

El poder y los límites de la razón. Algunos aspectos de la crítica de Leibniz a Pierre Bayle

Marta de Mendonça

Universidade Nova de Lisboa – FCSH
mmendonca@fcs.unl.pt



Fecha de recepción: 10-5-2017
Fecha de aceptación: 29-5-2017

Resumen

En los textos introductorios a la *Teodicea*, Leibniz polemiza con Pierre Bayle acerca de los límites de la razón humana. En el Prefacio le acusa de querer «imponer silencio a la razón después de haber hecho que hablara demasiado». En el Discurso Preliminar expone detalladamente las razones que le llevan a acusar a Bayle de cometer este doble abuso y las contrasta con su propio planteamiento. En el centro de la argumentación está el diverso modo de entender la distinción entre «lo que está por encima de la razón» y lo que es «contra la razón». El artículo analiza la crítica de Leibniz y su desenlace: Bayle es acusado de incoherencia y de ocultar su dogmatismo bajo la capa de una actitud crítica y Leibniz propone que se sustituya el, a su entender ilusorio, «triumfo de la fe sobre la razón» de Bayle por una forma singular de triunfo de la fe «en nombre de la razón», que así se constituye en único «juez de las controversias».

Palabras clave: apariencia; error; experiencia; fe; ilusión; lógica de lo contingente; verdades de hecho; verdades de razón; verosimilitud

Abstract. *The power and limits of reason: Some aspects of Leibniz's criticism of Pierre Bayle*

In the introductory texts to *Theodicy*, Leibniz argues with Pierre Bayle about the limits of human reason. In the Preface, Leibniz accuses Bayle of wanting to 'silence reason after having made it talk too much'. In the Preliminary Discourse, he explains in detail the reasons that led him to accuse Bayle of committing this double abuse and contrasts them with his own approach. At the centre of the argument is the different way of understanding the distinction between what is 'above reason' and what is 'against reason'. This article analyses Leibniz's critique and its denouement: Bayle is accused of incoherence and of hiding his dogmatism under the layer of a critical attitude and Leibniz proposes to substitute, what is in his illusory view, Bayle's 'triumph of faith over reason' for a singular form of triumph of faith 'in the name of reason', which thus becomes the sole 'judge of controversies'.

Keywords: appearance; error; experience; faith; illusion; logic of the contingent; truths of fact; truths of reason; verisimilitude

Sumario

- | | |
|---|--|
| 1. Introducción | 4. Razón, experiencia y fe: apariencia, ilusión y realidad |
| 2. La unidad de la verdad, la razón y sus usos | 5. Conclusión |
| 3. Explicar sin comprender, sostener sin probar | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

Leibniz afirmó un día, dirigiéndose a Vincent Placcius, que quien le conocía únicamente por lo que había publicado, no lo conocía en absoluto¹ (Leibniz, 2013: 49). Los tres siglos transcurridos desde su muerte han ido progresivamente revelando el sentido y el alcance de esta afirmación.

La recepción inicial de Leibniz fue inevitablemente una recepción parcial, fundada en lo que Leibniz quiso dar a conocer públicamente de su inmensa obra. La publicación de una parte muy significativa de los textos inéditos nos permite ahora tener una idea más rigurosa o al menos mejor fundada de lo que pensó Leibniz realmente y de cómo concibió y cómo ejerció la tarea de la filosofía. Pero aquella recepción inicial —por intermedio de Wolff, de Voltaire, de Kant, etc.— siguió ejerciendo una influencia significativa sobre la imagen que la posteridad se hizo del autor de la *Teodicea*.

No sorprende por eso que en las últimas décadas del siglo xx, a medida que un gran número de textos inéditos veía la luz, se hayan desarrollado lecturas que matizan y relativizan significativamente etiquetas que se aplicaron inicialmente al pensamiento de Leibniz y que no le hacían entera justicia: están en este caso las afirmaciones sobre el necesitarismo, el racionalismo o el dogmatismo de Leibniz. Lo mismo ocurrió con las lecturas que tendían a dar de Leibniz una visión logicista, o puramente analítica, o teológica, etc., y que pretendían deducir de un único aspecto del pensamiento de Leibniz la totalidad de su producción filosófica. Sobre esta mirada preferencialmente analítica tiende a superponerse ahora una mirada holística, más centrada en el esfuerzo por encontrar el ángulo que permita captar la coherencia del pensamiento de Leibniz que empeñada en reconducirlo a una verdad básica y a un sistema unidimensional.

Es lícito pensar que los elementos que fundan este nuevo planteamiento se encuentran también en los textos publicados y que la distinción entre un Leibniz público y un Leibniz privado no corresponde a la distinción entre un Leibniz disimulado y un Leibniz auténtico. Más que desacreditar las afirmaciones contenidas en los textos publicados, lo que los inéditos hicieron fue equilibrar los platos de la balanza de un pensamiento complejo, lo que permitió captar con mayor rigor el peso relativo de las distintas tesis, algunas de las cuales aparentemente opuestas.

1. «*Qui me non nisi editis novit, non novit*». A Placcius, 21/02/1696.

Tomando en consideración el tema de este volumen —los límites del racionalismo moderno—, en las páginas que siguen abordaremos unos pocos aspectos² de una discusión que opuso Leibniz a Pierre Bayle y que es ampliamente desarrollada en el Discurso Preliminar a la *Teodicea*. En el Prefacio a esta obra, resumiendo en una frase la posición de Bayle, Leibniz afirma que Bayle «quiere imponer silencio a la razón, después de haber hecho que hablara demasiado» (Leibniz, 2012: 21). El Discurso Preliminar es en el fondo un largo comentario a esta afirmación. En él, Leibniz desarrolla ampliamente el sentido y el alcance de esta crítica denunciando lo que considera ser un uso abusivo y transgresor de la razón, que conduce inevitablemente a su negación o a su trivialización y que, antes o después, desemboca o en el escepticismo o en el irracionalismo. En su lugar, propone un tipo singular de racionalismo, una forma muy precisa de «triumfo de la razón», gracias al cual es posible moverse racionalmente incluso entre aquello que no acabamos de comprender. En el centro de la discusión, guiando toda la argumentación, está la distinción entre lo que está por «encima de la razón» y lo que es «contrario a la razón»: mientras Bayle sostiene que todo lo que está por encima de la razón se presenta al espíritu como contrario a la razón, Leibniz insiste en afirmar que hay verdades que están por encima de la razón pero que no hay, ni puede haber, verdades que se opongan a la razón.

2. La unidad de la verdad, la razón y sus usos

Ya en el párrafo inicial del Discurso Preliminar, Leibniz enuncia las tres tesis en las que se funda su crítica a Bayle:

- La primera es de índole lógica y establece la unidad de la verdad: «Supongo que dos verdades no pueden contradecirse».
- La segunda fija el sentido del concepto de razón: «la *razón* es el encadenamiento de las verdades, pero particularmente [...] de las que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente».
- La última se refiere al ámbito de ejercicio legítimo de la razón: «Al consistir la razón en el encadenamiento de verdades, se pueden unir también las que la experiencia le ha proporcionado, para extraer de ellas conclusiones mixtas» (Leibniz, 2012: 35).

Estas tres tesis están íntimamente relacionadas entre sí y Leibniz las hace intervenir simultáneamente para explicar la naturaleza del doble error de Bayle. Importa señalar, sin embargo, que Leibniz no pretende justificar argumentativamente estas tres tesis, más bien las toma como presupuestos no discutidos tanto de la crítica a Bayle como de su propio planteamiento. Consideremos brevemente cada una de ellas.

2. La discusión es muy rica y la argumentación leibniziana muy detallada. Nos limitaremos a considerar la doble acusación de *abuso* y de *censura* de la razón enunciada en el Prefacio.

La primera fija el horizonte de todo el planteamiento de Leibniz y establece la conformidad de todas las verdades sosteniendo que no puede admitirse un conflicto entre dos enunciados verdaderos. Aunque difieran eventualmente en cuanto a su modalidad, naturaleza u origen, dos verdades no pueden contradecirse. El ejercicio de la razón exige que se presuponga una compatibilidad de principio entre todas las verdades. En el contexto del Discurso Preliminar, en que tiene en vista criticar a Pierre Bayle, Leibniz insiste sobre todo en la compatibilidad entre verdades con distinto origen: las verdades reveladas o de fe y las verdades alcanzadas naturalmente por el espíritu. Pero, evidentemente, la argumentación no vale solo para estos dos tipos de verdades y Leibniz alude explícitamente a la necesaria compatibilidad de verdades que difieren en cuanto a su modalidad y en cuanto a su naturaleza³.

Aunque el contenido de este primer presupuesto es positivo y su verdad necesaria —se afirma la absoluta necesidad de que el sistema de todas las verdades sea consistente—, Leibniz lo enuncia preferencialmente de forma negativa y lo sustenta defensivamente. En un contexto como el que aquí se considera, en que se discute el poder de la razón, este hecho no es irrelevante. Según Leibniz, el tipo de acceso que tenemos a esta verdad está marcado por la finitud del espíritu humano, y nuestra evidencia de ella no se funda en la capacidad de establecer positivamente la compatibilidad de todos los enunciados verdaderos; para poder aspirar a una evidencia positiva de esta tesis sería necesario poseer un conocimiento adecuado de todo lo que es verdadero, y los hombres casi nunca podemos aspirar a este tipo de conocimiento: la mayoría de nuestras verdades no posee este tipo de evidencia. De ahí que la única vía para establecer de forma universal la tesis de la unidad de la verdad sea indirecta —negativa y defensiva— sosteniendo en general que «no puede ocurrir que haya una objeción invencible contra la verdad» (Leibniz, 2012: 37, § 3). Los dos enunciados son equivalentes, pero la formulación positiva no puede ser demostrada directamente ni su contenido guiar positivamente el razonamiento en cada caso; ya la formulación negativa permite tornar operativa la tesis de la unidad de la verdad, porque nos proporciona un recurso infalible aunque negativo para rechazar enunciados falsos que pasan ilusoriamente por verdaderos: la reducción al absurdo.

Lo anterior explica que Leibniz no se detenga a considerar aplicaciones concretas de esta tesis de la unidad de la verdad y prefiera argumentar genéricamente explicando por qué razón y en general «una verdad no puede soportar objeciones invencibles» (Leibniz, 2012: 56, § 25). Si eso ocurriera, habría que renunciar al principio de contradicción, lo cual implicaría renunciar a toda posibilidad de razonar (cf. Leibniz, 2012: 54, § 22); si se pone en tela de juicio la unidad de la verdad, se pondría también en tela de juicio la unidad de la razón y eso la destruiría (cf. Leibniz, 2012: 55, § 23). Pero, aunque en virtud de la finitud del espíritu humano, solo tengamos un acceso indirecto y negativo a la verdad de esta tesis, su carácter incondicional no está afectado en lo

3. Sobre la importancia de la unidad de la verdad en la discusión con Bayle, véase, por ejemplo, Rateau (2011: 473-476); Irwin (2014: 47-50); Poma (2013: 63-66).

más mínimo por nuestra propia finitud: la unidad de la verdad vale para la razón en general, sea ella infinita como la razón divina, sea finita como la humana. Pretender, como hace Bayle, que dos verdades pueden contradecirse equivaldría a admitir un combate de Dios consigo mismo, ya que en Él tienen su origen todas las verdades (cf. Leibniz, 2012: 64, § 39).

El segundo presupuesto fija el modo de entender la razón; Leibniz propone que se la tome como «el encadenamiento de las verdades, pero particularmente, cuando se la compara con la fe, de las que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente sin la ayuda de las luces de la fe» (Leibniz, 2012: 35, § 1). Leibniz advierte enseguida que este modo de entender la razón causó extrañeza entre sus interlocutores, sobre todo entre aquellos que acostumbran a vituperar la razón. Pero insiste en que, en el contexto de la discusión sobre los usos de la razón y sobre sus límites que le opone a Bayle, por *razón* no entiende «en general la facultad de razonar bien o mal», sino «el encadenamiento de las verdades y de las objeciones realizado de una forma correcta» (cf. Leibniz, 2012: 81, § 65). Hay que reconocer por otra parte que, una vez explicitado, este sentido de la razón es aceptado sin resistencia incluso por aquellos que en un principio se sorprendieron con él (cf. Leibniz, 2012: 35, § 1).

Lo que Leibniz pretende con esta elucidación del concepto de razón es tan solo introducir rigor en un discurso que oscila entre la exaltación de la razón y su degradación (cf. Leibniz, 2012: 59, § 30). Como explica en otros contextos, considera que un elemento muy significativo de la resolución de las controversias es la clarificación de los términos implicados en la discusión (cf. Leibniz, 1948: 108). De ahí que, si aspiramos a pensar de forma correcta los límites de la razón, si queremos distinguir sus usos legítimos de los abusos que se hicieron de ella (cf. Leibniz, 2012: 64, § 38 y 67, § 46), será necesario partir de una noción a la vez rigurosa y consensual de la razón.

En este modo de entender la razón Leibniz encuentra un punto de afinidad con Bayle que le permitirá en lo sucesivo criticarlo. La afinidad está en acoger y en acentuar la dimensión discursiva y demostrativa de la razón, por contraste con un conocimiento de experiencia o de fe, que puede eventualmente proporcionarnos enunciados verdaderos pero que no da razón de ellos. Bayle destacaba grandemente esta capacidad argumentativa de la razón al sostener que la razón es capaz de formular objeciones contra enunciados que ella misma no es capaz de contestar (cf. Leibniz, 2012: 85-86, §§ 72-73). Pero al tiempo que vincula la razón a la discursividad, Leibniz se opone a la concepción predominantemente destructiva, errática y refutadora de la razón defendida por Bayle, y presenta en su lugar una visión constructiva, aunque en algunos dominios puramente defensiva. Así, mientras para Bayle la razón humana es «más capaz de refutar y de destruir que de probar y de construir» (Leibniz, 2012: 90, § 80), y se dedica a deshacer lo que ella misma edificó, como Penélope (cf. Leibniz, 2012: 67-68, § 46), Leibniz encuentra en ella las «señales de la fuerza del espíritu humano, que le hace penetrar en el interior de las cosas» (Leibniz, 2012: 90, § 81) y que hace de la razón el único y suficiente juez de las controversias (cf. Leibniz, 2012: 78, § 62).

Como ocurría en la tesis anterior, también ahora Leibniz fija el sentido de la razón por contraste; la razón a que aquí nos referimos es una dimensión, la dimensión discursiva, de la «razón pura y desnuda» (cf. Leibniz, 2012: 35, § 1). A esta razón infalible que, por no estar sujeta a error, se cualifica como «recta razón» (cf. Leibniz, 2012: 35, § 1 y 78, § 62), se opone una pretendida razón corrompida y engañada por falsas apariencias (cf. Leibniz, 2012: 37, § 4 y 78, § 62). Desde otra perspectiva, el auténtico sentido de la razón se capta a partir de la distinción entre las «razones falsas» y las «razones sólidas y superiores» (cf. Leibniz, 2012: 66, § 42) o entre la «razón demostrativa» y las «razones aparentes y engañosas» (cf. Leibniz, 2012: 66, § 43).

El sentido preciso de lo que Leibniz entiende por este encadenamiento de verdades está más claramente explicitado en el § 23: se trata de un «encadenamiento inviolable» (Leibniz, 2012: 55). O, como explicará en el § 65, se trata de un encadenamiento de verdades que resulta de un razonamiento «exacto y conforme a las reglas del arte de razonar» (Leibniz, 2012: 81). Sobre la base de la razón así entendida será posible e incluso necesario distinguir entre *comprender* (o dar razón) y *explicar*, por un lado, y entre *probar* y *sostener*, por otro.

De la articulación entre este sentido de la razón, que no admite error o engaño (cf. Leibniz, 2012: 81, § 65), y la tesis de la unidad de la verdad resulta una forma muy precisa de pensar la relación entre el conocimiento adquirido naturalmente por la razón y el conocimiento de los misterios. Leibniz la presenta en términos casi simétricos a los adoptados por Bayle⁴, y su formulación tiene intencionalmente algo de paradójico: «Lo que en nosotros es contrario a los misterios, no es la razón, ni la luz natural, ni el encadenamiento de las verdades; es corrupción, es error o prejuicio, es tinieblas» (Leibniz, 2012: 77, § 61). Esto significa que para Leibniz lo no evidente, lo que es conocido como verdadero sin ser comprendido —que Bayle interpretaba como contrario a la razón y como tinieblas—, se constituye como medida de la verdad y como criterio negativo de identificación y reconocimiento del error, del prejuicio, de la ilusión.

El tercer presupuesto está íntimamente ligado a los dos que acabamos de considerar: se refiere al ámbito de aplicación de la razón. Leibniz admite la existencia de una «razón pura y desnuda» —o de un uso puro de la razón— que tiene que habérselas solo con verdades independientes de los sentidos, las verdades eternas y necesarias, cuyo opuesto implica contradicción. Pero considera que este no es el único ámbito de uso legítimo de la razón, ya que esta puede también hacer inferencias a partir de verdades que la experiencia le proporciona y sacar conclusiones que designa como «mixtas». Este es incluso el uso más común de la razón, tanto teórica como práctica.

4. Leibniz resume la posición de Bayle del siguiente modo: «El señor Bayle [...] reconoce muy bien que nuestros misterios son conformes a la razón suprema y universal que existe en el entendimiento divino, o a la razón en general; sin embargo, niega que parezcan conformes a esta porción de razón de que se sirve el hombre para juzgar las cosas» (Leibniz, 2012: 79, § 63).

A este peculiar uso de la razón se refieren las contraposiciones entre «razón» y «experiencia» y entre «razón» y «fe». Ellas no resultan de una relación de oposición o de conflicto, como en el fondo pretendía Bayle: ambas significan tan solo que la razón se puede aplicar legítimamente a verdades que ella no alcanzó por sí misma, y que le fueron proporcionadas o por revelación o por los sentidos. Al contrario de lo que ocurre en el ejercicio de la razón pura y desnuda, que cuenta únicamente consigo misma, cuando la razón se aplica a los contenidos de la experiencia infiere por razonamiento conclusiones a partir de los datos que esta le proporciona.

El carácter mixto de estas verdades es doble: resulta por una parte de que la razón se aplica a algo dado, a una verdad positiva, conocida por la experiencia. En este caso, la razón no certifica la verdad de la conclusión alcanzada, sino tan solo la corrección de la inferencia. Si la razón operara sobre datos erróneos o ilusorios, las conclusiones serían correctas pero igualmente erróneas e ilusorias. Pero las conclusiones son mixtas también en otro sentido: porque el modo de inferir no puede dejar de tener en cuenta el carácter contingente del dato empírico al cual se aplica la razón, de tal modo que las conclusiones son, como las premisas, contingentes, y la certeza de su verdad solo se alcanza en definitiva *a posteriori*. Cuando dos conclusiones mixtas son contradictorias, es seguro que por lo menos una de ellas es falsa, pero no es posible recorrer a la reducción al absurdo para decidir si alguna de ellas es verdadera y cuál es⁵. La razón se mueve entonces en el horizonte de la experiencia y en realidad no llega nunca a abandonarlo.

3. Explicar sin comprender, sostener sin probar

Enunciadas las tesis que fundan la argumentación de Leibniz, consideremos cómo se articulan para poner de manifiesto el doble error de Bayle.

Como referimos, según Bayle, la razón es más capaz de refutar que de edificar. Este dinamismo destructor y crítico de la razón se expresa en su capacidad de formular objeciones que no admiten respuesta. La asimetría entre la (in) capacidad de edificar de la razón y su capacidad de criticar constituye el núcleo de la divergencia entre los dos autores. Bayle sostiene que la razón es capaz de argumentar demostrativamente en contra de verdades que ella misma no estableció. Con base en esta tesis, rechaza la distinción entre verdades que «están por encima de la razón» y verdades «contrarias a la razón», y considera que todo lo que está por encima de la razón —lo que no es ni puede ser comprendido— se presenta al hombre como contrario a la razón —como pudiendo ser refutado. Por eso rechaza cualquier posibilidad de usar la razón en el dominio de la teología, y toma partido contra los llamados *teólogos racionales* (cf. Leibniz,

5. Cf. § 80: «Cuando ella [la razón] destruye una tesis, construye la tesis opuesta; y cuando parece que destruye al mismo tiempo las dos tesis opuestas, es cuando nos promete alguna cosa profunda, con tal de que la sigamos tan lejos como pueda ir, pero no con espíritu de disputa sino con el deseo ardiente de buscar y de desenmarañar la verdad, que será siempre recompensado con algún éxito considerable» (Leibniz, 2012: 90).

2012: 48, § 14). ¿Puede un autor que insiste tanto como Bayle en que el poder de la razón es, sobre todo, crítico «dejar a la razón hablar demasiado»?

Leibniz dedica muchas páginas a argumentar que es así. Lo hace, por un lado, recurriendo a la distinción entre *comprender*, *explicar*, *sostener* y *demostrar*, que en su opinión Bayle no tuvo en cuenta o que interpretó erróneamente (cf. Leibniz, 2012: 75, § 58) y, por otro lado, acusándole de incoherencia.

Leibniz considera que Bayle no tuvo en cuenta que hay verdades que comprendemos y demostramos y otras que solo estamos en condiciones de explicar y de sostener. La distinción entre verdades eternas y verdades positivas (cf. Leibniz, 2012: 36, § 2) refleja este diverso modo de posicionarse ante la verdad; las verdades eternas, verdades que la razón pura y desnuda alcanza con independencia de los sentidos, son tales que su opuesto es absurdo, siempre falso, imposible. Su necesidad es lógica, metafísica o geométrica. Los enunciados que las contradicen son siempre y en sentido propio enunciados «contrarios a la razón». Solo en este ámbito de verdades la demostración es posible, ya se obtenga por una prueba directa ya por reducción al absurdo. Cuando, como vimos que ocurría en la tesis de la unidad de la verdad, no es posible aprehender adecuadamente todo el contenido de un determinado enunciado y establecer positivamente su verdad, si esta es necesaria es siempre posible llevar a cabo una reducción al absurdo del enunciado opuesto, poniendo de manifiesto la necesaria falsedad de este y, en consecuencia, la verdad necesaria de la tesis inicial. Ya vimos también que este procedimiento indirecto es el más común, pues, incluso en el ámbito de lo necesario, el horizonte de comprensión humana es limitado y los límites del conocimiento adecuado son muy estrechos.

Ya las verdades positivas —verdades fundadas en la libertad de Dios y no en la necesidad geométrica— no poseen el peculiar tipo de evidencia de que gozan las verdades necesarias: su evidencia es factual y su necesidad es física, la cual remite a una necesidad moral, fundada en la preferencia cierta de Dios por lo más conveniente. Pero que estas verdades no sean necesarias en sentido lógico no significa que sean arbitrarias; son, como las verdades eternas, «verdades de razón», verdades que es posible conocer *a posteriori* (por la experiencia) y que sería posible conocer *a priori* si tuviéramos acceso a las razones de conveniencia que llevaron a que fueran escogidas, si pudiéramos acompañar la elección y las motivaciones que la fundan. Habitualmente los hombres conocemos estas verdades a partir de la experiencia. Confrontados con una verdad empírica positiva —por ejemplo, relativa al modo de actuar de otro hombre—, los hombres procuramos captar la perspectiva que permite integrarla en un todo con sentido, invocando razones de conveniencia, y la explicamos de ese modo. Pero esta explicación nunca es tal que permita afirmar que su opuesto es absurdo. Por eso, justificar una tesis de este tipo no es demostrarla, es tan solo ostentar su posibilidad, defendiéndola de eventuales objeciones de las cuales, si es verdadera, saldrá siempre vencedora. En este sentido, la explicación es siempre una aprehensión limitada e imperfecta, una aprehensión de los motivos accesibles o habituales, siendo cierto que dichos motivos pueden ser vencidos en algunos casos por «razones más altas de un orden superior» (cf.

Leibniz, 2012: 36, § 2). La explicación no llega nunca a presentar un hecho o una verdad positiva como indispensable y estos solo pueden considerarse ciertos *a posteriori*. Esto es así no porque nuestra razón sea débil, sino porque aquello que se trata de conocer se funda en una necesidad moral, cuya correcta evaluación se nos escapa por principio. Explicar es conocer lo suficiente para poder sostener que es defendible —no imposible— una tesis que no estamos en condiciones de comprender, puesto que ella no es susceptible de demostración, ni siquiera por reducción al absurdo. Es cierto que la mayoría de las verdades positivas que conocemos —por ejemplo, las leyes de la naturaleza— son verdades a la vez contingentes y habituales, de tal modo que su opuesto es a la vez posible e improbable; pero esto no nos autoriza a excluir *a priori* que se verifique una circunstancia en la que un enunciado que habitualmente es verdadero sea falso. Los milagros son justamente episodios de este tipo: ocurrencias contrarias a la experiencia habitual del mundo, contrarias a la necesidad física pero explicables a la luz de la necesidad moral, de una perspectiva que supera nuestro punto de vista⁶.

No habiendo distinguido entre *comprender* y *explicar*, Bayle no se dio cuenta de que la defensa de los dos tipos de enunciados es distinta: mientras las verdades necesarias son susceptibles de demostración, directa o indirecta, las verdades positivas solo pueden ser sostenidas, pero no pueden ser demostradas. Sostenerlas significa presentar algún argumento que ponga de manifiesto su posibilidad, o su no imposibilidad, o alguna razón que nos permita considerarlas convenientes. El argumento definitivo es siempre el de la existencia, pues la existencia da a conocer la posibilidad.

Tratándose de verdades que remiten siempre en último término a una elección libre, Leibniz defiende que la capacidad de argumentar y la forma de hacerlo varían en función de los agentes libres que en cada caso están involucrados en la elección. Si consideramos la acción de un agente finito —de un hombre, por ejemplo— será legítimo inferir la cualidad moral del agente a partir de la cualidad de la acción realizada: si determinado individuo se comporta injustamente es lícito pensar que es injusto. Pero no se puede olvidar que una inferencia de este tipo es siempre conjetural y su margen de error no es despreciable. En contrapartida, cuando se considera la acción de Dios, el razonamiento correcto se realiza en sentido inverso y tiene fuerza demostrativa: en este caso, de la cualidad moral del agente (conocida demostrativamente) puede inferirse (también demostrativamente) la cualidad de su acción (cf. Leibniz, 2012: 66-67, § 44). Así, aunque en ninguno de los dos casos un espíritu finito como es el humano esté en condiciones de captar todas las razones que mueven un agente libre a actuar de cierto modo, y por eso no pueda positivamente dar razón de lo que ocurre, las dos situaciones son totalmente distintas:

6. Leibniz reconduce la distinción entre *comprender* y *explicar* a la que existe entre *saber cómo* y *saber que*. Mientras el conocimiento del cómo o de la causa eficiente produce la comprensión, el conocimiento del hecho es insuficiente: sabemos que algo es verdadero, pero no sabemos dar razón de su verdad, no comprendemos cómo se obtuvo o cómo fue producido (cf. § 56: Leibniz, 2012: 74).

mientras que en el caso de la acción humana nos movemos entre conjeturas, acerca de Dios puede afirmarse sin temor de errar que nunca actúa mal y por eso este es el único caso en que «las razones generales son suficientes» (cf. Leibniz, 2012: 61, § 34), el único que permite una singular forma de demostración.

Ilustrando y desarrollando la distinción entre *comprender* y *explicar* y entre *demostrar* y *sostener*, Leibniz centra la discusión con Bayle en la diferencia existente entre dos lógicas, una demostrativa, que viene de Aristóteles, y otra de lo verosímil, prácticamente desconocida o muy imperfectamente practicada y que no nos es familiar (cf. Leibniz, 2012: 57-58, §§ 27-28). Según Leibniz, Bayle no tuvo en consideración la diferencia existente entre las dos lógicas y confundió estos dos usos distintos de la razón: por eso defendió que «hay objeciones invencibles en contra de la verdad» y asimiló las verdades que están «por encima de la razón» a las verdades «contrarias a la razón». Transfiriendo para la lógica de lo contingente lo que solo es válido para la lógica de lo necesario, Bayle atribuye a la razón un poder que ella no posee: el de refutar demostrativamente verdades de hecho o verdades contingentes. Para que la refutación fuera auténtica, la razón tendría que haber demostrado la necesaria falsedad de la tesis refutada y no estaríamos ante una verdad contingente, sino ante una verdad necesaria. La posibilidad defendida por Bayle se funda por tanto en un *abuso* de la razón, que infiere más de lo que le es permitido a partir del conocimiento que posee de las verdades positivas (acabando por tomarlas como verdades necesarias). Al proceder de este modo, Bayle acaba por verse forzado después a silenciar la razón y a adoptar un planteamiento escéptico: sosteniendo que el ámbito de aplicación de la razón es tan solo el de la verdad, evidencia o certeza lógicas, acaba considerando que todo lo demás es «contrario a la razón».

Al defender que puede haber objeciones invencibles contra las verdades que no acabamos de comprender, Bayle confundió estos cuatro conceptos, esto es, confundió las dos lógicas. Atribuyó fuerza demostrativa a una objeción en materia contingente, lo que es contradictorio, pues cuando el opuesto es posible, la objeción no es prueba de la falsedad del enunciado a que la objeción se opone, sino tan solo una prueba de que el enunciado en cuestión no es absolutamente universal. Al cometer este error, Bayle tomó los enunciados que están por encima de la razón como enunciados contrarios a la razón, y eso equivale en el fondo a tomar enunciados simplemente verdaderos como enunciados necesariamente verdaderos, esto es a tratar todos los enunciados como absolutamente necesarios. Al cometer este error, Bayle confundió la *ignorancia* con el *absurdo* y eso es llevar demasiado lejos lo que se quiere decir cuando se afirma que una verdad está «por encima de la razón» (cf. Leibniz, 2012: 81, § 66).

Pero, como Leibniz argumenta en los párrafos finales del Discurso Preliminar (cf. Leibniz, 2012: 85 y ss., §§ 73 y ss), además de fundarse en un error, la argumentación de Bayle es también incoherente: porque no es posible formular objeciones invencibles en contra de verdades que están por encima de la razón. Una de dos: si la objeción es válida, no podrá decirse que la verdad que ella ataca está por encima de la razón; si la verdad está realmente por encima de la razón, la objeción podrá siempre ser contestada. En el primer caso, la

objeción habría permitido probar la necesaria falsedad de la tesis que se defendía, lo cual significa que esta no es una verdad que esté por encima de la razón, sino una falsedad asequible a la razón; en el segundo caso, una objeción puede eventualmente expresar una dificultad, pero en el ámbito de lo que está por encima de la razón no estamos autorizados a ir de lo *difícil* a lo *imposible* (cf. Leibniz, 2012: 56, § 25), y por eso nunca será una objeción invencible. Leibniz recuerda además que en estas circunstancias, contrariamente a lo que pretende Bayle, el *onus probandi* corresponde al objetor, ya que quien objeta tiene que probar la pertinencia de su objeción, mientras que a quien defiende que una verdad está por encima de la razón le basta sostener que la objeción no es tal. En suma, contrariamente a lo que pretende Bayle, el objetor de una verdad que está por encima de la razón no adopta realmente una actitud crítica; al contrario, su posición presupone más que aquello que es admitido por quien defiende la verdad en cuestión: este se limita a argumentar en cada caso que un determinado enunciado no es imposible, mientras que el objetor pretende refutarlo, esto es, establecer su necesaria falsedad (cf. Leibniz, 2012: 87, § 75).

Leibniz reconoce que el abuso de la razón cometido por Bayle es comprensible: no solo la lógica de lo contingente es mucho más difícil que la lógica de lo necesario y además prácticamente desconocida, sino que también el modo habitual de considerar las verdades contingentes nos induce a cometer este abuso (cf. Leibniz, 2012: 59-60, § 31). En la inmensa mayoría de las veces, actuamos basándonos en conjeturas y eso nos lleva a tomar el partido de lo más plausible, de lo que tiene mayor probabilidad de ocurrir y a que estamos acostumbrados. Acostumbrados a proceder de este modo, llegamos fácilmente a considerar que lo habitual no puede ser de otro modo, y lo tomamos como medida de todo lo que ocurre en la naturaleza, como si la excepción no fuera posible. Este modo de razonar es a veces inevitable —por ejemplo, cuando es urgente decidir— e incluso legítimo —un razonamiento conjetural debe de fundarse en lo más plausible—, pero no es infalible (cf. Leibniz, 2012: § 65, 80-81). Ahora bien, el margen de error a que inevitablemente nos exponemos cuando hay que decidir rápidamente y sin tener en cuenta todos los datos no es tolerable en absoluto cuando aquello que estamos considerando se caracteriza precisamente por ser contrario a lo más verosímil, como ocurre en los casos que Bayle aborda, el de los misterios y el de los milagros (cf. Leibniz, 2012: 36-37, § 3).

Por otra parte, la asimetría entre *explicar* y *sostener*, y entre *comprender* y *probar*, no se refiere apenas a las verdades de la fe, por contraste con las verdades de la razón: se refiere en general al conocimiento de lo contingente por contraste con el conocimiento de lo necesario. Ahora bien, la mayoría de nuestro conocimiento natural se mueve en este marco de lo posible no necesario, o de lo plausible no totalmente cierto. Las verdades más comunes que conocemos, aquellas precisamente que difieren o que parecen oponerse a las verdades reveladas, son verdades contingentes, verdades no demostradas, y la capacidad humana para penetrar en su cómo es limitada e imperfecta. Nos movemos entre lo que no acabamos de comprender y razonamos sobre lo que no com-

prendemos, sobre lo que creemos y no vemos⁷. Lo mismo que en la visión, también aquí solo «podemos alcanzar el cielo por la vista y no por el tacto» (Leibniz, 2012: 85, § 72).

Importa insistir con Leibniz en que esta capacidad de engañarnos no proviene de un error de la razón o de un fallo en su modo de funcionar. En su origen está, por una parte, una ignorancia insalvable, que no nos permite conocer lo contingente a partir de sus razones, y está, por otra parte, el abuso que hacemos precisamente de lo que no proviene de la razón. Por eso es engañadora, según Leibniz, la analogía de que se sirve Bayle para criticar a la razón comparándola con la visión: mientras la visión puede iludirnos y de hecho lo hace, incluso cuando la usamos adecuadamente, la razón no lo puede hacer (cf. Leibniz, 2012: § 64, 80); el que se ilude es el hombre cuando abusa de su razón.

Las dos lógicas que sostienen la distinción entre *comprender* y *probar*, por una parte, y entre *explicar* y *sostener*, por otra, traducen la diversa naturaleza de lo necesario y de lo contingente y el diverso modo de acceder a su verdad. La delimitación negativa de esta diferencia se expresa en la distinción entre enunciados «contrarios a la razón» y enunciados o verdades «por encima de la razón», y por eso Leibniz insiste tanto en ella. Los primeros son absurdos y hay que rechazarlos siempre; para rechazarlos basta una inteligencia mediocre y la lógica de Aristóteles (cf. Leibniz, 2012: 58, § 27). Los segundos, aunque se presenten como poco verosímiles a la luz del conocimiento común, son posibles, y si los consideramos, como hay que hacer, a la luz de la lógica, pueden llegar incluso a presentarse como irrecusables.

En el ámbito de lo contingente, en el ámbito de lo que positivamente ha sido querido por la libertad de un agente omnisciente, es perfectamente admisible que haya enunciados por encima de la razón, esto es, enunciados que establecen que una proposición es verdadera sin que estemos en condiciones de fundamentar positivamente su verdad desde la razón, sin que podamos llegar a ellos a partir de un encadenamiento inviolable de verdades, pues lo que fundamenta estas verdades es una razón de conveniencia, no una razón necesaria. Su verdad es conocida, en algunos casos incluso de forma absolutamente cierta, pero su modo de ser nos supera. Y nos supera no por una ilusión de la razón, sino porque su verdad solo es accesible a quien lo conoce todo.

4. Razón, experiencia y fe: apariencia, ilusión y realidad

Por una parte, Bayle dejó que la razón hablara demasiado; por otra, pretendió silenciarla, subordinándola a una instancia exterior a sí misma. Las dos actitudes están relacionadas: dejando que la razón hablara demasiado, Bayle comprometió su unidad y eso le impidió reconocer que hay un mecanismo de ilusión que necesariamente subyace a la oposición entre verdades de proveniencias

7. En este sentido, también las verdades naturales contingentes o positivas son en el fondo verdades de fe: fe en los sentidos, fe en el testimonio de alguien, etc.

distintas; dicho mecanismo bastaría, si fuera identificado y reconocido como tal, para armonizarlas. Insistiendo en que la oposición entre verdades era irreductible, Bayle no pudo captar su carácter ilusorio y se incapacitó para superarla. Más aún, llevado por su abuso de la lógica de lo necesario, consideró que no bastaba denunciar el carácter ilusorio de esta oposición, era necesario eliminar las falsas apariencias que se oponen a la verdad. Leibniz considera que se trata de una pretensión excesiva —«Es como si pretendiéramos que no hubiera más sueños, ni ilusiones de óptica» (Leibniz, 2012: 67, § 44)— y defiende contra Bayle que los sueños y las ilusiones, las apariencias de los sentidos, no nos impiden progresar en el conocimiento del mundo y orientarnos en la búsqueda de la verdad.

Para conocer el mecanismo de ilusión que subyace a la oposición (aparente) entre verdades de experiencia, de fe y de razón importa identificar las afinidades y las tensiones que atraviesan estos distintos tipos de conocimiento. El diálogo entre estas tres fuentes del conocimiento fija el papel de la razón y el alcance de su ejercicio en búsqueda de la verdad: de su correcta articulación depende, según Leibniz, que el hombre pueda a la vez acoger lo que no comprende y evitar ser iludido.

Por un lado, la fe y la experiencia tienen en común el presentarse a la razón como algo que ella solo puede acoger, como algo ajeno a la razón; al contrario de lo que ocurre con la razón pura y desnuda, aquí la razón opera sobre algo dado: el dato revelado o el dato empírico. Y los dos se reconducen en el fondo al dato empírico, ya que los mecanismos de acogida y de transmisión de la fe remiten en última instancia a la experiencia de quien presencié los milagros sobre los cuales está fundada la revelación (cf. Leibniz, 2012: 70, § 49). Por otro lado, tanto las verdades de fe como las de razón son acogidas como indubitables, por contraste con los datos de la experiencia empírica, que con frecuencia nos ilude. Y ambos remiten a una razón, ya sea divina o humana⁸.

Pero hay también tensiones entre estas formas de conocimiento. Pues, por una parte, la afinidad inicial entre el dato revelado y el dato empírico se traduce en una diferencia significativa cuando las verdades correspondientes —ambas empíricamente obtenidas— se comparan entre sí: las verdades de la fe contradicen la experiencia y esta contradice las certezas de aquella. Y, por otra parte, el conocimiento de la fe se caracteriza por no ser transparente para la razón y por carecer de verosimilitud. De ahí que las verdades de la fe susciten habitualmente extrañeza o asombro. Nada de esto ocurre en el conocimiento empírico natural, que se presenta como un horizonte seguro, previsible, en que nos instalamos sin sorpresa. Sabemos que las cosas podían lógicamente haber sido de otro modo pero nos sentimos autorizados a realizar inferencias seguras. La plausibilidad es tal que la experiencia de la excepción produce asombro y per-

8. Consciente de este hecho, Bayle interpretó la diferencia entre verdades de fe y verdades de razón como una diferencia entre la razón divina y la razón humana, de tal modo que nada es contrario a la razón divina ni está por encima de ella, y que lo que está por encima de la razón humana es también contrario a ella (cf. § 63, Leibniz, 2012: 79).

plejidad y tiende a no ser acogida o a ser vista como ilusoria. Vivimos como si la regularidad del mundo fuera una inevitabilidad y una necesidad⁹.

Enfrentado a estas oposiciones, que solo logró acentuar, pero no comprender, Bayle acabó abogando por el «triunfo de la fe» sobre la razón, triunfo que consistía en afirmar las verdades de la fe a pesar de que fueran contrarias a la razón. Esto implicaba naturalmente imponer silencio a la razón. Ya Leibniz sostiene que no tenemos necesidad de renunciar a la razón para atender a la fe (cf. Leibniz, 2012: 63, § 38); hay realmente el «triunfo de la fe» de que habla Bayle, pero este triunfo no es un triunfo sobre la razón, sino que «es en parte un triunfo de la razón demostrativa contra razones aparentes y engañosas, que se oponen inoportunamente a las demostraciones» (Leibniz, 2012: 66, § 43). Las verdades de fe, consideradas a la luz de la unidad de la razón, no solo prevalecen sobre los datos empíricos que pueden eventualmente contradecirlas, ahora reconocidos como ilusorios, sino que también se imponen a la razón presentándose como verdades no evidentes pero absolutamente ciertas, y obligándola a reconocer que lo que se les opone es en realidad ilusorio. Bayle vio en la subordinación de la razón a la fe una humillación de la razón, pero se trata de una conclusión precipitada y falsa, porque la subordinación en cuestión se hace en nombre de la razón misma, considerando que nada puede atentar contra la unidad de la verdad o, lo que es lo mismo, contra la universalidad de la razón.

Así, la correcta articulación de los distintos elementos de esta relación múltiple entre *experiencia*, *razón* y *fe* se traduce en una jerarquización de las tres, que permite identificar a la vez los mecanismos de *ilusión* que contaminan el conocimiento y los ámbitos de *ignorancia* que no podemos superar. Según Leibniz, solo teniendo en cuenta estos dos elementos —la universalidad de la razón y la posibilidad de ilusión— es posible dar razón de las diferencias entre razón, experiencia y fe y compatibilizarlas sin oponerlas, sin transformar la diferencia en conflicto.

Esta jerarquización no se limita a dar lugar a las verdades de fe y a hacerlas compatibles con el conocimiento obtenido naturalmente por el espíritu humano. La jerarquización opera también una profunda alteración en el estatuto del conocimiento natural: gracias a esta jerarquización, especie de primera sentencia del tribunal de la razón, el conocimiento de la realidad natural y de sus leyes no puede excluir la posibilidad —ciertamente excepcional pero no por ello menos real— de encontrar verdades que están «por encima de la razón», esto es, de excepciones al orden natural del universo. Consideradas desde esta perspectiva, las verdades de fe y las verdades positivas naturales comparten un mismo estatuto: la aceptación de las primeras es solidaria de la aceptación de que las verdades positivas naturales en el fondo están también por encima de la razón, esto es, nunca acabamos de comprenderlas. Al sostener

9. Esta es la razón que lleva a entender el milagro como *contrario* a la razón, contrario u opuesto —y no apenas *distinto*— de las conclusiones mixtas que la razón saca cuando opera sobre los datos empíricos.

que lo que se opone a la experiencia del mundo físico no es susceptible de ser defendido por la razón, Bayle no se dio cuenta de esta afinidad entre las verdades de fe y las verdades positivas naturales y por eso no comprendió que la razón es por igual incapaz de dar razón de ambas. Además, tomando las verdades naturales como verdades de razón, las interpretó de forma incorrecta, como verdades que no admiten excepción, esto es, tomó lo contingente actual como medida de lo posible, lo cual es un error lógico grosero.

La distinción entre *error*, *ilusión* y *realidad* es por tanto una condición indispensable para llegar a compatibilizar enunciados aparentemente opuestos que, sin embargo, no pueden contradecirse. El problema es suscitado sobre todo por la necesidad de conciliar las verdades obtenidas por la luz de la razón y las obtenidas por el testimonio cualificado de quienes fueron depositarios de la revelación y nos la transmitieron. Pero, ¿cómo se realiza en la práctica esta distinción?

Vimos ya que la salida más fácil es inadmisibles: no es posible considerar que el ámbito del uso legítimo de la razón es tan solo un ámbito regional, al que no está subordinado el espíritu divino, y por eso lo que a nosotros se presenta como imposible es para Él verdadero. Eso implicaría que la razón divina y la razón humana no son conmensurables, o que la razón divina se capta como arbitraria. No es así: la razón humana es conforme a la de Dios, solo difiere de ella como la gota de agua difiere del océano, o como lo finito difiere de lo infinito. «Lo que contradice una proposición de Euclides contradice los elementos de Euclides» (Leibniz, 2012: 77, § 61).

Pero si la unidad de la verdad es inseparable de la unidad de la razón, ¿cómo se explica el conflicto, tan inaceptable como incuestionable, entre enunciados de proveniencias diversas que se toman por verdaderos pero que son opuestos? ¿Cuál el criterio que permite identificar el que realmente es verdadero y el que se toma por verdadero sin serlo? ¿Qué criterio permite identificar ámbitos de engaño y de ilusión que concurren con la verdad y la realidad y se oponen a ellas?

Dado que la razón no nos engaña, la raíz del engaño tendrá que encontrarse en los datos —de la experiencia sensible o de la fe— sobre los cuales la razón opera sacando conclusiones mixtas. Leibniz explica este proceso de autoilusión de la siguiente forma:

Los sentidos *externos*, hablando con propiedad, no nos engañan. Es nuestro sentido interno el que, a menudo, nos hace caminar precipitadamente [...] Ahora bien, cuando el entendimiento emplea y sigue la falsa determinación del sentido interno [...], se equivoca a causa del juicio que forma a partir del efecto de las apariencias, e infiere de ellas más de lo que ellas contienen; porque las apariencias de los sentidos no nos garantizan absolutamente la verdad de las cosas más de lo que lo hacen los sueños. Somos nosotros los que nos equivocamos por el uso que hacemos de ellas, es decir, a causa de nuestras asociaciones; y es que nos dejamos engañar por argumentos probables, y nos sentimos inclinados a creer que los fenómenos que hemos encontrado a menudo entrelazados, lo están siempre. (Leibniz, 2012: 81, § 65)

El error reside, por tanto, en el modo de entender los datos, en esperar de ellos la verdad. De ahí que la oposición (aparente) entre fe y razón, entre fe y experiencia y entre experiencia y razón haya que comprenderla y explicarla a la luz de los diversos modos de ilusión a que está sujeto el hombre en su modo de relacionarse con la realidad. Bayle se vio obligado a silenciar la razón porque no se dio cuenta de este mecanismo de ilusión. Por una parte, al identificar lo superracional con lo irracional interpretó los enunciados de fe como enunciados que contrarían a los enunciados de la razón pura y desnuda, absolutamente necesarios. Por otra parte, al pensar la relación entre la experiencia y la razón no solo no cayó en la cuenta del carácter aproximado, positivo, no necesario ni absolutamente cierto del objeto empírico al que se aplica la razón, sino que excluyó cualquier posibilidad de ilusión. Esta desatención le llevó a considerar las verdades naturales como verdades absolutamente necesarias y universalmente válidas, que no admiten excepción. De ahí también que atribuya a la experiencia y a las inferencias hechas a partir de ella una certeza que solo se alcanza en los enunciados necesarios en sentido metafísico. Si no hubiera cometido estos errores hubiera podido conciliar fácilmente la fe con la razón y la experiencia, identificando los mecanismos de ilusión asociados a las apariencias de los sentidos y a las apariencias del entendimiento.

En suma, aunque Bayle ha identificado bien los datos del problema —hay enunciados considerados verdaderos que son irreconciliables—, está lejos de haber encontrado su correcta solución, según Leibniz. Al contrario del escéptico francés, que subordina la razón a la fe, silenciando aquella en nombre de algo que se presenta a la razón como incomprensible y absurdo, Leibniz sostiene que la distinción entre *engaño* y *verdad* y entre *ilusión* y *realidad* es tarea que corresponde a la razón llevar a cabo, tarea que ella realiza sin necesidad de invocar ninguna instancia exterior a sí misma.

El tribunal que en cada caso sentencia dónde se encuentra el error y el engaño y los distingue de la verdad y de la realidad es el «tribunal de la razón» (Leibniz, 2012: 58, § 29), y esta sentencia tiene en cuenta precisamente la capacidad de responder a cualquier objeción. Ya vimos cómo: si una objeción a cualquier tesis que pasa por verdadera se revela invencible, no es que estemos delante de una verdad oscura o misteriosa, estamos más bien delante de un error o de una falsedad manifiestos (cf. Leibniz, 2012: 86, § 73); el dilema desaparece y el error es identificado como tal y rechazado. Si este no es el caso, si el argumento invocado en contra de la tesis considerada verdadera puede ser respondido, aunque sea tan solo en el plano de la posibilidad, entonces la objeción es aparente y no hay verdaderamente objeción alguna: en este caso, la instancia que permite decidir dónde se encuentra la verdad y dónde se encuentra el engaño o la ilusión sigue siendo el tribunal de la razón, pero el juicio se hará a otra luz. En cualquier caso, la dificultad puede resolverse y para eso basta la recta razón: ella es el juez de las controversias en materia de razón y no es necesario ningún otro criterio (Leibniz, 2012: 78, § 62).

Leibniz ilustra el modo de funcionar de este tribunal de la razón refiriéndose precisamente al modo de juzgar enunciados obtenidos por la luz

de la razón y considerados habitualmente verdaderos y enunciados de fe. Escribe:

los *motivos de credibilidad* justifican, de una vez para siempre, la autoridad de la Sagrada Escritura delante del tribunal de la razón, a fin de que en lo sucesivo esta se someta ante aquella, como ante una nueva luz, y sacrifique todas sus verosimilitudes. Aproximadamente como un nuevo jefe enviado por un príncipe debe mostrar sus credenciales en la asamblea que ha de presidir después. (Leibniz, 2012: 58, § 29)

La razón lo que hace es jerarquizar contenidos basándose en alguna verdad necesaria y irrecusable. Gracias a una jerarquización fundada en razones invencibles será posible distinguir las verdades auténticas de enunciados aparentemente verdaderos pero que no lo son de hecho, o sea, será posible moverse racionalmente entre lo que supera la razón.

Leibniz expresa esta conclusión del siguiente modo:

la fe triunfa sobre las razones falsas por medio de razones sólidas y superiores que nos han obligado a abrazarla; pero no triunfaría si la opinión contraria tuviera en su favor razones igual de fuertes, o incluso más fuertes, que las que constituyen el fundamento de la fe, es decir, si hubiese objeciones invencibles y demostrativas contra la fe. (Leibniz, 2012: 66, § 42)

Así, pues, el tribunal de la razón permite distinguir con rigor entre apariencia, ilusión y realidad, o entre indicios, verosimilitudes, presunciones y prejuicios (cf. Leibniz, 2012: 60, § 32). El procedimiento será en cada caso similar al utilizado para explicar la relación entre Dios y el mal:

No tenemos necesidad de la fe revelada para saber que existe ese principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio. La razón nos lo enseña a través de demostraciones infalibles; y, por consiguiente, todas las objeciones tomadas del curso de las cosas, en las que observamos imperfecciones, no están fundadas más que en apariencias falsas. (Leibniz, 2012: 66-67, § 44)

El conocimiento demostrativo permite, por tanto, un cierto acceso a lo que no acabamos de abarcar, de tal modo que lo que se opone a lo que está por encima de la razón pero es cierto se revela a la razón como ilusorio, verosímil pero falso; hay que rechazarlo en nombre de algo inverosímil pero irrecusable; de este modo, las verdades que están por encima de la razón se toman como medida del conocimiento positivo adquirido naturalmente por el espíritu. Se comprende así que el modo de jerarquizar la verdad, de distinguir la verdad de la apariencia ilusoria y evitar el error, no afecta solo al diálogo de la razón con la fe teológica; afecta también al conocimiento humano natural, y hay que tenerlo en cuenta, por ejemplo, en los ámbitos de la moral y del conocimiento del mundo físico: también aquí operamos sobre enunciados y realidades de los que tenemos tan solo un conocimiento imperfecto, no adecuado, mas esto no nos impide razonar y avanzar, no ciertamente comprendiendo cabalmente los problemas, sino razonando *ex datis*.

5. Conclusión

No es posible en pocas páginas seguir todos los aspectos de la riquísima argumentación leibniziana en este texto. Nos interesó destacar el modo singular cómo Leibniz piensa la finitud de la razón humana y su poder de poner término a las controversias, incluso aquellas que versan sobre lo que supera a la razón humana.

En síntesis, en el centro de la divergencia con Bayle está la convicción leibniziana de que el triunfo de la fe no se hace a costa de la razón, como pretendía Bayle, sino en su nombre: de este modo, Leibniz propone que se sustituya el irracionalismo de Bayle por una forma muy peculiar de triunfo de la razón o de *triunfo de la fe en nombre de la razón*. La expresión más universal y más radical de este triunfo es precisamente el principio de razón, al que Leibniz no alude en el Discurso Preliminar, pero que desarrollará ampliamente en la *Teodicea*, para proporcionar una justificación metafísica y moral del enigma del mal.

Según Leibniz, Bayle no llegó a entrever esta solución porque pensó mal los límites de la razón: la consideró incapaz de moverse entre lo contingente y por eso se vio forzado a sujetarla a una fe que ella capta como irracional. Lo que Bayle presenta como una actitud crítica y coherente, tomada en nombre de la finitud de la razón —rechazar lo que no comprendemos—, Leibniz lo interpreta como correspondiendo a una actitud abusiva y transgresora, más dogmática que la suya propia.

Referencias bibliográficas

- IRWIN, Kristen (2014). «Which ‘Reason’? Bayle on the Intractability of Evil». En: Larry M. Jorgensen y Samuel Newlands. *New Essays on Leibniz’s Theodicy*. Nueva York: Oxford University Press.
<<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660032.003.0002>>
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1948). *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Ed. de G. Grua. 2 vols. París: Presses Universitaires de France.
- (2013). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Publicado por la Academia de Ciencias de Berlín-Brandeburgo y la Academia de Ciencias de Gotinga. Berlín: Akademie Verlag GMBH.
- (1710). *Die Philosophischen Schriften*. Vol. 6. Hildesheim y Nueva York: Georg Olms, 1985.
- (2012). *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 10. *Ensayos de Teodicea*. Ed. Tomás Guillén Vera. Granada: Comares.
- POMA, Andrea (2013). *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The «Essais» of Leibniz*. Dordrecht: Springer Science+Business.
- RATEAU, Paul (2011). «Sur la conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle». *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 136, 467-485.
<<https://doi.org/10.3917/rphi.114.0467>>

Marta de Mendonça es profesora de Filosofía en la Universidad Nueva de Lisboa. Colabora regularmente como profesora invitada en otras universidades en Portugal, España y Brasil. Se licenció en Filosofía en la Universidad de Navarra (Premio Extraordinario). Es doctora en Filosofía por la Universidad Nueva de Lisboa (2001 – *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*). Publica regularmente en los dominios de la filosofía moderna (Leibniz, Hume, Kant, Spinoza, etc.), filosofía de la naturaleza y bioética. Coordina la línea de investigación titulada «Comprensión, explicación y lenguaje» en el CHAM – Centro de Humanidades. Estudió e investigó en España (Universidad de Navarra), Francia (Universidad de París 1, Universidad de París 4 y EHESS), Reino Unido (Universidad de Oxford) e Alemania (Berlín).

Marta de Mendonça is professor of philosophy at the New University of Lisbon. She collaborates regularly as a guest lecturer with other universities in Portugal, Spain and Brazil. She graduated in philosophy from the University of Navarra (Extraordinary Prize) and holds a PhD in Philosophy from the New University of Lisbon (2001 – *The Doctrine of Modalities in the Philosophy of G. W. Leibniz*). She publishes regularly in the fields of early modern philosophy (Leibniz, Hume, Kant, Spinoza, etc.) and philosophy of nature and bioethics. She coordinates the research line entitled “Comprehension, explanation and language” at the CHAM–Centre for the Humanities. She has conducted research in Spain (University of Navarra), France (Universities of Paris 1, Paris 4 and EHESS), the United Kingdom (University of Oxford) and Germany (Berlin).
