

SUÁREZ Y LEIBNIZ SOBRE LOS PRINCIPIOS

RUBÉN PEREDA
Universidad de Navarra

RESUMEN: G.W. Leibniz fue un lector frecuente de la obra filosófica de Suárez, lectura que dejó una huella profunda en su metafísica. En concreto, el uso que Leibniz hace de los principios se puede ver como una aplicación práctica del tratamiento que hace Suárez de los principios en las *Disputaciones metafísicas*.

PALABRAS CLAVE: Suárez; Leibniz; escolástica; racionalismo; principio; causa; razón.

Suárez and Leibniz on principles

ABSTRACT: G.W. Leibniz was a regular reader of the philosophical work of Suárez, reading that left a deep trace in his metaphysics. Specifically, Leibniz's use of the principles can be considered a practical application of Suárez's approach regarding principles in the *Metaphysical Disputations*.

KEY WORDS: Suárez; Leibniz; Scholasticism; Rationalism; Principle; Causation; Reason.

En estas páginas confrontaré la idea de principio que tiene Suárez con la que adopta Leibniz. Como es bien sabido, éste último elabora todo su pensamiento en función de un número amplio de principios¹; Suárez, a su vez, dedica buena parte de las *Disputaciones metafísicas* a dilucidar qué sean las causas, es decir, a uno de los sentidos principales de principio, si no el principal². Con este punto de partida, parecería que el modo más adecuado para establecer un parangón entre ambos autores es hacer una topología de los principios que aparecen en cada uno de ellos y buscar las similitudes que de hecho se dan. Mi intención, sin embargo, es muy diferente: quiero exponer qué entiende Suárez por principio, y calibrar la influencia que haya podido tener en el pensamiento leibniziano al respecto³. Comenzaré con unos apuntes sobre la idea de principio en Suárez, tal y como aparece en las *Disputaciones metafísicas*⁴.

¹ Destacan este aspecto los estudios de ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial, Madrid 1979 y COUTURAT, L., *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Georg Olms, Hildesheim 1961.

² Cfr. COLACICCO, G., «Omnis causa est principium». Un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez» en: *Revista Filosófica de Coimbra* (46, 2014), 263-292.

³ La influencia de Suárez va mucho más allá, como señala repetidamente Courtine; cfr. COURTINE, J.-F., «Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics» en SALAS, V. – FASTIGGI, R. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2011, 72-90; COURTINE, J.-F., *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999. Sin embargo, me parece que no se puede obviar que Leibniz es una pieza fundamental en la historia de la influencia de Suárez sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.

⁴ Citaré según SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, RÁBADE ROMEO, S. — CABALLERO SÁNCHEZ, S. — PUIGSERVER ZANÓN, A. (eds. y trads.), Gredos, Madrid 1960, abreviando como DM, seguido del número de disputación, la sección y el parágrafo. Donde ha sido necesario he actualizado la ortografía.

1. DOCTRINA DE LOS PRINCIPIOS SEGÚN SUÁREZ

Suárez trata de los principios en cuanto tales en dos lugares de las *Disputaciones metafísicas*: en la primera disputation, donde se centra en los principios de la ciencia metafísica, y en la decimosegunda, donde tratará de los principios en su sentido más apropiado⁵.

1.1. Principios de la metafísica

En la primera disputation Suárez examina si la metafísica tiene principios para sus demostraciones y, si es el caso, cuáles han de ser estos principios⁶. Para resolver estas cuestiones señala que hay dos clases de principios en la ciencia: complejos o compuestos, e incomplejos o simples. Los primeros son los principios del conocimiento, los segundos del ser⁷. Estos segundos principios, los incomplejos o simples, que se refieren al ser, pueden dividirse a su vez en dos tipos:

1. «como verdaderas causas, realmente distintas de algún modo de los efectos o propiedades que por ellas demostramos, y tales principios o causas no son absolutamente necesarios para la razón de objeto, puesto que no son necesarios para establecer verdaderas demostraciones»;
2. «aquello que es razón de otro en cuanto que son concebidos y se distinguen objetivamente, y esta clase de principio basta para que pueda servir de medio de la demostración, pues es suficiente para dar la razón formal por la que una determinada propiedad conviene a tal cosa».

Nos encontramos, por tanto, con una triple división de los principios, que, a tenor del texto suareciano, se pueden denominar, de momento, principios del conocimiento, principios reales del ser y principios formales del ser. Para dilucidar la razón de principio en este pasaje es interesante advertir que Suárez enfoca el principio exclusivamente desde la demostración: la metafísica es la ciencia a la que «toca *explicar y confirmar* todos los principios y determinar el primer principio por medio del cual se demuestran todos los demás». Los principios, en consecuencia, constituirán el andamiaje de la ciencia, la estructura que mantiene en pie la demostración.

⁵ El sentido más apropiado, como ha expuesto Colacicco en el artículo citado más arriba, es el de causa. En su artículo expone un análisis de DM 12 que puede ser diferente del que haré yo, pero que no es contradictorio con lo que aquí se expone.

⁶ Un breve resumen de sus conclusiones puede encontrarse en USCATECU BARRÓN, J., «El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio» en: *Pensamiento* (51/200, 1995), 224-226.

⁷ «Por tanto, el principio de una cosa puede decirse o sólo por razón del orden o de cualquier conexión, o por razón de alguna relación intrínseca [...]. Esta acepción o denominación de principio es amplísima y puede multiplicarse de varios modos, de tal forma que no puede reducirse a una razón científica y cierta porque es una denominación casi equívoca» (DM 12.1.4). Cfr: DARGE, R., «Suárez on the Subject of Metaphysics» en: SALAS, V. – FASTIGGI, R. (eds.), o.c., 104-105.

Pero de entre todos los tipos de principios que han aparecido hasta ahora, el papel estructurante que tienen los principios respecto de la ciencia metafísica corresponde a los principios del conocimiento y a los principios formales del ser ya que los principios reales del ser, en último término, no se refieren al ente en cuanto tal; es decir, el ente «no tiene causas tomadas propia y rigurosamente en el primer sentido». Esta suposición no es totalmente absurda, ya que, si aceptamos que hay causas del ente, «realmente distintas de algún modo de los efectos o propiedades que por ellas demostramos», habrían de ser ellas mismas ente y, en consecuencia, caerían bajo la denominación de ente en cuanto tal. El argumento aristotélico al respecto es bien conocido, y no es necesaria su exposición aquí. Por el contrario, los principios formales del ser sí que afectan al ente en cuanto tal, ya que éste posee «alguna razón de sus propiedades», que, si bien no se trata de causa real —o causas, si hay más de una—, permite conocerlo y hacer del ente «un objeto cognoscible que tiene razón formal y principios suficientes para demostrar sus propiedades».

En una demostración, compuesta de dos premisas y una conclusión, los principios del conocimiento juegan el papel de premisa mayor: son los primeros principios de la demostración metafísica, los cuales juzgamos que son verdaderos «porque con la misma luz natural se muestran tales inmediatamente y por sí, porque en tal modo de asentimiento no puede esta luz engañarse o inducir a error, por ser una participación de la luz divina, perfecta en su género y orden» (DM 1.4.25). Los principios formales del ser serán el término medio que permite alcanzar la conclusión. Pero estos principios —a los que se dedica la metafísica— no se toman como tales, sino que se consideran «en cuanto de algún modo son conclusiones» (DM 1.4.19). Ahora bien, ¿en qué modo son conclusiones?

La respuesta de Suárez se encuentra en la decimosegunda disputación, que se expondrá con más detalle en el siguiente epígrafe. De momento, puede ofrecerse una demostración negativa: son conclusiones en la medida en que no son primeros principios ni en el orden del ser —lo son los principios reales— ni en el orden del conocimiento —lo son los principios del conocimiento. Por lo que se refiere a los principios del conocimiento, es evidente que la simplicidad que se atribuye a los principios formales del ser no es posible hacer que equivalga directamente a la complejidad propia de los principios del conocimiento.

Si nos fijamos en el orden del ser, vemos que los principios formales, si bien son causas, no se les puede atribuir el sentido principal de la causalidad. Suárez considera que hay dos géneros de causas; el primero lo forman las causas «propias y que realmente influyen en el efecto», es decir, los principios reales del ser a los cuáles no tenemos un acceso directo⁸. Las causas en sentido propio se

⁸ «Hablando, por tanto, del objeto de esta ciencia [la metafísica] según su concepto más abstracto —y digo más abstracto, ya en relación con nuestra razón, que es el ente en cuanto tal, ya en relación con la realidad misma, que es el primer ente o del mismo ser por esencia—, así, es verdad que esta ciencia no tiene causas propias de las cosas, por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto» (DM 1.4.38). Las citas de este párrafo corresponden todas al mismo lugar.

distinguen de sus efectos realmente: ya hemos considerado que, precisamente por esta distinción real de sus efectos no pueden tomarse como causas del ente, ya que ellas mismas son ente. Las causas o principios formales, sin embargo, se distinguen sólo según nuestro modo de concebir: de este modo, pueden aplicarse al ente en cuanto tal, ya que esta distinción no es lo suficientemente estricta como para otorgarles el estatuto de ente. Los principios formales del ser no son entes en sentido propio.

El otro género de causas se refiere a las «causas del conocimiento *a priori* de la cosa», que «propriadamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran del sujeto». Estos principios formales son «razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones *a priori*, pues para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distinguan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra». Es decir, los principios formales del ser dependen de la entidad del ser, se refiere a ella, pero no tiene influencia directa en los entes, sino en nuestro conocimiento de ellos.

Por lo que se refiere a la consideración de los principios, parece claro que Suárez identifica los principios formales del ser —que llamaré a partir de ahora razones, en aras de la brevedad y siguiendo el texto suareciano— con ciertos principios del conocimiento; en concreto, con lo que llama «causas del conocimiento *a priori*»: no son primeros principios ni del conocimiento ni del ser. Son conclusiones, como señalaba Suárez, del ser: dependen de los entes y son la vía para el conocimiento.

Esta aparente levedad de los principios formales del ser tiene unos resultados fundamentales para la metafísica, ya que permite elaborar demostraciones *a priori*. Si tuviésemos que hacer las demostraciones metafísicas a partir de los principios reales del ser, obviamente la constitución de la metafísica como ciencia —es decir, su verdad— quedaría sujeta a algo externo a su propio contenido: a saber, el ente. Sin embargo, en la medida en que el peso de la prueba está del lado del ente en cuanto objeto de conocimiento, la verdad de la metafísica es previa al ente en cuanto tal⁹.

Se trata, por tanto, de dos estructuras paralelas: la de las causas reales y la de las razones, o causas del conocimiento *a priori*; ahora bien, no se puede negar que hay cierta comunicación entre ellas, ya que «el principio de conocimiento

⁹ «Esta prueba [reducción a lo imposible] no es *a priori* si se considera la verdad de los principios en el ser mismo de la cosa, por así decirlo, pero que puede, con todo, llamarse de alguna manera *a priori* en la razón de cognoscible o evidente y cierto; porque legítimamente se demuestra *a priori* que una proposición es cierta porque ha sido revelada por Dios, o que es evidente, porque se demuestra con una prueba. Por consiguiente, puede probarse que estos principios son evidentes porque se manifiestan inmediatamente con la misma luz natural. Y tal demostración y reflexión contribuye en sumo grado a robustecer al entendimiento y aumentar su certeza, al menos subjetivamente, en el asentimiento a los principios» (DM 1.4.26).

se dice según una relación, en la que conviene con los otros principios de las cosas» (DM 12.1.3). Por lo que se refiere a la razón de principio es tan legítimo dar la primacía a las causas —que de hecho la tienen en el plano del ser— como a las razones —que son primeros principios respecto al conocimiento. Estas últimas, sin embargo, gozan de una ventaja: pueden referirse al ente en cuanto ente, aspecto que las causas tienen vedado.

A la hora de hablar del ente es pertinente establecer una distinción entre ambos principios: con las causas sólo podemos referirnos al ente *a posteriori*, es decir, después de que se haya dado. En este sentido, las causas nos servirían para describir un evento pasado. Las razones, por el contrario, son *a priori*: nos permiten conocer el ente de forma abstracta e intemporal; es decir, independientemente de que se dé o no. Por otro lado, cabe añadir que la relación entre causas y razones ha quedado indeterminada: Suárez indica que hay cierta relación de las razones con los «otros principios de las cosas» y, de hecho, puede considerarse que buena parte de su teoría del conocimiento consistirá en establecer cuál sea exactamente esta relación.

Causas y razones son los dos tipos de principios que presenta Suárez: dentro de las causas hay unas que son primeros principios en el orden del ser y que son las causas en sentido propio, es decir, entes con influencia en otros entes, y otras que son causas del conocimiento *a priori*, y que son los principios formales del ser; las razones, por su parte, son los primeros principios del conocimiento, compuestos a partir de los principios formales del ser. En esta situación, los principios formales del ser cumplen una función de mediación: por un lado, se refieren al ser, por otro, al conocimiento, de tal forma que pueden vincular ambos, sin ser propiamente primeros principios en ningún ámbito.

Ahora bien, la primacía corresponde a las causas, primeros principios en el orden del ser y pieza clave en las *Disputaciones Metafísicas*. Por eso mismo, para ahondar en la noción de principio es conveniente detenerse en el tratamiento suareciano de las causas como primeros principios.

1.2. Las causas como primeros principios

En la sección primera de la disputación decimosegunda Suárez descarta el sentido más amplio de principio como algo que va antes que otra cosa, por considerarlo prácticamente equívoco¹⁰. Tratando de precisar el sentido propio de la noción de principio, señala que se trata de algo que tiene «alguna relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio, de forma que de algún modo proceda de aquel esencialmente» (DM 12.1.5). El principio, por tanto, se caracteriza por tener principiados que proceden esencialmente de él:

¹⁰ «Por tanto, el principio de una cosa puede decirse o sólo por razón del orden o de cualquier conexión, o por razón de alguna relación intrínseca [...]. Esta acepción o denominación de principio es amplísima y puede multiplicarse de varios modos, de tal forma que no puede reducirse a una razón científica y cierta porque es una denominación casi equívoca» (DM 12.1.4).

un principio no es tal si no hay algo que proceda esencialmente de él. Esta procesión puede ser de dos tipos: «por el positivo influjo y comunicación de su ser» (DM 12.1.5) y «por la necesaria y esencial relación a otro» (DM 12.1.6). El primer tipo implica «dependencia y causalidad», «siempre va revestido de la razón de causa» y «puede dividirse en tantos miembros como la causa», a saber, «principios que constituyen intrínsecamente la cosa» y «extrínsecos, que infunden el ser en la cosa y permanecen fuera de ella» (DM 12.1.5). Un tipo de principios, por tanto, son las causas.

El otro tipo que he señalado, el que se caracteriza «por la necesaria y esencial relación a otro», lo ilustra perfectamente la privación: no es tan general como para no incluir ningún tipo de relación esencial y necesaria, ni tan concreta como para exigir un influjo positivo y la comunicación de su ser¹¹. La generación, por ejemplo, necesita que previamente se dé una privación para poder comenzar; al mismo tiempo, no recibe nada de la privación. En este sentido ha de entenderse la «necesaria y esencial relación a otro». Este segundo tipo de principios se puede denominar, a partir de la caracterización suareciana, como «principios meramente relativos».

Por tanto, si nos atenemos al tipo de procesión, Suárez señala que hay dos tipos de principios: causas —con influjo positivo— y relativos —con mera relación. A tenor de la caracterización suareciana cabría añadir que el segundo tipo podría incluir perfectamente a las causas como un subgénero: la mera relación no excluye, de suyo, que esta relación sea de influjo positivo; obviamente, tampoco excluye que sea esencial y necesaria. Sin embargo, esta discusión no corresponde a este momento de la investigación: antes es conveniente considerar los dos rasgos generales que constituyen a los principios como tales.

El primer rasgo es la anterioridad: «es común a todo principio ser de algún modo anterior al principiado» (DM 12.1.8); es más, no sólo ha de ser anterior, sino primero, que «dice negación de lo anterior» (DM 12.1.8). Dicho de otro modo, la expresión primer principio sería redundante: un principio,

¹¹ «En segundo lugar, puede una cosa surgir de otra esencialmente, como de su principio, no por un influjo positivo, sino sólo por la necesaria y esencial relación a otro. En este sentido, enumera Aristóteles entre los principios de ser natural a la privación, que parece tener un carácter intermedio entre los dos modos de principios declarados. Pues aquel primero es amplísimo y sólo se funda en un cierto orden de prioridad, ni requiere una relación esencial, sino que puede hallarse en cualquier género de composición o de sucesión; pero la privación se dice principio de la generación natural de un modo más perfecto e intrínseco. En cambio, el otro modo de principio por influjo es demasiado perfecto para que pueda convenir a la privación, porque la privación, al no ser una verdadera realidad, no puede tener un propio influjo en la cosa que se hace o en su generación; y mucho menos puede componer intrínsecamente a la cosa engendrada. Por consiguiente, se llama principio por causa de la intrínseca relación de la generación a la misma, pues como la generación es esencialmente el tránsito del no ser al ser, por ello supone por sí la privación y se hace *per se* desde ella como desde un término necesario; por tanto, por este motivo se dice que la privación es principio de la cosa natural, no ciertamente de su constitución en su ser ya hecho, sino de su generación» (DM 12.1.6).

para ser considerado verdaderamente como tal, ha de ser absoluto, sin nada anterior a él mismo. La anterioridad, en este sentido, ha de entenderse como un puesto en una jerarquía; así, se puede decir que algo es anterior porque abarca una realidad más amplia que otro elemento de su mismo orden; si es primero abarca todo aquello que se encuentra en la misma escala de la jerarquía.

El segundo rasgo es la «conexión o resultancia de uno respecto del otro que se denomina principio» (DM 12.1.11). No basta con ocupar un lugar anterior en la jerarquía —el primer lugar, mejor dicho: es necesario que haya algún tipo de conexión del principio con los principiaados; como ya se ha señalado, el principio lo es por tener principiaados. Esta conexión ha de darse necesariamente —que no es lo mismo que tenga que ser una conexión necesaria— y es precisamente el rasgo que permite identificar diversos principios.

En función del resultado que obtienen las conexiones podemos encontrar dos tipos de principios: «todos los principios, o bien son principios de la cosa en su hacerse, o son principios de la cosa en su ser, y a estos dos miembros se reducen todos los principios de las cosas, ya que en ellas no puede concebirse otro estado intermedio entre el hacerse y el ser» (DM 12.1.12). Un principio, precisando algo más, es lo primero en su orden, de lo que depende algo en su hacerse o en su ser. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el *hacerse* y el *ser*? El *hacerse* se refiere al movimiento y la operación en cuanto tal, al «ser en proceso» (DM 12.1.12), dirá Suárez. El *ser* se refiere a lo «ya realizado» (DM 12.1.12). Suárez, tras establecer esta distinción entre *hacerse* y *ser*, vuelve sobre ella, para indicar que en la medida en que el *hacerse* —«las cosas sucesivas y las mismas acciones»— de alguna manera es, puede decirse que el principio es «aquello de donde algo es», tomando ser aquí en un sentido más general y amplio. En consecuencia, el principio es algo primero en su orden al que otro está conectado por su ser, pudiendo distinguirse dos sentidos de ser: realizado y en proceso.

No obstante, hay un tercer tipo de conexión que, como veremos más adelante, es fundamental: el conocimiento. «Del mismo modo podría quedar comprendido en esas palabras el principio del conocimiento y queda realmente comprendido si se considera el conocimiento en cuanto que es una cierta realidad que se hace o es» (DM 12.1.12); en este sentido, la inclusión de conocimiento es irrelevante: es un ser realizado o en proceso. «Sin embargo» —señalará acertadamente Suárez— «con toda razón añadió Aristóteles un tercer miembro acerca de los principios del conocimiento para significar que no siempre el principio del conocimiento es principio de la cosa conocida, sino que con frecuencia son diferentes los principios de la cosa en su ser conocido de los principios de la cosa misma en su ser o en su hacerse» (DM 12.1.12). Esta última indicación ha de relacionarse con lo que se ha mostrado al hilo del estudio de la primera disputación: hay una serie de principios que se refiere exclusivamente al ser —realizado o en proceso— y otra que se refiere exclusivamente al conocimiento. Entre ambas se encuentra la serie que vincula el ser con el conocimiento —y para la cual el conocimiento es un ente.

Por lo que se refiere a la noción definitiva de principio, puede señalarse que es algo primero en su orden al que otro está conectado por su ser, ya sea ser realizado, ser en proceso o ser conocido. Ahora bien, la tabla completa de los tipos de principios, según las disputaciones primera y decimosegunda, es algo más compleja.

1.3. *Tipos de principios en Suárez*

La primera división de los principios era entre principios complejos y simples, que a su vez se corresponde con principios del conocimiento y del ser. Los principios simples o del ser se dividen en reales (causas) y formales (razones); estos últimos, como se recordará, vinculan los principios reales del ser con los principios del conocimiento. En el estudio de los principios reales del ser Suárez presenta la segunda división, referida al modo de procesión de lo principiado respecto del principio: el resultado son dos tipos de principios, con influjo positivo en el ser y meramente relativos. La tercera y última división —también dentro de los principios reales del ser— se centra en lo que se produce en el principiado, dando lugar a una caracterización trimembre de los principios: principios del ser realizado, principios del ser en proceso, y principios del ser conocido.

Una primera tabla, por tanto, sería la siguiente:

1. Principios del conocimiento
2. Principios del ser
 - a. Principios reales del ser
 - i. Principios con influjo positivo
 1. Principios con influjo positivo en el ser realizado
 2. Principios con influjo positivo en el ser en proceso
 3. Principios con influjo positivo en el ser conocido
 - ii. Principios meramente relativos
 1. Principios meramente relativos del ser realizado
 2. Principios meramente relativos del ser en proceso
 3. Principios meramente relativos del ser conocido
 - b. Principios formales del ser

Sin embargo, han de descartarse dos tipos de principios: el ser conocido, en cuanto causado, es equivalente, como ya ha señalado Suárez, a ser realizado o en proceso. Por otro lado, los sentidos propios del ser pueden simplificarse usando el término ser en sentido amplio. Nos encontramos, por tanto, con esta tabla:

1. Principios del conocimiento
2. Principios del ser
 - a. Principios reales del ser
 - i. Principios con influjo positivo en el ser
 - ii. Principios meramente relativos del ser
 - b. Principios formales del ser

¿A cuál de estos principios se aplica con mayor propiedad el nombre principio? «En un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra, la relación propia según el ser que se concibe entre el principio y lo principiado; y la tercera es aquello que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principiado respecto del principio» (DM 12.1.13). La mayor propiedad según la cosa misma se referirá a la entidad de lo que llamamos principios. Y en este sentido, principio significa «principalmente aquellos que son principios por un influjo verdadero y real, porque en estos es mucho más verdadera y propia la dimanación de uno respecto del otro y el origen que el nombre de principio lleva en sí. Y esta razón de principio está unida con la causalidad respecto de las criaturas y conviene tanto a Dios como a las criaturas; y de este modo puede decirse de Dios y de las criaturas según la analogía de atribución» (DM 12.1.15). Es decir, los principios reales del ser con influjo positivo cumplen con mayor perfección la razón de principio; cabe señalar, además, que estos principios son, propiamente, las causas.

1. Principios del conocimiento
2. Principios del ser
 - a. Principios reales del ser
 - i. Causas del ser
 - ii. Principios meramente relativos
 - b. Principios formales del ser

Los principios formales del ser, por lo que hemos visto hasta ahora, también se relacionan con los principios del conocimiento: son las causas del conocimiento *a priori* del ente, tal y como señala Suárez. En este sentido, tienen tanto una función causal como su sitio propio dentro de los principios del conocimiento. Además, ha de considerarse que también pueden identificarse con los principios meramente relativos del ser, a partir del ejemplo que aduce Suárez como principio meramente relativo del ser: la privación, efectivamente, si lo consideramos respecto a la generación, «es razón de otro en cuanto que son concebidos», «se distinguen objetivamente», y «basta para que pueda servir de medio de la demostración, pues es suficiente para dar la razón formal por la que una determinada propiedad conviene a tal cosa» (DM 1.1.29), rasgos que pertenecen a los principios formales del ser. La tabla se complica, ya que los principios formales del ser aparecen en diferentes lugares; para facilitar la lectura, me referiré a ellos como razones:

1. Principios del conocimiento (compuestos a partir de razones)
2. Principios del ser
 - a. Principios reales del ser
 - i. Causas del ser
 1. Causas del ser (excluido el ser del conocimiento *a priori*)
 2. Causas del ser del conocimiento *a priori*, o razones
 - ii. Principios meramente relativos, o razones
 - b. Razones

Por último, cabe preguntarse si las razones, además de causas del conocimiento *a priori*, elementos a partir de los cuales se componen los principios del conocimiento y principios meramente relativos del ser admiten algún otro sentido. Si no es así, y no parece aventurado admitirlo, la tabla resultante es la siguiente:

1. Principios del conocimiento (compuestos a partir de razones)
2. Principios del ser
 - a. Causas del ser
 - i. Causas del ser (excluido el ser del conocimiento *a priori*)
 - ii. Razones (causas del ser del conocimiento *a priori*)
 - b. Razones (principios meramente relativos)

En resumen: de los cuatro sentidos de principio en los que puede sintetizarse la doctrina de Suárez, tres corresponden en mayor o menor medida a las razones: dos —causas del ser del conocimiento *a priori* y principios meramente relativos— son equivalentes y el tercer —principios del conocimiento— depende de las razones. Sin embargo, el sentido propio de principio corresponde a la causalidad: el ser tiene más peso que el conocimiento, hasta el punto de que éste depende de aquél¹².

Caben dos observaciones: 1) dado que las razones expresan, en cuanto principios meramente relativos del ser, la «necesaria y esencial relación a otro», es posible indicar que las causas también presentan esta «necesaria y esencial relación a otro»; es cierto que la distinción suareciana entre razones y causas permite advertir que esta fórmula supone la exclusión del influjo positivo, pero no se trata de una exclusión evidente a partir del tenor literal del texto. 2) El paso desde el ser al conocimiento se hace a través de las razones, que pertenecerían tanto al ámbito del ser del que proceden como al del conocimiento que originan¹³.

¹² En este sentido, es muy interesante la interpretación que hace Fernández Burillo de la metafísica de la creación de Suárez a partir de los primeros principios de la metafísica; cfr. FERNÁNDEZ BURILLO, S., «Metafísica de la creación en Francisco Suárez» en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (25, 1998), 5-55.

¹³ Las discusiones acerca del conocimiento de los primeros principios y de cuáles sean estos fueron muy intensas en la primera mitad del siglo XX en el ámbito neoescolástico; cfr. FABRO, C., «Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi» en: *Divus Thomas* (44, 1941), 167-215, 420-498; GUERRERO, E., «¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?» en: *Estudios Eclesiásticos* (12/45, 1933), 5-32; SOLANA, M., «Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico» en: *Pensamiento* (4, 1948), 245-275; SOLANA, M., «Los primeros principios del conocimiento» en: *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 Octubre 1948*, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1949, 197-243; SOLANA, M., «El principio y la causa según Suárez» en: *Revista de filosofía* (34/9, 1950), 409-431.

2. PRINCIPIOS EN LA METAFÍSICA DE LEIBNIZ

En este punto entra la consideración leibniziana de los principios: para el filósofo alemán las distinciones suarecianas tienen plena vigencia; de hecho, se encuentra una referencia directa al pensamiento de Suárez en su temprana *Disertación metafísica sobre el principio de individuación*: «la noción de principio designa, o bien un principio del conocer, o bien un principio del ser»¹⁴. La reflexión de Leibniz, sin embargo, sigue otros derroteros: no muestra interés en profundizar en la razón de principio, sino que se centrará en el uso metafísico de los principios. En esta situación, lo fundamental es el enfoque que adopta.

Este enfoque leibniziano queda perfectamente resumido en un escrito de 1671: «demostrar la posibilidad de algo es lo mismo que demostrar alguna *hipótesis* o modo posible (posible, esto es, clara y distintamente inteligible) a partir del cual, una vez asumido, se sigue que la cosa va a suceder; de otra manera, es lo mismo que mostrar por qué método un problema dado podría construirse, al menos por Dios»¹⁵. El enfoque es la perspectiva divina: si hay principios en la realidad, cuando los conocemos propiamente estamos conociendo como conoce Dios.

Así, el proyecto leibniziano de encontrar el fundamento de la verdad, el «punto fijo, en el que podamos apoyarnos y avanzar a partir de él con seguridad»¹⁶, es un intento de situarse en el lugar a partir del cual Dios podría conocer la realidad. Como es sabido, Leibniz considera que hay dos principios fundamentales sobre los que pivota toda verdad alcanzable: «nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios; uno es el de *contradicción*, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo verdadero. El otro es el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas»¹⁷. Cabe preguntarse, a tenor de lo que se ha visto en el planteamiento de Suárez, si estos dos primeros principios son primeros principios exclusivamente del conocimiento, o también se refieren al ser.

¹⁴ LEIBNIZ, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt 1923-; Leipzig (1938-; Berlín 1950-, serie VI, volumen 1, 11. A partir de ahora lo citaré como AA, seguido de la serie, el volumen y la página. Cito según LEIBNIZ, G. W., *Metafísica*, (GONZÁLEZ, Á. L., ed.) en: *Obras completas*, vol. 2, Comares, Granada 2010, 4; a este libro me referiré como OC2, seguido del número de página.

¹⁵ AA VI, 1, 517. Tomo la cita de STRICKLAND, L., *Leibniz on God and Religion. A Reader*, Bloomsbury, Oxford 2016, 43.

¹⁶ AA VI, 4a, 670. Cito según OC2 205.

¹⁷ LEIBNIZ, G. W., *Die Philosophischen Schriften*, GERHARDT, C. I. (ed.), Hildesheim 1965, volumen VI, p. 612. Este libro lo citaré como GP, seguido del volumen y el número de página. Cito según OC2, 332.

Como se recordará, Suárez considera que el conocimiento metafísico es *a priori*, formado a partir de razones que, por su parte, dependen —de algún modo— de las causas. La metafísica, en este sentido, es secundaria respecto a la realidad, aunque su conocimiento se diga *a priori*. Leibniz va un poco más allá: «es verdadera aquella proposición cuyo predicado se contiene en el sujeto, o de forma más general, aquella cuyo consecuente se contiene en el antecedente; y por eso es necesario que haya una cierta conexión entre las nociones de los términos, es decir, que se encuentre en la misma cosa un fundamento a partir del cual se dé razón de la proposición, o, lo que es lo mismo, que pueda encontrarse una prueba *a priori*. Y sucede que en toda proposición verdadera afirmativa, universal o singular, necesaria o contingente, que la noción del predicado se contiene en la noción del sujeto, bien expresamente en las proposiciones idénticas, o bien virtualmente en todas las demás»¹⁸.

Dicho de otro modo: todas las verdades, sean del tipo que sean, son verdades *a priori* de suyo; no sólo la ciencia metafísica, sino cualquier conocimiento acerca de la realidad. Desde este punto de vista, los dos principios que se han señalado —el de contradicción y el de razón suficiente— simplemente garantizan que se da el conocimiento requerido para formular proposiciones verdaderas. La diferencia entre uno y otro, en última instancia, es el tipo de verdades al que afectan: así, Leibniz usará el principio de contradicción para sustentar las verdades que llama de hecho, aquellas que son «necesarias y su opuesto es imposible»¹⁹, es decir, «todas las verdades metafísicas y absolutamente necesarias, como son las de la lógica, la aritmética, la geometría, y similares»²⁰.

El principio de razón suficiente tiene otros contenidos: «en la proposición contingente no hay una conexión necesaria, sino que varía con el tiempo y, a partir de la suposición del decreto divino, depende de la voluntad libre; y en este caso, siempre puede darse razón de por qué se ha hecho lo que ha sucedido en lugar de lo que no ha sucedido, a partir o bien de la naturaleza de la cosa o de la noción de los términos (al menos por aquel que todo lo conoce)»²¹. Esta última acotación se va a revelar importante más adelante. De momento, basta con constatar que el principio de razón suficiente, cuya descripción se acaba de presentar, se refiere a las verdades contingentes, que varían con el tiempo. Ahora bien, su conocimiento, en cuanto verdadero, es de suyo *a priori*. Otra cuestión, muy diferente y que no es pertinente tratar aquí, es que en muchas ocasiones lo contingente se conozca, de hecho, *a posteriori*.

Tanto el principio de contradicción como el de razón suficiente pertenecerían al ámbito de los principios formales, de las razones. En este sentido, Leibniz simplemente habría desarrollado un aspecto de la metafísica suareciana: en concreto, el que se refiere a cuáles son los primeros principios del conocimiento. La causa parece quedar fuera de la explicación leibniziana: continuaría

¹⁸ AA VI, 4a, 671. Cito según OC2, 206.

¹⁹ GP VI, 612. Cito según OC2, 332.

²⁰ AA VI, 4b, 1445. Cito según OC2, 128.

²¹ AA VI, 4a, 671. Cito según OC2, 206.

siendo un principio del ser, absolutamente independiente de los principios del conocimiento.

Sin embargo, el filósofo alemán lleva más allá su análisis: no hay que olvidar que su intención es conocer como conocería Dios. En este sentido, puede aventurarse que los principios del conocimiento que presenta no son sólo principios del conocimiento humano, sino que quiere que sean, también, principios del conocimiento divino. Ha de tenerse en cuenta que Leibniz considera que la capacidad de conocer del hombre «no difiere de la que existe en Dios más que como una gota de agua difiere del océano, o antes bien, como lo finito difiere de lo infinito»²². La diferencia no se encuentra en el modo de conocer, sino en la capacidad.

En consecuencia, la anotación leibniziana que he recogido anteriormente —«al menos por aquel que todo lo conoce»— se carga de significado al considerar que Dios es, precisamente, quien todo lo conoce. La relación entre los principios del conocimiento y los principios del ser, ausente en la exposición que he hecho del tratamiento suareciano de los principios, Leibniz encuentra que ha de darse en Dios.

2.1. *El principio de razón suficiente*

El mecanismo metafísico de la creación tiene la clave, por tanto, para relacionar razones y causas. Como es sabido, para Leibniz causa y razón son equivalentes²³. Me parece que de hecho va más allá: la causa es sólo un tipo de razón, en concreto, un modo imperfecto de la razón suficiente; para mostrar esto ha de adoptarse la perspectiva divina. El razonamiento de Leibniz puede encontrarse en los párrafos 36, 37 y 38 de la *Monadología*:

la razón suficiente tiene que aparecer también en las verdades contingentes o de hecho, esto es, en la serie de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en donde la resolución en razones particulares podría descender hasta un pormenor sin límites, a causa de la inmensa variedad de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta el infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados que pertenecen a la causa eficiente de mi escritura actual; y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas, que pertenecen a la causa final²⁴.

En el «universo de las criaturas» la razón suficiente aparece como causalidad: de aquí que pueda hablarse de equivalencia entre ambas. Por lo que se puede ver en el texto de la *Monadología*, este modo de afrontar la causalidad es inabarcable; de hecho, es infinito y, de este modo, sobrepasa ampliamente

²² GP VI, 84. Cito según LEIBNIZ, G. W., *Ensayos de Teodicea*, (GUILLÉN VERA, T., ed.), en *Obras completas*, vol. 10, Comares, Granada 2012, 77.

²³ Cfr. CARRAUD, V., *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, París 2002.

²⁴ GP VI, 612-613. Cito según OC2, 332-333.

la capacidad finita que tiene el hombre de conocer. Esta infinitud no es sólo un problema epistemológico; también tiene resonancias metafísicas, como puede verse en el parágrafo 37:

como todo este detalle no contiene sino otros contingentes anteriores o más pormenorizados, cada uno de los cuales también requiere, para dar razón de él, un análisis similar; resulta que no hemos avanzado nada; es preciso, pues, que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la secuencia o serie de este pormenor de las contingencias, por infinito que pudiera ser²⁵.

El razonamiento que sostiene este argumento lo hemos encontrado ya en Suárez: lo que llamamos causa se distingue realmente de su efecto; es decir, es un ente distinto, al menos en relación a su efecto. Esta postura suareciana Leibniz la traslada a la razón suficiente: así, la razón suficiente que dentro del «universo de las criaturas» es un ente, no puede limitarse a ser un principio del conocimiento humano, ya que en este caso no obtendría resultado alguno en la realidad. Por eso mismo ha de encontrarse fuera de la serie de las contingencias. Ya se ha apuntado que Suárez considera el conocimiento, en cierto sentido, también como un ser y, por tanto, sujeto a causalidad. Leibniz, al hacer del conocimiento algo divino en el hombre, encuentra dificultades para hablar de causalidad en sentido estricto: por eso «las mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo. Los accidentes no pueden desprenderse ni andar fuera de las sustancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos»²⁶. No hay comunicación entre el ser y el conocimiento: no hay paso desde la causalidad a la razón suficiente. Pero, dado que hay cierta comunidad, pues el conocimiento es de la realidad, el paso tiene que ser el inverso: del principio de razón suficiente a la realidad.

Este paso no lo da el hombre: corresponde a Dios. Por lo que se refiere a los principios, lo que se muestra así es que «la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen; y esto es lo que llamamos Dios»²⁷. El principio de razón suficiente, que en el hombre es un principio del conocimiento, en Dios es un principio del ser referido a las cosas, a la creación.

2.2. *El principio de contradicción*

Leibniz toma el principio de razón suficiente, en sí mismo considerado, como un principio tanto del ser como del conocimiento. En sí mismo considerado quiere decir considerado según se da en Dios. Por lo que se refiere a las criaturas, en el hombre es un principio del conocimiento, mientras que en las cosas es un principio del ser, es decir, equivale a la causalidad.

²⁵ GP VI, 613. Cito según OC2, 333.

²⁶ GP VI, 607-608. Cito según OC2, 328.

²⁷ GP VI, 613. Cito según OC2, 333.

El principio de contradicción, por su parte, también es un principio del conocimiento en el hombre: ya se ha visto que es el sustento de las verdades necesarias. Sin embargo, queda por ver qué es el principio de contradicción para Dios: en este punto se mostrará cómo también es un principio del ser, aunque en un sentido diferente que el adoptado por el principio de razón suficiente.

Para Leibniz, «el principio de contradicción es el origen de todo lo que puede conocerse acerca de las esencias»²⁸. No hay que olvidar, en este punto, que esencia y posibilidad son equivalentes según la metafísica leibniziana: «pues las esencias de las cosas son como los números, y contienen la misma posibilidad de los entes»²⁹. Partiendo de esta identidad, y teniendo en cuenta que Leibniz considera «posible a lo que se puede suponer o pensar sin contradicción»³⁰, es decir, a aquellos atributos que pueden conectarse como sujeto y predicado —otra forma de explicar la verdad³¹— sin que repugne a la razón, es bastante claro que el principio de contradicción no sólo soporta las verdades necesarias, sino que permite también es fundamento de las posibilidades: «todas las verdades acerca de los posibles o esencias, y acerca de la imposibilidad y necesidad de una cosa o la imposibilidad de lo contrario, se fundan sobre el principio de contradicción»³².

La metafísica de la creación, de nuevo, muestra el papel que juega el entendimiento divino: «Dios, en efecto, quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles»³³. La creación es un acto de la voluntad divina guiada por su entendimiento, y el entendimiento de Dios se refiere, ante todo, a los posibles: conoce, mediante la simple inteligencia³⁴, los infinitos posibles y escoge aquellos que han de existir³⁵.

²⁸ AA VI, 4b, 1454. Cito según OC2, 139.

²⁹ AA II, 1, 186. Cito según OC2, 20. Cfr. GONZÁLEZ, Á.L., *Esencia y existencia en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2016.

³⁰ AA VI, 4b, 1352. Cito según OC2, 117.

³¹ «En toda proposición verdadera, universal y afirmativa, sea necesaria o contingente, sucede que entre el predicado y el sujeto hay alguna conexión. Mientras que en las idénticas esa conexión es evidente por sí misma, en las restantes debe aparecer mediante el análisis de los términos». AA VI, 4b, 1650. Cito según OC2, 214.

³² AA VI, 4b, 1445. Cito según OC2, 128.

³³ AA II, 1, 186. Cito según OC2, 20.

³⁴ «Toda la ciencia de las proposiciones que se encuentra en Dios, sea la de simple inteligencia (concerniente a las esencias de las cosas), sea la de visión (concerniente a las existencias de las cosas), sea la ciencia media (referente a las existencias condicionadas), resulta inmediatamente de la perfecta intelección de cada término que puede ser sujeto o predicado de alguna proposición; es decir que la ciencia *a priori* de los complejos surge de la intelección de los incomplejos». AA VI, 4b, 1515. Cito según OC2, 152.

³⁵ «Como la posibilidad es el principio de la esencia, de igual modo la perfección, es decir, el grado de la esencia (mediante el cual son compositibles el mayor número de cosas) es el principio de la existencia». GP, VII, 304. Cito según OC2, 280-281.

En consecuencia, el uso divino del principio de contradicción consiste en el conocimiento de los posibles en cuanto posibles, previos a la creación. Este conocimiento es, a su vez, el fundamento de la elección divina, que es lo que llamamos creación: sin dejar de ser un principio del conocimiento, el principio de contradicción también es un principio del ser, ya que «Dios, a partir de infinitas posibles, ha elegido una cierta serie del universo que consta de infinitas sustancias». Sin el conocimiento previo de los posibles, «habría juzgado en virtud de una causa no suficientemente conocida, y que habría elegido una cosa no suficientemente examinada por Él»³⁶.

CONCLUSIÓN

La doctrina sobre los principios de Suárez distingue entre los principios del ser y los principios del conocimiento. Los principios del ser, en sentido propio, son las causas, a cuyo tratamiento dedicó el filósofo español buena parte de las *Disputaciones Metafísicas*. Los principios del conocimiento, por su parte, son de diferentes tipos: algunos son del conocimiento en sentido estricto, otros vinculan el conocimiento con el ser (los que hemos llamados principios formales del ser): de hecho, los principios del ente en cuanto tal pertenecen a este segundo grupo. Hay una clara distinción entre ambos tipos de principios y, sobre todo, una clara prioridad de la causa: en este sentido, la metafísica —el conocimiento del ente en cuanto tal— es secundaria respecto a la realidad. Este carácter secundario, sin embargo, tiene una salvedad: en cuanto ciencia, la metafísica tiene sus propios principios, independientes de la realidad. Eso sí, la unificación entre principios del ser y del conocimiento pasa por considerar que el conocimiento también es un ser y, obviamente, tiene causas. Este planteamiento dejaba dos cuestiones abiertas: en primer lugar, la relación exacta entre razones y causas, ya que cabe considerar que las razones son, por así decirlo, el sentido más amplio de «principio», y la causa el sentido más restringido. Así, aunque en el plano del ser tenga primacía la causalidad, por lo que se refiere a su comprensión, podría ser, simplemente, un tipo de razón. En segundo lugar, el conocimiento del ser, especialmente el del ente en cuanto tal, depende de las razones, que lo incluyen en la demostración metafísica: como ya se ha señalado, las razones formales están a medio camino entre el ser y el conocimiento, compartiendo rasgos con ambos órdenes.

Leibniz asume la distinción de principios —del ser y del conocimiento— en la creación. Sin embargo, su método para la unificación de los principios no considera que esta unificación se dé en el hombre, sino que trata de encontrarla en Dios. Esto es coherente con su consideración del intelecto humano como diferente únicamente en grado respecto del divino. En este intento de unificación de los principios, sitúa los correspondientes al conocimiento por encima de los

³⁶ AA VI, 4b, 1667. Cito según OC2, 218.

principios del ser, de tal modo que estos últimos dependen del entendimiento de Dios: los principios, en sentido propio, son del entendimiento. Por lo que se refiere al entendimiento del hombre, no hay causa de su ser fuera de Dios mismo.

Universidad de Navarra
ruben.pereda@unav.es

RUBÉN PEREDA

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]