

EL FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA EN LEIBNIZ

Desde su origen, la Metafísica se sabe a sí misma como aquel tipo de conocimiento que no descansa en ningún su-puesto, sino que, por el contrario, debe establecer-se y erigir su propia fundamentación. Cualquiera que sea el modo en que históricamente se haya realizado, lo que permite hablar de un concepto de Metafísica, a través de la historia, estriba en el carácter de su autofundamentalidad. Tales modos históricos del acontecer metafísico, la diversifican internamente, hasta el punto de que sólo cabe hablar de un concepto «analógico» de Metafísica, expuesto y contrapuesto en sus diferentes versiones, a lo largo de su historia, pero en donde se intenta cada vez y por siempre, una nueva experiencia del fundamento. Objetivamente es, pues, la Metafísica, o pretende serlo —en la indigencia y la expectación—, un saber de lo Incondicionado, y por eso, necesariamente, un saber sin condiciones. Puede decirse que en ella se interioriza y refleja el carácter necesitante de su objeto supremo —el *ens necessarium*—, que existe por virtud de sí mismo.

Así aparece claramente en la acuñación del concepto de «filosofía» en el mundo griego. La Metafísica se define formalmente desde la «sabi-duría», como conocimiento de lo Incondicionado, según Platón, o de los primeros principios, por utilizar la expresión ya clásica desde Aristóteles.

Es, por consiguiente —como oportunamente subraya Aristóteles—, una ciencia «divina», no sólo porque trate de Dios, sino porque sólo a Dios compete propia y adecuadamente. La filosofía no constituye, pues, una específica virtud dianoética, sino que este pensar metafísico se mide y rige a sí mismo, tal como en Platón, desde la exigencia absoluta de un saber absoluto, y por eso, *materialiter*, siempre queda de camino, en la

incesante aspiración de su esfuerzo y la indigencia de su transcurso, y es, más que ninguno otro, constitutivamente histórico, desde el exceso con que lo requiere y promueve su absoluto fundamento.

El carácter onto-teológico con que Heidegger designa al pensamiento metafísico de Occidente no consiste, a nuestro juicio, tanto en que la Metafísica interprete su propio ámbito —el ente en cuanto ente—, a la luz del supremo ente, y confunda así, en un mismo proceso, la universalidad del ente con la radicalidad de su fundamento divino, como en que se sepa a sí misma como «saber de Dios» (genitivo subjetivo), y se defina formalmente desde el conocimiento exhaustivo con que Dios posee su propia esencia. Este destino onto-teológico alcanza en Hegel su punto más cimero y sistemático de expresión. En él, la Lógica-Metafísica, en cuanto saber absoluto, no sólo tiene que justificarse a sí misma y deducir-se desde el propio movimiento de la conciencia, extrayendo de sí la forma y el fundamento de su verdad¹, sino que tal saber del Absoluto, le pertenece a El, y no es más que el propio saber-se del Fundamento in-condicionado, en su ser en en-sí y para-sí. Y por eso, necesariamente aparición (teofanía) y realización (teurgía) de la esencia de lo divino².

Frente a los saberes, pues, de ámbito particular, que son por participación y están así bajo la condición de los primeros principios, el ámbito metafísico —universal y radical a un tiempo—, podría definirse como un saber *per suam essentiam*, que debe exhibir su propio y absoluto fundamento. En este sentido, se decía antes que la «Metafísica se sabe a sí misma», porque no hay su-puesto que quede por debajo de su reflexión ni límite alguno a su exigencia incondicionada. Estas sumarias indicaciones nos advierten que la metafísica no queda primariamente definida desde la objetividad de su ámbito, sino por la reflexibilidad e intensidad de su proyecto, como experiencia del fundamento. En definitiva, lo característico de la metafísica no es tanto que principie y funde los demás saberes, como el que se funde a sí misma, en la absoluta interiorización de su verdad.

Ahora bien, este saberse a sí misma como ciencia del fundamento, sólo pudo ser tematizado más tarde³, tras su propia experiencia his-

¹ HEGEL, *Lógica*, ed. Lasson, 1963, I, pág. 23.

² HEGEL, *Lógica*, I, pág. 31.

³ No quiere decir esto, sin embargo, que no hubiera existido antes en la

tórica, como la decantación refleja de lo que había venido siendo: una experiencia del Absoluto en perpetua inadecuación consigo misma y por lo tanto, siempre abierta a nuevas posibilidades. El puesto singular de Leibniz en la historia de la filosofía, depende de haber sido el teórico más reflexivo de la Metafísica, en haber especulado sobre la formalidad de lo *meta*-físico. Como es bien conocido, Leibniz representa el momento de «acuñación de la conciencia metafísica», al formular su proposición sobre el fundamento. El principiar-se de la Metafísica llega así a ser en Leibniz tema de sí mismo; objetiva su propio proyecto histórico y, por primera vez, se eleva explícitamente a conciencia y proposición de su destino.

Esta *Meta*-metafísica leibniziana, que formula entre sus principios, por vez primera, el principio de su propia conciencia y vocación metafísica, recoge y encierra en sí la expresión más acabada del plano ontológico. En la obra de Leibniz, el ejercicio metafísico del pensar adquiere una existencia «refleja» y «especular». Lo onto-lógico, el fundamento de todo ente en cuanto ente, es ahora expresamente tematizado en una reflexión exhaustiva sobre la esencia del logos, que se convierte así en el fundamento definitivo de toda verdad óptica. La conciencia de la autofundamentalidad de la Metafísica, es más clara y sistemáticamente que nunca, antes que él, la conciencia de la *primordialidad de la mente*, sede de los primeros principios, y por eso, el *principio por antonomasia*⁴. Las reflexiones que siguen sobre el fundamento de la Metafísica, han elegido a Leibniz como punto de diálogo, en tanto que en su pensamiento se lleva a cabo una autofundamentación de la Metafísica:

- a) desde su propio acontecer histórico.
- b) como experiencia de la *mens*, en cuanto fundamento in-condicionado.
- c) en la que se recoge todo el destino onto-teológico de la Metafísica de Occidente.

Metafísica, conciencia de su tarea especulativa. Véase especialmente el caso de Aristóteles. Se ha subrayado más bien, por el contrario, que la Metafísica es siempre necesariamente saber de sí misma. La originalidad de Leibniz consiste en objetivar tal saber e introducirlo así en el sistema proposicional de la Metafísica.

⁴ HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (Neske, 1965, pág. 197).

1) La Crisis de la Metafísica:

Lo que permite a Leibniz ser el teórico de la Metafísica, es haber padecido más radicalmente que ninguno otro pensador, la crisis interna del pensamiento metafísico en su historia. Esto es, por otra parte, lo que constituye su originalidad frente a Descartes y el núcleo desde donde divergen ambas filosofías.

Descartes es un pensador que intenta situarse fuera de la historia ontológica. Buena prueba de ello es su duda metódica como acceso al *fundamentum inconcussum veritatis*. La duda se aplica a-históricamente, *sin una conciencia crítica de la in-suficiencia de la historia de la Metafísica*; trabaja, por así decirlo, en abstracto, sobre los diferentes conocimientos que el *cogito* tiene, sobre el propio contenido de la conciencia. Incluso, como el dudar no tiene más meta que el señalamiento de la intuición primordial del *cogito*, Descartes se excede en la duda, sobrepasa incluso la certeza del objeto matemático, y no repara, sin embargo, en la necesaria fundamentación crítica del criterio de la claridad y la distinción, como insistentemente le ha reprochado Leibniz⁵. Ya de antemano, la duda está dirigida a posibilitar un nuevo comienzo, de modo que el surgimiento de la subjetividad en Descartes, supone un corte brusco con la tradición filosófica. Puede decirse que lo que caracteriza al «nuevo comienzo» cartesiano, a través de la duda metódica, consiste precisamente en haber sido hallado en la soledad a-histórica de la conciencia, por reflexión trascendental sobre el propio acto pensante, y por eso puede ser repetible en cualquier momento y punto de la historia. La pura subjetividad que descubre Descartes es, pues, abstracta y formal, desprovista de sustancia histórica, y en la misma medida en que pretende desentenderse de la tradición, incapaz de verificar la superación y trascendencia de la historia ontológica. Por eso, en definitiva, como ha señalado muy certeramente Belaval, «por su sentido de la continuidad histórica, Leibniz se opone radicalmente al solipsismo metodológico, que implica la práctica de la duda»⁶, porque para él, frente a Descartes, sólo en la constatación de la in-sufi-

⁵ Como lugares fundamentales de esta crítica, véase LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Gerhardt, IV, 326-9, 331, 344-7, 354-6 y 363.

⁶ BELAVAI, *Leibniz Critique de Descartes* (Gallimard, 1960; pág. 60). Véase en general sobre este punto el capítulo primero de la primera parte, titulado: *Intuitionisme et formalisme*, págs. 23-83).

ciencia de la Metafísica, puede encontrarse el camino metodológico para su nueva fundamentación crítica.

Por otra parte, en cuanto lo verdadera y últimamente indubitable es para Descartes el estar pensando, esto es, la actualidad del pensamiento, y todo lo demás cae bajo la sospecha de una duda total (hipótesis del genio maligno), lo dado a la conciencia no es más que la realidad óptica del pensamiento, su existencia *in actu*, pero de ningún modo su verdadero carácter ontológico, como pensamiento fundante de la objetividad (*ut actus*). En este sentido, la evidencia cartesiana abrirá la vía del fenomenismo en la filosofía moderna. Lo apercebido en la intuición es el *hecho* del pensamiento, pero no en qué ni cómo consiste en sí el pensamiento. Por supuesto que este *factum*, es para Descartes un *fundamentum inconcussum*, pero de ninguna manera la intuición cartesiana del *cogito* revela el ser mismo del pensar, como unidad de síntesis de lo diverso. En otros términos, la *res cogitans* queda apercebida desde la existencia del pensamiento, sin que en ningún momento se dilucide el sentido de *ens* o *res*, propio del acto pensante. Puesto que hay que pensar deben darse en el pensar mismo pensamientos, pero la relación trascendental del *cogito* a sus *cogitata*, la estructura formal del *unum-multiplex*, que es la *mens*, no ha sido expresamente elaborada ni está dada de modo inmediato en la intuición. Y con ello, el *esse* del pensar se reduce a su pura manifestación en los *cogitata* y se pierde en la diversidad del propio acto. Enérgicamente replica pues Leibniz que el principio cartesiano del *cogito*, debe ser completado con otro igualmente originario, *plura a me cogitantur*⁷, donde se nos pueda revelar la naturaleza y el ser mismo del pensamiento, como producción y síntesis de la diversidad formal.

El método leibniziano, en cambio, podría caracterizarse como una duda metódica sobre la historia de la Metafísica, para lograr su auto-fundamentación crítica. De aquí que la subjetualidad del *cogito*, no sea, sin más, el hallazgo de una intuición intelectual, sino la respuesta al problema de la sustancia como *unum-multiplex*, esto es, la realidad de un sujeto, que se diferencia y se expone a sí mismo en la pluralidad de sus predicados o determinaciones, consistiendo conjuntamente en

⁷ LEIBNIZ, *Gerhardt*, IV, pág. 357: «... Unde consequitur non tantum me esse sed me variis modis affectum esse». *Etiam*, IV, pág. 327 y V, pág. 348.

el principio y la ley de su formalismo. Todas estas indicaciones sólo pretenden mostrar cómo, para Leibniz, la reflexión trascendental es constitutivamente histórica, y, en este sentido, se decía antes que en su filosofía *re-conoce* la Metafísica su propio destino, en tanto se curva y reflexiona sobre su fundamento y alcanza la absoluta interiorización de su actividad.

Más aún: la conexión entre historia y Metafísica es tan estricta en la meditación de Leibniz, que la fundamentación de la nueva Metafísica en la subjetividad, mediante el principio de razón suficiente, sólo es posible tras la previa constatación de la in-suficiencia de la Metafísica en su historia. Y a la vez, inversamente, la in-suficiencia de la historia ontológica, sólo es constatable si ya opera en el espíritu la exigencia trascendental de un fundamento suficiente. Encontramos aquí el típico circularismo del método trascendental. El descubrimiento del principio de razón suficiente ha acontecido al filo de la experiencia histórico-ontológica. La exigencia de la necesidad de una *ratio sufficiens* sólo puede brotar de la in-suficiencia de la Metafísica en su historia y crecer juntamente con ella, pero, en tal in-suficiencia se denuncia ya la trascendentalidad de un fundamento absoluto. Toda la filosofía de Leibniz se mueve dentro de este circularismo y puede entenderse como el creciente progreso de la conciencia del fundamento de la Metafísica, hasta su expresa tematización en el ámbito de la subjetividad. No es propio de este caso desarrollar, en concreto, la historia del descubrimiento del principio de razón suficiente. Tan sólo se pretende dar algunas indicaciones fundamentales para su comprensión.

Ante todo, es preciso hacer constar que tanto el descubrimiento del principio de razón suficiente como la rectificación (*emendatio*) de la Metafísica pertenecen a un mismo proceso mental y en él se condicionan recíprocamente, y, por otra parte, este proceso mental no es más que una reflexión histórica sobre la situación de la Metafísica —el nivel de su problematismo y el estado de su fundamentación—.

Muy tempranamente, en la edición que preparó Leibniz de la obra de Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi* (1670), ya descubre el sentido histórico-crítico de su vocación filosófica. «Nam illustres illi philosophiae instauratores hodierni in eo potius occupantur, ut sua inventa et cogitata praeclare constituent atque exornent, quam ut vetera et in scholis recepta Aristotelis ac Scholasticorum tradita po-

liant ac purgent. Cum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, ea praesertim quae ipso Aristotelis textu continentur, conservare»⁸. El texto encierra el valor indiscutible de haber acertado en la expresión de lo que será más tarde la *Aufhebung* hegeliana. Habla aquí de un enfrentamiento con la historia de la filosofía, que se caracteriza conjuntamente por dos verbos, «emendare» y «conservare», como dos momentos intrínsecos de la misma acción. La conservación de la metafísica sólo puede ser crítica, si constituye una transformación de ella, un nuevo intento de *re-pensar* su fundamento y descubrir así el nuevo sentido de lo *meta-físico*, esto es, lo que había quedado sin pensar acerca de su fundamentación. Lo así «conservado» se supera y trasciende a un tiempo; ingresa en una nueva órbita significativa, en el orden de su rectificación (*emendatio*), en donde se torna justo y exacto. En esta exigencia de «conservación» y «superación» de la filosofía, ya está pues actuando trascendentalmente el principio del fundamento, en tanto se pretende y busca una *ratio sufficiens*, exhaustiva y última, del tema metafísico⁹.

Para Leibniz la Metafísica no ha salido, en efecto, del estado de «ciencia buscada» y problemática en que la encontró Aristóteles¹⁰. Esta afirmación se basa —y aquí encontramos un hilo decisivo para juzgar el racionalismo de Leibniz—, no en el exceso trascendental del tema metafísico, en sí mismo considerado, sino en la falta de un método adecuado para su fundamentación, tal como se encuentra en la Matemática. Desde el primer momento, está unida en Leibniz la «rectificación» de la Metafísica, con la vuelta hacia su fundamento (*ratio*), absoluto e incondicionado (*necessaria*)¹¹. A su vez, se aduce como *ratio necessaria* (*at velut filum in Laberinto*), una nueva elaboración del concepto de sustancia (*ex notione substantiae*), esto es, de la estructura misma del concepto clásico de fundamento (*sub-stare*). El apunte es muy significativo, porque nos descubre el punto de insuficiencia

⁸ LEIBNIZ, *Gerhardt*, IV, pág. 151 (Dissertatio praeliminaris).

⁹ Otros términos semejantes que utiliza Leibniz para caracterizar la rectificación (*emendatio*) de la Metafísica: «établir», «retablir» (*Ger.* IV, págs. 345, 349), «reformer» (*Ger.* VI, pág. 547), «rectifier» (*Ger.* VI, pág. 551).

¹⁰ LEIBNIZ, *Gerhardt*, IV, pág. 468.

¹¹ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 469 y V, pág. 352.

de la metafísica según Leibniz, es decir, el ámbito donde ha constatado su in-fundamentación. Y justamente este ámbito no es otro que la misma estructura del fundamento.

La in-suficiencia de la Metafísica clásica de las formas sustanciales, estriba, según Leibniz, en su incapacidad para la fundamentación de los fenómenos. La diversidad de lo dado sensiblemente, y por lo tanto, el aparecer del ente, se reduce al principio intrínseco de su aparición, «la forma sustancial», pero en ningún caso se especifica en qué medida y cómo tal forma puede desde sí y por sí diferenciar-se en el cortejo de sus atributos. Las determinaciones son así *de* la forma, en cuanto se dicen y atribuyen de ella, pero no se concibe cómo la misma forma se realiza *en* sus determinaciones, y por lo tanto, domina y rige su propio aparecer. Le exigencia de fundamento aporta, por así decirlo, una *ratio*, que en verdad se convierte en mero nombre, en la simple sustantivación de los fenómenos mismos, o en lo que llama Leibniz la apelación a «facultades ocultas»¹², esto es, a principios de actividad, cuya relación a los fenómenos queda por completo sin fundar. En definitiva, la reducción de los fenómenos a su fundamento, se convierte en la mera reduplicación de los fenómenos mismos, o de su hipotética unidad, en la magia de un nombre, que designa una pretendida esencia sustancial. Esto en el fondo, no es más que mero nominalismo, aunque pretenda ser nominalismo de las esencias.

Evidentemente con tales tautologías se ha liquidado el mismo sentido de lo sustancial. Porque una forma sólo es sustancia cuando es el efectivo fundamento de sus accidentes, que son, en verdad, lo que le sucede a la sustancia y, por lo tanto, los modos de su acontecer ontológico y de su revelación¹³. La hipóstasis de tales nombres sustancia-

¹² LEIBNIZ, *Ger.* IV, págs. 391 y 535; VI, pág. 402. Especialmente significativo es el texto de IV, pág. 172: «Ita reeditur ad tot deunculos, quot formas substantiales et Gentilem tandem polytheismum».

¹³ La terminología de Hegel arroja más precisión sobre este problema. En la *Metafísica tradicional* se había descubierto lo que podemos llamar hegelianamente: «Der formelle Grund» (*Lógica*, Lasson, II, págs. 76-82), es decir, el carácter circular de la relación del fundamento, en la que se identifican, mediándose recíprocamente, el fundamento y lo fundamentado (II, pág. 77). Ahora bien, si a la hora de dar razón de un determinado ente, se persiste en la relación formal, se cae entonces inevitablemente en tautologías y formalismos (II, pág. 78), de modo que lo que Leibniz entiende por «cualidades ocultas» no son para Hegel más que «eine zu bekannte Qualität... denn sie keinen anderes Inhalt, als die

les, implica para Leibniz, como lo reconoce explícitamente, la supresión del fundamento. «C'est à faire des substances sans y penser»¹⁴. De modo que en un mismo proceso, la in-suficiencia de la Metafísica de las formas, tal como aparece en los abusos de cierta escolástica, denuncia la exigencia de una *ratio sufficiens*, al par que se constituye en el medio epistemológico para su descubrimiento.

Otro tanto ocurre con la Metafísica cartesiana. Leibniz tiene que reconocer de buen grado a los reformadores, que es necesaria una explicación de los fenómenos, desde dentro de sí mismos, por así decirlo, permaneciendo en las leyes estructurales propias de su ámbito, que son las de la Mecánica. El ideal platónico de «salvar los fenómenos» —primera formulación de la relación del fundamento—, hay que realizarlo mediante el análisis y la resolución de los fenómenos en sus causas directas y propias, que son el movimiento y la extensión. La apelación a las «cualidades ocultas» deja, sin pensar, no sólo la esencia, sino conjuntamente con ella, la constitución de su aparecer (apariencia). Sin embargo, el fundamento de la fenomenicidad está, para Descartes, en el mismo plano que el fenómeno mismo, en un orden puramente físico, sin arraigar en una consideración de ultimidad. No es este el momento de entrar al pormenor en la crítica a Descartes¹⁵. Tan sólo merece la pena insistir en el fundamento de esta crítica, ya antes apuntado: el fenomenismo de la intuición cartesiana, que permanece forzosamente en el orden de la aparición o mostración *cualitativa del ser* (*extensio* o *cogitatio*), sin dilucidar en ningún momento el modo *de ser*, que corresponda a tales determinaciones¹⁶. Porque, con respecto a la

Erscheinung selbst» (II, pág. 79). Falta, por consiguiente, que cumplir el carácter del «fundamento real», donde puede exhibirse aquella diferencia que destruya lo tautológico. (II, pág. 83: «Der Rückgang in den Grund und das Hervorgehen aus ihm zum Gesetzten ist nicht mehr die Tautologie; der Grund ist realisiert».)

¹⁴ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 360. *Vide etiam* IV, pág. 535 y VI, pág. 402.

¹⁵ Para comprender en su totalidad el alcance de esta crítica, consúltese el libro de BELAVAL, ya citado, así como el de JANKE: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik* (Frankfurt, Klostermann, 1963).

¹⁶ Como texto clave contra el fenomenismo cartesiano, véase en las «Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum» (*Ger.* IV, página 365): «Cogitationem et extensionem concipere ut ipsam substantiam cogitantem et extensam, mihi nec rectum videtur nec possibile. Machinatio haec est suspecta et illi similis, qua dubia pro falsis haberi jubebantur. Preparantur animi his rerum detorsionibus ad pertinaciam et paralogismos».

extensión, es bien notorio que no puede ser sustantivada sin desaparecer en su propio modo de ser¹⁷. Se caracteriza precisamente la extensión por no tener «en-sí», por la pura fluencia y exterioridad de sus partes, por su puro vacío interior, y, por tanto, es tan sólo la externación y apariencia de una sustancia, que se extiende, principio ontológico de la extensión misma¹⁸. La extensión debe, por lo tanto, ser explicada a partir de principios no-extensos, desde la su-posición de la fuerza originaria, como unidad de expresión y externación¹⁹.

Mención especial merece, para medir el alcance de la crítica de Leibniz, su respuesta a las reflexiones que aparecieron en el 23 *Journal des Scavants*²⁰. El tema central de la discusión es si los principios de la filosofía cartesiana son compatibles o no con la moral. El autor de las reflexiones se pronuncia por la afirmativa, ya que la exclusión del finalismo de la naturaleza deja intacto, por así decirlo, el posible valor del finalismo en el orden moral. «Porque en Física —agrega—, no se pregunta por qué las cosas son, sino cómo se hacen»²¹. El argumento revela en verdad las últimas intenciones del positivismo cartesiano. Se mantiene explícitamente la investigación de la naturaleza en el orden del cómo, es decir, en el puro análisis de los fenómenos, sin interesarse por una explicación fundamental. Leibniz es tajante en su contestación. Un positivismo fenomenista debe renunciar a entenderse como una explicación *meta*-física de la naturaleza, en tanto el pensar metafísico exige necesariamente la apelación a un fundamento

¹⁷ Con la sustantivación de la extensión como «en-sí», consume Descartes un paso que, según Cassirer, está en abierta contradicción con los principios críticos de su planteamiento científico, a saber, la reducción de la espacialidad a elementos puros del pensamiento. CASSIRER, *Leibniz' System*, Marburg, 1902, página 49.

¹⁸ Véase especialmente en este problema, la crítica a Malebranche en «Entretien de Philarete et d'Aristide» (*Ger.* VI, págs. 579-594), donde se descalifica a la extensión, como esencia del cuerpo, por no reunir los requisitos de la sustancialidad: unidad *per se*, sujeto último de inhesión y concreto verdadero (580-6).

¹⁹ El proceso de esta explicación que se conoce como la fundamentación metafísica de los principios de la dinámica, puede seguirse sobre todo en las primeras obras de Leibniz. (*Ger.* IV, «Philosophische Abhandlungen», de los años 1684 a 1703). Véase sobre este particular el estudio ya clásico de GEROULT, *Dynamique et Metaphysique Leibziennes* (París, 1934).

²⁰ LEIBNIZ, *Ger.* IV, págs. 333-342.

²¹ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 334.

absoluto. «No se trata de nuestras acciones libres — responde Leibniz—, de las cuales es muy verdadero que se trata en la Moral, sino de las Acciones libres, de Dios y de su sabiduría, que aparece en el orden de las cosas, y que Descartes no debe pasar por alto»²².

Si tal fenomenismo se une al voluntarismo cartesiano, que niega un ordo inteligible, absoluto y necesario, en la mente de Dios, como fundamento objetivo del mundo, se hace bien patente a los ojos de Leibniz, la insuficiencia de tal Metafísica para proporcionar una *ratio sufficiens*, incondicionada y última, de la verdad de los entes²³.

A lo largo de toda la discusión con el cartesianismo, está, pues, en juego la posibilidad de una fundamentación del pensar metafísico, y con ella, el carácter mismo del fundamento. La teoría mecanicista maneja, en efecto, un cierto tipo de explicación causal del fenómeno, pero en tanto no descubre la *unidad esencial y última del acontecer fenoménico*, permanece sin fundamento. En cierto modo, el error del cartesianismo aparece como el contrapunto del de las formas sustanciales. Si éste propugnaba la mera sustantivación tautológica de la cualidad-forma, como fundamento, aquí, en cambio, nos encontramos, con la disolución del fundamento en la pluralidad cualitativa de sus determinaciones, carentes de unidad interna. Si el error de las formas sustanciales consistía en el puro carácter formal del fundamento, por manejar la *expresión de Hegel, aquí se trata, por el contrario, de la falta del mismo carácter formal*, esto es, de una unidad que englobe, desde sí y hacia sí misma, la totalidad cualitativa de sus fenómenos²⁴.

La superación de la Metafísica que se propone Leibniz, pretende retrotraerla a su «fundamento real»²⁵, frente al mero formalismo tautológico de las formas sustanciales y el fenomenismo positivista del mecanicismo cartesiano. Por eso busca desde el principio una «vía media», o «un punto de conciliación»²⁶, aunque, bien entendido, que no se trata de llevar a cabo una fórmula externa de sincretismo, sino de descubrir el verdadero carácter «sintético» del fundamento suficiente de

²² LEIBNIZ, *Ger. IV*, pág. 339.

²³ LEIBNIZ, *Ger. IV*, págs. 274-5, 299 y 314.

²⁴ HEGEL, *Lógica*, II, págs. 65-66.

²⁵ Véase el sentido de esta expresión en HEGEL, *Lógica*, II, pág. 82-4: *Der reale Grund*.

²⁶ LEIBNIZ, *Ger. IV*, págs. 343-4, 391, 444 y 516.

la Metafísica —*el unum-multiplex*—, que desde sí pueda dar razón de la multiplicidad de sus atributos, como los modos externos de su expresión formal. Aquí reside, a nuestro juicio, la originalidad de Leibniz, en descubrir la estructura circular del fundamento, que sólo llega a ser tal «en» la obra de la fundamentación de la diversidad, y, por consiguiente, dejándose trasparecer en ella. Separado de aquello que funda, considerado con mera abstracción de sus determinaciones, se disuelve en un puro momento lógico-formal. Este ha sido en general el error de las formas sustanciales. En abstracto, se reconocía la exigencia de la fundamentalidad; pero, in-concreto, a la pregunta por el fundamento, no se respondía desde su propio esenciar-se en los fenómenos, sino mediante la aprehensión de una forma invariable, por debajo del movimiento atributivo, y en cierto modo, in-diferente y ajena al orden de sus accidentes. Lo sustancial se entendía como aquel núcleo estable de ser, que permanece en y por debajo del cambio, sin precisar nunca temáticamente hasta qué punto el cambio mismo pertenece al orden de la autorrealización de la sustancia.

Inversamente, lo fundado debe entenderse desde dentro de sí mismo, como pretende Descartes, pero no desde sí mismo, sino desde aquella unidad que se establece a sí misma en «lo fundamentado», y sólo así, mediante la erección de sus determinaciones, mediándose en la multiplicidad fenoménica, alcanza su verdadera expresión y reflexión formal.

Se comprende ahora por qué la rectificación de la Metafísica está indisolublemente unida a una nueva teoría de la «sustancia». En ella no se lleva a cabo otra cosa que una reflexión trascendental sobre la esencia del «fundamento» (*sub-stare*). La Metafísica de las formas sustanciales —en su degeneración abusiva en las cualidades ocultas— había brotado de una reflexión externa, según la expresión de Hegel, en cuanto disocia las determinaciones de su fundamento sustancial, y a la vez, hipostatiza la forma o esencia inalterable. La Metafísica mecanicista, por su parte, se había quedado a medio camino del fundamento, en la mera explicación mecánica de los fenómenos naturales, sin hallar un auténtico principio de integración formal. Esto era tanto como permanecer en «la antesala de la verdad» y no llevar las cosas «hasta el fondo»²⁷, como le reprochaba Leibniz a Descartes. En general toda la crí-

²⁷ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 337.

tica deja traslucir la creciente conciencia del principio de razón suficiente. La in-suficiencia de la Metafísica, en su historia, aparece, como ya hemos dicho, desde la posibilitación trascendental de la exigencia de un fundamento, que sólo a través de la constatación de tal in-suficiencia, llega a su tematización refleja. La crítica misma debe contener una razón para poder denunciar la sin-razón y lo que ha quedado sin pensar en la historia de la Metafísica²⁸. La crítica, por lo tanto, sólo es posible desde la posibilitación trascendental de una *ratio sufficiens*, que sólo en la crítica llega a su cabal manifestación. «Porque nada señala mejor la imperfección de una filosofía —escribe Leibniz—, que la necesidad en que se encuentra el filósofo de confesar que ocurre algo, según su sistema, de lo que no hay razón alguna»²⁹.

Pueden bien esta *ratio necessaria*, tal como se dice en el *De primae philosophiae emendatione*³⁰, constituye la nueva teoría de la sustancia. No es tema de este trabajo mostrar la interna estructura de este concepto, sino proporcionar tan sólo una indicación básica para su comprensión. La exigencia de un fundamento suficiente, revela la síntesis dinámica en que acontece toda fundamentación. El ser del ente no reside en un núcleo sustancial, indiferente y ajeno al movimiento, y que por lo tanto, en última instancia, no es causa integrante activa de sus determinaciones o accidentes; ni en la mera determinabilidad de las cualidades, vacías de *unidad interna*; sino en aquella síntesis, en que se ejerce el principiar, como una actividad que se genera a sí misma y consiste en su propio establecimiento en el esplendor de su expresión formal. Por eso la sustancia debe ser definida ahora, no primariamente en términos de «forma», sino de «fuerza», que genera y actúa su misma formalidad³¹.

Con esto supera Leibniz definitivamente tanto la actitud fenomenista, que identifica la sustancialidad con los tributos en que aparece, como la formalista, que, *inversamente*, sustantiva la esencia separándola de las determinaciones en que «se deja» trasparecer. Se gana así un concepto dinámico de la relación del fundamento. Ni el atributo *de*

²⁸ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 297: «Et je n'avancerai rien sans en donner ou pouvoir donner raison».

²⁹ LEIBNIZ, *Ger.* VI, pág. 316.

³⁰ LEIBNIZ, *Ger.* IV, 469.

³¹ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 469.

la sustancia puede pasar *por* ella, suplantándola, ni la sustancia puede ser *sin* sus atributos. Sino que ambos recíprocamente se incluyen y se necesitan, en diferente forma, en la relación circular del fundamento. Muy claramente se muestra así en la polémica de Leibniz contra el concepto cartesiano de sustancia, que maneja también Malebranche. Tal definición reza así: «Todo aquello que se puede concebir solo y sin pensar en ninguna otra cosa, o sin que la idea, que de él se tenga, represente otra cosa, o bien todo aquello que se puede concebir solo como existiendo independientemente de cualquier otra cosa, es una sustancia: Y todo lo que no se puede concebir solo o sin pensar en ninguna otra cosa, es una manera de ser o una modificación de la sustancia»³². En el fondo de esta definición, como le objeta Leibniz, domina una ambigüedad esencial, por no discernir suficientemente entre la sustancia y el atributo, de una parte, ni comprender, por la otra, su necesaria inclusión.

En efecto, Leibniz reconoce en su crítica que: *a*) la autarquía ontológica de la sustancia está mal definida en los términos, «independencia de cualquier otra cosa»³³, porque propiamente tal definición sólo conviene a Dios, ser necesario, y conduce inevitablemente a la supresión de la fuerza originaria de las criaturas y su interna autonomía, hasta disolverlas en el monismo spinosista; y que, *b*), en segundo lugar, ni siquiera la independencia noética —así entendida—, es propia de la sustancia, puesto que también conviene, en cierta medida, al atributo, que puede ser conocido con abstracción de su sujeto de inhesión. Por el contrario, los sujetos se conocen por medio de los atributos»³⁴, lo mismo que éstos, inversamente, no pueden existir sin la sustancia.

Como se ve, la crítica leibniziana quiere mostrar cómo en la definición cartesiana de la sustancia hay, en el orden ontológico (*a*), una ambigüedad entre la aseidad y la perseidad, igual que en el noético (*b*), entre el sujeto y sus accidentes. Hasta el punto de que no se precisa propiamente en qué consista la autonomía ontológica de la sustancia ni cómo tal independencia sólo es posible, si la sustancia es una fuerza

³² LEIBNIZ, *Ger.* VI, pág. 581.

³³ Éstos son los mismos términos de Descartes («res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum») y Spinoza («Est id quod in se et per se concipitur, seu cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat»), en la definición de la sustancia.

³⁴ LEIBNIZ, *Ger.* VI, pág. 582.

de expresión en sus atributos y determinaciones, y, por tanto, sólo cognoscible en ellos y mediante ellos.

Hay así una indigencia y necesidad recíproca entre la sustancia y sus determinaciones³⁵, como objeta a Descartes. Una base sustancial, abstraída de sus atributos, se convierte irremediamente en un vacío sustrato, absolutamente indeterminado e impensable, lo mismo que el orden de la determinación no tiene unidad por sí mismo, si no es referido a un principio de fuerza (*vis activa primitiva*) que se auto-determine³⁶.

Del mismo modo se expresa la crítica de Leibniz al concepto de sustancia de Locke. Como se sabe, el origen de la noción de sustancia es, para el empirista inglés, el producto de la unidad de ideas simples, que inadvertidamente se toman por una sola idea simple, y se supone que se unifican en un sujeto, en donde subsisten y de donde derivan³⁷. La réplica de Leibniz, en su contra, trata de probar que la suposición del sustrato es un intrínseca exigencia del espíritu para unificar las determinaciones, que, en cuanto cualidades abstractas, no tienen una vinculación entre sí, y que, por consiguiente, tal sustrato tiene una aprioridad ontológica con respecto al accidente, como en general, todo lo concreto con respecto a su abstracción. Con lo cual, al mismo tiempo que se reconoce la exigencia de un polo activo de unificación de lo múltiple, o sustrato de las determinaciones, en la línea de Locke, se invierte el planteamiento empirista, haciendo ver que no se trata de una mera su-posición, sino de un su-puesto del pensamiento mismo, y, por lo tanto, *natura prior* o los accidentes y ontológicamente indispensable, en cuanto tal, para dar razón de la unidad de lo múltiple³⁸.

Pero, en tal caso, tal su-puesto no es ya el mero sustrato material de Locke, desprovisto de toda cualidad, sino el fundamento de la determinación. Las dificultades que encuentra Locke provienen lógicamente del método que usa. La mera abstracción, que separa del sujeto ontológico aquellas determinaciones que intrínsecamente le pertenecen, sólo

³⁵ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 364.

³⁶ Por eso para LEIBNIZ resulta inconcebible la suposición de que Dios pueda, sin apelar al milagro, dotar de inteligencia a la materia, porque en tal caso se rompe la unidad necesaria y de síntesis entre el fundamento sustancial y sus determinaciones. *Ger.* V, págs. 58, 60, y 360, 363.

³⁷ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 202, y antes, págs. 132-137.

³⁸ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 202 y IV, pág. 147.

puede conducir a un vacío sustrato de toda cualidad, que resulta en verdad impensable³⁹. En la crítica de Leibniz, se pone, por el contrario, de manifiesto, que la sustancia no puede encontrarse mediante la abstracción analítica de los accidentes, sino en la misma síntesis predicativa, por la cual el sujeto se expresa en sus atributos y se los apropia como su principio configurante.

El fenomenismo, que está a la base de la actitud de Locke; salta a la vista en una nueva objeción. De la sustancia —dice—, no tenemos una idea clara y distinta. La objeción pretende hacer ver, y con razón, que en el fenomenismo, de cualquier tipo que sea, no hay acceso a la sustancia, pues la percepción intuitiva siempre se mueve en orden de «lo» que aparece, pero nunca alcanza el principio o el acto interno de la aparición. De modo que la abstracción total de las cualidades, que le reprocha Leibniz a Locke, es propia de un tipo de conocimiento, para el que no hay más que *aquello* que se deja aparecer. Por el contrario, el método de la síntesis predicativa está unido a una concepción del conocimiento como aprehensión del acto real en su autónomo desenvolvimiento. Sólo aquí puede encontrarse la estructura de la sustancia. «La verdadera señal de una noción clara y distinta de un objeto —replica Leibniz a la objeción de Locke—, es el medio de que se disponga para conocer en él lo más posible de verdad, por pruebas *a priori*»⁴⁰. Es decir, la definición real en cuanto suministra la génesis del objeto. Pues bien, es en la autogénesis originaria del pensamiento mismo, poniéndose en la obra de su expresión en las determinaciones inteligibles (*cogitata*), donde encuentra Leibniz —como veremos más tarde (sección III), el origen del concepto metafísico de sustancialidad.

En definitiva, lo que la cosa «es» no reside en la nuda permanencia de un sujeto in-determinado, ni en la consistencia de un predicado abstraído, sino en el acto mismo del «es» copulativo, como síntesis y actividad de automanifestación⁴¹.

³⁹ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 202.

⁴⁰ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 203.

⁴¹ De una parte, esta interpretación de la sustancialidad prolonga la línea aristotélica del acto sintético de la ousía, tal como se manifiesta en el juicio. La sustancia es así, según la expresión tomista «causa quodammodo activa» de sus accidentes, que sólo secundaria y relativamente participan en la noción de ente (SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, qu. 77, art. 6, ad 2 y *De ente et essentia*, cap.

El reino de las determinaciones fenomenales se conjuga así con el interno principio metafísico de la unidad sustancial. Los dos planos de consideración no son más que aquellos dos momentos en que acontece por necesidad la ex-posición del fundamento ⁴².

II) El sentido del principio de razón suficiente:

La creciente conciencia en Leibniz del fundamento de la Metafísica trae consigo un nuevo planteamiento del problema ontológico, en una profundidad inusitada. «Así lo encontramos formulado en los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*» (1714). «Hasta aquí —dice Leibniz—, hemos hablado como simples físicos; ahora es preciso elevarse a la Metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado comúnmente, que afirma que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que sea posible a aquel que conoce bastante las cosas de dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Supuesto este principio, la primera cuestión que hay que plantear, será, ¿por qué hay algo más bien que nada?, porque la nada es más simple y más fácil que cualquier otra cosa. Más aún: supuesto que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo» ⁴³.

En todo este texto excepcional, que por sí solo equivale a un tratado de Metafísica, hay una frase que nos proporciona la clave de interpretación. Dice así «Porque la nada es más fácil y simple que cualquier otra cosa» ¿En dónde radica la simplicidad de la nada? ¿Cómo puede determinarse la pretendida facilidad de su «noción»? La nada es, por así decirlo, el contra-concepto del ser. En la nada, pues, en el sentido en que Leibniz utiliza aquí el término, no hay *nada que pensar*. La simplicidad, la facilidad de la nada, estriba en ser una intuición vacía de contenido, absolutamente indeterminada, y por lo tanto, donde no puede estribar la razón. La facilidad de la nada se mide aquí por su

VI). La elevación de este «es» copulativo, obtenido por reflexión interna, a transcurso dialéctico, va a constituir la obra de Hegel. De este modo desaparece lo que llama Hegel la «exterioridad abstracta de la multiplicidad», propia del idealismo de Leibniz (*Lógica*, I, pág. 160). Como veremos más tarde (sección III), el pensamiento de Leibniz se constituye en el punto de inflexión y curvatura de la Metafísica de Occidente.

⁴² LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 391.

⁴³ LEIBNIZ, *Ger.* VI, págs. 602 y 612, núm. 32.

ausencia de toda razón. La sin-razón de la nada no es, sin embargo, la contradicción de lo impensable, sino justamente lo contrario, la vacuidad de lo que no necesita fundamento. La pretendida facilidad y simplicidad de la nada consiste, pues, para Leibniz, en su no exigencia de fundamento. De la nada no hay, no puede haber, una «definición real» (en el sentido leibniziano del término), que muestre la posibilidad de su concepto, pues justamente con la nada, como absoluta remoción de todo ente, se ha suprimido de plano todo lo posible y todo lo real. Los problemas empiezan, por lo tanto, para la razón, con el orden del ser, es decir, cuando *hay que pensar*, con el dar-se y el ser del pensamiento mismo. De ahí la pregunta de Leibniz: «¿Por qué hay cosas? ¿Por qué precisamente éstas y no otras? Es justamente de esto, de lo que se puede, de lo que hay que dar razón, frente a la nada, que es en sí la repulsa de toda exigencia de fundamento.

Pero la expresión de Leibniz quiere decir mucho más. No sólo, como es obvio, que sólo hay problemas en el orden del ser, sino que el ente es en sí mismo problemático, porque no exhibe de suyo e inmediatamente su razón de ser. La razón de ser es, pues, aquello en virtud de lo cual el ente «es» frente a la nada y desde la nada. La «razón de ser» del ente alcanza así los dos momentos expresamente tematizados en la pregunta de Leibniz: su posibilidad o esencia, y su actualidad. Ahora bien, la misma formulación de la pregunta metafísica deja trasparacer el horizonte racionalista de su solución. La pregunta por qué es el ente, está dirigida al ente, y por consiguiente, debe buscar en lo que cada cosa es, la razón de su ser. La pregunta por la *ratio sufficiens* busca, pues, en el ente, al que pregunta, su propio e intrínseco fundamento. Y éste sólo puede venir de «aquello que en sí el ente es», su noción esencial como fundamento de su actualidad. El prevailecimiento del ente frente a la nada se rige y mide desde su esencia, con lo cual ya desde el principio se construye la realidad (*ens in actu*), desde la posibilidad (*quod existere potest*)⁴⁴.

⁴⁴ Es típico del racionalismo de Leibniz la deducción del existir, o, al menos, su exigencia, desde la posibilidad. El tránsito, en definitiva, del *posse* al *esse*, hasta el punto de considerar la existencia como predicado del sujeto. «Pero cuando se dice que una cosa existe o que tiene existencia real, esta misma existencia es el predicado, es decir, tiene una noción vinculada a la idea de que se trate» (*Ger.* V, págs. 339-340. Vid. *etiam*, VII, págs. 304 y 319). Como se observa en este mismo texto, la actualidad se toma como «existencia real» frente

«Lo que puede existir» es aquello que ejecuta su poder frente a la nada, para ser actual. Tal poder, aun aceptando con Leibniz que sólo pueda ser eficaz por la decisión creadora de Dios, estriba en cada caso en la densidad ontológica del contenido esencial mismo. De modo que el dar razón de lo existente debe arraigar en la noción, según la cual ha sido implantado en el ser. «En filosofía —dice expresamente Leibniz—, es preciso intentar dar razón, haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas por la sabiduría divina, *conforme a la noción* del sujeto de que se trate»⁴⁵. El primer paso de la pregunta por la *ratio sufficiens* intenta hallar en la cosa misma, en *lo* que cada cosa es, su inmanente fundamento. Ya hemos visto anteriormente cómo esto supone la estructura circular de la entidad, como relación de fundamento a fundamentado, y por lo tanto, que el ente sea una «vis activa», que desde sí y por sí *pueda* (en el sentido activo del término) ofrecer la forma (*ratio*) de lo que es.

La estructura sustancial del ente es, pues, para Leibniz la condición para que la pregunta por el fundamento puede tener sentido, y, a la vez, tal estructura se revela como la necesaria correspondencia a la pregunta por el fundamento. Supuesto que las cosas se agotasen en su mero aparecer, estaríamos en un puro fenomenismo, donde no es posible dar razón de la apariencia, pues se ha liquidado todo su posible tras-mundo esencial. Como comenta Hegel, en la proposición sobre el fundamento, se expresa la exigencia de «no permanecer en lo inmediatamente existente o en determinabilidad, sino desde allí regresar a su fundamento, en cuya reflexión es el ente, en cuanto trascendido (*als Aufgehobenes*) en su ser en-sí y para-sí. En la proposición sobre el fundamento —concluye—, se expresa la *esencialidad de la reflexión en sí*, frente al mero ser»⁴⁶.

Salta aquí de nuevo a la vista la diferencia que separa Leibniz de Descartes. El pensamiento cartesiano no había consumado la reflexión interna sobre el fundamento⁴⁷, y por eso identifica la res o sustan-

a la posibilidad como existencia *in intellectu*. Con lo cual, lo real es tan sólo la efectividad de lo posible.

⁴⁵ LEIBNIZ, *Ger.* IV, págs. 483-484.

⁴⁶ HEGEL, *Lógica*, II, pág. 65.

⁴⁷ Cassirer ha visto muy acertadamente el cosismo en que cae continuamente la Metafísica cartesiana, por carecer de una reflexión trascendental suficiente; hasta el punto de que, según él, el principio auténtico de la modernidad

cia con su aparición a la conciencia (*extensio*) o con la misma conciencia en cuanto «aparecida» (*cogitatio*). Pero como le replica insistentemente Leibniz, una Metafísica abandonada al criterio de la intuición, es un pensar arbitrario y desprovisto de fundamentación crítica.

La reflexión interna, de que Hegel habla, es aquel movimiento del pensar, por el que trasciende la apariencia y la traspasa, replegándola y volviéndola sobre su fundamento esencial. La esencia no está separada (a modo de núcleo permanente) de la apariencia, sino presente en ella, y por eso, el aparecer mismo pierde su pretensión de ser en-sí, para aniquilarse y hundirse, en cuanto aparecer *del ser*, en la revelación de la esencia. Pues bien, este movimiento de autoexpresión de la esencia en su apariencia (*perceptio*) y de traspaso progresivo en su diferencialidad o determinación (*appetitus*) es lo que debe constituir el ente en cuanto objeto posible de una proposición sobre el fundamento. Y este traspaso acontece, como es bien sabido ya desde Aristóteles, en la estructura judicativa (S es P) —entendida dinámica y procesualmente—, que es ahora elevada a un rango ontológico definitivo, como el mismo formalismo de la autoexpresión de lo real.

Se comprende así, sin recurrir, como Coutourat, a ningún tipo de apriorismo lógico, cómo por la misma exigencia del Fundamento, la primitiva forma de la pregunta, ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, se reduzca en Leibniz a otra más estructural y formal, y que en el fondo no es más que una explanación del carácter circular de la relación fundamentante; ¿en virtud de qué es idéntico un predicado con su sujeto? «Así, pues —escribe—, de cualquier verdad se puede dar la razón, esto es, la conexión del predicado con el sujeto, que o es patente por sí misma, como en las proposiciones idénticas, o hay que explicarla mediante la resolución de los términos. Y éste es —concluye— el único y sumo criterio de verdad»⁴⁸, es decir, la identidad del sujeto y predicado.

La *ratio sufficiens* debe expresar, por consiguiente, la formalidad estructural de la relación fundamentante, a saber, el principio de síntesis, del sujeto con el predicado, del fundamento con lo fundamentado; o dicho en otros términos, la identidad de los dos momentos de la rela-

está más en la matematización de la ciencia natural de Descartes que en su misma Metafísica (*Leibniz' System*, pág. 44).

⁴⁸ LEIBNIZ, *Ger.* VII, págs. 295-296 y 301, 309.

ción⁴⁹. Pero tal unidad sintética, que así se expresa en el juicio, debe residir en el sujeto como soporte y base de la relación del fundamento. La razón que une el predicado con el sujeto viene del sujeto mismo y acaba por identificarse con él, hasta el punto de no ser más que la misma actualidad de ser sujeto o principio de expresión.

Heidegger ha interpretado muy agudamente el sentido del *rationem reddere* leizniano. Este «de-volver» el fundamento, como él traduce, en cuanto razón del predicado, es siempre un volver el predicado sobre su sujeto, y por lo tanto, restituir el *ob-iectum* re-presentado al fundamento sub-jetivo de su pre-sentación⁵⁰. El sujeto no sólo sub-yace al predicado, en el sentido clásico, sino que lo pro-yecta activamente y se lo pre-senta (*vorstellen*), dejándolo surgir. El «ser» del predicado es, pues, su nudo estar ante el sujeto que lo pro-fiere. Su sistencia sólo es posible en tanto forma parte del con-sistir ontológico del sujeto. Sólo entonces el fundamento es suficiente, cuando tiene capacidad «para asegurar lo ante-puesto (objeto) en su posición» (*um einen Gegenstand in seinem Stand sicherzustellen*)⁵¹.

Pero esto implica que la ante-posición del ob-jeto en la pro-yección del sujeto, forma parte de la propia autoposición del sujeto en su ser. Surge así un nuevo aspecto del *rationem reddere*, que no ha sido expresamente tratado por Heidegger. No sólo es preciso devolver (*zurückgeben*) el predicado (*objectum*) a su fundamento (*subiectum*), sino que, en tal devolución, se vuelve el sujeto sobre sí mismo (la reflexión interna de Hegel), para alcanzar la realización de su ser en-sí y para-sí. El sujeto, pues, que constituye la *ratio* del predicado, exhibiéndose en su predicado, puede dar razón de lo que él mismo es. Tal dar razón de sí es su mismo y originario dar-se y aparecer en la pro-posición judicativa. *Ratio* significa aquí, en la doble formalidad del *reddere* ya apuntada, el modo en que «se obra» el fundamento. Así escribe Leibniz: «Pero particularmente y por excelencia, se llama razón si es la causa no solamente de nuestro juicio, sino también de la verdad misma, o lo que se llama también razón *a priori*, y la causa en las cosas responde a la razón en las verdades»⁵².

⁴⁹ HEGEL, *Lógica*, II, pág. 78.

⁵⁰ HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pág. 45.

⁵¹ HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pág. 64. Vid. *etiam*, págs. 47 y 195.

⁵² LEIBNIZ, *Ger. V*, pág. 457.

Esta prueba *a priori*, de que se habla, debe proporcionar, en y para el sujeto, la interna posibilidad de su concepto. A esto llama Leibniz en múltiples pasajes de su obra, proporcionar la «definición real»⁵³, es decir, la unidad germinativa del fundamento. Es necesario para ello que el sujeto se haga patente en sus predicados, para sólo así determinarse en la compatibilidad de sus afecciones y en la síntesis esencial que domina y rige su aparecer. Lógicamente hablando, se trata de reducir la noción «sujeto» a sus elementos más simples, para descubrir su interna unidad y constitución. Pero tal análisis lógico, que opera la mente, corresponde en realidad —en la realidad ontológica del sujeto—, a su propia expresión en los predicados y su consiguiente reflexión y recogimiento en la unidad de su ser. La posibilidad *a priori* es, pues, ontológicamente pensada, la misma posibilidad del sujeto; no sólo su posibilidad lógica, sino su poder-de-ser (*vis-activa*), su interna capacidad para proponer la pro-posición, en que se ex-pone a sí mismo como fundamento de su ser.

En definitiva, el sujeto del juicio no es, en Leibniz, aquel de quien se habla, sino quien se expresa a sí mismo y trasciende su apariencia para ganar-se en su esencialidad. Todavía, en Aristóteles, la subjetualidad de la sustancia estaba pensada como síntesis inhesiva, sólo *quodammodo activa* de sus atributos. En Leibniz, en cambio, el sujeto es esencialmente activo, y por eso puede (en el sentido energético del término) decir-se a sí mismo y poseer-se en su verdad (la sustancia como subjetividad).

El tránsito, pues, de lo subjetual a lo subjetivo, estriba en una mayor radicalización de la función de sujeto en el juicio. Ya no es tan sólo el sustrato que sostiene y la forma que integra sus atributos, sino el principio total que produce sus determinaciones como medio de la exhibición del propio ser. Es cierto que ya en Aristóteles, la realidad del sujeto (ousía) está pensada como el movimiento de emerger a la propia presencia (parousía), y el sostenimiento autónomo en el brillo de la forma, pero, en todo caso, falta una última comprensión de la actividad de «emergencia» (energeía) como principio de la forma misma, como aquella unidad que desde sí y por sí se diferencia internamente en lo múltiple para poder ganar-se en la intimidad de su ser.

⁵³ Ver especialmente «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» (*Ger.* IV, pág. 425), cuya tesis se mantiene constante en el pensamiento leibniziano.

III) El intellectus ipse como fundamento:

Si la estructura circular del fundamento exigía que éste fuese un *unum-multiplex* (I), la reflexión temática sobre el acontecer de tal estructura en la síntesis judicativa (II), acaba de arrojar que tal *unum-multiplex* es necesariamente conciencia, o, como dice Leibniz, «mens».

Aquí reside el cuño propio de la teoría de la subjetividad de Leibniz frente a Descartes. No se ha obtenido por una reducción metódica, practicada sobre los contenidos de la conciencia, hasta hallar el principio de su deducción, sino por una reflexión crítica sobre el carácter mismo del fundamento. El sujeto no es, pues, el polo intencional del objeto, correlativo de él, sino que tal ante-poner intencional de la objetividad se funda en la originaria pro-yección y ex-posición del sujeto, como el acto propio de la subjetividad. El objeto no es «otro» que el sujeto, sino su «otredad», esto es, su externación y expresión en un mundo, como condición imprescindible para ser sujeto y fundamento de sí mismo. La relación sujeto-objeto está aquí pensada por encima de todo esquema de bipolaridad cosista, tal como ocurre en Descartes, pese a sus mismos presupuestos críticos⁵⁴. No hay una *res cogitans* y una *res extensa*. No hay más que la *res*, el ente en su mismidad, la sustancia en sí y por sí, que necesita exteriorizarse en el orden fenoménico de su expresión, para poder morar en su propia interioridad. Se ha trascendido, de una vez por todas, el fenomenismo cartesiano. Ahora se nos dice en qué consiste el ser propio de la *cogitatio* y cómo ingresa en la razón de su ser.

En definitiva, la solución que Leibniz proporciona al problema metafísico de lo uno y lo múltiple, de la identidad y la diferencia —desde la altura de su reflexión sobre el fundamento—, es la estructura de la conciencia, como acto que se modaliza a sí mismo en la pluralidad de sus cogitata, para ingresar reflejamente en su originaria unidad. Por esto, toda mónada no sólo es ánima, como vis activa, sino *mes*, como unidad de *perceptio* y *appetitus*. La proposición sobre el fundamento alcanza de este modo una validez universal. *Nihil est sine ratione* equivale, vertido a una formulación positiva, «todo ente tiene una razón de su ser». Y la justificación es clara, porque consiste esencialmente en ser

⁵⁴ CASSIRER, *Leibniz' System*, pág. 43.

ratio y percepción de sí mismo. En consecuencia, Leibniz puede escribir en un sentido plenamente idealista, *esse nihil aliud est quam percipi posse*⁵⁵, es decir, la unidad ontológica de pensamiento y ser, pues el pensar-se (*percipere* y *percipi* a un tiempo) es la forma de la identidad reflexiva del ser.

La nueva estructura subjetiva de la sustancialidad, frente a la subjetual aristotélica, trae juntamente consigo un nuevo concepto de la identidad como acto de reflexión formal. En efecto, si el fundamento de toda realidad en cuanto tal, es conciencia, en el acto mismo del pensamiento están dadas las dos condiciones necesarias para la unidad: la distinción de cualquier otro ente y la indivisión en sí mismo. Ambas condiciones dimanar para Leibniz de la misma estructura de la *mens*. En primer lugar, la intrínseca individualización de la sustancia por completa determinación de sí (*notio completa*) sólo es posible si el principio sustancial se modaliza internamente a sí mismo, se «altera» en su propia autorrealización, tal como ocurre con la conciencia. Porque, si en abstracto, la estructura formal de la subjetividad permanece siempre la misma, *in concreto*, en la obra de sí, tal estructura se individualúa al autodeterminarse, según el contenido específico del acto pensante y su conexión formal. De modo que solamente es la conciencia un acto que envuelve, en su progresiva determinación, el infinito⁵⁶ y según su propia automodalización, se convierte en una perspectiva única, intransferible e indivisible, de integración del universo⁵⁷.

En segundo lugar, la misma conciencia garantiza su unidad indestructible, según la conexión de las percepciones, que no es psicológica, sino lógico-formal, y por lo tanto, lleva en sí misma un carácter necesario. En definitiva, para Leibniz toda secuencia natural entre percepciones, según el traspaso del apetito, es en verdad una consecuencia lógica, hasta el punto de que el orden interno de la temporación del

⁵⁵ *Leibniziana Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* (publicado por IVÁN JAGODINSKY, Kazán, 1913, pág. 14).

⁵⁶ El principio de la identidad de los indiscernibles exige que las menores diferencias entre dos cosas sean siempre internas o por determinación intrínseca, y no por mero accidente. Pero esto supone que la realidad debe consistir en un principio que pueda internamente diversificarse y determinarse hasta el infinito. (Véanse, entre otros textos, *Ger.* V, págs. 104, 214 y 268; VI, página 609, núm. 16 y pág. 617, núm. 60.)

⁵⁷ LEIBNIZ, *Ger.* VI, pág. 616, núms. 56 y 57.

movimiento intramonádico, se reduce al nexo lógico de antecedente y consecuente, según las leyes del discurso y el transcurso formal. Puede entonces escribir con razón «que todo estado presente de una sustancia simple es una secuencia de su estado precedente, de tal manera que el presente está por ello cargado de lo por-venir»⁵⁸.

Se da, pues, en toda percepción una retención de su acto, como por cierta gravitación y condensación sobre la propia conciencia, sin lo cual no podría haber ni autoconocimiento de sí ni reconocimiento del objeto, pues la conciencia de que se piensa algo es siempre retentiva del acto anterior de estar efectivamente pensándolo⁵⁹.

Aquí se basa, por otra parte, la imposibilidad de que la apercepción se recubra enteramente con el campo perceptivo, pues todo acto reflejo deja surgir, por detrás de sí, el acto que lo ha posibilitado, y así hasta el infinito, sin que nunca se supere totalmente la mediación⁶⁰.

Ahora bien, si todo ente tiene un fundamento, la posibilidad, no obstante, de tematizar el fundamento y elevarlo a proposición metafísica, sólo puede residir en un ente, en que se realice plenamente la reflexión formal. Tal es el caso del *spiritus*, que Leibniz caracteriza como «autopercepción (autoconciencia)»⁶¹. En las demás sustancias la reflexión formal acontece tan sólo reflejamente, pero no reflexivamente, es decir, no mediante la apropiación pensante y consciente del propio ser. En tal caso, sólo el ser humano está caracterizado por poder emitir y verificar la proposición sobre el fundamento⁶². No sólo tiene una razón de su ser, sino que tal razón consiste precisamente en poder dispensar la *ratio sufficiens* de toda la realidad en cuanto tal. Surge de este modo un tercer y nuevo sentido del *rationem reddere*.

⁵⁸ LEIBNIZ, *Ger.* VI, 610, núm. 22; págs. 328, núm. 360 y V, pág. 104.

⁵⁹ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 222.

⁶⁰ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 108.

⁶¹ Aquí estriba la diferencia que establece Leibniz entre «identidad física» y «moral». La primera consiste en la *secuencia* perceptiva, y por lo tanto, brota desde la originaria retención de todo acto de conocimiento. La segunda, en cambio, eleva tal retención a rememoración y supone, por lo tanto, un ser en propiedad de sí, que es lo que caracteriza formalmente «la persona» (*Ger.* V, págs. 216-228: en la polémica con Locke).

⁶² Frente al animal que sólo alcanza una secuencia perceptiva, por medio de la imaginación, el hombre está implantado en la *consecutio rationum*, y puede así probar y fundamentar. «Cogitatio autem —como escribe Leibniz— est perceptio cum ratione conjuncta» (*Ger.* VII, pág. 331; V, pág. 44, y VI, pág. 611, núm. 29).

El de-volver la razón, no estriba tan sólo en la restitución del predicado sobre su sujeto (síntesis predicativa), ni siquiera en el volver a sí de la subjetividad (síntesis reflexiva), sino en aquello que en tal volverse y autoconciencia queda posibilitado, esto es, el mismo dar-se del *intellectus* como sede y fundamento de toda realidad⁶³.

La Metafísica se convierte, de esta manera, en lo que podemos llamar con Heidegger *Ontología fundamental*, en tanto proporciona el saber del ente del fundamento, desde donde se pueden constituir analógicamente los diferentes grados de la entidad. Como ya se ha mostrado, el principio de razón suficiente verifica la reducción del *modus rei* al *modus intellectus*, en la medida en que construye idealmente toda la realidad, según los modos de la realización de la estructura de la conciencia. En suma, para Leibniz, la posibilidad de los conceptos metafísicos se basa en el innato poseerse del *intellectus ipse*, previo a toda experiencia, donde se descubre el modo más eminente del consistir sustancial. Y, en consecuencia, el método de la Metafísica no puede ser otro que el de la reflexión trascendental, único que puede consumir una experiencia del fundamento.

Esta reflexión —escribe Leibniz— «no se limita a las solas operaciones del espíritu, sino que va hasta el espíritu mismo, y sólo apercibiéndonos de él, formamos una idea de la sustancia»⁶⁴. De nuevo se observa aquí la distancia que separa la meditación de Leibniz con respecto a la de Descartes. Frente a todo positivismo de atributos, la reflexión trascendental debe ingresar⁶⁵, a través de las operaciones del espíritu, en su propio ser. Porque la sustancia se hace con y sub-sistente en y por su actividad⁶⁶, y sólo puede ser alcanzada reflexivamente a través de ella. Sólo entonces se consigue la identidad perfecta de la relación circular del fundamento.

⁶³ HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pág. 79.

⁶⁴ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 23 y VI, pág. 612, núm. 30.

⁶⁵ Aunque el texto está dirigido a Locke, alcanza la posición de Descartes, por lo que tiene de fenomenista.

⁶⁶ El adagio escolástico «operari sequitur esse» vale ahora para Leibniz, de modo universal y sin restricción, al hacer de la sustancia una estructura de conciencia; hasta el punto, de que mejor se podría decir «operari est esse», porque la sustancia es intrínsecamente activa y con- y sub-siste en y por su actividad.

En este secreto reposar en-sí, encontramos la fuente de todo innatismo, en la misma autoidentidad connatural del espíritu con su ser. «Ya he dicho —escribe Leibniz—, que somos innatos a nosotros mismos, y puesto que somos seres, el ser nos es innato, y el conocimiento del ser se encuentra envuelto en aquel conocimiento que tenemos de nosotros mismos»⁶⁷. No se trata, por consiguiente, de modo primario, de la idea innata de ser, sino de la experiencia metafísica del ser que «se es» («se» suena aquí reflexivamente), como activa apropiación de sí mismo.

Lo innato no es, pues, primariamente una idea, como objeto de representación, sino una estructura, la autopresencia del propio acto pensante, donde reside la luz de los primeros principios y la fuente de toda verdad⁶⁸.

Se alcanza así, en la meditación de Leibniz, un punto climático en el proceso de la filosofía de Occidente, que encuentra su primera acuñación en la Metafísica de Aristóteles y su consumación en la Lógica de Hegel... Tal proceso se puede caracterizar con Heidegger, como la interpretación del *ser del ente* desde la primacía de la subjetividad. También en Aristóteles un logos de la *physis* (saber de la naturaleza), sólo es posible desde la reflexión sobre la *physis* del logos, es decir, por internación (ἐπαγωγή) y elevamiento de la mirada hacia aquel punto originario de totalización de la naturaleza; el alma, lugar de la realización de toda forma⁶⁹. Es el alma la autopresencia viviente⁷⁰, semejante a la luz, de donde extrae el pensamiento, en su experiencia poética (τέχνη) y teórica (ἐπιστήμη) los patrones para interpretar el mundo.

En Leibniz, más idealmente aún que en Aristóteles, como acabamos de ver, el ente natural se construye, no sólo *en* la conciencia, sino *desde* la conciencia, como un modo analógico de su realización. Un paso más, en la dialéctica de Hegel, y ya se habrá borrado la estructura analógica, que todavía en Leibniz intentaba sortear el monismo del

⁶⁷ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 93.

⁶⁸ LEIBNIZ, *Ger.* V, pág. 70.

⁷⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, 431b21 [ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα] y 432a2 [ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν].

⁶⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, 43015-18 [...τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια... ἕξις τις, οἶον τὸ φῶς] y *Ética Nicomaquea*, 1170a30-b.

Fundamento. El «ser del ente» quedará definitivamente constituido por Hegel en el momento absoluto del «concepto»⁷¹. La realidad, en cuanto tal, es decir, *qua* espiritual, empieza allí donde se establece el primer reconcimimiento de lo Absoluto (la esencia) y acaba donde se consume en la vida del «concepto» (ser en-sí y para-sí), la plenitud de la autoposición y la identidad.

Todavía en Aristóteles y Leibniz, la Ontología fundamental está abierta a la Teología. La autoconciencia finita, en que se obra y manifiesta el fundamento de la realidad, no es, sin embargo, un principio absoluto y suficiente. El dinamismo del acto del alma, debe ser fundado y trascendido por una «ἐνέργεια ἀκινήσιος», por un acto subsistente de pensamiento (νόησις νοησεως) o autoconciencia infinita, donde esté traspuesta toda potencialidad. Otro tanto ocurre en Leibniz. El espíritu finito no consigue una absoluta interioridad de su autopresencia, y por consiguiente, su explicación del mundo, escrito e inscrito en su propia estructura pensante, es siempre deficiente; se mueve, en última instancia, en la indeterminación, falto de un punto de vista absolutamente integrador de la diversidad. El principio de razón suficiente actúa así como un ordenador del universo de los espíritus, según los diferentes grados de su perfección. Como se dice en la «Monadología», «una criatura es más perfecta que otra», en tanto se encuentra en ella aquello que permite dar razón de lo que acontece en la otra, y por esto se dice que actúa sobre ella»⁷². Y, en última instancia, abre el tránsito a la autoconciencia divina, en cuya esencia está la razón y la posibilidad de su existir⁷³.

En Hegel, en cambio, la radicalidad con que se piensa hasta sus últimas consecuencias la Metafísica de la «esencia», y la falta de un hiato potencial en el orden del ser y de su participación, que pueda dar razón de la multiplicidad entitativa, conduce necesariamente al monismo sustancial del Fundamento, y la total inmanencia de la *mens* divina con respecto al mundo.

Así, tanto la filosofía de la «subjetividad» de Leibniz, como la de la «forma subjetiva» de Aristóteles o la del «concepto» de Hegel, des-

⁷¹ Véase sobre la relación Leibniz y Hegel, el reciente libro de J. C. HORN, *Monade und Begriff*, Oldenburg, Munchen, 1965.

⁷² LEIBNIZ, *Ger.* VI, pág. 615, núm. 50.

⁷³ LEIBNIZ, *Ger.* VII, pág. 289.

embocan inevitablemente en la Metafísica onto-teológica, que en un mismo proceso, como ha escrito Heidegger, confunde el ser del ente —la universalidad del ente en cuanto ente—, con el ente supremo⁷⁴.

Este destino onto-teológico se cumple en dos pasos diferentes, como acabamos de ver. En primer lugar, se identifica el ser del ente con la estructura de la conciencia (*mens*), con lo cual la Metafísica deviene Lógica, ya en Leibniz, antes de su total eclosión en la Lógica material de Hegel. Tal identificación implica que la *ratio entis* es siempre *essentia* o contenido inteligible (*esse est percipi*), y tal contenido sólo puede ser alegado por aquel ente fundamental, que, en virtud de su apercepción, puede tomar conciencia de la perfección del universo y realizar el el cálculo lógico de la *quantitas essentiae*⁷⁵.

En un segundo momento, aunque el espíritu finito no totaliza el universo ni realiza en sí mismo el valor infinito de la *quantitas essentiae* (esencia necesaria), puede, sin embargo, por la conveniencia estructural, que reina en todo el orden de la conciencia, instalarse en el mismo mundo inteligible de Dios, y traer a luz, en el sistema absoluto de la razón, el cálculo mismo por el que el mundo ha sido hecho («*Cum Deus calculat, fit mundus*»)⁷⁶.

Llega de este modo la Onto-teología a su cabal realización, pues el saber del ente en cuanto ente, se convierte a limine en la inspección del mundo inteligible de Dios, que contiene la posibilidad de todo lo existente. En este sentido, escribe Leibniz a la condesa Sofía: «porque he reconocido que la verdadera Metafísica no es apenas diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general; porque, en efecto, la Metafísica es la Teología natural, y el mismo Dios, que es la fuente de todos los bienes, es también el principio de todos los conocimientos. Porque la idea de Dios encierra en sí el ser absoluto, es

⁷⁴ HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Einleitung, Klostermann, 1965, página 19) y «Die Onto-teologische Verfassung der Metaphysik» en *Identität und Differenz*.

⁷⁵ LEIBNIZ, *Ger. IV*, pág. 137.

⁷⁶ Sobre el carácter de la filosofía de Leibniz como un «sistema axiomático de pensamiento», véase de H. SCHOLZ, *Mathesis universalis* (Benno, Basel, 1961), los trabajos intitulados: *Leibniz* (págs. 128-141) y *Was ist Philosophie?* (págs. 341-387).

decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos, de donde toma su origen todo lo que pensamos»⁷⁷.

Más aún: en cuanto tal racionalismo integral se basa en la compatibilidad *a priori* del reino inteligible (es decir, de las ideas simples y las perfecciones puras), puede con todo derecho concluir Leibniz que la razón del ser de Dios (ser perfecto y necesario), se identifica con la misma esencia de la filosofía como Característica. Por eso, continúa en la misma carta: «En el momento presente, me basta con señalar que el fundamento de mi Característica constituye también el fundamento de la existencia de Dios. Porque los pensamientos simples son los elementos de la Característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Por consiguiente, yo sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas»⁷⁸. Es decir, la posibilidad de la esencia más perfecta, en virtud de la compatibilidad de las perfecciones puras⁷⁹, constituye la base de un completo sistema axiomático de la realidad.

Lo que en el fondo pretende la Lógica-Metafísica de Leibniz es nada menos que componer, en un sistema incondicionado, las mismas categorías del Absoluto, y por lo tanto, desplegar la esencia del fundamento divino del mundo. De aquí a Hegel sólo hay un paso. En un sentido totalmente afín con el leibniziano se ha expresado constantemente Hegel. Como escribe en la *Enciclopedia*, «Dios, metafísicamente, significa exponer su naturaleza en pensamientos, en cuanto pensamientos, y la Lógica abraza todos los pensamientos, en cuanto están aún en forma de pensamientos»⁸⁰.

Bastará liberar a la filosofía de Leibniz de su analitismo y convertir su formalismo lógico en un proceso dialéctico, para asistir a la plena realización del ideal de la Característica universal. Hartmann ha visto muy acertadamente la empresa común que vincula a ambos pensadores: «Se entiende —escribe— por qué el juicio de Hegel sobre la Característica universal tenía que ser adverso. Consideró que ella era el completo extravío de la interioridad y la vitalidad, el sistemático ate-

⁷⁷ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 292. Vid. también DESCARTES, *Meditaciones* III, página 294 y V, pág. 317 (DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1953).

⁷⁸ LEIBNIZ, *Ger.* IV, pág. 296.

⁷⁹ LEIBNIZ, *Ger.* VII, págs. 261-262: «Quod ens perfectissimum existit».

⁸⁰ HEGEL, *Enciclopedia* (I: Lógica, págs. 156-157 de la traducción castellana de OVEJERO. Madrid, Victoriano Suárez, 1917).

nerse a una reflexión propia del entendimiento finito. En efecto, Leibniz no pudo realizar el gran pensamiento que pretendía. En lugar de separar y vincular elementos, hubiese debido «desarrollarlos», partiendo de un punto de vista determinado. Sin embargo, no se puede desconocer que, justamente, la dialéctica de Hegel, entendida según su idea, es la realización de aquella Característica»⁸¹.

La consumación de la Metafísica onto-teológica, entendida como un «cálculo técnico» que pretende asegurarse del mismo ser de Dios o del fundamento incondicionado del mundo, ha llevado a nuestros días a la absoluta primacía de la subjetividad y la reducción del mundo y de Dios mismo a mero objeto de representación. Sólo desde la premura y el padecimiento de la «crisis» y consunción del «esencialismo», en el momento de su dominio planetario, tiene sentido preguntarse de nuevo, como Leibniz en su tiempo, sobre el texto vivo de la historia de la filosofía, si la pregunta por el fundamento de la Metafísica ha alcanzado verdaderamente un pensar sobre el ser en su mismidad. Un apremiante diálogo con Leibniz, realiza Heidegger en este punto, en su libro *Der Satz vom Grund*. Las páginas presentes no han pretendido otra cosa que una introducción a este diálogo, en cuyo transcurso y embargo, está todavía comprometido un pensar ontológico, con sentido de las exigencias de su hora histórica.

PEDRO CEREZO GALÁN

⁸¹ N. HARTMANN, *La Filosofía del idealismo alemán*, II, pág. 221. (Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1960.)