

***UNA COMPARACIÓN ENTRE LEIBNIZ Y POLO:
LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA
Y EL ESENCIALISMO LEIBNICIANO***

Juan A. García González

Leonardo Polo, en su artículo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*¹ viene a decir que la hegemonía moderna de las operaciones negativas de la inteligencia se incoa en el nominalismo tardomedieval, y que se vincula con la cuestión del conocimiento humano de Dios.

En esa cuestión, Scotto tiene un papel decisivo al proponer que Dios es un ser infinito, en el que se puede pensar con una teología más bien negativa, porque es superior a lo que la inteligencia del hombre puede lograr conocer; por consiguiente, el pensamiento humano pierde su alcance trascendental y deriva hacia la modalidad. En particular, esa deriva acontece porque se desordenan los trascendentales, al perder de vista que el primero de ellos es el ser, y ya que los trascendentales no se sostienen desordenados.

Concretamente, Dios es la identidad del ser, y como tal un primer principio; pero, distraídos del ámbito trascendental al considerarlo negativamente como un ser infinito, perdemos con esa consideración su prioridad como primer principio; y con él también los demás primeros principios, que son lo propiamente trascendental en metafísica.

Por lo demás, este diagnóstico poliano entiendo que viene a ser, en definitiva, una concreción de un juicio más general que otros pensadores también sostienen al respecto: que la filosofía moderna se ha olvidado del ser, o ha sustituido la primacía del ser por la del pensar.

¹ *Miscelánea poliana*. IEFLP, Málaga, 9 (2006) 23-31.

Planteamiento

En este trabajo intentaremos verificar si se extiende ese diagnóstico poliano también al pensamiento de Leibniz, y en particular a los primeros principios de su metafísica. ¿Ocurre ese olvido del ser en la filosofía de Leibniz?, y ¿ocurre de la manera en que Polo lo expresa?

A primera vista se diría que sí: que el descubrimiento medieval de la distinción real entre la esencia y la existencia, o el de la actividad de existir que corresponde a las esencias, brilla por su ausencia en la filosofía de Leibniz.

Pues, aunque Leibniz hable con frecuencia de la existencia, se refiere con ella más bien al acontecer en el marco espacio-temporal de la experiencia humana, es decir, al despliegue de la unidad monádica de las sustancias en la multiplicidad de todos sus atributos. Esto tal vez sea la existencia tomada como un *sistere extra causas*; pero no es propiamente la actividad de existir. Porque la existencia es primera respecto de la esencia, y no un derivado de ella: su análisis o su realización.

Paralelamente, y tal como reza el diagnóstico poliano, la metafísica leibniziana es paradigmáticamente una metafísica modal; que es especialmente innovadora en el establecimiento de la conversión entre posibilidad y necesidad, mediante la totalización de aquella.

Por otro lado, suele decirse también que Leibniz es un pensador esencialista; como que, al margen de la actividad de existir, se quedara tan sólo con las esencias. La metafísica de Leibniz suele ser calificada de esencialista, porque considera las esencias como previas, en la mente divina, antes de que reciban la existencia, que entonces –ya hemos dicho– deja de ser lo primero y principal.

Sin embargo, en mi opinión, quitada la actividad de existir no queda nada de la esencia real. Quedará, tal vez, la esencia pensada: lo que se denomina quiddidad, es decir, la idea objetiva; o quedará la posibilidad, como es patente en el caso de Leibniz. Pero la esencia no es real sin su actividad de existir.

Por eso entiendo que resulta impropio calificar a Leibniz de pensador esencialista. Más: propongo aquí que el irrealismo de su filosofía adopta la forma concreta de olvidarse precisamente de la esencia extramental.

Bien entendido que, según Polo, sólo hay una esencia extramental distinta de su ser; o sólo conocemos como extramental una esencia realmente distinta de su existencia: la del universo, que es el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento². Porque sólo el universo, y no cada una de sus sustancias y naturalezas, es esencial; ya que sólo a él, como unidad entre todas ellas, le corresponde una actividad de existir propia, y es entonces una esencia realmente distinta de su existencia. Pero si sólo hay una esencia extramental distinta de su actividad de existir, olvidada ésta se pierde necesariamente aquélla.

El síntoma de esta tesis que propongo (que Leibniz, lejos de ser un pensador esencialista, lo que más desconoce es la esencia extramental) es su racionalismo. Un curioso síntoma éste del racionalismo, por cuanto la razón es la dinámica de la inteligencia humana con la que específicamente descubrimos la esencia extramental, el fundamento de la verdad conocida por el hombre. Parece, entonces, que su racionalismo probaría el esencialismo leibniciano.

La metafísica de Leibniz es, en efecto, racionalista; quizá porque, al carecer de un conocimiento adecuado del ser divino y proceder más bien *a priori* según cierta idea modal de Dios (como la totalidad de la posibilidad, y así el ser necesario), Leibniz asocia a Dios con la fundamentalidad radical y absoluta de todo. Pero el fundamento no es Dios, sino la esencia extramental: el universo físico, que es el tema de la razón humana. Atribuírsele a Dios, como vamos a ver, tanto como un error, es una manera de remediar el escaso conocimiento de teológico que permite el pensamiento negativo.

Con todo, entiendo que el racionalismo de Leibniz es un anhelo, casi una obsesión por la fundamentación: expresada en ese

² Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV. Eunsa, Pamplona 2004²; lección sexta.

lema suyo *nihil est sine ratione*³. Que, en mi opinión, se corresponde justamente con la ausencia de fundamentación que Leibniz encuentra en las cosas. Por desconocer la esencia extramental, que es el fundamento real, cuanto ocurre en el universo lo ve Leibniz como infundado, o como desfundado de suyo; y por eso busca tenazmente su fundamentación, que consigue mediante los dos principios de su metafísica (contradicción y razón suficiente⁴). Pero este racionalismo, como digo, no es más que el síntoma de lo que sostengo.

Por otro lado, estos dos aludidos principios de la metafísica modal de Leibniz, de algún modo son herencia de la división escotista del ser en finito e infinito; una división ciertamente negativa⁵, y peligrosa.

Su peligro radica en terminar por invertir la consideración clásica de la dualidad finito/infinito. Si para la filosofía antigua lo finito era lo perfecto, lo acabado, lo definido; y en cambio lo infinito era negativamente considerado: como imperfecto, indefinido y vago; la inversión completa del punto de vista entiende lo infinito como lo perfecto, pero entonces lo finito es imperfecto, relativo y, en definitiva, malo. Incluso las perfecciones puras del ser que encontramos en las criaturas pueden ser consideradas, por su finitud, como imperfecciones que hay que negar de Dios.

Y así Spinoza dirá que *toda determinación es una negación*, y Hegel, por su parte, que lo particular es falso: pues *lo verdadero es el todo*. Lo finito se piensa ahora con cierta razón de imperfección, de carencia. Y, aunque el mal es la privación del bien debido, cuando lo finito no se compara con su bien debido sino con lo infinito, entonces siempre se entenderá como imperfecto y malo.

Pero, si se piensa que lo finito es malo, entonces –dice Polo-, salvo que Dios se creara a sí mismo, en cuanto que crea algo distinto de sí -y justo por ello-, lo creado será malo: por su finitud;

³ Cfr. GP II, 56; IV, 232; VII, 109, 289, 300 y 301; etc.

⁴ *Existen dos grandes principios, a saber: el de contradicción (...) y el de razón suficiente. Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14. GP VI, 416.

⁵ Lo positivo sería distinguir creador y criatura; o también distinguir primeros principios: la existencia distinta de su esencia, y la idéntica con ella.

como será malo también el crearlo. Tanto en las criaturas como en la misma acción creadora de Dios, estará presente el mal de manera inevitable: porque, comparado con lo infinito, en lo finito siempre hay privación; y por eso lo finito alberga el mal en sí. Y entonces Dios tendrá que justificarse ante la creación del mal. Es éste el planteamiento de Leibniz en su *Teodicea*: la justificación de Dios ante el problema del mal⁶.

El falso esencialismo de Leibniz

Pero vayamos ya a la prueba de la tesis sobre Leibniz que quiero presentar. La prueba de la tesis que aquí expongo (que Leibniz no es un pensador esencialista, sino que precisamente desconoce la esencia extramental) la voy a intentar presentar mediante una comparación entre los dos principios de su metafísica modal y los tres primeros principios que Polo señala como objeto del saber metafísico, y que son: el de identidad, el de no-contradicción y el de causalidad trascendental⁷. Y la comparación entre ambos planteamientos de la metafísica entiendo que arroja el siguiente balance.

En Leibniz se produce, en mi opinión, la que llamaré una fuga temática, a saber: que, por una defectuosa consideración –en el fondo- de la identidad del ser, reducida al primero de sus principios (el de contradicción), se le escapa la comprensión de la plenitud del ser divino. A la que ha de remediar, en parte, asociando la identidad del ser con la causalidad, para formular su segundo principio: el de razón suficiente. Pero entonces no advierte bien la causalidad trascendental del ser creado, de la que depende la esencia extramental, que es propiamente el fundamento. De manera que, al final, Leibniz ha perdido de vista la esencia extramental, la que funda la verdad del conocimiento humano; y

⁶ He escrito sobre ella mi trabajo *Creación y libertad*, en GONZÁLEZ, A.L. (Ed.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*. Eunsa, Pamplona 2011; pp. 83-102.

⁷ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*. Eunsa, Pamplona 1997².

eso, como antiguamente se decía, es *quod erat demonstrandum*. Veámoslo.

La mónada leibniziana designa a la sustancia desde su posibilidad de ser; y es así el sujeto de la existencia: pues su despliegue en los predicados o accidentes es la realización efectiva de aquella posibilidad. En la unidad monádica que precontiene todos sus atributos se muestra el primado de la posibilidad sobre la realidad.

Pero ese primado tiene en Leibniz un doble juego: para el caso de Dios, única mónada cuya existencia es necesaria; y para el caso de las criaturas, que son mónadas meramente posibles, contingentes, temporales; y que deben su existencia a Dios creador. Por consiguiente, dos son los principios de la metafísica de Leibniz, el de contradicción, y el de razón suficiente: *existen -dice, en efecto- dos grandes principios, a saber: el de contradicción (...) y el de razón suficiente*⁸.

La identidad del ser y el principio de contradicción

En el caso de Dios, dice Leibniz, rige el principio de contradicción; pues sólo él *basta que sea posible para que tenga que existir*. ¿Por qué? Pues porque Dios es el ser siempre posible, el que es enteramente posible, o el que reúne todas las posibilidades; luego necesariamente tiene que existir: lo contrario sería contradictorio. Como quien compra todos los números de la lotería: tiene todas las posibilidades, luego necesariamente le tocará el premio. Según Leibniz, la totalización de la posibilidad se convierte con la necesidad: el ser completamente posible, en ningún caso es imposible; y por eso no puede no ser, es necesario. De manera que la omniposibilidad divina es *suficiente* –dice Leibniz– *para que conozcamos a priori la existencia de Dios*⁹. Ésta es la peculiar

⁸ *Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14. GP VI, 416.

⁹ *Monadología*, § 45.

demostración leibniana de la existencia de Dios a partir de su entera posibilidad: el argumento ontológico modal¹⁰.

Pero entonces el principio de contradicción se asocia con el principio de identidad, con la identidad del ser divino. Una asociación que sorprende un tanto cuando ya el voluntarismo ockhamista, y para señalar la trascendencia y el poder de Dios, había ubicado a Dios más allá del principio de contradicción. Posteriormente, también Nicolás de Cusa, un directo antecedente de Leibniz, limitó el principio de contradicción a lo creado; en cambio en Dios, como ser infinito, es posible la *coincidentia oppositorum*.

Asociar contradicción e identidad, en efecto, parece inconveniente en términos reales, según su vigencia extramental como primeros principios; porque, como es claro, en el orden real la identidad del ser divino se distingue del ser creado del universo, que -como dice Polo- es solamente no-contradictorio; expresado con ese prefijo negativo precisamente para distinguir su vigencia como principio real respecto de su valor como axioma lógico.

En cambio, esa asociación leibniana sí es hacedera considerando ambos principios como leyes del pensamiento, es decir, como axiomas lógicos. Y los axiomas lógicos son, según Polo¹¹, un símbolo de la *fundamentación*: de la subordinación de la mente humana a la realidad extramental; porque no cualquier cosa es pensable. De nuevo tenemos aquí el racionalismo leibniano: su preocupación por la fundamentalidad.

Pero un conocimiento simbólico del fundamento no es completo ni perfecto; sino que exige ulteriormente descifrar esos símbolos para mejorar y perfeccionar dicho conocimiento. Porque el fundamento, propiamente hablando, no es Dios, sino la esencia del universo; o, a lo sumo, su persistencia como principio de causalidad trascendental, que dota de realidad a la esencia.

¹⁰ Cfr. HERNÁNDEZ BAQUEIRO, A.: *El argumento modal de Leibniz*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.): "Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz". Eunsa, Pamplona 2004²; pp. 323-71.

¹¹ Cfr. *Antropología trascendental*, v. II, o. c., p. 220.

Pero Leibniz vincula a Dios con la fundamentalidad porque no logra un conocimiento adecuado del fundamento, sino otro sólo simbólico. Y esto mismo no le permite entender adecuadamente la plenitud originaria del ser divino, reducido a su necesidad.

En efecto, como observa Polo en el texto al que aludimos¹², entre los dos principios de la metafísica de Leibniz, el de contradicción y el de razón suficiente, hay una diferencia notable: que el principio de razón suficiente apela a la voluntad divina, ya que Dios crea con libertad, porque quiere. Mientras que el principio de contradicción es enteramente lógico, y ajeno a la voluntad de Dios: lo contradictorio no puede ser, y por eso Dios existe necesariamente. Cabría decir: por naturaleza, más que según su voluntad. De manera que el bien es algo que tiene que ver con el obrar divino, con su elección al crear; pero no tanto con el ser de Dios.

Y habría que añadir que lo mismo sucede si consideramos el entendimiento. Ya que Leibniz prescinde del autoconocimiento divino para quedarse con la imposibilidad de lo contradictorio, es decir, con el mínimo de inteligibilidad: el principio de contradicción como axioma lógico, la ley lógica de la pensabilidad. Pero la sabiduría divina, en cambio, sí tiene que ver con la razón suficiente, pues ésta demanda el conocimiento de todas las posibilidades creaturales, y de su composición.

Análogamente a como la necesidad de la existencia divina reduce la referencia de Dios al bien, también reduce su referencia a la verdad. Por consiguiente, en Leibniz, la plenitud existencial que expresan el entendimiento y el amor, se asocia más con la creación, con la acción creadora de Dios, que con el propio ser divino, que queda un tanto velado y reducido a su necesidad. Cabría inquirir entonces si la sabiduría y bondad divinas son atributos entitativos o sólo operativos. Porque Leibniz no contempla en directo que Dios se conozca a sí mismo o se quiera a sí mismo; puesto que su relación con la propia existencia es meramente necesaria: según el

¹² También en Leibniz esto se puede advertir por cuanto apela a la voluntad para explicar la creación, mientras que prescinde de ella en el tratamiento de Dios como ser omnipotente.

principio de contradicción. En cambio, Dios conoce todo lo hacedero, quiere lo mejor de ello, y tiene el poder de hacerlo; y así Dios es también el principio de razón suficiente de las mónadas creadas.

Que a Dios haya que pensarlo necesariamente como existente, e incluso que exista necesariamente, es entonces muy escasa información sobre su ser, pues no incluye debidamente el entendimiento y el amor divinos. Después de todo, el principio de contradicción es un axioma lógico, que rige sobre la mente humana y simboliza el fundamento. Pero cuya vigencia extramental, según Polo, es el principio de no-contradicción, es decir, el acto de ser creado del universo; bien distinto de la identidad originaria del ser divino, que es la plenitud del existir, e incluye el entendimiento y el amor.

La insuficiente noticia del principio de identidad, que deriva de su asociación como axioma lógico con el principio de contradicción, es remediada parcialmente en la filosofía de Leibniz con la apelación al principio de razón suficiente, que nos muestra la identidad del ser algo mejor que los axiomas lógicos; pero a costa, entonces, de la causalidad trascendental, y con ella de la esencia extramental, es decir, del fundamento.

Y, en efecto, para completar nuestro conocimiento de Dios, además del principio de contradicción, Leibniz tendrá que atender al principio de razón suficiente, que nos revela algo más sobre la plenitud del ser divino.

La identidad del ser y el principio de razón suficiente

Según Leibniz, en el caso de la criatura, cuya posibilidad de existir es finita, no rige el principio de contradicción; ya que no sería contradictorio que la criatura no existiera, pues la creación es libre (la existencia de Dios, en cambio, es necesaria). Sino que para las mónadas creadas -y por ser posibilidades finitas, no la entera posibilidad- rige el principio de razón suficiente.

Y esto es debido a la comprensión leibniziana de la libertad creadora de Dios. La libertad, piensa Leibniz, consiste en escoger lo mejor; pues *la mente se determina siempre por el mayor bien*

*aparente. Y así dice: la verdadera libertad consiste en esa capacidad nuestra de razonar sobre las cosas y actuar de acuerdo con lo que hayamos juzgado como lo mejor*¹³. Por tanto, si Dios al crear ha concedido la existencia a unas posibilidades y no a otras, es precisamente su absoluta libertad -así entendida: como elección de lo mejor- la razón suficiente de su elección.

Pues como hay *una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno sólo*, se necesita que *haya una razón suficiente* de la existencia de este mundo; una razón que justifique la elección divina. La cual *no puede hallarse sino en la conveniencia, o en los grados de perfección que ofrezcan esos mundos*¹⁴. La conveniencia y perfección de esos posibles mundos es la mayor o menor composibilidad de sus integrantes, su virtualidad para integrar y armonizar en su despliegue mejores criaturas y en mayor número.

De manera que, finalmente, la razón suficiente es *la causa* por la que existe el mejor de los mundos posibles: porque *la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce*¹⁵.

De este modo, Dios crea un mundo que, aunque incluya algún mal, será el mejor de los posibles: el menos malo; es éste el planteamiento de su *Teodicea*, o justificación de Dios ante el problema del mal. Así se entiende el principio de razón suficiente como explicación de la existencia de los seres contingentes; al mismo tiempo que el consiguiente, aunque relativo, optimismo metafísico de Leibniz.

Pero entonces encontramos aquí algo análogo a lo que pasaba con el principio de contradicción, y solidario con ello: que en el principio de razón suficiente se produce una peculiar asociación del principio de identidad con el principio de causalidad; es decir, que asociamos la existencia divina con la del universo para justificar el mejor de los mundos posibles, y a Dios ante el problema del mal.

¹³ *Del libre albedrío*; en LEIBNIZ, G.W.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Tecnós, Madrid 1990; p. 113.

¹⁴ *Monadología*, § 53-4.

¹⁵ *Monadología*, § 55.

Me explico. Según Polo¹⁶, la antigüedad clásica macló los principios de no-contradicción e identidad, con perjuicio de la causalidad trascendental. Es la introducción de Dios en el mundo como un ser más del universo: el motor inmóvil aristotélico, o la unidad supersustancial neoplatónica. Pero la modernidad ha maclado los principios de identidad y de causalidad, en perjuicio de la no-contradicción. Es la inserción del mundo en Dios, inversa a la macla antigua de los primeros principios. Y, en efecto, en Leibniz se cumple esa macla de identidad y causalidad¹⁷ que Polo atribuye al pensamiento moderno; pues, en definitiva, para Leibniz Dios es el fundamento de todo lo finito.

De acuerdo con esta macla moderna, el universo pasa a ser, más que una esencia dependiente de su propia existencia, una exhibición del ser divino: la manifestación de Dios, o su *explicatio* como decía el Cusano. Al que además se concibe como *causa sui* (Spinoza: una sola sustancia, con diversos atributos en los que se realiza), o como quien se genera (Hegel: la idea que engendra su concepto en el espíritu), o se justifica (Leibniz: *Teodicea*), con ese proceso de automanifestación. Desde Böhme, se habla de una autogeneración divina que incluye en sí todas las criaturas. Y así es también como Leibniz ve la creación: como una expresión del saber, querer y poder de Dios; si bien distinta de él como lo posible se distingue de lo necesario, o tanto como el principio de razón suficiente se distingue del de contradicción.

Por esta susodicha macla, se atribuye a Dios toda la virtualidad causal del cosmos, todo cuanto ocurre en el orden esencial del universo. Eso, desde luego, presenta problemas -que no trataremos aquí- para la libertad humana; pero además ignora la distinción real, es decir, desconsidera que el ocurrir esencial del universo deriva de la existencia del cosmos: pues la esencia depende de su actividad de ser.

¹⁶ Cfr. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Univ. Navarra, Pamplona 1993; c. VI, 8; pp. 66-9.

¹⁷ La reconducción del principio de razón suficiente a la causalidad fue la concreta tarea de la tesis doctoral de Schopenhauer: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813).

Señalamos aquí la ironía: por esa pretensión nominalista de destacar la omnipotencia divina, pergeñan un Dios omnipotente, del que todo depende; pero que –sin embargo- no puede crear seres autónomos: con una naturaleza propia; sino que crea seres entera y únicamente dependientes de la arbitraria voluntad divina. Pero, si no disponen de una naturaleza propia, de una consistencia esencial, los seres de la naturaleza, en cuanto que enteramente dependientes de la omnipotente voluntad divina, serán entonces seres inconsistentes, enteramente contingentes.

¿Dios puede hacer nevar el 5 de agosto en Roma, bajo un día soleado? Parece ser el caso de lo que pasó con la Virgen de las nieves a fin de señalar un sitio para su templo. Entonces ¿Dios puede saltarse las leyes de la naturaleza y obrar milagros? Parece claro que sí. Pero Dios, además de hacer milagros, ¿puede hacer una naturaleza consistente en sí misma, autónoma? Según Leibniz, no: *las leyes de la naturaleza –dice- son, simplemente, las costumbres divinas.*

Sin embargo, Dios no es el fondo cuyas virtualidades se manifiestan en la realidad creada, ni la razón suficiente de cuanto en el universo ocurre; sino que más bien es el acto de ser del universo la causa trascendental del ocurrir esencial: cuyo análisis pasivo es precisamente la esencia extramental, con todas sus sustancias, dinamismos y naturalezas. El fundamento no es Dios, sino la esencia tetra causal del universo.

Dios no otorga el ser a una esencia preexistente como posible, porque entonces la existencia no sería lo primero; sino que Dios crea la entera criatura, con su esencia y su existencia. Y, en ella, la esencia depende de la existencia; y no directamente de Dios, tal que hubiera dispuesto -sabiamente y para exhibir su bondad- el concurso de todas las sustancias y naturalezas del cosmos del mejor modo posible: la armonía preestablecida. No: en lugar de ello universo, esencia extramental, unidad intrínseca; y no armonía y conjunción extrínseca. De otro modo, más que creación tendríamos quizá, en el mejor de los casos, providencia. Pero, de acuerdo con su creación, el universo no es tanto una manifestación de Dios, cuanto de su propio ser.

El universo como esencia extramental

La esencia extramental depende de la existencia; ésta es la causalidad trascendental propia del acto de ser del universo: la posición extramental del fundamento. La existencia del universo es no-contradictoria: persistir es la realidad de éste no ser contradictorio; y es no-contradictoria en cuanto que distinta de la esencia del universo, que es la tetracausalidad que funda la verdad del conocimiento humano. Pero, en cuanto que esa existencia lo es del universo, su propia persistencia supratemporal, esa existencia pone el fundamento, y permite un análisis real, tetracausal, que es la esencia extramental.

Y entonces, el acto de ser del universo, en tanto que asegura la realidad del fundamento, causa la verdad del conocimiento humano. Por eso Tomás de Aquino afirmó que *esse rei causat veritatem intellectus*¹⁸; mientras que, para Leibniz, son sus dos principios los que *se hallan implicados en la misma definición de lo verdadero y lo falso*¹⁹.

Con todo, la existencia del universo, la causa trascendental que asegura el fundamento, no es *causa sui*: porque tal existencia, que fundamenta la verdad conocida por el hombre, sólo es causa trascendental en dependencia de la unidad íntegra del ser, es decir, de la identidad originaria del existir divino; pues la esencia extramental, el fundamento, es concreada con su ser (y no en efecto suyo, ni su fin, ni ninguna otra causa predicamental: la causalidad trascendental es un primer principio). En ello se ve también que la existencia del universo, lejos de ser idéntica, sólo es no-contradictoria.

La causalidad trascendental, en suma, se debe asociar con la no-contradicción del ser creado más que con la identidad del ser divino; y ello aunque su vigencia no sea independiente de ésta, o aunque constituya el enlace mismo entre los otros dos primeros principios; porque los enlaza mediante la esencia extramental: que también es creada como la existencia, pues es concreada con ella.

¹⁸ *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3.

¹⁹ *Observaciones sobre un libro acerca del origen del mal*, 14.

En definitiva, el fundamento es creado, no es el creador; pero esto no lo percibe Leibniz, en parte porque no sabe del todo bien quién y cómo es Dios (desde aquella idea de infinitud escotista, una idea negativa); pero, sobre todo, porque, a espaldas de los primeros principios, se pierde en concreto la causalidad trascendental del ser creado, y con ella la esencia extramental.

En suma, del antecedente escotista acerca de nuestro escaso conocimiento de Dios, depende el preciso irrealismo de Leibniz: la desconsideración de la esencia extramental, es decir, del fundamento de la verdad conocida por el hombre.

Pero entonces la última pregunta sería: ¿es ciertamente Scotto el antecedente estricto de este pensamiento leibniziano, tal y como lo dice Polo? Pues me permito opinar que sí; pero que hay que añadir algo más: es Scotto... vía Nicolás de Cusa. Porque Scotto, ante la dualidad finito/infinito, tiene un interés... más bien antropológico: para establecer la libertad humana atacada por el averroísmo latino. Por tanto, la distinción finito-infinito, sí: pero en su vertiente humana, de cara al hombre. Pero la distinción finito/infinito tiene también una vertiente cosmológica, de cara al mundo; máxime cuando éste había quedado desmoronado tras la caída de la antigua ciencia natural. Y éste es el interés de Nicolás de Cusa, y luego de Leibniz: pensar en cómo fundamentar el mundo.

Hay que comprender bien entonces la época en que nos encontramos. Con los nominalistas acaban las causas formales, o las formas universales, que pasan a ser meros términos lingüísticos; con el origen de la nueva ciencia se pierden además las causas finales, explícitamente en el *Novum organum* de Bacon. Pero, entonces, desformalizada y desfinalizada, la eficiencia se reduce a mera fuerza mecánica; y aparece la inercia de los movimientos y reposos. Se pierde así lo circular, la referencia de lo físico a la inteligencia; y se sustituye por un espacio indefinido, y por los singulares que se mueven y colisionan dentro de él (como en Demócrito: el espacio, los átomos y el movimiento eterno). En definitiva, pasamos del cosmos al caos: las teorías hipotéticas por un lado, y los hechos empíricos ininteligibles por otro; la escisión de pensar y ser, y la consiguiente tarea de la verificación. Y entonces,

ante un mundo así: desfundado, ininteligible, ¿por qué no pensar que Dios es el soporte del mundo?.

Esto es lo que dice el Cusano: Dios es lo implícito, lo implicado, que se explicita y expresa en el mundo; y eso es lo que también piensa Leibniz: que Dios es la razón suficiente del mundo. Pero entonces el mundo no es el fundamento de la verdad del conocimiento humano, y no es una esencia lo suficientemente acabada y perfecta como para existir. No advertimos entonces la existencia del fundamento. Porque ¿es Dios la inteligencia a la que el mundo remite, o también el hombre es capaz de poseer la verdad?

Y eso es lo que denunciamos aquí: que el racionalismo de Leibniz procede de su desconocimiento de la esencia extramental, o de que el universo es una esencia, a saber, ésta: el fundamento de la verdad que el hombre conoce a partir de los sentidos. Pero entonces el suyo es un racionalismo de limitado alcance, un anhelo he dicho antes; porque malentiende los principios, tanto los predicamentales como los primeros principios.