

EL JUICIO Y LA EXISTENCIA: PROBLEMAS METAFÍSICOS DE LA ONTOLOGÍA MODAL LEIBNIZIANA

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

We seek in this work to make a succinct exposition of the keys of the modal ontology of Leibniz, showing their connection with other modern thinkers; and also to take out to the light some of the problems that the modal metaphysics of Leibniz, in particular about the existential judgment.

Keywords: modal ontology, Leibniz, judgment.

Pretendemos en este trabajo¹ hacer una sucinta exposición de las claves de la ontología modal de Leibniz, mostrando en ella su conexión con otros pensadores modernos; y además sacar a la luz algunos de los problemas que el enfoque leibniziano de la metafísica suscita, en particular acerca del juicio existencial.

Comenzaremos aludiendo a la metafísica del cusano, porque la entiendo como un antecedente muy neto de la filosofía leibniziana.

1. Desarrollamos y ampliamos aquí unas consideraciones con las que concluimos otro trabajo nuestro: *La expresión en Leibniz a juicio de Deleuze*, editado en: "VV.AA.: Ciencia tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz". Universidad politécnica, Valencia 2002, pp. 440-6.

1. LA IMPLICACIÓN JUDICATIVA: CUSA Y LEIBNIZ

Propongo que Cusa entienda la creación con la estructura con la que la tradición tardomedieval comprendió el juicio, a saber: según la implicación; o de acuerdo con la secuencia *antecedens-consequens*. Y, más preciso aún, según la dualidad implícito-explicito; en terminología del cusano: *coimplicatio-explicatio*.

Si simbolizamos el juicio con la proposición S (sujeto) es P (predicado), hay entonces que decir que S y P no se unen tan sólo de un modo copulativo o atributivo, ni en un sentido meramente conectivo o aditivo; sino conforme a una estructura lógica, y eventualmente real, de expansión, de mostración de S en P, y a su vez de contracción o integración de P en S. El sujeto se expresa y explica en los predicados, a los que a su vez reúne y compendia; y también: el sujeto está implicado en los predicados, que a su vez lo despliegan y manifiestan.

Por otro lado además, al sujeto lo denominamos *supuesto* en tanto que preserva su índole real unitaria como distinta del orden mental lógico conectivo. Respecto de este punto, el racionalismo, muy en particular el leibniziano, sentará precisamente la equivalencia de supuesto (sustancia real o primera) y sujeto (también llamado sustancia segunda o universal lógico).

Pues decimos que el cusano proyecta sobre la creación esta estructura del juicio. Y así, si para los lógicos medievales el predicado era la explicitación del sujeto y el sujeto la unificación de todos sus posibles predicados; para Nicolás de Cusa lo creado es la explicación de Dios, e inversamente Dios es la contracción de todas las perfecciones de las criaturas. Con otras palabras: el mundo implica a Dios, cuya explicación a su vez es. Dios es el trasunto de la creación.

En sentido contrario a Cusa, cabe discutir si la noción misma de creación lo que establece es la distinción tajante entre Dios y la criatura: pues tanto vale la realidad de ésta como sea efectivamente real aquella distinción. O a la inversa: a mayor reunión que proponamos entre la criatura y su autor, menor realidad otorgaremos

a la propia creación. Para salvaguardar la creación, así como la completa superioridad sobre las criaturas e inmensidad divinas, Polo niega que haya unidad alguna, ni pensable ni real, entre Dios y la criatura: la criatura en ningún caso añade nada a Dios, *Dios y la criatura no significa algo más que Dios*².

Apunto, en todo caso, que para esta proyección de la lógica a la metafísica a que procede el cusano es necesario apelar a la infinitud divina, por un doble motivo. Primero, porque es en virtud suya como cabe aunar la enorme, y acaso antitética, pluralidad de perfecciones de la creación. Para Nicolás de Cusa, en el infinito ser divino coinciden todos los distintos opuestos que vemos en las criaturas: *coincidentia oppositorum*³. De aquí que el problema de todos los diálogos de madurez del cusano, después de las grandes obras iniciales, sea, precisamente, el de los nombres divinos⁴: el de cómo designar a ese ser infinito, unidad que se despliega y expresa múltiple y diversamente en las criaturas. Señalando además, en segundo lugar, que la infinitud del ser divino no sólo incluye la totalidad de los predicados posibles, sino que reduce la distinción entre supuesto real y sujeto lógico; porque es en su virtud como Dios puede aunar en identidad su carácter real, de supuesto en orden a la criatura, y su índole lógica, de sujeto que en ella se expresa.

Este modelo que llamamos implicativo —coimplicación y explicación—, considerado en abstracto, establece una determinada conexión entre el principio unitario y lo múltiple derivado. La cual se entiende, ante todo, referida al ámbito lógico y gnoseológico; es decir, aplicada a la representación mental como expresión ideal del mundo; y más en concreto, tal y como estamos diciendo, a la articulación entre sujeto y predicado de la conexión judicativa, como manifestación de la estructura sustancial-atributiva de la realidad. Tal es el parecer de la lógica medieval, pero también más tarde el de Leibniz.

2. *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 139.

3. Cfr. *De coniecturis* I, V 17, 6-9.

4. Esto sostiene A. L. González en la introducción a su traducción de NICOLAS DE CUSA: *La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona 1999³, pp. 36 ss.

Y así vemos que en el escrito *Quid est idea*⁵ Leibniz distingue dos clases de expresiones naturales: las que guardan alguna clase de similitud entre el significante y lo expresado por él; y las que más que una identificación entre ambos términos comportan una cierta ley de proporcionalidad o causalidad entre lo expresado y su expresión, y a las que Leibniz denomina con el término *proyección*. Como proyecciones entiende Leibniz las acciones de las cosas sobre las facultades cognoscitivas del hombre, de las que resultan los objetos conocidos. El mundo se proyecta sobre el conocer humano, que es una manera de vivirlo. De acuerdo con esta noción de proyección, la verdad, la *adaequatio rei et intellectus*, no exige tanto que haya uniformidad, semejanza o identidad entre sus términos —entre ella misma y la realidad que la funda—, sino más bien que se establezca una unidad proporcional, de una cierta correspondencia, incluso causal, entre la mente y la realidad extramental.

Además, por lo que hace a la estructura judicativa, Leibniz sostendrá también expresamente la unidad del sujeto del juicio con sus predicados. A ella responde su noción de mónada, que ahora examinaremos.

Pero la conexión entre lo uno y lo múltiple entendida bajo el modelo de la implicación —como coimplicación y explicación— no sólo tiene un sentido epistemológico, sino que también se puede referir al ámbito extramental, es decir, se puede aplicar a la creación, como hace Cusa; y también, en su caso, a otros niveles ontológicos, como a la causalidad del ser —es decir, a la conexión entre causa y efecto— o a su estructuración entitativa —en la conexión entre sustancia y accidentes—, etc. Eso decimos de la metafísica creacionista del cusano; pero también hay que notarlo en la filosofía de Leibniz, pues la mónada leibniziana es una concepción de la sustancia entendida en estos términos, como vamos a ver.

Además quiero destacar que la proyección cusana del modelo judicativo a la ontología de la creación que aquí proponemos comporta una asimilación entre el orden del ser y el del conocer que se

5. *Quid sit idea*, GP VII, 263-4.

muestra tanto en el modelo empleado, en su doble valor lógico y real, como en la añadida reducción del supuesto, de la sustancia, al sujeto. Planteamiento que pervivirá en Leibniz en ambos extremos: la presuposición de equivalencia entre supuesto y sujeto, y el modelo de articulación de lo múltiple en unidad que los liga como *antecedens* y *consequens*, implícito y explícito. Veámoslo.

2. LA MONADOLOGÍA DE LEIBNIZ

La unidad de las mónadas leibnizianas, con ser una unidad sustancial, es, al tiempo y más radicalmente en cuanto a su sentido primigenio, la unidad lógica del sujeto del juicio con sus predicados. Precisamente, sostenemos que el pensamiento de Leibniz presupone, es decir, da por supuesta, la equivalencia de sustancia y sujeto. Ello se comprueba en su doctrina de la monadología.

Según Leibniz, dado el conocimiento absoluto de Dios, es decir, para un conocimiento infinito, todo juicio es analítico; ya que la unidad monádica precontiene virtualmente todos sus posibles atributos:

*suponemos que es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto el comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella*⁶.

Vemos, entonces, cómo la noción de mónada, que es una designación de realidad sustancial, se formula en cambio en unos términos más bien de subjetualidad lógica, de sujeto que integra todas sus notas y atributos. Al hacerlo así, Leibniz estipula la equivalencia entre ambos.

Pues es esta equivalencia entre sustancia y sujeto la que justifica en cierto modo el racionalismo leibniziano: ya que, según su principio de razón suficiente, *los predicados de un sujeto tienen su fundamento en su noción o naturaleza* (id); en virtud de lo cual,

6. *Discurso de metafísica*, § 13, GP IV, 437-8.

por ejemplo, conociendo la noción de César sabremos también *la razón por la que prefirió pasar el Rubicón a detenerse* (id). Se debe apreciar que el principio de razón suficiente es la inversión del respecto fundamental de la sustancia en orden a sus accidentes: los predicados tienen su razón en el sujeto.

Si a ello agregamos que *nada es sin razón*, como gusta de decir Leibniz⁷, es decir, si entendemos que el principio de razón suficiente tiene una aplicación o extensión universal, entonces tendremos la completa equivalencia entre sustancia y sujeto, que conlleva la anulación del supuesto; equivalencia alcanzada en virtud de la totalización de los predicados. Lo primero en la realidad —la sustancia es prioridad real— es, en términos absolutos, sujeto. Aquí está la noción de mónada. En esta equivalencia de sustancia y sujeto con eliminación del supuesto, y lograda por totalización, estriba la leibniziana concepción de la sustancia como mónada.

Y efectivamente, con esta posición de Leibniz se corresponde el que las mónadas no tengan *ventanas por donde algo pueda entrar o salir*⁸: porque sus presuntas acciones o pasiones no son en realidad más que el despliegue o la expresión de su interno concepto, la manifestación predicativa de la sustancia-sujeto que son.

Y además. En tanto que esta manifestación correlaciona unas sustancias con otras, y así finge o simula acciones y pasiones —las *enlaza o acomoda* entre sí, dice Leibniz—, cada sustancia simple tiene *relaciones que expresan todas las demás y es, por consiguiente, un viviente espejo perpetuo del universo*⁹. Todo tiene que ver con todo, según el dicho de Anaximandro, pero en términos de relaciones lógicas; y con distintos grados de percepción y apetición.

Desde este mismo punto de vista, y como son muchas las mónadas existentes, y pensables todas sus relaciones, es fuerza concluir la armonía preestablecida entre ellas: *esa armonía universal*

7. *Nihil est sine ratione*, GP II, 56; IV, 232; VII, 109, 289, 300 y 301; etc.

8. *Monadología*, § 7, GP VI, 607.

9. *Monadología*, § 56, GP VI, 616.

*que hace que toda sustancia exprese exactamente a todas las demás, por las relaciones que con ellas mantiene*¹⁰.

Principio de razón suficiente, monismo de las sustancias, armonía preestablecida entre ellas; toda la ontología de Leibniz se basa en su peculiar interpretación de la estructura judicativa vertida en la ontología. Y el racionalismo de Leibniz se construye desde esta base; pues, como ya hemos indicado, *todo tiene una razón*. Y esa razón es el sujeto como fundamento lógico que se analiza en el predicado.

3. POSIBILIDAD Y REALIDAD

Ahora conviene añadir que la mónada, el sujeto leibniziano —y en tanto que antecedente de su despliegue predicativo—, designa estrictamente la posibilidad de ser de algo; cuyo despliegue predicativo precisamente equivale a la realización efectiva de tal posibilidad. El principio leibniziano de razón suficiente, su versión de la estructura judicativa en la ontología, constituye así la modalización de ésta; y comporta el primado de la posibilidad sobre la realidad efectiva.

Tal primado tiene en Leibniz un doble juego: para el caso de Dios, y para el de las criaturas. Singular es su vigencia en el caso de Dios, pues sólo él *posee el privilegio de que basta que sea posible para que tenga que existir*¹¹. ¿Por qué? Porque Dios reúne todas las posibilidades... luego tiene que existir (como quien comprare todos los números de la lotería, tendrá que obtener el premio). De manera que la omniposibilidad divina es *suficiente para que conozcamos a priori la existencia de Dios* (id). Esta es la sin-

10. *Monadología*, § 59, GP VI, 616.

11. *Monadología*, § 45, GP VI, 614.

gular demostración leibniziana de la existencia de Dios a partir de su posibilidad infinita¹².

Cabría sugerir una secuencia que muda el argumento *a simultáneo* anselmiano en este otro *a priori* leibniziano: desde el máximo pensable a la omniposibilidad leibniziana. En el medio, el máximo posible con el que Duns Scotto pretende obviar el falso paso del orden lógico al real de san Anselmo.

Pero en el caso de las criaturas, posibilidades finitas, el principio de razón suficiente juega de otro modo; porque se muda en el principio de lo mejor, en virtud de la comprensión leibniziana de la libertad creadora de Dios: la libertad consiste en escoger lo mejor. Así se justifica formalmente la elección divina de crear unas realidades, las mejores, y no otras, que es la base del optimismo metafísico leibniziano:

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*¹³ de la existencia de este mundo; 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 mayores y mejores criaturas. De modo que, finalmente, ésta 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.

Prioridad de la posibilidad, argumento ontológico modal, mundos posibles, optimismo metafísico... En último término, la comprensión leibniziana del principio de razón suficiente le ha condu-

12. Cfr. al respecto A. L. GONZÁLEZ (ed.): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Eunsá, Pamplona 1996, especialmente el capítulo final.

13. *Monadología*, § 53, GP VI, 615-6.

14. *Monadología*, § 54, GP VI, 616.

15. *Monadología*, § 55, GP VI, 616.

cido a modalizar toda su ontología. Mas no es la única ontología modal; conviene atender ahora a la modalización hegeliana de la ontología.

3. LA INVERSIÓN HEGELIANA DEL ENFOQUE LEIBNIZIANO

Si para Leibniz, y en contra de la posterior distinción kantiana, todo juicio es analítico, supuesta la noción perfecta de una cosa; en cambio en la filosofía de Hegel se produce cierta inversión: más que todo juicio es analítico, lo preciso es decir que todo concepto es sintético. Porque el sujeto no tanto antecede realmente al despliegue de los predicados, cuanto que precisamente es su reunión final y total. Como Hegel lo dice, *el sujeto es el concepto puesto como totalidad*¹⁶; o, *el concepto es el poder sustancial subsistente por sí, pero como totalidad*¹⁷. En cuanto que totalidad, el sujeto no precede a los predicados, sino que se constituye como la síntesis final de ellos, el universal concretado. Y, por consiguiente, al final, sólo la proposición especulativa, la que lo reúne todo en unidad, alcanza la verdad: *lo verdadero es el todo*. Para lograr tan completa meta, además, se requiere un comienzo completamente vacío: la total exención de supuestos, la anulación de toda suposición.

La razón de esta mudanza está en que, según Hegel, la sustancia, más que mostrar su virtualidad en los accidentes, es sujeto que se reconoce expresado en ellos, en sus atributos; y se constituye así no tanto como principio causal cuanto como plena subjetividad, entera —llena de sí misma— y consciente. La idea absoluta es subjetividad viviente, idéntica consigo misma en la plenitud del gozo y la verdad; la sustancia spinozista, en cambio, es fondo inerte, materia muerta.

Si Leibniz había recuperado el concepto clásico de sustancia, pues enriqueció la *res* cartesiana con el dinamismo de su desplie-

16. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 163.

17. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 160.

que en los atributos; Hegel aún tiene que objetarle la superioridad del espíritu, o de la subjetividad, sobre la mera sustancialidad activa; pues lo propiamente activo es el conocer. S es P debe significar S conoce P. De tal modo que, si Leibniz presuponía la equivalencia de sustancia y sujeto, en Hegel se pretende que acontezca, es el cometido mismo del tiempo histórico, la *transformación de la sustancia en sujeto*. Del racionalismo monadológico al panlogismo espiritualista.

Esta transformación, en términos modales, comporta que la posibilidad de algo no se adscribe, al modo leibniziano, a una potencia precedente, cual la de las ideas divinas antes de la creación, o la de la sustancia previa a su despliegue en los accidentes. Sino que la posibilidad de algo se adscribe ahora al tiempo, en el que se ha de realizar el concepto; es decir, al yo humano que vive en la historia. Por eso a la sustancia espiritual —*el absoluto a la espalda*— le corresponde el tiempo especulativo, el tiempo histórico: el que evita la alienación del tiempo físico y da paso a la generación del concepto en la historia humana. La idea se cobra en su elemento, el ser; es cosa de la lógica. Pero también en otro elemento: el tiempo; y éste es el tema de la historia. El tiempo elemental es el tiempo histórico, el que muestra el poder del espíritu invirtiendo su alienación. En cambio, en Leibniz sustancia y sujeto se identifican previamente, sin transformación procesual ni mediación temporal; suponiendo una potencia, un poder previo a la realidad efectiva, cuya actualización precisamente la constituye. Pero, según Hegel, la realidad del poder, la *fuerza del negativo* —como él dice—, está en el tiempo histórico, es decir, en el yo humano. He aquí la subjetividad localizada, no estipulada.

Frente a la prioridad del concepto sintético hegeliano, el juicio es más bien su partición, según la etimología alemana del término *ur-teil*: su escisión o discernimiento en sujeto y predicado. Esta diferenciación del concepto es la que permite asumir la inmediata experiencia humana y su variabilidad temporal; tal asunción remite al juicio. Y, en esa medida, el juicio es *la verdadera particularidad*

*del concepto*¹⁸, su diferenciación interna. Por eso puede decir Hegel que

sujeto, predicado y el contenido determinado o la identidad entre ambos son ante todo puestos en el juicio, en su relación misma, como diversos y divergentes. Pero en sí, esto es, según el concepto, son idénticos puesto que constituyen la totalidad concreta del sujeto¹⁹.

Sí: y, por concreta, la frase especulativa se expresa en el tiempo. Pero entonces, ¿se distingue el tiempo del ser como otro elemento que él?; ¿o más bien se refiere al despliegue esencial de cada realidad finita? ¿Acaso el tiempo, y la actualización del concepto en él, remiten al ámbito de la experiencia humana?

4. PROBLEMAS METAFÍSICOS DE ESTA DISQUISICIÓN

Sea de ello lo que fuere, me parece que aquí hay, al menos, tres problemas que discutir: el modelo implicativo de establecer la unidad, la teoría epistemológica del juicio y, finalmente, la cuestión de la existencia, y consiguientemente la de su conocimiento, eventualmente judicativo.

a) *El modelo leibniziano de unidad*

La mónada leibniziana es, obviamente, una tematización de lo fundamental, es decir, de la prioridad real de la sustancia, en términos unitarios. Y el mismo juicio, patentemente también, establece cierta unidad lógica entre S y P, o cierta conexión mental entre nociones, sujetos y atributos. Pero hay una pluralidad en la

18. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 166.

19. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 171.

unidad; no sólo de unidades, sino de formas de establecer la unidad.

Como mínimo, la diferencia aristotélica entre *fysis* y *logos* nos debería mover a distinguir ambos tipos de unidad: las unidades reales y las unidades lógicas. Al menos, no tienen por qué ser equivalentes la unidad en el orden óptico, la de la sustancia y sus accidentes, o la de Dios y las criaturas; y la unidad en el orden lógico, la de nuestros conceptos, o la del sujeto del juicio con sus predicados.

Pero hay más. En el ámbito de la realidad Aristóteles propuso una unidad de analogía entre las categorías —sustancia y accidentes—, distinta de la unidad hilemórfica —unidad entre las causas material y formal— de la sustancia. La vida, a su vez, es para el estagirita otra clase de interna unidad entre la sustancia hilemórfica y su dinamismo eficiente, porque el ser vivo se mueve a sí mismo. En el ser vivo la unidad tricausal (hilemorfoérgica) comporta también cierta conexión unitaria entre la unidad sustancial y su despliegue accidental. La unidad del vivir permite, pues, otra unificación: la que reduce categorías y causas. Tomás de Aquino, por su parte, propuso una unidad de orden entre las naturalezas vivas, que así constituyen un universo ordenado: *cosmos*. Con la peculiaridad de que la finalidad del universo remite para el aquinate al conocimiento humano²⁰, aunque sin identificarse con él, porque el universo es material.

Precisamente de acuerdo con este enfoque cabe considerar la unidad de la esencia física, la del universo entero, como la analítica del ser extramental, aunque distinta realmente de él. Y al mismo tiempo cabe proponer que el ser extramental es unitario, pero con la unidad que le corresponda, seguramente la de un fundamento o causa primera, no la de la identidad. La praxis cognoscitiva, en cambio y por su parte, constituye una singular unidad en términos finales: la operación posee inmanentemente su fin, es simultánea con su objeto, *noesis-noema*; pero, en cambio, carece de efectivi-

20. *El fin último del universo es el bien del intelecto; la verdad es el fin último de todo el universo: Summa contra gentes I, 1.*

dad causal, y es inmaterial, no es integración concausal. Comparecen, pues, nuevos sentidos de la unidad.

Que se complican si atendemos a que la noción spinozista de *causa sui* postula la identidad analítica entre la sustancia y su despliegue en los atributos y modos. Al fin y el cabo, Spinoza propone una unidad sustancial no solo para las entidades hilemórficas, sino también para el universo entero; al que ya Empédocles en su tiempo había otorgado la unidad de un ser viviente, que no la del orden cósmico. Y el idealismo hegeliano pretende también, a su modo, la identificación final entre el ser del universo y su verdad conocida; identidad que la tomista noción de orden impedía, pues el orden y lo ordenado no se confunden.

Todo un bagaje de discusiones que sugieren que la unificación del principio con sus efectos, o del sujeto con sus predicados, que hemos denominado según el modelo de la implicación, es muy limitada; y si la consideramos como la única forma de unidad, entonces es una consideración reductiva. La unidad del juicio, o la del sujeto con sus predicados, ni es la única ni tiene por qué ser un modelo para toda otra conexión unitaria. Quizás incluso tampoco el valor gnoseológico del juicio dependa de esa unidad implicativa que se ha impuesto en la filosofía moderna; porque el juicio es intencional y versa sobre el supuesto. Es fuerza tratar, pues, del sentido epistemológico del juicio.

b) *El alcance gnoseológico del juicio*

A la teoría sobre el juicio expuesta en este trabajo, que hemos llamado implicativa, hay que plantearle dos observaciones:

1) La primera se dirige a distinguir concepto y juicio, y a establecer su ordenación.

La doctrina clásica acerca de la razón la entiende como un proceso con tres fases: por este orden, concepto, juicio y raciocinio

o argumentación²¹. En cada una de ellas hay cierta ganancia cognoscitiva: un añadido de conocimiento sobre la fase anterior; en otro caso, sería un proceso vano. En su conjunto la razón, toda ella, es una progresiva explicitación de implícitos. La razón parte de la experiencia, en la cual está implicada la realidad extramental; la cual vamos explicitando, primero con el concepto, luego con el juicio y finalmente con el razonamiento.

Contra esta posición clásica, la postura leibniziana, y también la hegeliana, priorizan el concepto. Para Hegel, de tal modo que lo englobe todo; y, para Leibniz, de tal modo que cualquier juicio sea su analítica. En mi opinión, esta concentración del ejercicio racional en su primer momento, el conceptual, es posible por la indistinción de sustancia primera y segunda; o por la reducción del supuesto real, que desaparece hasta identificarse con el sujeto lógico. Como consecuencia de esta maniobra, se desplaza el término de lo que decimos *implícito* que la razón explicita: desde el supuesto real, hasta el sujeto lógico. Los predicados pasan a entenderse como notas implícitas en el sujeto, cuando más bien son atributos implícitos en el supuesto, y que a su vez lo implican. Si la explicitación lo es del sujeto, entonces cobran sentido las aspiraciones a un conocimiento total de Leibniz o de Hegel. Pero si la explicitación lo es del supuesto, entonces es arrogante pretender un análisis racional exhaustivo o una conceptualización suya total y concreta; máxime por cuanto ambos corren a cargo del hombre. Arrogante, decimos, por desconsiderar la distinción entre el ente real y el ente veritativo (entre el ser y la verdad), o por desatender la separación del orden lógico y mental del sujeto respecto del ámbito físico real del supuesto.

Para no incurrir en esta desconsideración y desatención, Polo afirma que en la razón humana, incluso en su última fase que logra mostrar los principios mediante silogismos, acontece una definitiva

21. Cfr. J. MARITAIN: *Elements de philosophie. II L'ordre des concepts. I Petite logique. Logique formelle*, passim (trad. Club de lecteurs, Buenos Aires 1963).

*guarda de lo implícito*²²: lo supuesto nunca deja de estarlo en la explicitación racional. Cuestión en parte correspondiente con el hecho de que la razón humana comience en la experiencia, un punto de partida bien distinto del principio real que aspira a descubrir, el ser. Lo implícito se guarda definitivamente, porque la realidad extramental no es principio en referencia exclusiva a la mente humana, ni menos aún a su proceder indagatorio a partir de la experiencia sensible.

2) La segunda observación apunta que esta diferencia entre lo real extramental y el ámbito de la explicitación lógica no se anula en ningún caso. Por consiguiente, carece de sentido a este respecto apelar a la tipología judicativa buscando remedio.

Ante todo, y en orden a nuestro conocimiento de la realidad extramental, es inútil recurrir a la distinción entre juicios de *secundo* y de *tertio* adyacente. Porque, incluso en aquéllos, el sujeto supone, suple al supuesto real. La afirmación del sujeto, que lo ratifica como dado en el ámbito de nuestra experiencia, no es el acceso cognoscitivo a la existencia, como intentaremos mostrar en adelante.

Tampoco es oportuno el recurso a la distinción de los juicios en negativos y afirmativos. Aunque hay que distinguir: porque la negación, referida al juicio, permite una triple perspectiva. Inicialmente, y en la medida en que *omnis determinatio est negatio*, la negación asocia el concepto a la generalización, o a la abstracción total, desviando la atención del proceso explicitante que es la razón, y cuyo centro es precisamente la afirmación. En segundo lugar y por ello, en la medida en que el juicio compone y divide, se afirman también las privaciones, separaciones, divisiones, oposiciones, carencias, etc. Es propio de la razón, y no específicamente del conocimiento de la existencia, la afirmación. Y, finalmente, el sentido en que el aquinate habla de un juicio negativo, o de una separación, como método para la metafísica; tal sentido, según me

22. *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1994, v. IV-1ª parte; p. 16.

parece, precisamente señala la negatividad del juicio para acceder a lo real extramental en cuanto tal, o la necesidad de una separación, discriminación, entre el orden lógico y el real, entre sujeto y supuesto. Pero esta negatividad que caracteriza al juicio requiere una determinación positiva acerca de cómo conocer la existencia.

El balance, pues, de esta larga disquisición no es otro que el ya reiterado varias veces. La distinción entre sujeto y supuesto. Que, de una parte nos sirve para rectificar la versión de la unidad judicativa leibniziana, y su idea de un conocimiento total; pero de otra, en cambio, nos impide proponer un conocimiento judicativo de la existencia. Es el tema que nos resta por tratar.

c) *La cuestión de la existencia, y la de su conocimiento*

El juicio de existencia en Leibniz, desde la que hemos llamado su modalización de la ontología, se cifra en un conectivo entre el desarrollo lógico del concepto en sus predicados, y la actual e inmediata experiencia humana. Como el hombre no tiene un conocimiento infinito, una apercepción completa de las mónadas, es necesaria esta conexión actualizante.

Pero a este planteamiento hay que objetar que, como ya dijera Aristóteles, la existencia no es un modo; sino más bien, y para una perspectiva realista, un principio: lo primero sin lo cual no hay sustancia ni concepto, ni despliegue de la sustancia ni atributos del concepto.

Tenemos, entonces, ante nuestra mirada un doble significado de la existencia: la comparecencia, más bien empírica, de lo dado en el ámbito de nuestra experiencia, o su actualización temporal, que finalmente remite a ella; y el principio primero del que lo dado, y todo —también el tiempo—, depende: el ser. O, con más precisión terminológica, el acto de ser, bien distinto de la actualidad del conocer que define más bien el ámbito de nuestra experiencia.

La postura de Leibniz es comprensible: la existencia como actualización del contenido esencial; pero, repito, esta actualización es temporal, y se refiere al ámbito de la experiencia humana. Por eso hay un desfase entre el concepto racional y la presencia actual, que más bien remite a la sensibilidad, y a la captación imaginativa (apoyada en memoria y cogitativa) del tiempo. Pero sucede que la actualización de un contenido lógico no es la existencia en sentido metafísico²³.

La réplica a Leibniz procede de una visión metafísica que descubre la existencia como un principio, el primero; como una profundización en la consideración principial de las cosas. La sustancia no es lo último: su prioridad remite a otra más radical, que es el ser. Por su parte las causas serán principios, pero sólo predicamentales, analítica de otro más radical y unitario: el ser, la existencia. Sólo si se descubre este sentido de la existencia se puede ofrecer una alternativa a la ontología modal leibniziana.

Pero si la existencia es principio, y por serlo, no cabe hablar de sujeto de la existencia, porque nada puede antecederla. Y, en esa misma medida, tampoco se conoce judicativamente, con ninguna clase de juicio. Centrar el conocimiento metafísico en la razón, en el juicio y más aún en el concepto, impide advertir la existencia en su sentido de prioridad, de principio. Por eso Polo propone, como método de la metafísica y para el conocimiento de la existencia, el abandono de la suposición, que caracteriza todo el proceder racional.

Lo que sucede es que la eliminación noética del supuesto no se consigue estipulándola por totalización de predicados, ni mediante el proceso temporal en que los atributos aparecen y se van integrando. Ni hay que darla por supuesta, ni asignarla como cometido del espíritu humano en su historia. No se consigue, porque la suposición lastra todo el ejercicio racional humano, y por serlo. La mente humana es limitada en orden a la realidad exterior, distinta realmente de ella, a la que por eso se dice extramental. Por consi-

23. Sobre actualidad y existencia he escrito algunas reflexiones en "Sobre el ser y la creación", Anuario Filosófico, 29 (1996), 587-614, en concreto § 24-31.

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

guiente, su conocimiento requiere el *abandono del límite mental*²⁴. Tal abandono corre por cuenta de los hábitos intelectivos, y particularmente del hábito de los primeros principios: pues eso es el ser, un primer principio, aunque no el único; pero esto es ya otra cuestión distinta.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, s.n.
29071 Málaga
jagarciego@uma.es

24. Cfr. L. POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1999²; v. III, lección 9^a.