

LOGICA DE LA VERDAD Y LOGICA DE LA APARIENCIA

El «Discours preliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison», de Leibniz, y los «Principia Philosophiae» (IVª parte, arts. 204-6), de Descartes

Los textos objeto de comparación pertenecen a la etapa madura y plenamente reflexiva del pensamiento de los dos autores. El *Discours* de Leibniz apareció en 1710 con los *Essais de Theodicée*. Los *Principia* de Descartes fueron publicados en latín en 1644 y en francés, traducción revisada y prologada por el autor con importantes adiciones, en 1647¹.

A primera vista, parecería que fuera de lo indicado, no hay demasiadas semejanzas entre uno y otro texto. Leibniz prologa una obra plenamente centrada en la problemática del momento «acerca de la Bondad de Dios, la Libertad del hombre y el Origen del Mal». Para ello necesita justificar la posibilidad misma de la reflexión filosófica en torno a temas teológicos y ha de hacerlo teniendo presente el *Dictionnaire historique et Critique* de Bayle. El texto de Descartes recoge la reflexión final en torno al grado de certeza que le corresponde a la ciencia física, de acuerdo con los principios del conocimiento humano que sustentan todo el saber acerca de las cosas materiales. En un caso está en cuestión la relación Fe-Razón, viejo problema por otra parte; en el otro se trata de aclarar definitivamente la relación Experiencia-Razón, problema eminentemente moderno. Pero en uno y otro caso se hace preciso aclarar una pluralidad de nociones conexas con el tema, de donde resulta una particular semejanza en el desarrollo y, a mi modo de ver, una interesante —por fecunda— diferencia de resultados.

Lo que está en juego en definitiva es la justificación de la primacía de la Razón en su aplicación a los problemas de la experiencia y de la creencia; ello remite a la necesidad de aclarar los supuestos de orden lógico sobre los que se mantiene y acredita la actividad racional, lo que, a su vez desemboca en la exigencia de dos Lógicas diferentes para cada tipo de verdades, pero en un caso, el ámbito de las verdades positivas queda enredado entre la impenetrabilidad de los fines de Dios y la garantía de su veracidad.

1 Leibniz, G. W., *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, VI, pp. 49-101. Descartes, R., *Principia Philosophiae*, ed. Adam-Tannery, VIII-1, 327, 1-329, 7. Teniendo en cuenta la importancia de las adiciones y la fiabilidad de las mismas, seguiré preferentemente el texto francés, AT, IX-2, 322-25.

1. El planteamiento cartesiano.

Después de la prometedora declaración del artículo 199², en el que queda recogido el reduccionismo de todos los cuerpos a magnitud, figura y movimiento, tal como Descartes se había propuesto en la obra temprana de las *Regulae ad directionem ingenii*³, el artículo 204 de los *Principia* aparece como una cortesía en principio innecesaria. La experiencia ha quedado como una fuente de conocimiento en todo caso sometida a los principios de objetividad de las ideas, establecidos desde los supuestos de la duda metódica y la aplicación de las reglas del método. La física cartesiana parece cerrarse de arriba a abajo, aplicando la metáfora de la cremallera de Braithwaite⁴.

¿Qué razón podemos dar entonces de todas aquellas cosas a las que no alcanza nuestra percepción sensible? De lo que es objeto de experiencia sólo puede considerarse como existente fuera de nuestro pensamiento aquello que de un modo u otro sea reducible a extensión⁵. La aplicación analógica de este principio nos desvela la pregunta planteada: las mismas causas —o semejantes— que explican la existencia de los fenómenos naturales observados pueden explicar el resto de los fenómenos a los que la observación no puede alcanzar⁶. Basta con que podamos contar con la coherencia «d'expliquer comment elles peuvent estre»⁷. La siguiente cuestión resulta inevitable: Para un pensador que sustenta todo su sistema en la evidencia de nociones y de sus conexiones, ¿qué abandono representa el conformarse con una explicación de entre el amplio mundo de las posibles? Porque en efecto, «Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paroissent telles que maintenant elles paroissent⁸, sans qu'il soit possible a l'esprit humain de connoistre lequel de tous ces moyens il a voulu employer a les faire».

La cuestión resulta de mayor interés, por cuanto ya con anterioridad

2 «Qu'il n'y a aucun phainomene en la nature qui ne soit compris en ce qui a esté expliqué en ce traité». Título, IX-2, 317.

3 Regula XIV, particularmente X, 447, 18-452, 26.

4 Braithwaite, R. B., *La explicación científica*, trad. Sánchez de Zavala (Madrid 1965) p. 383. El hecho de que el autor de referencia utilice la metáfora para diferenciar el proceder de las matemáticas y de las ciencias de la Naturaleza deja bien en claro la problematicidad de la hipótesis que acabo de enunciar; pero en ese terreno ambiguo se mueve la física cartesiana y el esfuerzo por aplicar un modelo matemático de saber a la realidad de los cuerpos materiales.

5 *Principia Philosophiae*, IV^a, 199^o: «De toutes lesquelles je viens de prouver que nous n'appercevons point aussi qu'elles soient rien hors de nostre pensée, sinon les mouvements, les grandeurs ou les figures de quelques corps».

6 En el desarrollo de los tres artículos objeto de comentario son importantes las variaciones entre el texto latino y la traducción francesa. Véase en el mismo comienzo: «At quamvis forte hoc pacto intelligatur, quomodo res omnes naturales fieri potuerint, non tamen ideò concludi debet ipsas revera sic factas esse». VIII-1, 327, 1-3.

7 Hay una razón que fortifica en principio esa conclusión y es que, en todo caso, Dios sí podría percibir las. Es la misma explicación que dará Leibniz y que constituye uno de los pasos de la física a la Teodicea, como en Descartes marca la sombra de la metafísica sobre la ciencia de la naturaleza. Pero la fiabilidad de esa suposición tendrá mucho que ver con las diferencias que hemos de ver.

8 *Latin*: «Omnia illa quae videmus pluribus diversis modis potuerit efficere» (VIII-1, 327, 8-9).

se la había planteado Descartes con distinta solución: en el art. 46º de la IIIª parte, la dificultad de determinar la magnitud de las partículas de la materia y la velocidad de sus movimientos viene dada por el hecho de que «ayant pû estre ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule experience, et non par la force du raisonnement, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisi»⁹. Aparentemente la *experiencia* adquiere un papel importante en este caso, mientras que en el anterior, basta con explicar *cómo pueden ser* las cosas. Para ello puede haber una razón: En el primer caso se trata de establecer supuestos teóricos generales para el conocimiento del mundo visible, mientras que en el segundo se trata de simples consecuencias lógicas de aquéllos. Por otra parte, el pretendido papel primordial de la experiencia, hay que tomarlo con todas las precauciones. Lo que sí es interesante destacar es que el recurso a la experiencia o la conformación con explicaciones verosímiles vienen exigidas por la infinitud de medios por los que Dios ha podido producir las cosas y de los que el espíritu humano no es conocedor. Estamos ante el problema de los límites de la Razón¹⁰. La *lógica de la evidencia* tiene que ceder el paso a una *lógica de la apariencia* que, sin embargo, sea suficiente para construir el bello «romance de la física»¹¹ y «aussi utile pour la vie, de connoistre des causes aussi imaginées que si on avoit la connaissance des vraies». Pero aún tenemos más: la fuerza de la lógica de la apariencia ha de venir dada por la suposición de semejanza en la sucesión de causas imaginarias con la sucesión de causas verdaderas en lo que respecta a los objetos sensibles¹². El artículo termina apelando al testimonio de Aristóteles, referencia tanto más significativa por cuanto que es la única vez que Descartes busca el apoyo de su autoridad en toda la obra; y no duda en sentirse satisfecho de ello¹³.

En suma, nos hallamos ante el hecho de los límites de la razón humana en el conocimiento de los fenómenos físicos, que motiva la exigencia de pasar de una lógica de la evidencia a una lógica de la apariencia. Esta ha de moverse entre la apelación a la experiencia y la prueba de utilidad para la vida, teniendo como punto de mira la semejanza con el proceder de las series causales deductivas de la lógica de la verdad. Y todo esto ocurre porque ante el espíritu finito se halla siempre la instancia del espíritu infinito de Dios. Trasladando todo ello a un lenguaje próximo constatamos que se plantea una faceta importante del problema de la racionalidad de lo real, del papel de la experiencia y de la flexibilidad posible de los criterios de verificabilidad. Esto es todo lo que podemos «desirer avec raison». De la importancia que se dé a esa lógica de segundo orden depende, por encima de los

9 El texto latina se limita a decir: «Sola experientia docere debet» (VIII-1, 101, 1-3).

10 Acerca del tema ver mi artículo: 'Racionalidad y Religión en Descartes', *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, V (1978) pp. 43-47.

11 La acusación de Leibniz se encuentra ya en Descartes, IX-2, 11, 31.

12 «Ce que nous ferons aussi bien, en considerant la suite de quelques causes ainsi imaginées, bien que fauses, que si elles estoient les vraies, puisque cette suite est supposée semblable en ce qui regarde les effets sensibles», IX-2, 322. Toda esta larga precisión falta en el texto latino.

13 *Lettre a...*, 1644, V, 550, 1-4.

problemas y las soluciones concretas, la idea que se llegue a tener de la física cartesiana, lo que a su vez necesita ser clarificado al hilo del programa de las *Regulae*¹⁴. Esta interpretación parece tanto más adecuada si seguimos leyendo el art. 205.

La lógica de la evidencia, tema central del quehacer cartesiano, no queda perjudicada —empieza diciendo— si reconocemos que hay dos clases de certeza. A partir de esa afirmación el artículo se centra en la descripción y justificación de la certeza moral dejando para el siguiente el tema de la certeza metafísica. Como en el artículo anterior, la variante francesa no tiene desperdicio: «La première est appelée morale, c'est à dire, suffisante pour regler nos moeurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter, touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses»¹⁵. Aparentemente Descartes tiene la intención de continuar aquí la línea iniciada en el Discurso del Método con la propuesta de una moral provisional aún no susceptible de ser sometida a las reglas de la lógica propuestas pocas páginas atrás con el mayor entusiasmo¹⁶. Si así fuera, constataríamos, al final ya de la obra, la renuncia a una aspiración primera que dejaría el árbol del saber estéril para uno de los frutos más preciados¹⁷. Pero la línea tiene su continuación teórico-práctica en la VIª Meditación, por cuanto que, de un lado, la existencia de los cuerpos materiales sólo puede ser definitivamente probada por el testimonio de los sentidos —y no olvidemos que ligado siempre a la garantía de la veracidad divina—; de otro, dejando en claro que la verdad de los sentidos está siempre en función de la utilidad vital¹⁸. Y es esa misma línea la que retoma el art. 205, desde el momento en que la certeza moral, decisoria en las cuestiones prácticas, es reconocida como la propia del ámbito de las deducciones en la ciencia física. Todo ello sin perjuicio de las declaraciones introductorias que aseguran el acceso a «ce plus haut degré de Sagesse» partiendo de principios claros y de los que todas las otras cosas son deducidas¹⁹. La claridad de los principios ha de ser entendida a su vez a la luz de las declaraciones de Descartes a Clerselier²⁰, aunque aparentemente desentonen de la lectura clásica de las obras sistemáticas. Llegamos así a la constatación de una coherencia lógica en la construcción del saber que pasa por diversos grados de certeza y sitúa el conocimiento de los fenómenos materiales paralelo a la lectura de textos

14 Un examen detenido del texto X, 428, 21-430, 5 dejaría en claro los supuestos en los que han de moverse los dos órdenes lógicos indicados, así como su aplicación a las diversas cuestiones entre las que se encuentran en último rango las propias de la ciencia física.

15 En contraste con la lacónica redacción latina que volveremos a encontrar en otro pasaje importante posterior: «Sed tamen ne qua hic veritatis fraus fiat, considerandum est quaedam esse quae habentur certa moraliter, hoc est, quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam Dei potentiam referantur sint incerta», VIII-1, 327, 24-27.

16 *Discours de la Méthode*, IIIª, AT, VI, 22, 16-28, 14 y IIª, AT, V, 18, 9-19, 5.

17 *Lettre de l'Auteur a celui qui a traduit*, IX-2, 14, 28-31.

18 *Meditations*, VIª, especialmente, VII, 71, 10-85, 17. Para un examen detenido de este texto cf.: Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, IIª, caps. XII-XVIII.

19 IX-2, 9, 12-20.

20 IV, 444, 4-445, 8.

en clave y en el que solo la fecundidad deductiva y el grado de probabilidad de interpretaciones en función de la combinación de principios pueden darnos idea de la aproximación a la verdad de las cosas. A la necesidad apodíctica de la cadena de razones matemáticas sucede —y hemos de ver en qué conexión— la necesidad hipotética de razones físicas, cuya piedra de toque no está tanto en la verdad de las relaciones cuanto en la fertilidad y sistematicidad de las mismas. Desde esta perspectiva resulta fácil entender cómo Descartes haya podido dejar el problema de la experiencia en la oscuridad de tantas declaraciones a veces hasta contrarias desde que por primera vez aparece en las *Regulae* como fuente de conocimiento²¹; en la misma medida resulta coherente que «toda mi física no es más que geometría»²², que la dedicación a la metafísica y/o a las matemáticas no tenga otro fin que el de la justificación de la física²³, que la Iª parte de los *Principia* sea una teoría del conocimiento²⁴, que el tratado *Du Monde* sea una bella fábula²⁵, etc. Lo que en definitiva queda claro es que la labor científica es el resultado de la aplicación estricta de una lógica de la coherencia que imponen una necesidad moral a la sucesión de los fenómenos ante el entendimiento humano, teniendo, eso sí, el máximo cuidado de colocar en el inicio de la cadena un número reducido de nociones simples, fruto de una lógica de la evidencia²⁶. Desde ese supuesto, no hay que escandalizarse si, absolutamente hablando, las cosas no son así o ante la absoluta potencia de Dios son inciertas²⁷. Todo ello nos remite al artículo siguiente.

La necesidad lógica de la certeza metafísica se funda sobre el principio de contradicción, con lo que Descartes parece poner las bases para esbozar una tímida teoría de la posibilidad, hasta ese momento sólo implícita²⁸. Pero inmediatamente nos recuerda que toda certeza pende

21 Un examen detenido del problema de la experiencia debe de tomar como punto de partida textos tan diferentes como: X, 380, 14-16 y 399, 11; XI, 319, 16-22; I, 341, 3-17; IX-2, 17, 13-15; I, 286, 28-30; II, 619, 7 ss.; IV, 560, 26-28; VI, 9, 26 y 298, 8 ss.; X, 335-337; VI, 29, 18; I, 97, 24 ss.; I, 243, 17 ss.; VI, 22, 12-18; VI, 63, 30-64, 27; III, 256, 23-24; IV, 224, 21-225, 7; III, 13-14; IV, 516, 9-517, 1; X, 364, 26-365, 14; X, 424, 19-425, 6; X, 438, 18-439, 10; II, 66, 15-68, 29; II, 224, 17-226, 19; II, 418, 14-16; VII, 64, 11-65, 15; VIII-2, 166, 20-25; VIII-1, 80, 5 ss.; VIII-1, 101, 2 ss.; IV, 186, 30 ss.; IV, 239, 10-240, 7; XI, 21, 15-22, 18; XI, 104-118; XI, 318, 26-321, 25.

22 II, 268, 14; II, 636, 7-12.

23 X, 202-203; III, 692, 27-30; II, 658; VI, 21, 31-22, 1; VIII-1, 78, 23-79, 11; VIII-1, 314, 19-315, 5; II, 141, 25.

24 *Titulo*: «Des principes de la connaissance humaine», IX-2, 25.

25 XI, 31, 22-32, 1.

26 El tema de las nociones simples es de tanta importancia que ocupa las doce primeras reglas (X, 428, 21-429, 4). Ellas son el punto de partida de toda construcción (X, 379, 17-21) y de la resolución de toda dificultad (X, 427, 16-26). Entre ellas las hay espirituales, materiales y comunes (X, 399, 8-10; X, 419, 8-420, 2). En su tratamiento entran dos cuestiones de importancia especial que, por otra parte, marcan la evolución del pensamiento cartesiano: de un lado, la cuestión de si su conocimiento se alcanza por separados o en conexión (X, 400, 24-401, 10; 418, 14-18 comparados con X, 422, 7-22; 425, 7-21; 427, 3-6). De otro la existencia de conexiones necesarias (X, 421, 5-23 y 26-29) y contingentes (X, 421, 23-26 y 422, 2-6).

27 Precisiones que corresponden respectivamente al texto francés y latino.

28 Comienzo del texto francés: «L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons...».

de la existencia del Dios veraz, gracias a la cual todo el conjunto de verdades que pertenecen a ese ámbito pasan a tener valor objetivo; mientras que, sin aquella garantía, las verdades intuitivas y sus cadenas de series quedarían encerradas en la subjetividad de las ideas, por muy claras y distintas que éstas sean. La lógica de la evidencia pende, de un lado, del conocimiento del Dios veraz, autor de nuestra naturaleza y, de otro, del recto uso de nuestra razón. La garantía de las ideas reside siempre en algo externo a las ideas mismas²⁹. No podía ser de otro modo después de las *Meditationes*, pero ello a su vez ya estaba previsto en la regla XII. La racionalidad de lo real para el entendimiento finito depende de la bondad de la voluntad del entendimiento infinito, razón por la cual los ateos no pueden estar seguros de la verdad de los enunciados matemáticos³⁰. No hay un encadenamiento inviolable de verdades, resultado de la actividad judicatoria del espíritu que sigue las reglas de una lógica increada y común a Dios y al hombre. Este es el paso que Descartes no pudo dar en razón de su consideración matemática y metafísica del infinito, en la que siempre quedó enredado³¹. Inevitablemente vuelven a dibujarse los límites de la razón: por falta de una lógica adecuada, la racionalidad de lo real será siempre hipotética.

Ya puede enumerar a continuación el conjunto de verdades de las que tenemos certeza metafísica, entre las cuales figuran los principios de las matemáticas y otras tan evidentes como ellas, esto es, la existencia de los cuerpos, los principios de la física y el resto de supuestos (III^a, 46^o) que explican la fábrica del cielo y de la tierra.

La ciencia física, tronco del saber, se compone de certezas metafísicas en los supuestos y de certeza moral en la aplicación a los problemas más próximos como «de diverses propriétés de l'aymant, du feu et de toutes les autres choses que son au monde». Dos lógicas se combinan y justifican mutuamente: la lógica de la evidencia en los supuestos y la lógica de la verosimilitud en la coherencia de las conclusiones, que representan dos órdenes de necesidad, apodíctica y moral respectivamente. Pero no perdiendo nunca de vista que la certeza «plus que

29 «Et elle est fondée sur un principe de Métaphysique très-assuré, qu'il est que Dieu est souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est luy qui nous a donné pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie...». A esta luz aparece una vez más manifiesta la importancia de las precisiones a Clerkselier antes aludidas en torno a las condiciones y fecundidad de los principios: «et la façon dont on réduit les autres propositions a celle-cy: *impossibile est simul esse et non esse* est superflue et de nul usage; au lieu que c'est avec très grande utilité qu'on commence a s'assurer de *l'existence de Dieu*, et ensuite de celle de toutes les creatures *par la consideration de sa propre existence*». Lettre de juin ou juillet de 1646. Por este mismo lado queda abierto un blanco preciso para las críticas de Leibniz.

30 VII, 69, 16-17, 2. La sorpresa de esa afirmación puede verse en la polémica que suscitó y en las importantes precisiones añadidas por Descartes como respuestas a las objeciones: VII, 121, 6-15 / 141, 3-142, 13; VII, 326, 16-326, 20 / 384, 8-16; VII, 414, 24-415, 8 / 428, 1-9.

31 Bedaval, Y., *Leibniz critique de Descartes* (Paris 1966) pp. 300-320. Para una consideración de las consecuencias metafísicas del problema del infinito en Descartes y Leibniz, *ibid.*, pp. 356-57.

moral» depende, en todo su sentido, de la garantía externa de Dios, por lo que, en última instancia, siempre se trata de una necesidad relativa³².

2. El planteamiento leibniziano.

La aparente extrañeza de que se comparen textos tan dispares se disipa en cuanto descubrimos que tienen como fondo la misma idea: la búsqueda de una lógica, lo suficientemente flexible y rigurosa a la par, por medio de la cual el espíritu humano pueda llegar a conocer, en la medida de sus posibilidades finitas, la racionalidad de todo lo real, ya nos sea dado por la intuición, la revelación o la experiencia³³.

Los dos laberintos en los que siempre la razón humana se ha perdido afectan, el uno, a la conformidad de la Razón con la Fe: la cuestión de la Libertad y la Necesidad en la producción y origen del Mal y, más concretamente, la Predestinación; el otro interesa a las relaciones entre Razón y Experiencia: es la discusión de la continuidad y los indivisibles, de cuyo recto planteamiento ha de derivarse la consideración del Infinito (§ 24. Preface, Gerhardt, VI, p. 29).

Sólo partiendo de una adecuada definición de la Razón, implicada en los dos casos, podemos encontrar el hilo de Teseo que nos permita penetrar en el laberinto sin perdernos. La Razón es «l'enchainement inviolable des Verités» (§ 1, 23 y 62)³⁴. Pero existen dos clases de verdades: Uno es el orden de las verdades eternas, absolutamente necesarias y regidas por el principio de contradicción, que cubren el campo de la Metafísica y las Matemáticas; otro es el orden de las verdades positivas, regladas por la necesidad moral del principio de conveniencia y que corresponden, entre otras, a las leyes de la naturaleza (§ 2)³⁵. En el mismo párrafo se recuerda que para el conocimiento de estas últimas se dan la mano la experiencia y los principios metafísicos³⁶. Dentro

32 Por este camino, eliminados de la filosofía los problemas teológicos, adquiere una nueva dimensión el papel de Dios en la filosofía del que será heredera toda la época moderna. El texto que marca el planteamiento cartesiano, frente al que veremos de Leibniz, que tiene como transfondo el voluntarismo y la consideración de los límites de la razón aplicada al problema del infinito, puede verse en la Lettre a Mersenne de 6 de mayo de 1630, I, 149, 21-150, 22.

33 La riqueza del Discurso leibniziano no puede ser examinada en las reducidas dimensiones de este artículo, por lo que me limito a los aspectos que guardan más directa relación con el texto cartesiano, simplificando incluso las citas textuales con una referencia al párrafo del Discurso. Hay que tener presente que en esa larga introducción están en juego todos los conceptos fundamentales de la filosofía de Leibniz de cuya sistematización resulta la «conformité de la Foi avec la Raison».

34 La definición de § 23 distingue expresamente la recta razón de las pretendidas razones: «Par la raison on n'entend pas icy les opinions et les discours des hommes, ny même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchainement inviolable des verités».

35 La denominación de «verdades Eternas», comprendiendo entre ellas a las verdades matemáticas, se encuentra en el texto cartesiano de la Lettre a Mersenne de 15 de abril de 1630, I, 145, 7-10. En el mismo texto se hace indicación de que también las otras verdades dependen de Dios.

36 El principio de conveniencia comporta que las leyes estén sometidas a la dispensación del Legislador, lo que, de un lado, deja abierta la posibilidad del milagro —y que a su vez establece la racionalidad de los Misterios (§ 20)— y, de

del carácter racional de ambos tipos de verdades, el lenguaje de uno y otro campo ha de ser forzosamente diferente. Se trata en un orden de cosas de *comprender* y *probar*; en el otro, de *explicar* y *sostener* (§ 5) ³⁷. Partiendo de estas precisiones resulta fácil establecer la distinción entre lo que es *contra razón* y lo que está *por encima de la razón* (§ 23, 60, 66). Lo que va contra la razón porque no respeta el principio de contradicción, fundamento de toda lógica (§ 22), es un absurdo, mientras que aquello que está por encima de la razón es contrario solamente a lo que se acostumbra a experimentar o comprender, pero ello no es motivo suficiente para negarle el carácter de racionalidad. Lo que sí se hace es reconocer explícitamente los límites de nuestra razón. Sobre este esquema puede proyectarse la misma filosofía cartesiana: la no comprensión del Infinito, la inexcrutabilidad de los fines de Dios, la unión de alma y cuerpo, la mecánica y la moral entran dentro del campo de lo que está por encima sin ir contra la razón.

Podemos hablar de dos ámbitos de racionalidad: una estricta, que alcanza a la comprensión y demostración de sus problemas y asertos; otra amplia, que alcanza a la explicación de los hechos y a la defensa contra las razones de menos peso. Para la primera todo resplandece a la luz de una perfecta claridad y distinción; a la segunda le queda siempre la sugestión de lo impenetrable, mientras busca, por los caminos de un conocimiento analógico —significativamente— «telle que la comparaison de l'union de l'Ame avec le corps est capable de nous donner» (§ 55, 48, 50).

Si bien Leibniz lleva la reflexión siguiendo el hilo del laberinto Razón-Fe, sus planteamientos sirven igualmente para desvelar el enigma Razón-Experiencia. Y no hay más solución para uno y otro que la que pasa a través de la lógica (§ 25). Si se pone el remedio adecuado, la falta de conformidad entre las distintas fuentes de conocimiento se reduce a cuestión de prejuicios, afirmación tan próxima a las acostumbradas de Descartes (§ 61, 63) ³⁸.

La lógica de Aristóteles es perfecta en el ámbito de las verdades eternas, tanto para demostrar como para refutar: basta con «examiner l'argument suivant les regles et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme ou s'il y a des premises qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument» (§ 27). Pero «c'est toute autre chose quand il ne s'agit que de vraisemblances, car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encor bien établi, de sorte que nostre Logique

otro, enuncia el carácter siempre relativo de la ciencia física (§ 3). Desde esa perspectiva se perfila el papel que le corresponde a la experiencia.

37 «Il n'a point raison de conjoindre icy deux choses bien differentes, rendre raison d'une chose et la soutenir contre les objections» (§ 57). «M. Bayle mêle si souvent icy des choses ou il y a autant de difference qu'il y en a entre ces trois actes de la raison: comprendre, prouver et repondre aux objections» (§ 58).

38 La obsesión cartesiana contra los prejuicios recorre toda su obra y marca una de las pautas del racionalismo. Está en juego la clarificación de lo que se toma por razón y lo que es la recta razón. Para una consideración más detenida del problema: X, 366, 11-14; X, 436, 18-20; X, 496, 1-12; III, 423, 15-424, 18; VIII-1, 5, 5-8; VIII-1, 35-38; VII, 378, 26-379, 10; VII, 440, 30-441, 22; VII, 445, 7-22; VII, 577, 28-578, 18; IX-2, 9, 9-12; IX-2, 11, 19-28; VIII-1, 10, 27-11, 4; IV, 114, 11-17; X, 508, 13-27 y 509, 1-7; VIII-1, 24, 8-17; y 33, 1-7 y 50, 4-17.

a cet egard est encor tres imparfaite et que nous n'en avons presque jusqu'icy que l'art de juger des demonstrations» (§ 28). Esto quiere decir que allí donde no haya problema de apariencias, por estar por encima de ellas —como es el caso de los misterios de la fe— tampoco habrá dificultades en llegar a demostraciones rigurosas y refutaciones adecuadas de las objeciones, si se tiene cuidado de corregir los abusos «et raisonner avec tant soit peu d'attention» (§ 30).

Pero, ¿cómo salvar las apariencias que cubren todo el campo de la experiencia sensible, para las que no se cuenta con reglas adecuadas de tratamiento y que, sin embargo, son necesarias en deliberaciones de importancia? (§ 31). Si por algo se caracteriza el inicio de la Filosofía Moderna es ante todo por su preocupación por el problema del conocimiento. A esa preocupación no fue ajeno Descartes, pero Leibniz tiene especialmente presentes a Arnauld, a Malebranche y a Locke. Ninguno, y especialmente el autor del *Ensayo sobre el Entendimiento humano*³⁹, resuelve el problema de las apariencias. Esa falta es la responsable de multitud de errores filosóficos; no hay más que recurrir a la historia pasada y reciente: desde la negación de la conformidad de la Razón y la Fe hecha por Averroes, quien en sus comentarios a Aristóteles tomó por razones demostrativas lo que sólo eran relaciones aparentes, podemos llegar hasta la sustancia única e infinita, pretendidamente demostrada por Spinoza según un orden geométrico (§ 7, 8, 9). El error de Averroes, como el de todos los que han venido detrás, estuvo en la falta de una consideración adecuada del problema de la *posibilidad* y, más concretamente, de la posibilidad del infinito actual. Leibniz lo dice de Averroes y lo demuestra de Descartes y sus credenciales están en el cálculo infinitesimal, tanto como en la pluralidad de las sustancias del sistema de la armonía universal⁴⁰.

En la posibilidad está la clave de la racionalidad de lo real que deja abierto el camino para la pluralidad de presunciones de que son capaces las apariencias a la hora de someterlas al juicio del entendimiento⁴¹. Más que jugar con interpretaciones (§ 21) hay que saber conjugar posibilidades y en ello asoma la formación de Leibniz como jurista e historiador⁴². En el desarrollo de esa otra lógica están directamente comprometidos los tres problemas centrales de la Teodicea (§ 32-37, 53-54, 68-69) y los de la Teología: la inmortalidad (§ 10), la Transustanciación (§ 18, 19) y la Trinidad (§ 22). Pero también los problemas fundamentales de la física: la indivisibilidad infinita de la materia (§ 70), la composición del continuo (§ 24) y la objetividad de las

³⁹ La simple referencia que se hace aquí remite al estudio del *Preface* a los *Nouveaux Essais*, tan importante como el Discurso que estamos comentando.

⁴⁰ Sobre el papel central del concepto de Armonía: Belaval, Y., *Etudes Leibniziennes* (Paris 1976) pp. 86-105.

⁴¹ En contrapartida a la concepción cartesiana, la posibilidad representa en Leibniz la medida de lo real. Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes* (Paris 1960) pp. 376-379.

⁴² Esa formación dio pie no sólo a una aproximación mayor a las realidades concretas en la moral (§ 36) sino, sobre todo, a dejar listos para la exploración científica el campo de la Historia y el de las ciencias Humanas en general, manteniendo siempre como instancia de referencia una incipiente Filosofía de la Historia.

cualidades sensibles. La fecundidad alcanza también a cuestiones jurídico-morales (§ 36). Lo que está por encima de la razón no está contra la razón y en esa franja quedan comprendidos problemas de vital importancia.

No sólo se resuelven problemas, también se corrigen abusos de la razón y, de ellos, ha tenido no pequeña importancia el voluntarismo, por las consecuencias que acarrea: Si Dios ha hecho las cosas, eso comporta, no sólo que están bien hechas, sino que ha debido de tener poderosas razones para hacerlas como las ha hecho. *A posteriori* sabemos (y explicamos) lo que no podemos justificar (y comprender) *a priori* (§ 35). Nada hay que vaya más directamente contra la idea del verdadero Dios que la actuación de una caprichosa y arbitraria voluntad; la última razón de la ley que rige el curso de los acontecimientos no es su promulgación. Una explicación así deja siempre en pie la cuestión de por qué el legislador divino ha promulgado tales leyes precisamente y no otras y por qué la naturaleza obedece a las leyes así promulgadas (§ 37). Leibniz ha sabido buscar razones físicas para eliminar la necesidad del Dios-garantía: piénsese en la sustitución de la fórmula mv por mv^2 , con sus implicaciones en orden a la constancia de la energía en el universo⁴³; pero inversamente ha sabido encontrar razones metafísicas para justificar las leyes de la atracción y la constancia de fuerzas: la ley de lo mejor y el principio de razón suficiente⁴⁴. El sistema cartesiano queda así superado, tanto en el ámbito metafísico como en su vertiente científica.

La exigencia de una lógica de la apariencia, además de la lógica de la verdad y como ayuda de ésta para el entendimiento finito, parece plenamente justificada. Pero, ¿qué ha avanzado Leibniz en este terreno? ¿Se libraré él de las acusaciones que lanza contra toda la historia de la lógica? En el cuadro que sigue resumo el estatuto de fundamentación de ambas lógicas tal como puede desprenderse del *Discurso*:

Lógica de la verdad:

Lógica de la apariencia:

Razón: cadena de verdades (§ 1, 23, 62).

Razón: cadena de verdades.

Alcance: Comprender, probar (§ 5).

Alcance: explicar, sostener.

Lógica categórica: necesidad estricta.

Lógica modal: posibilidad (§ 23, 60, 66).

Racionalidad: delimitar lo que es contra razón.

Racionalidad: explicar lo que está por encima (§ 22).

43 Del período 1677-1703 son estas puntualizaciones de Leibniz a la Física de Descartes: «Et quoiqu'il se trompe dans sa Physique en posant pour fondement la conservation de la même quantité de mouvement, il a donné occasion par là à la decouverte de la verité qui est la conservation de la même quantité de force, qu'on sçait estre differente du mouvement». Gerhardt, IV, 308.

44 La continuidad lógica que va de los supuestos físicos a las deducciones metafísicas y viceversa puede seguirse en la polémica de Leibniz con Clarke a propósito del sistema de Newton. A este respecto resulta particularmente instructiva la 5ª carta de Leibniz. Gerhart, VII, 389-420; y 2ª carta, VII, 355-356.

Principio: contradicción (§ 22).	Principio: conveniencia y continuidad.
Primacía: justificación de la posibilidad.	Dependencia: de la posibilidad (§ 8).
Ambito: Matemáticas, Metafísica, Teología.	Ambito: Teología, Física, Ciencias (§ 2).
Cualidades: Comprensión. (§ 41). Sobre apariencias. Pruebas.	Cualidades: Incomprensible. Contra apariencias. Solución de objeciones (§ 83).
Criterio: ver (demostrativamente).	Criterio: creer, más que ver (§ 44).
Alcance: Evidencia. Penetración. Prueba.	Límites: Profundidad (§ 48, 50). Misterio. Impenetrabilidad.
Ideas: Adecuadas.	Ideas: analógicas (§ 55).
Comprensión = pruebas a priori = (§ 59) por las causas. → ideas → principios explicación del «cómo» y «por qué» dar razón.	Explicación: pruebas a posteriori = por los efectos → ideas → principios sostener contra objeciones (§ 57, 59).
Necesidad como soporte de posibilidad.	Posibilidad como soporte de pluralidad de hipótesis.

Evidentemente es más de lo hasta entonces hecho y tiene ante todo el valor de llamar la atención sobre una deficiencia sentida al ritmo de la aplicación de la razón a la pluralidad de problemas que la realidad en toda su amplitud plantea. Quizá en este orden de cosas la figura de Leibniz sea más importante por las necesidades que sugiere que por las soluciones concretas que aporta, lo mismo que se puede decir en general de su aportación a la lógica moderna. En algún sentido la comparación con Aristóteles resulta sugestiva y, desde nuestra perspectiva, inicialmente clarificadora. En ningún modo se trata de renunciar a la verdad, pero sí del reconocimiento de los límites dentro de la primacía de la razón (§ 38). La superación del orden de evidencias, *de facto* y *de iure*, planteada ya en el texto cartesiano aunque Leibniz no lo mencione, se afirma ante todo en la apelación a una continuidad lógica liberada de la dependencia del Dios-garantía, por donde el encadenamiento inviolable de verdades, en que consiste la razón, se forja desde dentro de la actividad judicatoria reglada por una lógica increada que dota por sí misma de valor objetivo a sus enunciados (§ 78). La superación atañe directamente al paso de las matemáticas a la física y, de modo general, a todas las ciencias, lo que sólo es posible mediante el reconocimiento de la distancia que separa lo contingente de lo necesario. Si nos queda alguna tentación de comprender lo solamente explicable, habremos llevado a cabo una traslocación de los problemas con el consiguiente trastorno del sentido y alcance del quehacer científico, por su misma naturaleza interminable (§ 86, 87). En ese caso sería verdad que no hace falta más que una lógica de la Verdad.

Comparación y conclusiones

En la lectura de ambos textos hemos dado con una serie de coincidencias entre Descartes y Leibniz, algunas ignoradas por éste último, que persiguen unos mismos objetivos de relevancia para la constitución definitiva de la metodología de las ciencias modernas, si bien dentro siempre del marco de posibilidades del siglo en que vivieron. Junto a la semejanza de planteamiento se dan algunas diferencias, que Leibniz entrevió con claridad, y que matizan la diferencia de generaciones que les separan.

La preocupación por el método desemboca, tanto si examinamos el enunciado de las reglas como su aplicación a los problemas, en la exigencia de dos lógicas⁴⁵ que dirijan la actividad del entendimiento: una lógica de la verdad que regula el conocimiento de las verdades eternas o conexiones necesarias, a las que pertenecen las verdades metafísicas y matemáticas, que explica el *cómo* y el *por qué* de las cosas mediante razones causales; una lógica de la apariencia que regula la resolución de las cuestiones no perfectamente definidas entre las que se cuentan los problemas de las ciencias de la naturaleza y del hombre, que es capaz de dar razón del *qué* de los acontecimientos y de regular la conducta con la mayor verosimilitud. Fundamento de una y otra, la fe en la primacía de la Razón; garantía de todo el orden del saber, la coherencia que va de la lógica demostrativa a la lógica explicativa⁴⁶. Ello ha de ser así porque en la consideración de lo real descubrimos la existencia de dos órdenes: uno necesario y otro contingente, que requieren un tratamiento lógico pertinente en cada caso⁴⁷.

Si para el orden primero la decisión es obra de la evidencia y adecuación, en el segundo la creencia se apoya en el criterio de fecundidad y sistematicidad de las hipótesis explicativas deducidas en todo caso a partir de los principios de la lógica fundamental; la falta de visión es compensada por la firmeza de resultados de la creencia.

Desde esos supuestos es posible una física —y una moral— próxima a la experiencia sin quedar enterrada en ella⁴⁸, fundada teóricamente sin perderse en abstracciones inútiles⁴⁹, abierta a la correlación de diferentes niveles tanto como a instancias de otros órdenes de saber que completen la explicación de la realidad más allá de los recursos propios del espíritu científico⁵⁰.

45 Ello interesa a la interpretación del texto de las *Regulae* citado en la nota 14.

46 No otro sentido tiene en el fondo la «Lettre a celui qui a traduit», los *Principia* y la *regula I* de Descartes, sentido que se repite en el alcance del concepto de la armonía en Leibniz.

47 Ello resulta más difícil de ver en Descartes y la razón está en que el *orden de razones* se rige por el principio «del conocer al ser», lo contrario de Leibniz, cuyo entendimiento procede «del ser al conocer». Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris 1968), I, pp. 124-127. Belaval, Y., *Leibniz critique...*, pp. 49-59.

48 Las referencias de Descartes a Bacon serían paralelas en este caso a las relaciones entre Leibniz y Locke.

49 Desde esa perspectiva habrían de verse las críticas de Descartes a la silogística y la integración, depurada de abusos, de la lógica escolástica por Leibniz.

50 A esto responde de nuevo la metáfora del árbol y la doctrina de la unidad del saber en Descartes, así como la complementación de mecanicismo y finalismo

Resulta así que, tanto el pretendido matematismo de los dos autores, como el papel que asignan a la experiencia ocupan un lugar difícil de precisar: Si toda necesidad se identifica con la necesidad lógica, puesto que todas las premisas que lleven a una inferencia lógicamente necesaria han ser también proposiciones lógicamente necesarias y si se considera que las leyes científicas pertenecen a este último tipo de proposiciones, entonces se elimina toda posibilidad de apoyarlas en datos empíricos. La atracción del modelo matemático-deductivo se corresponde con la ilusión de una explicación última y ni Descartes ni Leibniz fueron ajenos a ella. Pero ahí tenemos la exigencia de dos lógicas, lo que supone que, sin haber sabido asignar el papel adecuado a la experiencia, uno y otro fueron conscientes de que la satisfacción intelectual que producen las deducciones matemáticas no se corresponde con la función de organizar nuestros conocimientos empíricos de modo que nos permitan hacer predicciones fiables⁵¹.

Tanto como lo que les sitúa en una misma línea es lo que distancia a los dos autores. Leibniz tiene una razón fundamental para plantear sus *Animadversiones*: el hecho de que toda actividad especulativa del entendimiento humano haya de estar pendiente del Dios-Voluntad-Garantía rodea a todo el conjunto de enunciados científicos de un halo de provisionalidad incontrolable⁵². Ello significa dar entrada a dos sistemas de racionalidad imposibles de hacer coincidir, a la par que deja abierta la puerta para que toda aplicación arbitraria del saber a la realidad quede justificada. Por el contrario, sólo una coherencia lógica en la verdad y en la apariencia, que no dependa de instancias externas a la lógica misma, sino que garantice desde sí la plena objetividad de los enunciados, testimonia la existencia de un solo orden de racionalidad que cubre la totalidad de los acontecimientos y somete toda decisión a la existencia de poderosas razones. Por el resquicio del Dios-garantía se le escapó a Descartes el divorcio entre entendimiento y voluntad y esto es lo que deja a su filosofía en un racionalismo siempre problemático. La búsqueda de conexiones necesarias en la sucesión de aquellas cadenas deductivas que constituyen la promesa del método, termina, de hecho, en la imagen de un mundo de necesidad siempre relativa⁵³. Leibniz quiso escapar a esas limitaciones y la exigencia de un racionalismo más firme le empujó a hacer progresar la matemática hacia el cálculo infinitesimal, la física al estudio de la fuerza y la metafísica hacia el sistema de la armonía universal⁵⁴.

ANGEL ALVAREZ GOMEZ

en Leibniz. Lo que le pasó a Descartes con sus seguidores fue motivo oportuno de reflexión para Leibniz.

51 Véase el estudio comparativo de los dos autores en torno al matematismo y el papel de la experiencia en Belaval, Y., *Leibniz critique...*, pp. 489-504 y 472-480.

52 Referencias más concretas acerca del voluntarismo pueden verse en Gerhardt, IV, pp. 284-85; 314; 334-335.

53 El hilo de este razonamiento nos haría desembocar en la consideración detenida del Dieu-Trompeur y las formas sucesivas que reviste en los textos de las *Meditations* y los *Principia*. Particularmente, meditación 1ª, VII, 21, 1-23, 18 y Principia, Iª, art. 5º.

54 La polémica de Leibniz con Clarke es desde muchos aspectos una continuación de las precisiones críticas hechas a Descartes.