 1993.

² Cito *Monadología* por LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas. 2: Metafísica*, González, A. L. (ed.), Granada, 2010, 332. Citaré la mayor parte de los textos leibnizianos incluidos en este trabajo por esa edición. El resto por las conocidas ediciones de la Academia (AK) o la de edición de Gerhardt (G).

cual nada se hace sin razón, de modo que también tiene que haber una razón de por qué existe una cosa en vez de otra.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o sea, en una causa. Pues la causa no es otra cosa que la razón real, y las verdades de las posibilidades y de las necesidades (es decir, de las posibilidades negadas respecto de lo opuesto) no establecerían algo a no ser que las posibilidades se fundaran en una cosa que existe en acto”³.

Todo lo que existe tiene una causa o una razón de su existencia. En el último texto citado Leibniz se refiere a la creación u originación de las cosas, como él la llama: la existencia de algo en vez de nada; pero también para la existencia de cualquier cosa, hecho o suceso, debe haber siempre una causa o razón; el advenimiento a la existencia debe explicarse, como todo en el sistema leibniziano, por una razón suficiente o determinante.

El itinerario leibniziano de la determinación de la causa o razón de la existencia fue muy largo; en realidad duró toda su vida; y aunque haya elementos comunes, que siempre se dieron en todas las etapas de su pensamiento, hay también perfiles o matices que profundizan o amplían la perspectiva de explicación de la causa o razón de la existencia. Aquí mencionaremos, *per summa capita*, algunos que considero de los más relevantes⁴; en concreto, especialmente, con glosas a dos textos que considero primordiales en referencia a nuestro tema, que están traducidos en la edición del volumen de *Metafísica* de las obras de Leibniz, aludida en la nota 2, me refiero a *De existentia* y *De rerum originatione radicali*.

Antes sin embargo, una palabra –aunque notoria y consabida– sobre un punto capital para la intelección de lo que señalaré a continuación: la esencia como raíz de la existencia. Como es sabido, es doctrina leibniziana muy conocida que la posibilidad es el fundamento de la existencia; ésta resulta ser un complemento o añadido al posible o esencia. Para Leibniz, en efecto, la esencia es raíz suficiente de la existencia: “La esencia no es el concepto, ni tampoco la esencia lo es siempre de cosas existentes. La esencia es siempre anterior en el

³ LEIBNIZ, G. W., *Id.*, pp. 301-302.

⁴ Un estudio más pormenorizado se encuentra en GONZÁLEZ, A. L., *Leibniz: La búsqueda de la ratio existentiae*, I y II.; artículos en homenaje respectivamente a los Profs. Carmen Saralegui y Luis Clavell (en prensa actualmente en Pamplona el primero y el segundo en Roma).

origen a la existencia, porque a partir de ella puede darse la razón de la existencia”⁵.

La primacía, prioridad, anterioridad y raíz de la esencia sobre la existencia no conlleva la inclusión o subsunción de la existencia en la esencia. Esencia y existencia no pueden confundirse, como afirma frecuentemente el filósofo de Hannover, entre otras cosas porque se puede hablar de las esencias de las cosas sin tener en cuenta o saber que existen; en los *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* afirma de modo nítido: “El autor, de manera incorrecta, confunde la esencia y la existencia. Afirma que la esencia y la existencia no son otra cosa que la naturaleza misma del ente, la cual se llama razón y quiddidad. Ahora bien, una es la cuestión sobre la esencia y otra sobre la existencia. Tras percatarnos de la esencia del círculo (a saber, que todos los puntos extremos de una figura plana equidistan de uno que es el centro), nos preguntamos después por la existencia, aplicando esta definición a una figura propuesta que se manifiesta como círculo, y de esa manera descubrimos la existencia del círculo, es decir, si existe o no. En consecuencia, nosotros podemos conocer la esencia del círculo aunque su existencia nos sea desconocida”⁶.

La esencia posible es, para Leibniz, un *existenciable*. Todo posible es *existenciable*, con la condición de que reúna todos los requisitos; que sea individual, por tanto distinto de los demás, debe ser completo en sí mismo con todas sus características propias, diferente de todos los demás, individual e indiscernible. Además, la posibilidad existenciable según el filósofo de Hannover, requiere un requisito nuevo (y que constituirá una noción distintiva y característica del leibnizianismo), a saber, que dicha posibilidad tiene que resultar *componible* con los demás; dicho de otra manera, sólo es capaz de alcanzar la existencia actual, o solamente es existenciable un posible que sea componible.

El esencialismo leibniziano en este punto establece que el hecho de que el posible sea existenciable no se debe estrictamente a la aptitud o capacidad pasiva para existir; esa faz, que podría considerarse estática, del posible se aúna con la otra cara de la moneda, la faz dinámica, que subraya la pretensión activa para existir que todo posible posee; a la capacidad para existir se suma la reclamación de la existencia. Es una de las más conocidas doctrinas del leibnizianismo: la *exigencia de existir de los posibles*.

⁵ LEIBNIZ, G. W., *Discusión con Gabriel Wagner*, en *Metafísica*, 292.

⁶ LEIBNIZ, G. W., *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann*, en *Metafísica*, 316-217.

Esa pretensión es, en sentido estricto, una reclamación, una exigencia de existir. Ningún posible puede dejar de reclamar o exigir el llegar a la existencia. En *Veritates absolute primae* afirma Leibniz que “Si en la misma naturaleza de la esencia no hubiera una cierta inclinación para existir, no existiría nada; pues en efecto afirmar que unas determinadas esencias poseen esta inclinación, y que otras no la tienen, es afirmar algo sin razón”⁷. La exigencia de la existencia es característica imprescindible, ineludible, de todo posible, de toda esencia o posibilidad existencial. Es más, Leibniz considera que si la existencia no consistiera precisamente en esa exigencia que poseen las esencias, habría que considerar que ella misma tendría una esencia, y de esa manera siempre se podría seguir preguntando por la causa de la existencia de unas cosas en vez de otras⁸. Se trata, a mi juicio, de una fórmula que expresa, de manera nítida, por una parte la distinción entre la esencia y la existencia; ésta, según Leibniz, no forma parte de la esencia, no es tampoco la esencia, y no tiene propiamente una esencia; la exigencia *ad existendum* es una propiedad o atributo indefectible de toda esencia o posibilidad; y el hecho de que exija la existencia comporta que no está incluida, que es exterior, o mejor le será añadida desde fuera. Y por otro lado, la fórmula leibniziana aludida subraya la exigencia o reclamación como característica *sine qua non* puede entenderse un posible: la posibilidad esencial tiende de suyo a la existencia.

El problema entonces estriba en cómo se alcanza la existencia y en qué consiste la existencia de las cosas. Aquí aludiré al primer punto, con referencia ocasional al segundo. Leibniz procederá, aunque con múltiples vericuetos que diversifican y embrollan las distintas soluciones que propondrá, en dos grandes propuestas, que por cierto no se excluyen. La primera podría considerarse una solución “de tejas abajo”, la solución humana, una explicación parcial; la segunda, que sería una solución que implica una explicación total, correspondería a la explicación tomada desde el Absoluto. Ambas soluciones no sólo no se excluyen sino que son necesarias para una explicación adecuada. Seguramente el pasaje que explica con más precisión este aspecto del pensamiento leibniziano sea el que se encuentra en el *Discurso Sobre la conformidad de la fe con la razón* de la *Teodicea*: “esta porción de razón que poseemos es un don de Dios,

⁷ LEIBNIZ, G. W., *Veritates absolute primae*, G. VII, 194-195.

⁸ “Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsum habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia”; LEIBNIZ, G. W., *Veritates absolute primae*, cit., 195, nota.

y consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupción, ella es conforme con el todo, y sólo difiere de la que se da en Dios a la manera que una gota de agua difiere del Océano, o más bien, como lo finito difiere del infinito”⁹. La continuidad de conocimiento humano y divino le parece a Leibniz garantizada, por cuanto la diferencia es solamente de grado (aunque el grado sea de infinitud cuantitativa, como pone de relieve el ejemplo de la gota de agua y el océano entero, pero no cualitativa).

El texto de Leibniz, en el que me voy a detener, para comentar aspectos fundamentales de la razón de la existencia, en el que están incluidos esos dos caminos explicativos, humano y divino se llama precisamente *Sobre la existencia*.

La primera parte de ese texto clave señala lo que se necesita para que algo exista, para que haya razón de cualquier existencia: “Para la existencia es necesario que esté presente el conjunto de todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser. La reunión de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada existe sin razón. Porque nada existe sin el agregado de todos los requisitos”¹⁰. Ahora bien, resulta pertinente buscar la causa de cada una de las cosas que reúnen los requisitos para existir, pues el conjunto de todos los requisitos de algo no está en ese algo, y por consiguiente se precisa seguir buscando la causa; dicho de otro modo, el conjunto de condiciones o requisitos de una cosa no pasa de ser lo que en el aristotelismo sería la causa formal, y en el primer Leibniz la razón que explica o da cuenta de la existencia de algo. Ahora bien, tiene que haber una subsiguiente búsqueda, y ésta en último término conducirá –dice el texto que glosamos– a la demostración de la existencia del Absoluto; para todas las cosas su última causa está en la *ultima ratio rerum*; por tanto, solamente el Ente Necesario, que es único, contiene en sí todos los requisitos de las cosas. El Absoluto (el Ente Necesario, *ultima causa rerum*) “piensa. Pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo. El Ente necesario actúa por los medios más simples. Pues a partir de infinitos posibles existen ciertas cosas simplicísimas, pero por ser simplicísimas son las que más sirven. La razón de esto es porque no hay ninguna razón que determine a las demás. Esto mismo es la armonía, cierta simplicidad en la multiplicidad. Y en esto consiste la belleza y el deleite. Por tanto, que las cosas existan es idéntico a que Dios entienda que son las mejores, es decir, las máximamente armónicas”¹¹.

⁹ LEIBNIZ, G. W., *Teodicea*, Trad. de Patricio de Azcárate, Buenos Aires, 1946, 89.

¹⁰ LEIBNIZ, G. W., *De existentia* (Diciembre de 1676[?]), AK VI, 3, en *Metafísica*, 141.

¹¹ LEIBNIZ, G. W., *De existentia* (Diciembre de 1676 [?]), AK VI, 3, en *Metafísica*, 142.

Es claro que a la necesidad de que se den unidos todos los requisitos se añaden en ese texto otras características pertinentes para que se pueda hablar de existencia. En concreto, estos tres: 1) La existencia debe ser sentida o pensada por alguien; 2) La existencia viene a ser equivalente con la noción de armonía; 3) Acceden a la existencia, mediante el decreto creador del Absoluto, los posibles compositibles más armónicos.

La existencia se establece, pues, en relación con la armonía; existir no es otra cosa que ser armónico, señala Leibniz¹²; lo que se podría denominar el principio de la armonía es la causa a la que hay que remitir la existencia de las esencias (las que poseen mayor realidad, o son más perfectas, o contienen todos los requisitos). Podrá existir y existirá siempre lo que es mejor, es decir, lo que está más en consonancia con la armonía universal¹³. En síntesis: a) Es mejor existir que no existir; b) existe lo mejor, puesto que no puede existir todo; c) lo mejor es lo que posee mayor grado de esencia, que es aquello que está más de acuerdo con la armonía universal; d) la conclusión es que existe lo que es más armónico.

Lo armónico es, entre otras características, lo que resulta más compatible con el resto de cosas; la compatibilidad devendrá más adelante, en el desarrollo teórico del leibnizianismo, compositibilidad, uno de los conceptos más originales, a la par que complejos, del pensamiento leibniziano. Las cosas sentidas o pensadas por el Absoluto son las mejores, las que están en mayor consonancia con la armonía universal, y que son las que llegarán a la existencia. Ser sentidas

¹² “Existere nihil aliud est quam harmonicum esse”, en JAGODINSKI, I. (1913), *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan, 36. “Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse”, LEIBNIZ, G. W., AK., VI, 3, 474. (“Existir no es otra cosa que ser armónico”, *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, en *Metafísica*, 72).

¹³ Entre los innumerables textos que podrían aportarse, señalo el siguiente, perteneciente a la *Profesión de fe del filósofo*. Al responder Leibniz a la cuestión que se le plantea de por qué este mundo no ha podido ser establecido sin que existan condenados, señalará que es sencillo de responder si se considera la armonía: “La primera cuestión es al mismo tiempo la más fácil y la más difícil. Es la más fácil si asientes cuando yo afirmo que de este modo ha sido mejor y que está de acuerdo con la armonía universal; lo cual se muestra a partir del efecto o, como se dice en las escuelas, a posteriori, por el hecho mismo de que ha sucedido. Pues que todo cuanto existe es lo mejor o *armonikótaton*, se infiere por medio de una demostración invencible, porque la primera y única causa eficiente de las cosas es la mente; la causa de que la mente actúe, o el fin de las cosas, es la armonía; y la causa de la mente más perfecta, es la armonía suprema”; LEIBNIZ, G. W., *La profesión de fe del filósofo*, AK, VI, 3, 146, en *Metafísica*, 63.

o pensadas las cosas por una mente y al mismo tiempo armónicas constituyen dos elementos imprescindibles para dar razón de la existencia¹⁴. El principio de la armonía pasará posteriormente a ser denominado por Leibniz como *lex melioris*, la ley de lo mejor. El principio de la armonía y el principio de lo mejor son dos modos de decir el mismo principio¹⁵.

“No podemos conocer la verdadera razón formal de la existencia”, afirma Leibniz en un conocido texto¹⁶. Y con independencia del carácter irresoluble o inanalizable de la noción de existencia, el problema de dar cuenta y razón de la existencia proseguirá siempre su andadura en Leibniz. No entraremos aquí a tratar con algún detenimiento otra de las delimitaciones más conocidas de la filosofía leibniziana a este propósito, como es la consideración de la existencia como predicado o no predicado de la esencia. Ambas doctrinas opuestas se encuentran en el decurso histórico de las diversas obras de Leibniz. Por una parte, es claro que si lo que existe es lo mejor, la existencia es una perfección, y en ese caso se trata de una característica, propiedad, o predicado de la esencia. Pero Leibniz no se ancló en esa identificación de perfección y existencia, o mejor, la consideración de la existencia como un predicado de la esencia; hay textos en que se ve obligado a considerar a la existencia como perfección

¹⁴ “No tenemos ninguna idea de la existencia, salvo que entendamos que las cosas son sentidas. No puede ser otra cosa, puesto que la existencia no se incluye en la misma [esencia], excepto en los seres necesarios. Sin alguien que sintiera no existiría nada. Sin un primero que sienta, el cual igualmente es causa de las cosas, nada podría ser sentido. La armonía de las cosas exige que se dé en los cuerpos lo que actúa en sí mismos. Acerca de la naturaleza del ente que actúa en sí mismo: actúa por los medios más simples; en él, en efecto, existe la armonía; en la que cuando algo comienza una vez ya es eterno”, LEIBNIZ, G. W., *De existentia*, ibid.

¹⁵ “Examinadas las cosas correctamente, establezco por principio la armonía de las cosas, es decir, que cuanto más esencia pueda, exista. Se sigue de aquí que hay más razón para existir que para no existir. Y todas las cosas existirían si eso pudiera ocurrir. Dado, en efecto, que algo existe, y no pueden existir todas las cosas posibles, se sigue que existen las cosas que contienen más esencia, pues no hay otra razón para elegir las y excluir a las demás: por consiguiente, existe ante todo el ente perfectísimo de entre todos los posibles. Pero la razón por la que existen ante todo las cosas más perfectas es evidente, porque mientras son simultáneamente las más simples y perfectas, es decir, incluyen muchísimo, dejan lugar para un gran número de otras cosas. Por eso una cosa perfecta debe ser preferida a muchas imperfectas de igual peso, porque éstas impiden la existencia de las otras, mientras ocupan [su] lugar y tiempo”, LEIBNIZ, G. W., *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, AK. VI, 3, en *Metafísica*, 70.

¹⁶ LEIBNIZ, G. W., *Sobre la contingencia*, Grua 303, en *Metafísica*, 215.

extraesencial. Puede parecer muy claro que la existencia es una perfección de la esencia, pero si se mira con más detenimiento el asunto, Leibniz variará su postura, pues un posible que tiende la existencia pretende o aspira a algo que no posee; en efecto, el existenciable exige la existencia, y si la tuviera no la exigiría; por consiguiente, la existencia no puede ser un predicado de la esencia, aunque lo sea la reclamación o propensión a existir. La exigencia de existir será una nota o predicado de toda esencia o posibilidad, pero la existencia no puede serlo (con independencia de que en un esencialismo como es el leibniziano esté estrechamente ligada o relacionada con la esencia). Solamente una visión logicista (como la conocida de Russell y Couturat) puede llevar a considerar la doctrina leibniziana como incoherente; pero precisamente la solución leibniziana al problema de si la existencia es un predicado o no es un predicado de la esencia no tiene una salida solamente lógica; la última y verdadera solución es metafísica, no lógica, y así lo consideró Leibniz¹⁷. Sería suficiente con recordar que el Absoluto según Leibniz pasará de ser definido como ser perfectísimo (la existencia sería una perfección suya inexcusable) a ser considerado como ser necesario. Dios como Ser Necesario será probado y definido por su posibilidad-necesidad, que en todo caso será lo prioritario o definitivo para expresar al Absoluto a partir del *Discurso de Metafísica*, y no en función de las perfecciones, las cuales en todo caso se definen en función de la posibilidad y la necesidad, y no viceversa¹⁸.

¹⁷ Sobre esa controversia, con los textos leibnizianos correspondientes (especialmente la fundamental *Correspondencia con Eckhard*), cfr. el primero de los artículos citados en la nota 4 y mi trabajo “El concepto de existencia en Leibniz”, en *Thémata*, 1992 (9), pp. 183-196.

¹⁸ Me permito traer a colación un texto perteneciente al opúsculo *Existencia. An sit perfectio*, en el que, a mi parecer, las oscilaciones y perplejidades de Leibniz sobre si la existencia es o no es un predicado se han decantado ya por versión de que la consideración de la existencia como una perfección o predicado esencial constituye una solución provisional en su doctrina: “Se puede dudar mucho sobre si la existencia sea una perfección, es decir, un grado de la realidad: porque se puede dudar si acaso la existencia pertenece al número de las cosas que se pueden concebir, es decir, que son partes de la esencia: o si, en realidad, es sólo un cierto concepto imaginario como lo es el de *calor* y el de *frío*, que no son más que una denominación de nuestra percepción, no de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, si consideramos cuidadosamente que concebimos algo mayor al pensar que la cosa *A* existe que cuando pensamos que es posible, parece, por tanto, que es verdad que la existencia es un cierto grado de realidad; o bien que ciertamente es alguna relación respecto a los grados de la realidad; ahora bien, la existencia no es un grado de la realidad: pues en efecto de cualquier grado de realidad se puede entender tanto la posibilidad como la existencia: por consiguiente,

Como es sabido, Leibniz siempre establecerá que el ente máximamente posible es necesario, o dicho de otro modo Dios es el existente por antonomasia. Sin el ser Necesario de suyo no habría paso de las posibilidades a las existencias, ni podría darse una causa de que algo exista; es más, no existiría nada. Obsérvese la articulación de las modalidades (posibilidad, existencia, necesidad, contingencia); precisamente Leibniz considerará a la prueba por su posibilidad del Absoluto Necesario como la cumbre de la doctrina modal. Traigo a colación un breve texto de Leibniz, que recoge esos aspectos señalados: “La proposición “*si el ser necesario es posible, se sigue que existe*” es la cima de la doctrina modal, y la que en mayor medida permite el paso del poder ser al ser, o de las esencias de las cosas a sus existencias. Y puesto que este paso es necesario, pues de lo contrario no existiría nada, también se sigue de aquí que el ser necesario es posible, y por tanto existe. Así pues y en rigor, si no existiera el Ser necesario no se podría dar razón alguna de la existencia de las cosas, ni tampoco habría causa de por qué exista algo. O con mayor brevedad: es necesario que algo exista, y por esto mismo se da el Ser necesario. Hay que ver si esa consecuencia queda suficientemente establecida. Porque parece que de aquí al menos se sigue que algunos entes son necesarios alternativamente. Pero la necesidad alternativa debe quedar fundada en alguna necesidad absoluta”¹⁹.

Establecida la necesidad de existencia del Absoluto, y en correspondencia con ella, existir o conseguir la existencia actual, el traslado de esencias desde el país de los posibles al mundo actual, depende, como afirma Leibniz y ya aludimos, de agradar (o no desagradar) al poderoso entendimiento que es Absoluto²⁰.

la existencia será un exceso de los grados de realidad de una cosa por encima del grado de realidad de la cosa opuesta, esto es, que *existe* aquello que es más perfecto entre todas las cosas que son incompatibles entre sí y, a su vez, lo que existe es más perfecto que las demás cosas. Por tanto, ciertamente es verdadero que lo que existe es más perfecto que lo que no existe, pero no es cierto que la existencia misma sea una perfección, puesto que sólo es una cierta comparación de las perfecciones entre sí”, *Existencia. Sobre si es una perfección* (1677 [?], AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, 119-120.

¹⁹ LEIBNIZ, G. W., *Si el ser necesario es posible, existe*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, 211.

²⁰ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* n. 73 (1686), introducción, traducción y notas de M. Beuchot y A. Herrera-Ibáñez, México 1986: “O lo que viene a ser lo mismo, existente es lo que agrada al inteligente y al potente; pero así se presupone el mismo Existir. Sin embargo, al menos se podrá definir que Existente es lo que agrada a alguna Mente y no desagrada a otra más potente, si se supone que existen mentes cualesquiera. Así, la cosa se reduce a que se diga que Existe lo que no desagrada a la Mente más potente, si se supone que existe la mente más potente”.

No depende, pues, solamente –y discúlpese la insistencia– de la propia definición de la cosa posible, con todos los requisitos o condiciones requeridas entre las que se cuenta ciertamente la exigencia de existencia, la composibilidad y su carácter de perfección²¹. Resulta necesario contar con el Absoluto, que desea libremente elegir los posibles composibles más perfectos: “la noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto”²².

Como con expresión acuñada, y muy repetida, dirá Leibniz, el Absoluto puede todo, pero quiere lo mejor²³. Que puede todo y no quiere todo sino solamente los posibles más perfectos, significa que hay posibles que nunca llegarán a la existencia, que seguirán siendo posibles por toda la eternidad²⁴. La noción de posibles no composibles, menos perfectos que otros por tanto, comporta una doctrina radicalmente necesaria para el leibnizianismo²⁵, entre otras cosas para

²¹ “La causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan en vez de aquéllos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás”; LEIBNIZ, G. W., *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, 301-302.

²² LEIBNIZ, G. W., *Sobre la necesidad y la contingencia*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, 133.

²³ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *A Bernouilli*, G M., III, 574.

²⁴ En otros muchos textos que podrían aportarse, véase éste: “Pues aunque sea cierto que adviene a la existencia aquello que es más perfecto, sin embargo también lo menos perfecto es posible”; LEIBNIZ, G. W., *Sobre la necesidad y la contingencia*, AK VI, 4 b, 1449-1450, en *Metafísica*, 133. O del mismo texto: “La noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto. Y así justamente se incluye la acción libre. Y ¿acaso puede darse razón hasta de la misma acción libre? Si tomamos la acción libre de Dios desde un punto de vista temporal, tendremos que su razón es otra acción de Dios precedente también libre, y así sucesivamente. Si se trata de la acción libre, pero considerada desde el punto de vista de la eternidad, ¿qué razón podemos dar por la cual Dios haya formado esa acción de una vez para siempre? Pues ninguna otra, salvo la misma naturaleza o perfección divina”, *Ibid*.

²⁵ “Si uno quisiera rechazar absolutamente los posibles puros, se destruirían la contingencia y la libertad; pues si no hubiera nada posible aparte de lo que Dios ha creado efectivamente, entonces, esto creado por Dios sería necesario, y Dios queriendo crear algo, no podría crear nada más que esto, suprimiendo, en tal caso, la libertad de elección”; LEIBNIZ, G. W., *A Arnauld*, G. II, 56-57.

esquivar el férreo necesitarismo de Spinoza, para quien, como es notorio, todo posible existe, o si se prefiere, solo existe lo necesario (y como es notorio, Leibniz critica ese necesitarismo de Spinoza, lo mismo que el que achaca a Hobbes y a Wiclef).

En cualquier caso, la razón de la existencia está en último término en la existencia de un existenciador. ¿Por qué hay entes y no más bien nada? ¿Cuál es la causa o razón de unas existencias trasladadas desde los posibles o esencias a la actualidad fáctica de este mundo real? Como es sabido, el proceso de elección, la libertad del Absoluto comprometida en la elección de lo mejor, a la que se obliga según Leibniz por cuanto es propio del sabio elegir lo más perfecto, etc., son problemas muy agudos, a los que Leibniz atendió durante toda su vida filosófica; intentó clarificar su postura ante las diversas y contundentes críticas a su doctrina de la elección de lo mejor, que parece comprometer la libertad del Absoluto al crear (lo mismo que también ya parecía en entredicho la creación *ex nihilo* si se precisa entender la creación contando con que ésta estriba en un traslado de posibles, independientes del Absoluto). A la pregunta de por qué hay existencias no responde la causa o razón intrínseca, es decir, lo que sería la causa formal en terminología aristotélica, sino una causa o razón extrínseca. La causa o razón extrínseca de la existencia para Leibniz es el Absoluto Existenciador o, como también lo denomina, *ultima ratio rerum*, la razón última de las cosas. Y uniendo las dos nociones, la *ultima ratio rerum* es una *Ratio existentiens*.

Esto se encuentra expuesto por Leibniz, como es sabido, en muy diferentes lugares de su extensa obra; quizá uno de los textos de explicación más nítida sea *De rerum originatione radicali*, al que me atengo en lo que sigue. Leibniz comienza esa obra señalando que se hace preciso establecer la existencia de un Absoluto cuando se rastrea la razón de la existencia y de la esencia de este mundo, puesto que el análisis exhaustivo de las diferentes cosas del mundo, o todas ellas en conjunto, no proporciona la razón de ser del mundo; ese Absoluto es denominado Unidad dominante, es creador y no sólo “regidor” del mundo, extramundano y raíz última de las cosas: “Además del mundo, es decir, el conjunto de cosas finitas, se da cierta Unidad Dominante, no sólo como mi alma se da en mí, o mejor todavía como mi propio yo se da en mi cuerpo, sino incluso guardando con el mundo una relación mucho más profunda. La Unidad dominante del universo, en efecto, no rige únicamente el mundo, sino que también lo construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas. En efecto, no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en

ninguno de los seres particulares, sino que tampoco lo es hallarla en el conjunto entero ni en la serie de las cosas (...) Por consiguiente, cualesquiera sean los estados anteriores a que uno se remonte, jamás se hallará en dichos estados una razón adecuada de por qué es preferible que exista un mundo en vez de nada, y por qué uno que sea tal como es”²⁶.

“Extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas”. La razón última de las cosas no puede ser más que extramundana, pues no puede serlo ninguno de los seres particulares del universo, ni tampoco el conjunto de todos los seres del mundo. Ninguna cosa contingente puede ser la razón última de las cosas. Con un razonamiento semejante lo señala también Leibniz en *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*: la razón suficiente que no necesite de otra razón ulterior debe estar fuera de la serie de las cosas contingentes, tiene que hallarse en un ser necesario que posea la razón suficiente de su existencia; ese ser necesario, causa última de las cosas es denominado Dios²⁷.

Se trata aquí, pues, de la necesidad de respuesta metafísica última, cuya explicación se producirá en función de la razón suficiente. Recordemos antes de proseguir con la originación radical, un famoso texto, también de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, en el que Leibniz, tras considerar las cosas desde el punto de vista de la naturaleza (donde se encuentran por cierto algunas de las mejores explicaciones sobre la sustancia o mónada), indica el paso imprescindible a la metafísica, formulando la famosa expresión (que, cada uno a su modo, recogerán Schelling y Heidegger): ¿por qué hay entes y no más bien nada?: “Hasta aquí hemos hablado nada más que como meros *físicos*; ahora es

²⁶ LEIBNIZ, G. W., *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), en *Metafísica*, 277-278.

²⁷ “Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se podría encontrar en la serie de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque, al ser la materia indiferente de suyo al movimiento y al reposo, y a tal o a cual movimiento, no cabría encontrar en ella la razón del movimiento, y menos todavía de un movimiento cualquiera. Y aunque el movimiento presente que está en la materia proviene del precedente, y este a su vez de otro precedente, no se avanza más en ello aun cuando se vaya tan lejos como se quiera: pues siempre queda en pie la misma cuestión. De este modo, es menester que *la razón suficiente*, que no necesita otra razón, esté fuera de esta serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no se tendría todavía una razón suficiente en la que se pueda terminar. Y esta razón última de las cosas se llama *Dios*”; LEIBNIZ, G. W., *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en *Metafísica*, 347-348.

menester elevarse a la *metafísica*, sirviéndonos del *gran principio*, poco empleado comúnmente, que declara *que nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada sucede sin que le fuera posible a quien conociera suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Sentado este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será la de *por qué hay algo en vez de nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que el algo. Por lo demás, supuesto que tengan que existir cosas, es menester que se pueda dar razón de *por qué tienen que existir así* y no de otro modo²⁸. Además de la sorprendente afirmación leibniziana de que la nada es más simple y fácil que cualquier algo (cuando por lo demás la nada resulta precisamente lo carente de razón), se establece en ese epígrafe de *Los principios de la naturaleza y de la gracia* una doble temática, característica de la explicación del racionalismo de Leibniz; por una parte, la razón por la que existe algo; y en segundo lugar por qué un algo determinado con preferencia a otros. La segunda temática se explica en función de su esencialismo: lo actual depende de la posibilidad; lo que explica, lo que da razón de la existencia de un ente, la razón suficiente de toda entidad está en la esencia; es la esencia el fundamento de la existencia; como se indicó al principio de este trabajo, la esencia es raíz y fundamento de la existencia actual, la posibilidad es la razón de ser de las cosas. Ahí se busca el fundamento del ente y con eso se tendrá que contar siempre a la hora de explicación del traslado de posibilidades al mundo actual y de otros interesantes problemas conectados con la originación radical de las cosas²⁹.

²⁸ LEIBNIZ, G. W., *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 7, en *Metafísica*, 347.

²⁹ Véase este texto, que a mi parecer compendia, de manera excelente, los dos temas de que venimos tratando en el texto, aunque se refiera más especialmente a uno de ellos: es preciso que la razón “de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada nada se sigue, lo que habría por siempre y necesariamente sería la Nada. Únicamente puede ser dicha raíz el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias; es decir Dios, agente perfectísimo por el cual y a partir del cual existe todo; y agente voluntario que, determinado a lo que es lo mejor, elige por tanto aquello que proporciona una mayor perfección en el concurso [de los posibles que pretenden existir]. Este concurso es real y efectivo porque implica la sabiduría y potencia de la causa primera, de modo que posibilita y asiste a la suma razón. De este modo, las esencias se abren a sí mismas camino a la existencia, pero en Dios y a través de Dios, de tal manera que en Dios está la realidad de esas mismas esencias o verdades eternas, y también en Dios se origina la producción de las existencias, o verdades

El primer tema, del que depende este segundo que acabamos de aludir, es la búsqueda de la respuesta a por qué hay algo en vez de nada. Parece pertinente reiterar la respuesta leibniziana, trayendo a colación el número 4 del *Resumen de Metafísica* (los dos primeros fueron puestos en el inicio del trabajo): “(4) Es, por tanto, la causa de por qué la existencia prevalece sobre la no-existencia, es decir, el *ente necesario* es EXISTENTIFICADOR”³⁰.

Volviendo al *De rerum originatione radicali*, el Absoluto es hacedor, en sentido fuerte, o sea autor, no conformador; Dios crea, es el creador. Leibniz subraya esa condición haciendo referencia a que no se puede soslayar la existencia de un Ser Necesario que sea causa o razón última y supramundana de las existencias mundanas, incluso aunque se considerase la posibilidad de un mundo eterno; he aquí el texto entero (su lectura compensa prolijas explicaciones): “Por tanto, aunque conjeturaras un mundo eterno, como sin embargo sólo puedes establecer una sucesión de estados y como en ninguno de ellos tampoco puedes descubrir una razón suficiente de la existencia, y además como admitir cualesquiera estados no es útil en lo más mínimo para llegar a dar razón de ellos, es evidente que es preciso buscar la razón en otra parte. Pues en las cosas eternas, aunque no exista causa alguna, debe concebirse sin embargo una razón, la cual en las cosas inmutables es la necesidad misma, es decir, la esencia; en cambio, en la serie de las cosas mutables, aunque esta serie se suponga eterna desde siempre, la razón estribaría en el predominio mismo de inclinaciones, como se podrá comprender en breve; en este caso, en efecto, las razones no obligan de modo necesario (con necesidad absoluta, es decir, metafísica, de modo tal que su contrario implique contradicción), sino que solamente inclinan. De todo lo cual resulta patente que ni siquiera supuesta la eternidad del mundo es posible soslayar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios”³¹. Son formulaciones típicas y muy conocidas del racionalismo y esencialismo de Leibniz; por una parte, la diferencia entre razones necesarias y razones inclinantes (que solamente inclinan, pero no obligan), que Leibniz siempre tendrá en cuenta, también y sobre todo cuando tenga que esforzarse por salir airoso de las críticas que le llovieron por la presunta o real creación infalible de lo mejor; además, la remisión a la diferencia entre la necesidad absoluta y

contingentes”, LEIBNIZ, G. W., *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras* (1689), AK VI, 4-B, 1634-1635, en *Metafísica*, 210.

³⁰ LEIBNIZ, G. W., *Resumen de metafísica*, en *Metafísica*, 302 (la mayúscula pertenece al original).

³¹ LEIBNIZ, G. W., *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, 278.

metafísica y la necesidad física o hipotética es también capital para la doctrina leibniziana de la creación.

La necesidad metafísica corresponde a esencias inmutables; el mundo físico tiene necesidad hipotética³²; es preciso pasar desde esta última a la necesidad metafísica. Esta es, en último término, el ser Necesario, que da razón de las cosas existentes, y de sí mismo (no hay una razón suficiente anterior). El Ser Necesario, que posee necesidad metafísica, es quien en último término existentifica los posibles o esencias. El Ser Necesario existe necesariamente y es necesariamente el creador, el existentificador. Afirma Leibniz: “puesto que la raíz última debe hallarse en algo que exista con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente únicamente puede provenir de otra cosa existente, de ahí es preciso que se siga que existe un ser único, metafísicamente necesario, es decir, que su esencia implica su existencia; y, por consiguiente, existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, es decir, del mundo, del que hemos admitido y demostrado que no existe por necesidad metafísica”³³. Dios en cuanto existentificador será causa y razón; el problema, sin embargo, será comprender quien funda en último término, si la razón o la causa; o dicho de otro modo, ciertamente se puede decir en Leibniz que el Absoluto es causa y razón, pero desde luego no lo es del mismo modo que esa expresión se puede aplicar a Descartes. El racionalismo leibniziano, crítico en este punto del cartesianismo, considera que la razón funda la causa. Todas las cosas-causas de este mundo tienen su fundamento en Dios, *ultima ratio rerum*, como hemos visto que Leibniz lo denomina (y si se me permite la expresión ampliada: *ultima ratio rerum et causarum*).

Lo anterior es lo que deseaba tratar aquí. Como es sabido, la continuación del *De rerum originatione radicali* es la explicación del proceso de originación o creación de las cosas, a partir de los posibles, de la exigencia de existencia que pertenece a todos los posibles. No puedo entrar a glosarlo, pero no quiero

³² Sigue señalando Leibniz: “las razones del mundo están ocultas en un ser extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo. Pues bien, de este modo es preciso pasar de una necesidad física, o sea, hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros, a algo que sea de necesidad absoluta, es decir, metafísica, de la que no puede darse razón. El mundo actual, en efecto, es necesario físicamente, es decir, hipotéticamente, pero no de manera absoluta, o sea, metafísicamente. En efecto, establecido una vez de una determinada manera, es lógico que surjan de inmediato otras determinaciones semejantes”; *Ibid.*, 278-279.

³³ *Ibid.*, 279.

terminar sin al menos citar el famoso texto leibniziano, subsiguiente a los que ha sido comentados: “No obstante, para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia. Por eso, pues, se comprende de manera clarísima que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquélla por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad”³⁴. Está implicada en esas expresiones la entera metafísica modal leibniziana, que por lo que a nuestro tema se refiere, señala los puntos fundamentales que deberían ser desarrollados: primacía de la posibilidad, posibles, posibles no existentes, exigencia de existir de los posibles, posibilidad y existencia, elección libre de lo mejor por parte de la razón existencial, sometimiento de la voluntad divina al entendimiento del Absoluto, pues la razón es lo último; la elección no es sin razón³⁵; todo está supeditado a la razón: en la sabiduría divina nada se admite sin razón³⁶, o como en *Carta a la Princesa de Gales (1716)*³⁷ afirma Leibniz: El gran principio de que nada sucede sin que haya una razón suficiente para ello, de donde se sigue que Dios mismo no podría elegir sin que haya una razón de su elección³⁸. Como señalé al inicio del trabajo, el principio de razón

³⁴ *Ibid.*, 279.

³⁵ “Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y solamente puede existir uno, es necesario que haya una razón suficiente para la elección de Dios, que le determine a uno más bien que a otro (*Teodicea*, §§ 8, 10, 44, 173, 196 ss., 225, 414-416)”, LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, 53. en *Metafísica*, 335.

³⁶ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Quinta carta a Clarke* (1716), G. VII, 394.

³⁷ Cfr. LEIBNIZ, G. W., VII, 379.

³⁸ He desarrollado algunos de esos temas en “Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?”, en *Studia Leibnitiana SH – 37, Leibniz und die Entstehung der Modernität*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 2010, pp. 233-244, también en *Leibniz: la búsqueda de la ratio existientiae (II)*, en *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell* (Roma, 2012, en

suficiente es el motor de toda la filosofía leibniziana; y Leibniz afirmará que Dios, que es Razón, *ultima ratio rerum*, también está supeditado a ese gran principio, al principio de razón suficiente, por cuanto es Dios es *razón* de sí mismo.

Ángel Luis González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
algonzal@unav.es

prensa), y “La metafísica modal de Leibniz”; GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Anuario Filosófico*, 37 (2005).

METAFÍSICA, FE Y DIALÉCTICA EN ESCOTO Y LEIBNIZ

David González Ginocchio

El *Discurso preliminar* de la *Teodicea* de Leibniz tiene un gran parecido con la primera parte del prólogo a la *Ordinatio* de Juan Duns Escoto: ambos plantean la distinción entre los enunciados de la fe y la metafísica en términos *dialécticos* sin que ello reste validez a la razón y sin racionalizar la fe. Esta comunicación intenta extraer el sentido metodológico de esta separación para reconocer que la *dialéctica* puede emplearse para discutir la racionalidad de creencias religiosas sin la imposición de un conjunto de proposiciones como verdaderas y sin embargo sin ceder al relativismo de la verdad. La dialéctica puede ser un poderoso instrumento dialógico que promueva un sano cosmopolitismo o situación dialógica sin restar importancia a las diferencias. El empleo de estos autores clásicos provee un ejemplo del fruto que comporta el empleo mutuo de metafísica y dialéctica, así como sus respectivos campos de dominio; la intención es mostrar que tampoco hoy debe la metafísica estar en pugna con el discurso dialéctico.

INTRODUCCIÓN

Escribe Avicena que “los primeros principios de todas las ciencias están contenidos en dos disciplinas: o bien están contenidos, por vía de demostración, en la filosofía primera, o bien, por vía de persuasión, en la dialéctica (*jadal*)”¹. En realidad, los principios de la filosofía primera pueden ser también esclarecidos dialécticamente. Un problema “aparece” cuando frente a la metafísica se propone la existencia de otro discurso universal, y según algunos dotado también de carácter científico: la teología. El propósito de esta comunicación es mostrar cómo esta distinción puede plantearse dialécticamente con provecho, de modo que se cumplan tres condiciones: (a) el discurso racional no queda

¹ AVICENA, “Sobre los cuerpos celestes [Fî l-ajrâm al-‘ulwîya]”, en GUTAS, *The Logic of Theology (kalâm) in Avicenna*, p. 65.

invalidado, (b) su carácter universal implica que sus principios valen también para los objetos teológicos y (c) el discurso teológico no es tampoco, sin más “deducible” a partir de la razón. Intentaré mostrar que esta estrategia tiene elementos comunes casi *ad litteram* en Duns Escoto y Leibniz.

No se trata en realidad de la única estrategia posible. Luis Xavier López Farjeat ha puesto de relieve dos momentos que adelantan una situación similar en Tomás de Aquino². El punto de partida es la lógica del *corpus aristotelicum*, y particularmente de la diversidad de discursos y del tipo de saber que pretenda encontrarse en cada uno de ellos³. Tomás de Aquino propone primero una analogía entre la diversidad de procesos naturales y la de los racionales⁴. La necesidad natural es análoga a cuando el intelecto tiene certeza de premisas conocidas y necesarias, y adquiere *scientia* (estudiada en los *Analíticos Posteriores*). En cambio, un segundo proceso natural engendra más bien el error: Aquino lo asimila a la sofística de los *Elencos*. Por último, un tercer acto de la razón imita los procesos frecuentes pero no necesarios y no genera certeza; Aquino lo llama *inventio*, y está abierto a posibilidades distintas: “Hay ocasiones en las que se parte de proposiciones plausibles en donde la razón se inclina hacia alguna de las partes por opinión. Esto es propiamente la dialéctica que se estudia en los *Tópicos*. Cuando en vez de opinión se engendra cierta sospecha a causa de la persuasión, entonces a ello se ordena la *Retórica*. Y si se engendra solamente una estimación por una representación bella o aborrecible, entonces a ellos se ordena la *Poética*”⁵.

Los discursos pueden entonces dividirse en aquellos que generan certeza (*scientia*), opinión o error. La fe, explica Tomás en *Suma Teológica* II-II qq1-2, se encuentra en un punto entre la ciencia y la opinión (*fides est media inter scientiam et opinionem*⁶); no es, sin más, asimilable a las opiniones que estudian los *Tópicos*, pero tampoco toma por objeto algo de cuya evidencia estamos seguros, como la ciencia. El objeto de fe no es evidente ni demostrable; su origen está más bien en un acto de la voluntad:

² Sigo a continuación L. X. LÓPEZ FARJEAT, “Scientia, opinio et fides: el impacto de los tratados lógicos de Aristóteles en Tomás de Aquino y Averroes”, en H. VELÁZQUEZ (comp.), *Tomás de Aquino comentador de Aristóteles*, Universidad Panamericana, México, 2010, pp. 91-123.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* II, 3, (995a7-20).

⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* liber I, l. 1.

⁵ LÓPEZ FARJEAT, “Scientia, opinio et fides”, p. 98.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II q. 1 a. 2 c.

“La fe implica asentimiento (*assensum*) del entendimiento a lo que se cree. Por un lado, asiente movido por el objeto que, o es conocido por sí mismo (*ab ipso obiecto*), como ocurre en los primeros principios sobre los que versa el intelecto (*intellectus*), o es conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de ciencia. Por otra parte, el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino que, tras una elección (*electionem voluntarie*), se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. Si presenta ese asentimiento con duda y miedo (*dubitatione et formidine*) de la otra parte, da lugar a la opinión (*opinio*); da, en cambio, lugar a la fe (*fides*) si lo presta con certeza y sin temor (*cum certitudine absque tali formidine*). Mas dado que se considera que hay visión cuando las cosas estimulan por sí mismas nuestro entendimiento o nuestros sentidos a su conocimiento, es evidente que no se da fe ni opinión sobre cosas vistas, sea por el entendimiento, sea por el sentido⁷.

“La concepción tomista de “credibilidad” es esencial para poder comprender que la fe no es *ex ratione*, sino *cum ratione*. La credibilidad es la aptitud de la proposición para ser creída. Por tanto, en este sentido, la credibilidad de las cosas que caen bajo el dominio de la fe es lo que hace que éstas sean razonables. [...] La credibilidad de una proposición implica sólo su plausibilidad. El creyente se mueve por proposiciones plausibles”⁸. La opinión y la fe tratan de proposiciones plausibles, pero la fe elige uno de los opuestos sin miedo, gracias al hábito o luz de la fe. La fe no es ciencia, pero tampoco una opinión ordinaria. “Comparando con algunas de nuestras epistemologías contemporáneas, lo que [Tomás de Aquino] está afirmando es que algunas de nuestras creencias, i.e. la fe, no dependen de justificaciones; empero, eso no significa que sean irracionales, irresponsables, o que estén dissociadas de la razón o la inteligencia. Para Tomás, la fe es parte de nuestro conocimiento pero no depende absolutamente de él”⁹. Esto significa que la fe no se justifica como el resto de las opiniones, aunque, al no contar con la evidencia de los objetos científicos, comparte con ellos algunas estrategias similares de argumentación y justificación: el creyente no está enteramente alejado de la razón ni peleado contra ella. Puede de hecho

⁷ SANTO TOMÁS AQUINO, *S.Th.*, II-II q. 1 a. 4 c.

⁸ LÓPEZ FARJEAT, “Scientia, opinio et fides”, p. 102.

⁹ LÓPEZ FARJEAT, “Scientia, opinio et fides”, p. 107.

encontrar motivos racionales de justificación o defensa de las proposiciones en las que cree.

1. LEIBNIZ: EL “DISCURSO PRELIMINAR SOBRE LA CONFORMIDAD DE LA FE CON LA RAZÓN” DE LA *TEODICEA*

Leibniz también pone a la fe del lado de las proposiciones que podríamos llamar “opinables”: se trata de proposiciones cuya verdad no puede ser demostrada por la razón, que en todo caso sólo podría refutar aquellas proposiciones evidentemente falsas¹⁰. Leibniz se sirve de dos distinciones básicas: de un lado, aquella entre *verdades eternas* y *verdades positivas*¹¹; de otro, la distinción entre *lo que está por encima de la razón* y *lo que va contra la razón*¹². La primera distinción equivale a lo que la razón puede conocer por sí misma (por la “razón pura”) y *a priori* o bien lo que conoce *a posteriori*. La segunda distinción aclara algunos modos posibles de verdades *a posteriori*.

Las verdades, sin importar su género, no pueden contradecirse (cfr. §1). Las verdades positivas dependen para su conocimiento de la experiencia y son *a posteriori*: las conocemos por la conveniencia de su elección. Su necesidad es física, constituye el orden de la naturaleza y su fundamento es la necesidad moral, “una elección del sabio, digna de su sabiduría” (§2). Las verdades eternas son verdades de la razón y son enteramente necesarias: su opuesto implica contradicción. Las verdades positivas tienen una razón propia “porque Dios no escoge nada por capricho o como al azar, o por una absoluta indiferencia; pero las razones generales del bien y del orden, que le han movido, pueden en algunos casos ser sobrepujadas por razones superiores de un orden más elevado” (§2). (Con esto abre Leibniz la posibilidad del milagro).

Según esto, las verdades de fe son por ello comparables a las positivas, “puesto que la fe depende de la experiencia de los que han visto los milagros en que se funda la revelación y de la tradición digna de crédito que la ha hecho llegar hasta nosotros” (§1). Es importante por ello distinguir entre “explicar,

¹⁰ Para un detenido análisis de lo que sigue y su lugar en la doctrina de Leibniz sobre el mal cfr. M. MENDONÇA, “Leibniz y la necesidad moral: sobre la inevitabilidad del mal en la *Teodicea*”, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 227-235.

¹¹ LEIBNIZ, G. W., *Teodicea*, “Discurso preliminar”, §2. Cito según la traducción de Patricio Azcarate de la *Teodicea*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

¹² LEIBNIZ, G. W., “Discurso preliminar”, §23.

comprender, probar y sostener”. “Los misterios se pueden explicar hasta donde es necesario para creerlos, pero no se les puede comprender ni hacer entender cómo se verifican” (§5): algo parecido a lo que nos ocurre con algunas verdades físicas que constatamos sin comprender enteramente. “Tampoco nos es posible probar los misterios por la razón; porque todo lo que se puede probar *a priori*, o por la razón pura, se puede comprender” (§5). Podemos dar fe a los misterios según los motivos de credibilidad de la fe, y después podemos tan sólo sostenerlos contra objeciones.

Lo que va contra la razón es falso, sin más, “porque es contrario a verdades absolutamente ciertas e indispensables” (§23). Lo que está por encima de la razón es aquello que ésta no conoce de manera inmediata, pero puede eventualmente llegar a conocer, y “es contrario sólo a lo que acostumbramos experimentar y comprender” (§23). En efecto, una verdad es superior a la razón “cuando nuestro espíritu (y aún todo espíritu creado) no la puede comprender” (§23). Precisamente en este lugar se encuentran las verdades de fe: Leibniz pone como ejemplos la Trinidad, la creación, etc. Como en todo caso no se encuentran en contra de la razón, no entran en conflicto con las verdades eternas necesarias.

“Pero caracterizar así las verdades de fe significa [...] reconocer que se trata de enunciados que, aun siendo verdaderos, se aceptan sin poder demostrarlos o sin poder dar razón positiva de su verdad, sin poder justificar ni su porqué ni su cómo. Desde este punto de vista, las verdades de fe son para nosotros verdades positivas, que conocemos por experiencia y *a posteriori*, y que nunca podemos conocer *a priori*, a partir de las razones de conveniencia que fundan su verdad. Dichas verdades, cuyas razones desconocemos, tienen realmente sus razones, pero éstas están ocultas en la mente divina y, en la medida en que dichas razones están por encima de nuestra razón, quedan siempre fuera del alcance de las cadenas de razones que constituyen nuestros razonamientos”¹³.

Lo que está por encima de la razón no entra en conflicto con lo necesario, pero tampoco es ello mismo necesario. Se pueden demostrar las verdades eternas y necesarias, así como los enunciados que van contra la razón. Pero lo que está por encima de ella es tan sólo posible, fundado en sus propias razones: por esto no podemos demostrarlas. Tampoco podemos, en todo caso, ofrecer

¹³ MENDONÇA, “Leibniz y la necesidad moral”, p. 227.

contra ellas un argumento invencible, ya que esto equivaldría a una demostración (§25). Como las verdades positivas (§5), las verdades de fe pueden explicarse y defenderse de objeciones, aunque no puedan ser científicamente probadas. De ellas podemos tener sólo certeza moral. Esto sitúa objetivamente a lo que está por encima de la razón en el plano de lo inverosímil pero verdadero.

Leibniz se apoya también, por cierto, en la lógica de Aristóteles:

“cualquiera que sea el menosprecio que al vulgo de los escritores modernos inspire hoy la lógica de Aristóteles, es preciso reconocer que enseña los medios infalibles de rechazar el error en estas ocasiones; porque con examinar el argumento según las reglas, habrá siempre el medio de ver si claudica en la forma, o si hay premisas que no estén todavía debidamente probadas por un buen argumento (§27). No es lo mismo cuando se trata sólo de probabilidades, porque el arte de juzgar por razones probables no está aún formado, de suerte que nuestra lógica, en este punto, es todavía muy imperfecta y hasta ahora sólo tenemos el arte de juzgar por demostración (§28).

Esta lógica imperfecta, por lo demás, parece ser una referencia a las proposiciones plausibles de la dialéctica aristotélica. Una vez más tenemos así en Leibniz la ciencia-demostrativa, la dialéctica de opiniones y creencias, y la refutación del error. En el caso de los artículos de fe, “nadie fija la atención en las objeciones que sólo conducen a lo probable, puesto que todo el mundo conviene en que los misterios son contra las apariencias, y que nada tienen de probable cuando sólo se los mira del lado de la razón; pero basta que no haya en ellos nada de absurdo. Y así, para refutarlos, se necesitan demostraciones” (§28).

Es en ese sentido en que la Biblia, piensa Leibniz, dirá que la sabiduría de Dios es locura para los hombres¹⁴. Como la razón no niega la Escritura, cede

¹⁴ Y quizá no esté de más agregar que éste es probablemente el sentido en que debemos leer el (mal citado) “*credibile est quia ineptum est*” de Tertuliano (*De carne Christi* 5, 4). Cfr. R. D. SIDER, “*Credo quia absurdum?*”, en *Classical World* 73 (1980), pp. 417-419. Ya antes, explica Sider, James Moffat había puesto en relación la sentencia de Tertuliano con *Retórica* II, 23, (1400a5-8): «Otro lugar se obtiene de lo que está admitido que existe, aunque sea increíble, supuesto que no se admitiría si no existiese o no lo tuviéramos cerca. ¡Y aún con más motivo! Nosotros, en efecto, admitimos lo que es real o lo que resulta probable. Por consiguiente, si es increíble o improbable, entonces será verdad, puesto que no es probable y convincente por lo que está admitido así». Sobra decir que este es uno de los modos en que lo inverosímil entra en la argumentación sobre lo posible.

ante ella “como ante una luz nueva” (§29). En el caso del mal, por ejemplo, y según Leibniz, sabemos por el principio de razón que su existencia tiene una razón. Lo que desconocemos es la razón propia por la que existe: “necesariamente ha debido haber esas grandes, o más bien, invencibles razones que han inclinado a la Sabiduría divina a permitir el mal con tanto sorpresa nuestra [...]. Y así podemos juzgar por el resultado (*a posteriori*) que este permiso era indispensable, aunque no nos sea posible demostrarlo (*a priori*) con el pormenor de las razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que nosotros lo demos para justificarle” (§35). La justicia de Dios no tiene principios distintos a la nuestra, pero el caso en cuestión es muy distinto a los que acostumbramos a juzgar nosotros.

2. LAS PROPOSICIONES DE FE FRENTE A LAS DE LA RAZÓN EN DUNS ESCOTO

En Duns Escoto encontramos un planteamiento prácticamente idéntico, aunque más detallado. También él piensa que las proposiciones de fe no pueden ser demostradas por la razón, aunque tampoco puedan probarse disconformes a ella¹⁵. Escoto enfatiza además el valor de certeza del *objeto* teológico como principio de la verdad de las proposiciones de fe. Duns acentúa así el lado psicológico del problema. En la primera parte del prólogo de la *Ordinatio* se plantea precisamente esta cuestión: “si para el hombre, en el estado actual, es necesario inspirar alguna doctrina especial sobrenatural, a la que pretendidamente no podría llegar con la luz natural del intelecto”¹⁶.

Como es frecuente, el texto escotista está lleno de giros, argumentaciones, comprobaciones, dudas y soluciones. La cuestión se desarrolla en doce líneas argumentativas generales, que sin embargo pueden reducirse fácilmente: de un lado, los filósofos afirman que el intelecto humano está abierto a todo tipo de saber y por ello el saber teológico es innecesario; de otro, los teólogos afirman que el saber humano es limitado, en el sentido de que no alcanza las razones propias necesarias para toda clase de demostración, y por ello es necesaria la

¹⁵ ESCOTO, *Ordinatio*, prol. 1a, 12: «Nota: nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali».

¹⁶ ESCOTO, *Ordinatio* prol. 1a, 1. Todas las traducciones de Escoto son mías, aunque para la *Ordinatio* me he apoyado en la versión de *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios uno y trino*, BAC, Madrid, 1960.

revelación. La teología no niega la razón: se trata más bien de un saber distinto al que no llega el intelecto.

En la solución a la cuestión aclara Duns qué es el *objeto* de un conocimiento sobrenatural. Afirma que el intelecto puede compararse a la *forma* u objeto que recibe (*actum quem recepit*) o al *agente* que le presenta su objeto (*a quo recipit*). Respecto al *objeto*, el acto de la inteligencia es *natural* cuando naturalmente se inclina a un objeto, *violento* si naturalmente está contra su naturaleza inclinarse a él, o *neutro* si no se inclina a favor ni contra la aprehensión del objeto. En cambio, comparado al principio activo o agente del conocimiento, el acto de la inteligencia es natural cuando se compara a un agente que por naturaleza imprime (*natum est naturaliter imprimere*) una forma en el intelecto¹⁷ y sobrenatural cuando el principio activo no es naturalmente impresivo, i.e. es sobrenatural la cognición “que es generada por otro agente al que no naturalmente le es dado mover al intelecto posible a tal cognición por naturaleza” (n. 60). Así, por ejemplo, el ángel no es principio activo natural del intelecto humano, de manera que si un ángel, un genio maligno, o Dios, nos revelara un conocimiento, la cognición sería sobrenatural.

Así, “natural-sobrenatural” no se refiere al *objeto*, como podría parecer, sino al *agente*. E igualmente: “natural-violento-neutro” no se refiere al agente, sino al objeto. En el conocimiento violento de hecho el agente violenta al principio pasivo, y en el sobrenatural el agente “induce una forma”; pero aquí hay un equívoco: Duns piensa que incluso si se concede que tanto el conocimiento violento como el sobrenatural implican un agente distinto al intelecto agente humano, hace falta aislar adecuadamente la *causa eficiente* relevante. Para Escoto, tanto el principio activo como el objeto son causas eficientes de la cognición¹⁸; lo propio de esta causa es que, “aunque se ponga entre paréntesis o varíe cualquier otra cosa”¹⁹, hace que se siga el efecto. En el caso del conocimiento *violento*, aunque de hecho implique un principio activo distinto, su rasgo diferencial es su relación a la *forma*, mientras que en el conocimiento *sobrenatural* lo diferencial es la relación con el *agente*. Escoto pone como ejemplo el que un ángel induzca una forma naturalmente cognoscible para nuestro entendimiento:

¹⁷ Todo conocimiento intelectual es natural cuando es dado «*ab intellectu agente et phantasmate*» (ESCOTO, *Ordinatio* prol. 1a, 61).

¹⁸ Para Escoto, tanto el objeto como el principio activo son causas eficientes de la cognición; cfr. I. GUZMÁN MANZANO, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 2000, especialmente caps. 1 y 2.

¹⁹ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1ª, 59.

en este caso el conocimiento será sobrenatural pero no violento. Por eso es distintivo del conocimiento *violento* que la forma permanece sólo en tanto se mantiene la influencia de la causa externa: la forma *violenta* no puede mantenerse sin que el principio activo mantenga su violencia (*licet non diu, aliqua naturaliter et diu*, n. 59). En el conocimiento “meramente *sobrenatural*” podemos “poner entre paréntesis” al agente y mantener la forma conocida; no así en cambio con el conocimiento *violento*.

El problema a partir de este punto no es el caso de un conocimiento sobrenatural *violento*, sino la posibilidad de un conocimiento sobrenatural por parte del agente, y natural por parte del objeto; o al menos *neutro* por parte del objeto. Precisamente ésta última será la solución: el conocimiento revelado es *sobrenatural* porque depende de un principio activo extrínseco al intelecto agente humano, pero su objeto no es violento sino *neutro* respecto del conocimiento natural.

Puede darse este caso porque la inteligencia “se inclina naturalmente” a cualquier cognición, y cualquier cognición “naturalmente la perfecciona”²⁰. Según Escoto, todo conocimiento *sobrenatural* según el agente tiene un objeto *natural* en el caso de los conocimientos *incomplexi* o simples, y es *neutro* en el caso de las proposiciones *complexi*. El conocimiento sobrenatural simple es el raptó místico, que no es de común (n. 61). En cambio, las predicaciones complejas sobrenaturales, muchas de ellas necesarias, “permanecen para nosotros ignotas y neutras” (n. 62). Esto no significa que sean violentas, sino que no están “a nuestro alcance”, o nuestro intelecto no se mueve naturalmente a conocerlas. La proposición neutra es aquella que nuestro intelecto no puede afirmar o negar porque su objeto no es inmediatamente evidente; así, por ejemplo, el número de árboles en un bosque.

Pero, por supuesto, podríamos con nuestro propio principio activo conocer el número de árboles de un bosque: es un conocimiento neutro natural. Propiamente “sobrenatural”²¹ es el conocimiento en que el agente sobrenatural se pone a sí mismo como principio activo del conocimiento, tomando el lugar (*suppente vicem*) del objeto sobrenatural: “cualquier agente que causa una noticia de verdades [tales] que por tal objeto así conocido fuesen de suyo evidentes, este agente en esto suple el lugar de ese objeto” (n. 63). En el caso de la revelación es la misma *essentia divina sub propria ratione cogita*. Una cosa es pues, hablar de “sobrenatural” en cuanto es superior el principio activo que suple al nuestro

²⁰ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 60.

²¹ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 63-64.

natural; pero más propiamente “sobrenatural” es este principio activo que da razón de un objeto inaccesible para nosotros. El agente superior no tiene que ponerse a sí como *ratio* de un conocimiento neutro; puede meramente hacernos accesible un objeto que también podamos conocer naturalmente. En este último caso, por ejemplo si Dios “infundiera la ciencia geométrica a alguien”, propiamente no hablaríamos de un conocimiento “sobrenatural”.

Con esto se puede responder a aquellos argumentos que afirman que el conocimiento sobrenatural no es *necesario*. Ellos dirían, en efecto, que el intelecto puede conocer todo bajo la *ratio* de *ens*²²; y así podría naturalmente conocer a Dios. Sólo si el intelecto fuera desproporcionado a la noticia revelada podría hablarse de conocimiento sobrenatural, dirían estos críticos: pero si así fuera, se necesitaría de otro medio que lo hiciera proporcional, medio que a su vez sería proporcional-innecesario o no, y así hasta el infinito²³.

A esto responde Escoto que el intelecto tiene por objeto natural cualquier *hoc aliquid*, pero no está inclinado según su principio activo natural a todos los entes. El intelecto agente humano no es proporcionado para mover a la inteligencia al asentimiento de una verdad sobrenatural, pero el agente sobrenatural sí tiene eficacia suficiente, de manera que no es necesario recurrir a un círculo al infinito (n. 95).

Con esto piensa Escoto responder a “los filósofos”, i.e. a quienes “admiten la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural”²⁴. No se trata de negar sus tesis, sino de mostrar su insuficiencia: la filosofía para Escoto no muestra que las verdades de fe sean falsas, sino que se le presentan meramente como *neutras* o indiferentes. El intelecto agente es incapaz de iluminar el objeto sobrenatural, que es un principio más activo que él²⁵: por ello sólo si él mismo se pone como objeto (*vicem obiecti*) puede suplir como principio activo. El intelecto agente es “*quo omnia facere* respecto a la cognición que conviene al alma, no en cuanto el objeto es activo” (n. 72). *Pro statu isto*, es decir, en nuestra condición de *viatores*, el intelecto agente humano no es suficientemente activo; de hecho sólo conoce a partir de lo sensible²⁶. Si bien “puede absoluta-

²² Cfr. ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 1.

²³ Cfr. ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 3.

²⁴ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 5.

²⁵ Cfr. ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 63.

²⁶ Cfr. también ESCOTO, *In I Metaph* I q1, 33, VI q1, 43-45, etc.

mente el intelecto posible ser por naturaleza receptivo de tal intelección, no lo es *pro statu isto*” (n. 78).

Por esa razón no puede pensarse que a partir de los primeros principios el intelecto podría conocer todos los objetos posibles. Los primeros principios se refieren a los términos medios *comunissimi*, principios de todas las conclusiones pero precisamente sólo en común: “ya que los términos de los primeros principios son comunísimos, cuando se distribuyen, se distribuyen para todos los conceptos inferiores”²⁷. Escoto no es deductivista. Los sujetos de las proposiciones suponen distributivamente según la universalidad de los predicados, que en el caso de los primeros principios es máxima; luego de los primeros principios no es posible “conocer de las cosas inferiores sino en cuanto predicados comunísimos”²⁸. Los primeros principios valen, pero como principios comunes: no ayudan a dar cuenta de la *ratio* propia de las sustancias que no podemos conocer a partir de lo sensible. En una proposición sobre lo suprasensible, no dudaríamos que si hubiera dos proposiciones contradictorias una sería falsa y la otra verdadera, pero no podemos saber cuál: “no dudamos más que los contradictorios no son simultáneamente verdaderos de Dios (como que Dios sea bienaventurado o no, y así) que de lo blanco”²⁹. El problema no es la validez del principio de contradicción, sino que con éste no se puede descender desde el predicado si no es por otro principio (una premisa menor) que sirva como *ratio* propia (“*ut definitio subiecti vel passionis*”³⁰). Del principio de contradicción, se deriva en efecto que “el hombre es risible o no risible”, pero con sólo ese principio, que es *ratio comunissima* y no propia de la risa, no puede discernirse la verdad de esta contradicción.

Esta versión escotista de las verdades de fe como *neutras* para nuestro intelecto explica que lo teológico no puede contradecir lo natural. Pero lo natural tampoco puede negar lo teológico, salvo que un objeto pretendidamente teológico contradiga manifiestamente los principios de la razón. Las razones teológicas son *ex creditis ad creditum*. Esto ni es escepticismo ni niega el valor veritativo de la teología. Incluso quien no acepte un principio activo distinto al natural que ilumine ciertas proposiciones, i.e. se restringe la validez veritativa al conocimiento ligado a la quiddidad sensible, entonces a la premisa sobrenatural

²⁷ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 11.

²⁸ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 86.

²⁹ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 84.

³⁰ ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1^a, 89.

no se le concederá ningún valor argumentativo. Esto hace que para el agnóstico las premisas sobrenaturales sean *neutras* y si no concede valor más que a todo aquello que puede, actual o eventualmente, convertirse en objeto de iluminación directa del intelecto agente, permanecerán siempre *neutras*. Pero esto no significa *falsas*. Los argumentos teológicos son para Escoto *persuasiones* y sólo se hacen probatorios en la medida en que se conceda la aportación de cogniciones simples o complejas que no provienen de la iluminación que el agente haga de lo sensible.

Por *defectum naturae* de nuestro intelecto no tenemos un perfecto discernimiento causal. Conocemos muchas articulaciones proposicionales nivel sensible y esto nos mueve a la precipitación de confundir como conexión causal una meramente imaginativa e incurrir así en un error de predicación. Es conveniente por ello un sano escepticismo crítico, puesto que podemos por ejemplo malinterpretar la constancia de los movimientos siderales y atribuir a los astros propiedades como la eternidad o la incorrupción, etcétera. Por ello no podemos suponer la existencia de entidades que no veamos instanciadas en lo físico, ya como existentes, ya como causas en sentido *quia*. Y como sólo podemos predicar *propter quid* de sujetos, las predicaciones de sujetos sobrenaturales deben ser muy cuidadosas: los filósofos han errado de hecho en numerosas ocasiones, de lo que Escoto deja constancia en un curioso *syllabus* de errores de los filósofos sobre las sustancias separadas, como la atribución de eternidad a los planetas (n. 41).

Nuestro conocimiento debe ser extremadamente cuidadoso y anti-deductivista. Supongamos³¹, propone Escoto, la verdad inmediata A. De ella podemos enunciar muchas verdades mediatas de cosas comunes al sujeto y al predicado, como B y C. Pues bien: éstas últimos no son *natae sciri* sino por A. Así, aunque algún intelecto pueda articular los términos de B, *mientras no comprenda* A, B será una proposición *neutra*. Así sucede en el conocimiento de las sustancias suprasensibles y, en última instancia, en el saber teológico: aunque tenemos conceptos comunes a lo material e inmaterial, y podemos *de hecho* unirlos entre sí,

“estas complexiones no tienen evidencia sino por las verdades inmediatas que tratan de estas quididades bajo su razón propia y especial, *ratio* bajo la cual no concebimos estas quididades; y por ello ni tampoco conocemos estas

³¹ ESCOTO, *Ordinatio*, prolog 1^a, 45.

verdades generales de conceptos generales (*illas veritates generales de conceptibus generalibus*)³².

Esto vale no sólo para el conocimiento sobrenatural, sino en general para todo conocimiento al que no tenemos acceso a partir de proposiciones previamente conocidas. Por ejemplo, del conocimiento (a) del triángulo bajo la *ratio* de triángulo y (b) del cuadrado bajo la *ratio* de figura, no se concluye aún (c) la primacía del triángulo sobre el cuadrado. Y así, aunque concibiera la proposición: “Alguna figura tiene primacía”, no puede afirmar (c) mientras no conozca antes (d): el triángulo bajo la *ratio* de figura. “Y puesto que no puede inteligir esta [proposición] inmediata, dado que tampoco sus términos, por ello no puede conocer la proposición mediata” (n. 47).

En última instancia, el problema de la fe no sería con la filosofía sino con aquellos filósofos que negaran que podamos tener otro concepto de Dios que el natural: por ello no aciertan a medir el auténtico valor *neutro* de las proposiciones de lo suprasensible y las califican como *falsas*. Pero en todo caso nuestro conocimiento actual de Dios “*virtute creaturae* es imperfecto, mientras que el alcanzado en virtud de su esencia en sí es perfecto” (n. 48). La teología no suplantada a la filosofía porque, para ésta, es (tomada discursivamente) un conjunto de proposiciones inteligibles pero *neutras*. Una proposición puede ser absolutamente evidente de suyo y sin embargo no serlo para el sujeto que no es capaz de articularla bajo la *ratio* propia en que lo es: una nueva aparición del motivo aristotélico *quoad nos, quoad se*.

3. SOBRE EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES: RELIGIÓN Y DOXOLOGÍA

En resumen:

- (1) Tanto Escoto como Leibniz entienden que las verdades de fe deben ser acordes a la razón.
- (2) Sin embargo, no pueden deducirse a partir de ella sino que deben su conocimiento a un principio de evidencia distinto.
- (3) Las verdades de fe no pueden ser probadas, pero tampoco *refutadas*, en la medida en que no están en contra de la necesidad de los principios racionales.
- (4) La metafísica es la única ciencia con una mirada lo suficientemente universal como para tratar del objeto de fe. Como ciencia primera y definitoria del

³² ESCOTO, *Ordinatio*, prol 1ª, 45.

saber natural, la metafísica puede juzgar sobre la invalidez de una proposición teológica. Pero nunca sobre su verdad, puesto que la metafísica articula sus objetos bajo *rationes* comunes y universales, en palabras de Escoto.

En términos generales, estas líneas llegarán hasta Kant, quien sigue una línea análoga, si bien institucional y no metodológica, en *Streit der Fakultaten*. Allí afirma que el teólogo bíblico trabaja conforme a la Biblia, mientras que es tarea de la (Facultad de) Filosofía “controlar [a las Facultades superiores], prestándoles un gran servicio con ello, puesto que todo depende de la *verdad* (condición primera y esencial del saber en general [...]). La Facultad de Filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad”³³.

Me parece importante constatar que se trata aquí de un examen que alcanza también aquellas proposiciones u opiniones que por naturaleza son dialécticas. La dialéctica no está por ello en pugna con la metafísica; de cara a la metafísica, la diversidad de opiniones no es de suyo irracional, aunque en ocasiones vaya más allá de lo que por meras deducciones de la razón podamos conocer. La tarea de la metafísica puede en ese sentido calificarse hasta cierto punto de “negativa”, o mejor, crítica³⁴.

La discusión escotista sobre las verdades de la teología y la metafísica está estructurada dialécticamente³⁵. También Leibniz discute un tema que involucra proposiciones metafísicas y de fe dialécticamente. Lo mismo puede decirse de la discusión medieval sobre la eternidad o temporalidad de la creación. En resumen: la metafísica puede emplear provechosamente la dialéctica cuando se enfrenta a proposiciones o disyunciones de difícil resolución, ante las que la razón cuenta con poco más que los principios más universales.

Creo a la vez que esto pone de manifiesto la impropiedad de tratar la fe fundamentalmente como un credo justificable, es decir, el planteamiento de la religión como un conjunto de proposiciones susceptibles de verificación o justificación. Como dice López Farjeat, “la inteligibilidad de la fe debería entenderse

³³ Cfr. I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid, 1999, p. 11.

³⁴ Cfr. INCIARTE, F. / LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007, pp. 17 y 22-23.

³⁵ Cfr. ESCOTO, *Ordinatio*, I prol 1a parte, y HOFMEISTER PICH, R., “O anti-averroísmo de Duns Scotus no prólogo da Ordinatio: o segundo argumento”, en *Dissertatio. Revista de filosofía*, 26 (2007), pp. 27-60.

desde el dominio de la doxología y no exactamente desde la epistemología”³⁶. Esto no exime al creyente de tener cierta clase de justificación acorde a la razón sobre sus creencias, pero éstas no dependen enteramente de esta imperfecta justificación³⁷. Precisamente en este sentido avanzan, me parece, algunos modos contemporáneos de enfocar el problema de la justificación de las creencias religiosas³⁸. Mi intención era sólo alcanzar este punto: la razón tiene cierto sentido crítico (negativo, si se quiere) sobre la verdad de la religión, aunque no pueda demostrar de hecho que una proposición religiosa sea verdadera, y se enfrente a ella simplemente con los principios comunes con los que juzga sobre las proposiciones opuestas. Los medievales enfrentaron el problema situando las proposiciones religiosas en un ámbito similar al de la dialéctica, aunque aprovechando la metafísica para mantener con ella una común inclinación a la verdad. La pretensión de eliminar a la religión de la vida pública como “irracional” me parece por ello injustificada: esto sería algo así como limitar el espacio público a las proposiciones apodícticas, a lo demostrable y necesario, o bien pretender que el mundo de lo público se configurara científicamente³⁹. Cuestión distinta es, por supuesto, el de la positiva verdad de la religión. En todo caso es significativo que la teología, donde ha sido sistemáticamente desarrollada, se haya entendido a sí misma en la misma línea de la verdad y la ciencia, y haya intentado en la medida de lo posible ordenar así su discurso⁴⁰. Es por ello muy interesante la fórmula tomista de *fides est media inter scientiam et opinionem*: la fe no es una mera opinión: tiene, por así decir, “pretensiones científicas”, pe-

³⁶ Cfr. LÓPEZ FARJEAT, “*Scientia, opinio et fides*”, pp. 105.

³⁷ Así también LEIBNIZ, G. W., “Discurso preliminar”, §29: «Sin embargo, la misma fe divina, cuando se mantiene viva en el alma, es algo más que una opinión y no depende de las ocasiones o motivos que la han hecho nacer, como que va más allá del entendimiento y se apodera de la voluntad y del corazón, para hacernos obrar con calor y con gusto, como la ley de Dios lo exige, sin que haya ya necesidad de pensar en las razones, ni de detenerse en las dificultades de razonamientos que el espíritu pueda entrever».

³⁸ Cfr. GENSOLLEN, M., “¿Es moralmente reprochable sostener o adoptar creencias religiosas?”, *Tópicos* 27 (2004), pp. 167-185 y HURTADO, G., “Notas sobre el *De utilitate credendi*”, en *Tópicos* 31 (2006), pp. 135-146.

³⁹ Creo que en este sentido avanza la famosa conversación Habermas-Ratzinger: cfr. *Entre razón y religión: dialéctica y secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

⁴⁰ Cfr. al respecto la estrategia de San Agustín frente a Varrón comentada en RATZINGER, J., “El cristianismo ¿verdadera religión?”, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 142-160.

ro su modo propio de argumentación es parecido al de la justificación de las opiniones.

Termino con un dictamen de Leibniz, quizá válido también hoy. Según él, la teología científica medieval no acabó exitosamente su proyecto “porque estaba muy corrompida por lo calamitoso de los tiempos, por la ignorancia y la terquedad; y porque la filosofía, además de sus propios defectos, que eran muy grandes, se veía sobrecargada con los de la teología, la cual sentía a su vez los efectos de haberse asociado a una filosofía muy oscura e imperfecta. Sin embargo, es preciso confesar, con el incomparable Grocio, que a veces se encuentra oro entre la basura del latín bárbaro de los monjes” (§6).

David González Ginocchio
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
dgginocchio@gmail.com

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión online: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión online: www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Canterbury en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida “versus” Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placent’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (Ed.), *La intermediación de filosofía y teología (Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez)* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)