

EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE: LEIBNIZ VERSUS SCHELLING (I, II Y III)

JUAN CARLOS JIMÉNEZ GARCÍA

Departamento de Filosofía, I.E.S. "Álvaro de Mendaña"
Avda. Huertas del Sacramento, nº 10, 24400 Ponferrada
iesalmd@teleline.es

En este artículo se pretende desarrollar una afirmación de M. Heidegger, según la cual Schelling habría entablado "la primera conversación metafísica" con Leibniz, siendo el asunto principal de ésta el principio de razón suficiente. En primer lugar se expone cómo el principio generalísimo de razón suficiente de Leibniz es un principio polimorfo o metaprincipio que propicia y permite tantas sustituciones o expresiones de él como principios admite Leibniz, de modo que ningún principio es por sí solo suficiente para dar razón de todo (incluido el universo existente). En segundo lugar, centrándonos principalmente en el *Freiheitsschrift* (1809) de Schelling, se intenta mostrar cómo lo que se ventila en la polémica de Leibniz y Schelling contra el spinozismo y contra los sistemas necessitaristas en general, no es otra cosa que el sentido del principio de razón suficiente y, en definitiva, del racionalismo. La conclusión a la que se llega después de exponer los hitos más relevantes de la "conversación" en torno al principio de razón suficiente (una conversación que no excluye la confrontación) de Schelling con Leibniz es la siguiente: el fundamento o razón (*Grund*) se revela en última instancia, tanto en Schelling como en Leibniz, como no-fundamento (*Ungrund*), libertad de indiferencia..., aunque la vía que conduce a ese parentesco desde la filosofía de Leibniz y desde la de Schelling es hartamente diferente; la vía de Leibniz se apoya en tesis y demostraciones lógico-matemáticas, la de Schelling en especulaciones no pocas veces teológicas.

Palabras clave: libertad de elección, libertad de indiferencia, no-fundamento (*Ungrund*), Principio de lo mejor, Principio de razón suficiente.

This article is intended to develop M. Heidegger's assertion that Schelling would have indulged with Leibniz in "the first metaphysical conversation" dealing foremost with the principle of sufficient reason. First, it is shown how this paramount principle is a polymorph principle or metaprinciple, which propitiates and allows so many substitutions and expressions as principles Leibniz himself admits, so that no principle by itself suffices to render reason of everything (the existing universe included). Second, mainly in view of Schelling's *Freiheitsschrift* (1809), it is argued that what is at stake in the Leibniz-Schelling debate against Spinozism, and in general against all necessitarian systems, is nothing but the sense of the principle of sufficient reason: ultimately, the sense of rationalism. After a review of the most salient landmarks of the said "conversation" (confrontation included) between Leibniz and Schelling, the conclusion is drawn that the foundation or reason (*Grund*) finally discloses itself, in both of them, as an un-foundation (*Ungrund*), as freedom of indifference..., notwithstanding that the ways leading thereto are wholly different. Leibniz's way is built on logic-mathematical theses and proofs, Schelling's on often theological speculations.

Contextos XVII-XVIII/33-36, 1999-2000 (págs. 85-152)

Keywords: Freedom of choice, freedom of indifference, principle of sufficient reason, principle of the best, ungrounded (*Ungrund*)

y, de todos, ninguno le parecían tan bien como los que compuso el famoso Feliciano de Silva, porque la claridad de su prosa y aquellas enricadas razones suyas le parecían de perlas, y más cuando llegaba a leer aquellos requiebros y cartas de desafíos, donde en muchas partes hallaba escrito: *La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura.*”

Miguel de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, I parte, cap. 1

Introducción

Como si de una parábola (evangélica) se tratase, muchos han sido (y son) los intérpretes y estudiosos de la obra de Leibniz (menos, sin duda, los de la de Schelling), pero pocos, ¡muy pocos!, los que han elegido reparar aunque sea un pizco en la vía (por lo demás innegable, como constará) de influencia, apropiación, diálogo y, por supuesto, confrontación que une a Leibniz y Schelling a propósito de los más diversos temas. No es el propósito de este artículo averiguar la razón suficiente (?) de que la citada vía apenas haya sido transitada, sino transitarla sin más ciñendonos a uno sólo de esos temas de considerable calado e interés (no sólo arqueológico, como más de uno podría pensar). Aunque para este viaje carezcamos de un mapa digno de tal nombre, hay, sin embargo, algunas indicaciones, sugerencias e intuiciones más o menos vagas de lo que podría ser un mapa y todavía no lo es.

Ha sido M. Heidegger quien, siendo un conocedor –mejor o peor– tanto de la filosofía de Leibniz como de la de Schelling, nos ha aportado las más valiosas indicaciones, a veces pese a su vagedad, para adentrarse en la vía que comunica a Leibniz con Schelling. En efecto, en el curso titulado “*Der Satz vom Grund*” impartido en 1955-56 se dice lo siguiente: “La primera conversación metafísica con Leibniz ha sido abierta por Schelling y ha sido continuada hasta la doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder”. Esta “conversación” ha tenido –según Heidegger– como asunto principal el principio de razón suficiente. (M. Heidegger [1957] p. 77)¹

¹ H.H. Holz, desde una perspectiva materialista y dialéctica, es otro de los conocedores de la obra de Leibniz y Schelling que se ha ocupado en algunos artículos de la influencia de Leibniz

La finalidad del presente artículo no es otra que tomar en cuenta la orientadora indicación de Heidegger que acabamos de citar y que éste por desgracia no se esfuerza (que sepamos) en desarrollar lineal y sistemáticamente en ninguna parte de su obra. Indicación que, sin embargo y por valiosa que se nos antoje (y se nos antoja), no nos compromete en modo alguno con el sentido global de la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente (aunque desde luego compartamos no pocos de los puntos esenciales en que se sustenta tal interpretación). Para ello, es decir, para tomar en serio la indicación de Heidegger y desarrollarla sin desbordar los límites propios de un artículo, nos centraremos preferentemente en las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), obra también conocida como *Escrito sobre la libertad* (*Freiheitsschrift*), por dos motivos: el primero de ellos porque es ampliamente considerada como una obra de transición que, aunque no sin lagunas ni oscuridades, condensa todo lo vivo de los escritos precedentes y anticipa los frutos de la filosofía tardía (la denominada “*Spätphilosophie*”) de Schelling. El segundo motivo estriba en que en las “Investigaciones filosóficas...” se desarrolla tanto explícita como implícitamente el episodio, si no capital, uno de los más importantes de la “conversación metafísica” mantenida por Schelling con Leibniz sobre el principio de razón suficiente, pues, no en vano, aquél toma el fundamento (*Grund*) en dicho escrito “como noción central” (M. Vetö [1977], p. 119).²

en Schelling, en lo tocante sobre todo a la concepción de la naturaleza, aspecto que en el presente artículo no abordamos (véase *Schelling über Leibniz* [año 2], pp. 755 ss; [1984]).

² No es propósito de este artículo determinar si la “conversación metafísica” sobre el principio de razón suficiente mantenida por Schelling con Leibniz fue “la primera”, como afirma Heidegger, o, por el contrario, hubo otras conversaciones metafísicas con anterioridad. Respecto a este aspecto de la indicación de Heidegger pensamos, hasta donde alcanza nuestro conocimiento histórico, que Heidegger tal vez exagere, pero en el fondo no anda desencaminado, pues Chr. Wolff y sus seguidores más que conversar, dialogar o discutir con Leibniz, se limitan a repetir con sumisa veneración lo que Leibniz había dicho sobre el principio de razón suficiente, al menos ese es su convencimiento, ya que no la realidad (como se irá poniendo de manifiesto). Otra cosa es Kant: de él sí se puede afirmar que conversa y discute con plena conciencia y poco apaciblemente, por cierto, sobre el principio de razón suficiente, aunque no se puede decir que lo haga directamente con Leibniz, sino más bien con la escuela wolffiana y su empobrecida (respecto a la de Leibniz) concepción del principio de razón (como es el caso de la *Respuesta a Eberhard* [1790]). Conversación a la que aludiremos más adelante. Por

I. Consideraciones preliminares sobre el principio de razón suficiente de Leibniz³

No es un secreto que el principio de razón suficiente (P.R.S.) juega en la filosofía de Leibniz un papel eminente e incluso fundamental o constituyente. Sin embargo, tampoco es ningún secreto, a juzgar por las diversas y hasta contrapuestas interpretaciones a que ha dado lugar (desde Wolff hasta la fecha de hoy) el principio de razón leibniziano y de las que a lo largo de este artículo nos haremos al menos eco en mayor o menor medida (además, obviamente, de la de Schelling), que en la vasta obra de Leibniz no se puede encontrar una formulación fija y definitiva de tal principio, así como de las relaciones existentes entre los diversos principios que pueblan su filosofía, como ya señalara, por ejemplo, Ortega y Gasset.⁴ Tampoco parece haber fijado Leibniz el origen común a todos sus principios, pues, en definitiva, y como confiesa él mismo en plena madurez (1696): “mi sistema... no es un cuerpo *completo** de filosofía” (Cfr. G.P. VII, p. 451). Estamos, como es ampliamente reconocido aunque no siempre se extraigan las consecuencias de ello, ante una filosofía no acabada, abierta, fragmentaria, dispersa, en la que no están atados todos los cabos,

último, Hegel también mantuvo una conversación con Leibniz sobre el principio de razón, pero en la *Ciencia de la Lógica* (en el libro titulado “Doctrina de la esencia”) que, como poco (o sea, sin tener en cuenta la segunda edición muy corregida y aumentada de 1832), es posterior en tres o cuatro años a las “Investigaciones filosóficas...” (Cfr. F. Duque [1998], p. 567, nota 1305). La conversación que Hegel sostuvo con Leibniz sobre el principio de razón ha sido ampliamente y rigurosamente tratada por Y. Belaval (Cfr. [1976], pp. 264-378). A esta conversación de Hegel con Leibniz, como a la de Kant y a la de Wolff, haremos algunas alusiones (no hay espacio para más en un artículo como este) a lo largo del presente escrito.

³ Las consideraciones que siguen no pretenden ni pueden ser dentro de los estrechos márgenes de un artículo una interpretación exhaustivamente argumentada de lo que Leibniz entendió o dejó de entender por el principio de razón suficiente (abreviadamente, P.R.S.), aunque formen parte esencial de ella. Así pues, pedimos disculpas al posible lector por los hiatos en el hilo argumentativo, las suposiciones implícitas y las afirmaciones o tesis que puedan parecer excesivamente categóricas a falta de espacio para presentar las pertinentes matizaciones o correcciones.

* Si no se advierte lo contrario, toda expresión subrayada es responsabilidad del autor del artículo.

⁴ Leibniz “no se ocupó nunca en serio de ordenar el convoluto de sus principios jerarquizándolos, subordinándolos, coordinándolos. Merced a esto flotan en alturas indeterminadas del sistema teórico y no aparece claro su rango relativo, cosa tan decisiva para un principio como tal” (Ortega y Gasset [1958], I, p. 18).

bien porque su autor no tuviese tiempo para ello, bien porque algún obstáculo interno a su “sistema” se lo impidiese. Sin embargo, aún no siendo un “cuerpo completo”, la filosofía de Leibniz puede reclamar el calificativo de sistemática, pues, como él añade acto seguido de la declaración citada: “Je commence *par les principes*” (idem). Repárese que Leibniz habla de “los principios” y no del principio; volveremos en breve sobre ello. Son los principios –según Leibniz– los que vertebran la voluntad o exigencia de sistema que innegablemente anima su filosofía, a pesar de su carácter disperso y proyectivo,⁵ pues, como afirma en su madurez (1710): “mis principios son tales que apenas se puede separarlos unos de otros. Quien conoce bien uno sólo, los conoce todos” (G.P. II, p. 412). Una exigencia de sistema que sólo su discípulo Chr. Wolff se jactó, ilusoriamente –cabría objetar desde una perspectiva leibniziana,⁶ de llevar

⁵ W. Dilthey fue el primero en adivinar (después vendría Ortega, M. Serres, G. Deleuze...) que la “estructura del sistema” de la filosofía de Leibniz era “enteramente distinta de la estructura de sistema de Hobbes y Spinoza” ([1927], p. 28), pues para aquel “era en primer término la metafísica una hipótesis” que “surgía de un proceder combinatorio que aspiraba a atar cabos, por decirlo así, de las distintas ciencias por medio de un conjunto de principios. Por eso aún en metafísica anduvo buscando siempre” (idem). Desgraciadamente Dilthey –que yo sepa– no desarrolló esta preciosa intuición, sin embargo, de sus palabras parece desprenderse que ese “conjunto de principios” mediante los cuales Leibniz aspiraba a articular un sistema tiene carácter hipotético. Como se dejará entrever en este artículo Dilthey no andaba desencaminado.

⁶ Sistema en Leibniz “no nombra tanto una consecución cuanto un propósito. Es menos una organización efectiva que las condiciones de la misma o su búsqueda” (Francisco J. Fernández [1998], p. 69). Como muestra acertadamente Francisco J. Fernández el sistema en Leibniz “se articulaba en torno o lo que él *afuera múltiple* de las ciencias proporcionaba. Y de ahí que, en las perspectivas leibniziana, el modo más eficaz de acceder a la multiplicidad de ese afuera (...), pase por el establecimiento de la *Enciclopedia*” (idem, p. 76). Ahora bien, la Enciclopedia soñada por Leibniz es un proyecto esencialmente incompleto y abierto, como bien sabía él (Cfr., Couturat [1901], p. 571, nota 13). Ciertamente, y como dice Francisco J. Fernández, lo que el sistema leibniziano persigue no se agota en la Enciclopedia, sino que desborda a ésta para encarnarse en lo que Leibniz denominó “*Scientia Generalis*” o “Lógica” (Cfr. Op., p. 56), pues “por Ciencia General entiendo la que contiene los principios de todas las demás” (V. E. IV, n° 166, p. 702), o sea, aquella ciencia que “enseña el modo de inventar y demostrar todas las otras ciencias *ex datis sufficientibus*” (G.P. VI, p. 60). Sin embargo, aunque el sistema para Leibniz desborde la Enciclopedia o compendio de todas las proposiciones verdaderas, ésta es un trámite inevitable en la constitución del sistema, de suerte que la Ciencia General es forzosamente, en virtud del inacabamiento de la Enciclopedia, un proyecto esencialmente abierto para Leibniz (Cfr. Francisco J. Fernández [1998], pp. 72, 94 y 105); tan abierto como las ciencias de las que a la postre se ha de nutrir (Cfr. V.E. VII, n° 354, p. 1617).

a término o cumplir.⁷ Fue precisamente éste el primero en señalar de forma nítida y tajante que la exigencia de sistema dimanaba fundamentalmente de uno de los principios leibnicianos, el de razón suficiente; de modo que la exigencia de sistematicidad vendría a ser lo mismo que la exigencia de dar razón suficiente y esto, en definitiva, caracteriza a la filosofía según Wolff: “El conocimiento de la razón de aquello que es u ocurre se llama conocimiento filosófico”.⁸ La razón, dice Wolff siguiendo a Leibniz, es la relación o conexión de las verdades.⁹ Wolff no se alejaba de Leibniz al pensar así,¹⁰ pues ciertamente para este último hay, entre los diversos principios, un “*Principium generalissimum*” (Cfr. AK. I, IV, p. 645), “*Principium summum*”,¹¹ que no es otro que el P.R.S., según el cual “*nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsist. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum*

⁷ “Finalmente he conseguido ordenar todo el conjunto, de tal modo que cada cosa es entendida y conocida por medio de lo demás, y así he hecho de la metafísica (*Grundwissenschaft*) un sistema, porque todas las doctrinas están en conexión unas con otras como los miembros del cuerpo humano” (G. W. I Bd. 9, p. 229). Repárese en el término que usa Wolff “*Grundwissenschaft*”, o sea, ciencia fundamental o del fundamento o razón.

⁸ Cfr. *Discursus preliminaris de philosophia in genere*, cap. I, 3. De modo similar a Wolff y por los mismos años, aunque desde una postura empirista, se expresará Condillac (conocedor y detractor de Leibniz, especialmente, de su monadología): “Un sistema no es otra cosa que la disposición de las diferentes partes de un arte o de una ciencia en un orden tal que se sostienen todas ellas mutuamente y de tal manera que las últimas se explican por las primeras. *Las que dan razón de las otras se llaman principios*, y el sistema es tanto más perfecto cuanto los principios están en menor número; incluso es deseable que se les reduzca a uno solo” (*Traité des systèmes*, cap. I, p.: 101). Obviamente lo que Leibniz, Wolff y Condillac entienden por principios válidos y espúrios no suele coincidir, pero eso es otra cuestión.

⁹ Cfr. *Deutsche metaphisik*, p. 184. En esta misma línea, aunque sin las pretensiones de Wolff, se expresará Kant en la *Crítica de la razón pura*: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan solo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue puede insertarse en el sistema junto a los otros” (A 502, B 474). Schopenhauer, años después, señala que al P.R.S. “se le puede considerar como el fundamento de todas las ciencias. Ciencia no es otra cosa que un *sistema* de conocimientos (...). Y ¿quién sino el principio de razón suficiente vincula los miembros de un sistema?” ([1847], cap. I, 4). “Todas las ciencias estriban en el principio de razón, al ser enlaces de razones y consecuencias” (idem, cap. VII, 46).

¹⁰ “Hablar contra la razón [*raison*], es hablar contra la verdad, pues la razón es un encadenamiento de verdades” (G. P. V, p. 185).

¹¹ Manuscrito inédito citado por O. Saame [1961], p. 46, nota 88.

subiecto, seu ut praedicatum subiecto insit.” (Op., p. 11). Este principio muy general de razón suficiente, como destaca frecuentemente Leibniz, se aplica, dada precisamente su universalidad, tanto a las verdades de razón o necesarias, como a las verdades contingentes o de hecho (Cfr. Op., p. 389, G.P. VI, p. 414).

Pero no todo es tan definitivo e inequívoco, como acabamos brevemente de pintar, pues al lado de formulación del P.R.S., como la antes citada, hay en la vasta obra de Leibniz otras formulaciones diferentes (de entrada difícilmente armonizables), como es el caso de las recogidas en la correspondencia con Clarke, en las que taxativamente se dice que el P.R.S. es el principio de la contingencia o “de las existencias” (Cfr. G.P. VII, p. 390, ídem, p. 301, 355, 363, VI, p. 603), con lo cual se restringe notablemente la mencionada universalidad del principio, pues sólo es aplicable, según Leibniz, a las verdades contingentes o de hecho. Esta anomalía en la filosofía de Leibniz es conocida, como mínimo, desde el siglo XIX.¹² L. Couturat pretendió zanjar tal “dificultad” –como él la

¹² E. Boutroux en su edición comentada de la Monadología ([1881] pp. 75 y 159, nota 1) parece haber sido el primero en hacer referencia a tal anomalía. Sin embargo, al margen de los criterios metodológicos de la historia de la filosofía y de la erudición histórica, creo que se puede afirmar sin ambages que mucho antes que E. Boutroux, Kant conoció la anomalía que estamos comentando o, al menos, se hace eco de ella a través de la escuela Wolffiana y pretende a su modo, o sea, desde las coordenadas de su filosofía crítica, solucionarla. En efecto, una lectura atenta (que tenga en cuenta la mencionada anomalía del P.R.S. leibniziano) de la *Respuesta a Eberhard* nos enseña que paralelamente a Leibniz distingue Kant dos valores del P.R.S. o, si se prefiere, dos P.R.S.:

1.- Un P.R.S. lógico-formal o “subjetivo” que se corresponde con el P.R.S. wolffiano-leibniziano de que “todo lo que es tiene su fundamento (*Grund*)” o “*nihil est sine ratione*”. Kant arremete contra esta concepción exclusivamente formal y vacía de contenido del P.R.S. que defiende Eberhard y la escuela wolffiana (que no Leibniz), pues entendido así, bastaría sólo con el principio de la identidad y de la contradicción para edificar toda la metafísica, dado que el P.R.S. se derivaría de este principio (Cfr., o.c., pp.: 31-34). Pero Kant no sólo no admite esta concepción reduccionista del P.R.S. propia de los wolffianos, sino que defiende y distingue a Leibniz (acertadamente, aunque no aporte citas textuales) del reduccionismo de sus discípulos, pues, en buena lógica, argumenta Kant quien como Leibniz “afirma que es preciso añadir al principio de contradicción otro principio distinto” (o.c., p.: 117), está señalando “la *insuficiencia* del principio de contradicción” para el conocimiento de ciertas verdades (o.c. p.: 116), de modo “que tiene que haber una razón o fundamento especial para aquellos conocimientos” (o.c., p.: 117). En otras palabras, “Leibniz ha querido decir que al principio de contradicción (principio de

calificaba- sosteniendo acertadamente que el “contraste” entre las diferentes versiones del P.R.S. no puede obedecer a “una variación o una evolución de la doctrina leibniana” (Cfr. Couturat [1901], p. 216), ya que se hallan en escritos casi contemporáneos. Couturat, sin embargo, se limita a escurrir el bulto –que se dice- cuando a guisa de solución de la mencionada dificultad o anomalía afirma: “el principio de razón vale esencialmente para todas las verdades; pero hay todo un orden de verdades para cuya demostración no se tiene *necesidad de invocarlo*: son las proposiciones de las ciencias abstractas, que versan sobre las esencias posibles; mientras que se tiene necesidad de él para demostrar las proposiciones de las ciencias de la naturaleza, que versan sobre las existencias reales” (ídem). Si no hay necesidad de invocar el P.R.S. para las verdades de razón, sólo caben dos posibles motivos: o bien, no hay necesidad porque el principio de la identidad y de la contradicción (P. I. C.) basta o es *suficiente para dar razón* de las verdades de razón o necesarias; posibilidad ésta que Couturat ni siquiera llega a contemplar, pues para éste el P.R.S. es “el recíproco lógico” del P.I. C. (Cfr., ídem, p. 215). O bien –y éste sería aparentemente el otro motivo posible (aunque en el fondo no sería diferente del primer motivo)- no sería preciso en el caso de las verdades de razón invocar el P.R.S., porque sería una *redundancia* manifiesta, pues implícitamente ya estamos haciendo uso de él. Por exclusión, esta es la posibilidad que parece desprenderse de las palabras de Couturat. Pero, si es así, habría que imputarle a Leibniz la imperdonable

los juicios analíticos) hay que añadir otro principio que sirva para los juicios sintéticos” (o.c., p.:117-18).

2.- Ese otro P.R.S. que Kant atribuye (con acierto) a Leibniz es “especial” o específico –como dice Kant- de las verdades contingentes, expresándonos con los términos leibnianos (que no coinciden punto por punto con los kantianos de “juicios sintéticos”). Este P.R.S. “especial” es para Kant “trascendental” o “material”. “En la filosofía trascendental se pone al P.R.S. (cuando quiere enunciarse como principio especial) la condición de que no sea, en cuanto a tal, otra cosa que una conexión sintética de conceptos” (o.c., p.: 93). Entendido así “el P.R.S. es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo con respecto a su relación con la serie del tiempo” (*Crítica de la razón pura*, B 246, A 200-1). No entramos aquí en el peculiar desarrollo que hace Kant del P.R.S. “especial”. Baste subrayar que Kant ha comprendido a las claras que si se distingue, como hizo Leibniz, entre verdades de razón o necesarias y verdades contingentes o de hecho, o como hace él, entre juicios analíticos y sintéticos (aunque ambas distinciones no sean equivalentes), entonces han de distinguirse dos P.R.S. o, al menos, no se puede detener uno en el principio generalísimo de razón suficiente.

ligereza intelectual de no reparar en lo obvio, pasando de largo por un asunto de fundamental importancia para la coherencia e inteligibilidad de su filosofía, como es el P.R.S.. O, tal vez, habría que preguntarle a Couturat por qué es redundante o no se tiene necesidad de invocar el P.R.S. a la hora de demostrar las verdades necesarias.¹³

Ha sido O. Saame quien –a nuestro entender– ha sentado al menos las bases para despejar la comentada anomalía en torno al P.R.S., mostrando de este modo que las diferentes versiones leibnicianas del P.R.S. son perfectamente armonizables entre sí y cumplen respectivamente su papel en la jerarquía de los principios delineada (habría que decir, las más de las veces sólo esbozada) por Leibniz en su filosofía. Se libra así a la filosofía de Leibniz de tan evidente como grave anomalía. La “hipótesis” de O. Saame, como así la denomina él, estriba en que hay dos principios de razón suficiente: uno, “un principio de razón originario y universal, que es válido para las dos clases de verdades” (Cfr. O. Saame [1961], p. 47), al que denomina “principio núcleo de la razón” (ídem)¹⁴ y que dice así en palabras de Saame: “Todo predicado está contenido fundamentalmente en su sujeto; todo tiene una razón (*Grund*), y en esa medida está fundamentado (*begründet*)” (ídem, p. 44). Formulación que condensa la antes citada en latín de Leibniz (y otras similares de éste). El otro principio de razón

¹³ Couturat saldría más airoso de la “dificultad” que plantean las diferentes versiones leibnicianas del P.R.S., si se hiciese la misma pregunta que se hizo Kant antes que él y con mucha mayor clarividencia: “¿Qué significa afirmar que es preciso añadir al principio de contradicción otro principio distinto?” (*Respuesta a Eberhard*, p. 117) (ver nota 12). La respuesta de Kant a la anterior pregunta no tiene para nosotros aquí interés fundamental, pues caben otras respuestas tan legítimas como la de Kant. Sin ir más lejos la de Leibniz, como se irá mostrando. En cambio, sí que guarda un interés fundamental la pregunta anterior de Kant, pues nos aporta el único hilo conductor posible para acometer la resolución de la mencionada “dificultad”.

¹⁴ La denominación de “principio núcleo de la razón” hace, como ninguna otra, por cierto, justicia a las siguientes palabras (por lo general insuficientemente tenidas en cuenta) de la Teodicea: “pues se puede decir de algún modo, que estos dos principios [el de la contradicción y el de la razón suficiente] están contenidos en la definición de lo verdadero y de lo falso” (G.P. VI, p.: 414). Si ambos principios están incluidos en la definición de lo verdadero y de lo falso, es que por fuerza hay un *núcleo* al que ambos principios remiten, y que con toda justicia constituye un principio, el primer principio o principio núcleo del que “proceden” (pronto se dirá en qué sentido) tanto el principio de la identidad y de la contradicción, como el P.R.S. específico (Cfr., O. Saame [1961], p.: 44).

suficiente es “el principio derivado de razón suficiente” (ídem, p. 45) o “principio de razón suficiente específico” (ídem) válido sólo para las verdades contingentes y que dice así según Saame: “En la conexión del predicado con el sujeto la razón no es absolutamente obligatoria, sino que solamente inclina” (ídem).¹⁵

Ocupémonos en primer lugar del denominado por Saame “principio núcleo de la razón” o, en términos más leibnicianos, “*principium generalissimum*” de razón suficiente, dejando para un segundo momento la averiguación de cuántos principios de razón cabe distinguir en la filosofía de Leibniz.

Decía Hegel, no sin sarcasmo, que “es posible hallar y ofrecer una razón (*Grund*) para todo” (Enz. 122), para lo que hay aquí abajo y para lo que hay allí arriba, para lo divino y para lo humano (sin descuidar lo diabólico, que linda, como no puede ignorarse, con lo humano...), todo, en resumen, para el ser y para la nada. La invectiva hegeliana (que bien podría volverse contra él) tenía como blanco el P.R.S. de Leibniz y de la escuela wolffiana, pues este principio en su formulación más habitual o como “*principium generalissimum*” de que “*nihil esse sine ratione*” es –como ya había mostrado Kant antes que Hegel– un principio meramente formal o subjetivo, vacío de todo contenido (ver nota 12). Un principio en el que, para decirlo con la jerga hegeliana, “la razón (*Grund*) no tiene aún ningún contenido determinado en y para sí, ni es tampoco fin; no es, por ende, *activo ni productivo*” (ídem). Apenas añade nada nuevo a lo dicho por Kant

¹⁵ Se puede decir que el punto de partida de la “hipótesis” de Saame se hallaba ya –por no hablar de Kant (ver nota 12)– en B. Russell, pues éste advirtió que bajo el nombre de P.R.S. “hay en realidad dos principios (...), uno de ellos general, y que se aplica a todos los mundos posibles, mientras que el otro es especial, y sólo se aplica al mundo actual” ([1900], p.: 49). Sin embargo, el P.R.S. que Russell llama “general” no se corresponde con lo que Saame denomina “principio núcleo de la razón”, pues no es tan general como este último (sí hay correspondencia, en cambio, entre lo que Russell llama P.R.S. especial y Saame P.R.S. específico). En efecto, según Russell tanto el P.R.S. general como el especial “difieren del principio de contradicción por el hecho de que se aplican especialmente (aunque el primero de ellos, no en forma exclusiva) a los existentes, ya sea posibles o actuales. El primero, como hemos de comprobar, es una forma del principio de causalidad” (ídem, p. 49-50). La interpretación que defenderemos aquí con respecto al P.R.S. general discrepa en mayor medida de la defendida por Russell que de la defendida por Saame, pues, como éste, pensamos que el P.R.S. general es el principio más universal de todos los principios de la filosofía leibniana (más universal que el P.I.C.) y también el principio supremo de todos los principios leibnicianos.

y Hegel, M. Heidegger cuando afirma que el P.R.S. en su acepción más universal es “inverificable” ([1957], p. 48), aunque sería más correcto afirmar su no falsabilidad,¹⁶ de modo que es un principio “muy vacío”, pues no hay nada en él que “el entendimiento puede comprender más allá de su forma” (ídem, p. 47). Paradójicamente, “el principio de razón nos habla evidentemente de la razón, y sin embargo no nos dice nada respecto a la razón como tal” (ídem, p. 111). En efecto, el P.R.S. nada nos dice con respecto a la razón, ni con respecto al dar razón siquiera,¹⁷ dada su máxima universalidad y vacuidad. La suficiencia o potencia de principio se desvanece revelando, como bien decía Hegel, su esterilidad o insuficiencia, por el hecho de que “Leibniz no precisa lo que se puede considerar como *razón* aceptable. Pues es bien claro que para una situación dada cualquier elemento no puede representar el papel de *razón*” (L. Bouquiaux, [1995], p. 224). Sin embargo, si el P.R.S. no nos dice nada respecto a la razón, el modo, mejor dicho, los modos de los que se sirvió Leibniz para dar razón (*ratio reddenda*) (Cfr., G.P. VII, p. 304) nos han de decir algo respecto de la razón y del P.R.S. leibniziano, pues, como sostiene Heidegger, “la *ratio* es *ratio reddenda*” ([1957], p. 82); y ello sin prejuzgar, como hace él de buenas a primeras, si para Leibniz la razón es equivalente a la *ratio reddenda*¹⁸ o si, por el contrario, no es reducible a esta última, a pesar de que la razón obviamente incluya a ésta.

¹⁶ (Cfr. L. Bouquiaux [1995], p. 224) El primero en ser consciente de la no falsabilidad del principio generalísimo de razón suficiente fue el propio Leibniz, el cual en su Teodicea manifiesta que este principio “tiene lugar en todos los acontecimientos o hechos y no se dará jamás un ejemplo contrario” (G.P. VI, p. 127). Wolff insiste en lo mismo cuando dice: “El Sr. Leibniz lo ha tomado como un principio basado en la experiencia contra el cual no se puede demostrar ningún ejemplo, y por ello no lo demostró” (*Deutsche Metaphisik*, cap. 2, 14).

¹⁷ Cabría argumentar que el P.R.S. en su formulación como principio generalísimo o principio núcleo, que diría Saame, sí que dice cómo entiende Leibniz el dar razón (*ratio reddenda*), a saber, exhibiendo el nexo del predicado con el sujeto o cómo el predicado inhiere o está contenido en el sujeto. Pero, como se mostrará más adelante (ver apdo. III, 1), no hay en la obra de Leibniz un *modo unívoco* de entender el principio núcleo de la razón como principio inhesión de los predicados en el sujeto. En otras palabras: hay al menos dos modos generales de entender la inhesión o dar razón de las proposiciones o verdades: el uno para las verdades necesarias y el otro para las verdades contingentes.

¹⁸ “La razón como tal exige ser dada como razón -(reddendae) en la dirección del sujeto que se re-presenta y por él, para él mismo” (Heidegger [1957], p.: 88). A juicio de Heidegger el P.R.S. sólo podía haber surgido a partir de Descartes, o sea, en una metafísica fundada en el sujeto y en su voluntad, y que tiene su consumación en el idealismo alemán (Cfr., ídem, pp. 155 y 212-13).

¿Cuáles fueron para Leibniz los modos de dar razón? La clave para responder a esta pregunta esencial la encontramos expresada con claridad y fidelidad a Leibniz en Wolff: “*Principium dicitur id quod in se continet rationem alterius*” (Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, 70).¹⁹ En pocas palabras mi tesis es la que sigue: *todo principio (aunque sea hipotético) que Leibniz admita como tal es para él un modo de dar razón o de determinar en un cierto ámbito “por qué la cosa ha sucedido y por qué no ha sido de otra manera”* (G.P. VI, p. 389).²⁰ *Pero ningún principio es por sí solo (ni siquiera el principio generalísimo de razón suficiente, a no ser que demos por válido su modo estéril o puramente formal de dar razón ridiculizado por Voltaire en Cándido antes que lo hiciesen Kant y Hegel) el principio de razón suficiente; es decir, ningún principio es suficiente o basta, más allá de su ámbito o contexto, para dar razón de todo, tanto de los infinitos mundos posibles, como del universo existente. En cambio, todos los principios o “verdades fundamentales”, en el supuesto, las más de las veces no admitido por Leibniz (ver nota 6), de que el sistema de los principios se pueda cerrar definitiva y no provisionalmente, sí que serían suficientes para dar razón de todo* (ver nota 19). “*Je commence par les principes*” (G.P. VII, p. 451) declara Leibniz, pues “todo ocurre por razones determinantes” (G.P. VI, p. 389). Y Ortega diagnostica: “Leibniz es el hombre de los principios” ([1958] t. I, p. 16). No se equivocaba Ortega, aunque fuese incapaz de desarrollar con la constancia precisa su certera intuición. Efectivamente tanto los principios rotulados como lógicos y matemáticos,²¹ a la cabeza de los cuales se halla el principio de la

¹⁹ “Llamo principios a todas las verdades *fundamentales* que son *suficientes* para obtener de ellas todas las conclusiones...” (G.P. VII, p.: 82). “*Data sufficientia ad veritatis inveniendas sunt principia quae jam sunt in promptu, et ex quibus solis, sine aliis assuntis, concludi potest id de quo agitur*” (G.P. VII, p.: 60). Es decir, los principios, cada principio es una verdad fundamental, un fundamento capaz de contener o dar la razón de otras verdades, como explícitamente dice Wolff, aunque sólo el conjunto de todos los principios -en el supuesto de que tal conjunto se pueda completar alguna vez- sea suficiente razón de todo.

²⁰ “El contexto en que un principio aparece determina su potencia y privilegio” (Francisco J. Fernández [1998], p.: 95).

²¹ Abordamos en otro lugar la exposición de cada uno de los principios o “verdades fundamentales” (así como las relaciones existentes entre ellos) a los que cabría denominar, para entendernos, lógico-matemáticos. Aquí sólo podemos ofrecer sin más comentarios una lista de los nombres (algunos de ellos en los términos estandar de hoy en día) de los más fundamentales de tales principios en la filosofía de Leibniz: el principio o axioma de la identidad y de la

identidad y de la contradicción (P.I.C.),²² como los principios que cabría denominar extralógicos, a la cabeza de los cuales se halla el principio de lo mejor o de la perfección (que O. Saame denomina “principio de razón suficiente específico”),²³ son diversos modos de dar razón para Leibniz y, en definitiva, “los grandes principios de la razón –escribe éste-, que tienen lugar por todas partes, y que son los fundamentos (*fondemens*) de nuestros conocimientos” (Bodemann, p.: 115). Modos de dar razón agrupables, si se quiere, en “modelos” irreductibles entre sí, como sostiene J.A. Nicolás, de

contradicción, que para Leibniz son un mismo principio (Cfr., G.P. V, p.: 14), el principio del tercio excluido, el principio de sustitución de los idénticos, el principio de inducción aritmética, el llamado axioma de Arquímedes, el principio de los infinitésimos o de incomparabilidad, la ley de continuidad, el principio o verdad fundamental de que hay infinitos conceptos simples o primeros posibles, el principio de la combinabilidad o composibilidad de los posibles o conceptos simples, el principio de que no todos los posibles son composibles en una misma serie o universo, la verdad fundamental de que hay o se dan infinitos mundo posibles, el principio de inercia metafísica, etc. A algunos de estos principios aludiremos en el curso de este artículo.

²² “El gran fundamento (*fondement*) de las matemáticas es el principio de la contradicción, o de la identidad (...). Y sólo este principio basta (*suffit*) para demostrar toda la aritmética y toda la geometría, es decir, todos los principios matemáticos” (G.P. VII, p.: 355). Que el principio de identidad y de la contradicción (P.I.C.) es un principio de razón es algo que Leibniz afirma explícitamente (así como diversos intérpretes de su obra): “Aquellos dos principios, *el uno de la razón*, lo que es idéntico es verdadero y lo que implica contradicción es falso, ...” (Op., p.: 183). “El principio de identidad podría pues estar fundado sobre el principio de razón. De todos los principios primeros, el más elevado no sería pues aquel, el principio de identidad, sino más bien éste, el principio de razón” (M. Heidegger [1957], p. 54). “El propio principio de contradicción ya expresa la razón propia de las (proposiciones) idénticas y no se contenta con formar una alternativa con el P.R.S., sino que, por el contrario, reina en la zona en la que la no contradicción es *suficiente* como razón (...). En ese sentido el principio de contradicción es un caso de razón suficiente” (G. Deleuze [1988] p.: 79). D. Oldroyd, desde una posición harto diferente de los dos anteriores, hace del P.I.C. leibniziano un caso del P.R.S. ([1986], p.: 209, nota 10). En fin, G. Hottois habla del P.I.C. como “un primer principio de razón” ([1997], p.: 95).

²³ Cuando Leibniz se refiere a la razón suficiente de la acción creadora de Dios o a la razón suficiente de la existencia de las cosas, suele hablar del principio de la perfección o de lo mejor (P.M.): “pero lo contingente que existe, debe su existencia al principio de lo mejor, razón suficiente de las cosas” (G.P. VII, p.: 390, Cfr. G.P. III, p.: 402, G.P. IV, p.: 438, Grua, p. 301-2, etc.) El P.M. es el “primer principio de las existencias” (Cfr., Grua, p.: 298). Sobre el papel del P.M. y su relación con otros principios en la filosofía de Leibniz trataremos en las páginas 20 y ss. de este artículo.

modo que cabe adjudicarle a Leibniz un “pluralismo metodológico” de la “fundamentación” o del dar razón ([1988], p. 14-15).²⁴

¿Qué queda, pues, del principio generalísimo de razón suficiente? ¿Cuál es su papel? Después de lo dicho, uno estaría tentado a afirmar que su papel se reduce a la mera presidencia nominal o simbólica (como el monarca en una monarquía parlamentaria) del sistema de los principios leibnicianos. Sin embargo, siguiendo a L. Bouquiaux preferimos mantener que dicho principio es un “principio polimorfo” (Cfr. [1995].p. 196), que tolera tantas encarnaciones, expresiones o sustituciones como principios admite Leibniz.²⁵ Son precisamente tales principios, que guardan con el principio núcleo o generalísimo de razón suficiente relaciones de expresión o sustitución (que no de deducción ni de derivación), los que nos dicen lo que Leibniz entendía por razón y no el principio núcleo de razón suficiente; evitando de esta manera (o, al menos, desviando al resto de los principios leibnicianos) el reproche kantiano y hegeliano de vacuidad e ineficacia del principio supremo o principio de los principios. En fin, cuando probamos a decir la razón en singular y en mayúsculas, no salimos del principio núcleo o generalísimo de razón suficiente, o lo que es igual, del optimismo imbécil del *Cándido* de Voltaire,²⁶ olvidando que para Leibniz la razón se dice en

²⁴ “Que nada sea sin razón se entiende de la causa eficiente, material, formal y final” (Grua, p. 269). Distingue J. A. Nicolás seis “modelos” o “tipos de fundamentación” o “dar razón” en la obra de Leibniz sin especificar qué principios leibnicianos cabría agrupar bajo dichos rótulos, ni si entre dichos modelos hay o no una jerarquía. Dichos modelos son: deductivo, teleológico, coherencial, intuitivo, reflexivo y trascendental (Cfr., [1993] p.: 252-3). A falta de espacio nos limitamos a reseñar dichos modelos, dejando para otra investigación más amplia el abordaje de los temas que J. A. Nicolás deja sin especificar, así como la exposición pormenorizada de cada uno de los modelos.

²⁵ Lo mismo que Bouquiaux viene a decir Ch. Fremont cuando afirma que el P.R.S. “se deja modular según el dominio de aplicación y grado de suficiencia” ([1981], p.: 157, nota 5). F. Duchesneau sostiene que ciertos principios leibnicianos (principalmente la ley de continuidad y el principio de discernibilidad), que él califica de “arquitectónicos”, cuando se aplican a las verdades de hecho o contingentes, Leibniz los toma por *expresiones analógicas del P.R.S.* (Cfr. [1993] p. 145). Por otro lado, el término “sustituciones” lo utilizamos teniendo en cuenta el sentido del verbo *sufficio* en su valor transitivo: sustituir.

²⁶ Obviamente al ridiculizar el optimismo de la teodicea leibniciano, Voltaire no sólo arremete contra el principio generalísimo de razón suficiente, sino también y sobre todo contra el principio de la perfección o de lo mejor (P.M.) sobre el cual reposa el así llamado optimismo leibniciano (y en buena medida, la propia teodicea de Leibniz) en el que se ceba –como es sabido– el sarcasmo de Voltaire, pues éste no creía que un optimismo que, como el de Leibniz (o

plural y, las más de las veces, con carácter hipotético, como ya había entrevisto W. Dilthey. “No podemos hablar de una razón a secas, y no hay –sentenciaba A. Schopenhauer– una razón en general, como tampoco un triángulo en general” ([1847] cap. VII, 52). En palabras de Leibniz: “Todo ocurre por razones determinantes, cuyo conocimiento, *si lo tuviésemos*, haría conocer a la vez por qué la cosa ha sucedido y por qué no ha sido de otra manera” (G.P. VI, p. 389).²⁷ El “*principium generalissimum*” no es un

el de Malebranche), se fundase en una supuesta racionalidad divina (la del P.M.) mereciese tal nombre, no sólo por su inutilidad y vacuidad cara a los asuntos humanos, dada su máxima generalidad que impide representarse tanto los decretos divinos aislados unos de otros, como en relación con el hombre (punto de vista inevitablemente parcial e inadecuado por mucho que progrese el conocimiento humano, ya que el punto de vista de Dios u holístico permanecerá siempre oculto e inaccesible para nosotros según Leibniz), sino especialmente porque paralizaba la actividad y la responsabilidad de los individuos en cuanto seres sociales, empujándolos al fatalismo. Para decirlo con pocas palabras: Voltaire, como en general el resto de los ilustrados franceses y desde diferentes perspectivas, en lugar de una teodicea buscaban una antropodicea desde la que dar razón del mal en general y sobre todo atajarlo: “Qué importa que todo esté bien, con tal de que *hagamos* que todo sea mejor de lo que era antes de nosotros” (*Advertencia al poema sobre la ley natural y al poema sobre el desastre de Lisboa*; ed. Esp., p.: 230). Para nosotros, seres humanos, lo anterior según Voltaire es lo realmente importante y nuestra esperanza, pues, tal vez esté fuera de nuestro alcance dar con la última razón del mal, dado que “para saber si era posible otro orden [del mundo] habría que conocer el sistema completo del que existe” (idem, p.: 226); meta inaccesible para Voltaire (como para Leibniz), de modo que según aquel (que no según Leibniz) “La cuestión del origen del mal ha sido insoluble hasta ahora, y siempre lo será” (idem).

²⁷ “Cuando nos percatamos de que todo conocimiento es *hipotético*, rechazamos el principio de razón suficiente, en el sentido de *que se pueda dar una razón para toda verdad* (Leibniz) o en el sentido más fuerte que encontramos en Berkeley y Hume, quienes sugirieron que hay una razón suficiente para no creer si *no vemos razones [suficientes] para creer*” (K. Popper [1972], p.: 39, subrayado por Popper). Leibniz sostuvo que buena parte de nuestro conocimiento es hipotético, sin rechazar por ello el P.R.S. como principio generalísimo y supremo, pues a su entender no eran incompatibles, como sugiere K. Popper, porque si la solución de problemas científicos y humanos, o sea, el “*ars inveniendi*” tuviese que esperar a la obtención de principios o fundamentos últimos mediante el análisis de los conceptos complejos en conceptos simples (Op., p. 572), el avance del conocimiento se vería entorpecido, pues no es fácil llevar a término dicho análisis y además –dice Leibniz– no es posible llevarlo a cabo en todos los casos, dado el carácter infinito del análisis o de las pruebas (Cfr. F. C. I, p. 50, G.P. V, p. 434). Por esa razón, aunque Leibniz considere que la exigencia de dar razón o la consecución de fundamentos últimos sea indispensable, al menos, como *desideratum*: “se deben *suponer* ciertas verdades, o renunciar a toda esperanza de hacer demostraciones, pues la pruebas no podrían ir al infinito” (F.C. I, p. 50). Tal vez sea aleccionador recordar que Schopenhauer sostuvo, aunque desde una perspectiva diferente de la de Leibniz, la compatibilidad del P.R.S. y del conocimiento

principio más al lado de los otros principios, sino, como dice Leibniz y recalca Heidegger, el “*principium summum*” (Cfr. [1957], p. 52) o la “*ratio rationis*” (ídem, p. 65). En resumen: “*El principio de razón es el principio de todos los principios*” (ídem, p. 52 subrayado por Heidegger). De aquí a decir que el principio generalísimo y supremo “constituiría una especie de metaprincipio” (J. A. Nicolás [1993], p. 228) no hay más que un paso que consideramos legítimo, pues, al fin y al cabo, las razones o justificaciones del principio general de razón suficiente no parecen ser otras que “las pragmáticas” o *a posteriori*, como ya señalara A. O. Lovejoy (Cfr. [1936], p. 213),²⁸ ya que el P.R.S. debe ser aceptado –confiesa Leibniz a Clarke– “incluso en el caso que no esté justificado por la pura razón o *a priori*” (Rada, p. 135), como en realidad así ocurre, pues de él (y del P.I.C.) la demostración “es imposible” (Cfr. Op., p. 183). Ya se ha dicho, el modelo deductivo no es el único modelo admitido por Leibniz para dar razón.²⁹

hipotético. Es más: “El Principio de razón suficiente puede, en cada una de sus significaciones, ser fundamento de un juicio hipotético, como, en última instancia, también todo juicio hipotético estriba en él” (o.c., cap. VII, 48).

²⁸ Lovejoy no distingue entre el principio general de razón suficiente y el principio de lo mejor, como P.R.S. específico. Sin embargo, de las citas de Leibniz que trae a colación, parece seguirse que éste adopta ambos principios “por razones que pueden llamarse, en un sentido muy ambiguo del término, pragmáticas” ([1936], p.: 213). Rechazar ambos principios “implicaría que la naturaleza, al no tener en sí razones determinantes, se mofaría y asombraría a la razón que hay en el hombre” (ídem). Como se mostrará más adelante a propósito del principio de lo mejor, las razones o justificaciones por las que Leibniz adoptó ambos principios son –como dijo Lovejoy– en “un sentido muy ambiguo pragmáticas”, en cuanto que ambos principios no son demostrables, ni por tanto verdades lógicamente necesarias (Cfr. ídem, p.: 214). Un pragmatismo que conlleva, como se desprende de las palabras de Lovejoy, cierto antropocentrismo en oposición, por ejemplo, a la filosofía de Spinoza. En una línea similar a la de Lovejoy, se ha expresado recientemente G. Hottos refiriéndose indistintamente tanto al principio general de razón suficiente como al específico o P.M.: “El ser humano no puede elevarse verdaderamente al punto de vista infinitista de Dios. Por tanto, no puede ver realmente la armonía universal ni el principio de razón suficiente que opera por doquier. Sólo puede *crear* en él y, tal vez, filosofando, hacerse una idea analógica, aproximada del mismo. Esta *fe filosófico-religiosa* no se opone a la razón. Por el contrario: es la manera humana de captar algunas luces de la razón infinita y divina” ([1997], p.: 97).

²⁹ (ver nota 24). Sobre la circularidad que entraña todo intento de demostración del principio general de razón suficiente llamó la atención con toda claridad Schopenhauer: “Buscar una demostración para el Principio de razón suficiente en particular es algo especialmente absurdo, que indica falta de reflexión. (...). Ahora bien, el que pide una demostración, éste es, la exposición de una razón para él [para el Principio de razón suficiente], lo presupone como

¿Acaso, como se preguntaba Heidegger, es el P.R.S. sin razón? Es decir ¿La aserción leibniziana “*Rien n'est sans raison*” es ella misma sin razón? (Cfr. [1957], p 70). No nos cabe duda alguna de que Heidegger ponía el dedo en la llaga al realizar la anterior pregunta, pues el paso antes mencionado conduce directamente a la pregunta de Heidegger o a otra similar (aunque más concreta) en la que se pregunte qué tipo de sinrazón aqueja al principio general de razón suficiente.³⁰ La respuesta a tal pregunta es precisamente el asunto de este artículo, puesto que la pregunta que se hizo Heidegger (que no su respuesta, pensamos) se la hizo mucho antes Schelling, sin tanta pose ni retórica, en su “conversación” con Leibniz sobre el principio de razón suficiente.

II. Sistema y libertad

En la introducción a las “Investigaciones Filosóficas...” Schelling manifiesta que el propósito principal de su escrito es lograr la integración del concepto de libertad en el sistema, o sea, en conexión con otros conceptos y principios. El concepto de libertad no es para Schelling un concepto o principio más del sistema, sino “uno de los puntos centrales, dominantes del sistema” (P.U., VII, p. 336). Tal vez la siguiente apreciación de M. Heidegger sea exagerada, pero hasta donde alcanzamos a ver conserva gran parte de verdad: “El esfuerzo de Schelling desde 1809 hasta su muerte..., estuvo dedicado a la fundamentación y construcción del

verdadero; es más, apoya su petición en esta misma suposición. Cae, por tanto, en el círculo vicioso de pedir una demostración del derecho a pedir una demostración (o.c., cap. II, 14). O sea, teniendo en cuenta que el principio de razón es “el principio de toda explicación” “no es ulteriormente explicable, porque no hay... principio para explicar el principio de toda explicación –lo mismo que el ojo lo ve todo, pero con excepción de sí mismo-” (o.c., cap. VII, 50).

³⁰ Heidegger es sabedor de que su pregunta surge de considerar, como hace Leibniz, al principio generalísimo de razón suficiente como principio supremo, pues “siendo supremo, el principio de razón es inderivable, es un punto de detención para el pensamiento” ([1957], p.: 120). Con otras palabras, y desde una perspectiva diferente de la de Heidegger, el principio generalísimo de razón suficiente incluye “la arracionalidad de la razón última del ser” (Cfr., Saame [1961], p.: 65) y no se contrapone en Leibniz a un “principio último de la arracionalidad para el que el ser como existente no tiene fundamento (*Grund*)” (idem, nota 189). El cómo entendemos esa “*arracionalidad*” es algo que intentaremos desvelar en los dos últimos apartados de este artículo.

sistema de la libertad en una obra estructurada” (M. Heidegger [1936] p. 26).

El mencionado objetivo o propósito de las “Investigaciones filosóficas...” no es una novedad en la biografía intelectual de Schelling, pues el par sistema y libertad se corresponde con la antinomia necesidad y libertad, cuya solución fue la tarea prioritaria de su filosofía juvenil inspirada por Fichte.³¹ Dicha antinomia a su vez viene a ser una secularización realizada por el idealismo alemán inspirándose en la célebre oposición leibniziana entre los reinos de la naturaleza y de la gracia (aunque no se corresponda biunívocamente con ésta, pues el reino de la naturaleza no es sinónimo en absoluto de la necesidad para Leibniz). También para Leibniz, como es ampliamente reconocido, es un objetivo fundamental el integrar el concepto de libertad en su sistema filosófico en conexión con otros conceptos y principios (que lo consiga o no, es otra cuestión).

El propósito de integrar el concepto de libertad, mejor dicho, “el sentimiento del hecho real de la libertad” (P.U., p.: 336) en el sistema comporta en su vertiente polémica un desafío de Schelling al spinozismo, que a su juicio excluye la libertad del sistema, y a quienes, como Jacobi y F. Schlegel se quedan en la contraposición no reflexionada de los conceptos

³¹ Según Schelling, la exigencia de sistematicidad es propia de la filosofía moderna desde su origen, pues “en filosofía –escribe refiriéndose a Descartes- no se debe admitir ninguna cosa como verdadera, antes de que se conozca su conexión (*Zusammenhang*) con otras” (*Zur Geschichte der neuen Philosophie Münchener Vorlesungen*, V, p. 75). Dicha exigencia caracteriza en mayor o menor grado a toda la filosofía moderna, incluida la de Leibniz (cfr. Ídem, p. 118), y, por supuesto, la del propio Schelling, el cual, desde su primera obra hasta la última proclama que la forma general de la filosofía es la sistemática, pues nada verdadero se da aisladamente, ni siquiera una ciencia particular es verdadera aisladamente, sino sólo en conexión con otras o en el sistema (cfr. I. Falgueras [1988] p. 51-52). El sistema se convierte para el idealismo alemán en general, y para Schelling en particular, en la exigencia más intrínseca del filosofar, porque –como dice Heidegger- “a las determinaciones del sistema de tener que ser matemático y racional [determinaciones bastante menos obvias -habría que añadir- y no siempre para bien, en Schelling que en Leibniz], se añadió aquí, además, que tal sistema sólo podría ser encontrado y configurado de manera cognoscitiva si el saber fuera absoluto” ([1936], p. 43). Precisamente, es esta llamada a hallar el saber absoluto que caracteriza al idealismo alemán el punto de mayor divergencia entre Leibniz y el idealismo alemán (principalmente, el idealismo hegeliano), pues, Leibniz además de tener como ilusoria la consecución por parte del hombre de un “saber de lo absoluto en el doble sentido de que lo absoluto es lo sapiente y lo sabido” (ídem, p. 57) (ver nota 6), no parece mostrar excesivo interés que digamos por un saber (divino, pues sólo Dios es sujeto absoluto) de lo absoluto, aun no excluyéndolo teóricamente en su filosofía.

de libertad y de sistema (Cfr., P.U., p. 339).³² En este desafío Schelling cuenta sólo con un aliado de peso, Leibniz, cuando menos táctico. El primer indicio de esta alianza es la frecuencia con la que aparece el nombre de Leibniz en las “Investigaciones filosóficas...”, trece veces precedido sólo por el de Spinoza, catorce veces, y seguido de lejos por el de Fichte, ocho veces. Como dice F. Duque, “es posible leer *Freiheitsschrift* como un singular comentario e interpretación de Leibniz y la Teodicea, aunque obviamente el escrito de Schelling sea bastante más que esto” (F. Duque [1998] p. 298). Por debajo de las invocaciones –no siempre cordiales, como veremos- a Leibniz hay un suelo común a ambos más amplio del que el propio Schelling podía sospechar en 1809. En efecto, también Leibniz pretende oponerse al sistema spinozista por fatalista (entre otros motivos) y se opone con “voluntad de sistema”, por cierto, con la voluntad de integrar la libertad divina y humana en su sistema. Lo que se ventila en la polémica de Leibniz y Schelling contra el spinozismo, en particular, y contra los sistemas fatalistas o necesitaristas, en general, no es otra cosa –hablando desde una perspectiva leibniziana- que el sentido del P.R.S. y, en definitiva, del “racionalismo”, como apunta Heidegger a propósito de Schelling (Cfr. [1936], p.: 75); pues, al fin y al cabo, la voluntad o exigencia de sistema, innegablemente presente en la filosofía de Leibniz, a pesar del carácter proyectivo y fragmentario de su obra, dimana, como se ha puesto de manifiesto anteriormente, del P.R.S. en su generalidad y polimorfismo.

III. Principio de identidad y principio de razón

El Schelling de las “Investigaciones filosóficas...” se considera panteísta, al igual que Spinoza, mas no por ello fatalista como éste último, pues el panteísmo no conlleva necesariamente el fatalismo, tan solo la *inmanencia* de las cosas en Dios (Cfr., P.U., p. 339).³³ Si se entiende así el panteísmo

³² “O si lo que se opina es que el concepto de sistema contradice, en general y en sí mismo, al concepto de libertad, entonces no deja de ser curioso, puesto que la libertad individual se relaciona ciertamente de algún modo con la totalidad del mundo (piénsese ésta de modo realista o idealista), que tenga que existir algún sistema, al menos en el entendimiento divino, que sea compatible con la libertad”. (P. U., p. 336-7).

³³ En general la imagen que Schelling (al igual que la generación que forjaría el idealismo alemán) tiene de Spinoza es la que de éste ofrecieron Lessing, Mendelssohn y sobre todo Jacobi

“habría que relacionar en algún sentido todo parecer de la razón con esa doctrina” (Idem.).³⁴ Es decir, todo sistema encierra esa inmanencia (Cfr., idem., p. 349), ya que, como comenta M. Heidegger “tiene que pensar a la vez de alguna manera al ente junto con su fundamento (*Grund*)” ([1936] p. 82). No hay, insistimos de nuevo, sistema sin P.R.S..

El motivo de que se malinterprete según Schelling el panteísmo asociándolo forzosamente con el fatalismo o necesitarismo, radica “en el malentendido generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula del juicio” (P.U., p. 341). Tal malentendido “presupone un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega” (Idem), puesto que el sentido que se le otorga al principio de identidad (P.I.) es exclusivamente el de la “equivalencia” o “igualdad” (*Einerleiheit*) vacía de algo consigo mismo o la pura indiferencia. Sin embargo, “la vieja y profunda lógica distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente (antedecens et consequens), expresando con ello el sentido real del principio de identidad” (idem, p. 342). En la relación de sujeto y predicado se muestra, según Schelling, “aquella relación del fundamento (*Grund*) a la consecuencia” (idem, p. 346). El sujeto funda la posibilidad del ser del predicado. De ahí que la “unidad” expresada en el P.I. sea para Schelling “inmediatamente creadora” (idem, p. 345). Este sentido

en su *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785). La acusación principal que Jacobi y Mendelssohn hacen al sistema de Spinoza es la de “panteísmo” (Cfr. Lessing *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 362) que, a su vez, se basa en la de monismo de dicho sistema. Por otro lado, siguiendo en esto a Lessing, Jacobi enseña que el determinismo consecuente de Spinoza no se diferencia del “fatalismo” (Cfr., idem, p. 366). Un fatalismo filosófico que Jacobi califica despectivamente de “nihilismo” (término empleado, según parece, por primera vez en la filosofía occidental) que aboca al ateísmo (Cfr., M. Fernández Lorenzo [1989-b] pp. 68-71).

³⁴ Téngase en cuenta que Schelling se abstiene de afirmar, como Spinoza, la proposición recíproca, a saber, la inmanencia de Dios en las cosas (cfr. *Ética I*, XVIII). El “panteísmo” que Schelling se atribuye no ha de identificarse pues, y como iremos poniendo de relieve con más detalle, con el panteísmo spinozista. También Leibniz se aparta de Spinoza en esto, con mayor radicalidad si cabe, pues, como se verá, admite la transcendencia de Dios y la *creatio ex nihilo*. Pero, en cuanto que la creación es para Leibniz creación continua (Cfr., G.P. III, p. 566), cabría decir siguiendo a Y. Belaval que “si no se malinterpreta la transcendencia en metáfora espacial, la creación continuada no conlleva ninguna inmanencia del creador en la creación, pero supone cierta inmanencia de la creación en el creador: *In ipso vivimus, movemur et sumus*” ([1976] p. 338).

“dialéctico” del P.I. y de la cópula que reivindica Schelling se halla, y de modo eminente, como reconoce explícitamente él mismo, en la filosofía de Leibniz (ídem, p. 342, nota 3). Extrañamente, esta remisión a Leibniz, al igual que otras, es pasada por alto por M. Heidegger, tanto en sus cursos sobre las “Investigaciones filosóficas...” de Schelling, como en “*Der Satz vom Grund*”, cuando en ella es manifiesto el “asunto principal” de “la primera conversación con Leibniz” mantenida, como afirma el mismo Heidegger, por Schelling (M. Heidegger [1957] p. 77). En efecto, en el mismo párrafo en el que Schelling afirma que la “unidad” del P.I. entendido dialécticamente es “inmediatamente creadora”, añade a continuación mismo: “ya en la relación de sujeto a predicado hemos mostrado aquella [relación] del fundamento a la consecuencia, y el principio (*Gesetz*) del fundamento (*Grund*) es por ello tan originario como el de identidad” (P.U., p. 346). Estas palabras de Schelling piden a gritos la comparación con Leibniz, pues lo que en ella se mienta palmariamente es el P.R.S., o sea, “el asunto principal” de la conversación entre Schelling y Leibniz. Del principio de razón dice Schelling que es “tan originario” como el P.I. Ahora bien, esto mismo lo dice Leibniz antes que él en multitud de lugares al colocar los dos principios en pie de igualdad y dignidad en la jerarquía de los principios (Cfr., Teodicea, G.P. VI, pp. 413-14, 321, G.P. VII, p. 303, G.M. III, p. 27).

Sin embargo, ésto no es ni mucho menos todo lo que encierran las citadas palabras de Schelling, pues decir que los principios de identidad y de razón son igualmente originarios, equivale para Schelling (al menos antes de la publicación de las “Investigaciones filosóficas...”) a sostener que ambos principios poseen una raíz común que en el fondo exige inevitablemente la recíproca transformación o reducción de uno en el otro principio, que abocaría de entrada al racionalismo extremo. Veamos, sin embargo, como en (y a partir de) las “Investigaciones filosóficas...” esa recíproca transformación de los principios no se ajusta a lo que se acaba de decir:

1.- El principio de razón se reduce o transforma en el principio de identidad, pues toda proposición afirmativa verdadera, como ya sostenía Leibniz antes que Schelling, es explícita o implícitamente idéntica, en cuanto que el predicado inhiere (*inesse*) o está contenido en el sujeto (Cfr., G.P. VII, p. 195; II, p. 62; III, p. 449) y el sujeto se resuelve en un número finito de predicados, de modo que puede darse una mutua sustitución entre

el sujeto y el predicado al coincidir sin resto. Ahora bien, a diferencia de lo que Leibniz dice a veces y, sobre todo, lo que dicen ciertos eminentes intérpretes de su filosofía, como es el caso de B. Russell y L. Couturat, según los cuales toda verdad es demostrable o analítica para Leibniz, Schelling insiste en que el modo de entender la tesis de la inhesión o inclusión del predicado en el sujeto y, por tanto, la identidad a la que se reduce el dar razón es dialéctica (Cfr., P.U., p. 342). Es decir, la identidad del sujeto con el predicado no expresa una “equivalencia” o “igualdad” que permitiría hacer uso del principio leibniziano de sustitución de los idénticos.

Hemos de añadir que también en Leibniz se halla presente a partir de 1685, e incluso antes, un modo diferente al expuesto de entender la inhesión o inclusión del predicado en el sujeto que lo aproxima a Schelling, aunque la inspiración de esta concepción no la obtenga Leibniz de la dialéctica como Schelling, sino del cálculo infinitesimal. Abreviando mucho y ciñéndonos a las “*Generales Inquisitiones*” (1686) Leibniz abandona la relación todo/partes como modo de entender la inhesión del predicado en el sujeto que conlleva –como dice J. G. Rossi³⁵– la finitud del número de predicados atribuida al sujeto y que éste aparezca como una conjunción finita de predicados en los que se resuelve o analiza dando así lugar a la substitutividad entre predicados y sujeto. Predicados, por otro lado, susceptibles de ser tratados por “las operaciones clásicas de adición, sustracción, multiplicación y división” (J. G. Rossi [1997] p. 106), de manera que la inclusión del predicado en el sujeto se convierte en una relación de “orden algorítmico” (ídem, p. 104) muy similar a la propuesta en 1920 por la “Mereología” de los lógicos Lesniewski y Kotarbinski, una de cuyas condiciones es la *homogeneidad* de las partes al todo. En palabras de Leibniz: “*Porro si ea quae insunt homogenea sint in ei quo continentur, appellantur partes, et continens appellantur totum*” (G.P. VII, p. 245). Hacia 1685 Leibniz sustituye la relación todo/partes por la relación de “*continente et contento*” o de “*inexistentia*” equivalente a la relación conjuntista de inclusión o comprensión (\subset) (Cfr., G.P. VII, pp. 236-47) como modelo para entender la inhesión del predicado en el sujeto en las sustancias individuales o mónadas. En la relación de inclusión el “contenido o

³⁵ J. G. Rossi [1997] p. 106

inexistente” no tiene por que ser homogéneo al continente, como por ejemplo ocurre con el punto y el instante no homogéneos con respecto al espacio y al tiempo (Cfr., G.M. VII, p. 20) y, desde luego, también ocurre con las cualidades o propiedades de las mónadas que son heterogéneas al igual que los son también las partes del mundo actual (Cfr., Teodicea, G.P. VI, pp. 245-46). En fin, en la relación de “*inexistentia*”, el continente no es necesariamente la suma de lo contenido, de modo que “no se puede ya hablar de *commensurabilidad* entre el sujeto y los predicados que le son asignables” (J. G. Rossi, [1997] p.107).

Ahora bien, si no se puede hablar de conmensurabilidad entre el sujeto y los predicados en las sustancias individuales, si Leibniz echa mano de la distinción entre números conmensurables e inconmensurables como análoga de la distinción entre verdades necesarias y contingentes (Cfr. Op. p. 388), es porque la relación entre sujeto y predicados en algunas proposiciones, las contingentes (comenzando por aquellas proposiciones contingentes en las que el sujeto es la noción completa de un individuo o de una sustancia), entraña, al contrario que en las verdades necesarias, una resolución o análisis infinito, pues cualquier noción completa de individuo “*infinita existentia involvit*” (Op. p.376). Un infinito no numerable, por cierto, que impide que “*nunquam perveniri potest ad perfectam demonstrationem*” (ídem), o sea, que hace de las verdades contingentes *proposiciones indecibles*³⁶ en las que “la sustitutividad del todo y las partes deja lugar a una relación de envolvimiento de las partes por el todo” (J.G. Rossi, [1997] p. 108), de modo que, como bien dice J. G. Rossi, la inhesión del predicado en el sujeto deja de ser una relación de orden algorítmico. No hay “cálculo en sentido estricto” (ídem), ni siquiera en el plan divino de la creación -que no está sometido a la necesidad- porque como dice tajantemente Leibniz en las “*Generales Inquisitiones*” “*Propositio vera contingens non potest reduci ad identicas*” (Op., p. 388),

³⁶ “Duda: si es verdadero todo lo que no puede probarse falso; y si es falso todo lo que no puede probarse verdadero, ¿Qué hay, entonces, respecto de lo que no puede probarse ni lo uno ni lo otro?” (Op. p. 374). Dado que la lógica formal de Leibniz “está abierta –como comenta H. Knecht- a la consideración de demostraciones de longitud infinita”, caso de las verdades contingentes, “Leibniz se plantea la cuestión de la existencia de *proposiciones indecibles*” ([1981], p. 222). En fin, siguiendo a H. Knecht pensamos que “el caso de las verdades contingentes implica sin embargo que existen proposiciones de las que no se puede decidir si son verdaderas o falsas” (ídem).

aunque “se prueba mostrándola por una resolución cada vez más continuada: se acerca perpetuamente a las idénticas pero nunca llega a ellas” (ídem). No tratamos de sugerir que para Leibniz las verdades contingentes y la elección divina del mundo actual sean irracionales u opuestas al P.R.S. en cuanto principio de inhesión o principio núcleo, pues la aproximación a las verdades idénticas es “continuada”, sino que no podemos dar “*plena razón*” de las verdades contingentes (Cfr., Op., p. 389). En otras palabras, la conexión de los términos (sujeto y predicado) de una proposición contingente sólo “está asegurada por una *razón suficiente de tipo hipotético*” (F. Duchesneau [1993], p. 126), de modo que la analiticidad de las verdades contingentes no puede para Leibniz ser más que hipotética o supuesta (Cfr., ídem, p. 122). En resumen, creemos que para Leibniz el dar razón, al menos en su modalidad más fuerte, o sea, la deductiva, se ve desbordado por las verdades contingentes.³⁷

El sentido en que se opera el mencionado desbordamiento en la filosofía de Leibniz es algo en lo que iremos profundizando a medida que avancemos. Pero, para avanzar es preciso volver al modo en que Schelling entiende la inmanencia o inherencia de los predicados en el sujeto y la consiguiente identidad. Una identidad que para él, decíamos, no expresa equivalencia o igualdad. Sirva de ilustración el siguiente ejemplo utilizado por Schelling; ejemplo harto significativo, por cierto, con respecto al objeto del presente artículo: “lo perfecto es lo imperfecto” (P.U., p. 341). Si este enunciado se entiende vulgarmente, o como una equivalencia, su falsedad es patente, por contradictorio. Sin embargo, si se entiende dialécticamente, como propone Schelling, su sentido será: “lo imperfecto no es tal a consecuencia de aquello y en aquello que lo hace imperfecto, sino a consecuencia de lo perfecto que hay en él” (ídem). Es decir, lo imperfecto sólo es tal mediante lo perfecto que hay en él, de modo que se define negativamente, su posición es derivada y no es positivo en sí mismo. “Lo

³⁷ La legitimidad o validez de la crucial distinción de Leibniz entre verdades de razón o necesarias y verdades de hecho o contingentes, de la que depende, junto con la tesis de que no todos los posibles llegan a existir (Cfr., Grua, p. 305, G.P. VI, p. 236), el que su filosofía sea una mera variante del necesitarismo spinozista o un sistema opuesto al de Spinoza en el que tenga cabida la libertad divina y la contingencia de lo existente, como pretendía Leibniz, estriba en cómo o de qué modos entiende Leibniz el principio de inhesión de los predicados en el sujeto. Como se acaba de insinuar, no hay en absoluto en la obra de Leibniz un modo *unívoco* de entender el principio de razón suficiente como principio de inhesión.

imperfecto –comenta Denis L. Rosenfield- es siempre lo imperfecto de algo perfecto” ([1989] p. 111). En cambio, “lo perfecto no tiene necesidad de lo imperfecto para ser perfecto, tal como Dios no tiene necesidad de las cosas para ser Dios” (ídem, p. 112). De ahí que el sentido dialéctico del enunciado “lo perfecto es lo imperfecto” no admita la validez de la recíproca: “lo imperfecto es lo perfecto”, puesto que esto supondría la inversión del orden de la relación antecedente-consecuente, lo cual sería para Schelling contradictorio. Es precisamente esta concepción dialéctica de la identidad, que hace que el principio de identidad se transforme en principio de razón, la que Schelling aplicará en las “Investigaciones filosóficas...” a la relación del bien con el mal, núcleo, como es sabido, del citado tratado.

2.- El principio de identidad se reduce o transforma en principio de razón, como ya se ha ilustrado en el punto anterior, con el enunciado aducido por Schelling, pues, por seguir con el mismo ejemplo, lo perfecto (sujeto o antecedente) funda o da razón de la posibilidad de lo imperfecto (predicado o consecuente). Como dice M. Heidegger: “ “S es P” quiere decir: S funda, proporciona el fundamento o razón de P” ([1936] p. 94). “El bien es el mal” (P.U., p.341), el otro enunciado aducido por Schelling y obviamente el más importante en consecuencias (no sólo ni fundamentalmente éticas) de las “Investigaciones filosóficas...” no ha de entenderse según él en el sentido de una equivalencia o igualdad que conduciría directamente al absurdo de un relativismo y nihilismo totales, en los que todo vale por lo mismo que nada vale nada. Al contrario, Schelling no da el “paso esencial” al nihilismo, como reconoce M. Heidegger, mal que le pese a éste, pues ve en ello el estigma del fracaso o “nafragio” de la filosofía de Schelling (ídem, p. 192 y 197). Afirmar que el bien es el mal es para Schelling “como decir que el mal no tiene el poder de ser por sí mismo; lo que es ente en él, es el bien (considerado en sí y para sí)” (P.U., p. 341). El mal es, pues, predicado o consecuente; no puede ser sujeto o antecedente con respecto al bien. En este sentido, y sólo en éste, Schelling está en su concepción del mal más próximo al Leibniz de la Teodicea de lo que él mismo suponía o pretendía hacernos creer.

En fin, refiriéndose al principio de identidad resume Schelling su postura como sigue: “dicho principio no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad (*Einerleiheit*) no sería progresiva y por ello mismo

insensible y sin vida. La unidad (*Einheit*) de este principio es inmediatamente creadora” (P.U., p. 345-46). El que la unidad expresada en el principio de identidad entendido dialécticamente sea viva o en devenir e incluso “creadora” apunta al principio de razón, no sólo como principio de las esencias o posibilidades, sino también como principio –en expresión de Leibniz- de la contingencia o de la existencia, o sea, al P. M. (Cfr., D.M., 13)³⁸

³⁸ En *Die Weltalter* (versiones de 1811 y 1813) expone Schelling con mayor claridad y rigor que en las “Investigaciones Filosóficas...” cómo entiende o interpreta el principio de identidad (no entramos aquí a analizar las divergencias que pueda haber en lo tocante a este punto entre ambas obras de Schelling): “En efecto, en ninguna especie de juicio –incluso en una proposición simplemente repetitiva o en una explicación– se concibe una igualdad (*Einerleiheit*); al contrario, se concibe siempre una dualidad efectiva, sin la cual la unidad estaría desprovista de sentido” (o.c. [1811], S.N.B., p. 27). Según éste, el verdadero sentido de una proposición idéntica, como *A es B* es “propiamente hablando el siguiente: lo que es A, es lo que es también B, de modo que se ve cómo el nexa [el *est* (S.N.B., p. 129)] se halla tanto en el fundamento (*Grund*) del sujeto como del predicado. No hay aquí unidad simple, sino más bien una unidad redoblada consigo mismo, o incluso una identidad de la identidad. En la proposición: A es B, están contenidas: en primer lugar la proposición A es X (esta *misma cosa* [*jenes dasselbe*] que nunca se expresa, y de la cual el sujeto y predicado son ambos predicados); en segundo lugar, la proposición X es B, y sólo gracias al hecho que estas dos proposiciones son a su vez religadas –o sea, por la reduplicación del nexa- que surge, en tercer lugar, la proposición A es B. Esto permite también ver –prosigue Schelling- repitiendo lo que al respecto había dicho Leibniz (Cfr. Op., p. 372-73, 398)- que el juicio está ya prefigurado en el concepto simple, que el silogismo está contenido en el juicio” (ídem, p. 28). En fin, no son pues A y B como tales los que son iguales o idénticos, “sino la X que es A y la X que es B, quienes son idénticas (*einerley*)” (S.N.B., p. 128); de manera que en todas las proposiciones idénticas, sean de la forma A es B, sean de la forma A es A “no se afirma una identidad (*Einerleyheit*) de los expresados (de los religados por el nexa) como tales, sino sólo la identidad de lo que es su expresante (su nexa) –poco importa que éste aparezca realmente como tal, que permanezca latente o que no sea más que un término pensado” (ídem). Así, de la manera que se acaba de indicar interpreta Schelling el principio de identidad mostrando a la vez la conexión que hay entre este principio y el de razón (*Grund*), pues la identidad en las proposiciones idénticas es la de la cópula (del *est*) que está “tanto en el fundamento del sujeto como del predicado”. Un fundamento o razón que, como se verá más adelante (ver apartado VII) se revelará en última instancia para Schelling como “*Ungrund*”, “*Indifferenz*” y también para Leibniz, aunque por una vía harto diferente, sin duda menos visible y contundente que la de Schelling debido a lo fragmentario y disperso de sus escritos, pero también más y mejor trabada lógicamente y científicamente, una vez que se sortean ciertas afirmaciones leibnicianas aparentemente contradictorias entre sí (ver el apartado VI).

Sin embargo, y a pesar de lo dicho en los dos puntos anteriores, no se cierra el círculo del sistema con los principios de identidad y de razón, como cabría esperar. Más bien la curva parece quebrarse, no sólo en la filosofía póstuma de Schelling, como es reconocido por diversos intérpretes, sino incluso en las “Investigaciones filosóficas...”. Hay indicios de que no todo es coser y cantar, como lo era anteriormente para Schelling en su sistema de la identidad, cima de su metafísica idealista. En efecto, como se ha dado a entender al comienzo de este apartado, Schelling ilustra el sentido dialéctico de la identidad en el contexto de la polémica sobre el panteísmo y/o fatalismo que dividía en aquella época a la “intelligentsia” alemana. Se comprende así que Schelling, hombre amante de broncas y polémicas, no pierda ocasión de aplicar la dialéctica de los principios de identidad y de razón a la relación de las cosas con Dios. “Lo eterno –dice Schelling- debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento (*Grund*). Aquello de lo que él es fundamento por su esencia (*Wesen*), es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la dependencia no anula la autosubsistencia, ni tampoco siquiera la libertad. *Sin determinar su esencia*, indica sólo que lo dependiente, sea lo que sea, sólo puede ser consecuencia de aquello de lo que es dependiente; *no dice lo que (Was) es ni lo que no es*” (P.U., p. 346). ¿Cómo interpretar este pasaje? Según D. Rosenfield “la relación que conecta el acto creador con lo que es creado no puede explicarla el principio analítico de la identidad, pues la relación del sujeto con el predicado se entiende como una relación del antecedente con el consecuente” ([1989], p. 101). Ciertamente Schelling no entiende la relación entre Dios –”lo eterno”- y las cosas como una equivalencia o igualdad. El enunciado que expresa el panteísmo “Dios es todo” o “Dios es el mundo” no equivale para Schelling al enunciado recíproco “todo es Dios” (Cfr., P.U., p. 340-41), pues, entonces Dios no sería propiamente nada, ni tampoco equivale al enunciado “cada cosa individual es Dios” en el que igualmente se niega a Dios al rebajar el panteísmo al nivel del más burdo fetichismo según Schelling. “Dios es el mundo o todo” quiere decir para Schelling que “Dios pasa al mundo como fundamento o razón (*Grund*) de éste”. Pero, aunque la relación entre el creador y lo creado sea la de identidad dialéctica del principio de razón, esta razón no parece ser completa o suficiente, pues “La relación del

antecedente con el consecuente no dice lo que es éste último, sólo indica de dónde proviene: su devenir, añade Schelling, no su ser” (D. Rosenfield, o.c., p. 102). La inmanencia (*inesse*) de las creaturas en el creador sólo nos dice que cuanto de *positivo* hay en el mundo proviene y depende del creador, “pero la dependencia no anula la autosubsistencia, ni tampoco siquiera la libertad” (P.U., p. 346). Es más, la inmanencia de las creaturas en el creador no determina la esencia o el ser (*Wesen*) de lo creado: “no dice lo que es ni lo que no es” (ídem).

Tampoco para Leibniz la inmanencia del predicado (el mundo actual) en el sujeto (Dios), o sea, “el principio núcleo de razón” (como lo llama O. Saame) da razón suficiente de que el mundo existente o actual sea el mejor de los posibles; es decir, el ser de este mundo no está determinado. Volviendo a Schelling: ¿No hay en todo esto una incoherencia por su parte? Pensamos que no: El principio de razón (en definitiva, la racionalidad) no se ve afectado por la indeterminación de la esencia o del ser. Lo que ocurre es que el principio de razón *no es suficiente*, o, mejor dicho, el círculo que hemos descrito entre el principio de identidad y el principio de razón no se cierra, pues, citando a Chr. Wolff, sólo “quien conoce la esencia de una cosa puede mostrar la razón de todo lo que le corresponde” (*Deutsche Metaphysik*, cap. II, 33). Mas, dado que la esencia de lo creado no está determinada en base al “*inesse*” del predicado en el sujeto, el principio de razón no es completo o suficiente para “mostrar la razón de todo lo que le corresponde” a lo creado. El que el círculo entre el principio de identidad y el principio de razón no se cierre entendemos que es un indicio claro de que Schelling está soltando amarras con el idealismo, tanto con el de su sistema de la identidad, como con el hegeliano.³⁹ Félix Duque ha sabido captar la

³⁹ Unos cuantos años después de sus “Investigaciones filosóficas...”, cuando ya Schelling había roto explícitamente con la filosofía de la identidad de su juventud, calificaba a ésta del siguiente modo: “Puesto que la filosofía de la identidad se ocupaba de la pura *esencia* de las cosas, sin pronunciarse sobre la existencia efectiva, sólo en este sentido podría llamarse *idealismo absoluto*, a diferencia del idealismo meramente relativo, que niega la existencia de las cosas externas (ya que este idealismo conserva siempre una relación hacia la existencia). La ciencia de la razón es un idealismo absoluto, en la medida en que no aborda la pregunta por la existencia” (*Zur Geschichte der neuen Philosophie Münchener Vorlesungen*, V, p. 218, nota 5). Utilizamos la imagen del círculo a sabiendas, para así marcar la distancia que se va abriendo entre Schelling y un sistema idealista, notoriamente el de Hegel. Efectivamente, este recurre a la imagen del círculo para ilustrar la índole de su filosofía

diferencia que Schelling marca en las “Investigaciones filosóficas...” con el idealismo hegeliano: “toda la diferencia entre Hegel y Schelling se juega, por demás, aquí: el primero intentará probar que, en el Todo, lo racional (el lado pensado, del sujeto) y lo real (el lado del predicado por el que se articula el objeto: la sustancia) coincide sin resto. Es decir, que la sustancia es en sí y para sí misma sujeto: el ser, Idea” ([1998], p. 302, nota 619). Por el contrario: para Schelling “la *posición* de la realidad (si es de verdad absoluta), o sea, el lado del predicado nunca podrá ser recogida por la *suposición* de la lógica” (ídem), o sea, por el lado del sujeto, pues “el sujeto se *hunde* en un fondo del que, por la parte del predicado, no cabe *dar razón* por completo (justamente es un fondo sin “*Grund*”, o sea: *Ungrund*). Es decir: lo racional y lo real, pensado y vivido en absoluto, no coinciden. Siempre habrá un resto inasimilable, por los dos lados” (ídem). En una palabra: “la lógica no es (no agota) la metafísica” (ídem) y no la agota – añadimos nosotros- porque, aunque nada sucede sin una razón suficiente, que decía Leibniz y asume Schelling, la esencia o el ser (*Wesen*) de la razón, o del fundamento (*Grund*) sobrepasa para Schelling a la razón, es *UNGRUND* (Cfr., P.U., p. 406); y éste o ésto es, como bien comentaba N. Hartmann, “la base inasible de la realidad, el residuo que jamás se agota” ([1923], p. 170).

IV. Los dos inicios de la creación

Antes de asomarnos al abismo (*Abgrund*) del no-fundamento (*Ungrund*) conviene, si se quiere eludir un vértigo irracional ante el abismo, detenernos en la previa distinción, fundamental en la arquitectura de las “Investigaciones filosóficas...”, como ha mostrado Heidegger (Cfr. [1936] p. 209), que establece Schelling en el ámbito del ser (*Wesen*) entre el ser en

sistemática: “De este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no la ciencia como tal” (Enz. 17). Como breve colofón a la anterior caracterización hegeliana del sistema valgan las siguientes palabras de J. Habermas: “El pensar idealista, con la entrada en sí mismo, se enreda en el círculo hermenéutico, al cual no puede reconocer. Desde un punto de vista sistemático no es pensable un comienzo del sistema. Pero *Schelling lo busca*.” ([1963], p. 171). En los dos últimos apartados de este artículo trataremos de la cuestión del comienzo, tanto en Schelling, como en Leibniz.

tanto que fundamento o razón (*Grund*) y el ser en tanto que existente (*Existierendem*) (Cfr., P.U., p. 357). Esta distinción o escisión afecta a todos los seres comenzando por Dios. En el Dios de Schelling hay dos principios: el fundamento de su existencia y la propia existencia (*Existenz*). He aquí sus palabras: “Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, este debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todas las filosofías, pero hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la naturaleza en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él.” (idem, p. 357-58).

La mencionada distinción de dos principios eternos es la que “aporta la más precisa diferenciación entre la naturaleza y Dios”, marcando así el punto de inflexión con respecto al panteísmo y fatalismo spinozista (Cfr., ídem, p. 357). En efecto, Dios viene a ser para Schelling la tensión suprema entre los citados principios. Los demás seres expresan finitamente esa tensión a la que Schelling denomina “*Wollen*” (querer, voluntad), concepto este que, como es sabido, tiene su precedente en la noción de “*conatus*” de Hobbes, Spinoza y, sobre todo, como insiste Heidegger, en la “*praetensio ad existendum*” de los posibles y en la apetición monádica de Leibniz (Cfr., [1936], p. 115). Anticipándose en la expresión, ya que no en el fondo, a Schopenhauer y a Nietzsche, Schelling afirmará: “En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario (*Wollen ist Urseyn*), y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión” (P.U., p. 350).⁴⁰

⁴⁰ “De todos los contemporáneos de Schopenhauer, es el que más se aproxima al concepto schopenhaueriano de voluntad: *voluntad es el ser originario*, escribe Schelling”. (R. Safranski [1991], p. 429). Sin embargo, creemos, siguiendo a M. Fernández Lorenzo, que no se puede asimilar la “voluntad” de Schelling a la de Schopenhauer, pues “En primer lugar, el principio fundamental de este sistema [el de Schelling], lo absolutamente infundado (*Ungrund*), que sólo se da en un plano ontológico general, es algo meramente negativo, y en este sentido se puede decir de él que es Inconsciente, pero no que es una voluntad” (M. Fernández Lorenzo [1996], p. 215); de ahí que “la tesis de un ser como voluntad es por ello más propia de Schopenhauer. En dicha reducción radica su fuerza, porque sólo entonces

Hemos dicho que Dios mismo es la suprema tensión entre el fundamento y la existencia. Tensión en la que consiste el eterno vivir de Dios, o, lo que es igual, su autorrevelación o “devenir” (Cfr., M. Heidegger [1936], p. 137), que es, a la vez, creación. La creación al igual que la vida divina es eterna, pues la diferenciación o escisión del ser en fundamento y existencia en la que precisamente estriba según Schelling la creación es una escisión *eterna*, ya que la “autoafirmación” que se atribuye al querer (*Wollen*) “no es –como dice F. Duque– una simple afirmación de sí, sino un pliegue o bucle infinito. Cuanto más se afirma Dios en la existencia, tanto más se va ahondando en sí mismo, bajando a su propia sima” (o.c., p. 308, nota 636). En términos menos poéticos y religiosos: los dos principios eternos, fundamento y existencia, remiten el uno al otro (sino remitiesen, Schelling no hablaría de querer como ser *originario*). El fundamento lo es de la existencia y ésta proviene del fundamento. Sin embargo, y como se pondrá de relieve al final, el círculo no se cierra sobre sí (tampoco, como se ha mostrado, se cerraba con los principios de identidad y de razón) dando lugar al absoluto. Al contrario, hay, como bien escribe F. Duque, una “sima” *insalvable*, de modo que, sin exagerar, se puede decir que el Dios del que habla Schelling es un Dios por siempre inacabado, incompleto.

La vida o devenir de la divinidad y la creación proceden de lo más bajo (lo natural) a lo más alto (lo ideal y lo espiritual) en dos movimientos eternos:

1.- “*El primer inicio de la creación*” o “el ansia (*Sehnsucht*) que siente el uno por engendrarse a sí mismo o la voluntad de fundamento (*der Wille des Grundes*)” (P.U., p. 395). Esta voluntad “no es ninguna voluntad consciente o con reflexión, aunque tampoco es una voluntad totalmente inconsciente que se mueva según una necesidad ciega y mecánica, sino una voluntad de naturaleza intermedia, como el apetito o el deseo” (*idem*). Al leer tan poética caracterización de la creación y de la vida divina, uno se pregunta cómo hemos de interpretar las palabras de Schelling. Una rigurosa

pudo manifestarse con claridad lo que llamaremos la inversión antropológica que realizará el pensamiento contemporáneo, planteando al mismo tiempo, sobre todo en Nietzsche y Heidegger, el final de la superación de la Metafísica.” (*idem*, p. 216). Lo cual no quita, para que advirtamos no pocos paralelismos entre el pesimismo de Schopenhauer y el análisis que del mal lleva a cabo Schelling en las “Investigaciones filosóficas...”, del que aquí apenas podemos hacernos eco.

respuesta nos llevaría demasiado lejos de los objetivos de este artículo. Baste la siguiente respuesta de N. Hartmann que compartimos: “El entendimiento finito no puede alimentar la esperanza de determinar en qué consiste este fundamento. Sólo se puede procurar tornarlo concebible por medio de alegorías, sea como *el ansia que siente el uno de engendrarse a sí mismo* o como la oscura *voluntad en que no se halla entendimiento alguno*, o sea, una voluntad imperfecta” ([1923], p. 170). Sin embargo, a pesar de la perspectiva manifiestamente antropomórfica y antropocéntrica desde la que Schelling escribió las “Investigaciones filosóficas...”, sobre la que Heidegger ha llamado la atención (Cfr. [1936] p. 199), hay que retener aquí que “la naturaleza *en* [y no de...] Dios” o el fundamento es poéticamente hambre de ser para Schelling, pero, al margen del antropomorfismo, algo impersonal todavía: “*exigentia existendi*” (como había enseñado Leibniz a propósito de las esencias o posibles) distinta de “un simple abstractum lógico” nos dice Schelling (P.U., p. 394) del que “todo tendría que seguirse de Él con una necesidad lógica” (ídem), como en el fatalismo spinozista. Un fatalismo o necesitarismo ontológico hiperracionalista que olvida que tras la “regla, orden y forma” en que se nos manifiesta el mundo ahora “lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera –añade sugestivamente Schelling- volver a brotar de nuevo” (ídem, p. 359). Esta “inasible base (*Basis*) de la realidad” prosigue Schelling “que permanece siempre en el fundamento” (ídem, p. 360) como “no-fundamento (*Ungrund*)” para el entendimiento. El fundamento, aunque “carente de regla” o “inasible” (*Ungrund*), es la base de la realidad, lo cual conlleva que en él ha de estar contenido “el arquetipo del único mundo posible conforme a la esencia de Dios” (ídem, p. 398). Schelling, como muestran las anteriores palabras, ha optado en este punto por expresarse de la misma forma que Leibniz en la Teodicea, a propósito del entendimiento divino o región de los posibles. Toca ahora comprobar si la coincidencia entre ambos es también de fondo. Para ello es preciso pasar al segundo movimiento que constituye la creación.

2.- *El segundo inicio de la creación* es “la voluntad de amor (*Wille der Liebe*), mediante la cual se expresa la palabra en la naturaleza y por la cual Dios se hace personal por vez primera” (ídem, p. 395). A diferencia de la voluntad de fundamento, la voluntad de amor es “una voluntad libre y consciente por antonomasia” (ídem) y, por tanto, personal, de modo que

recurriendo a la célebre distinción leibniziana entre necesidad geométrica o absoluta y necesidad moral o hipotética, Schelling declara que “toda la naturaleza nos dice que de ningún modo existe gracias a una mera necesidad geométrica. En ella no hay una pura y clara razón (*Vernunft*), sino personalidad y espíritu” (ídem) y ello hasta el punto que “no hay acontecimientos que resulten de leyes universales, sino que es Dios, esto es, la persona misma de Dios, la que es la ley universal” (ídem, p. 396). Empero, Schelling no se limita a echar mano de la citada distinción leibniziana, sino que pasa a elogiar a Leibniz y a situarse en su estela (frente a Spinoza) en lo tocante al carácter moralmente necesario o contingente del mundo creado: “uno de los aspectos más satisfactorios de la filosofía de Leibniz tan dominada por el espíritu de abstracción, es el reconocimiento de leyes de la naturaleza necesarias moral y no geoméricamente, pero por lo mismo tampoco arbitrarias” (ídem)⁴¹.

No es preciso escarbar mucho para observar que “la voluntad de amor” schellingiana se corresponde o es análoga al principio leibniziano de lo mejor (P.M.) o, lo que es igual, a la voluntad divina de elegir lo mejor o lo más perfecto (aunque –como se verá– subsistan diferencias considerables entre una y otro), ya que, en definitiva, para Leibniz y para Schelling es dicha voluntad la razón suficiente de la creación, pues ésta sólo es “necesaria moralmente o con relación al bien y al amor” (ídem, p. 397), o sea, es libre. Pero, si bien tanto Leibniz como Schelling coinciden en sostener que la voluntad divina es libre (y, por ende la creación también lo es o es contingente) y que ésta es voluntad de amor o de lo mejor, los caminos de ambos parecen bifurcarse a la hora de explicar en qué consiste o se funda (si es que se funda en algo) la libertad divina y/o la voluntad de amor o principio de lo mejor. En efecto, si bien Schelling se identifica con Leibniz en que la creación sólo es “necesaria moralmente o con relación al bien y al amor”, rechaza explícitamente por insostenible la idea o representación (*Vorstellung*) leibniziana “de una elección entre diversos

⁴¹ “En el *Freiheitsschrift* –Schelling– retomará ciertas ideas de Leibniz sobre la creación a fin de poder discutir la libertad de Dios. Elogia a su gran predecesor haber sabido atribuir las leyes de la naturaleza a un ser supremo inteligente como su propio autor en lugar de derivarlas de una necesidad absoluta. Estas leyes de la naturaleza no son ni arbitrarias ni geoméricamente necesarias sino que dependen de una necesidad moral” (M. Vetö [1977], p. 501).

mundos posibles” (idem), como “fundamento” de la libertad divina (Cfr. Ídem). La crítica de Schelling a la citada idea leibniziana se condensa en las siguientes palabras: “si para que hubiera una perfecta libertad en Dios hiciera falta la elección en sentido propio del término, habría que ir todavía más lejos, pues la libertad de elección sólo se habría producido si Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto del que era posible teniendo en cuenta todas las condiciones” (Ídem, p. 397). En “*Zur Geschichte der neueren Philosophie Münchener Vorlesungen*”⁴² Schelling retoma la crítica anterior ampliándola esta vez al núcleo de la monadología. Se advierte en las “*Lecciones muniqueas*” un mayor detenimiento a la hora de polemizar con Leibniz, pero también una mayor hostilidad, ausente en las “*Investigaciones filosóficas...*”. Efectivamente, para empezar Schelling despacha al “sistema de Leibniz” y más en concreto a la monadología como una variante del monismo espiritualista: “Leibniz es más bien un unitarista absoluto. No conoce más que el espíritu” (V, p. 120), alineando de este modo a Leibniz con Spinoza hasta en el necessitarismo o fatalismo: “Se podría decir que Leibniz propaga una tenue luz sobre el todo mediante la presuposición de una decisión libre de Dios, presuposición, por lo demás que deja completamente infundada” (V, p. 127). Ambivalentes palabras, pues, como se mostrará en breve, es cierto que “la decisión libre de Dios” de crear el mundo actual y, en general, la libertad divina es para Leibniz una “presuposición” que éste deja, pero a sabiendas, “completamente infundada” en una línea más próxima al Schelling de las “*Investigaciones Filosóficas...*” de lo que este último podía imaginar. En las “*Lecciones*” Schelling la toma incluso, cosa que no estaba clara en las “*Investigaciones filosóficas...*”⁴³, con la noción clave en el sistema de Leibniz de necesidad moral: “En la perspectiva de Dios, la decisión era una *decisión necesaria*. Leibniz busca suavizar esta necesidad presentándola como una necesidad moral. Pero si, como afirma Leibniz, pertenece a la naturaleza de Dios, a su esencia, la necesidad moral de elegir el bien, y bajo condiciones dadas, lo

⁴² No se conoce a ciencia cierta el año en que fueron impartidas estas lecciones. El editor M. Schröter propone 1827, pero H. Fuhmans propone el semestre del invierno de 1836-37. Seguimos esta opinión.

⁴³ Compárese, por ejemplo, el elogio de la noción leibniziana de necesidad moral antes citado con el siguiente pasaje: “Todas las mejoras que se le han intentado ampliar al determinismo, como por ejemplo las de Leibniz, según el cual las causas motrices se limitan a inclinar la voluntad, pero no la determinan, no ayudan para nada al asunto” (P.U. p. 383).

mejor, entonces se trata sólo de un intento de conciliar y de hacer comprensible, pero no de suprimir, la necesidad con la que, como dice Spinoza, todo fluye de la esencia divina” (V, p. 128).⁴⁴ En una palabra, la noción de necesidad moral pretende mitigar el “sistema de la necesidad en general”, pero no lo logra, de ahí su falsedad (Cfr., ídem).

V. La libertad de elección

Hemos expuesto el aspecto polémico y exterior de la crítica schellingniana a la idea leibniziana de elección entre diversos mundos posibles como fundamento de la libertad divina. Vamos a ver ahora qué hay de cierto –a nuestro entender- en dicha crítica con la finalidad de sacar a la luz aspectos esenciales de la(s) posición(es) de Leibniz y Schelling entorno al principio de razón suficiente. Conviene, sin embargo, advertir previamente para hacer justicia a Schelling, que éste no podía tener a su alcance una parte significativa de la vasta obra de Leibniz, de la que aquí si echaremos mano sin afán de reproche a Schelling, solamente con el ánimo de también hacer justicia a Leibniz y de lograr un mayor conocimiento del asunto en cuestión.⁴⁵

Acierta plenamente Schelling –creemos- cuando al referirse a Leibniz sostiene que la libertad de elección entre diversos mundos posibles “sólo se habría producido si Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto del que era posible teniendo en cuenta todas las condiciones” (P.U., p. 397), pues la cuestión de en qué consiste la libertad divina está indisolublemente vinculada para Leibniz –como vamos a ver- con la posibilidad de crear un mundo menos perfecto que el actual. Con respecto a esta cuestión hemos de decir lo siguiente:

⁴⁴ El alineamiento de la filosofía de Leibniz con la de Spinoza bajo el rótulo de fatalismo se debe en el panorama intelectual alemán a Lessing y al influyente escrito de Jacobi (conocido por Schelling desde su juventud): *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785). Fue Lessing quien, por vez primera en la historia de las interpretaciones de la filosofía de Leibniz, contrapuso una filosofía esotérica de Leibniz de cuño en buena medida spinocista por su fatalismo, a su filosofía exotérica acorde con la ortodoxia (Cfr. *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 300 y ss.).

⁴⁵ Sólo a partir de 1840 tuvo acceso Schelling, como prueba su *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850), a la edición incompleta, pero aceptablemente digna, de las obras filosóficas de Leibniz realizada por J. E. Erdmann.

1.- O Dios crea el mejor de los mundos posibles o no crea nada. Es decir, para Leibniz Dios no quiere más que lo mejor (Cfr., Grua, p. 301). La razón suficiente de la libertad o voluntad divina ha de ser lo mejor (Cfr., G.P. III, p. 402). ¿Por qué? Es decir, ¿Cómo se articula la o las razones de la voluntad divina? Vayamos por partes:

a) Dios no puede crear todos los posibles ni, por consiguiente, quererlo (Dios para Leibniz no es libre para elegir lo imposible o contradictorio), pues –en contra de Spinoza- no todos los posibles llegan a existir o son compatibles o compositibles en una misma serie o mundo (abreviadamente designaremos en adelante a esta verdad o tesis N.P.C.) (Cfr., Grua, p.305, Op., p.530, G.P. V, p. 286, G.P. VI, p. 236). Esta verdad es para Leibniz una verdad de razón o necesaria, puesto que es una verdad relativa a los posibles y “todas las verdades relativas a los posibles o esencias... se basan en el principio de contradicción” (Grua, p. 288). No es este el lugar para exponer los intentos llevados a cabo por Leibniz para demostrar o justificar la mencionada verdad o tesis. En otra investigación (todavía en curso) defendemos que Leibniz intentó demostrar N.P.C. en clave matemática y en base al principio de identidad y no contradicción y otras verdades de razón o principios, como que hay o se han de dar infinitos conceptos simples, que éstos son combinables o compositibles en diversas series o mundos posibles, el principio de inducción aritmética, el axioma de Arquímedes, etc.. Por lo demás defendemos que la(s) razón(es) de la incompatibilidad de los infinitos posibles en una misma serie o mundo por infinito que éste sea no es en absoluto ajena a la concepción leibniziana del infinito.⁴⁶

⁴⁶ N.P.C. no es para Leibniz una verdad o principio evidente, aunque así lo crea el sentido común para el cual una proposición como “Judas traiciona a Jesús”, etc. es contingente, pues se tiene por obvio que su contraria no implica contradicción lógica. Sin embargo, tener por evidente N.P.C. por mucho que Leibniz comparta (que la comparte) la creencia del sentido común acabada de mencionar (Cfr. G.P. VII, p. 110), sería para éste una muestra del lamentable antropocentrismo, admirablemente puesto fuera de combate por Spinoza en su *Ética*, ya que Dios produce todo cuanto puede o es posible y todo lo que es posible es producido por Dios (Cfr., *Ética*, I, prop. XVII, escolio), de modo que, por seguir con el ejemplo anterior, la existencia de Judas traidor sería una verdad contingente sólo para el entendimiento humano, mientras que para Dios sería una verdad necesaria. Leibniz, a diferencia, por ejemplo, de Wolff, se sentía acuciado por justificar frente a Spinoza (y ello

En fin, la tesis N.P.C. no es una tesis o principio positivo, sino negativo, como muestran las diversas formulaciones que hiciera Leibniz de ella.⁴⁷ Es decir, no da razón suficiente o satisface *plenamente* las dos cuestiones fundamentales en que se resume según Leibniz los problemas de la metafísica, a saber: ¿Por qué hay algo más bien que nada? Y ¿Por qué, supuesto que existe algo, existe así y no de otro modo? (Cfr., G.P. VI, p. 602, Op., p. 533,). En cambio, N.P.C. nos dice cómo no puede ser el mundo actual: no puede ser la totalidad de los posibles. Este mundo no es el único posible o elegible por la voluntad divina (ésta es, pues, libre de elegir), ya que *necesariamente hay una infinidad de mundos posibles* (abreviadamente I.M.P.), como se deduce de N.P.C. (Cfr., G.P. III, p.

desde el encuentro con éste en Holanda) su convicción de que no todo posible llega a existir. Leibniz por lo demás es consciente –en parte debido a la lectura de la Ética de Spinoza– de que cualquier justificación de N.P.C. que pretenda un asomo de legitimidad no puede orillar el infinito. Si el universo actual fuese finito, no habría problema alguno: N.P.C. sería evidente o casi, como defiende Wolff (Cfr., *Deutsche Metaphisik*, cap. 2, 10, 12). Pero no es el caso; el universo es infinito, tanto para Leibniz como para Spinoza (también para Wolff), y, por lo tanto, hay que justificar que por infinito que sea el universo existente, no contiene todos los posibles, como sostenía Spinoza. En otras palabras, a pesar de la importancia que la noción de infinito tiene en las filosofías de Spinoza y de Leibniz, ambos se sirven de dicha noción de modo opuesto, pues mientras que para Spinoza el infinito es “el fundamento de la negación absoluta de la contingencia” (E. Yakira [1989], p. 100), para Leibniz el infinito es “la raíz de la contingencia” (Cfr., Grua, p. 315). Lease –por citar un ejemplo de por dónde pueden ir la(s) justificación(es) leibniziana(s) de N.P.C.– la carta de Leibniz a Bourguet de diciembre de 1714 (cfr. G.P. III, p. 572-76). En fin, N.P.C. garantiza (una vez demostrada) lógico-matemáticamente frente a cualquier sistema fatalista religioso o filosófico la convicción del sentido común de que la traición de Judas a Jesús o el paso del Rubicón por César, etc. son verdades contingentes o necesarias sólo hipotéticamente, o sea, de una necesidad “fundada sobre la consecuencia de la hipótesis de la elección hecha que no destruye en absoluto la contingencia” (G.P. III, p. 400), de manera que “la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta vale, a mi juicio, tanto para Dios como para las creaturas” (G. M. III, p. 576).

⁴⁷ Recurriendo a la fundamental y orientativa distinción del Schelling maduro, a la que aludiremos más adelante, entre filosofía negativa o racional y filosofía positiva, diríamos que N.P.C. cae dentro de la filosofía negativa o racional (cuyo punto de partida es el P.I.C.) y es –como ser irá poniendo de relieve– uno de sus principios centrales, pues es la razón *sine qua non* de la contingencia y al salvaguardar (lógico-matemáticamente) la contingencia, hace posible (pero sólo posible) el tránsito a una filosofía positiva, cuyo principio o comienzo (la “verdad primitiva de hecho” o la primera “verdad positiva” de que existe algo más bien que nada) no puede venir dado jamás por una filosofía racional o negativa, sea cual sea ésta.

558). He ahí los motivos por los que pensamos que Schelling se equivoca, aunque sea más que disculpable teniendo en cuenta que no podía conocer en aquel momento los escritos en los que Leibniz intenta justificar N.P.C., cuando en las “Investigaciones filosóficas...” afirma que la idea leibniziana “de una deliberación de Dios consigo mismo o de una elección entre diversos mundos posibles, es una idea sin fundamento e insostenible” (P.U., p. 397).

En resumen, la tesis N.P.C. es fundamento o razón (a través de I.M.P.) *sine qua non* de la libertad o voluntad divina. Es decir, negar N.P.C. conlleva para Leibniz la negación de la libertad de la voluntad divina, pues, si admitiéramos, como hace Spinoza, que todos los posibles se realizan, “destruiríamos la contingencia y la libertad” (Cfr., G.P. II, p. 56). En una palabra: la existencia de este mundo no es necesaria, sino contingente. Pero, también la negación de N.P.C. conllevaría la negación del P.R.S. específico o “razón de lo mejor” (P.M.) que guía la elección divina y es “razón suficiente de las cosas” (Cfr., G.P. VII, p. 390), de manera que es la libertad (divina) la que hace o funda (da razón *sine qua non*) la “razón suficiente de las cosas” y no al revés, o sea, no es el P.R.S. específico o P.M. el que funda para Leibniz la libertad divina.

Sin embargo, la tesis N.P.C. y, por tanto, la libertad divina de elección que bien podría denominarse, siguiendo a L. Pareyson, libertad positiva o afirmativa, aunque condición *sine qua non* de la creación o de la existencia, no es para Leibniz *suficiente* para dar razón de por qué existe algo más bien que nada, pues Dios sigue siendo absolutamente libre de crear o no (Cfr., Grua, p. 384). De donde se sigue, pensamos, que la libertad divina de elección o libertad positiva no agota en absoluto el concepto leibniziano de libertad, ya que de lo contrario N.P.C. (a través de I.M.P.) sería suficiente para dar razón de la existencia. Como se advertirá con mayor detalle más adelante, hay en la filosofía de Leibniz al lado de la libertad de elección o positiva, una libertad como comienzo o *prius* absoluto a la que podría calificarse –siguiendo a Pareyson– de negativa (Cfr. [1995], p. 31-33). En este sentido, hay que decir que Schelling no anda equivocado cuando rechaza para su concepción de la libertad divina la idea leibniziana de una elección entre diversos mundos posibles como fundamento de la libertad divina, pues ni siquiera para

Leibniz semejante idea es fundamento o razón *suficiente* de dicha libertad, como se verá todavía más claramente a continuación.

b) Dios no quiere crear un mundo menos perfecto que el mejor de los mundos posibles en virtud del principio o “razón de lo mejor” (P.M.) que guía la elección divina (Cfr. G.P. III, p. 402). De lo cual no se sigue que para Leibniz, como parece suponer Schelling (Cfr., P.U., p 397), los mundos menos perfectos que Dios no elige sean imposibles o absurdos. En palabras de Leibniz: “Pero decir que Dios no puede elegir sino lo mejor, y de ello querer inferir que lo que no elige es imposible, es confundir los términos: el poder y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias” (Rada, p. 101).

Expliquémonos: de la tesis N.P.C. se sigue con necesidad metafísica, como ya se ha dicho, la tesis I.M.P., lo cual da lugar inevitablemente a la pregunta de por qué este mundo es así y no así, o sea, por qué este mundo y no otro. Esta pregunta (Cfr., G.P. VI, p. 602) tiene sentido, a pesar de que Dios sólo quiere crear el mejor de los mundos posibles, pero sentido en el plano de la necesidad metafísica en el que impera el principio de identidad y de no contradicción. Es decir, si nos movemos en el citado plano Dios podría haber elegido otros mundos, en lugar del actual, de suerte que cuando Dios elige el mejor de los mundos, no dejan de ser posibles otras opciones.

Así pues, creemos que Leibniz garantiza la libertad divina de elección, ya que Dios –contra lo que supone Schelling- hubiera podido crear un mundo menos perfecto. No se zanja aquí, sin embargo, la confrontación de Schelling con Leibniz en torno al anterior asunto. En efecto, el ya citado párrafo que en las “Investigaciones filosóficas...” condensa la crítica al citado aspecto de la metafísica leibniziana termina así: “pues la libertad de elección sólo se habría producido si Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto del que era posible teniendo en cuenta todas las condiciones”. Si se tienen en cuenta “todas las condiciones (*allen Bedingungen*)”, ciertamente, como afirma Schelling, parece que Dios no hubiera podido crear un mundo menos perfecto que el actual, puesto que, al fin y al cabo “todas las condiciones” equivaldría a la razón suficiente o plena, de manera que en el supuesto de que Dios hubiese elegido un

mundo menos perfecto, estaría violando el principio de razón suficiente, lo cual no es posible para Leibniz, dado que “*nihil est sine ratione*”. Ahora bien, inadvertidamente Schelling pasa por alto la cuestión de si en general y, en particular para Leibniz, se puede hablar sin más de “todas las condiciones”, como si se las pudiese medir a todas por el mismo rasero o fuesen de la misma índole. Precisamente alimentamos más de una sospecha, que aquí apenas podremos esbozar, para creer que la anterior cuestión y las respuestas que pueda suscitar son de vital importancia para desenredar la madeja del polimorfo principio de razón leibniziano.

En efecto, los infinitos mundos posibles forman para Leibniz una jerarquía continua de menor a mayor perfección o bondad metafísica, o sea, de menor a mayor pretensión de existir (Cfr., G.P. VII, p. 304). En otras palabras, la *ley de continuidad* (L. C.) gobierna de tal modo la pretensión de existir de los posibles, que la elección por parte de Dios de un mundo menos perfecto supondría de entrada una violación de tal ley (aunque no del principio de identidad y de no contradicción), que para Leibniz es una ley o principio de “orden general” (Cfr., G.P. III, p. 52), o sea, de validez y aplicabilidad universal, tanto en la región de los posibles como en el mundo actual (Cfr., G.P. III, p. 622).⁴⁸ Pero además de la L.C. –y esto sería todavía más importante–, la elección de un mundo menos perfecto conllevaría la negación del principio de la perfección o de lo mejor (P.M.), entendido éste como un principio exclusivamente subordinado a la L.C. y a la tesis de que todo posible tiene una tendencia (*conatus*) o exigencia de existencia (Cfr., G.P. VII, p. 195 y 289), en el cual no se menciona ni se alude a Dios o a la voluntad divina para nada, como es el caso de algunas formulaciones realizadas por Leibniz, de las que la siguiente es una muestra: “*Ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum*” (G.P. VII, p. 303). Pues bien, si

⁴⁸ No podemos aquí desarrollar (ni siquiera someramente) lo que Leibniz entendía por ley de continuidad “fundamento –como dice Y. Belaval- del cálculo infinitesimal” ([1952], p. 136), ni sus vínculos con otros principios, ni sus amplísimas consecuencias en el conjunto de la obra filosófica y científica de Leibniz (ver especialmente G.P. III, p. 52-3; G.P. IV, p. 375; G.M. VI, p. 129). Recientemente Manuel L. Alcoba ([1996]) ha explorado concienzudamente los aspectos mencionados de la ley leibniziana de continuidad.

esta fuera la última palabra de Leibniz, es decir, si no nos ofreciese del P.M. más formulaciones que la anterior o similares, entonces la crítica que Schelling realizara de la concepción leibniziana de la libertad divina y otros aspectos con ella relacionados estaría más que justificada. Afortunadamente, cara a la coherencia de la filosofía leibniziana, creemos que ésto no es así. Para empezar, de la tesis N.P.C. más la L.C. leibniziana suponemos que se deriva (en otro lugar tratamos de justificar esta suposición detalladamente) *que no hay mundo posible por “perfecto” que sea o por “razón de ser” que tenga por encima del cual no haya otro más perfecto o que posea mayor razón de ser, de modo que no se puede probar que haya un mundo posible absolutamente perfecto o que posea mayor razón de ser que todos los demás y que prevalezca sobre ellos vencéndolos –por usar una metáfora predarwiniana de la Teodicea leibniziana- en la “lucha” que se entabla entre los posibles por llegar a ser o existir*⁴⁹

En fin, pensamos que la misma L.C. que le permite a Leibniz entender la perfección o lo mejor como *“essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia)”* (G.P: VII, p. 304), impide que se lleve demasiado lejos la exigencia de existir de los posibles, hasta el extremo –que decía J. Jalabert- de hacer innecesaria la intervención divina (Cfr. [1960], p. 100 y 203-204). En otras palabras: el dinamismo de las esencias o posibles no tiene fuerza o poder *suficiente* para conducir necesariamente a la existencia.⁵⁰

Invocar la gradación o jerarquía continua en perfección de los infinitos mundos posibles no nos ha proporcionado la razón suficiente de la elección divina (más bien, lo contrario); en cambio, sí que nos entrega una consecuencia capital en la filosofía de Leibniz y que ha sido puesta de

⁴⁹ Como muestra escuetísima (otra cosa desbordaría los márgenes de este artículo) de lo que trato de decir, bien podría valer el siguiente párrafo de Leibniz: “Pero un infinito para hablar según nuestro alcance, es más grande que otro, por ejemplo, la suma de esta serie $1/1+1/1+1/1...$ al infinito es infinitamente más grande que la precedente. Así la perfección del sistema, *por infinita que fuese, no sería por eso la más grande posible*, pero se aproximaría a ella siempre” (G.P. III, p. 592).

⁵⁰ “El cálculo de la perfección óptima relativa no implica la necesidad de la existencia (...). La existencia no es una perfección que entre en el cálculo de las perfecciones (...). No hay libertad de crear cualquier cosa, pero hay libertad absoluta de crear o no” (A. Robinet [1986], p. 419-20).

manifiesto por M. Alcoba, a saber, que el mundo actual en tanto que tal o existente no pertenece a la mencionada jerarquía, sino que –como el punto, el instante, etc.- es un “*extremum*”, que no forma parte del continuo jerárquico (Cfr. [1996], p. 221). La existencia del mundo actual supone un salto o una ruptura en el continuo de los infinitos mundos posibles, que recibe por parte de Leibniz el nombre ya consagrado por la tradición metafísico-teológica de “creación”.⁵¹ Esto explica tal vez el porqué Leibniz realice otras formulaciones del P.M., diferentes a las ya mencionadas, en las que sí se alude a Dios y a su libertad directamente, como las siguientes: “Dios quiere elegir lo más perfecto” (Grua, p. 301; D.M., 13). “*Vera causa cur haec optius quam illa existant sumenda est a liberis divinae voluntatis decretis, quorum primum est, velle omnia agere quam optime ut sapientissimum deceat*” (V.E. III, p. 483; D.M., 36).

VI. La libertad como comienzo absoluto: Leibniz versus Schelling

Pero, precisamente por eso, lo lógico se representa también como lo puramente negativo de la existencia, como aquello sin lo cual nada podría existir; pero de esto no se sigue que todo exista sólo por lo lógico. Todo puede estar en la idea lógica, sin que se explique por ello cosa alguna, como por ejemplo en el mundo sensible todo está contenido en el número y en la medida, sin que por ello la geometría o la aritmética expliquen el mundo sensible. El mundo entero se encuentra, por decirlo así, en las redes del entendimiento y de la razón, pero la pregunta es justamente *cómo* ha entrado el mundo en esta red. Pues, evidentemente, en el mundo hay algo que es distinto y más que pura razón, incluso algo que fuerza a trascender estos límites. (Schelling, S. W. V, p. 213-14)

⁵¹ Según Martine de Gaudemar, por un lado Leibniz concilia “la continuidad necesaria para que haya una racionalidad y que todo no surja de la nada”, pues el *fiat* divino “no cambia nada –dice Leibniz en la Teodicea- en la constitución de las cosas y las deja tal como eran ellas en el estado de pura posibilidad, o sea, que no cambia nada ni en su esencia... ni incluso en sus accidentes” (G.P. VI, p. 131); y, por otro lado, “un efecto de discontinuidad que no se hallaba en el esquema aristotélico... que responde a la noción del acto creador” ([1994], p. 73). Lamentablemente M. De Gaudemar se limita a dar una explicación circular e imprecisa de tal conciliación, lo cual no es óbice par reconocer la realidad de tal problema en la filosofía de Leibniz, que aquí no podemos abordar, dada su complejidad.

Leibniz mismo estaba, sin duda, muy por encima de este racionalismo que resuelve todo lo viviente en racionalidad insípida, vacía (Schelling, B. P. I, p. 160).

2. Después de haber mostrado cómo para Leibniz –en contra de lo que suponía Schelling- Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto, resta por abordar la cuestión de en qué consiste para Leibniz o se funda (si es que se funda en algo) la libertad divina. En buena parte la respuesta a esta fundamental cuestión de la metafísica leibniziana ya ha sido expuesta en el último tramo del punto anterior. En efecto, se ha puesto de manifiesto cómo la “*exigentia existentiae*” de los posibles no es *suficiente* para dar razón de la existencia del mundo actual o el mejor de los mundos posibles. Es precisa la intervención de la voluntad divina, o sea, es precisa la referencia a Dios a la hora de formular el P.M., si se pretende –como pretende Leibniz- hacer de este principio la razón suficiente de la voluntad divina y de las cosas existentes.⁵²

Ahora bien, enunciar el P.M. apelando a la voluntad o libertad divinas equivale, según Leibniz, a que no se pueda ni, por consiguiente, deba “buscar la razón de que existan éstas [esencias o posibles] en vez de aquellas a partir de su definición” (Grua, p. 288), o sea, “no cabe demostrar que Dios haga lo más perfecto, ya que lo contrario no implica contradicción” (ídem). Pretender demostrar que Dios elige lo mejor o hace lo más perfecto es una vana pretensión, pues significa extraviarse en el llamado por Leibniz “laberinto de la libertad” (G.P. VI, p. 29) o *regressus in infinitum* en la serie de las voluntades: “*Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitae istae reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creaturam*” (Grua, p. 302). Es decir: “Es imposible fundamentar la voluntad divina de elegir lo mejor sin incurrir en un *regressus in infinitum* en la serie de las voluntades divinas” (C. Roldán [1992], p. 37). Este *regressus in infinitum* tiene (cosa que C. Roldán pasa por alto), sin embargo, un límite o “*extremum*” de la serie de voluntades exigido por la L.C. leibniziana

⁵² “Si hubiese alguna potencia en las cosas posibles para llegar a existir..., entonces... en este combate [entre los posibles] la necesidad misma haría... la mejor elección posible.... Pero las cosas posibles no teniendo existencia no tienen en absoluto potencia para hacerse existir, y por consiguiente es preciso buscar la elección y la causa de su existencia en un ser cuya existencia es ya necesaria por sí misma.” (Grua, p. 286)

heterogéneo a todas ellas y que Leibniz denomina “libre arbitrio” (G.P. V, p. 160) o “libertad de indiferencia” (G.P. III, p. 402); denominaciones que atañen a “la pura voluntad en tanto que distinta del entendimiento” (G.P. V, p. 160), de suerte que “las más fuertes razones o impresiones, que el entendimiento presente a la voluntad, no impidan en absoluto al acto voluntario ser contingente, ni le otorgan una necesidad absoluta y por así decirlo metafísica” (ídem). En fin, la justificación o razón de la elección divina no estaba tanto en un *quia bonus*, cuanto en un *quia voluit*.

No deja de ser una ironía que Leibniz, que pretendía situar su solución al problema de la libertad a medio camino entre, por un lado, el voluntarismo molinista y cartesiano y, por otro lado, el necessitarismo spinozista, tenga que admitir –si no quiere violar su propia L.C.- como caso límite no contradictorio (aunque sí heterogéneo al resto de las voluntades)⁵³ la libertad de indiferencia o cierto empate de razones en la competición por la perfección que se da entre todos los diferentes mundos posibles; de suerte, que no sería aventurado hablar de que en la región de los posibles se ha producido cierta *inercia metafísica*.⁵⁴ De no ser así, el acto creador no sería

⁵³ En lo que concierne al continuo o a los sistemas que Leibniz califica de “homógonos” (Cfr. G.M. VII, p. 20) no hay, como mostró P. Schrecker, “ningún uso” del principio del tercio excluido. Es decir, “Los pares de conceptos opuestos verbalmente, tales como movimiento-reposo, extenso-inextenso, igualdad-desigualdad, no están, en tanto que pertenecen a sistemas homógonos, en relación de contradicción lógica” ([1935], p. 77). De donde se sigue que para Leibniz “no puede haber contradicción entre un continuo y su límite. De modo que el reposo no es el opuesto, sino el límite del movimiento. Leibniz, en este caso, habla del *extremum* o de extremidad” (ídem, p. 76). Esto explica que Leibniz diga: “*extremum exclusivum tractari potest ut inclusivum*” (G.M. V, p. 385). Pero, también conviene destacar aquí como lo hiciera, por ejemplo D’Ors, que la L.C. y la consiguiente admisión de casos límite, sea en el cálculo infinitesimal, sea en la física o en la teodicea conlleva a rechazar o en todo caso debilitar las supuesta leyes o principios de la naturaleza, incluido el P.R.S., en favor de “leyes aproximadas cuya verificación analítica no puede consumarse jamás” ([1947], p. 230), es decir, en favor de “correlaciones funcionales” (ídem, p. 281). Con Leibniz, viene a decir D’Ors –y pensamos que estaba en lo cierto- comienza la inflexión del “racionalismo a ultranza” (ídem, p. 230).

⁵⁴ La expresión “inercia metafísica”, que me ha sido sugerida por J. R. Álvarez, aunque no la utilice –que yo sepa- Leibniz, creo que refleja bien los problemas a los que se enfrentó Leibniz a la hora de tratar la acción o elección divina (y también la humana). En efecto, es sabido que Leibniz recurre explícitamente a paralelismos entre la decisión divina y las leyes físicas vigentes en nuestro mundo. Una muestra notable de ello se halla en el *De rerum origine radicali*, donde se llega a decir en base a varias analogías mecánicas que “por

contingente, ni por tanto Dios libre. En palabras de Leibniz: “No admito pues la indiferencia mas que en un sentido, aquel que la hace significar como contingencia o no necesidad” (G.P. VI, p. 296). Con mayor claridad y amplitud, “No puede darse ninguna razón de por qué elige Dios lo más perfecto, sino la de porque quiere o porque la primera voluntad divina es elegir lo más perfecto. Es decir, esto no se sigue de las cosas mismas, sino estrictamente de aquello que Dios quiere. Y en todo caso quiere libremente, porque *fuera de su voluntad ninguna razón puede darse excepto la*

estos ejemplos se puede entender de un modo admirable cómo se aplica en el mismo origen de las cosas cierta matemática divina o mecánica metafísica” (G.P., VII, p. 304). Otro tanto ocurre en la Teodicea en la que Leibniz para dar cuenta o razón del mal metafísico y moral recurre a una analogía mecánica en la que explícitamente interviene la inercia física. En efecto, imagínese una corriente que arrastra diversos barcos desigualmente cargados. La fuerza que la corriente ejerce sobre los barcos la compara Leibniz a la acción divina que da el ser, la perfección y la fuerza a las sustancias creadas. La inercia de la materia (la masa de los barcos) la compara con la imperfección metafísica de las creaturas. Sin embargo es una ironía –como acertadamente ha señalado J. Hintikka– que en la “comparación entre un mecanismo metafísico determinante y uno físico Leibniz no puede obtener consuelo alguno con el propósito de excluir casos de *equilibrio* de razones diferentes. Pues no hay nada en la dinámica física que excluya la posibilidad de un equilibrio de fuerzas. Por el contrario, los físicos matemáticos estudian precisamente tales equilibrios de manera exhaustiva” ([1988], p. 154) “¿Cómo puede Leibniz estar seguro de que la competición por la perfección que se da entre todos los diferentes mundos posibles no acaba en un empate? (ídem, p. 141). Pensamos –como se irá poniendo de relieve– que, a pesar de que Leibniz trató de defender que un equilibrio o empate (como en el caso del asno de Buridán) entre las razones en competencia no podría darse jamás “en el universo, en el orden de la naturaleza” (G.P. VI, p. 129), no tuvo más remedio que admitir a priori tal equilibrio o inercia metafísica, como le enseñaba, por una parte su L.C. aplicada al laberinto de la libertad, y, por otra parte, de modo más contundente todavía, la tesis N.P.C. y la jerarquía *continua* en perfección de los infinitos mundos posibles, como da a entender el siguiente párrafo: “pero mi principio es que, algo que puede existir, y es compatible con otros, esto existe, porque la razón de existir frente a todos los posibles no debe ser limitada por otra razón que la de que no todos son compatibles” (Op. p. 530). Esa “otra razón” por la cual no todos los posibles son compatibles o compositibles en un mismo mundo (N.P.C.) es precisamente la que limita la razón o exigencia de existir de los posibles, resultando de ello un empate de razones o cierta inercia metafísica, que se comporta (al igual que la ley o axioma newtoniano de la inercia) como un principio contrafáctico, no comprobable con ningún tipo de hechos (ni siquiera, los admitidos por buena parte de la tradición metafísica occidental, como la “creación”, etc.). Los hechos, por el contrario, desmienten o, en todo caso, revelan “desviaciones” respecto de ese principio que juega en el ámbito de la metafísica leibniziana un papel análogo a lo que J. R. Álvarez denomina “morfología básica” en la ciencias (caso de la ley newtoniana de la inercia en la física clásica) (Cfr. J. R. Álvarez [1994], p. 299 y ss.).

voluntad. No se da pues algo sin razón, pero en este caso la razón es intrínseca a la voluntad” (Grua, p. 301).⁵⁵ Palabras cuyo sentido se torna todavía más claro, si se tiene en cuenta el párrafo que casi a continuación las sigue: “El primer principio acerca de las existencias estriba en este aserto: *Dios quiere elegir lo más perfecto*. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, esto es, el origen de toda existencia contingente. Da exactamente igual decir *Dios es libre que esta proposición es un principio indemostrable*. Pues si cupiera dar razón del primer decreto divino, esto significaría que Dios no lo ha decidido libremente” (ídem, p. 301-2). En definitiva: “es cierto que esta proposición: *Dios quiere elegir la obra más digna de él* es necesaria. Pero no es verdad que lo quiera necesariamente; porque esta proposición: *esta obra es la más digna* no es una verdad necesaria, es una verdad *indemostrable, contingente, de hecho*. (...). Dios es necesariamente el ser que quiere lo mejor, pero no un ser que necesariamente quiere lo mejor” (Grua, p. 493-4).⁵⁶ Se nos objetará que traicionamos el sentir de Leibniz, el

⁵⁵ El párrafo acabado de citar leído como lo estamos haciendo (y como creemos que se ha de hacer, pues en él se dirime la solución del “laberinto de la libertad” análogo para Leibniz al “laberinto del continuo”) a la luz de la leibniziana ley de continuidad muestra a las claras cómo dicha ley comporta la debilitación del P.R.S., o mejor, la transformación del principio núcleo de razón suficiente en un principio polimórfico, que permite por ejemplo que en el párrafo citado la L.C. oficie de principio de razón. En efecto, según el principio general de razón suficiente “puede darse razón de todo” (Grua, p. 273). Ahora bien, el “todo” del que Leibniz pretende dar razón en el citado párrafo es el de la elección divina del universo actual, y lo que él nos dice es que esa “razón” es muy peculiar, pues no es homologable o conmensurable con lo que habitualmente se entiende por razones; o sea, se trata de una razón *límite* o “extramundana” (Cfr. G.P. VII, p. 302) o exterior al “todo”, pues, de lo contrario, ya no sería la razón “última” y “perfecta” que se buscaba (Cfr., ídem). Precisamente, por tratarse de una razón límite o última, Leibniz está autorizado a decir en virtud, y sólo en virtud, de la L.C. (y de las analogías tomadas del cálculo infinitesimal al que fundamenta la L.C.) que dicha razón es la pura voluntad divina sin caer por ello en una contradicción ni rechazar el principio generalísimo de razón suficiente (ver nota 53).

⁵⁶ Desde una perspectiva meramente formal Leibniz establece aquí, como comenta E. Yakira, una distinción entre necesidad *de re* y *de dicto*. “En la primera el operador de la necesidad se aplica al predicado, mientras que en la segunda se aplica a todo el enunciado” (o.c., p. 79). En efecto, de (1) “necesariamente Dios quiere lo mejor” que es una necesidad *de dicto*, no se sigue (2) “Dios quiere necesariamente lo mejor”, que es una necesidad *de re*. La necesidad se atribuye „al hecho que Dios quiere lo mejor, sin que la identidad de lo que efectivamente es lo mejor esté expresamente determinada” (o.c., p. 80). Ahora bien, como reconoce el propio Yakira, “la distinción *de dicto/de re* no asegura la contingencia de la

cual en muchas ocasiones, coincidiendo en este punto con Spinoza (Cfr., Ética I, definición 7), afirma que “una libertad de indiferencia es imposible. De suerte que no puede ser encontrada en parte alguna, ni siquiera en Dios” (G.P. VII, p. 109; VI, p. 129, 296 y 298). No pretendemos negar tales afirmaciones. A la vista están, como también están las que parecen oponérsele. Baste la siguiente como botón de muestra: “De modo que aunque tenemos una libertad de indiferencia que nos salva de la necesidad, no tenemos nunca una indiferencia de equilibrio que nos exima de razones determinantes” (G.P. III, p. 402; V, p. 150; Grua, p. 384).

Creemos, sin embargo, que a pesar de todo Leibniz no es incoherente. Nos explicamos: la gradación o jerarquía continua en perfección de los mundos posibles –tal y como se ha mostrado anteriormente- no da la razón suficiente de la elección divina; es decir, aboca a cierta inercia o empate de razones que Leibniz denomina, al menos en una ocasión que sepamos, “indiferencia relativa o limitada” (Grua, p. 384), en cuanto opuesta a la absoluta o de equilibrio, puesto que “la voluntad se inclina hacia uno de los dos términos, si bien todavía puede actuar o inhibirse” (ídem). La indiferencia se opone a la determinación (Cfr. G.P. VII, p. 108), ya que “*non est maior ratio cur hoc potius fiat quam aliud*” (ídem)⁵⁷. Pues bien, la

elección divina” (o.c., p. 81), como mucho introduce claridad y precisión terminológica y argumentativa. La “raíz de la contingencia”, como se expresa Leibniz, ha de buscarse en el infinito (Cfr. Grua, p. 315). Es decir, la proposición “se da el mejor de los mundos posibles” no es una verdad necesaria en tanto que es indemostrable, indecidible –al igual que su contraria- puesto que su verdad, dice Leibniz, envuelve una comparación infinitamente infinita entre todas las series de compositibles o mundos posibles (Cfr. Ídem). Concretando más: la tesis N.P.C. (razón *sine qua non* de la contingencia y a la postre del P.M., ya que “debe existir algún primer principio de las existencias, supuesto que no todas son posibles” (Grua, p. 298)), que a su vez presupone la verdad de razón de que se dan *infinitos* primeros posibles o conceptos simples, más la L.C., hacen, por paradójico que pueda parecer, indemostrable o indecidible la proposición “este mundo es el mejor o el más digno”, al igual que su contraria. En otra investigación (todavía en curso) tratamos de justificar por qué y en qué sentido(s) el infinito es la “raíz de la contingencia”.

⁵⁷ El que en la Teodicea Leibniz, siguiendo a P. Bayle, compare la voluntad con una balanza que se inclina del lado en el que se halla la carga más pesada y que los pesos (las “inclinaciones” y “razones”) sean precisamente aportados desde fuera de la balanza (cfr. G.P. VI, p. 308) nos parece que indica a las claras que el comienzo absoluto (usando aquí el calificativo “absoluto” en su acepción de separado, suelto) sólo podía ser para Leibniz la libertad de indiferencia o la inercia metafísica (el equilibrio de los brazos de la balanza) (cfr. F. C. I, p. 35). Aunque ciertamente, y como se ha dado a entender con anterioridad (ver nota

cuestión clave estriba en saber si se produce y cómo se produce un desempate o desequilibrio de razones, o sea, una ruptura de la indiferencia que incline la “balanza de la deliberación” que dice Leibniz (Cfr., G.P. III, p. 401) hacia uno u otro lado. Para Leibniz no hay duda de que ya (y este ya podría ser *ab aeterno* a la vez que continuo)⁵⁸ se ha producido tal desempate, ruptura o salto, que denomina –como antes se ha apuntado– “creación”, sin duda, un “milagro o misterio”; uno de los escasos milagros, por no decir el único, que Leibniz reconoce como propiamente tal (Cfr., G.P. VI, p. 265).⁵⁹ ¿Por qué? Porque precisamente no podemos saber a

54), la indiferencia o inercia metafísica sea un principio contrafáctico, no comprobable con ningún tipo de hechos del universo existente, pues “el caso de un perfecto equilibrio es quimérico y no sucede nunca, al no poder el universo ser partido ni cortado en dos partes iguales y semejantes. El universo no es como una elipse u otro óvalo al que la línea recta llevada por su centro puede cortar en dos partes congruentes” (G.P. III, p. 402). No estriba tanto en la estructura de la materia, cuanto en el carácter infinito del universo existente la razón que impide el equilibrio o la simetría entre cualesquiera partes o estados de este universo, esencialmente asimétrico e irreversible. Pero dichas razones que hacen “quimérico” un caso como el del famoso asno de Búridan, en un universo como el existente, no hacen imposible a priori la libertad de indiferencia divina, pues “no es en absoluto necesario que Dios crease, ni que crease este mundo en particular, aunque su sabiduría y bondad le hayan llevado a ello” (idem). Por otra parte, si Leibniz realmente pensase que la noción de equilibrio o indiferencia fuese contradictoria o imposible, tendría por absurdo el principio de la inercia, cosa que no hizo, que se sepa (Cfr. G.P. IV, p. 464; V, p. 111). En fin, si el principio o axioma de la inercia es lo primero o el *prius* de la mecánica, análogamente lo ha de ser la libertad de indiferencia a nivel metafísico, aunque tanto Schelling como Leibniz establezcan este *prius* por caminos harto diversos, como ya se está dando a entender.

⁵⁸ Cfr. D. M. 14, Monad. 47. “Puesto que este mundo es el más perfecto de los posibles, *no es perfecto*. La continuidad y la infinita divisibilidad de las series trae como consecuencia un atraso, una pasividad o inercia en ciertas partes que, aun tendiendo a cero, existe e impide que el mundo alcance a cada instante la perfección, la transparencia, la distinción, la evidencia” (M. Alcoba [1996], p.: 221). En definitiva: el mundo creado no puede ser absolutamente perfecto, ni estar completamente creado, pues, de lo contrario “no habría en él series, desarrollos, sería discontinuo” (idem).

⁵⁹ Comparando la doctrina de la esencia en Hegel y en Leibniz, Y. Belaval dice refiriéndose a este último en contraposición al primero: “El paso, sin mediación, de transcendencia a immanencia es imposible de seguir, es un *misterio*, es un hecho realizado, que deja subsistir, en dualismo, la transcendencia y la immanencia, la realidad ideal de las relaciones y la realidad concreta de las mónadas, un doble fundamento, ideal (la razón) y existencial (el fundamento).” ([1976] p. 315). Las palabras de Belaval no son mas que un comentario esclarecedor de las que Hegel realizara en la *Ciencia de la Lógica* contra los filósofos que,

priori o mediante demostración que “se da el mundo mejor o más perfecto”⁶⁰.

Únicamente a posteriori, dando por hecho o suponiendo que existe algo más bien que nada –y la verdad de este hecho es para Leibniz una verdad contingente o positiva, indeducible, exactamente una “verdad primitiva [“intuitiva”] de hecho”, pues es principio, en el sentido de comienzo, “de todas las observaciones o proposiciones contingentes” (cfr. G.P.IV, p.

como Leibniz, admiten la *creatio ex nihilo*, introduciendo así un corte radical entre la esencia y la existencia, de suerte que “se pasa sin mediación, incomprensiblemente (por la imagen de la creación) de la identidad absoluta (de la mónada de las mónadas) a la categoría de la multiplicidad abstracta (sin relación) de la existencia, para volver también abstractamente, de esta multiplicidad a la unidad” (W. L. I, 153). En resumen: confrontado con Hegel, Leibniz no admite que la esencia sea la razón de ser *suficiente* de la existencia. Si así fuera, la *exigentia existendi* de los posibles sería suficiente para dar cuenta de por qué existe algo y no nada. Como reconoce Belaval, el “punto focal” de la “perspectiva leibniziana” es “la creación *ex nihilo* que sobreañade la existencia a la esencia” (o. c., p. 295) y “la existencia *superaddita*” es “contraria al movimiento dialéctico” (ídem, p. 333). Por el contrario, el punto focal de la perspectiva hegeliana es “la generalización del argumento ontológico, que prohíbe separar, del ser o de la esencia, la existencia” (ídem, p. 294).

⁶⁰ “Se da el mundo mejor o más perfecto” tampoco es –como atinadamente observa J. Hintikka- “una verdad obvia, pues no hay razón general alguna por la que, por ejemplo, un conjunto de entidades ordenadas en parte según su perfección relativa deba tener un miembro máximo, menos aún un miembro máximo único. ¿Por qué, entonces, debe tener el conjunto de mundos posibles un miembro identificable de manera individual a la vez que óptimo? No veo que Leibniz haya proporcionado alguna vez una respuesta satisfactoria” ([1988] p. 141). Ciertamente, Leibniz no proporcionó respuesta o razón satisfactoria de que el mejor de los mundos posibles fuese, como dice Hintikka, “posible en un sentido metafísico” (ídem). Como hemos puesto de manifiesto Leibniz era plenamente consciente de ello, pues tanto N.P.C., como la L.C., hacían *indecidable* la tesis de que “se da el mundo mejor o más perfecto” al igual que su contrario. Esta proposición, como su contraria, son indemostrables a priori, vale decir, indecidibles para Leibniz (no se puede decidir si son verdaderas o falsas). En fin, el principio de razón suficiente como principio “de las existencias” (Cfr., G.P. VII, p. 390) o P.M. no es demostrable efectivamente, pues –para decirlo con palabras de G. Hottois- una demostración efectiva del P.M. requiere para Leibniz un cálculo del infinito de todos los mundos posibles, que rebasa toda capacidad humana (Cfr. Grua, p. 315); cálculo, pues, sólo realizable por Dios. Pero, justamente por eso “esta noción es una *metáfora*, pues no podemos realizar el cálculo infinito que nos desvelaría la razón de cada cosa y de cada acontecimiento. Y la existencia, la posibilidad misma de semejante cálculo, es una cuestión de fe. De fe en dios: un dios infinitamente bueno e infinitamente inteligente.” ([1997], p. 99).

101)⁶¹- podemos dar razón hipotéticamente (que no plena o suficientemente), o sea, suponiendo la perfección o bondad de la voluntad divina por la cual Dios quiere lo mejor (cfr. Op., p. 474)⁶² podemos dar razón de por qué este mundo es el mejor de los posibles (Cfr., G.P. VI, p. 602).⁶³ En fin, el P.M., en virtud de todo lo dicho en este apartado, es, como ya apuntara Ortega, un principio contingente ([1958] I, p. 237) o una “verdad positiva”, como se dice en la *Teodicea* (Cfr. G.P. VI, p. 50). Un principio contingente por partida doble, pues, aun en el supuesto de que la tesis “se da el mundo más perfecto” fuese decidible o demostrable, Dios

⁶¹ “Me di cuenta de que el que aspira a encontrar *los principios de las cosas* debía comenzar por la consideración de la existencia” (citado por Foucher de Careil [1905], p. 10) Por muy “intuitiva”, “primitiva” o evidente que sea para Leibniz la verdad de la proposición de que existe algo más bien que nada, ésta es una proposición “no necesaria”, como cualquier otra proposición existencial y, en general, cualquier proposición contingente: “pues no pueden demostrarse a menos que se empleen infinitas [cosas] o haciendo la resolución hasta infinito” (Op., p. 376). Es decir, a menos que se emplee un cálculo o análisis infinito, el cual, como se ha dicho, siguiendo a G. Hottois, en la nota anterior, es sólo una “metáfora”, dado su carácter irrealizable. Parfraseando a Leibniz: No podemos (ahora ni nunca) dar razón “plena” o completa de ninguna proposición o verdad contingente (cfr. Op., p. 389), incluida la primera de todas ellas, la de que existe algo más bien que nada. Precisamente, por ello, la anterior proposición como, en general, toda proposición contingente ha de asumirse según Leibniz “como hipótesis” (cfr. Op., p. 369).

⁶² Leibniz (no siempre) distingue entre la perfección de la potencia y sabiduría divinas (perfección propia de los posibles o esencias) y la “bondad” o la “tendencia al bien”, que es la perfección de la voluntad divina por la cual Dios quiere lo mejor (Cfr. Op. P. 474). Esta dualidad del bien está ausente del necesitarismo spinozista, pues “la perfección de los posibles leibnicianos no incita a Dios a obrar de la misma manera que la perfección divina en el Dios spinozista, o sea, por la causalidad inmanente de su propia esencia y potencia” (E. Yakira, [1989], p. 261). Lamentablemente, a pesar de que Yakira afirma que la mencionada dualidad del bien moral es “una *dependencia*, pero también un sobrepasamiento, recíprocos” (ídem, p. 262), éste no explica por qué la perfección de los posibles leibnicianos no incita a Dios a obrar del mismo modo que el Dios de Spinoza. Una explicación tal se nos antoja imprescindible, como tratamos de poner de relieve en este tramo final, para aclarar el sentido del principio leibniciano de lo mejor.

⁶³ De manera que según Leibniz se ha de juzgar la superioridad del mundo actual sobre todos los otros *ab effectu*, porque Dios lo escogió así (cfr. Teodicea parágrafo 10). Lo cual – dicho sea de paso- no implica en absoluto para Leibniz que tal superioridad o perfección se deje juzgar y, si es el caso, refutar por los hechos o por la experiencia humana, como sarcásticamente y con fines literarios supone Voltaire en su *Cándido*, pues ellos equivaldría a ojos de Leibniz a una recaída en el más lamentable de los antropomorfismos y antropocentrismos.

“absoluta o metafísicamente hablando” podría no haber elegido lo mejor sin que al hipotético mundo peor resultante le hubiese faltado por ello razón para existir (cfr. Grua, p. 393, G.P. IV, p. 438, G.P. VI, p. 256). De ahí que el P.M. sea indeducible del principio generalísimo de razón suficiente (cfr. Q. Racionero [1992], p. 95, nota 27). Por último, el P.M. es un principio hipotético en tanto es “el principio que rige una hipótesis” (idem, p. 94), la hipótesis de que este es el mejor de los mundos posibles, el más racional.⁶⁴ Una hipótesis, por cierto, muy peculiar (cosa que Q. Racionero pasa por alto), pues no se deja refutar por ningún hecho ni experiencia humana (por lo tanto, por ninguna ciencia empírica, aunque éstas se rijan para Leibniz por dicha hipótesis) (ver nota 63). Tan sólo holísticamente o en base a una comparación (cálculo) infinita de todos los mundos posibles, cálculo que no deja de ser una “metáfora”, como se ha dicho (ver nota 60), cabría refutar la hipótesis del P.M.⁶⁵

⁶⁴ Comentando las proposiciones 33 y 36 del libro I de la *Ética* de Spinoza que vienen a decir que las cosas no pueden ser producidas por Dios de otro modo ni en otro orden que en el que lo han sido, pues se siguen de la naturaleza inmutable de Dios, Leibniz escribe: “*Haec propositio vera falsave prout explicatur. Ex hypothesi voluntatis divinae eligentis optima seu perfectissima operantis certe non nisi haec produci potuerum secundum ipsam vero rerum naturam per se spectatam aliter produci res poterant.*” (G.P. I, p. 149).

⁶⁵ Creemos, en virtud de todo lo dicho respecto del P.M., que la Teodicea leibniziana que gira, como es sabido, en torno al citado principio aboca a una conclusión (de la que sería difícil decir hasta que punto Leibniz fue consciente) no muy distante de la que Kant (por caminos diferentes) extrajo de la comparecencia de toda teodicea “ante el tribunal de la razón”: “no cumple lo que promete; a saber, justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que se han suscitado contra ella [la teodicea] a partir de lo que la experiencia de este mundo da a conocer. Aunque bien es verdad que, hasta donde alcanza nuestra comprensión del modo en que está constituida nuestra razón para conocer este mundo, estas dudas, consideradas como objeciones, tampoco bastan para probar lo contrario”. (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. Akademie-Ausgabe VII, p. 266). En definitiva, “la teodicea no es tanto un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe” (idem, p. 273). Hace ya tiempo que W. Dilthey percibió con claridad que el P.M. o la realización del mejor de los mundos posibles va mucho más allá de la lógica, para desembocar en “la teleología y teodicea leibnizianas”, debido a que el “fundamento racional” de lo dado está en la finalidad que le quiso dar Dios ([1927], p. 78). En la misma línea que Dilthey, Ortega dirá que el P.M. es “un principio ajeno a la lógica” ([1958] I, p. 223), que siendo principio de lo contingente “es a su vez contingente”, ya que la razón de la elección divina “no es una razón operante sobre el entendimiento —una razón lógica, metafísica— sino una razón de otro género...: es la voluntad de lo mejor.” (idem, p. 237)

En fin, sólo admitiendo como innegable la verdad contingente de que “el ser prevalece sobre el no ser” (G.P. VII, p. 304), se pasa de la indiferencia a la determinación. La balanza se inclina, alejándose así del equilibrio o de la inercia de razones. ¿Cómo? ¿Cuál es la causa de que se produzca tal inclinación, que no necesidad? Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, la respuesta de Leibniz sólo puede parecernos obvia e inevitable: la fuerza o el poder de Dios que es “la fuente de todo”, “el sujeto o la base” de las mónadas (Cfr., Monad. 48), de modo que la fuerza o poder divino “precede al entendimiento y a la voluntad” (G.P. VI, p. 199), sin anular por ello al entendimiento ni a la voluntad, como hace Spinoza, pues el mundo es una producción voluntaria (libre) de Dios apoyada en razones inclinantes (que no necesitantes) o pretensiones a existir (cfr., F. C. II, p. 208).⁶⁶ Así pues, en última instancia la razón que desempata el mencionado empate o equilibrio de razones no puede ser para Leibniz otra que la fuerza o potencia infinitas, por mucho que esta afirmación desentone de lo que comúnmente se (mal)entiende por racionalismo leibniciano, especialmente si tal racionalismo se cifra en el P.R.S. entendido *exclusivamente* como principio de inclusión de los predicados en el sujeto al modo de la relación todo-partes, pues entonces no hay siquiera cabida para el creacionismo. Sólo de este modo, creemos, adquiere pleno sentido la afirmación leibniciano de que Dios es “*Existentificans*” (Cfr., G.P. VII, p. 289)⁶⁷. En otras palabras, el acto creador es una *decisión* pues nada obliga a Dios a crear. “Dios podía o no crear; o crear de otro modo” (F.C. II, p. 207). La inclinación a crear no basta, no es suficiente; es precisa la decisión. “Era precisa –comenta M. De Gaudemar- que la potencia de Dios fuese muy generosa para no permanecer en lo pensable y para transformar los objetos

⁶⁶ En buena medida ya se ha intentado explicar en estas páginas en qué sentido el mundo actual es según Leibniz una creación voluntaria de Dios. En mucha menor medida se ha expuesto (indirectamente, al menos) por qué las razones que mueven la voluntad de Dios no son para Leibniz necesarias. Lo difícil, en cambio, es dar cuenta de hasta qué grado las razones en las que se apoya la voluntad divina son inclinantes, puesto que Leibniz no fue al respecto lo suficientemente inequívoco. Baste remitirnos a lo ya dicho en el punto “b” del apartado anterior.

⁶⁷ Y. Belaval condensa (en latín) la concepción leibniciano de la creación así: “*Omnis creatio est combinatio in intellectu cum voluntate Dei existentificantis superaddita*” ([1976] p. 296). En otras palabras: “Leibniz asocia el intelectualismo (clásico) de la creación combinatoria con el voluntarismo de lo *ex nihilo*” (idem, p. 295).

de su pensamiento en seres verdaderos, distintos de Dios” ([1994], p. 70). Dios decide dar no sólo la existencia sino también la potencia o *vis* a cierta serie de posibles (la mejor) desprovistos de ambas, dada su insuficiencia – en términos de la tradición aristotélica- para pasar al acto. Dicha fuerza, nos dice Leibniz, es “*insita*”, tras el acto creador, en las creaturas (Cfr., G.P. IV, p. 395-97).

“La indiferencia –dice Leibniz- es directamente proporcional a la ignorancia y a la impotencia. De suerte que la nada, que es lo más imperfecto y alejado de Dios, es asimismo lo más indiferente y menos determinado” (G.P. VII, p. 111). Si, como acabamos de ver, la indiferencia absoluta es también un nombre de la nada para Leibniz, la imposibilidad de ésta (o lo que igual, la existencia de algo) no deriva del P.I.C., pero tampoco se puede –como se ha puesto de manifiesto- dar *a priori* razón suficiente de ella. Dicha imposibilidad (la existencia, por tanto, de algo) es no necesaria, contingente, positividad, un “milagro o misterio”, si se quiere, como atestigua la religión.⁶⁸ El “milagro” de la libertad (más que del ser) con la que se identifica Dios (Cfr., Grua, p. 302), pues tanto de Leibniz como de Schelling vale lo que dice L. Pareyson (uno de los mejores conocedores de la filosofía de Schelling): “No es el ser quien está en contacto con la nada: el contacto verdaderamente originario es el que

⁶⁸ La famosa pregunta Leibniziana de por qué hay algo más bien que nada (Cfr., G.P. VI, p. 602), tiene también lugar –y un lugar tan fundamental como en la filosofía de Leibniz- en la filosofía de Schelling desde su juventud hasta la Spätphilosophie: “La tarea primordial de toda filosofía consiste en solucionar el problema de la existencia del mundo” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795). M. Schröter, Werke I, p. 237). “Es precisamente él, el hombre, el que me empuja a la última pregunta, llena de desesperación: ¿Por qué existe algo? ¿Por qué no, nada?” (XIII, p. 7). Una pregunta inevitable para el ser humano, que desborda o no aborda la llamada por Schelling filosofía negativa o racional, pues ésta se mueve en el ámbito de la posibilidad conociendo sólo la esencia, mas no la existencia (Cfr., XIII, p. 58 y ss.), pero que ha de tener, pese a todo, cabida y cumplida respuesta en la filosofía, en la filosofía positiva según Schelling: “Si yo no puedo responder a esta última pregunta, entonces, para mí, todo lo demás zozobra en el abismo de una nada sin fondo” (idem, p. 8). Reservamos para un próximo artículo la respuesta de la Spätphilosophie de Schelling a la famosa pregunta metafísica de Leibniz, así como la crucial distinción-oposición schellingniana entre filosofía negativa y filosofía positiva y otras distinciones propias de su filosofía póstuma, que nos ayudarán a poner de manifiesto más de una sorprendente convergencia entre la filosofía de Leibniz y la del último Schelling a la hora de dar respuesta a la célebre cuestión metafísica que Leibniz planteara.

hay entre la *nada* y la *libertad*. Donde se presenta el problema de la nada, allí está la libertad e inversamente” ([1995], p. 33).

Justamente porque no se puede dar razón suficiente de la imposibilidad de la indiferencia absoluta o la nada, tiene Leibniz que admitir como caso límite –sin caer por ello en la incoherencia- la “libertad de indiferencia” o “la pura voluntad”. Sin duda, ésta última es la nada de la libertad o la libertad negativa, por mucho que Leibniz diga que esta indiferencia es “relativa o limitada”, pues, en definitiva, confirma lo que nunca pretendió ocultar (al menos, en su madurez), aunque sí disimular, la “ignorancia” o la “impotencia” de la razón en singular y sin calificativos, el polimorfismo irreducible del dar razón, a la vez que el carácter originario de la libertad, que más que propiedad es esencia de Dios. En efecto, la libertad, la voluntad –como hemos mostrado- es origen, *comienzo*, pues nada la precede o anticipa: “Da exactamente igual decir *Dios es libre* que *esta proposición es una proposición indemostrable* “ (Grua, p. 302). Pero, a la vez –y como también se ha mostrado- la libertad es *elección*, determinación, inclinación, en tanto que podría no comenzar, no salir de la indiferencia, de la nada. He aquí la libertad positiva o afirmativa, pues para Leibniz no puede haber libertad si ésta no ha eliminado la indiferencia presentándose como escribe L. Pareyson “como victoria sobre la nada y el mal” (o.c., p. 33). Es decir, la libertad de elección o positiva es –como ya se ha dicho- el fundamento *sine qua non* (aunque no suficiente) de la creación.

VII. El ser del principio o fundamento: la “eterna libertad”

En fin, el fundamento o razón de la creación, de la elección divina y, por tanto, de la existencia del mundo actual desborda la razón, revela para Leibniz la insuficiencia de ésta, que en el fondo no hay fundamento, que el fundamento originario o, como diría Schelling, el *Prius* es como acertadamente nos enseñó éste en las “Investigaciones filosóficas...” “*Ungrund*” (Cfr., P. U., p. 406), no-fundamento o, como traduce y/o interpreta F. Duque, “fondo sin fundamento” ([1998], p. 309), el abismo, pues como afirma el propio Leibniz, y por raro que le pueda parecer a más de uno, la razón por la que Dios elige o se determina a crear este mundo es tan profunda que resulta ser un “*abismo infinito*” (Cfr., Grua, p. 442; D.M. 30).

El “fondo sin fundamento” (*Ungrund*) es según Schelling “el punto supremo” de las “Investigaciones filosóficas...” (Cfr., p. 406), es decir, el verdadero absoluto tras el cual, ya para el joven Schelling bajo la influencia de la filosofía de Fichte (entendida a su modo por aquel), anda ansiosa la filosofía, pues el absoluto es *objeto y sujeto*.⁶⁹ Cómo llega Schelling a identificar el *Ungrund* con el verdadero absoluto es algo que en parte ha sido sugerido ya en este artículo. Baste añadir para finalizar lo siguiente: los dos principios, fundamento (*Grund*) y existencia, que Schelling establece en el ámbito del ser (*Wesen*) remiten –como se ha mostrado– el uno al otro en su escisión o diferenciación. No obstante, esta mutua remisión no se cancela o cierra sobre sí misma al modo la curva que genera el círculo, dando así lugar a una identidad absoluta. Ni siquiera en Dios (¡Cuánto menos en el hombre!) al cual –como se ha dicho– también afecta la escisión de los citados principios se cancela la mutua remisión de los principios, pues la “autoafirmación” que Schelling atribuye al querer (*Wollen*) (Cfr. P.U., p. 350) es, para decirlo concisamente, un “*bucle infinito*”, eterno de modo que “cuanto más se afirma Dios en la existencia, tanto más se va ahondando en sí misma, bajando a su propia sima” (F. Duque, [1998], p. 308, nota 636). La “sima”, de la que con acierto poético habla F. Duque, es para Schelling ciertamente eso: una sima, un abismo insalvable; de ahí que según éste ni siquiera Dios sea la “última orilla” (IX, p. 218) del pensamiento en la que hallar el verdadero absoluto. “Hay que abandonar incluso a Dios –dirá Schelling en 1821–, pues también Dios es en este respecto solamente un ente” (IX, p. 217). Menos explícito es Schelling en las “Investigaciones filosóficas...”, limitándose a decir: “ni siquiera el propio espíritu (*Geist*) es lo más elevado”, pues éste es “hálito (*Hauch*) de amor”, o sea, no es en acto amor, sino sólo voluntad de amor.

⁶⁹ Aquí, no podemos ocuparnos del sujeto absoluto, tema que Schelling trata ampliamente en las lecciones de Erlangen (1820-1822). Baste señalar que éste es indefinible (Cfr., IX, p. 218) o que sólo puede ser alcanzado mediante un progresivo proceso de abandono o remoción de todo lo finito, de todo deseo humano y de toda conciencia hasta alcanzar la viva aporía en la que “el sujeto absoluto no es no-Dios, y sin embargo tampoco es Dios, al ser también aquello que no es Dios. Así pues, en este sentido está por encima de Dios” (ídem, p. 217). El sujeto absoluto es la “libertad eterna” (ídem, p. 220) de tomar o no forma, voluntad en “estado de perfecta indiferencia” (ídem). En él reconocemos al *Ungrund* de las “Investigaciones Filosóficas...”, como se verá.

¿Qué es, pues, lo más elevado o lo supremo (*das Höchste*)? ¿Cuál es el verdadero absoluto, si no es Dios ni el fundamento o razón (*Grund*)? Schelling se deja llevar por el lenguaje poético y antropomórfico, pero enseguida vacila: “Mas es el amor lo supremo. Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (como separados), pero todavía no era como tal amor, sino ¿Cómo deberíamos denominarlo?” (P.U., p. 406). De entrada, Schelling siente que la tierra le falta bajo los pies, pues se halla en una encrucijada tal que cualquier dirección que elija aboca a la bancarrota del sistema del saber absoluto (forma por excelencia de la filosofía desde su juventud).⁷⁰ En efecto: o bien el ser (*Wesen*) en tanto que fundamento y el ser en cuanto que existe “no tienen ningún punto común a ambos y tenemos que decidimos por el dualismo absoluto” (ídem), lo cual supondría para Schelling tener que aceptar lo que de ningún modo estaba dispuesto a hacer en las “Investigaciones filosóficas...”, al menos consciente o explícitamente, a saber, la quiebra de la exigencia de sistematicidad o conexión (*Zusammenhang*) o unicidad del saber filosófico.⁷¹ O bien, cabe la posibilidad de que exista un punto común al fundamento y a la existencia, “pero entonces –como dice Schelling– en última instancia vuelven a coincidir. En ese caso tendremos sólo *un único* y mismo ser para todos los opuestos, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal, así como todas las consecuencias absurdas a las que tiene que llegar todo sistema de razón (*Vernunft-System*) y que también *en nuestro sistema han sido establecidas desde hace tiempo*” (ídem). Posibilidad esta que el Schelling de las “Investigaciones filosóficas...” tampoco está dispuesto a admitir, porque en el fondo conduce al nihilismo en el que todos los gatos son pardos, a pesar de haberlo hecho desde su juventud (“desde hace tiempo”, dice él) hasta más o menos las “Investigaciones filosóficas...”. Hemos expuesto ya, a propósito de los

⁷⁰ “La tarea que debe imponerse cada uno, inmediatamente después de llegar a la filosofía es perseguir el conocimiento verdaderamente absoluto, que según su naturaleza es también un conocimiento de lo absoluto hasta la totalidad y hasta la comprensión total del todo en el uno” (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* lección VI, p. 120).

⁷¹ “En la ciencia superior todo es uno y originariamente está unido, naturaleza y Dios, ciencia y arte, religión y poesía, y cuando algo invalide en sí todas las contraposiciones, no tendrá ella otra contraposición que aquella que producen el acientificismo, el empirismo o una afición superficial, sin contenido ni seriedad” (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, lección VII, p. 126)

principios de identidad y de razón, uno de los episodios del distanciamiento de Schelling con respecto a su anterior sistema de la identidad, en el que para decirlo con pocas palabras “la unidad de lo ideal y lo real que se refleja en la finitud se expresa como *totalidad conclusa*”.⁷²

En fin, “¿Cómo deberíamos denominarlo?” se pregunta Schelling con respecto al verdadero absoluto. La respuesta de éste es más el balbuceo del que avista un territorio inexplorado que la afirmación tajante del que se sabe seguro en su terreno: “tiene que haber un ser (*Wesen*) anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad ¿Cómo podremos llamarlo sino fundamento originario (*Urgrund*), o mejor aún, fondo sin fundamento (*Ungrund*)?” (P.U., p. 406) ¿Fundamento originario, profundamento o, tal vez mejor, fondo sin fundamento? Schelling vacila, pero se inclina por la última denominación, y ello porque el “ser anterior a todo fundamento y a todo existente” “precede a todas las oposiciones, éstas no pueden existir en él de modo distinguible ni de ningún otro modo” (ídem), o sea, ni en acto pueden existir, ni en potencia o implícitamente (Cfr., ídem), como sugeriría la denominación de “*Urgrund*”. Precisamente, por que las “oposiciones”, en este caso la que media entre fundamento y existencia, no pueden estar (*inesse*) ni siquiera implícitamente en un “ser anterior” es por lo que Schelling añade que éste “no puede ser denominado como identidad, sino sólo como la absoluta *indiferencia* (*Indifferenz*) de ambos principios [el fundamento y la existencia]” (ídem). Así pues, al “ser anterior a todo fundamento y a todo existente” le cuadra mejor la pareja “*Ungrund-Indifferenz*”, que la “*Urgrund-Identität*” (Cfr., ídem, 407). Por otra parte, cuando Schelling señala que la pareja “*Ungrund-Indifferenz*” es el “ser anterior a todo fundamento y a todo existente” trata de poner de manifiesto que el verdadero absoluto no se halla en el futuro, por perfecto que éste sea (?) y ello, porque, aunque Dios sea vida, la tensión entre el fundamento y la existencia es de suyo inacabable, eterna (a pesar de que se refleje en el tiempo y en la historia humana)⁷³. Schelling da a entender que el absoluto

⁷² *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, lección II, p. 75.

⁷³ A diferencia de las filosofías idealistas de la historia (y de otras filosofías de la historia supuestamente materialistas), Schelling no endereza el tiempo histórico en la línea (sea ésta como sea) del progreso. Tampoco cae en el extremo opuesto (como podría decirse de Schopenhauer).

ha de buscarse en el pasado, pero en el “pasado eterno” de Dios que todavía no es Dios: “Un pasado que jamás ha estado presente, que ya era pasado desde el primer comienzo” (XI, p. 497). El “pasado eterno” (ídem) nombra, como dice X. Tilliette, “la aporía del comienzo de la creación – el tiempo que brota de la eternidad debe apoyarse para ser en un pasado extático, que no tiene lugar” ([1987], p. 237). De ahí que años más tarde Schelling hable del “ser inmemorial (*Unvordenklich*)” (XIII, p. 211) o “lo que es antes del ser (*was vor dem seyn*)” (XII, p. 204), como equivalente del “*Ungrund*” al que sustituye. Ese “Prius absoluto” (X, p. 216) no es identidad, ni diferencia, ni oposición, sino “que es un ser propio separado de toda oposición, en el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es mas que el no-ser (*Nichtsein*) de estos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado mas que precisamente el de la ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada (*ein Nichts*) o un absurdo (*Unding*)” (P.U., p. 406). La indiferencia absoluta o perfecta de la que habla Schelling es indiferencia positiva (y... y...) que no negativa (ni... ni...) entre los miembros de las oposiciones, pues permite salvaguardar la dualidad entre miembros opuestos, como ocurre con las oposiciones: fundamento / existencia, Dios / creaturas... y, en particular, (por lo que toca a las “Investigaciones filosóficas...”) la dualidad entre el bien y el mal. El carácter positivo de la indiferencia absoluta fue puesto de relieve con mayor claridad que en las “Investigaciones filosóficas...” en *Die Weltalter* (ver notas 38 y 74).

Imposible no ver en la pareja schellingniana “*Ungrund-Indifferenz*” un profundo parentesco con la “libertad de indiferencia” o “la pura voluntad” leibnicianas,⁷⁴ pues, al fin y al cabo “Querere es el ser originario” (*Wollen ist*

⁷⁴ Según X. Tilliette el parentesco del “*Ungrund*” schellingniano (y el resto de términos equivalentes como prius absoluto, ser inmemorial, etc.) es con el concepto leibniano de posible: “Un preconcepto (*Vorbegriff*), concepto previo, de Dios es indispensable: idea de infinito en Descartes, *Ungrund* de Boehme, posible de Leibniz, revelación primitiva de los tradicionalistas (...). Nadie antes lo ha explorado como Schelling, con su especulación sobre el fundamento” ([1987], p. 229). Creo no haberle llevado la contraria a X. Tilliette al precisar qué aspecto de lo posible leibniano guarda estrecho parentesco con el *Ungrund* de Schelling. En efecto, la “libertad de indiferencia” o la “pura voluntad” como límite de la serie continua de voluntades divinas equivale –como se ha indicado– a cierto empate de razones o inercia metafísica, que se produce en la región de *los posibles* o entendimiento divino. En *Die Weltalter* (1813) el parentesco entre el par “*Ungrund-Indifferenz*” y la “pura voluntad” leibniana es todavía más explícito y más profundo, si cabe, que en las

Urseyn) (P.U., p.: 350); aunque –como ha quedado constancia en los apartados V y VI– el camino que conduce a ese parentesco desde la filosofía de Leibniz y desde la de Schelling sea diferente en buena medida y hasta opuesto, pues este último llega al “*Ungrund-Indifferenz*” no como Leibniz a través de tesis y demostraciones de raigambre netamente lógico-matemática, como ocurre con N.P.C., I.M.P., L.C.... ajenas o más ajenas que las de Schelling a la teología especulativa y a los consiguientes coletazos antropomórficos y gnósticos que colorean (hasta enturbiar, según no pocos lectores) su filosofía. Sin embargo, *ambos*, Leibniz y Schelling, hacen de la indiferencia principio o comienzo absoluto (Schelling con

“Investigaciones Filosóficas...” pues, en base a la teoría leibniziana de los “disparates” (Cfr. S. N. B., p. 127) o enunciados cuya forma lógica es “A no es B” o “ningún A es B” (cfr. Op., p. 363) y también en base –aunque expresamente no se diga– a la concepción leibniziana de las proposiciones idénticas (ver nota 37), intenta ilustrar Schelling lo que entiende por indiferencia o por “lo incondicionado” (término que Schelling en esta obra inacabada toma prestado de Kant para hacerlo funcionar como sinónimo de indiferencia). En efecto, dando por buena, como hace Schelling, la teoría leibniziana de los disparates, no se puede afirmar simplemente o sería un absurdo decir que “el alma es el cuerpo” (Cfr., ídem), o que “el bien es el mal”, o que Dios es el universo, etc. Sin embargo, sí que se puede decir que “la misma cosa que es el cuerpo en un cierto aspecto, es también alma en otro. Un solo término, =X, es alma y cuerpo, o sea, un solo término es el expresante de los dos, y en la medida en que los expresa efectivamente, es también efectivamente el uno y el otro; pero en la medida en la que sólo es su expresante, sin tener en cuenta el hecho de que los expresa efectivamente, no es ni el uno ni el otro” (ídem). Pues bien, lo dicho es válido, según Schelling, para lo incondicionado que se comporta como la X del texto citado o el nexo o cópula del enunciado “el alma es el cuerpo” (ver nota 37): “Lo incondicionado puede expresarse como ente (*Seyendes*) y como ser (*Seyn*), y puede no expresarse en tanto que lo uno y lo otro; en otras palabras, puede ser los dos, puede abandonar los dos. Esto sólo es ya voluntad libre: poder ser cualquier cosa, y poder no serlo.” (S. N. B., p. 131). En fin, lo incondicionado, es decir, “lo expresante de toda esencia, de todo ente y de todo ser, es, considerado puramente en sí mismo, una *voluntad pura en general*, pero, en cuanto a su *indiferencia* respecto de lo ente y del ser (o lo que viene a ser lo mismo, respecto de la existencia), este mismo incondicionado, en tanto que es pues lo sin-contradicción que buscábamos, es la *voluntad que no quiere nada*” [subrayado de Schelling] (S. N. B., p. 132). Así pues, el verdadero absoluto es para Schelling voluntad: “Querer es el ser originario” (P.U., p.: 350). Una voluntad muy especial, pues es absolutamente indiferente, inconsciente, inerte (verdadero caso límite de todo querer o voluntad antropomórfica) (ver nota 40) que requiere, dada su ineficacia, de otro principio o comienzo, tanto en Schelling (en su *Spätphilosophie*) como en Leibniz, a saber, la existencia de algo, si es que la filosofía ha de hacerse cargo de la famosa pregunta leibniziana de por qué hay algo más bien que nada (ver nota 68).

mayor contundencia y conciencia de las consecuencias que de ello pueden seguirse, sobre todo, en lo tocante al papel de Dios en la filosofía): “Sólo una indiferencia impassible, divina, incluso –como diríamos con más justicia- supradivina, es lo absolutamente primero, el comienzo que, a la vez, es también de nuevo el fin” (*Die Weltalter* . S. N. B., p. 132). Un comienzo anterior, según Schelling, a toda oposición: Fundamento/existencia, Dios/creaturas, Razón (*Vernunft*)/Sinrazón (*Unvernunft*)⁷⁵, incluso a la oposición algo (ser)/nada, como se mostrará en breve. Ambos también perciben que, al hacer de la indiferencia el comienzo absoluto, bordean la incoherencia, pues no se puede *dar razón de ella*, aunque ella permite o haga posible dar razón (este peligro es mayor en el caso de Leibniz que en el de Schelling, pues no en vano aquel hace del “*nihil est sine ratione*” el principio supremo de razón suficiente, pudiendo sugerir así –es decir, si se descontextualiza la anterior fórmula de lo dicho sobre el P.R.S.- casi hegelianamente, que de todo hay razón, incluso de la indiferencia y/o de la nada, de modo que resulta vano buscar un comienzo o *prius* absoluto). Ya se ha expuesto (en la medida que lo permiten los límites de este artículo) cómo Leibniz se zafa o pretende zafarse de tal incoherencia.

Resta por sugerir (una exposición rigurosa la dejamos para otro artículo) cómo se libra Schelling de identificar la indiferencia con la nada a la que parecía estar (al igual que lo estuvo Leibniz) irremisiblemente abocado, como él mismo no ignoraba (Cfr. P.U. p. 406). En 1821, en el curso de unas conferencias pronunciadas en Erlangen sobre la naturaleza de la filosofía, Schelling aborda de modo más claro y explícito que en las

⁷⁵ (Cfr., X, p. 252) “Pero he aquí que, de pronto, se comienza a pensar, a través de la gran reflexión que inicia Schelling a partir de 1809, en que tal proceso de autoproducción de la Razón carece de fundamento. O que ella exige una fundamentación en algo ($\Rightarrow x$) que se le adelanta siempre, que le precede, que es, en relación a ella, un a priori (por mucho que, como señalará con gran lucidez el viejo Schelling, en su *Filosofía de la Revelación*, sólo puede trabarse contacto y experiencia con ello a posteriori)” (E. Trias [1994], p. 626). En pocas palabras, el verdadero absoluto trasciende la oposición Razón (*Vernunft*)/Sinrazón y cae por ello fuera del alcance de lo que el viejo Schelling denominará filosofía negativa o racional. Sobre este importante aspecto de la *Spätphilosophie* schellingniana, que en este artículo no podemos acometer, véase la excelente introducción a la *Spätphilosophie* de M. Fernández Lorenzo (Cfr., [1989], pp. 152 y ss.). Introducción con la cual estoy en deuda a la hora de enfrentarme al conjunto de la filosofía de Schelling.

“Investigaciones Filosóficas...” la cuestión del comienzo absoluto o principio supremo, mostrando que el abordaje de esta cuestión entraña un procedimiento de paso al límite, en el que éste se revela como inagotable e irreductible a cualquier intento de conceptualización o de totalización racional, pues el comienzo absoluto es “*Ungrund*”, “*Indifferenz*”, o sea, “absolutamente indefinible ya que: ni es nada ni es algo –incluso esto sería por lo menos una definición negativa-; pero tampoco es sin más nada, pues es todas las cosas. Es nada sin más solamente cuando está aislado, inmóvil, particularizado; es B, C, D, etc., sólo en tanto que cada uno de estos puntos pertenece al flujo de movimiento incesante. No hay nada que no sea y nada que sea... Está en movimiento incesante, no se deja encerrar en ninguna figura, es lo incoercible, lo inasible, lo verdaderamente infinito... Aquí es preciso abandonar toda finitud, todo lo que es todavía un ente...; aquí se trata de abandonarlo todo, no simplemente, como se suele decir, mujer e hijos, sino también lo que se limita a existir, incluso Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, sólo un ente” (IX, p. 217-18)⁷⁶.

Siguiendo a Manuel Fernández Lorenzo pensamos que el paso al límite o *regressus* al principio supremo o inicio absoluto que Schelling había realizado, aunque de modo vacilante, en las “Investigaciones Filosóficas...” y que prolongará ahondándolo en su *Spätphilosophie* tiene un sentido “inverso al hegeliano” y un “alcance profundamente antiidealista” ([1989], p. 179), pues “más que una elevación a la conciencia o a Dios es un rebasamiento de ésta por una realidad absoluta” (ídem). Una realidad que “no es algo ni espiritual ni personal ni nada que se le asemeje, pues es la indiferencia absoluta” (ídem, p. 180) y que se inscribe no en un “contexto nihilista”, sino que “sólo es *un* momento del movimiento circular que constituye el saber filosófico, pues al filósofo no le basta con este momento, con este conocimiento negativo; le es preciso obtener un conocimiento filosófico positivo; y esto es posible porque lo *que*

⁷⁶ Unos años antes Schelling se expresaba así: “Sin duda es una nada, pero como la pura libertad es una nada, -como es una nada la voluntad que nada quiere, que no desea cosa alguna, para la cual todas las cosas son iguales y que, por esta razón, no es movida por ninguna. Una tal voluntad es nada y es todo. Es nada, en la medida en la que no desea devenir ella misma activa, ni aspira a ninguna efectividad. Es todo, porque toda fuerza viene de ella, y de ella sola como de la eterna libertad,- porque todas las cosas le están subordinadas, las domina a todas y no está dominada por ninguna” (*Die Weltalter*. S. N. B., p. 133).

caracteriza a lo Absoluto es su eterna libertad, que hace imprevisible siempre su manifestación bajo una forma mundana u otra” (ídem, p. 179). He aquí la clave maestra de la concepción schellingniana de lo Absoluto, que se entrevé ya en las “Investigaciones Filosóficas...”, pero que sólo en las conferencias de Erlangen se torna manifiesta: la “eterna libertad”. El “*Ungrund*”, la “*Indifferenz*” es, como venimos sugiriendo, libertad. Los tres son –entre otros- nombres de lo Absoluto para Schelling. Para Schelling la libertad es origen, comienzo, *prius* absoluto, pues nada la precede, “se halla elevada –dice M. Vetö- más allá del ser” ([1977], p. 490). La libertad “no es una propiedad del hombre sino que más bien es la esencia del ser mismo, del *fundamento* del ente en general” (ídem). Incluso –y como se ha mostrado ya a propósito de Leibniz- la divinidad de Dios “consiste en su libertad” (ídem, p. 491), o lo que es igual –aunque más provocador- en su fondo sin fundamento (*Ungrund*), de modo que “la libertad creada no debe surgir de la nada, sino de la libertad increada” (ídem, p. 471).⁷⁷ Así es como ha de entenderse según M. Vetö el término tradicional de *creatio ex nihilo* en el viejo Schelling (Cfr. ídem), y -añadimos nosotros- también en Leibniz, pues, en definitiva la “eterna libertad” “*hace* la razón suficiente, no la presupone” (ídem, p. 494).⁷⁸ También de modo similar para ambos

⁷⁷ L. Pareyson en su “Ontología de la libertad”, que sigue de cerca al Schelling de las “Investigaciones filosóficas...” y al posterior, dice lo siguiente, en la cual “el fundamento no puede ser más que la libertad. Pero la libertad es mucho más que el fundamento, es fundamento que no se deja nunca representar como fundamento, escapa siempre a toda tentativa de fijarla y aprehenderla como fundamento, en suma es un fundamento que se niega siempre como tal. La libertad es el abismo. Lo cual quiere decir, precisamente, que el ser y el bien no son el fundamento, no son los primeros, sino que dependen de una manera u otra de la libertad” ([1995], p. 147).

⁷⁸ Ya en vida concoció Schelling el reproche de convertir su filosofía –a partir de las “Investigaciones Filosóficas...”- en el reino de la “completa arbitrariedad” y de la indeterminación (Cfr., M. Vetö, [1977], p. 492, nota 31). Según Vetö, la exaltación apasionada que Schelling hace de la libertad a partir de las “Investigaciones Filosóficas...” no aboca a “una especie de neo-occamismo” (ídem, p. 491-2), pues éste “no ha sobrepasado el ontologismo de la identidad [de su juventud] para caer a continuación en un empirismo absoluto. Sabe muy bien que la libertad no es nunca y en ningún nivel un dato, sino algo que se da a sí mismo” (ídem, p. 492). Brevemente: Dios, el *ens a se*, es, según Schelling, la libertad para ser o no ser; idea en la que insistirá en su Spätphilosophie: “a Dios hay que pensarlo como libre en relación a su propio ser, pues de lo contrario no podría hacer ningún movimiento ni salir de sí mismo, es decir, de su ser para poner otro ser” (V, p. 93). Esta concepción de la libertad le permitió a Schelling adoptar la noción de creación libre o *ex*

filósofos, la “libertad divina” (Leibniz) o la “eterna libertad” (Schelling) tiene dos dimensiones: una *negativa*, la “libertad de indiferencia” (Leibniz), o sea, comienzo absoluto; otra *positiva*, la libertad como elección, determinación, inclinación (Leibniz), que Schelling expresa así: “esta eterna libertad se encierra primero en una figura –en un ser- y como atravesándolo todo y no deteniéndose en nada penetra finalmente en la eterna libertad otra vez como la fuerza que lucha eternamente, nunca vencida, continuamente inexpugnable y que continuamente devora otra vez cada una de las formas en que se encierra, que se levanta de nuevo como un Fénix y se transfigura en las llamas –tal es el contenido de la sabiduría suprema” (IX, p. 221).

Queda por determinar hasta qué punto y de qué modo las dimensiones negativa y positiva de la “eterna libertad” se articulan (o no se articulan en modo alguno) en un “movimiento circular que constituye el saber filosófico” y también falta por determinar el “alcance profundamente antiidealista” que tiene el principio supremo o *prius* absoluto en la *Spätphilosophie* de Schelling. Pero eso es asunto de un próximo artículo.

*nihil*o, despegándose así definitivamente del panteísmo y cosmismo idealista de su juventud y del de la filosofía de Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Leibniz (abreviaturas empleadas)

- AK.: *G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Ausgabe, Darmstadt–Leipzig–Berlín, 1923-1997.
- Bodemann: *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, E. Bodemann (ed.), Hannover, 1895 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1966).
- Boutroux, E. *Leibniz. La Monadologie* (1881), (reimp. París, 1978).
- F.C. I.: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*. L. A. Foucher de Careil (ed.), París, 1854 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1975).
- F.C. II: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, A. Foucher de Careil (ed.), París, 1857 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1971).
- Grua: *G. W. Leibniz: Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.) 2 vols., P. U. F., París, 1948.
- G.P.: *G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 vols., Berlín, 1875-90 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1978).
- G.M.: *G. W. Leibniz: Mathematische Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1849-63 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1971).
- Op.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), París, 1903 (reimp. G. Olms, Hildesheim, 1988).
- V. E.: *G. W. Leibniz: Vorausedition zur Reihe IV –Philosophischen Schriften-* in der Ausgabe der Akademie der D. D. R., H. Schepers (ed.), Münster, 1982 y ss.

I.2 Traducciones

- D.M.: *Discurso de Metafísica*, J. Marías (ed.), Alianza editorial, Madrid, 1988.
- Monad.: *Monadología*, J. Velarde (ed.) Ediciones Pentalfa, Oviedo, 1981.
- Rada.: *La polémica Leibniz-Clarke*, E. Rada (ed.), Taurus, Madrid, 1980.

II Obras de Schelling (abreviaturas empleadas)

- S.W.: *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (ed), Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856-61. Las citas según esta edición van indicadas con dos tipos de números: romanos para señalar el tomo de la edición y arábigos para la página correspondiente.

II.2 Traducciones

P.U.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, (Edición bilingüe: H. Cortés y A. Leyte, Anthropos y Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, 1989). Seguimos la paginación de S. W., tomo VII. Las variaciones en la traducción son responsabilidad del autor de este artículo.

Zur Geschichte der neuen Philosophie Münchener Vorlesungen (trad. Española: Luis de Santiago Guervós, I. Falgeras, J.L. del Barco y Juan A. García González, Ediciones Edinford S. A., Málaga, 1993). Seguimos la paginación de S. W.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (edición y traducción de M^a Antonia Seijo Castroviejo, Editora Nacional, Madrid, 1984). Paginación de la edición española.

S. N. B. *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, Manfred Schröter (ed.), *Schelling Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, Nachlassband, 1979 (trad. Francesa: Bruno Vancamp, Editions Ousia, Burxelles, 1988). Seguimos la paginación de la edición de M. Schröter.

B. P. *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung W.S., 1820-21, H. Führmans (ed.), Bottega d'Erasmus, Torino, 1972. (Se cita esta obra mediante las siglas B.P. I, y la p. correspondiente).

Philosophie der Offenbarung, 1841-42, libro I (trad. Francesa de la R. C. P.-C. N. R. S. Schellingiana, P. U. F., París, 1989). Seguimos la paginación de S. W.

III Otros textos clásicos

*Si no se señala lo contrario, en aquellos libros en los que se indique entre paréntesis la traducción española, seguimos ésta.

Condillac, E., *Traité des Systèmes* (1749) (edición y trad. De J.M. Bermudo, Horsori, Barcelona, 1995).

Hegel, G. W. F., *Enzyelopädie der philosophische Wissenschaften in Grundrisse* (1830) (trad. española: Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1997). Citamos el n° de párrafo de la edición original.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (trad. Española: Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1983). Se sigue la paginación de la primera y segunda edición alemana.

——— *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, (1790), (trad. Española: A. Castaño Piñán “Respuesta a Eberhard”, Aguilar, Buenos Aires, 1968).

——— *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), (trad. Rogelio Rovira, Facultad de Filosofía, U.C.M., 1992).

- Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, edición de A. Andreu Rodrigo, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- Schopenhauer, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, IIª ed. (1847) (trad. Española: Leopoldo Eulogio-Palacios, Madrid, 1981). Se cita capítulo y parágrafo.
- Spinoza, B., *Ethica* (edición de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975).
- Voltaire, *Advertencia al poema sobre la ley natural y al poema sobre el desastre de Lisboa* (en Voltaire-Rousseau. En torno al mal y a la desdicha, ed. y trad. A. Villar, Alianza Editorial, 1995).
- G. W. Wolff. Ch., *Gesammelte Werke, I Abteilung Deutsche Schriften. II Abteilung Lateinisch Schriften*. G. Olms, Hildesheim, 1962 y ss.

IV Libros y artículos citados

En aquellos libros y artículos en los que se indique entre paréntesis la traducción, seguimos la paginación de ésta.

- Alcoba, Luna M., [1996], *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Universidad de Sevilla.
- Álvarez, J. R., [1994], “Dos modelos de explicación científica: inferencias y reconstrucciones”, *Contextos* XII/23-24, Universidad de León.
- Belaval, Y., [1976], *Etudes Leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, París.
- [1952] *Leibniz. Initiation a sa Philosophie*. 7ª edición (1993), Vrin, París.
- Bouquiaux, L., [1995], *L'Harmonie et le Chaos. Le rationalisme leibnizien et la “nouvelle science”*, Bibliothèque philosophique de Louvain.
- Couturat, L., [1901], *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, París (reimp. G. Olms, Hildesheim).
- Deleuze, G., [1988], *Le pli. Leibniz et le Baroque* (trad. Española: J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, Barcelona).
- Dilthey, W., [1927], *Gesammelte Schriften*, vol. III, Paul Ritter (ed.) (trad. Española: E. Imaz, “De Leibniz a Goethe”, F. C. E., México).
- Duchesneau, F. [1993], *Leibniz et la méthode de la Science*, P.U.F., París.
- Duque, F., [1998], *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid.
- Falgueras, I., [1988], “La noción de sistema en Schelling”, en *Los comienzos filosóficos de Schelling*, I. Falgueras (ed.), Universidad de Málaga.
- Fernández Lorenzo, M., [1989], *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*. Pentalfa, Oviedo.
- [1989-b], “La polémica sobre el spinozismo de Lessing”. *El Basilisco*, 2ª época, nº 1, Oviedo.

- [1996], “Ser como voluntad y ser-a-la-mano”, en G. Vattimo, *Filosofía, Política, Religión. Más allá del pensamiento débil*, ed., Nobel, Oviedo.
- Fernández, Francisco J., [1998], *El filósofo del Oceano*, Iralka, Irún.
- Foucher de Careil, A., [1905], *Memoire sur la philosophie de Leibniz*. París.
- Fremont, Ch., [1981], *L'être et la relation*, Vrin, París.
- Gaudemar, Martine de, [1994], *Leibniz. De la puissance au sujet*, Vrin, París.
- Habermas, J., [1963], *Theorie und Praxis* (trad. Española: S. Mas Torres, Tecnos, Madrid).
- Hartmann, N., [1923], *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* (trad. Portuguesa: J. G. Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa).
- Heidegger, M., [1936], *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (trad. Española: Alberto Rosales, “Schelling y la libertad humana”, Monte Ávila, Caracas).
- [1957], *Der Satz von Grund* (trad. Francesa: J. Beaufret, “Le principe de raison”, Gallimard, París).
- Hintikka, J., [1988], “Was Leibniz’ deity an akrates?”. En *Modern Modalities*, S. Knuutila (ed.), Kluwer, Dordrecht (trad. Española: M. Mendoza Hurtado, “El viaje filosófico más largo”, Gedisa, Barcelona).
- Holz, H. H., Schelling über Leibniz, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 2, pp. 755 y ss.
- [1984] “Der Begriff der Natur in Schellings spekulativen System. Zum Einfluß von Leibniz auf Schelling” en *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Sandkühler, H. J. (ed.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Hottois, G., [1997], *De la Renaissance a la Postmodernité. Une histoire de la Philosophie moderne et contemporaine* (trad. española: M. A. Galmarini, Cátedra, Madrid).
- Jalabert, J., [1960], *Le Dieu de Leibniz*, P. U. F., París.
- Knecht, H., [1981], *La Logique chez Leibniz*, L’Age d’Homme, Lausanne.
- Lovejoy, A. O., [1936], *The Great Chain of Being* (trad. Española: A. Desmonts, Icaria, Barcelona).
- Nicolás, J. A., [1988], “Dar razón”. Estudio introductorio a *El principio de razón en Leibniz*, O. Saame, Laia, Barcelona.
- [1993], *Razón, Verdad y Libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada.
- Oldroyd, D. [1986], *The Arch of Knowledge* (trad. F. Vallespinós y C. Duarte, Crítica, Barcelona).
- Ors, Eugenio d’ [1947], *El secreto de la Filosofía*, Tecnos, (1997) Madrid.
- Ortega y Gasset, J., [1958], *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente, Madrid.

- Pareyson, L., [1995], *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (trad. Francesa: G. A. Tiberghien, Editions de l'Eclat, París).
- Popper, K., [1972], *Objective Knowledge* (trad. Española C. Solís, Tecnos, Madrid).
- Racionero, Q. [1992], “Los derechos de Adán. Crítica del iusnaturalismo y concepción moral de la racionalidad en Leibniz”, *El Basilisco*, 2ª época, nº 13, Oviedo.
- Robinet, A., [1986], *Architectonique disjonctive. Automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, Vrin, París.
- Roldán, C., [1992], “El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz”. *Il Cannochiale, rivista di studi filosofici*, nº 1.
- Rosenfield, D. L., [1989], *Du mal. Essai pour introduire en Philosophie le concept de mal* (trad. Española: H. M. Moctezuma, F. C. E., México).
- Rossi, J. G., [1997], “Sur deux types de rapport entre sujets et predicates dans la Philosophie leibnizienne”. *Studia leibnitiana*, Band XXIX/1.
- Russell, B., [1900], *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (trad. Española: E. H. Rodríguez, Siglo XX, Buenos Aires).
- Saame, O., [1961], *Der Satz von Grund bei Leibniz* (trad. Española: N. Smilg y J. A. Nicolás, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona).
- Safranski, R., [1991], *Schopenhauer und Die Wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie* (trad. Española de J. Planells Puchades, Alianza editorial, Madrid).
- Schrecker, P., [1935], “Leibniz et le principe du tier exclu”, *Actes du Congrès internationale de Philosophie scientifique VI*, París (1936).
- Tilliete, X., [1987], *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, P. U. F., París.
- Trías, E., [1994], *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona.
- Vetö, M., [1977], *Le Fondement selon Schelling*, Beauchesne, París.
- Yakira, E., [1984], *Contrainte, nécessité, choix. La Métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, Zürich