

JULIO CÉSAR KRÜGER CASTRO

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

---

### *Resumen:*

El *Principio de razón suficiente* es el principio supremo de Leibniz, y fue formulado por primera vez por él. Su forma breve dice: "Nada es sin razón (o fundamento)" y en ella se traduce la insistente pregunta que ya los niños formulan, la pregunta por el ¿por qué? Ella traduce la exigencia más íntima de nuestra razón, según la cual nada puede ser "por que sí", nada es sin razón (o fundamento); todo lo que es, es por alguna razón que lo hace ser como es y no de otra manera.

Como señala Heidegger, lo que enuncia el principio de razón suficiente es evidente, y guía tácitamente todo humano representar y comportarse en nuestro mundo moderno. Pero es acaso "la más cumplidamente enigmática de todas las proposiciones posibles". En torno suyo se mezclan cuestiones lógicas, físicas, filosóficas y teológicas, a las cuales dedicaremos en este trabajo una atención no siempre equivalente.

Agregaremos finalmente algunas consideraciones que permiten apreciar su importancia fuera del sistema leibniziano y a pesar de él. En su forma rigurosa -como *principium rationis*- señalaremos con Heidegger y Derrida su importancia, al afirmar que la ciencia y la universidad modernas dependen de él, como principio lógico, exigiendo la fundamentación de las proposiciones y como principio que busca la relación de las causas. El principio de razón suficiente aparecerá así en toda su potencia, profundidad y enigmaticidad cuyo alcance se extiende hasta la actualidad como se muestra en el pleno poder e importancia que tiene en la Universidad. La Universidad se funda en el principio del fundamento, en su formulación leibniziana dominante.

### *Palabras clave:*

Leibniz -Principio de razón-Razón-Fundamento-Causa-Por qué

---

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

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

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

“Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero y ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aunque las más veces esas razones no podamos conocerlas”<sup>2</sup>

En la *Teodicea* expone el principio de razón suficiente en la siguiente forma:

“... el otro principio, es el de la razón determinante: es que jamás nada acontece sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir alguna cosa que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué algo es existente, y por qué algo es así más bien que de otra manera.

Este gran principio tiene lugar en todos los eventos y no se podría dar jamás un ejemplo contrario...”<sup>3</sup>.

En la última carta a su amigo Clarke<sup>4</sup> emplea esta fórmula del principio de razón suficiente:

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

<sup>2</sup> “Monadología”, 32, en *Tratados fundamentales*, Ed. Losada, Bs. As. 1946, p. 66.

<sup>3</sup> *Teodicea* 44, De. Garnier-Flammarion, París, 1969, pp. 128-129.

<sup>4</sup> Clarke era un eclesiástico, muy amigo a su vez de Newton y se considera por eso que la correspondencia de Leibniz con Clarke, es en última instancia con Newton.

“Mais pour passer de la Mathematique á la Physique il faut encor un autre Principe, comme j’ay remarqué dans ma *Theodicée*, *c’est le Principe, du besoin d’une Raison suffissante*; c’est que rien n’arrive, sans qu’il y ait une raison pourquoy cela soit ainsi plustost qu’autrement”<sup>5</sup>.

Aquí Leibniz se refiere al principio como el “Principio de la necesidad de una razón suficiente”. En *Principios de Naturaleza y de la Gracia Fundados en razón*, lo enuncia como un principio metafísico. Así escribe:

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

### *Forma breve, habitual*

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

“er (nämlich der betr. Satz über die abstrakte Bewegung) hängt ab von jenembekanntesten und zugleich hervorragendsten Prinzip: *Nichts ist ohne Grund*”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> G. Martín *Leibniz, Logique et métaphysique*. Ed. Beauchesne, París, 1966. P.20. (“pero para pasar de la matemática a la física es menester todavía otro principio, como lo he señalado en mi *Teodicea*, es el *Principio de la necesidad de una Razón Suficiente*; es que nada acontece sin que haya una razón de por qué es así y no de otra manera”).

<sup>6</sup> “Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón”, 7, *Tratados Fundamentales, Op. Cit.*, p. 86.

<sup>7</sup> Cit. por Martín Heidegger *Der Satz vom Grund* (El principio del Fundamento), Ed. G. Neske, ed. 4, 1971, pág. 63. [“él, (esto es, el principio del movimiento abstracto) depende del principio más notable y al mismo tiempo de mayor preeminencia: *Nada es sin fundamento*”]. Trad. de J. Russo Delgado.

Leibniz sienta aquí la forma habitual del principio de razón suficiente, la forma breve: *Nihil est sine ratione* (Nada es sin razón).

El dominio de validez del principio se extiende aquí, en esta fórmula, a todas las cosas sin excepción. No dice “todo tiene un fundamento” —expresión que podría hacer pensar en una limitación de la validez del principio, pues estaría condicionada a la comprobación empírica— sino “nada es sin fundamento”.

### *Forma rigurosa*

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

“Leibniz schreibt in einer späten abhandlung (Specimen inventorum, Philos. Schriften ed. Gerhardt VII, 309): duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis... et principium reddendae rationis; “es gibt zwei oberste Prinzipien für alle Beweigänge, das Prinzip –versteht sich– des Widerspruchs und das Prinzip *reddendae rationis*”. Dieses an zweiter Stelle genannte Prinzip sagt, quod omnis veritatis reddi ratio potest (ib.), “DaB für jede Wahrheit (d.h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann”. Das principium rationis is für Leibniz, streng gedacht, das principium reddendae rationis. Rationem reddere heibt: den Grund zurückgeben.”<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Martín Heidegger, *Der Satz vom Grund*, (El Principio del fundamento), De. G. Neske, de. 4, 1971, pp. 44-45, [“Escribe Leibniz en un escrito de los últimos (Specimen inventorum, escritos filos. ed. Gerhardt VII, 309): *duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, et principium reddendae rationis*; “hay dos primeros principios de todas las demostraciones, a saber, el principio de contradicción y el principio *reddendae rationis*. El principio mencionado en segundo lugar dice *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (id) “que de toda verdad (o sea, según Leibniz de toda proposición verdadera) se puede dar razón”. Pensando rigurosamente el *principium rationis* es para Leibniz el *principium reddendae rationis*. *Rationem reddere* quiere decir: rendir el fundamento”]. Trad. de J. Russo Delgado.

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

Pero el principio de razón suficiente en su forma habitual vale para todo lo que en cierta manera es. En su forma rigurosa en cambio, parece tocar sólo al conocer. ¿Queda limitada a la esfera del conocimiento la validez del *principium reddendae rationis*? No en Leibniz, pues recordemos que para éste —como para todo el pensamiento moderno— la manera como el ente “es”, reposa en la objetividad del objeto, y algo “es” en cuanto es objeto del pensamiento. Es el idealismo moderno. Para el idealismo, como sabemos, el ser no determina el pensar sino el pensar al ser. Por esto para Leibniz “algo es”, o sea, es comprobado como ente, solamente cuando es enunciado en una proposición que sea suficiente para el principio del fundamento en cuanto “proposición fundamental de la fundamentación”<sup>9</sup>.

La grandeza y potencia del principio de razón suficiente despliegan su poder en el hecho de que el *principium reddendae rationis* —al parecer solamente un principio del conocimiento— resulta al mismo tiempo justo como principio del conocer, el principio para todo lo que es<sup>10</sup>. La validez del *principium reddendae rationis* no se limita pues a la esfera del conocimiento.

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>10</sup> Cf. al respecto, Heidegger, *Op. Cit.*, p. 67.

### *Por qué y fundamento*

Pasemos ahora a considerar cómo podemos expresar la forma rigurosa del principio de razón suficiente en forma abreviada.

Cuando el representar se ve llevado a aportar el fundamento para lo representado –dice Heidegger– busca afanosamente el fundamento que hay que aportar; esto sucede cuando pregunta: ¿por qué lo representado es y por qué es como es? La forma rigurosa del principio de razón suficiente “Nada es sin el fundamento que hay que aportar” puede expresarse en la siguiente forma breve: “Nada es sin por qué”.

Ahora bien, comparando las dos formulaciones abreviadas del principio, en su forma habitual y en su forma rigurosa, tenemos:

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

¿Son lo mismo “sin por qué” y “sin razón (fundamento)”? Heidegger en *Der Satz vom Grund* (El Principio del fundamento), después de analizar un verso de Angelus Silesius que dice sobre la rosa:

“Die Rose ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,  
Sie acht nicht inhrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet”<sup>11</sup>

llega a la conclusión de que la rosa es sin “por qué” (warum), mas no sin “porque” (weil) y, sin embargo, no es sin fundamento. Así, “sin por qué” y “sin fundamento” no son lo mismo pues la rosa es “sin por qué” pero no ciertamente “sin fundamento”: *florece porque* florece. Por esto, escribe Heidegger:

“Wir sehen uns vor einen merkwürdigen Sachverhalt gebracht: Etwas, wie die Rose, ist zwar nicht ohne Grund und ist gleichwohl ohne warum. Etwas fällt in den Geltungsbereich des vulgär gefaßten Satzes vom Grund. Dasselbe Etwas fällt aus dem Geltungsbereich des streng gefaßten Satzes vom Grund heraus”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 77. (“Florece porque florece, la rosa es sin por qué, / no repara ella en sí misma, no indaga si se la ve”).

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 73. (“Nos vemos llevados a una situación digna de nota: algo como una rosa no es ciertamente sin fundamento y sin embargo, es

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

### *La ley de continuidad, el principio de los indiscernibles y el principio de razón*

En una carta a Arnauld de junio de 1686 Leibniz afirma que el principio de razón suficiente es la síntesis de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles.

El principio de razón suficiente es solamente “este axioma vulgar de que nada acontece sin razón” en tanto no se le comprenda según sus expresiones fundamentales: la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles<sup>13</sup>.

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

### *La ley de continuidad*

Leibniz enuncia así la ley de continuidad:

“Nada se hace de un golpe y es una de mis más grandes máximas y de las más verificadas, que la naturaleza no da jamás saltos. Yo la llamo la ley de continuidad y el uso de esta ley es bastante considerable en metafísica”<sup>14</sup>.

sin por qué. Algo cae en el dominio de aplicación del principio de razón en su forma habitual. El mismo algo cae fuera del dominio de aplicación del principio de razón en su forma rigurosa”).

<sup>13</sup> Cf. A. Philonenko “La loi de continuité et le principe des indiscernibles” (“La ley de continuidad y el principio de los indiscernibles”), en *Revue de Métaphysique et de Moral*, París, N° 3, 1967, p. 262.

<sup>14</sup> Leibniz, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Avant, Propos, p. 97.

Según esta ley jamás un movimiento nace inmediatamente del reposo ni se reduce a él sino por un movimiento más pequeño. Leibniz sostiene que se pasa siempre de lo pequeño a lo grande y a contrapelo por lo mediocre, en los grados como en las partes. Las percepciones notables, esto es perceptibles, vienen por grados de aquellas que son muy pequeñas para ser apreciadas, porque no toda percepción es sensible a la apercepción. Al juzgar de modo diferente, no se puede conocer la inmensa sutileza de las cosas.

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

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

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

### *El principio de los indiscernibles*

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

<sup>15</sup> Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, t. II, p.238, edit. Revista de Occidente.

Heidegger, refiriéndose al *principium identitatus indiscernibilium*, lo enuncia así: "...dos cosas indiscernibles, es decir dos cosas iguales, no pueden ser dos cosas, deben ser la misma, esto es, una cosa"<sup>16</sup>. ¿por qué?, pregunta Heidegger y dice que "la fundamentación que da Leibniz es tan esencial para el principio como para la posición fundamental de toda su filosofía"<sup>17</sup>. Según el principio de los indiscernibles no pueden haber dos cosas iguales, ¿por qué?, porque si existieran dos cosas iguales, Dios habría repetido algo eterno; al crear dos cosas iguales no sería perfecto.

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

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

"Sin embargo, es necesario que las mónadas tengan algunas cualidades, pues de lo contrario ni siquiera serían seres. Y si las sustancias simples no se distinguieran por sus cualidades, no habría medio de advertir ningún movimiento en las cosas, puesto que lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indistinguibles unas de otras puesto que no difieren en cantidad. Por consiguiente, supuesto el espacio lleno, cada lugar recibiría siempre en el movimiento sólo el equivalente de los que había tenido, y un estado de las cosas sería indiscernible de otro"<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Heidegger, *La pregunta por la cosa*, ed. Sur. Buenos Aires, 1964, p. 30.

<sup>17</sup> Heidegger, *Ibid.*, p. 30.

<sup>18</sup> Cf. Heidegger, *Ibid.*, p. 30.

<sup>19</sup> "Monadología", 8, *Tratados Fundamentales*, *Op. Cit.*, p. 60.

Agrega Leibniz a continuación:

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

Refiriéndose luego a las mónadas, afirma Leibniz que ellas, al igual que todo ser creado —único, singular— están sujetas a cambio y que éste es *continuo* en cada una:

“Doy así mismo por admitido que todo ser creado está sujeto a cambio, y por consiguiente también la mónada creada, e incluso que ese cambio es *continuo* en cada una”<sup>21</sup>.

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

“...es preciso que, además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que determine, por así decirlo, la especificidad y variedad de las sustancias simples”<sup>22</sup>.

### *Substancias simples*

Además del principio del cambio es preciso que haya un detalle de lo que cambia. Este *detalle* debe determinar “La especificidad y variedad de las sustancias simples”. ¿En qué sentido emplea Leibniz “detalle”?, sobre este “detalle” dice Leibniz a continuación:

<sup>20</sup> Leibniz, *Ibid.*, p. 60. Vemos aquí ya la tesis de la que parte el principio de los indiscernibles: no hay dos cosas iguales. Las diferencias no son sólo sensibles sino internas, inteligibles. Según el principio de los indiscernibles hemos visto dos cosas iguales no serían dos.

<sup>21</sup> Leibniz, “Monadología”, 10, *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>22</sup> “Monadología”, 12, *Ibid.*, p. 61.

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

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

“El estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple es propiamente lo que se llama *percepción*”<sup>24</sup>.

Al referirse a que el *estado pasajero* que “comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple”, Leibniz parece indicar que ese *detalle* de lo que cambia es ese “*estado pasajero* que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple”; emplea la misma expresión que utilizó al referirse al *detalle* de lo que cambia: “debe comprender una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple”. La única diferencia es la palabra “representa”. Esto nos deja dudas acerca de si es correcto identificar *detalle* y *percepción*. Pero en *Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón* Leibniz escribe:

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

<sup>23</sup> “Monadología”, 13, *Ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> “Monadología”, 14, *Ibid.*, p. 61.

<sup>25</sup> “Principio de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón” 2, *Tratados fundamentales*, p. 81.

Las *cualidades* y las *acciones internas* son lo que distingue actualmente a una mónada, y *acciones internas* son las *percepciones de lo que cambia* que determinan “La especificación y la variedad de las substancias simples”. Podemos pues pensar que las *cualidades* y *acciones internas*, las *percepciones*, determinan “La especificación y la variedad de las substancias simples”.

Dicho de otra manera. Un mónada en sí misma, no podría actualmente distinguirse de otra sino por medio de las *cualidades* y *acciones internas*, o lo que es lo mismo, por las *percepciones*. Las *percepciones* –agrega– son las representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que es externo.

Podemos concluir pues que por el *detalle* de lo que cambia, se refiere Leibniz a las *percepciones*, como *cualidades* y *acciones internas*, es decir, representaciones en lo simple de lo compuesto o de lo que es exterior.

*El principio de razón:  
síntesis de la ley de continuidad y del principio de los  
indiscernibles*

La Ley de continuidad y el principio de los indiscernibles parecen ser complementarios en Leibniz y su síntesis es según el filósofo, el principio de razón suficiente.

El principio de razón suficiente es solamente “este axioma vulgar de que nada acontece sin razón”<sup>26</sup>, en tanto no se le comprende según sus expresiones fundamentales: la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles.

M. Gueroult, el gran historiador francés de la filosofía, señala que en Leibniz el principio de razón suficiente reclama con

<sup>26</sup> Philonenko, *Op. Cit.*, p. 262. Allí hace referencia a la carta de Arnauld (junio 1686) y a la obra de B. Russell: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2ª ed., p. 31-32.

igual fuerza el principio de continuidad y el principio de los indiscernibles. Observa que este último principio es la negación del principio de continuidad<sup>27</sup>.

En efecto, al abordar la crítica de las reglas especiales de Descartes sobre el movimiento, Leibniz afirma que va a proporcionar un criterio general, una piedra de toque para examinarlo. Dice que acostumbra llamarlo la *ley de continuidad* y que ya ha explicado en otra parte<sup>28</sup> hace algún tiempo, pero que volverá a tratar de ella como mayor desarrollo. Así escribe:

“...si dos condiciones hipotéticas o dos datos diferentes se aproximan continuamente el uno al otro, entonces necesariamente los resultados buscados o los efectos de las dos condiciones se aproximan tan continuamente el uno al otro y en fin se funden (fondedent) el uno en el otro, y recíprocamente”<sup>29</sup>.

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

“Pero sucede igual en la naturaleza a la cual el autor, soberanamente sabio, aplica la más perfecta geometría. Además, si fuera de otro modo, la naturaleza no seguiría un curso ordenado. Así el movimiento, decreciendo continuamente, se pierde en fin en el reposo, la desigualdad continuamente disminuida se transforma en exacta igualdad, de manera que el reposo puede ser considerado como un movimiento infinitamente pequeño o como una lentitud infinita, y la igualdad como una desigualdad infinitamente pequeña; y por esta razón, todo lo que ha sido demostrado, sea del movimiento en general, debe ser también verdadero, según nuestra concep-

<sup>27</sup> M. Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Ed. Aubier, 1968, p. 284, nota 123.

<sup>28</sup> Se refiere a la “Carta de M. Leibniz sobre un principio general útil a la explicación de las leyes de la naturaleza por la consideración de la sabiduría divina para servir de réplica a la respuesta del R.P. Malebranche, 1687”.

<sup>29</sup> “Remarque sur la partie générale de les Principes de Descartes” (“Observaciones sobre la parte general de los Principios de Descartes”), en G.W. Leibniz, *Opusculs Philosophiques Choises*, Ed. Vrin., París, 1966, pp. 51-52 “sobre el artículo 45” (trad. del latín por Paul Schrecker).

ción aplicado al reposo o a la igualdad. Si bien que la regla del reposo o de la igualdad puede ser concebida, en un cierto sentido, como un caso especial de la regla del movimiento o de la desigualdad”<sup>30</sup>.

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

El principio de los indiscernibles por el contrario, postula que no hay dos cosas perfectamente semejantes y que estas no dejan de ser distinguibles en sí. Es más, como hemos leído, Leibniz sostiene que:

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

Según el principio de los indiscernibles, las diferencias son siempre, en último análisis, irreductibles. Pero no solamente las diferencias son en última instancia irreductibles, sino que *cada substancia individual es como un absoluto*.

En efecto, tratando de encontrar una razón *a priori* de la identidad personal, no contentándose con el convencimiento *a posteriori* gracias a la propia experiencia interior que nos dice, por ejemplo, que yo que he estado en el lugar *x*, ahora estoy en

<sup>30</sup> *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>31</sup> “Monadología”, 9, *Tratados fundamentales*, *Op. Cit.*, p. 60.

lugar y, y que soy el mismo, Leibniz llegó a la conclusión de que la noción individual de cada persona encierra todo lo que le sucederá. Todos los atributos son los predicados de un mismo sujeto.

La noción de un sustancia individual, según Leibniz, “encierra de una vez por siempre, todo lo que puede sucederle”<sup>32</sup>. Leibniz llega incluso a escribir que en el alma de cualquier persona hay “huellas de todo lo que le sucedió y signos de todo lo que sucederá, e incluso rastros de todo lo que ocurre en el universo, si bien sólo a Dios pertenece reconocerlos todos”<sup>33</sup>. Las mónadas son espejos del universo, no tienen ventanas. La sustancia es pues para Leibniz como un absoluto que “no tiene necesidad más que de sí para ser inteligible”<sup>34</sup>.

Al elevarse a una razón a priori de la identidad personal, Leibniz hace que el yo, como sujeto sustancia, escape a las exigencias de la ley de continuidad. Por eso escribe Philonenko<sup>35</sup> que la inteligibilidad trascendente de la mónada “responde a una discontinuidad metafísica radical”.

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

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

Para conocer una sustancia no es menester ninguna otra. Más aún, “apoyarse en una sustancia para conocer otra sería contradecir al principio de los indiscernibles. Desde entonces se

<sup>32</sup> Cf., “Discurso de metafísica”, VIII, *Tratados Fundamentales*, p. 102.

<sup>33</sup> *Ibid.* IX. p. 102.

<sup>34</sup> Philonenko, *Op. Cit.* p. 282.

<sup>35</sup> Philonenko, *Loc. Cit.*

<sup>36</sup> “Discurso de Metafísica”, XIV, *Tratados fundamentales*, p. 112.

puede plantear la cuestión de saber cuál es el valor de la Ley de continuidad, si en el fundamento de los fenómenos es menester poner substancias, de tal modo diferentes, que la regla metafísica es la discontinuidad”<sup>37</sup>.

Vemos pues que el juicio de M. Gueroult es verificado: el principio de los indiscernibles es la negación de la ley de continuidad y hay un conflicto entre los principios. Y no sólo un conflicto, sino una contradicción irreductible que no se resuelve mediante la distinción entre lo ideal y lo actual como hace Leibniz. Este, en una carta a Varignon –del 2 de febrero de 1702– sostiene que la continuidad es una cosa ideal, y que no hay nada en la naturaleza que tenga partes perfectamente uniformes, y que la división de la materia no llega a esas parcelas infinitamente pequeñas. Aclara, sin embargo, que lo real no deja de gobernarse por lo ideal y abstracto. A pesar de la insistencia de Leibniz en declarar que la continuidad es una cosa ideal, el problema no se resuelve como parecía, por la distinción entre lo ideal y lo actual. Gueroult dice concluyentemente al respecto:

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

<sup>37</sup> Philonenko, *Op. Cit.* p. 282.

<sup>38</sup> M. Gueroult, *Op. Cit.*, t. I. p. 284, nota 123.

A. Philonenko llega a decir que la síntesis principal (princielle) de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles, en el principio de razón suficiente “es, en realidad, una confusión esencial...”<sup>39</sup>.

La exposición del principio de razón suficiente en una forma rigurosa, opuesta a la “vulgar”: “Nada es (o acontece) sin razón” nos ha llevado a verlo –según la declaración expresa y terminante de Leibniz– como síntesis de la Ley de continuidad y del principio de los indiscernibles, que son sus expresiones fundamentales.

El estudio de estos principios, nos ha mostrado primero, que el principio de los indiscernibles tiene como fundamento representaciones teológicas: No pueden haber dos cosas iguales, Dios habría repetido algo y al crear dos cosas iguales, no sería perfecto<sup>40</sup>.

En segundo lugar, nos ha mostrado que la síntesis de ambos principios es conflictiva, siendo el principio de los indiscernibles una negación de la ley de continuidad. Por eso Yvon Belaval ha escrito que:

“L’emploi simultan  du principe de continuit  et du principe des indiscernibles c’est tout le leibnizianisme, mais aussi la difficult  centrale du leibnizianisme”<sup>41</sup>.

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

Las anteriores consideraciones parecen sugerir que el Principio de razón suficiente de Leibniz es quizá cuestionable en cuanto síntesis de dos principios irreconciliables, y que, aunque se dijera

<sup>39</sup> A. Philonenko, op. cit. p. 262. Siguiendo a Kant, sostiene Philonenko que en la “síntesis” de la ley de continuidad y del principio de los indiscernibles se explicita la confusión más grave: la del fenómeno y de las cosas en sí. Cf. Kant. *CRP*, t. II. Ed. Losada, Buenos Aires, p. 33.

<sup>40</sup> Cf. Heidegger. *El hombre y la pregunta por la cosa*. p. 30.

<sup>41</sup> Belaval Y. *Leibniz, initiation a sa philosophie*, París, 1969, Ed. Vrin p. 207. (“el empleo simultáneo del principio de continuidad y del principio de los indiscernibles es todo el leibnizianismo, pero también es la dificultad del leibnizianismo”).

que uno vale para lo ideal y otro para lo actual, habría siempre un problema por presentar el principio de razón suficiente, una doble exigencia.

### *Principio de conveniencia o de lo mejor*

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

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

Para Leibniz, Dios -una vez que ha resuelto crear algo- no puede dejar de comportarse en la forma más perfecta, y por consiguiente elegir lo mejor. Es pues necesario que haya una razón suficiente de la elección de Dios, que lo determine por un mundo posible más bien que por otro, "y esa razón sólo puede encontrarse en la *conveniencia* o en los grados de perfección que contengan esos mundos"<sup>45</sup>.

Los mundos posibles se distinguen por el bien que contienen y uno de ellos debe presentar el máximo. La decisión divina

<sup>42</sup> Cf. Ortega y Gasset. *La idea de Principio en Leibniz*. Ed. Rev. de Occidente, t. II. pp. 222-223.

<sup>43</sup> Cf. André Robinet. *Leibniz*. Ed. Seghers, París, 1962. p. 55.

<sup>44</sup> Cf. André Robinet, *Ibid.* p. 55.

<sup>45</sup> "Monadología", 54, *Tratados Fundamentales*, pp. 70-71.

de crear uno entre los numerosos mundos posibles, debe tener una razón suficiente. Esta razón consiste en que este mundo es el mejor de los mundos posibles y es la razón por la cual Dios crea este mundo y solamente este mundo.

Ahora bien, todos los posibles aspiran a la existencia, mas como ninguno exhibe razón alguna para existir más y antes que otro, la fuente de existencia que es Dios, se extiende -según Leibniz- a todos por igual y sobre todos; y esta es la causa de que todo posible está en futuro de existir. Esto no quiere decir, aclara Ortega<sup>46</sup>, que todos los posibles lleguen a existir. Los posibles se excluyen entre sí y para existir juntos es necesario que sean componibles (compossibles).

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

El mundo es contingente -posible y no necesario- pero no puede ser de otro modo de como es, porque sería contrario a la bondad de Dios crear un mundo distinto que el mejor de todos los mundos posibles. Es necesario en cierta forma, pero su necesidad no es lógica o metafísica.

Leibniz tiene que distinguir dos clases de necesidad para escapar de la necesidad absoluta: la *necesidad lógica o metafísica*<sup>47</sup> -que concierne a todo lo que no puede ser de otro modo porque su opuesto implica contradicción- y la *necesidad contingente, moral o físico-moral* -que concierne a todo lo que desde el punto de vista del principio de contradicción podría ser de otro modo- pero que es consecuencia "necesaria" de la bondad di-

<sup>46</sup> Cf. Ortega y Gasset, *Op. Cit.* t. II. p. 222.

<sup>47</sup> Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad del puro logicismo.

vina. No hace falta subrayar hasta qué punto es cuestionable tan paradójico concepto, como observa Ortega (Op. Cit. p. 237).

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

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

Los dos primeros son sus expresiones fundamentales; y el último, corolario suyo, que lo completa o perfecciona y que es expresión de su cualidad “moral”. Como hemos visto, la ley de continuidad es negada por el principio de los indiscernibles, y la síntesis de ambos principios —en el principio de razón suficiente— es contradictoria. El principio de conveniencia o de elección de lo mejor es un principio teológico, que se basa en la bondad de Dios, cualidad que antes se le ha atribuido. Así, de acuerdo con su bondad, Dios no puede dejar de elegir el mundo mejor, el mejor de los mundos posibles.

### *Causalidad y razón suficiente: equiparación de los dos principios*

Escribe Heidegger que la grandeza y la potencia del principio se nos aparece ya “si consideramos una fórmula del principio

de razón suficiente que se halla con frecuencia en Leibniz: '*nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*', 'nada es sin fundamento o ningún efecto sin causa'. La proposición 'ningún efecto sin causa' se llama también principio de causalidad. Leibniz equipara ostensiblemente en la fórmula recién citada mediante el *seu* (o), el principio de razón suficiente y el de causalidad"<sup>48</sup>.

Sin embargo el mismo Heidegger escribe:

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

Por este último texto parecería que Leibniz distingue la forma "filosófica pensante" (nada es sin razón) de la forma vulgar del principio de razón suficiente (ningún efecto es sin causa o nada es sin causa). Distingue aquí el principio de razón suficiente y el principio de causalidad. Sin embargo, en *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*<sup>50</sup>, escribe:

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

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

"Esta substancia simple primitiva debe encerrar de modo eminente las perfecciones contenidas en las substancias derivadas, que

<sup>48</sup> Heidegger, *Op. Cit.* 3ª parte, p. 43.

<sup>49</sup> Heidegger, *Op. Cit.* 3ª parte, p. 45.

<sup>50</sup> N° 8. *Tratados fundamentales, Op. Cit.*, p. 87.

son sus *efectos*, así, pues, tendrá poder, conocimiento y voluntad perfectas, es decir, tendrá omnipotencia, omnisciencia y bondad soberanas”<sup>51</sup>.

En la Teodicea escribe Leibniz:

“... y el otro, el de la *razón determinante*, que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una *causa o por lo menos una razón determinante*, es decir, alguna cosa que puede servir para dar razón *a priori* de por qué ella es existente mas bien que no existente y por qué existe de esta manera mas bien que de otra. Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos, y nunca se dará un ejemplo en contrario; y aunque la mayor parte de las veces estas *razones determinantes* no nos sean bastantes conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay. *Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios*, y perderíamos una infinidad de razonamientos muy justos y muy útiles de los cuales es el fundamento y sin que sufra ninguna excepción, puesto que de otro modo se debilitaría su fuerza”<sup>52</sup>.

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

Sobre la causa y razón (fundamento) escribe Heidegger:

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

<sup>51</sup> Leibniz, N° 9, *Tratados fundamentales*, Op. Cit. p. 87.

<sup>52</sup> Leibniz, *Es sais de théodicée*, Edit Garnier - Flammarion, París, 1969. 1 parte, N° 44 pp. 128-129. Cf. también G. Martín; *Leibniz, Logique et métaphysique*. p. 20.

den Grund dafür, dab wir einsehen: Sokrates ist sterblich. Aber jene allgemeine Aussage bewirkt nicht, ist nicht Ursache dafür, das Sokrates stirbt"<sup>53</sup>.

Y anteriormente en la misma obra, cuando se refirió expresamente a la equiparación ostensible que hace Leibniz, en la fórmula *nihil est sine ratione nullus effectus sine causa* ("Nada es sin fundamento o ningún efecto sin causa") del principio de razón suficiente y del principio de causalidad ("Ningún efecto sin causa") mediante el *sive* (o), afirmaba Heidegger que se está tentado a criticar esta equiparación "en cuanto cabe considerar que toda causa es ciertamente una especie de fundamento pero no todo fundamento muestra el carácter de la causa que tiene como consecuencia un efecto" (op. cit. 3ª parte, pp. 43-44).

Causa y fundamento no se reciprocán. *Fundamento* y *consecuencia* no son lo mismo —señala acertadamente Heidegger— que causa y efecto (3ª parte, pp. 43-44). Posteriormente en la misma obra —"la conferencia"— Heidegger señala terminantemente la diferencia, pero, aquí afirma cautelosamente: "Estas indicaciones son hasta cierto punto correctas. Pero se duda acerca de instruir a Leibniz sobre ello. Tal consejo resultaría indicado para cerrarnos el paso hacia lo peculiar del pensamiento leibniziano. Por ello dejamos abierta la pregunta sobre las relaciones entre el principio de razón suficiente y el de causalidad. Por lo cual queda claro que el principio de causalidad pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente. ¿Consiste entonces la grandeza y potencia el principio de razón suficiente en que incluye también el principio de causalidad? Al mostrar esta inclusión, la cual

<sup>53</sup> Heidegger, *Der Satz von Grund. Principios del Fundamento*, "la conferencia" pp. 191-192. ("con frecuencia el contenido del principio que cabe abreviar en "Nada sin fundamento" es conocido sólo en la siguiente forma: *Nihil fit sine causa*, nada acontece sin causa. Ahora bien, toda causa es ciertamente un modo del fundamento. Pero no todo fundamento hace algo en el sentido de causarlo. Así, por ejemplo, la proposición general "todos los hombres son mortales" contiene sin duda la razón de que nos demos cuenta de que Sócrates es mortal. Pero esa proposición general no hace que Sócrates muera, no es causa de ello").

con frecuencia parece una equiparación de ambos principios, nos hemos limitado en el mejor de los casos a determinar el alcance del sector regido por el grande y potente principio” (3ª Parte, p. 44).

Nos parece acertada la diferenciación que Heidegger establece entre el principio de razón suficiente y el de causalidad; y entre fundamento y consecuencia por un lado, y causa y efecto por otro, puesto que la causalidad se refiere a las conexiones físicas; el fundamento se refiere a la conexión lógica, a la razón de conocimiento. Nos parece acertado el dejar abierta la pregunta sobre las relaciones entre estos dos principios, y su afirmación de que el principio de causalidad pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente. Pero no estamos de acuerdo en su vacilación en criticar “la equiparación ostensible” que hace Leibniz de estos dos principios mediante el *sive* (o). Leibniz, es cierto, apunta a algo más profundo que el principio de causalidad y este principio pertenece a la esfera regida por el principio de razón suficiente, pero esto no es siempre claro en Leibniz que como hemos visto a veces distingue expresamente los dos principios y a veces los equipara. No tiene una conciencia clara de la diferencia, o al menos “no la retiene con firmeza”.

Como diría Schopenhauer:

“...si se designan dos conceptos afines con una misma palabra, ello es un síntoma de que no se conoce su diferencia, o que al menos no se retiene con firmeza”<sup>54</sup>.

### *Causa y razón*

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

<sup>54</sup> Schopenhauer; *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Ed. Aguilar, 1967, p. 46.

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

Schopenhauer afirma que Aristóteles no tiene una conciencia totalmente clara de la diferencia, de la distinción sumamente importante entre *razón del conocimiento* y *causa*. Señala Schopenhauer que Sexto Empírico nos ofrece “un ejemplo claro de esta confusión continua entre los antiguos, entre la ley lógica de la razón cognoscitiva y la ley natural trascendental de la causa y del efecto”<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Compárese con lo que dice Heidegger en “La conferencia”. Observa que en la historia del pensamiento occidental -la cual comienza en el siglo VI A.C.- se necesitaron dos mil trescientos años para que la forma breve “Nada es sin razón” se sentara como un principio, se conociese como ley; fuese reconocida en todo su alcance y fuera llevada deliberadamente a una validez irrestricta. Durante todo ese lapso mencionado y hasta su formulación en el siglo XVII por Leibniz, el principio de razón suficiente “dormía por decirlo así”, afirma Heidegger en el *Principio del fundamento*. Además, señala que “sin embargo, apenas si hasta ahora hemos meditado en este hecho extraño o preguntado a qué se debe que este pequeño principio haya necesitado de un periodo de incubación tan enormemente largo”. Es también interesante mencionar al respecto, el fragmento atribuido a Leucipo: “Nada se produce vanamente, sino todo se produce a partir de una razón y en virtud de una necesidad”. \*\*\* “Sobre el espíritu”, Cf. Aecio I, 4, 1 (DK, 67-24). Llama la atención la forma negativa del enunciado. Heidegger ha señalado precisamente la forma negativa del enunciado en Leibniz.

<sup>56</sup> Schopenhauer, *Op. Cit.*, p. 47.

La confusión se muestra claramente en la cita que hace Schopenhauer del Libro IX, *Adversus Physicos Mathematicos*, esto es, el libro *Adv. Physics*, 204, donde Sexto Empírico quiere demostrar la ley de causalidad y dice: uno que afirma que no hay ninguna causa (aítia), o no tiene una causa (aítia) por la que afirma tal cosa, o tiene una. En el primer caso su afirmación no es más verdadera que su contrario; en el segundo confirma con su afirmación que hay causa<sup>57</sup>.

Se ve claramente aquí que Sexto Empírico no llega a una clara distinción entre “la exigencia de una razón del conocimiento para la fundamentación de un juicio y la de una causa para la entrada en acción de un suceso real”<sup>58</sup>.

Pero donde se ve más claramente la confusión entre causa y razón, es en Descartes, quien llega a equiparar estos dos conceptos mediante el *sive* (o), de la misma manera que Leibniz; equiparación ésta que Heidegger señala sin profundizar mayormente, limitándose a decir que causa y fundamento (o razón) no son lo mismo.

Schopenhauer en cambio, cita las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes en la *Responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia*, cuyo Axioma I dice: *Nulla res existit, de que no possit quaeri, quatenus sit causa, cur existat. Noc enim de ipso Deo quaeri potest, no quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immarsitas est causa sive ratio propter quam nulla causa iniget ad existendum* “<sup>59</sup>.”

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 48. (“No existe ninguna cosa de la cual no quepa preguntar cuál es la causa de que exista. Pues esto puede preguntarse del mismo Dios, no porque necesite ninguna causa para existir sino porque la misma inmensidad de su naturaleza es la *causa o razón* de que no necesite ninguna causa para existir”).

Descartes confunde causa y razón y se ve -como en el caso de Leibniz- que no tiene “conciencia clara de la gran diferencia entre causa y razón de conocimiento” dice Schopenhauer. Debería haber dicho “la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento de la que se deduce que Dios no necesita ninguna causa”<sup>60</sup>.

Pero Schopenhauer no se contenta con señalar la confusión, sino que va más allá; penetra en las intenciones que se ocultan. No por gusto tuvo tanta influencia en Nietzsche, el Nietzsche que quiere siempre ver qué hay detrás de las máscaras. Y no en vano ambos filósofos son precursores del psicoanálisis, influyendo grandemente en Freud y sus discípulos. Y también como Schopenhauer, Nietzsche y Freud, Marx se orientó al descubrimiento de la *verdad de lo que se oculta*, desenmascarando las ideologías que se encubren detrás de las proposiciones que se presentan como puramente científicas o puramente filosóficas, actitud crítica que va más lejos que las anteriores, al cuestionar el sistema capitalista en su conjunto, penetrando su secreto: la plusvalía.

En apoyo de su crítica, Schopenhauer observa que Descartes a continuación de los axiomas -el primero de los cuales mencionáramos- establece “formalmente y con toda seriedad la demostración ontológica. Esta prueba -dice- viene ya expresada en realidad, o al menos se encuentra ya tan lista como el pollito dentro del huevo largamente empollado. Así pues, mientras todas las demás cosas necesitan una causa para su existencia, a Dios, llevado a la cima de la escala de la prueba cosmológica, le basta, en lugar de ella, la inmensidad inherente a su propio concepto...”<sup>61</sup>.

Sobre la famosa prueba ontológica dice Schopenhauer:

“observada a la luz y sin prejuicios, esa famosa prueba ontológica no es en realidad sino una grandísima farsa. Un hombre cualquie-

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 48.

<sup>61</sup> *Ibid.* pp. 48-49.

ra, puede imaginar un concepto, compuesto de toda clase de predicados y se preocupa de que entre éstos, llanamente, o por lo cual es más honesto, envuelto en otro predicado como *perfectio*, *immensitas*, etc., se encuentre también el predicado de la realidad o de la existencia como ya se sabe, de un concepto dado pueden deducirse, por medio de simples juicios analíticos, todos sus predicados esenciales, es decir, imaginados en él, e igualmente los predicados esenciales de estos predicados, teniendo entonces verdad *lógica*, es decir, su razón de conocimiento en el concepto dado”<sup>62</sup>.

No se puede sacar por tanto el predicado de la realidad o de la existencia<sup>63</sup>, de su concepto, imaginado a su gusto, agrega Schopenhauer<sup>64</sup>. Dice este filósofo —con mucha razón— que la respuesta a la prueba ontológica es bien sencilla: “todo depende de dónde hayas sacado tu concepto; si lo has obtenido de la experiencia, *à la bonne heure*, existe su objeto y no necesita de ninguna demostración ulterior. Por el contrario, si ha sido inventado en su propia *sinciput*, entonces de nada le sirven todos sus predicados: es una mera fantasmagoría”<sup>65</sup>.

Señalemos que Leibniz aprueba la demostración ontológica de la existencia de Dios aunque con correcciones y que Hegel la defiende con pasión<sup>66</sup>. En realidad la prueba ontológica es un refugio de la teología que trata de echar pie en el campo de la filosofía “donde le gustaría muchísimo estar” según Schopenhauer, y, debemos agregar que lo logra en la filosofía idealista.

Descartes —y también Leibniz como lo mostraremos— se había enfrentado “a la demanda de la Ley inexorable de la cau-

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>64</sup> Para Kant la existencia no es un predicado. Esta es la esencia de su refutación de la prueba ontológica.

<sup>65</sup> Schopenhauer, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>66</sup> Para Schopenhauer: “los escarceos filosóficos de Hegel no son en realidad sino una monstruosa amplificación de la prueba ontológica” *Ibid.* p. 51.

salidad que acosaba a su Dios, sustituyendo la causa exigida por una razón de conocimiento a fin de tranquilizar la cosa<sup>67</sup>.

### *Dios y el principio de razón en Leibniz*

Como hemos visto, además de equiparar el principio de razón suficiente y el de causalidad mediante el *sive* (o), Leibniz también escribe lo siguiente en la *Teodicea*:

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

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

“sin este gran principio (el principio de razón suficiente), nunca podríamos probar la existencia de Dios...”<sup>69</sup>.

Veamos más detalladamente esta relación. Sin el principio de razón suficiente -acabamos de ver- no se podría probar, según Leibniz, la existencia de Dios. Leibniz quiere aplicar el principio de razón suficiente a la demostración de la existencia de Dios, aplicación que no sería válida si entendiéramos, por ejemplo, dicho principio como “el principio supremo de la experiencia posible” en Kant. Pero Leibniz aplica también el principio de razón suficiente al *pensamiento* y *acción* de Dios, aplicación que es determinada, *ella también*, por el principio de razón suficiente: Dios no actúa sino siempre según las buenas razones y en vista de lo mejor<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Ibid.* p. 57.

<sup>68</sup> Leibniz, *Essais de Théodicee*, Edit. Garnier - Flammarion, París, 1969, 1 parte N° 44 p. 128.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>70</sup> Cf. G. Martín. *Op. Cit.* p. 23.

Por ello no estamos de acuerdo con lo que dice Heidegger a continuación sobre el principio leibniziano de razón suficiente:

“Si éste es el principio grande y potente entonces su potencia encierra alguna forma de eficacia. En realidad en el mencionado tratado (el N° 2) Leibniz habla de que una eficacia, un *efficere*, conviene y adviene a los principios supremos. Sin embargo, toda eficacia según el principio de razón exige una causa. Pero la primera causa es Dios. Entonces el principio de razón vale sólo en tanto Dios existe. Pero Dios existe sólo en tanto vale el principio de razón; tal pensar se mueve en círculo. Por cierto que quedaríamos considerablemente alejados del pensar leibniziano si creyéramos que Leibniz se ha dado por satisfecho con relación a un círculo que cabe exhibir cuando no calificar de vicioso. Ninguno de nosotros puede aquí figurarse que ha comprendido hasta el final las mencionadas proposiciones de Leibniz”<sup>71</sup>.

Retengamos de lo que dice Heidegger solamente esto: que Dios es la primera causa y que hay un círculo vicioso, y pasemos a analizarlo. Para ello vamos a citar *in extenso* a Leibniz. En *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, N° 8, escribe:

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

La razón suficiente no se podría encontrar pues en “la serie de las cosas contingentes”. Entonces ¿dónde se debe encontrar esta razón suficiente?<sup>73</sup>. Veamos lo que dice Leibniz:

<sup>71</sup> *Op. Cit.* 4ª parte pp. 55-56. (Trad. de. José Russo D.).

<sup>72</sup> *Tratados fundamentales*, p. 86.

<sup>73</sup> “Suficiente” resulta aquí un término superfluo, pues una razón que no sea “suficiente”, determinante, pertinente o última no es simplemente razón, como bien señalan Lenin y Ortega. Cf. al respecto: *Cuadernos Filosóficos*. Ed. Estudios, p. 137 y, *La idea de principio en Leibniz*, t. II. p. 227, respectivamente.

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

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

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

Veamos al respecto, lo que dice Kant sobre la “causa” de la serie de las cosas contingentes:

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

Pero donde Kant muestra más claramente el error de pasar de la serie contingente de las cosas a una primera *causa* “o”

<sup>74</sup> *Op. Cit.* N° 8, p. 82.

<sup>75</sup> Kant, E.; *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Losada, t. II. p. 271.

razón –haciendo ver que hay un salto, no precisamente dialéctico, y refutando concluyentemente el sofisma– es cuando escribe lo siguiente:

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

La forma común y popular del argumento de Leibniz es la pregunta: ¿Si no hay Dios, entonces quién hizo el mundo?, y para la cual vale la pregunta –que muchas veces hacen los niños a sus padres produciéndoles mucho embarazo– “¿y quién hizo a dios?”.

En realidad el punto de partida es que todo debe tener una causa; la conclusión de este argumento, sorprendentemente es su contradictoria: alguna cosa -esto es Dios- *no* tiene una causa. Si Dios se hallara en la serie, necesitaría una causa; si está fuera de la serie ¿qué puente se tendería para llegar a él, pues las causas –todas las leyes del paso de efectos a causas– se enderezan a la experiencia posible, al movimiento del mundo físico?

Aquí más bien se aplicaría lo que decía Schopenhauer respecto de Descartes:

“Descartes se había enfrentado a la demanda de la ley inexorable de la causalidad, que acosaba a su Dios, sustituyendo la causa exigida por una razón de conocimiento a fin de tranquilizar la cosa”<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Kant, E.; *Op. Cit.*, t. II. pp. 278-279.

<sup>77</sup> Schopenhauer. *Op. Cit.* p. 57.

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

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

“¿Pero qué han hecho para la tan querida prueba cosmológica nuestros profesores de filosofía alemanes, buenos, honrados, apreciando el espíritu del todo; después que Kant, en la crítica de la razón, le hubo causado la herida mortal?”<sup>80</sup>.

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

“Pero acabamos también de probarla *a posteriori*, puesto que existen seres contingentes, los cuales sólo pueden tener su razón última o suficiente en el ser necesario”<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Schopenhauer. *Op. Cit.* p. 82.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Schopenhauer. *Op. Cit.* p. 84.

<sup>81</sup> En *Tratados fundamentales. Op. Cit.* p. 68.

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

“...en particular los reverendos ingleses giran de una manera ejemplar los ojos cuando pronuncian enfáticos y conmovidos, *the first cause*, esta *contradictio in adjecto*”<sup>82</sup>.

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

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

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

### *Leibniz y la noción de causa final*

Descartes pensaba que el universo había sido creado por Dios –“el ser soberanamente perfecto”– pero la perfección que el universo tenía de Dios se reducía a la perfección del mecanicismo. Descartes rechazaba por ello todas las consideraciones de finalidad, todas las explicaciones teleológicas<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Schopenhauer. *Op. Cit.* p. 84.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Schopenhauer. *Op. Cit.* p. 84-85.

<sup>85</sup> Cf. Charles Werner; *La Philosophie grecque*. Petit Bibliothèque Payot, París, pp. 230-231.

Spinoza por su parte reemplaza la idea de finalidad por la idea de necesidad; para él, la principal utilidad del método matemático era librarnos del “prejuicio” de las causas finales.

Leibniz, en cambio ha querido restablecer –frente al mecanicismo– la noción de causa final<sup>86</sup>. El Principio de razón suficiente en Leibniz es, como sabemos, un principio de conveniencia y de perfección, en virtud del cual las cosas dispuestas de la mejor manera posible concuerdan en una armonía<sup>87</sup>.

En efecto, en la *Monadología* y en *Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en Razón*, después de enunciar el principio de razón suficiente y de sostener que Dios es la razón última de las cosas, afirma que Dios ha elegido el mejor plan posible al producir el universo. Según Leibniz, las causas eficientes no bastan y hay que recurrir a las causas finales:

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

En *Principios de la naturaleza y de la Gracia Fundados en Razón*, relaciona el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales con la armonía preestablecida:

“Así, entre las preocupaciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos hay una armonía perfecta, preestablecida desde un principio entre el sistema de las causas eficientes y el de los finales. Y en esto consiste el acuerdo y la unión física entre el alma y el cuerpo, sin que una puede cambiar las leyes del otro”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Cf. Ch. Werner, *Op. Cit.* p. 231. Posteriormente expondremos el punto de vista de Spinoza sobre las causas finales.

<sup>87</sup> Cf. Ch. Werner, *Op. Cit.* pp. 231-232.

<sup>88</sup> N° 11. *Tratados Fundamentales*, p. 88.

<sup>89</sup> *Op. Cit.* N° 3, *Tratados fundamentales*, p. 83.

Parecería, por estas afirmaciones de Leibniz, que hay un acuerdo y armonía entre las clases de causas eficientes y finales. Pero en el *Discurso de Metafísica* (Nº XIX) Leibniz muestra un rechazo de la necesidad y del azar, y asimismo una preferencia por la explicación finalista. Citaremos *in extenso* este texto, que seguramente inspiró las burlas de Voltaire, por ejemplo cuando dice en *Cándido* que tenemos ojos para poder usar lentes y piernas para llevar medias.

“Todos los que observan la admirable estructura de los animales, se sienten llevados a reconocer la sabiduría del autor de las cosas, y aconsejo a los que tienen algún sentido de piedad y aún de verdadera filosofía, apartarse de las palabras de algunos supuestos incrédulos, quienes dicen que se ve porque se tiene ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver”<sup>90</sup>.

Escribe Leibniz:

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

En este texto, Leibniz hace una apelación a “la admirable estructura de los animales” que, como veremos al exponer lo que

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

<sup>91</sup> “Discurso de Metafísica”. Nº XIX, en *Tratados Fundamentales. Op. Cit.*, p. 121.

dice Spinoza sobre las causas finales, es calificado por éste de “admiración estúpida”. También al hablar de la explicación finalista o teológica, Leibniz se dirige a “los que tienen algún sentido de piedad” y les aconseja apartarse de las palabras de algunos supuestos incrédulos “quienes dicen que se ve porque se tiene ojos” y no que los ojos han sido hechos para ver. Finalmente coincide con el Sócrates del *Fedón*, que se queja de que Anaxágoras introduce una inteligencia directriz ordenadora de las cosas, pero luego se sirve sólo de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos<sup>92</sup>.

### *Crítica de la explicación teleológica*

Spinoza ataca violentamente en su *Ética*, lo que llama el prejuicio de la explicación finalista o teleológica, que:

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

Spinoza intenta buscar en primer lugar, por qué causa se atienen a él la mayor parte de los hombres y se inclinan mutuamente a abrazar este principio. En segundo lugar intenta demostrar su falsedad, y finalmente hacer ver cómo han salido de él los prejuicios relativos al bien y al mal, al mérito y al pecado, etcétera<sup>94</sup>. Nos limitaremos aquí a exponer brevemente los dos primeros puntos.

<sup>92</sup> Leibniz “Discurso de Metafísica” N° XIX donde este traduce el “pasaje memorable de Sócrates en el *Fedón* contra los filósofos demasiados materialistas”, *Tratados Fundamentales. Op. Cit.*, pp. 121-124.

<sup>93</sup> Spinoza *Ética*. Ed. Aguilar. México, 1963. Apéndice a la primera parte pp. 78-79.

<sup>94</sup> Cf. *Op. Cit.* p. 79.

En cuanto al primero, Spinoza parte de que los hombres “nacén sin conocimiento alguno de las causas de las cosas”<sup>95</sup>, y todos tienen apetito de buscar lo que les es útil. Los hombres obran siempre con un fin, el de saber lo útil que apetecen. De aquí resulta que se esfuerzan siempre únicamente en conocer las causas finales de las cosas realizadas, y descansan cuando se han informada de ellas, no teniendo ya razón alguna de inquietud. Como además encuentran en sí y fuera de sí gran cantidad de medios que contribuyen a la obtención de lo útil, llegan a considerar que todas las cosas son medios para su uso, y aún más, llegan a pensar que debe haber alguien que los ha procurado para ellos<sup>96</sup>.

Como además encuentran en sí mismos y fuera de sí, un gran número de medios que contribuyen a la obtención de lo útil. “Como ejemplo —escribe Spinoza— los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para la alimentación, el sol para alumbrar, el mar para nutrir los pescados, llegan a considerar todas las cosas existentes en la naturaleza como medios para su uso; sabiendo por otra parte que han encontrado esos medios, pero que no se los han procurado, han sacado de aquí un motivo para creer que existe algún otro que los ha procurado para uso de ellos”<sup>97</sup>.

Spinoza hace ver que los hombres no sabiendo nada de los dioses, les han atribuido apetitos y debilidades similares a los suyos; así han admitido que los dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres, a fin de atraérselos y de ser considerados por ello con el mayor honor y por esto ha ocurrido que todos. “refiriéndose a su propia complejión han inventado diversos medios de rendir culto a Dios a fin de ser amados por él por encima de los demás, y de obtener que dirigiese la naturaleza entera en provecho de su deseo ciego y de su insaciable avidez”<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>97</sup> Cf. Spinoza. *Op. Cit.* pp. 79-80.

<sup>98</sup> Cf. Spinoza *Ética*. p. 80.

Al encontrar cosas nocivas, tales como las tempestades, las enfermedades, los temblores, etcétera, los hombres han admitido que tales hallazgos tenían por origen “la cólera de Dios, excitado por las ofensas de los hombres hacia él o por los pecados cometidos en el culto; y a despecho de las protestas de la experiencia cotidiana que demuestra con ejemplos innumerables que los sucesos útiles y los nocivos escogen sin distinción a los impíos y a los piadosos, no han renunciado por esto a ese inveterado prejuicio” (Ibid. p. 81).

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

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

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

Si por ejemplo, una piedra ha caído desde un tejado sobre la cabeza de un hombre matándolo, tratarán de demostrar que la piedra ha caído para matarlo. La última razón será la voluntad de Dios, pues no entienden cómo pueden haberse reunido por casualidad tantas circunstancias juntas. Si alguien contesta que el viento sopló y el hombre pasó por allí, preguntarán ¿por qué sopló el viento en ese instante? ¿por qué pasó el hombre en ese mismo

<sup>99</sup> Cf. Spinoza *Ética*. p. 82.

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 82.

momento? Si se contesta que el viento se levantó porque el mar –hasta entonces en calma– comenzó a agitarse el día anterior, y el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán con sus preguntas: ¿por qué el mar estaba agitado? ¿por qué el hombre fue invitado en ese momento? –el principio de razón suficiente los impele a exigir en cada caso el fundamento, agregaremos nosotros– y continuarán “interrogándonos sin interrupción sobre la causa de los acontecimientos, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. De igual modo cuando ven la estructura del cuerpo humano, los sobrecoge una admiración imbecil, y de su ignorancia de las causas, de una disposición tan bella, deducen que no está formada mecánicamente, sino por un arte divino y sobrenatural...”<sup>101</sup>.

Aquí Spinoza es particularmente violento en su ataque a los que sostienen el finalismo y dice que la forma de argumentar de éstos -no admitiendo el azar- lleva a que se llegue a la voluntad de Dios “ese asilo de la ignorancia”. Distingue entre el sabio que busca las verdaderas causas (causas eficientes) y los que se maravillan de las cosas de la Naturaleza como tontos. “cuando ven la estructura del cuerpo humano los sobrecoge una admiración imbecil”.

La explicación finalista o teleológica pretende suplantar la sujeción objetiva a causas eficientes y leyes, por el concepto de finalidad, contraponiendo ley a fin, y suponiendo en la naturaleza un propósito de tipo humano, una causa final que gobierna la actuación de los hombres, la vida de la sociedad y los movimientos de la naturaleza. Esta causa final se denomina Dios. Así la teleología sirve a la teología.

<sup>101</sup> Cf. Spinoza, *Op. Cit.*, p. 84.

*El principio de razón suficiente, la negación del azar y la explicación finalista*

Es cierto que la explicación causal, puramente mecánica, es insuficiente. Esto lo vio muy bien Leibniz y en ello tuvo razón contra Descartes y el mecanicismo que ve la causalidad exclusivamente en su sentido de eficacia mecánica y como el único nexo entre los fenómenos.

Leibniz, vio la insuficiencia de dicha explicación causal y quiso complementarla. Su principio de razón suficiente vale así irrestrictamente, incluso para todas las acciones humanas, aún las más insignificantes. Por ejemplo, si salgo de una pieza, es menester que ponga primero sobre el suelo el pie izquierdo o el derecho. Esto parece enteramente fortuito, pero para Leibniz el principio de razón suficiente se aplica también aquí: "si apoyo primero el pie derecho sobre el suelo es porque hay una razón suficiente por la que apoyo primero ese pie y no el izquierdo"<sup>102</sup>.

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

Si se niega el azar y se comienza a preguntar por la razón suficiente de hechos fortuitos, se va a parar a la voluntad de Dios "ese asilo de la ignorancia", como señalaba Spinoza.

<sup>102</sup> Cf. *Teodicea*. N° 46, op. cit., edit. Garnier Flammaton, París, 1969, p. 130.

<sup>103</sup> Cf. G. Martín. *Op. Cit.* p. 22. *Teodicea* N° 49. Ed. Cit. p. 131. La balanza de Arquímedes no se inclinará tampoco hacia un lado sin razón.

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

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

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

<sup>104</sup> Engels; *Dialéctica de la naturaleza*, Edit. Grijalbo. México, 1961, p. 185.

Dice Engels que para un determinado animal es el azar quien dispone dónde nace, con qué medios se encuentra para su vida y cuáles y cuántos enemigos lo amenazan. También es algo puramente casual, para la planta matriz, a dónde empuja el viento su simiente, como lo es para la planta-hija dónde encuentre la semilla el mantillo necesario para germinar<sup>105</sup>. “El modo como los objetos naturales aparecen mezclados y revueltos en una determinada zona, más aún, sobre la faz de la tierra, seguirá siendo, por mucho que se asegure que se halla predeterminado desde toda una eternidad, lo mismo que antes era: algo puramente causal”<sup>106</sup>.

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

### *Validez y límites del principio de razón suficiente en Leibniz*

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

El principio de razón suficiente, el grande y potente principio de Leibniz ¿será pues sólo un principio de la filosofía leibniziana fuertemente impregnada de teleología? ¿Se derrumbará junto con

<sup>105</sup> Cf. Engels. *Op. Cit.* p. 186.

<sup>106</sup> Engels. *Op. Cit.* p. 186.

ella y aún dentro de ella pues se basa en una confusión lamentable, en una síntesis imposible de su ley de continuidad y de su principio de los indiscernibles?

El principio de razón suficiente en su forma habitual dice "Nada es sin razón". En su forma rigurosa dice "nada es sin el fundamento que hay que aportar". En esta forma rigurosa es limitado, pues equivale, enunciado brevemente a: "Nada es sin por qué". Ahora bien, "nada es sin por qué" no es lo mismo que "nada es sin fundamento", pues esta última forma, la forma breve, es más amplia y parece no tener restricciones.

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

Leibniz confunde, o no siempre diferencia el principio de causalidad y el principio de razón suficiente. Identifica *causa* con *razón* y equipara los dos principios por consideraciones teológicas también. El principio de razón suficiente pretende servir para probar la existencia de Dios que es además la razón suficiente o última del mundo. Hemos mostrado que Leibniz da un salto de la serie de las causas a una causa o razón suficiente primera o última. Recurre para ello a la equiparación de *causa* y *razón* y al ser necesario, pero como dice Marx en el *Apéndice* de su tesis doctoral *Diferencia de la Filosofía en Demócrito y en Epicuro* "Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías"<sup>107</sup>.

<sup>107</sup> Marx, *Op. Cit.* "La razón y las pruebas de la existencia de Dios". Ed. Ayuso, 1971, p. 90.

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

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

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

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

## APÉNDICE

### *Importancia y vigencia del principio de razón suficiente*

Hemos mostrado que dicho principio –tal como fue formulado por Leibniz– tiene una validez restringida al propio sistema de Leibniz y no se justifica su extrapolación absoluta, y aún dentro de su sistema es cuestionable como “síntesis de principios que se niegan mutuamente: la *ley de continuidad* y el *principio de los indiscernibles*”, confusión esencial que se basa en una síntesis contradictoria.

Mas aún, el principio de razón suficiente en Leibniz tiene como corolario el *principio de conveniencia*, un principio teleológico y teológico altamente discutible, porque equipara causa y razón y las reúne en una explicación finalista, entendiendo por causa, la causa final. El principio de razón según Leibniz deviene así en condición *sine qua non* para probar la existencia de Dios y a su vez el principio de razón vale en tanto Dios existe, pues Dios es la razón suficiente o última de las cosas, lo cual constituye un círculo. Además ello conduce a Leibniz a negar el azar, lo cual deviene en una ampliación desmesurada del principio de razón.

Pensamos sin embargo que, a pesar de todo lo dicho, el principio de razón suficiente tiene una importancia que trasciende el ámbito del sistema leibniziano, siendo hoy más necesaria su discusión y profundización. De ahí que incluimos este apéndice, en el que hacemos referencia a consideraciones que permitirían una comprensión diferente del principio, capaz de asegurarle validez más allá del sistema leibniziano. Las páginas de este apéndice muestran además las limitaciones de la exégesis y aún de la crítica mas detallada minuciosa y certera que ni en el mejor de los casos permite descalificar ni una obra, ni una idea, ni un principio, en este caso el principio de razón suficiente de Leibniz, ni disminuir su importancia.

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

“Leibniz -escribía Hegel- oponía el carácter de suficiente de la razón, principalmente a la *causalidad* en su sentido de eficacia *mecánica*”<sup>108</sup>. Buscaba la “*Beziehung der Ursachen*” (relación de las causas), “el todo como unidad esencial”. Leibniz procura dar cuenta de los fenómenos, traducir su unidad y continuidad, aprisionar lo múltiple en lo uno. Quería dar cuenta de la universalidad de la interconexión del mundo, de la concatenación recíproca de los acontecimientos.

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

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

<sup>108</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*. Lib. II, “La teoría de la esencia”, Ed. F.C.E.

principio de actividad. A diferencia de Spinoza, hay en Leibniz, además del concepto de sustancia, el *concepto de fuerza*, de fuerza activa; el principio de “autoactividad”, tan importante posteriormente para la dialéctica Hegeliana.

Al respecto, Feuerbach en su *Exposición, análisis y crítica de la Filosofía de Leibniz*, escribe diferenciando a Leibniz de Spinoza: “El mundo de Spinoza es una lente acromática de la divinidad, un medio a través del cual no vemos otra cosa que la incolora luz celestial de la sustancia única; el mundo de Leibniz es un cristal multifacético, un diamante que por su naturaleza específica multiplica la simple luz de la sustancia en una riqueza infinitamente variada de colores y la oscurece”. Su filosofía está animada de un dinamismo que enlaza todos los fenómenos en una conexión inseparable, universal y absoluta y, en el principio de razón suficiente “Nada es sin fundamento”, se expresa la exigencia de la búsqueda de la relación de las causas, la concepción del todo como unidad esencial.

### *Kant, el principio de razón y la crítica de la razón*

En *De la esencia del fundamento*, Heidegger escribe:

“Aparentemente, Kant puso un mínimo interés en el principio de razón, si bien lo explicó expresamente, tanto al comienzo de su filosofía como también al final y sin embargo está en el centro de la crítica de la razón pura...”<sup>109</sup>

El principio de razón suficiente en su forma rigurosa, como *principium reddendae rationis sufficientis*, como el principio del aporte de la razón suficiente, gobierna de manera destacada el pensamiento de Kant, señala Heidegger, y agrega que es justo por esta razón, por la que Kant sólo rara vez habla de dicho principio<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> En Heidegger, *Ser, Verdad y fundamento*. Edit. Monte Ávila editores, 1968, versión castellana de Eduardo García Belsunce, p. 12.

<sup>110</sup> Cf. *Principio del Fundamento*, cap. IX, p. 125.

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

“die reine Vernunft, die ratio, jetzt nichts anderes ist als das Setzen, d.h. Zustellen des zureichenden Grundes für jegliches im Hinblick darauf, wie es als Seiendes erscheinen, d.h. vorgestellt und bestellt, behandelt und gehandelt werden kann”<sup>112</sup>.

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

“Kants Denken bringt durch diese Entsprechung de Anspruch des principium rationis in siener ganzen weite zum Vorschein, und zwar so, dab die ratio nur Grund ist als ratio im Sinne der Vernunft als des Vermogens der Grundsatz”<sup>114</sup>.

G. Martín<sup>115</sup> cita un texto tardío de Kant (“Sobre un descubrimiento...”) en el que éste dice que es verosímil que Leibniz

<sup>111</sup> C. Heidegger, *Op. Cit.* cap. IX, pp. 124-125.

<sup>112</sup> Heidegger. *Der Satz von Grund*. Cap. IX, p. 127. (“La razón pura, la *ratio* no es entonces otra cosa que el poner o sea el aportar el fundamento suficiente a todo en lo tocante a cómo aparece como ente, es decir puede ser representando, cultivado, manejado y tratado”).

<sup>113</sup> Heidegger, *Op. Cit.*, cap. IX, p. 128.

<sup>114</sup> Heidegger, *Principio del Fundamento*, Cap. IX, p. 128. (“Por esta correspondencia, el pensamiento de Kant hace aparecer la demanda del principio de razón suficiente en toda su amplitud, de manera que la *ratio* es fundamento sólo como *ratio* en el sentido de la razón en cuanto facultad de los principios”).

<sup>115</sup> G. Martín, *Op. Cit.* pp. 26-27.

haya querido entender su principio de razón suficiente objetivamente (como ley de la naturaleza) cuando le atribuía tanta importancia. Declara Kant que este principio es universalmente conocido y evidentemente claro (con algunas restricciones convenientes).

Kant sostiene que el principio de razón suficiente era para Leibniz solamente un principio subjetivo, es decir, relativo a una crítica de la razón y que Leibniz no quiso decir nada más que: es necesario agregar al principio de contradicción (como principio de los juicios analíticos) otro principio, es decir el de los juicios sintéticos. El principio de razón suficiente es evidentemente claro para Kant si se le entiende como el principio supremo de los juicios sintéticos.

Así, pues para Kant, el principio de razón suficiente es nada menos que el principio supremo de los juicios sintéticos.

### *Schopenhauer, el principio de razón y la ciencia*

En el capítulo 4 (“Importancia del principio de razón”) de su libro sobre la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer dice que la importancia del principio de razón suficiente es muy grande, puesto que “podemos llamarlo la base de la ciencia”<sup>116</sup>.

En efecto, lo que distingue a la ciencia del mero agregado de conocimientos, es que en ella estos conocimientos se derivan unos de otros. Ciencia significa sistema de conocimientos unidos. Al respecto escribe Schopenhauer:

“¿Qué otra cosa sino el principio de razón suficiente, une los miembros de un sistema?”<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Schopenhauer. *Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, Op. Cit., p. 41.

<sup>117</sup> Schopenhauer, *Op. Cit.* p. 41.

Ahora bien, el principio de razón suficiente que postula que “nada es sin fundamento” es el que nos da derecho a preguntar por el por qué de todas las cosas. Por ello —escribe Schopenhauer— es la base de toda ciencia”<sup>118</sup>.

*Heidegger, el principio de razón, la ciencia y la universidad*

Según Heidegger el principio del Fundamento que hay que aportar, exige que todo representar sea fundamentado. Ahora bien, como la ciencia se comprende a sí misma como el modo sobresaliente del representar, ella descansa pues sobre el principio del fundamento que hay que aportar. Mas aún, como sin la ciencia moderna no hay universidad, esta descansa también sobre el principio de razón suficiente<sup>119</sup>.

El principio de razón suficiente es entendido universalmente como un principio lógico que exige la fundamentación de las proposiciones<sup>120</sup>. El cumplimiento de este principio confiere al pensamiento la calidad de fundamentado. Se refiere a la relación lógica de los pensamientos, a la relación de dos pensamientos en el razonamiento. Como razón de conocimiento, el principio de razón suficiente en su forma habitual, “Nada es sin fundamento” tiene plena validez, pero no hay que confundir la relación lógica de los pensamientos —el fundamento y la consecuencia— con la causa y el efecto —los nexos físicos entre dos fenómenos— a que se refieren estos últimos. El Principio de razón suficiente constituye un reflejo de la conexión existente entre los objetos y fenómenos del mundo, los cuales se hallan en interrelación, de tal manera que frecuentemente el conocimiento de uno de ellos puede servir de fundamento para el conocimiento de otro.

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>119</sup> Para estudiar estos puntos, F. Heidegger, *Principio del Fundamento*, Cap. IV.

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

*Derrida, el principio de razón y la universidad*

En *Las pupilas de la universidad. El principio de razón suficiente y la idea de Universidad*<sup>121</sup> Derrida formula inicialmente la pregunta: “¿Existe hoy, para la Universidad, lo que se llama una “razón de ser”? Dice que formula la pregunta valiéndose de una locución cuya estructura “es sin duda un poco afrancesada porque en dos o tres palabras nombra todo aquello de lo cual hablaré: la razón y el ser, por supuesto, la esencia de la Universidad en su relación con la razón y el ser, como también su causa, su finalidad, su necesidad, sus justificaciones, su sentido y su misión, en pocas palabras: la destinación de la Universidad”<sup>122</sup>.

Ahora bien, ¿Qué significa tener una “razón de ser”? Para Hegel sería tener una necesidad, no simplemente existir, sino ser real, pues para Hegel, no todo lo que existe es real. Para Derrida, tener una “razón de ser” significa: estar justificados en la propia existencia, tener un sentido, una finalidad, una destinación. También significa tener una causa, dejarse explicar de acuerdo con el “principio de razón”, por una razón que es al mismo tiempo una causa, es decir una vez más, un fundamento y una fundación (*ground, Grund*)<sup>123</sup>.

Ahora bien, causa y razón no son lo mismo, como ya hemos mostrado. Sin embargo Jacques Derrida señala: “En la expresión “razón de ser” la causalidad tiene ante todo el sentido de causa final” según la tradición inaugurada por Leibniz, quien formuló -en realidad fue más que una formulación- el Principio de Razón.

Preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser, equivale a preguntarse “¿por qué la Universidad?”, si bien se trata de un “por qué” que tiende al “en vista de qué” “¿La Universidad en

<sup>121</sup> En *Hermenéutica y racionalidad*; G. Vattimo (compilador), Colombia, ed. NORMA, pp. 165-209. Publicado inicialmente en inglés, “The principle of reason: the university in the eyes of its pupils”, En *Diacritics*, 1983 y finalmente en Derrida, Jacques; *Du droit à la philosophie*. Paris, 1990, Galilie, pp. 461-498.

<sup>122</sup> En Vattimo (comp.), op. cit. p. 166.

<sup>123</sup> *Ibid.* pp. 166-167.

vista de qué?”<sup>124</sup>, argumentando sofisticadamente Derrida concluye que la razón de ser de la Universidad ha sido la razón misma, así como cierta relación esencial con el ser. Nunca –escribe– hasta donde yo sé, un proyecto de Universidad ha sido fundamentado contra la razón. Por ello se puede pensar de manera razonable que la razón de ser de la Universidad, siempre ha sido la razón misma, así como cierta relación esencial de la razón con el ser.

Pero lo que se denomina principio de razón no consiste simplemente en la razón...”<sup>125</sup>. Señala Derrida que lo que desde hace tres siglos se llama principio de razón fue “pensado y formulado por Leibniz en varias etapas”<sup>126</sup>. Menciona la formulación conocida: *Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa* (Nada es sin razón o ningún efecto sin causa) y luego la que según Heidegger, Leibniz considera la auténtica y rigurosa, la única dotada de autoridad y que se encuentra en el ensayo del último periodo (*Speciem inventórum. Phil. Schriften, Gerhard VII. p. 309*): *Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis.*

“Este segundo principio -escribe Derrida- afirma que *omnis veritatis reddi ratio potest*. De toda verdad (léase de toda proposición verdadera) se puede restituir la razón”<sup>127</sup>.

Señala que la fórmula *reddere rationem, ratio* “no es el nombre de una facultad o de un poder (*logos, ratio, raison, Vernunft*) que la metafísica generalmente le atribuye al hombre: *zoon logon echon* o *animal rationale*”<sup>128</sup>. Lo importante, en

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 167.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 176 Remite a M. Heidegger *Der Satz vom Grund* [La proposición del fundamento] P. fulingen, Neske; 1957/1978. pp. 44-45.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 177.

todo caso, es que no se puede separar la cuestión de esta razón, de la cuestión que se refiere a este “se debe” y al “se debe restituir”<sup>129</sup>.

Se “debe restituir” (*reddere*) se puede traducir también: rendir, aportar. “La expresión ‘se debe’, acoge por lo visto, lo esencial de nuestra relación con el principio: determina en relación con nosotros, la exigencia, la deuda, el deber, el requerimiento, la orden, la obligación, la ley o imperativo. Ahora bien, puesto que la razón puede ser restituida (*reddi potest*) debe serlo...”<sup>130</sup>.

Está en juego para Derrida, una cuestión de responsabilidad: “tenemos que responderle al llamado del principio de razón. En *Der Satz von Grund*, Heidegger le da un nombre a este llamado, lo denomina *Anspruch*: exigencia, pretensión, reivindicación, pregunta, ordenación, convocación. Siempre se trata de una especie de palabra dirigida. El apóstrofe que nos ordena que respondamos al principio de razón no se ve, tiene que ser percibido y escuchado”<sup>131</sup>.

Para Heidegger, el enunciado tiene dos alcances diferentes dependiendo del acento, de la entonación. Es diferente poner el acento en *nihil* o *sine* o en *est* y *ratione*. Derrida por su parte pregunta: “¿Responder al principio de razón y responder por el principio de razón es acaso un solo gesto? ¿Se trata de la misma escena y del mismo paisaje?, y ¿en dónde situar la Universidad en este espacio?”<sup>132</sup>. Este es un punto delicado. Responder *al* principio no es lo mismo que responder *por* el principio. ¿Qué significa responder *al* principio de razón suficiente?

“Responder al llamado del principio de razón significa restituir la razón, explicar racionalmente los efectos a través de las causas. Consiste, en otras palabras, en fundar, justificar, dar cuenta a

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 178.

partir del principio (*arché*) o de la raíz (*riza*). Se trata entonces, teniendo en cuenta la perspectiva leibniziana cuya originalidad no debe ser disminuida, de responder a las exigencias aristotélicas de la metafísica, de la filosofía primera, de la investigación de las “raíces”, de los “principios” y de las “causas”. A estas alturas la exigencia científica y técnico-científica conducen al mismo origen...”<sup>133</sup>.

Derrida sigue muy de cerca a Heidegger, quien sostiene que ha habido un tiempo de “incubación” del principio de razón, que separa este origen de su formulación por Leibniz en el siglo XVII, que da comienzo “a una nueva época de la razón, llamada de la metafísica y de la tecno-ciencia “modernas”. No es posible pensar la posibilidad de la Universidad moderna, que se estructura nuevamente en los países occidentales durante el siglo XIX, sin interrogar este evento o esta institución del principio de razón”<sup>134</sup>.

Por su parte Derrida señala que la “ ‘tecno-ciencia’ se impone, y ello confirma que hay una verdadera afinidad esencial entre el saber objetivo, el principio de razón y cierta determinación metafísica de la relación con la verdad. Ya no es posible -al fin y al cabo esto es lo que Heidegger recuerda e invita a pensar- disociar el principio de razón de la idea misma de la técnica, en el régimen de modernidad de estos...”<sup>135</sup>.

Heidegger llama al principio de razón -siguiendo a Leibniz- el “grande y potente principio”, y sostiene que rige a la ciencia. Y como la Universidad se basa en la ciencia, rige también la Universidad. “Y sin embargo, sin este principio grande y potente -escribe Heidegger- no habría ninguna ciencia moderna, así como sin semejante conciencia no existiría la Universidad actual. También ésta se funda en efecto, en la tesis del fundamento (*Diese gründet auf dem Satz vom Grundem*) ¿Cómo es posible que nos representemos algo semejante (*wie sollen wir uns dies vorstellen*):

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 178-179.

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 178.

la Universidad fundada (*gründet*) en una tesis (en una proposición, *auf einem Satz*)? ¿Podemos atrevernos a afirmar una cosa semejante (*Dürfen wir eine solche Behauptung wagen*)?"<sup>136</sup>.

Derrida afirma que hoy no se puede separar lo fundamental, lo teórico, de lo finalizado, de la aplicación, o lo racional de lo técnico, y lo que hace posible la integración de lo fundamental con lo finalizado, o de lo racional con lo técnico es el concepto de información o de informatización, "atestiguando así la inextricable relación originaria entre la metafísica y la técnica"<sup>137</sup>.

Recuerda Derrida que Heidegger en *Der Satz Vom Grund* sitúa el concepto de *information* (entendido y pronunciado a la inglesa) "en una relación de dependencia respecto del principio de razón como principio de calculabilidad integral..." ¿Cuál es la relación entre la información y el principio de razón? "La información asegura el aseguramiento de cálculo y el cálculo del aseguramiento. En ello se reconoce la época del principio de razón. Heidegger recuerda que Leibniz pasa por haber inventado con ello el seguro de vida, y afirma que el principio de razón domina, en la forma de información (*in der Gestalt der information*) todas nuestras representaciones (*Vorstellen*) y determina una época en la cual todo depende de la consigna de la energía atómica..."<sup>138</sup>.

### ¿Qué es la información?

"La información es el almacenamiento, la archivación y la comunicación más económica, más rápida y más clara (unívoca, *eindeutig*) de las noticias... La tecnología de los computadores, de los bancos de datos, de las inteligencias artificiales, de las máquinas para traducir, se constituye sobre esta determinación instrumental de un lenguaje calculable..."<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> *Der Satz von Grund*, *ibid*, Dritte Stunde. p. 49. Cit. por Derrida, *ibid*. p. 184.

<sup>137</sup> *Ibid*. p. 193.

<sup>138</sup> *Ibid*. p. 193-194.

<sup>139</sup> *Ibid*. p. 194.

Ahora bien, la información instala al hombre en una forma que le permite asegurar su dominio en la tierra y más allá de la tierra. “Todo ello –escribe Derrida– debe ser pensado como efecto del principio de razón o, más exactamente, de la interpretación dominante de este principio...”<sup>140</sup>.

Veamos ahora qué es según Derrida, responder, no *al*, sino *por* el principio de razón. Esta es posiblemente la cuestión más importante que nos tiene que decir este pensador francés acerca del principio de razón suficiente<sup>141</sup>:

“... responder por el principio de razón y por ende por la Universidad, responder por este llamado, interrogarse por el origen o el fundamento de este principio del fundamento (*Satz vom Grund*) no significa sólo obedecerle o responder *ante* él. No se escucha de la misma manera ni se responde a un llamado o si se interroga el sentido de éste, su origen, su posibilidad, su fin y sus límites. Cuando nos preguntamos qué es lo que funda este principio, que es a su vez un principio de fundamento, ¿se obedece al principio de razón? No, si bien ello no significa que se le desobedezca. ¿Con qué tenemos que ver aquí: con un círculo o con un abismo?. El círculo consistiría en querer dar razón del principio de razón, en referirse a éste para hacerlo hablar de sí cuando, como dice Heidegger, el principio de razón no dice nada de la razón misma...”<sup>142</sup>.

El abismo, el precipicio, sería la imposibilidad de un principio del fundamento para fundarse a sí mismo, dice Derrida. Por otro lado, el otro gran principio supremo, el principio de contradicción, es imposible de demostrar pues su demostración supone su admisión. Aristóteles que lo enunció decía que exigir su demostración era falta de educación (*paideia*) o de inteligencia para saber qué se puede demostrar y qué no se puede demostrar. No obstante,

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>141</sup> En esta conferencia hay otras cuestiones también profundas sobre la investigación, que no vamos a tratar aquí.

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 179.

Leibniz llegó a pensar que se debía o podía demostrar el principio de contradicción.

Pero volviendo al principio de razón y a la pregunta por su fundamento o razón, Derrida plantea una serie de preguntas inquietantes:

“Entonces este fundamento también tendría, como la Universidad, que mantenerse suspendido por encima de un vacío sumamente singular, ¿Se debe dar razón del principio de razón?, ¿la razón de la razón es racional?, ¿lo es preocuparse de la razón y por su principio? No, simplemente no, aunque sería apresurado descalificar esta inquietud y acusar a quienes la experimentan de irracionalismo, oscurantismo o nihilismo. ¿Quién es más fiel al llamado de la razón, quién la escucha con oído más fino, quién ve mejor la diferencia, aquél que como respuesta interroga e intenta pensar la posibilidad de este llamado, o aquél que no quiere oír hablar de una pregunta sobre la razón de la razón?. Todo se juega, siguiendo el camino de la interrogación heideggeriana, alrededor de una ligera diferencia de tono o de acento, depende de dónde se pone, en cuál de las palabras de la fórmula *nihil est sine ratione*. El enunciado tiene dos alcances diferentes, dependiendo de si se acentúa *nihil* y *sine* o *est* y *ratione*...”<sup>143</sup>.

Jacques Derrida –aunque corriendo el riesgo de simplificar en exceso– recuerda dos afirmaciones de Heidegger:

1. “El dominio moderno del principio de razón, corre paralelo a la interpretación de la esencia del ente como *objeto*, como objeto presente a título de representación (*Vorstellung*): objeto colocado e instalado *ante* un sujeto. De esta manera el hombre que dice *yo*, el *ego* con la certeza de sí, se asegura el dominio técnico sobre la totalidad de lo que es”<sup>144</sup>.

Derrida habla de la posibilidad de una afirmación de la razón (si se prefiere, de un racionalismo) que al mismo tiempo

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 179-180.

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 181.

“1. No se doblegue ante el principio de razón en su formulación leibniziana, inseparable del finalismo, del predominio absoluto de la causa final; 2. No determine la substancia como sujeto; 3. Proponga una determinación no representativa de la idea”<sup>145</sup>.

De aquí nos interesa destacar lo que dice Derrida sobre una afirmación de la razón o si se prefiere, un racionalismo, que él mismo “no se doblegue ante el principio de razón en su formulación leibniziana, inseparable del finalismo, del predominio absoluto de la causa final”.

Precisamente en nuestra tesis, hemos mostrado que el principio de razón suficiente, en la forma anunciada por Leibniz, depende del principio de continuidad y del principio de los indiscernibles y que estos dos principios son contradictorios entre sí. Por lo tanto, su validez se limitaría al ámbito de la filosofía de Leibniz, y aún mas, de difícil explicación dentro de ella.

Pero hemos visto también -después de terminada nuestra tesis- que el principio de razón suficiente excede el ámbito de la filosofía leibniziana, y su alcance se extiende hasta la actualidad, como se muestra en el pleno poder e importancia que tiene en la Universidad -esa institución de la tecno-ciencia moderna- constituida sobre el principio de razón suficiente.

Jacques Derrida señala que el principio de razón en su formulación leibniziana, es inseparable del finalismo -predominio absoluto de la causa final- y que al predominio de dicho principio sólo se le podría resistir una afirmación que se resista a doblegarse ante su formulación leibniziana, inseparable del finalismo, del predominio absoluto de la causa final. Nosotros agregaríamos, también inseparable del principio de continuidad y del principio de los indiscernibles.

<sup>145</sup> *Ibid.* p. 182.

“El principio de razón no instauro su reino —escribe Derrida— sino en la medida en que la cuestión abismal del ser que se oculta en él, permanece disimulada, y con ella la cuestión misma del fundamento del fundamento, como *gründen* [fundar], *Bodennehmen* [fundar o radicar], como *begründen* [motivar, justificar, autorizar] y, sobre todo como *stifen* [exigir, instituir]; sentido al que Heidegger le atribuye la procedencia”<sup>146</sup>.

2. Ahora bien, esa institución de la tecno-ciencia moderna que es la *Stiftung* universitaria está constituida al mismo tiempo sobre el principio de razón y sobre lo que en éste permanece disimulado. En dos pasajes para nosotros muy significativos, Heidegger afirma, a manera de inciso, que la Universidad moderna está “fundada” (*gegründet*), “constituida” (*gebaut*) sobre el principio de razón, que “reposa” (*ruht*) sobre éste<sup>147</sup>. De modo que si es así, según Heidegger, es importante enterarse de ello y cobrar conciencia de su importancia.

Pero lo asombroso para Heidegger, es que en la Universidad no nos hayamos topado con la proposición del fundamento, aunque la ciencia moderna descansa en la proposición del fundamento que hay que aportar, ciencia moderna sin la cual tampoco hay Universidad moderna (*moderne*).

“Lo asombroso es, sin embargo, que nunca nos hayamos topado por aquí con la proposición del fundamento. Enunciar, entonces, que la Universidad descansa sobre la proposición del fundamento, ¿no será una afirmación insólita y exagerada?”<sup>148</sup>.

Pero habría que ir inclusive más allá de saber y cobrar conciencia de que la Universidad de hoy —lugar de la ciencia moderna— se hunde en la tesis del fundamento (*gründet auf dem Satz vom Grund*). Hay que preguntarse por la procedencia de este llamado; de esta exigencia del fundamento.

<sup>146</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>148</sup> Martín Heidegger, *La proposición del fundamento*, Ed del Saber, Barcelona, España. 1991. Lección cuarta, p. 62.

Escribe Derrida:

“Pero si la Universidad de hoy, lugar de la ciencia moderna, se funda en la tesis del fundamento (*grüdet auf dem Satz vom Grund*), el principio de razón no se encuentra por ningún lado, y en ningún lugar se halla pensado, interrogado e investigado en su proveniencia. En ninguna parte en la Universidad en cuanto tal, nos preguntamos por la procedencia de este llamado (*Anspruch*), por el origen de esta exigencia del fundamento, por la razón que hay que proporcionar, restituir o entregar: *Woher spricht dieser anspruch des Grundes auf seine Zustellung?*<sup>149</sup>

¿Desde dónde habla entonces esta exigencia del fundamento hacia su entrega?. Escribe Heidegger al respecto:

“De entre los difíciles tratados tardíos de Leibniz, uno de los más profundos comienza así (Gerhardt VII, 289 ss.): *Ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil*. “Hay en la Naturaleza fundamento de que exista algo, más bien que nada”. Bajo “Naturaleza”, no se mienta aquí una zona de lo ente a diferencia de otra. “Naturaleza es nombrada ahora en el sentido en que pensamos cuando hablamos de la naturaleza de las cosas; *Natura, quam rebus tribuere solemus* (Gech IV, 505 ss); “La naturaleza que acostumbramos atribuir, o adjudicar a las cosas”. En la naturaleza así entendida de las cosas, algo hay, del género del fundamento, (que da razón) de por qué algo exista, más bien que nada”<sup>150</sup>.

¿De dónde viene el fundamento?, ¿en dónde está el fundamento? La primera palabra del tratado, la palabra decisiva –escribe Heidegger–, a saber: *Ratio*, está subrayada en el manuscrito. Leibniz dice luego, en una de las proposiciones siguientes: *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*. “Este fundamento (en la ‘Naturaleza’ de las cosas, de acuerdo a la cual éstas tienen en efecto la inclinación a existir, (antes que a no existir) tiene que estar en un ente que sea de alguna manera realmente efectivo, o en su causa”. Tiene que existir una primera causa.

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 184. La nota # 8 remite a *Der Satz vom Grund*. p. 57 para la cita de Heidegger.

<sup>150</sup> *La proposición del fundamento, Op. Cit.* p. 58.

En la proposición siguiente, eso que existe es llamado última *ratio Rerum*, el más extremo (y más alto) de los fundamentos entitativos de todas las cosas. Leibniz agrega: et (a saber: *illud ens necessarium*) *uno vocabulo solet appellari DEUS*; (aquel ente que es necesariamente en tanto fundamento supremo) “y suele ser denominado con una palabra, Dios”<sup>151</sup> El fundamento supremo es Dios, la primera causa.

Heidegger interpreta esto en el sentido de que el *principi rationis* se hace valer por entero en la integridad esencial de lo ente hasta la *prima* causa, hasta Dios, y que la región de validez del principio de razón abarca hasta la prima causa, ésta incluida.

“El *principium rationis* se hace valer por entero en la integridad esencial de lo ente. Llegando hasta la prima causa, hasta Dios. La región de validez de la proposición del fundamento abarca todo ente, hasta su primera causa entitativa, ésta incluida. Mediante esta indicación viene a hacerse más preciso lo grandemente poderoso del *principium rationis*. Solo que, considerado de esta manera, lo que al pronto se nos muestra es solamente el ámbito de su región de validez.”<sup>152</sup>

Lo que está ejerciendo su poder en la proposición del fundamento es la exigencia de que el fundamento sea entregado. “Esa exigencia —escribe Heidegger— el *reddendum*, ejerce hasta el fondo su poder en todo representar humano. Solo que el *principium reddendae rationis* no se limita a ser un mero principio del conocimiento... el *principium reddendae rationis* sigue siendo no sólo la proposición fundamental suprema del conocer sino, al mismo tiempo, de los objetos del conocimiento”<sup>153</sup>.

El principio de razón según Heidegger no es sólo un principio del conocimiento, sino al mismo tiempo, de los objetos del conocimiento.

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 58-59.

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 60.

“Todo lo que es, *es* a consecuencia de él; esto es, a su vez consecuencia de un fundamento; lo que equivale a decir: se sigue de, y se adecúa a, la exigencia de que se entregue un fundamento, exigencia que habla en la proposición del fundamento como *principium reddendae rationis...*”<sup>154</sup>.

Volviendo a la relación entre el principio de razón y Dios, escribe Heidegger:

“Como la última *ratio* de la *Natura*, como fundamento entitativo extremo y supremo, o sea primero para la naturaleza de las cosas, hay que poner aquello que se acostumbra a denominar Dios. En la naturaleza de las cosas hay fundamento para que algo sea, en vez de no ser nada. El fundamento se llama Dios, en cuanto primera causa entitativa de todo lo ente. Pero, ¿por qué es válida esta proposición según la cual debe haber un fundamento para que haya algo, más bien que nada?. Con esta proposición comienza Leibniz su tratado. Repitamos el texto de la misma: *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*. “Hay en la naturaleza de las cosas *fundamento* de que exista algo mas bien que nada”. Ahora bien, esta proposición cimera es ya, empero, ella misma una consecuencia, a saber: una consecuencia de la proposición del fundamento. En el texto Leibniz sigue diciendo inmediatamente después de la proposición mencionada: *Id consequens est magni illius principii quod nihil fiat sine ratione*. “Esto -es decir lo que dice la proposición primera- es *consequens*, es una consecuencia de aquel *principium magnum*, de aquella gran proposición fundamental que dice que nada viene a ser, es decir que nada llega al ser, sin fundamento”<sup>155</sup>.

Que haya en la naturaleza de las cosas fundamento de que exista algo más bien que nada, es consecuencia del principio de razón que dice que nada viene a ser, que nada llega a ser sin razón. Ahora bien, el fundamento último, la primera causa es Dios. Pero Heidegger señala que:

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>155</sup> *Ibid.* pp. 60-61.

“Llevado al extremo, esto significa: Dios existe sólo en la medida en que valga la proposición del fundamento. Esto nos lleva, al punto, a volver a preguntar: ¿en qué medida vale, con todo, la proposición del fundamento? Si la proposición del fundamento es el principio de gran poderío, entonces yace en el ejercicio de su poder una especie de efectividad. Y Leibniz habla de hecho, en el tratado citado (Nº 2), de que a las proposiciones supremas les es propio un efectuar, un *efficere*. Sin embargo –de acuerdo a la proposición del fundamento– todo efectuar exige una causa. Pero la primera causa es Dios. Luego la proposición del fundamento vale únicamente en la medida en que Dios exista. Pero Dios existe solamente en la medida en que valga la proposición del fundamento. *Tal pensar se mueve en círculo*. Sin embargo, nos quedaríamos muy en lo externo del pensar leibniziano si supusiéramos que Leibniz se dio por satisfecho con esta relación circular, fácilmente susceptible de ser puesta en evidencia, o de ser denunciada como viciosa. A ninguno de nosotros le es lícito imaginarse aquí que ha entendido hasta el final las proposiciones citadas de Leibniz...”<sup>156</sup>.

Dejemos aquí este problema, para volver a Derrida y lo que tiene que decir hoy, sobre el principio de razón en su interpretación dominante:

“Al analizar hoy en día el valor informativo e instrumental del lenguaje, no se puede evitar llegar al extremo mismo del principio de razón, interpretado de esta manera. Puede analizarse en una u otra disciplina, pero si, por ejemplo, se empieza por ocuparse de la estructura del simulacro y de la ficción literaria, del valor poético y no informativo del lenguaje, del efecto de indecibilidad, etc., se ocupa también de posibilidades que surgen al extremo de la autoridad y del poder del principio de razón...”<sup>157</sup>.

Parece que nada escapa al poder del principio de razón. Aún el irracionalismo –según Derrida– es una posición simétrica y por ende dependiente del principio de razón.

<sup>156</sup> *Ibid.* pp. 60-61.

<sup>157</sup> Derrida, *Op. Cit.*, p. 195.

“No hay nada que sea anterior, en forma absoluta, a la instrumentalización técnica; no se trata, por lo tanto, de contraponerle a tal instrumentalización algún tipo de irracionalismo oscurantista. Al igual que el nihilismo, el *irracionalismo* es una posición simétrica, y por ende, dependiente del principio de razón; Leibniz lo denuncia en los *Nouveaux essai sur l'entendement humain*. Plantear estas nuevas cuestiones puede ser útil para proteger algo de la filosofía y de las *humanities* que desde siempre se resisten a la reducción tecnológica; como también para preservar el recuerdo de lo que es muy anterior y está mucho más oculto que el principio de razón...”<sup>158</sup>.

Dice Derrida que su posición es interpretada como una amenaza por ciertos defensores de las *humanities* o de las ciencias positivas, por quienes nunca han intentado comprender la historia y la normatividad de su propia institución; no quieren saber cómo se ha constituido su disciplina, especialmente en su forma profesional moderna, desde el principio del siglo XIX y bajo los auspicios del principio de razón. Porque la verdad es que pueden darse efectos oscurantistas y nihilistas del principio de razón; efectos que es posible percibir en todas partes, tanto en Europa como en los Estados Unidos, en quienes creen defender la filosofía, la literatura y las *humanities* de estas nuevas formas de interrogación que constituyen una nueva relación con el lenguaje y con la tradición, una nueva afirmación y una nueva manera de asumirse las propias responsabilidades.

¿De qué responsabilidad habla Derrida?

“Se trata de una responsabilidad de pensamiento para la cual la frontera entre investigación fundamental e investigación finalizada ya no está definida, o por lo menos no lo está en los mismos términos que antes. Y la denomino comunidad de pensamiento, en sentido lato (*at large*), y no de investigación, de ciencia o de filosofía, pues estos valores generalmente se encuentran sometidos a la autoridad no interrogada del principio de razón. Ahora bien, la razón es tan solo una especie de pensamiento, lo cual no

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 195-196.

quiere decir que el pensamiento sea “irracional”. Esta comunidad interroga la esencia de la razón y del principio de razón, los valores de “fundamento”, de “principio”, de “radicalidad”, de la *arche* en general, e intenta sacar todas las consecuencias posibles de tal interrogación...”<sup>159</sup>.

Derrida plantea una nueva responsabilidad. Se trata de la responsabilidad de pensamiento y señala que la denomina comunidad de pensamiento y no de investigación, de ciencia o de filosofía, pues estos valores se encuentran “sometidos a la autoridad no interrogada del principio de razón”.

Nos cuenta Derrida que el gobierno francés le pidió una relación con vistas a un Colegio Internacional de Filosofía y que en esta relación él insistió que se subraye la dimensión de lo que en este contexto él llama “pensamiento”, y “que no se reduce ni a la técnica, ni a la ciencia, ni a la filosofía. Este Colegio internacional no podría ser sólo un colegio de filosofía, sino que tendría que ser un lugar en el cual interrogarse sobre la filosofía...”<sup>160</sup>.

“No se trata –sugiere Derrida– tan sólo de *formular* las preguntas sometiéndose, como hago ahora, al principio de razón, sino de prepararse para transformar de manera coherente, las formas de escritura, la escena pedagógica, los procedimientos de interlocución, la relación con las lenguas, con las demás disciplinas, con la institución en general, con su exterior y con su interior. No me parece que quienes se aventuren por este camino necesiten oponerse al principio de razón ni ceder a ningún “irracionalismo”. Pueden seguir asumiendo internamente, junto con la memoria y la tradición de la Universidad, el imperativo de la competencia y del rigor profesional. Hay aquí, un doble gesto, un doble postulado: asegurar la competencia profesional y la tradición más seria de la Universidad a pesar de ir lo más lejos posible, tanto teórica como prácticamente, en el pensamiento abismal de lo que funda la Universidad...”<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> *Ibid.* p. 198.

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 200.

<sup>161</sup> *Ibid.* p. 200-201.

La Universidad se funda en el principio del fundamento, en su formulación leibniziana dominante. Pero el principio de razón –como dice Derrida– no insta su reino sino en la medida en que la cuestión abismal del ser que se oculta en él, permanece disimulada, y con ella la problematización misma del fundamento ¿Se debe dar razón del principio de razón? ¿La razón de la razón es racional? ¿Lo es preocuparse por la razón y por su principio?.

Pero, en ninguna parte –en la Universidad en cuanto tal– nos preguntamos por la procedencia de este llamado, por el origen de esta exigencia de fundamento, por la razón que hay que proporcionar, restituir o entregar. Parafraseando a Heidegger, podríamos decir que en la Universidad no nos enteramos siquiera que ella se funda en el principio de razón formulada en el siglo XVII por Leibniz.