

CONSUELO MARTÍNEZ PRIEGO

*LAS FORMULACIONES DEL ARGU-
MENTO ONTOLÓGICO DE LEIBNIZ*

RECOPILACIÓN, TRADUCCIÓN, COMENTARIO Y
NOTAS DE CONSUELO MARTÍNEZ PRIEGO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 120: Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*

© 2000. Consuelo Martínez Priego

Imagen de portada: G. W. Leibniz

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	7
1. Ediciones de las obras de Leibniz.....	7
2. Obras de Leibniz.....	7
INTRODUCCIÓN	9
FORMULACIONES DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO LEIBNIZIANO	11
1 ^a Formulación: <i>Demonstrationum Catholicarum Conspectus</i> (1668-9?)	12
2 ^a Formulación: <i>Carta a Oldenburg</i> (28 de Diciembre de 1675).....	15
3 ^a Formulación: <i>Quod Ens perfectissimum sit possibile</i> (Noviembre de 1676).....	19
4 ^a Formulación: <i>Ens perfectissimum Existit</i> (18-21 de Noviembre de 1676).....	25
5 ^a Formulación: <i>Quod Ens perfectissimum existit</i> (18-21 de Noviembre de 1676).....	31
6 ^a Formulación: <i>Definitio Dei seu Entis a se</i> (Diciembre de 1676)	39
7 ^a Formulación: <i>Demonstratio quod Ens nece- ssarium existet, si est possibile</i> (1676 ?).....	43
8 ^a Formulación: <i>Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Molani fratre</i> (5 [15] de Abril de 1677).	47
9 ^a Formulación: <i>Carta a Eckhard</i> (28 de abril de 1677)	53
10 ^a Formulación: <i>Carta a Conring</i> (Abril (?) de 1677)	57
11 ^a Formulación: <i>Carta a Berthet</i> (?) (1677).....	61

12 ^a Formulación: <i>Carta a Conring</i> (3 de Enero de 1678)	65
13 ^a Formulación: <i>Carta a Huthman</i> (?) (Enero de 1678)	69
14 ^a Formulación: <i>Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth</i> (?) (1678)	75
15 ^a Formulación: <i>Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth</i> (?) (1678)	79
16 ^a Formulación: <i>Carta a Malebranche</i> (22 de Junio [2 de Julio] de 1679)	83
17 ^a Formulación: <i>De Synthesi et Analysi universali et Arte Magna cogitandi</i> (1679)	87
18 ^a Formulación: <i>Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis</i> (Noviembre de 1684)	91
19 ^a Formulación: <i>Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis</i> (1686)	95
20 ^a Formulación: <i>Discours de Métaphysique</i> § 23 (1686)	99
21 ^a Formulación: <i>Carta a Foucher</i> (Noviembre [o Diciembre] de 1686)	101
22 ^a Formulación: <i>Carta a Placcius</i> (10 de Mayo de 1687)	103
23 ^a Formulación: <i>Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum</i> (1691-7)	105
24 ^a Formulación: <i>Leibniz gegen Descartes und den Cartessianismus, XII</i> (Nota acerca del “Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ad ejus idea”) (1700)	111
25 ^a Formulación: <i>Leibniz gegen Descartes und den Cartessianismus, XIII</i> (Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy) (1700)	121
26 ^a Formulación: <i>Carta a Jaquelot</i> (20 de Noviembre de 1702)	125
27 ^a Formulación: <i>Nouveaux Essais sur l'Entendement humain par l'auteur du Système de l'harmonie preetablie</i> (1704)	133

<i>Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz</i>	5
28 ^a Formulación: <i>Carta a Bierlin</i> (10 de Noviembre de 1710).....	135
29 ^a Formulación: <i>Monadologie</i> § 41, 44, 45 (1714)..	137

TABLA DE ABREVIATURAS

1. Ediciones de las obras de Leibniz

AK: PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, 1970 y ss., seguido del número de la serie, del volumen y de la página.

COUT: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, Ed. L. COUTURAT, Paris, 1903; reimp. Hildesheim, 1961; seguido de la página.

GP: *Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Philosophischen Schriften*, Ed. C. I. GERHARD, 7 vols., Berlin, 1857-90; reimp. Hildesheim, 1965, seguido del número del volumen (I-VII) y de la página.

GM: *Leibnizens mathematische Schriften von G. W. Leibniz*, Ed. C. I. GERHARD, 7 vols., Berlín y La Haya, 1857-90; reimp. Hildesheim, 1965, seguido del número del volumen (I-VII) y de la página.

GRUA: *Leibniz, Gottfried Wilhelm. Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, Ed. G. GRUA, 2 vols., Paris, 1948, seguido de la página.

DUT: *Leibniz, Gottfried Wilhelm, Opera omnia nunc prima collecta (1739-1812 ed. lit.)*, Ed. L. DUTENS, reimp. Hildesheim, 1989, seguido del número de volumen y de la página.

2. Obras de Leibniz

Animadversiones...: Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum (1691-7).

Colloquium cum Dno. Eccardo...: Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, præsente Dni. Abbatis Molani fratre (5 [15] de Abril de 1677).

De Syntesi et Analisy...: De Syntesi et Analisy universali seu Arte inveniendi et judicandi (1679).

Essais de Théodicée...: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710).

Judicium...: Leibniz gegen Descartes und den Cartessianismus, XII (Nota acerca del “*Judicium de argumento cartesiani pro existentia Dei petito ad ejus idea*”) (1700).

Nouveaux Essais...: Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du Système de l'armonie preetablie (1704).

Principes de la Nature...: Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison (1714).

Specimen inventorum...: Specimen inventorum de admirandis naturæ Generalis arcanis (1686).

Système Nouveau...: Système Nouveau de la Nature et de la Communication des sustances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps (Junio de 1695).

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años publiqué un extenso estudio sobre el argumento ontológico de Leibniz, incluido en un conjunto de trabajos sobre las demostraciones leibnizianas de la existencia de Dios*. A la explicación del argumento, precedía una breve visión diacrónica de la prueba, en la que se realizaba una síntesis interpretativa de los distintos textos de las formulaciones de la prueba leibniziana a lo largo de su obra filosófica. Ha parecido oportuno recoger ahora el elenco entero de las formulaciones que he encontrado sobre la prueba ontológica en la amplia obra leibniziana.

A esa recopilación se añade una contextualización y glosa de cada una de las formulaciones. Para una ulterior explicación de muchos de puntos mencionados al hilo de los textos, remito a mi trabajo aludido.

El criterio de selección de textos sobre el argumento ontológico, dentro del conjunto de la obra leibniziana, ha respondido a los siguientes criterios:

1. *Se recogen los pasajes en los que el propio Leibniz se inserta en la tradición del argumento de Anselmo y/o Descartes.* Es habitual que haga referencia a ambos autores; sin embargo, en algunas ocasiones en las que sólo critica a Descartes, no alude a S. Anselmo. La conciencia del autor, su intención, es hacer un argumento como el de ellos, aunque mejorado en su propia versión.

2. *Los textos en los que se formula un argumento “a priori”, ya sea para demostrar la existencia del Ser perfectísimo, ya sea del necesario.* La referencia a la necesidad o posibilidad no excusa la pertenencia a la tradición señalada en el punto anterior, sino que más bien recoge todas las virtualida-

* Cfr. MARTÍNEZ, C., “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, A. L. GONZÁLEZ (ed.), Pamplona, 1996, 261-380.

des que, desde el origen del argumento, Anselmo quiso dar a su prueba simplicísima.

3. *Textos que*, aun siendo dudosa su inclusión entre las formulaciones de un argumento ontológico, como tendremos ocasión de comprobar, *se han utilizado tradicionalmente en la bibliografía sobre esta cuestión*. Algunos de estos textos cumplen los requisitos 1 y 2; sin embargo suelen introducir elementos que, con razón, deben clasificarse de extraños. La comparación textual será el modo más fácil y legítimo para juzgar su verdadera filiación.

Un estudio del argumento ontológico de Leibniz debe comenzar con la lectura y comentario de los textos en los que se trata esta cuestión. Afirmar que se han recogido todos los textos es, sin duda, una aseveración presuntuosa. Las características de la obra de Leibniz, dispersa y aún no publicada en su totalidad, hacen imposible que algo pueda ser exhaustivo. Sin embargo, tres características de esta recopilación hacen que difícilmente pueda haber cambios relevantes en la interpretación general: en primer lugar, se recogen un total de 29 textos. Sólo este dato podría justificar la exhaustividad relativa, teniendo en cuenta el número de referencias textuales que suelen acompañar los estudios sobre esta tema. En segundo lugar, los textos pertenecen a escritos de muy diversa índole: no se desprecian ni los apuntes personales, ni las cartas, ni los fragmentos de obras clásicas de mayor volumen. Por último, entre el primer y el último texto recogido distan 46 años. Esta característica permitirá estudiar diacrónicamente el argumento, perspectiva que, hasta hace pocos años, no se ha comenzado a adoptar con cierta continuidad. Desde esta óptica, los textos más usados en la exposición del argumento adquieren sus dimensiones reales, una vez vistos los intentos que le preceden y siguen en el tiempo.

En cuanto a la traducción de los textos, en la mayoría de los casos es nuestra. Cuando no sea así, se indicará expresamente.

FORMULACIONES DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO LEIBNIZIANO

1ª Formulación: *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (1668-9?)

“Los prolegómenos contendrán los Elementos de la Filosofía. Evidentemente los primeros principios de la Metafísica (*de Ente*) de la Lógica (*de Mente*) de la Matemática (*de Spatio*) de la Física (*de Corpore*) de la Filosofía práctica (de Civitate).

Parte I. Demostración de la Existencia de Dios.

cap. 1. Demostración a partir del principio: que nada es sin razón.

cap. 2. Demostración a partir del principio, según el cual el movimiento no puede hacerse sin creación continua.

c. 3. Demostración a partir del principio de que en los cuerpos no hay ningún origen de movimiento.

c. 4. Demostración a partir del principio según el cual en los cuerpos no hay nada que sea origen de consistencia.

c. 5. Demostración de la infinita probabilidad o de la certeza moral de que la belleza del mundo procede de una mente.

c. 6. Los paralogismos de algunos a la hora de demostrar la existencia de Dios, en primer lugar de Descartes, Wardi, y Valerio M.”¹.

Es claro que no estamos presentando una formulación del argumento ontológico de Leibniz; sin embargo, hemos querido traer a colación este texto por las peculiaridades que presenta respecto a los escritos que estudiaremos a continuación, y por tratarse de una redacción sorprendentemente temprana, dentro del conjunto de los escritos filosófico-metafísicos².

¹ AK VI-1, 494.

² Estudios antiguos y modernos coinciden en situar el descubrimiento del argumento por parte de Leibniz en 1676 o, quizá, en 1675. Cfr. IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l’existence de Dieu*, Strasbourg, 1933, 201 y ss.; CIONE, E., *Leibniz*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1964,

Es habitual señalar que Leibniz descubrió el argumento ontológico en su viaje a París, bajo la influencia de los cartesianos, con los que mantuvo intensas relaciones. Con este texto, dicha tesis queda confirmada y simultáneamente matizada. Se señala en primer lugar que el argumento es un «paralogismo» –el argumento de Descartes, como suele llamarlo Leibniz–, mientras que en los textos posteriores, Leibniz insiste una y otra vez en que se trata sólo de una «formulación imperfecta»³. No son, por tanto, correctas las opiniones de Erdmann o Guhrauer, para los que, antes de 1675 Leibniz tenía noticia del argumento y una opinión favorable del mismo⁴. Esto es señal clara del cambio importante que se produjo en su juicio sobre esta cuestión al conocer de cerca los planteamientos cartesianos⁵.

Se expone un plan de trabajo para llegar a un acuerdo entre las distintas posturas en materias doctrinales, ante la Iglesia Católica. No es un texto estrictamente filosófico, sino más bien político-religioso. Este afán ecuménico, como demuestra este pasaje, alentó la investigación y el estudio leibniziano en numerosísimas ocasiones, permitiéndole adentrarse en las diferentes perspectivas bajo las que puede afrontarse cada cuestión⁶.

328-339; TORTOLONE, G. M., “La trattazione dell’argomento ontologico nel carteggio Leibniz-Jaquelot (1702-1704)”, en *Filosofia* (1990), 89-101.

³ Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo...*(5/15. IV.1677), AK IV-1, 311-314; *Nouveaux Essais...* (1704), GP V, 419. Podrían citarse otros muchos textos. Hemos escogido estos dos pertenecientes a épocas distintas (distan casi 30 años); el primero es una carta y el otro se incluye en una obra extensa que compendia numerosos aspectos de su pensamiento.

⁴ Cfr. IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l’existence de Dieu*, Strasburg, 1933, 202. Las referencias que añade este autor son: ERDMANN, E., XI, *Jahrb. Für wissensch. Kritik*, Noviembre 1842, nº 97; GUHRAUER, *Leibniz, eine Biographie I*, 24, Anm. Breslau, 1846.

⁵ Sobre el contexto biográfico de esta formulación puede verse: AITON, J. E., *Leibniz: una biografía*. Alianza, Madrid 1992, 48 y ss.

⁶ Cfr. SALAS, J. de, “La verdad del otro y la práctica ecuménica en Leibniz” en *Theoría*, VI (1991), 161-173. Un estudio y recopilación de textos sobre los intentos leibnizianos para la unificación de las iglesias puede verse en: SCHRECKER, P., *G. W. Leibniz. Lettres et fragments Inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, París, 1934.

Este plan de trabajo recoge un esquema con los puntos que deberán desarrollarse en escritos posteriores, encaminados todos ellos hacia estudios propios de la teología natural; en efecto, recorre distintos principios posibles para alcanzar racionalmente la existencia de Dios, y se incluye el estudio del presunto argumento -paralogismo- de Descartes, Wardi y Valerio M⁷. Con esto queda constancia de la noticia precisa que Leibniz tenía del argumento ontológico antes de su viaje a París; así como el aprecio que ya desde sus primeros escritos mostraba por las pruebas *a priori*.

⁷ Se trata de Valerio Magno. Vid. SOUSEDIK, S., *Valerianus Magni 1586-1661. Versuch einer Erneuerung der Christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*. Schriften zur Comeniusforschung Band 13. Veröffentlichungen der Comeniusstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum. Hrsg. K. Schaller, Sankt Augustin 1982.

2ª Formulación: *Carta a Oldenburg* (28 de Diciembre de 1675)

“No me satisfacen algunos cartesianos en lo referente a este argumento. Se construyen muchas cosas a partir de las Ideas, y tengo para mí la sospecha de que son sofismas (...). Cualquiera que es guiado por los Escolásticos, por Valerio M., por Descartes y otros desde la noción de aquel ente de cuya esencia es propio existir, vacilan tanto tiempo cuanto no consta si tal ente es posible, o puede entenderse. Es fácil pronunciar tales cosas, y no es tan fácil entenderlas. Ya que, de que tal ente sea posible, o que haya alguna idea que responda a tal palabra, se sigue que tal Ente existe. En efecto, pensamos (quiero decir confusamente) muchas cosas que también implican algo, como por ejemplo: el número de todos los números. A partir de él deben construirse las nociones de infinito, tanto el mínimo como el máximo, de perfectísimo y de su misma totalidad. No obstante, no debemos fiarnos de estas nociones hasta que se les haya exigido un criterio, que según creo desconocen, que sea como una razón mecánica, fija y visible, para que yo diga que se convierte en una verdad irresistible; esto es para nosotros un inexplicable beneficio que nos ha tributado la naturaleza”¹.

No suele citarse este texto en los estudios sobre el argumento ontológico leibniziano². Sin embargo hemos querido presentarlo como una prueba explícita de los problemas que preocupaban a Leibniz un año antes de las grandes formula-

¹ AK II-1, 250 (7-20).

² Couturat sin embargo dice que se trata de la primera crítica al argumento ontológico. Cfr. COUTURAT, L., *La logique de Leibniz*, París, 1901; Hildesheim, 1961, 195; IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasburg, 1933, 202.

ciones del 76³. Pero antes de comentar el contenido del texto haremos unas breves referencias históricas.

Al acabar los estudios y presentar su tesis, Leibniz renunció a una carrera académica, y prefirió viajar⁴; en 1668, con sólo 22 años, comienza a trabajar al servicio del barón de Boineburg. En 1672 parte hacia París en misión diplomática⁵. Allí permanece hasta 1676, con la única interrupción de su viaje a Londres a principios de 1673, viaje en el cual tomó contacto con Bayle y con Oldenburg; este último, matemático, es el célebre corresponsal de Spinoza⁶, secretario de la *Royal Society*, medió a favor de Leibniz para que pudiera conseguir su ingreso en esta institución⁷. En París Leibniz conoce, entre otras muchas personalidades de la época, a los cartesianos, los interlocutores habituales en lo relativo al argumento ontológico, ya sea porque hable directamente con uno de ellos⁸, ya porque la argumentación surja el hilo de la crítica al planteamiento cartesiano, como en esta carta a Oldenburg⁹.

A pesar de poseer todos los elementos necesarios para elaborar toda una deducción típicamente leibniziana, y obtener así la primera formulación en regla del argumento, ésta no llega a redactarse. El argumento no concluye: simplemente se apunta indirectamente por dónde deberá discurrir la demostración. El contenido es más crítico que constructivo.

³ Especialmente nos referimos al *Quod Ens perfectissimum existit* (XII.1676), AK VI-3, 578-579.

⁴ Cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation a sa Philosophie*, Vrin, París 1962, 46.

⁵ La misión consistía en intentar convencer a Luis XIV de la necesidad de conquistar Egipto, como medio para aniquilar la influencia no cristiana de los turcos.

⁶ Cfr. ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *Leibniz. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1977, Introducción, 11.

⁷ Cfr. AITON, J. E., *Leibniz: una biografía*, 28-29.

⁸ Cfr. *Correspondencia con Eckhard*, AK II-1, 305 y ss.

⁹ Oldenburg no era cartesiano, ni tan siquiera próximo a ellos, como lo muestra el hecho de que no admitiera en la *Royal Society* ni a cartesianos ni a jesuitas, por considerar que al estar tan unidos a una filosofía tenían una actitud poco abierta. Cfr. AITON, J. E., *Leibniz: una biografía*, 28-29.

El punto central de esta crítica se dirige a la pretensión cartesiana de fundar todo sobre ideas claras y distintas, erigiéndolas en criterio de verdad y baremo de rigor filosófico. Una simple idea de la mente no es suficientemente fuerte para mostrar su propia verdad, salvo que incluya la posibilidad de lo significado. Sólo la idea de algo posible puede corresponder a algo real o puede decirse de ella que es algo más que una palabra –mera palabra o palabra vacía–. Sólo una idea con esas características es realmente una. El desarrollo de este punto conducirá a Leibniz al estudio de los tipos de definiciones, y a señalar la necesidad de partir, en la demostración de la existencia de Dios, de una definición real, y no sólo nominal, esto es, de una definición que contenga, por ejemplo, la generación posible de la cosa¹⁰, o en la que consta, en general, que la cosa es posible¹¹.

El segundo aspecto que debe destacarse es la peculiaridad del Ser “de cuya esencia es existir”¹². De un ser cualquiera del que se demuestra que es posible no puede afirmarse con rigor que exista; la naturaleza de su posibilidad exige el concurso de otros factores antes de la afirmación de su existencia. El conocimiento de la existencia de lo contingente no se deriva necesariamente de la esencia posible. Esta es una de las definiciones de Dios que más se va a aplicar en las pruebas ontológicas, y que llevará consigo la consideración del tipo de existencia que compete al Absoluto, y por ende, la diferencia entre el «existir» de lo contingente y el del Absoluto –de modo indirecto también, la diferencia existente entre la verdad de hecho y la de razón¹³–, así como el diverso uso que de esta definición hacen Spinoza y Leibniz¹⁴.

¹⁰ Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 24.

¹¹ Cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684), GP IV, 224.

¹² *Carta a Oldenburg* (28 XII 1675), AK II-1, 250.

¹³ Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, “Contingency and the ontological argument”, en *Leibniz. Tradition und Aktualität. V Internationaler Leibniz-Kongreß*. Hannover, 14-19 XI 1988, 850-854.

¹⁴ El texto central en esta cuestión es la *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, publicada por Foucher de Careil en 1854. Algunas observaciones son recogidas por MACDONALD ROSS, G., “Leibniz and the concept of the Metaphysical perfections”, en *Studia Leibnitiana* (1992), 21, 150-151.

En el caso de un Ente con tal definición, la demostración de la posibilidad es la demostración de la existencia. Este es propiamente el argumento leibniziano¹⁵; aunque, como señalamos más arriba, no se proporcione la demostración de tal posibilidad. Sí se señala, sin embargo, que esta demostración ha de ser según una razón que sea como mecánica, fija y visible, de modo que razonar sea, de hecho, calcular¹⁶. Este tipo de raciocinio es precisamente el que se llevará a cabo en el *Quod Ens perfectissimum existit*¹⁷ y otros textos de la época.

¹⁵ “Si el Ser perfectísimo, es posible, existe”. Esta expresión la encontraremos en casi todas las formulaciones, y de modo explícito, a partir de 1677.

¹⁶ Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678) AK II-1, 433-437.

¹⁷ AK VI-3, 578-579.

3ª Formulación: *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (Noviembre de 1676)

“Creo que ha sido hallada la demostración de que el Ente perfectísimo, es decir, aquello que contiene toda la Esencia, o bien que tiene todas las Cualidades, o todos los atributos afirmativos, es posible, o sea no implica contradicción.

Esto es patente si muestro que todos los atributos (positivos) son compatibles entre sí. Sin embargo los atributos o bien son resolubles, o bien irresolubles; si son resolubles serán un agregado de ellos en los cuales se resuelven; por tanto es suficiente mostrar la compatibilidad de los primeros, o de aquellos que son concebidos por sí; en efecto, si cada uno es compatible, también lo serán muchos, y de este modo también los compuestos. Sean ellos *A* y *B*. Si fuesen incompatibles, entonces esta proposición: *la cualidad A, y la cualidad B no pueden ser en el mismo sujeto*, sería necesaria, de tal modo que, o es idéntica, o es demostrable. No puede ser idéntica, pues *donde esté¹ A, no puede estar B*, de modo que exprese exclusión uno del otro, siendo negativo uno respecto al otro, lo que va contra la hipótesis, ya que supusimos que todos eran afirmativos. No es demostrable, pues si se demostrara, *donde esté A no puede [estar] B*, esto no podría hacerse sino por resolución de uno u otro. Esto va contra la hipótesis, ya que supusimos que eran irresolubles, luego no se puede demostrar que sean incompatibles. Luego no hay ninguna, y por tanto dos cualidades afirmativas cualesquiera son compatibles, y así todas con todas; en consecuencia, es posible un Ente que posea todos los atributos.

A partir de aquí parece probarse que un Ser de este tipo, perfectísimo, es necesario; en efecto, no puede ser

¹ Leibniz utiliza en todas estas proposiciones el verbo *esse*. Lo traducimos aquí por “estar” para no enrarecer las expresiones.

sino teniendo por sí o por otro la razón de su existencia; no puede tenerla por otro, puesto que todas las cosas que pueden entenderse por otro ya pueden entenderse en sí mismo; o que sea concebido por sí o que no tenga fuera de sí ningún requisito. Luego o no puede tener ninguna razón de existir, y por tanto es imposible, contra lo que demostramos, o la tiene por sí mismo y en consecuencia será necesario”².

De los tres textos escritos en noviembre de 1676, presentamos en primer lugar éste, siguiendo el orden cronológico que sugiere la edición de las obras de Leibniz de la Academia –aunque no ofrece una fecha exacta para la redacción de esta formulación–. Los otros dos, que comentaremos a continuación, están escritos entre los días 18 y 21 de este mismo mes. Constituyen, a nuestro entender, una unidad dada la proximidad formal y que sólo el último de ellos fue reconocido públicamente por Leibniz, ya que ese contenido fue enviado en una carta a Spinoza³ después de haber discutido con él en su visita a la Haya sobre el argumento ontológico. Aunque presentan algunas diferencias –especialmente relevantes cuando se considera la trayectoria de las reflexiones leibnizianas–, en un primer acercamiento constituyen simples matizaciones.

Podemos decir, por tanto, que se trata de un estudio preliminar⁴ al *Quod Ens Perfectissimum existit*. El texto que acabamos de citar se centra en la demostración de una parte del argumento ontológico; el otro, lo sugiere el mismo título⁵, es prácticamente un borrador algo desarrollado en algunos pun-

² AK VI-3, 572.

³ Así nos lo dice él mismo en texto del *Quod Ens perfectissimum existit* (XII.1676) AK VI-3, 578-579. La carta está recogida en AK II-1, 271-273.

⁴ Algunas referencias al modo de trabajar, redactar y estudiar las cuestiones filosóficas de Leibniz pueden hallarse en el artículo de RACIONERO, Q., “La ‘cuestión leibniziana’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1980), 263-311.

⁵ *Ens perfectissimum existit* (18/21 XI 1676) AK VI-3, 574-576.

tos⁶. Estos rasgos de tipo contextual, dan sin duda un valor especial al texto que hemos presentado.

Se busca dar una demostración de la posibilidad de Dios con el máximo rigor; éste viene determinado por las exigencias que impone la geometría a sus propias deducciones⁷. Por otro lado, una demostración no es sino una cadena de definiciones⁸; por ello, durante la prueba no aparece la palabra Dios, sino definiciones suyas: Ser perfectísimo; aquello que contiene toda la Esencia; todas las cualidades, o todos los atributos afirmativos. Estos “nombres de Dios”, pacíficamente encadenados en el texto con una simple disyunción –modo muy usual en Leibniz de aclarar el contenido de los conceptos–, constituyen el punto de partida de la prueba. El Ser perfectísimo poseerá todas las perfecciones, por tanto todos los atributos afirmativos, o cualidades. La noción de existencia que puede introducirse a partir de esta definición de Dios, debe estar incluida en la de perfección.

Sin embargo este no es el único sentido posible de la noción de existencia. En efecto, la expresión «toda la esencia» apunta a la conocida fórmula leibniziana de concebir el cosmos en el que las esencias se jerarquizan por su cantidad; se habla, por tanto, de «cantidad de esencia». Desde aquí la esencia puede considerarse como un conjunto de perfecciones, el mayor en el caso de Dios; por ello, no nos separamos de la noción de existencia que imponía la demostración de Ser perfectísimo⁹.

No obstante, cabe también interpretarla –atendiendo al desarrollo posterior dentro de su pensamiento– como el fruto de

⁶ “Leibniz parece incapaz de pensar de otra manera que no sea escribiendo”. ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, Eunsa, Pamplona, 1988, 24.

⁷ Este punto lo reitera una y otra vez Leibniz, ya que sus interlocutores inmediatos, los cartesianos, son acusados precisamente de no haber llevado hasta sus últimas consecuencias las exigencias de un rigor de este orden. Un ejemplo de estos reproches puede verse en *Colloquium cum Dno. Eccardo...*(5/15 IV 1677), AK IV-1, 311-314.

⁸ Cfr. *Carta a Conring* (3 I 1678), AK IV-1, 388 (GP I, 174).

⁹ Nos referimos exclusivamente a las formulaciones de 1676.

la «exigencia» de la «cantidad» de esencia¹⁰. Ambos planteamientos llegarán a formar parte, más o menos explícitamente, del argumento ontológico; siendo el primero característico de esta época temprana, y el segundo del período final, en el que hay una mayor madurez filosófica¹¹. Esta tesis, que constituye más bien una hipótesis de trabajo, podrá completarse con otra que conduce a la afirmación de que Leibniz ideó cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios. En el quinto argumento, llamado «modal», o «modal por los posibles», la existencia nunca es contada entre las perfecciones¹².

En el texto que comentamos la existencia no comparece, ya que se demuestra sólo la posibilidad. El camino seguido discurre por la vía de la compatibilidad de perfecciones: un Ser que es definido como el conjunto de todas las perfecciones o atributos positivos será posible si se pueden dar todos esos atributos en el mismo sujeto¹³. Ese ente puede ser llamado el Ser perfectísimo. Cuando Dios es definido de otro modo, la posibilidad que debe ser demostrada es precisamente la que presupone esa definición. De nuevo la teoría de la definición dará la visión más aquilatada del fundamento del punto de partida y el verdadero rendimiento a la hora de concluir la existencia del Ser perfectísimo, o, en este caso, de la posibilidad del mismo¹⁴.

La definición asumida en la demostración de la posibilidad de Dios es la del “Ser que posee todas las cualidades, perfec-

¹⁰ Cfr. *Omne possibile exigit existere*, GP VII, 194-195. Una introducción al estudio de esta cuestión puede verse en el artículo de GONZÁLEZ, A. L., “La existencia en Leibniz”, en *Thémata* nº 9 (1992), 183-196.

¹¹ Tal vez la formulación más acorde con este planteamiento sea la de *Monadologie* (1714) § 45.

¹² Para esta cuestión vid. HERNÁNDEZ, A., “La prueba modal de Leibniz”, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, Ángel Luis González (ed.), Pamplona, 1996, 381-438.

¹³ Esta expresión no quiere significar tanto la inhesión en un sujeto, como el simple estar juntos, constituyendo posteriormente un sujeto. Sobre esta peculiar concepción del sujeto, cfr. MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976, 33-34.

¹⁴ Tendremos ocasión de mostrar cómo la posibilidad del ser perfectísimo, si es demostrada, conduce “inmediatamente” a su existencia.

ciones, o atributos positivos”. También estos nombres deben ser estudiados con detenimiento. Especialmente relevante es el carácter positivo que se subraya: podría muy bien decir perfecciones, cualidades o atributos exclusivamente positivos, tomados *qua* positivos¹⁵.

¹⁵ Cfr. *Monadologie* (1714) § 41.

4ª Formulación: *Ens perfectissimum Existit*
(18-21 de Noviembre de 1676)

“Las perfecciones, o formas simples, o cualidades absolutamente positivas, son indefinibles o irresolubles (o el pensamiento en el que son poseídas no puede resolverse en otros pensamientos más simples).

Una proposición universal no puede ser demostrada si tiene como sujeto un término indemostrable.

(porque toda demostración de una proposición universal se hace por resolución del sujeto).

Desde ella nada puede demostrarse de aquello que no pueden enunciarse sino proposiciones indemostrables.

Las proposiciones necesarias indemostrables son idénticas.

(pues solamente ellas son inmediatamente evidentes (*per se notae*), y en cambio todas las demás pueden mostrarse finalmente por el poder de las definiciones o resoluciones que se dan).

Son proposiciones idénticas “A es A, B es B, C es C, A no es A”, o lo que es lo mismo (por la hipótesis de diversidad) “A no es B, A no es C, A no es BC”, etc., como “el pensamiento es pensamiento”, “el pensamiento no es el no pensamiento”, o “no es cosa distinta del pensamiento, no es extensión”.

Pero la proposición “A y B (por ejemplo pensamiento y extensión) no pueden ser en el mismo sujeto” no es idéntica o no está entre las anteriores.

(una cosa es, en efecto, que de modo neto un pensamiento no tenga extensión, y otra que no puedan ser en el mismo sujeto).

Y sin embargo si fuese verdadera, sería universal y necesaria. Luego esta proposición no es verdadera, o pueden darse en un sujeto dos formas simples cualesquiera.

(digo que no es verdadera porque, como hemos mostrado, toda proposición universal y necesaria verdadera o es indemostrable y por tanto idéntica, o demostrable; sin embargo es evidente que esa es neutra, las formas simples pueden ser en el mismo sujeto).

Luego también lo es cualquier otra, por idéntico razonamiento.

Y entre ellas la Existencia; o, lo que es idéntico, es posible el Ente que junto a todas las perfecciones contiene también la Existencia.

(pues la existencia está entre las perfecciones o cualidades absolutamente positivas).

Luego el Ser perfectísimo existe. Q.E.D. [...]”¹.

En una carta dirigida a la princesa Elisabeth en 1678, Leibniz responde a una consulta en torno a la validez de la demostración de la existencia de Dios dada por Descartes². En ella, sin citarla explícitamente, explica lo que la formulación del argumento ontológico en el *Ens Perfectissimum existit* busca: rigor absoluto. Al mismo tiempo acusa a muchos jóvenes filósofos de lanzarse a realizar arduas tareas sin el conocimiento adecuado del instrumental lógico que permite concluir –y no sólo divagar– en torno a temas sobre los que simplemente está de moda hablar³.

Por su parte, Leibniz confiesa que en sus primeros años estaba muy versado en las sutilezas de los escotistas y tomistas; luego se dedicó a la jurisprudencia y la historia; más tarde, tomando ocasión de algunos de sus viajes –concretamente el que realizó a París– se introdujo en el mundo de los grandes matemáticos de la época. Cultivó la matemática “con una pasión casi exagerada”⁴ durante los cuatro años que permaneció en París. Pero su entusiasmo por esta ciencia no tenía otro origen que el de encontrar en ella las huellas del arte de *in-*

¹ AK VI-3, 574-576.

² Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678) AK II-1, 433-437.

³ Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK II-1, 433.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 433.

ventar en general⁵. Su rigurosa aplicación será el medio para evitar errores, como los que tendremos ocasión de estudiar, achacados en repetidas ocasiones a Descartes. El medio es valerse de argumentos *in forma*, construir demostraciones rigurosas que no omitan nada de lo necesario⁶.

Pues bien, este es el aspecto más característico de este texto: en la demostración no falta nada, llegando a ser casi exhaustiva la concatenación de disyunciones para aclarar y mostrar todo el sentido de cada una de las proposiciones de la argumentación⁷. En este comentario señalaremos sólo algunas de estas cadenas o pares de conceptos; otras irán tratándose a lo largo de los distintos comentarios a otras formulaciones.

En primer lugar cabe destacar la identificación establecida entre las perfecciones –formas simples o cualidades absolutamente positivas– y los pensamientos que no pueden resolverse. Estos pensamientos son conocimiento de lo simple, o de una noción primitiva como la que se está describiendo –la perfección–; es «intuitiva» y no admite análisis⁸. Un conocimiento de algo compuesto es en general sólo «simbólico»⁹. El conocimiento de una noción indefinible se da cuando ésta es primitiva, y es evidente por sí misma, sólo se entiende por sí,

⁵ Cfr. *Ibidem*, 434.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 437.

⁷ Por esta misma línea discurría el texto de 1675 que citábamos más arriba: “Y no debemos fiarnos de estas nociones hasta que se les haya exigido un criterio, que según creo desconocen, que sea como razón mecánica, fija y visible”. *Carta a Oldenburg* (28 XII 1675) AK II-1, 250.

⁸ “...La expresión “que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos está comprendida en la idea de triángulo”, es una fórmula carente de rigor, ya que el análisis en el plano del objeto comporta que lo analizado es una idea confusa. Además, en tanto que la idea de Dios es clara y distinta, no es susceptible de análisis”. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963, 216. Esta crítica, en su fondo, parece ser muy próxima a la que Leibniz hace a Descartes. La teoría del conocimiento leibniziana, según se deduce de este texto, superaría a la cartesiana evitando la compatibilidad de claridad y analizabilidad simultánea. Por otro lado, sería interesante estudiar las consecuencias y legitimidad, dentro del pensamiento leibniziano, de una idea de Dios que sea fruto de la composición de ideas más simples, ya que puede derivarse de este concepto de Dios cierta posibilidad de análisis.

⁹ Cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684) GP IV, 423.

carece de requisitos¹⁰, y presta su fuerza –su «poder», usando el término que aparece en el texto que estamos comentando– a las proposiciones demostrables desde ella. De estas nociones se tiene un conocimiento «adecuado», de las otras es sólo «confuso»¹¹. Por eso la noción de la que se parte en la demostración de la existencia del Ser perfectísimo no es una idea difusa o simbólica, esa idea innata a favor de la cual Leibniz siempre ha estado de acuerdo¹² –como hicieron los cartesianos–, sino una noción de la que puede darse una «definición real»¹³.

La demostración de la posibilidad –a la que se llega por la construcción una definición adecuada del sujeto– será viable en la medida en que se inicia el razonamiento con un término irresoluble –la perfección o cualidad positiva, *per se nota*, indefinible, etc.–. La razón es clara: los elementos que componen la definición no poseen, por su simplicidad, nada oculto; la claridad es fruto de la simplicidad, y la definición del compuesto mostrará inmediatamente, en virtud de los términos, su propia posibilidad.

Por hipótesis las cualidades simples son compatibles, si se ha comprendido adecuadamente qué es una cualidad simple. El concepto de cualidad simple es concebido *a priori*¹⁴. Por tanto, se están extrayendo las características de la perfección o cualidad simple no de ellas mismas consideradas *a posteriori*, sino de los pensamientos que las poseen *a priori*. La irresolubilidad de la noción que actúa como sujeto muestra que de ella no podrá seguirse contradicción alguna. Un correcto análisis de los términos conducirá a mostrar que hay

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 423.

¹¹ Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 24.

¹² Cfr. *Nouveaux Essais...* (1704) Libro I, cap. I.

¹³ Cfr. *Carta a Arnauld* (14 VII 1686), GP II, 62-63.

¹⁴ A este respecto es muy acertado el comentario de CERESO GALÁN, P. –cfr. “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, (1966), 101–: “lo innato no es, 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 verdad”. Vid. también: *Nouveaux Essais...* (1704), Libro I, cap. I (GP V, 70).

pensamientos, es decir cualidades simples o perfecciones, susceptibles de ocurrir en un mismo sujeto¹⁵.

En resumen, la característica más destacable es aquélla a la que aludíamos al inicio de este comentario: el detenimiento con el que se desglosan las reglas que rigen la demostración de proposiciones universales y necesarias. En el conjunto de estas reglas ocupan un lugar peculiar las cuestiones relativas a la «definición». Aun cuando no se habla de ellas directamente, la definición que se está forjando es una definición real: ésta muestra la posibilidad de lo definido¹⁶, y donde es posible la definición también lo es la certeza y la demostración¹⁷.

Teniendo en cuenta el momento en el que es escrito y los textos que le rodean, parece claro que se trata de un estudio previo a la redacción del *Quod Ens perfectissimum existit*, que comentaremos a continuación. Por eso dejamos algunos temas capitales –como la consideración de la existencia como perfección, o la descripción de los ejes de la prueba entre otros– para más adelante.

¹⁵ “Lógicamente hablando, se trata de reducir la noción de “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 posibilidad lógica, sino su poder-de-ser...”. CERESO GALÁN, P., “El fundamento de la Metafísica en Leibniz”, 96.

¹⁶ Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 24 y *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684), GP IV, 224.

¹⁷ Cfr. *Carta a Tschirnhaus* (finales V.1678), AK II-1, 413.

**5ª Formulación: *Quod Ens perfectissimum existit*
(18-21 de Noviembre de 1676)**

“Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite.

Mas como una cualidad semejante es simple, entonces no se puede descomponer, o sea, es indefinible. De lo contrario, o no sería una única cualidad simple, sino un agregado de muchas cualidades, o si fuera única estaría circunscrita por límites y, por tanto, se la entendería por la negación de todo progreso ulterior. Pero esto va contra lo que sostiene la hipótesis, pues la cualidad de la que se parte es puramente positiva.

Teniendo en cuenta todo esto, no es difícil mostrar que *todas las perfecciones son compatibles entre sí*, es decir, pueden estar en el mismo sujeto.

En efecto, sea la proposición siguiente:

A y B SON INCOMPATIBLES

(Entiendo por A y B dos formas simples o perfecciones como la antes señalada, y da lo mismo que se elijan muchas simultáneamente) es evidente que esa misma proposición no se puede demostrar si no se descomponen los términos A y B, ya sea que se descomponga uno cualquiera de los dos o ambos. De otro modo, debido a la naturaleza de esos términos, el razonamiento mismo no podría ponerse en movimiento y resultaría igualmente imposible demostrar la incompatibilidad tanto por lo que se refiere a otras formas cualesquiera como a estas mismas formas. Pero (por hipótesis) no se pueden descomponer. Por lo tanto, esta proposición no es demostrable respecto de las dos formas mencionadas.

Pero si la proposición fuera verdadera se podría demostrar respecto de esas formas porque la proposición es verdadera por sí misma y todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o bien demostrables o bien

evidentes por sí mismas. Por consiguiente, necesariamente esta proposición no es verdadera. O sea, no es necesario que A y B estén en el mismo sujeto, por consiguiente, pueden no estar en el mismo sujeto y como el razonamiento es el mismo respecto de cualquier otra cualidad semejante que se elija, por tanto, todas las perfecciones son compatibles.

Por consiguiente, es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo.

De donde es evidente también que existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones.

(Lo mismo puede mostrarse también de las formas compuestas a partir de las absolutas, a condición de que se den).

Presenté este razonamiento a Spinoza en mi visita a La Haya. El consideró que era sólido, pues, cuando en un primer momento intentó contradecirlo, lo puse por escrito y le leí primero este resumen.

ESCOLIO

El razonamiento de Descartes acerca de la existencia del Ser perfectísimo supone que el Ser perfectísimo puede ser entendido, o sea, que es posible. En efecto, después de suponer que se da una noción semejante, se sigue de inmediato que existe aquel Ser pues lo concebimos tal que contenga de inmediato la existencia. Pero cabe preguntar si está en nuestro poder concebir un ser tal, o sea, si esa noción procede de la cosa (*a parte rei*) y se puede entender clara y distintamente sin contradicción. En efecto, los adversarios dirán que tal noción del Ser perfectísimo, o sea, el Ser que existe por Esencia, es una quimera. Y no es suficiente que Descartes apele a la experiencia y que alegue que experimenta en sí mismo en forma clara y distinta algo semejante, pues tal cosa es anular la demostración, no resolverla, a menos que muestre de qué modo otros pueden acceder también a tal experiencia. Pero siempre que en la demostración alegamos experiencias debemos mostrar

también el modo de realizar una experiencia igual, si no pretendemos convencer a los demás sólo en virtud de nuestra autoridad¹.

Habitualmente, como tendremos ocasión de ver, las formulaciones del argumento ontológico van precedidas por un pequeño recorrido histórico de la prueba², desde Anselmo de Canterbury a Descartes, pasando en algunas ocasiones por la Escolástica y Tomás de Aquino. Concluye dicho recorrido señalando que se trata de un argumento de gran valor aunque siempre ha sido expuesto de modo incompleto: es un razonamiento imperfecto. A continuación, en algunos textos, se da una exposición del «complemento» que esa demostración necesita para tener toda su fuerza probativa; pero en la mayoría de los casos se limita a señalar la necesidad de ese complemento. El interlocutor es prácticamente siempre o bien los cartesianos en general, o bien algún cartesiano con el que se discute directamente³; simultáneamente, al mejorar el argumento cartesiano, se superan también las objeciones que los empiristas ingleses suelen presentar⁴. Por ser éste el modo más habitual de proceder, las características de este texto se hacen más llamativas: se trata de una exposición eminentemente positiva, y sólo al final, en el escolio, se hace una referencia, más bien irónica, al planteamiento cartesiano de la cuestión.

¹ AK VI-3, 578-579. He tomado la traducción de OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires 1982, 148-150. También aparece en GP VII, 261-262.

² Algunos de esos lugares: *Nouveaux Essais...* (1704) Libro IV, cap. X; *Nota acerca del Argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406; *Judicium...* (1700), GP IV, 401-404; *Discours de Métaphysique* (1786) § 23; *Animadversiones...* (1691-7), art.14, GP IV, 359; *Carta a Jaquelot* (20 XI 1703), GP III, 443-444; *De synthesi et Analysisi universali, seu Arte inveniendi judicandi* (1679), GP VII, 294; *Nota quaedam GGL circa vitam et doctrina Cartesii* (1700), GP IV, 311.

³ Cartesianos son, por ejemplo, Eckhard y Jaquelot.

⁴ Cfr. *De synthesi et Analysisi universali, seu Arte inveniendi judicandi* (1679) GP VII, 294; *Judicium...* (1700), GP IV, 401-404; *Discours de Métaphysique* (1686) § 23; *Nouveaux Essais...* (1704) Libro IV, cap. X.

Este texto, como adelantábamos más arriba, es el primero usado públicamente por Leibniz, y por tanto del que el autor se hace plenamente responsable; él mismo señala que presentó este razonamiento a Spinoza en su visita a la Haya⁵. Por lo tanto debe situarse en un lugar relevante a la hora de comprender el argumento ontológico según la mente de Leibniz⁶. Es además un texto trabajado y ensayado, al menos en las dos formulaciones que preceden a ésta, en las que los pilares se han ido matizando y se han eliminado las referencias innecesarias a cuestiones de tipo lógico, u otras precisiones conceptuales.

La base de la argumentación se sitúa en la noción que introduce la exposición: la *perfección*, cualidad simple, positiva y absoluta, es decir que expresa algo y lo expresa sin ningún límite. Esta definición, dada en 1676, es mantenida intacta hasta 1714, cuando en la *Monadología* se dice de Dios que es “absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisivamente, poniendo aparte los límites o linderos en las cosas que los tienen”⁷. Esta definición es tomada como hipótesis en la demostración de la imposibilidad de que dos de estas perfecciones entren en conflicto y no puedan darse en un mismo sujeto⁸. Es la positividad absoluta el fundamento que permite la demostración, ya que toda negación da paso a una posible contradicción. Propiamente, por tanto, la contradicción, esto es, la imposibilidad⁹, sólo puede acaecer allí donde hay negación. Una positividad de tal calibre exige «i-limitación». No

⁵ Se recoge ese texto –idéntico al que acabamos de transcribir– en el epistolario de la edición de la Academia. Cfr. AK II-1, 271-273.

⁶ Cfr. RACIONERO, Q., “La ‘cuestión leibniziana’”, 273-275.

⁷ *Monadologie* (1714) § 41.

⁸ “... Las formas o naturalezas que no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como, por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura. Pues el número mayor de todos (o bien el número de todos los números), de igual modo que la mayor de todas las figuras, implican contradicción, pero la ciencia máxima y la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna”. *Discours de Métaphysique* § 1.

⁹ Cfr. *Monadologie* (1714) § 45.

es extraño que algunos autores¹⁰ hayan visto en esta concepción de la perfección ciertas reminiscencias spinozistas¹¹; en efecto, para Spinoza, como es bien sabido, limitación y negatividad son correlativas, del mismo modo que positividad e ilimitación infinitud –*omnis determinatio est negatio*¹²–.

De ahí derivan todas las características señaladas por nuestro autor para describir qué sea la perfección. La simplicidad e ilimitación conllevan la imposibilidad de definir estas perfecciones, esto es, de poner límites o demarcar el contenido en virtud de algo que en algún sentido «no-sea». Todo agregado debe ser desechado porque permite circunscribir esa cualidad y oponerla a otra. Así «simplicidad» e «indeterminación»¹³ se convierten.

Junto a la noción de perfección en general, se halla la aclaración, llevada a cabo al final de la argumentación, de un caso particular: la «existencia». La consecución de lo que se pretende probar pende, en su totalidad, de la inclusión de la existencia en el conjunto de las perfecciones –*in numero perfectionum existentia contineatur*–; esto es, se requiere que la existencia sea una más de las perfecciones de la esencia.

Esta noción, tomada del argumento cartesiano y asumida sin solución de continuidad en este momento –recuérdese que se trata de la primera formulación en regla–, será uno de los puntos que hagan vacilar la fuerza probatoria de todo el argumento¹⁴. Como señala el mismo Leibniz en el escolio, Descartes sostiene que la idea de Dios es clara y distinta, y lo que

¹⁰ Cfr. JANKE, W., “Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)”, en *Kant-Studien*, 54, (1963), 259-282; cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, en *Studium* XXIII (1983), 388.

¹¹ He discutido la proximidad de los planteamientos de uno y otro filósofo en mi trabajo “El argumento ontológico de Leibniz”, en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, ya citado.

¹² SPINOZA, *Carta 50*.

¹³ No podemos detenernos ahora en el estudio de la *simplicidad* de estas cualidades y la que se predica de las mónadas. Cfr. *Monadologie* (1714) § 1, 18. Un estudio de esta cuestión puede verse en: SOTO, M. J., *Individuo y Unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

¹⁴ Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo...*(5/15 IV 1677), AK II-1, 311-314.

está contenido en la idea clara y distinta de algo puede ser predicado de ese algo¹⁵. La existencia está contenida en esa idea, es una perfección más de la esencia o idea de Dios. Luego puede, en rigor –según los cartesianos– predicarse de Dios. *Ergo*, Dios existe.

Ha de demostrarse que tal idea es posible –cuestión olvidada por los cartesianos–, y de este modo la afirmación de la existencia del Ser perfectísimo estará demostrada con el rigor geométrico al que aludíamos más arriba¹⁶. Por tanto esta peculiar noción de existencia es la clave para la conclusión total del argumento. Allí donde se hable de perfección, o perfecciones, como nota definitoria del Ser cuya existencia se quiere demostrar, podremos decir con certeza que nos hallamos ante una formulación del argumento ontológico.

En efecto, como señala Rovira¹⁷, esta noción es el elemento que perdura a lo largo de toda la historia del argumento. En su clasificación general de todos los argumentos ontológicos, y sus autores, sitúa a Leibniz precisamente en el contexto de las demostraciones de la existencia de Dios centradas en la noción de perfección pura. Esta gama de pruebas pretenden insistir en la posible dificultad planteada años atrás, según la cual la confluencia de tanta perfección conlleva la imposibilidad de Dios. Esta tradición fue fundada por Anselmo¹⁸, continuada por Escoto¹⁹ y Leibniz; éstos dos últimos se detienen especialmente en la noción de «posibilidad», aunque con notables diferencias entre uno y otro.

El último de los puntos de apoyo es la demostración de la *posibilidad* del Ser que posee todas las perfecciones. Demostrar que el Ser perfectísimo es posible, es mostrar “que todas las perfecciones son «compatibles» entre sí, es decir, que pueden estar en el mismo sujeto”²⁰. Esto es precisamente lo

¹⁵ Cfr. *Carta a Eckhard* (28 IV 1677), AK II-1, 321-322.

¹⁶ Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit*, (18/21 XI 1676), AK, VI-3, 579.

¹⁷ Cfr. ROVIRA, R., *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991, 100 y ss.

¹⁸ Cfr. *Proslogion*, c. 2.

¹⁹ Cfr. *De primo rerum omnium principio*, c. 4.

²⁰ Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (XII.1676)AK, VI-3, 578. La cursiva es mía.

que no hicieron los cartesianos y constituye el complemento por la posibilidad del argumento ontológico.

Señalábamos más arriba una de las posibles acepciones del término posibilidad en la filosofía de Leibniz²¹. Sin salirnos del todo de ese ámbito, en esta demostración se establece una total identidad entre «posibilidad», «ser compatible» y «poder estar en el mismo sujeto». Cada una de las perfecciones que entrarán a formar parte del mismo sujeto serán distintas; pero, al no tener contrario, no podrán entrar en contradicción con ninguna otra perfección, que tampoco tiene contrario. Su contrario no existe, o mejor dicho, es imposible, no es real²². Podríamos decir que el contenido significativo –o real– que poseen «no puede ser de otro modo». Estas perfecciones describen, por tanto, la necesidad o posibilidad total, sin posibilidad de opuesto: esto es la necesidad metafísica²³.

Mostrar que no se puede demostrar el opuesto a una proposición es probar que ella es necesariamente verdadera. Si la proposición no tuviera esa carga de necesidad, no reclamaría la imposibilidad de su opuesto; ya que dos proposiciones que dicen verdades contingentes son ambas posibles, aun siendo contrarias una respecto a la otra. Asunto distinto es que acaezcan las dos, pues si su cantidad de posibilidad es distinta –y lo es en razón del principio de discernibilidad de las sustancias²⁴– su exigencia de existencia también lo será; por tanto, un posible será mejor que el otro.

La demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo se convierte en una reducción al absurdo de su opuesto. De este modo, se propone un método objetivo, no sujeto a la experiencia, y mucho menos a una experiencia subjetiva de una idea presuntamente poseída; con ello parece eludirse toda crí-

²¹ Vid. Comentario a la 2ª FORMULACIÓN.

²² Cfr. *Monadologie* (1714) § 43.

²³ “Las verdades de razón son de dos clases. Una se llaman verdades eternas, y son absolutamente necesarias, de manera que lo opuesto implica contradicción, tales como aquellas cuya necesidad es lógica, metafísica o geométrica, y que no es posible negar sin caer en el absurdo...” *Essais de Théodicée, Discurso* (1710) § 2.

²⁴ “No pueden darse en la naturaleza dos cosas singulares que sólo difieran numéricamente”. COUTURAT, 519; cit. por SALAS ORTUETA, J. de, “Hegel y Leibniz frente a Spinoza”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975), 105.

tica al argumento ontológico. Al conocimiento del Ser perfectísimo se le puede calificar como «adecuado», según la definición leibniziana de este tipo de conocimiento: es aquel conocimiento en el que comparece la posibilidad *a priori* de la cosa, pues el análisis se ha llevado a cabo hasta el fin y no ha surgido ninguna contradicción; por consiguiente, la noción es absolutamente posible²⁵.

Después de todo lo dicho, parece evidente que aun cuando no haya sido usada explícitamente la fórmula «si el Ser perfectísimo es posible, existe», es éste, en el fondo, el esquema que sigue la argumentación, habida cuenta que el Ser perfectísimo puede poseer todas las perfecciones, y por tanto también la existencia.

²⁵ Cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684), GP IV, 425. En este escrito, de 1684, continúa diciendo Leibniz que no se atrevería a “determinar si alguna vez se puede llevar a cabo un análisis perfecto de las nociones o si es posible reducir los pensamientos a los primeros posibles y nociones no susceptibles de descomposición”.

**6ª Formulación: *Definitio Dei seu Entis a se*
(Diciembre de 1676)**

“Dios es el ente de cuya posibilidad (o esencia) se sigue su misma existencia.

Si Dios, definido de este modo, es posible, se sigue que existe.

Lo mismo [es] que a partir de la posibilidad de algo se siga su existencia y que de la esencia de algo se siga su existencia, porque lo mismo es la esencia de la cosa y la razón especial de la posibilidad, o sea que la cosa es posible se concibe desde el concepto distintamente o *a priori*; *a priori* digo, esto es, no por experiencia, sino por la misma naturaleza de la cosa, como el número ternario, la línea circular y otras cosas de este género concebimos que son posibles, aunque nunca hayamos experimentado realmente que existen, o ni siquiera tengamos ninguna razón de estas experiencias.

Lo mismo sucede con el Ente por sí y el Ente de cuya Esencia se sigue la Existencia, es decir, el Ente de cuya esencia se sigue la existencia, es decir el Ente al que le es esencial Existir o que existe por su esencia.

También es lo mismo el Ser necesario y el Ser de cuya esencia se sigue la existencia. A saber, el Ser necesario es el que necesariamente existe, de modo que para él mismo no existir implica contradicción, y en consecuencia se oponga al concepto o esencia de este Ente. Por tanto, la existencia pertenece a su concepto o esencia.

De aquí tenemos un preclaro teorema, que es la cumbre de la doctrina modal y desde el que se transita por razón admirable de la potencia al acto.

Si el Ser necesario es posible, se sigue que existe en acto, es decir, que tal Ente en acto se encuentra en el universo”¹.

¹ AK VI-3, 582-583.

Este texto fue escrito apenas un mes más tarde que los anteriores. Con frecuencia es interpretado como una variante del argumento que venimos estudiando. Nos detendremos, por tanto, en esas variantes que introduce, tanto formales como conceptuales.

En el opúsculo titulado *Ens perfectissimum existit* Leibniz alcanzaba la existencia del Ser perfectísimo y matizaba que tal Ser era, por incluir dentro de sí la existencia, un Ser necesario². En la definición del *Ens a se*, sin embargo, la necesidad no aparece en escena como un corolario de la posesión de todas las perfecciones, sino que constituye la definición misma de Dios, la hipótesis de la que se parte. En efecto, Dios es el Ser de cuya posibilidad o esencia se sigue su misma existencia; Ser por sí –*Ens a se*–; el ente al cual le es esencial existir; aquel que necesariamente existe, esto es, el Ser necesario. Este Ser, si es posible, existe.

Ahora bien, este texto presenta caracteres que llaman poderosamente la atención, una vez visto el planteamiento de la prueba que se sigue en los fragmentos anteriores. Así, al ser el punto de partida del razonamiento distinto al que señalábamos en el *Quod Ens perfectissimum existit*, no se dice en ningún momento que la posibilidad de ese Ser tenga relación con la «composibilidad»; es más, la existencia, aunque incluida en la esencia, no aparece explícitamente como perfección –siendo ésta, en un primer momento, la característica más definitoria y como el fundamento de la argumentación ontológica–. En cuanto a la noción de «existencia» que se maneja, aún no está suficientemente desarrollada ni se explicita en ningún momento el contenido preciso; sin embargo, puede deducirse que no exige ser contada entre las «perfecciones», dado que este término ni siquiera comparece. La existencia no pertenece al Ser necesario por ser una perfección más, sino por ser «necesario».

Por todo ello parece lógico que algunos estudios³ vean aquí una cierta fuente de problemas, y no resulte fácil identi-

² Cfr. AK VI-3, 576, 7-10.

³ La tesis de Henrich (cfr. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio: la sua storia e la sua problematica nell'età moderna*, Napoli 1983) vendría a acentuar, tal vez excesivamente, esta falla entre los dos planteamientos.

ficar, sin ulteriores matizaciones, «la cumbre de la doctrina modal» –este preclaro teorema– con el tradicional argumento ontológico que en otros lugares discute Leibniz⁴.

Esta formulación modal –por utilizar la terminología más reciente–, no finaliza en la demostración de la existencia, aunque dispone de los primeros pilares para poder acceder a ella. Más adelante, cuando las cuestiones hayan sido maduras, se introducirán otros elementos que permitan concluir la existencia del Ser perfectísimo o necesario⁵.

⁴ Abordaremos con más detenimiento esta temática al hilo de la *Carta a Huthman* (I.1678), AK VI-3, 390-393.

⁵ Es importante no reducir de modo simplista toda la distinción entre el argumento ontológico (u ontológico-modal) y un posible argumento modal (por los posibles), distinto al anterior, al uso de una u otra terminología; ya que con el tiempo, la expresión “Ser necesario” acaba siendo tan característica de las formulaciones modales como de las ontológicas. Por tratarse de otro argumento no vamos a discutir sus pormenores, aunque intentaremos señalar en cada caso por qué es considerado modal y no ontológico según lo dicho en este breve comentario.

7ª Formulación: *Demonstratio quod Ens necessarium existet, si est possibile* (1676 ?)

Proposición: Si el Ser necesario es posible, existe en acto.

Demostración: Pues si estableciéramos que no existe, a partir de ahí se razonaría de este modo: El Ser necesario no existe, por hipótesis. Cualquier cosa que no existe, es posible que no exista. De cualquier cosa que es posible que no exista es falso afirmar que no pueda no existir. Cualquier cosa de la que sea falso afirmar que no pueda no existir, es falso decir que sea necesaria.

Por lo tanto: es falso decir que el Ser necesario sea necesario. De esta conclusión, como es contradictoria, – pero las conclusiones contradictorias sólo pueden demostrarse acerca de la realidad que implica contradicción– se sigue que o el Ser necesario implica contradicción o no es posible; o si es posible, la conclusión contradictoria no puede hacerse a partir de él, y necesariamente es falsa alguna de las premisas; ésta no puede ser otra que la misma hipótesis, a saber que el Ser necesario no existe. Debe pues rechazarse, y por ello, si el Ser necesario es posible existe en acto.

Corolario: ya que definimos a Dios como *Ens a se*, o Ser de cuya esencia se sigue la existencia, o Ser necesario, de aquí se desprende esta conclusión memorable: si Dios es posible, existe en acto, q.e.d. (esta proposición es la cumbre de la doctrina modal).

Escolio: En efecto, puesto que Dios se define como Ente Perfectísimo, y la existencia está ciertamente en el número de las perfecciones, de ahí que se afirme rectamente, en efecto, que Dios es el Ente cuya esencia envuelve la existencia; desde aquí sin embargo no puede demostrarse con los cartesianos que “Dios existe”, sino

esto: “Dios existe, establecido que tenga alguna esencia”, esto es, establecido que es posible...”¹.

La primera observación que hemos de hacer a este texto, hace referencia a su fecha de composición. Si bien hemos suscrito la propuesta por Janke en el artículo donde este fragmento fue publicado, hay motivos suficientes para considerarla sólo como probable. La razón estriba en que junto a este texto se publica otro, fechado también en 1676 por Janke, y que la edición de la Academia sitúa dos años más tarde². Por tratarse de una formulación que sigue caminos en cierta medida novedosos respecto al modo tradicional de presentar el argumento ontológico³, esa distancia cronológica es de suma importancia.

La dependencia de este texto respecto a la formulación del *Quod Ens perfectissimum existit*⁴ es muy clara. De hecho, en el escolio –esa simple anotación que busca hacer más claro lo expuesto en el cuerpo del artículo– se hace una referencia explícita al Ser perfectísimo, es decir, aquel ser que posee todas las perfecciones, y por tanto también la existencia, puesto que ésta es una perfección más. Un Ser tal es necesario. De este modo quedaría satisfecho el condicional –si es posible– que esta argumentación conservaba, por no haber sido capaz de probarlo cabalmente.

¹ En JANKE, W., “Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)”, 286.

² Janke publica en su ya citado trabajo, un texto con el título: *Adnotationes ad probationem existentiae Dei ex eius essentia*, fechado en 1676. En realidad se trata de un fragmento de una carta dirigida, posiblemente, a Huthman, en enero de 1678 (cfr. AK II-1, 390-393). Esta diferencia de dos años es de sumo interés, ya que en 1677 se desarrolla la correspondencia con Eckhard y se replantea la cuestión de la existencia como perfección. Desde este momento la demostración, como tendremos ocasión de comprobar, discurre por otros cauces; o, para ser más precisos, se recorren simultáneamente dos caminos: uno es fácilmente identificable con la forma cartesiana tradicional; otra incluye novedades, y habrá que determinar el calado real de las mismas en la forma de la demostración.

³ Nos referimos al posible quinto argumento en la obra de Leibniz; el llamado argumento modal, o argumento modal por los posibles.

⁴ Cfr. AK VI-3, 578-589.

También es muy claro el «peculiar» acceso a la existencia de Dios: si es que es posible; en especial porque, al igual que en la *Definitio Dei seu Entis a se*⁵, la definición de Dios es distinta a la utilizada en el *Quod Ens perfectissimum existit* y la noción de posibilidad también parece poseer un matiz diverso; la existencia, por su parte, aun cuando no es alcanzada efectivamente, es claro que no exige ser contada entre las perfecciones. Muchos de estos rasgos aproximan esta formulación al importante texto de la carta a Huthman⁶ escrita en 1678, mucho más completo que éste que ahora comentamos. Por todo ello, no abundaremos más en el contenido de esta formulación, que se separa en cierta medida, de lo específicamente ontológico, al acercarse a una de las partes del recorrido de la prueba en la citada carta a Huthman⁷.

Sólo nos resta señalar que, por el contenido de esta demostración, podemos suponer que, aun no siendo de 1676, no es posterior a 1678.

⁵ Cfr. AK VI-3, 582-853.

⁶ Cfr. AK II-1, 390-393.

⁷ Este lugar en el que ahora nos encontramos es especialmente delicado, pues constituye un ejemplo claro de lo que puede llamarse un argumento ontológico-modal, que no deja de ser ontológico (exclusivamente sustentado en Dios mismo, en su esencia) a la vez que usa conceptos modales que le dan un nuevo sesgo al proceso mismo, asemejándose a la vía que inaugura de modo perfecto la carta a Huthman, que tendremos ocasión de comentar con más detenimiento.

8ª Formulación: *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, præsente Dni. Abbatis Molani fratre* (5 [15] de Abril de 1677)

El texto¹ se inicia con un breve resumen de lo tratado en la conversación: por la mañana la plática versó en primer lugar sobre Hobbes; y desde ahí se pasó a Descartes. Al preguntar el hermano de Molano qué materias pensaba Leibniz que Descartes había tratado con más acierto, éste respondió que la física. El hermano de Molano recuerda que el propio Descartes dice que sus obras más destacadas son de metafísica; por lo que ante la disparidad de pareceres –Leibniz no está satisfecho, entre otros puntos con la demostración de la existencia de Dios– Eckhard ruega a Leibniz que explique el por qué de su postura, asumiendo él –el hermano de Molano– la defensa de éste argumento².

“Yo [Leibniz]: Para que esto quede claro, habría que resumir el argumento de Descartes en estos términos: Dios es el Ente perfectísimo; en el concepto de Ente perfectísimo está la existencia, puesto que pertenece al número de las perfecciones. Luego Dios existe. Me parecía que este argumento puede exponerse más brevemente, omitiendo la mención de las perfecciones – *sublata perfectionum mentione* –, es decir, si se argumenta del siguiente modo: El Ente a cuya esencia pertenece la existencia, existe necesariamente. Dios es el Ente a cuya esencia pertenece la existencia. Luego Dios necesariamente existe.

Él [Eckhard]: Debe probarse la menor, a saber: que la existencia es propia de la esencia de Dios; y ésta debe probarse a partir de que Él es el Ente perfectísimo.

¹ Al ser muy largo el diálogo, citamos sólo aquellos fragmentos que hablan directa y explícitamente del argumento. Introducimos aquí unas breves anotaciones sobre el contexto de la conversación que se transcribe en la carta.

² Cfr. AK II-1, 311-312.

Yo: La menor no necesita ser probada, supuesto que la definición de Dios sea ésta: *Ens a se*, o el que tiene su existencia por sí mismo, es decir, por su esencia. Pues las definiciones no es necesario que sean probadas, salvo que esta definición incluya otras, como Tomás y los Escolásticos demuestran.

Él: Pero, ¿qué se puede objetar al argumento?

Yo: Respondo que se puede dudar de si el ente de cuya esencia se sigue la existencia no implica contradicción; reconozco que, si de una vez se concede que tal ente es posible, o que lo es su concepto o idea, se sigue que existe.

El hermano de Molano dijo que eso le parecía probar lo mismo por lo mismo (*idem per idem*). Pues si de una vez se admite el Ente que debe existir necesariamente, admitimos en el mismo momento su existencia.

Eckhard: Este argumento es adecuado, puesto que el que un determinado atributo sea propio de un determinado sujeto, v.g. de un triángulo, hay que demostrarlo a partir de su definición; así pues, si de algo puede mostrarse la existencia partiendo de su definición, a eso ciertamente le conviene la existencia. El Ente cuya esencia envuelve la existencia es de tal modo, por hipótesis, y de ese modo tal ente existe.

Yo: Queda por tanto, que mostremos que tal concepto es posible, o bien que no implica contradicción.

Él: Que la idea del Ente perfectísimo, o bien del Ente cuya esencia envuelve la existencia, se da es patente por el hecho de que se entiende, ya que nadie podría pensar sobre el Ente perfectísimo si no poseyera su concepto o idea³.

A continuación Leibniz expresa la necesidad de demostrar la posibilidad de todas las ideas poseídas, incluso de las ideas matemáticas –utiliza el famoso ejemplo del triángulo, y del movimiento más rápido–. La posibilidad de las figuras geométricas, por ejemplo, se muestra al describirse el modo co-

³ AK II-1, 312-313. Este texto también aparece en GP I, 212 y ss.

mo puede formarse tal figura. El diálogo termina con la discusión centrada en la cuestión de a qué perfecciones deben considerarse puras o simples⁴.

Eckhard era, al igual que Oldenburg, profesor de matemáticas, en su caso en Rinteln. Como se ha subrayado, la correspondencia entre Leibniz y Eckhard resulta especialmente interesante para el estudio de la concepción leibniziana del Ser necesario⁵. Esta correspondencia⁶ se inicia gracias a la mediación de Molano, que recibe una carta de Leibniz dirigida a Eckhard. Este último agradeció haber sido puesto en contacto con un hombre tan erudito como Leibniz⁷.

Las relaciones de Leibniz con Eckhard merecen, sin lugar a dudas, un detenido estudio hasta tal punto que merecería ser recogida casi completamente; sin embargo, no podemos transcribirla y comentarla en su totalidad aquí. Constituyen un auténtico punto de inflexión en la evolución del problema que esta demostración plantea. Intentaremos apuntar algunas de las cuestiones que aparecen en el fragmento que acabamos de citar.

Influido por su gran sentido práctico, Leibniz inicia la conversación rememorando el argumento cartesiano. De este modo, una vez aceptado por ambos bajo la forma que allí se cita, la discusión se centrará sobre lo mismo. Este proceder evita los incómodos y poco fructíferos pseudo-problemas que podrían izarse como producto de malos entendidos. No obstante, nada más comenzar se establece el núcleo de la discusión en otro lugar, al plantearse «otra argumentación» como contrapartida, pues el cartesianismo exige abundantes retoques. Evitar toda referencia a la noción de perfección y partir de Dios como *Ens a se*, conlleva tener que demostrar la posibilidad de Dios –como en el argumento ontológico–, pero deberá hacerse de otro modo.

⁴ Cfr. AK II-1, 313-314. La traducción completa de esta correspondencia, debidamente prologada y anotada, puede encontrarse en NAVARRO, A., *La correspondencia Filosófica Leibniz/Eckhard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 17, Pamplona, 1994.

⁵ Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, 144.

⁶ La componen un total de nueve escritos de 1677, y uno de 1678.

⁷ Cfr. *Carta de Eckhard a Molano*, AK II-1, 310-311.

Es el texto que, entre los que hemos estudiado hasta el momento, con más claridad afronta la necesidad de demostrar la posibilidad de la noción que establece como punto de partida. Delimita, por tanto, perfectamente el ámbito del llamado *complemento* leibniziano por la posibilidad al argumento ontológico; siendo, a su vez, este complemento la crítica más certera al criterio cartesiano de claridad y distinción de las ideas. “Según Leibniz ese criterio es muy defectuoso. No porque niegue que la claridad y distinción puedan ser criterios, sino que lo que niega es que sean criterios que protejan suficientemente la posibilidad, ya que hacen falta otros criterios que permitan reconocer cuándo una idea es clara y distinta”⁸.

Entre las diversas acepciones del término posibilidad, destaca en este texto la proximidad establecida entre los términos «posibilidad» y «génesis»; con ello se pone de relieve, como ha observado Cerezo, que el análisis lógico operado por la mente corresponde en realidad a su propia expresión en los predicados⁹. Es el primer indicio claro de la perfecta simetría existente entre el ámbito de lo pensado y lo real.

Por último, cabe señalar que la expresión *sublata perfectionum mentione*, utilizada aquí por primera vez, se convertirá a partir de ahora en un lugar común en la historia de las formulaciones del argumento ontológico en la obra de Leibniz. Ahora bien, esta omisión de la perfección, va a aparecer ligada a otras sentencias –como: *quod est fastigium doctrinae Modalium*¹⁰–, y caminos argumentativos que tendremos ocasión de estudiar¹¹. Todo ello hace pensar que la inflexión que supone esta correspondencia puede ser algo más profun-

⁸ FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, 386.

⁹ Cfr. CEREZO GALÁN, P., “El fundamento de la Metafísica en Leibniz”, 96.

¹⁰ Apareció por primera vez en *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), cfr. AK VI-3, 583, 13.

¹¹ Los lugares más claros son: *Carta a Huthman* (I.1678) –cfr. AK II-1, 390-393–; *Specimen inventorum...* (1686) –cfr. GP VII, 310– y *Nota acerca del argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700) –cfr. GP IV, 405-406–.

do que una simple evolución del modo de confeccionar la prueba.

9ª Formulación: *Carta a Eckhard* (28 de abril de 1677)

“Lo que se contiene en la idea de Dios, puede afirmarse con verdad de Dios,

*(porque lo que se contiene en la idea de algo, puede afirmarse con verdad de ello)

La existencia actual y necesaria se contiene en la idea de Dios.

Luego la esencia actual y necesaria de Dios puede afirmarse con verdad de Dios.

Concedida la mayor, la menor se prueba de este modo:

La idea que contiene todas las perfecciones, contiene la existencia,

*(porque la existencia es una perfección)

En la idea de Dios se contienen todas las perfecciones,

Luego en la idea de Dios se contiene la existencia.

Tanto la mayor como la menor pedía yo que fueran demostradas desde los principios cartesianos. La mayor será evidente cuando lo sea que la existencia es una perfección. La menor cuando sea evidente que el Ente que contiene todas las perfecciones no implica contradicción. En efecto a tal Ente nada impedirá llamarlo Dios”¹.

Este texto recoge una formulación estricta del argumento cartesiano², en la que se pone de manifiesto, con gran nitidez, qué aspectos del mismo no satisfacen a Leibniz. Este planteamiento es el que va siendo ya habitual en el modo de proceder de Leibniz; sin embargo, las objeciones que presenta en esta ocasión a su interlocutor constituyen una novedad. En las líneas que siguen, Leibniz expone con todo detalle los problemas que aquí sólo quedan apuntados.

¹ AK II-1, 321-322. También en GP I, 220-221.

² Cfr. DESCARTES, R., *Respuesta a las primeras objeciones*, I Parte, A. T., t. VIII, 10.

En efecto, por un lado, Leibniz no hace sino mostrar cuál es la verdadera estructura del argumento y lo que considera insuficiente, sin aportar una demostración para salir al paso de las objeciones hechas al argumento. Pero, por otro, son dos y no sólo una, las objeciones que se presentan. Este segundo aspecto condiciona el primero. La nueva objeción no permite alcanzar de modo perfecto la conclusión, —como se hizo en el *Quod Ens Perfectissimum existit*³, por ejemplo—. El interés de este texto crece si se observa que sólo en la correspondencia con Eckhard aparece tematizada esta segunda objeción, aunque sus consecuencias se dejan sentir a partir de aquí en todas las formulaciones del argumento ontológico.

A la discusión sobre la necesidad de demostrar la posibilidad del Ser que contiene todas las perfecciones —esto es el complemento, estrictamente—, se suma ahora la de mostrar que la existencia es realmente una perfección. Por ello, no sólo la premisa en la que se postula la posibilidad del Ser perfectísimo ha de ser demostrada, de modo que no sea una premisa condicionalmente introducida, sino también la que señala a la existencia *inter numerum perfectionum*⁴. El carácter condicional de la premisas se mantiene, y por tanto, la conclusión que se obtenga a partir de ellas tendrá también validez condicionada.

Se requeriría un estudio detenido de la noción de existencia, ya que, por tratarse de *lo* que se quiere demostrar —y al mismo tiempo la importancia que encierra en orden a la estabilidad de toda su metafísica— debería haber sido definido por Leibniz con todo rigor, y más bien parece que se trata de un

³ Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (XII.1676) AK VI-3, 578-579.

⁴ No parece que esta tesis sea la defendida por Leibniz en esta época, o muy poco después, según se desprende de una nota marginal del *Omne possibili existit*: “Si la existencia fuera algo diferente de la exigencia de existencia, se seguiría que ella misma tiene cierta esencia, o sea, que se sobreagrega algo nuevo a las cosas. Se puede preguntar enseguida acerca de esto si esa esencia existe y por qué existe ésta concreta más bien que aquella”. GP VII, 194-95 (Trad. OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, 152). Para un primer acercamiento a las cuestiones relativas a la noción de perfección puede consultarse el trabajo de MACDONALD R. G., “Leibniz and the concept of the Metaphysical perfections”, 143-152.

concepto cuya delimitación, dentro de su mismo pensamiento no está del todo conseguida⁵.

⁵ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., "La existencia en Leibniz", 183-196.

10ª Formulación: *Carta a Conring* (Abril (?) de 1677)

“Descartes... llegó a defender, con el fin de mostrar que el Ente perfectísimo existe necesariamente, ya que la misma existencia se encuentra en el número de las perfecciones, que el Ente perfectísimo no puede no ser. Este raciocinio toma como cierto el que se puede inteligir tal esencia perfectísima; supuesto esto, todo lo demás es evidente. Y los adversarios, que son más sutiles, añaden que el Ente perfectísimo implica tanta contradicción como el número máximo. Esto se demostraría si esa noción de Ente perfectísimo o existente necesario no fuese inteligible, y no resultaría en tal caso que tal Ente existe”¹.

Resulta interesante el modo cómo, desde que se ha mencionado el problema de si la existencia debe o no contarse como una perfección más de la esencia –temática que alcanzó todo su apogeo en la correspondencia que acabamos de estudiar someramente–, el argumento cartesiano que se utiliza como punto de referencia, deja también de lado ésta cuestión, y se pone el acento en otros momentos de proceso argumentativo.

El punto de partida de la prueba es simplemente el corolario del argumento ontológico que se formulaba en 1676, como puede comprobarse siguiendo a la letra los textos. Esta parte de la demostración, al no desarrollarse el «si es posible»², sustenta casi todo el peso del argumento –es como el cuerpo del exiguo raciocinio– según el cual el Ser necesario no puede no existir, «si es posible». Sin embargo, el modo de expresar este punto lo asemeja a aquella argumentación que señalaba el carácter contradictorio de la expresión: «el Ser perfectísimo puede no existir»; esto inaugura un nuevo modo

¹ AK II-1, 325.

² Cfr. *Demonstratio quod Ens necessario existet, si est possibile*; publicado por JANKE, W., “Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)”, 283-284.

de enfocar el problema en el que no comparece la compatibilidad. En cierta medida esto lo aproxima a ese posible quinto argumento: el modal³.

Ahora bien, Leibniz podía construir de nuevo el argumento y finalizar satisfactoriamente la prueba; llegando a la demostración de la posibilidad, y por tanto de la existencia, sin mantener condicionadamente la conclusión. El hecho de que no ofrezca esta prueba –no vuelve a hacerlo según el modo de *Demonstratio quod Ens necessario existet, si est possibile*⁴– es señal clara de la poca solidez que encontraba Leibniz en ella.

Nos hallamos, por tanto, frente a un argumento ontológico que no puede concluirse con rigor metafísico, pero que conserva su fuerza moral⁵, ya que, por un lado, se suscribe la idea de que la existencia sea una perfección; y por otro, aparecen esbozos de otro posible argumento en el que se omite toda mención a la perfección –*sublata perfectionum mentione*–,

³ En mi trabajo citado he ensayado otra posible interpretación –sugerida por POLO, L., cfr. *Claves del nominalismo y del idealismo en la Filosofía Contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 5, Pamplona 1993, 36-37. – de aquellas formulaciones que, sin poseer todos los elementos que especifican de un modo algo más neto otro argumento, no lo concluyen acudiendo a la compatibilidad de perfecciones, y juegan con los términos modales “posible-necesario”.

⁴ Cfr. JANKE, W., “Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)”, 286.

⁵ Así denominará Leibniz la fuerza probatoria de aquel argumento en el que, siendo legítima la presunción de la posibilidad, no se da la demostración rigurosa. No se alcanza por tanto la fuerza exigida por una ciencia apodíctica, como es la metafísica. Sobre este concepto de ciencia, señala Leibniz: *De arte apodictica plane tecum sentio, paucis satis perspectam esse. Ego semper putavi, Demonstrationem nihil aliud esse quam catenam definitionum vel pro definitionibus, propositionum jam ante ex definitionibus demonstratarum aut est quam resolutio defini in definitionem, aut problematis in suam efectionem. Sed quando plures ejusdem rei effectiones fingi possunt, tunc nova quaerenda sunt data sive experimenta, quibus excludantur eae effectiones sive causae quae non sunt hujus loci. Si vero ejusmodi data nova (...) non sint in promptu, tunc non possumus praecise designare causam effectus veram. Sed contenti esse cogimus hypothesis sive causa possibili, quae quo simplicior et concinnior, hoc probabilior, ut in Astronomicis Copernicane, in quibusdam Physicis Cartesiana”. Carta a Conring. (IV.1678), AK II-1, 324. Sobre la fuerza moral, entre otros lugares, cfr. *Nouveaux Essais...* (1704), Libro IV, cap. X, GP V, 419.*

pero en el que la demostración de la posibilidad aún no ha sido satisfactoriamente hallada.

Junto a este «compás de espera» en el que se encuentra nuestro argumento, señalaremos sólo una nota más para describir qué se entiende por posible: en este fragmento de la correspondencia con Conring, no se habla de «posible» sino de «inteligible». De este modo la necesidad de la demostración de la posibilidad se sitúa plenamente frente al criterio cartesiano de claridad y distinción de la ideas. Puede también alumbrar algo más el *status* ontológico y lógico que posee la posibilidad. Tendrá que discutirse una hipotética indiscernibilidad de ambos lugares, dentro del pensamiento leibniziano.

11ª Formulación: *Carta a Berthet (?) (1677)*

“Es necesario que os confiese que no estoy nada contento de los principios físicos de M. Descartes, y que veo que existe un medio para establecer una física sólida y sin Hipótesis por medio de la experiencia que ya se lleva a cabo o que es fácil de hacer. Mucho peor es el estado de la Metafísica de M. Descartes, pues no es más que un entramado de paralogismos, entre los que hay bellos pensamientos. (...) Todo el razonamiento de M. Descartes en lo referente a la existencia de Dios, purgado de toda superficialidad, se reduce a esto: Todo ser cuya esencia contiene o lleva dentro de sí la existencia existe, o Todo ser necesario existe. Dios es un ser tal. Luego Dios existe. La menor se prueba, por aquello que suponemos que es la definición de Dios; y las definiciones no se discuten, puesto que está permitido atribuir el nombre de Dios a un concepto tal (como el que hemos descrito). Pero yo respondo que, en efecto, esto está permitido, una vez establecido que se está seguro que este concepto es inteligible y que no implica (contradicción). Por eso todo se reduce a esto: saber si el Ser que existe necesariamente no implica (contradicción), pues puesto esto, existirá actualmente; o dicho con otras palabras: Dios existe, probado que sea posible. Esto es a lo que todo se reduce, a demostrar que el concepto antes dicho no implica (contradicción). He obligado a muchos cartesianos a emprender esta demostración, sin embargo se demoran, mientras no caigan ellos mismos en la cuenta; además, no es posible hacerlo desde los principios de M. Descartes”¹.

El interlocutor de Leibniz en este caso parece ser, según propone la edición de la Academia, el Padre Berthet, nacido

¹ AK II-1, 383-384. (Los añadidos entre paréntesis son nuestros).

en 1622 y fallecido en 1692². No tenemos noticia de la existencia de ninguna otra carta de contenido filosófico entre Berthet y Leibniz. Es la matemática lo que, claramente unía a ambos pensadores³; de hecho, nuestra carta prosigue con este tipo de cuestiones: se aproxima a la Característica y, tras comentar lo útil que resulta para que los razonamientos sean certeros en tantas disciplinas, afronta diversos problemas geométricos⁴.

Es muy fuerte el clima de descontento que las investigaciones cartesianas despiertan en Leibniz; sin duda la referencia conjunta a la física y la metafísica agravan esta situación. Ya comentamos, a propósito del *Demonstrationum catholicarum Conspectus*⁵, que la palabra «paralogismo» no se aplica al argumento ontológico directamente en ninguna otra ocasión, y que más bien Leibniz se esfuerza en continuar la revalorización cartesiana⁶, mejorándola, aunque esa mejora no sea un retoque superficial.

Conviene señalar, para la correcta comprensión de los textos que estamos traduciendo, que Leibniz atribuye «imposibilidad» a aquellas nociones que, o bien son ininteligibles (aunque lo puedan parecer), o, dicho con otras palabras, «implican». Esta expresión puede entenderse de dos modos. Según se sugería en la traducción con el añadido entre paréntesis, lo que es imposible implica «contradicción»⁷. Esta sería la interpretación primera y más inmediata, sin embargo puede

² Cfr. HOFMANN, *Register zu Gottfried Wilhelm Leibniz. Mathematische Schriften und Der Briefwechsel mit Matematikern*, Hildesheim, New York, 1977, 50.

³ Cfr. *Carta a Honorato Fabri* (finales de 1676), AK, II-1, 287; aparece también en GM VI, 81; *Carta a Oldenburg* (8 III 1673), GM I, 36.

⁴ Cfr. AK II-1, 384-385.

⁵ Cfr. AK VI-1, 494.

⁶ “Estoy en medio, entre los que toman este razonamiento por un sofisma, y la opinión del R. P. Lamy (...), que lo toma por una demostración acabada. Estoy de acuerdo en que es una demostración, pero imperfecta, que pide o supone una verdad que debe ser demostrada”. *Judicium...* (1700), GP IV, 405.

⁷ Son abundantísimos los textos en que “imposibilidad” e “implicar contradicción” se identifican sin solución alguna de continuidad; por ejemplo en: *Quod Ens Perfectissimum sit possibile* (1676), AK II-1, 572; y en: *Animadversiones...* (1691-7), GP IV, 359.

crear cierta confusión. La coherencia de los textos a la hora de dar el sentido a esa expresión, obliga a tener en cuenta que «implicar» se relaciona directamente con el carácter resoluble/irresoluble de un término, y por tanto con el punto final de una demostración rigurosa. Más exactamente: se refiere a aquellas nociones que son inteligibles por sí mismas y no por otras, las cuales –en último término– no necesitan buscar fuera de sí la razón, o el fundamento, que las haga inteligibles⁸.

⁸ Cfr. *De organo sive de Arte Magna cogitandi* (1686), COUT 429-430.

12ª Formulación: *Carta a Conring* (3 de Enero de 1678)

“Examiné con sumo interés los razonamientos cartesianos, sobre todo recientemente, gracias a unas cartas que había reunido de ellos –como expliqué a un profesor de una academia vecina–; en esas cartas, según creo, atribuyen demasiado a Descartes. Ha sido puesto de manifiesto, por mí y por otros perfeccionando la demostración, esto de sus razonamientos: que Dios necesariamente existe, si se establece que es posible. Pero los escolásticos han manifestado que a partir de ahí sólo puede tenerse una presunción y no ciertamente una certeza de la existencia de la divinidad. Descartes formuló un sofisma, debiendo haber probado: bien la posibilidad de la existencia divina, bien podía liberar esta demostración de lo que ya se hubiera probado. Se trata de un bello sofisma, y extravió tanto a Descartes como a sus seguidores, porque debe demostrarse con rigor, una vez acogida esta observación; sin embargo, no lo llevaron hasta sus últimas consecuencias”¹.

Esta carta, muy próxima en el tiempo a la que acabamos de citar, comparte con ella todos los comentarios generales referidos al carácter transitorio del argumento que poseen estos textos.

Leibniz ha demostrado, perfeccionando el argumento, que se concluye que Dios existe sólo si se establece o presupone que es posible; y que esa existencia es necesaria. Evidentemente ésta es una de las afirmaciones más fructíferas de lo aportado por Leibniz, su aportación más original.

Toda demostración –aunque sin terminar, porque esta demostración de la posibilidad no se lleva a cabo– es un *dar razón*. “En filosofía es preciso 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”². A la luz de esta

¹ AK II-1, 388. También en GP I, 188.

² *Système Nouveau...*(27 VI 1695), GP IV 483-484.

necesidad de dar razón, la demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo aparece como una exigencia del principio de razón; dicho de otro modo, se trata de un paso inevitable en todo razonar. Sin embargo, ha de matizarse el modo cómo este principio vivifica el argumento ontológico.

La mejor definición de Dios es la que expresa que es razón última de todas las cosas. Pero la condición requerida para que este Dios trascienda verdaderamente el mundo³, y así el mundo no sea necesario sino verdaderamente contingente, es que Dios posea todas las perfecciones de las cosas y aquella que dé razón de su propio existir⁴. La trascendencia divina quedaría garantizada si su posibilidad no se derivara sólo de su ser fundamento de los posibles⁵, sino de su mismo ser posible. Es decir, la contingencia del mundo reclama una razón suficiente fuera de sí. A la insuficiencia objetiva –de la esencia– acompaña la no necesidad del acto creador de lo contingente –su existencia–⁶. A la suficiencia objetiva –de la esencia– de Dios, su posibilidad, acompaña la necesidad de la existencia, que ya no es fruto de un decreto libre, sino que se trata de algo tan originario como la esencia⁷.

La razón suficiente de Dios es su misma esencia, su mismo ser posible. A medida que el principio de razón se articula de diverso modo respecto a lo creado y a Dios, el planteamiento leibniziano se separa del spinozista⁸. La necesidad de la existencia divina, que conduce a la demostración de su

³ Cfr. *De rerum originationi radicali* (23 XI 1697), GP VII, 302.

⁴ Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, 139-141.

⁵ Por eso ha de entenderse restringidamente que: “una vez más la demostración de la existencia de Dios se reduce a una demostración de la necesidad de su existencia como fundamento de todo lo posible y de todo lo real”. FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*. Tesis doctoral, Pamplona, 1992, 207. Precisamente el argumento ontológico, sin ser una reducción al fundamento, busca garantizar el ser del fundamento más allá de su acción de fundar.

⁶ El principio de lo mejor no anula la libertad creadora. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, “Contingency and the ontological argument”, en *Leibniz Tradition und Aktualität. V Internationaler Leibniz-Kongress*. Hannover, 14-19 XI 1988, 849-52.

⁷ Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, “Contingency and the ontological argument”, 850-4.

⁸ Cfr. MOREAU, J., *L'Univers leibnizien*, E. Vitte, París, 1956, 227.

unicidad⁹, debe articularse, para no falsear el pensamiento de Leibniz, con su auténtica trascendencia.

Esta peculiar aplicación del principio de razón¹⁰ nos dará otra clave para distinguir cuándo nos encontramos ante una formulación del argumento ontológico o cuándo parece poder interpretarse que se trata del argumento modal, aun siendo ambos muy próximos y compartiendo partes del recorrido de la prueba.

⁹ Cfr. MOREAU, J., *L'Univers leibnizien*, 218.

¹⁰ Para un estudio más amplio de esta cuestión, vid. SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona 1987. Un estudio con una amplia base textual y suficiente atención a criterios cronológicos puede verse en: NICOLÁS, J. A., *Razón, Verdad y Libertad en W.G. Leibniz. Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Ediciones Universidad de Granada, Granada, 1993.

13ª Formulación: *Carta a Huthman* (?) (Enero de 1678)

Demostración de la existencia de Dios desde su esencia

(1) La existencia posible o la posibilidad de alguna cosa, y la esencia de la misma cosa son inseparables (esto es, si se da una de las dos en la región de las ideas o de las verdades, o de las realidades, entonces se dan en ella las otras. O existiendo la verdad de una, existe la verdad de la otra; las verdades en efecto existen, incluso si la cosa no existe, ni es pensada por nadie...)

Luego se incluye bajo lo dicho

(2) La existencia posible o la posibilidad de Dios, y la esencia de Dios son inseparables (pues la esencia de la cosa es la razón especial de la posibilidad)

Por otra parte

(3) La esencia de Dios y su existencia actual son inseparables*¹. Su prueba (3) se puede ver en los signos NB y NB NB.

¹ En esta referencia Leibniz desarrolla la demostración.

*"Si el Ente que necesariamente existe es posible, entonces existe; pues si el Ente que existe necesariamente no existiese, sería imposible, porque implicaría contradicción que algo que es existente necesariamente, sin embargo no exista. Así pues sólo queda esto: que demosremos que el Ente Necesario, o la Esencia de la cual se sigue la existencia, es posible.

(Todo esto se reduce a la siguiente expresión: "Si el Ente que existe necesariamente es posible, entonces existe en acto". Pues si no existiera es posible que él mismo no sea. Luego tan imposible es que el Ser Necesario no pueda que que no sea. Luego el Ente necesario que no existe en acto no es posible. Luego si el Ente Necesario es posible existe en acto).

El Ente Necesario que es simultáneamente posible se prueba a partir de que todo lo demás es contingente. Si todas las cosas son contingentes entonces podrían de diverso modo tener igual razón, o lo que es lo mismo: es falso que nada sea sin razón.

Luego concluyendo

(4) La existencia posible, o la posibilidad de Dios, y su existencia actual son inseparables.

O lo que es igual

(5) Establecido que Dios es posible, se sigue que Dios existe en acto.

La proposición tercera se prueba del siguiente modo.

NB. (3) La esencia de Dios y su existencia actual son inseparables.

Prueba primera

((1)) Esencia de Dios y suma perfección son inseparables (por hipótesis suponemos que la esencia de Dios contiene la suma perfección)

((2)) Suma perfección, y cualquier perfección según parece son inseparables.

((3)) La existencia actual es alguna perfección según parece.

Luego

La esencia de Dios y su existencia son inseparables.

Pero este razonamiento también aún incluye en su provecho la mención a la perfección, toda vez que puede quitarse, en tal caso este razonamiento queda del siguiente modo.

Si el ente que existe necesariamente es posible, entonces puede entenderse la esencia que incluye la existencia necesaria. Sea aquella esencia A. Digo que está dotado de existencia el Ente de esencia A. Pues si no existiera no es necesario que exista. Luego que su Esencia no incluya la existencia necesaria, va contra la hipótesis, o implica (contradicción), o es imposible. Luego si el Ente que está dotado de la esencia A no existe, será imposible. En efecto, la esencia A es aquella que incluye la existencia necesaria. Luego si el Ente que existe necesariamente no existiera, sería imposible, o si el Ente que existe necesariamente es posible, existe. Q.E.D.”. AK II-1, 390, lín. 20-36.

NB NB. *Segundo modo*

((4)) La esencia de Dios envuelve la necesidad de la existencia (pues entendemos del nombre de Dios algún Ente necesario)

((5)) Su esencia envuelve la necesidad de Existir, su esencia es inseparable de la existencia (por lo demás alguna cosa es posible o contingente)

Luego

La esencia y la existencia de Dios son inseparables.

Finalmente concluimos

Si Dios es posible, existe en acto, hasta tal punto es necesario que sea probado que el Ente perfectísimo, o al menos que el Ente necesario es posible².

Hemos omitido, en pro de la brevedad, algunos fragmentos del presente texto. Se trata de unas *anotaciones* –siete puntos– que aclaran aspectos más o menos implícitos en el desarrollo de la prueba³. Nos referiremos a alguno de ellos más adelante.

Ha de destacarse, en primer lugar, el carácter deductivo que adquiere el argumento. Como hemos podido observar –y continuará pasando– la mayor parte de los textos se ciñen a la crítica al planteamiento cartesiano, y omiten la terminación de aquello que se sugiere como solución para el perfeccionamiento de la prueba. En este texto no hay alusiones críticas.

² AK II-1, 390-391.

³ Conviene señalar que, según parece, esta carta estaba dirigida a Huthman. Es un personaje muy poco conocido, del que no se tiene más noticia que la que se desprende de unos fragmentos recogidos por Grua (242-246) que tratan del pecado original, y otras cuestiones teológicas. Se señala ahí (GRUA, 242) que se trata de un hombre poco ortodoxo, que llegó a ser suspendido de su cargo –fue rector de Ilfeld–. Se desconoce si este escrito es fruto de una entrevista mantenida entre ambos pensadores. Al parecer Huthman, que no era cartesiano, no estaba conforme con el argumento de Leibniz. Cfr. IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, 273.

No obstante, lo verdaderamente llamativo, una vez visto ese rasgo de rigor demostrativo, es la argumentación misma: se fraguan *dos pruebas separadas y coexistentes* –y tal vez distintas– para demostrar la existencia de Dios a partir de la esencia. Hemos hecho ya numerosas alusiones al argumento modal, como resultado de la simple observación de diferentes modos de afrontar el ontológico; podían considerarse, hasta ahora, que es fruto de una concepción preconcebida⁴ que distingue lo que Leibniz no concibió sino como un sólo argumento –el ontológico– perfeccionado; pero debe añadirse el siguiente matiz: la profundización en el modo de perfeccionar el argumento conduce a Leibniz al olvido de lo genuinamente ontológico⁵. De este modo prácticamente la totalidad de los autores han visto cuatro argumentos para demostrar la existencia de Dios⁶, uno de los cuales evoluciona, y adopta dos formas: una más próxima al cartesianismo y otra más novedosa –lo que nosotros venimos llamando argumento modal o modal por los posibles–.

El texto citado, a la luz de los fragmentos que se omiten, aporta numerosos datos de interés para el estudio y el discernimiento del auténtico contenido del argumento ontológico y su relación con las otras demostraciones *a priori* de la existencia de Dios: el argumento por las verdades eternas, y el argumento modal, si realmente es distinto al ontológico.

Por un lado, la existencia posible y la posibilidad, se consideran dos cosas distintas. La existencia posible conduce a

⁴ Es claro que algunos pueden considerar esto una simple extrapolación de las investigaciones contemporáneas, de planteamientos como los de Malcom o Harts-home; por tanto, sería un anacronismo llamar modal al argumento que se asemeja, de lejos, a estos planteamientos analíticos del siglo XX.

⁵ Cfr. DUQUE, F., “Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz”, en *Pensamiento*, vol. 42 (1986), 169.

⁶ “Hay en Leibniz cuatro argumentos distintos tendentes a probar la existencia de Dios. Por lo que sé, sólo uno de ellos fue invención suya, y se trata del peor de todos. Ellos son: el ontológico, el cosmológico, el de las verdades eternas y el de la armonía preestablecida”. RUSSELL, B., *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*, ed. S. XX, Buenos Aires, 1977, 199. En realidad este es el modo tradicional de tratar la cuestión.

ubicar a Dios entre los posibles⁷. Si Él no existe, no habrá posible alguno⁸. Ese es el lugar del principio de razón suficiente en esta vía argumentativa.

Por otro lado afrontar la argumentación desde la posibilidad de Dios lleva a demostrar esa misma posibilidad acudiendo a la perfección divina, y a la consideración de la existencia como perfección. En este texto, posterior a la correspondencia con Eckhard, la existencia no ha de entenderse necesariamente como una perfección de la esencia, en el sentido de ser una nota más; en efecto, se señala simplemente que es más perfecto existir que no existir. La exigencia de existencia también lleva consigo –sin incluir a la existencia entre las notas de la esencia– que es más deseable para todo posible la existencia que la no existencia⁹.

El argumento modal, por su parte, parece reclamar, para que sea totalmente conclusivo, la referencia a los posibles¹⁰. En el texto se observa una clara oscilación entre los contingentes y los posibles; por este motivo hay autores que, para simplificar las cosas, optan por leer siempre «contingentes»¹¹, considerando que de lo que se está hablando es de un argumento *a contingentia mundi*. A nuestro entender, es viable, y más correcto, mantener ambos términos, que sin duda son muy próximos, pero no reducibles a uno sólo. El argumento

⁷ Así debe entenderse en coherencia con la Anotación número 5. “*Uti in regione æternarum veritatum, sive in campo idearum a parte rei existente subsistunt Unitas, Circulus, Potentia, æqualitas, calor, rosa, aliæque realitates vel formæ vel perfectiones, etiamsi nulla existerent entia singularia, nec cogitaretur de istis universalibus; cogitaretur actualis existentia, non ut in Mundo et in exemplis reperitur, sed ut universalis quædam forma, quæ si in campo idearum cum alia quadam essentia sive forma inseparabiliter connectatur, resultat inde Ens necessario existens actu*”. Cfr. AK II-1, 392.

⁸ Esto se recoge también en *Monadologie* (1714) § 43.

⁹ Cfr. *Omne possibile exigit existere*, (¿1677?) GP VII, 194.

¹⁰ En el ámbito de la filosofía analítica se insiste en concreto en la noción leibniziana de “mundo posible”.

¹¹ Incluso Bausola, en su acertadísimo artículo, (cfr. BAUSOLA, A., “A proposito del perfezionamento leibniziano dell’argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard”, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 53 (1961), 295-297) acaba traduciendo erróneamente el pasaje: *Nota acerca del Argumento... del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406.

que aquí adquiere mayor relevancia es *a priori* –porque toma su apoyo en nociones *a priori* como la de «posible»– pero no autosuficiente desde la sola esencia de Dios. El argumento ontológico por su parte, no necesita de nada, y es la pieza clave que sostiene la absoluta trascendencia de Dios¹².

¹² ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, 139-141.

14ª Formulación: Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth (?) (1678)

“...Es así mismo imposible el mayor de todos los círculos, como también el número de todas las unidades posibles; hay demostración de ello. Y sin embargo, pensamos en todo esto. Por consiguiente, hay motivos para dudar de que la idea del mayor de todos los seres no pueda ser rechazada, y de que no encierre contradicción. Se comprende bien, por ejemplo, la naturaleza del movimiento, y de la velocidad, y de lo que es lo mayor. Mas no por ello se llega a comprender si dichas ideas son compatibles entre sí, ni si pueden ser juntadas dando lugar a la idea de la velocidad máxima posible para el movimiento. De la misma manera, aunque yo sepa lo que es el ser, y lo que es lo más grande y lo más perfecto, no por ello sé si hay o no alguna contradicción oculta al juntar esas tres ideas, como en efecto sucede en el ejemplo anterior. Por decirlo en una palabra: no por ello sé todavía si un ser así es posible; porque si no lo fuera, no habría idea de él. Reconozco sin embargo que Dios tiene una gran ventaja al respecto, que no tienen las restantes cosas. Basta probar que es posible para probar que es, lo cual no sucede con ninguna otra cosa, que yo sepa. Infiero además de todo esto que existe una presunción de que Dios existe, ya que toda presunción tiene que ver con lo posible; es decir que algo es considerado como posible mientras no se demuestre su imposibilidad. También hay presunción de que Dios es posible, es decir de que existe, puesto que en su caso la existencia se sigue de su posibilidad. Lo cual puede bastar para la vida práctica, pero no resulta suficiente como demostración”¹.

¹ AK II-1, 436. También en GP I, 294. He tomado la traducción de ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *G. W. Leibniz. Filosofía para princesas*, Alianza, Madrid, 1989, 54.

En primer lugar es necesario aclarar las dudas que, a lo largo de las distintas ediciones de la obra leibniziana, se han planteado en torno a la fecha y la posible destinataria de esta carta. Según la edición de Gerhardt², se trata de Sofía, Duquesa de Hannover. No consta la fecha exacta, pero se incluye en el período 1677-1702. Esta interpretación fue seguida por Azcárate en su traducción, quien cita a Foucher de Careil³ para sustentar sus tesis. Sin embargo, según la edición de la Academia⁴, la carta está dirigida a la princesa Elisabeth y debe situarse en el año 1678. Esta opinión es la que ha seguido Echeverría en su traducción de este pasaje⁵.

La conversación trata directamente la posición cartesiana; sin embargo, Leibniz recoge las críticas que se le han hecho al argumento desde las distintas tradiciones filosóficas: los que identifican idea e imagen, negando así que haya idea de Dios, puesto que no cae bajo el ámbito de la imaginación; los que, aceptando que hay una idea de Dios, o bien niegan que la existencia sea una perfección, o bien que esa simple idea pueda producir otra fuera de nosotros⁶.

Estas dificultades se superan por el que “ha reconocido esta idea de Dios, y ve que la existencia es una perfección”; esa persona “debe confesar que Aquél la tiene”⁷. El reconocimiento de la idea de Dios es precisamente, el punto de partida para la demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo — una definición que debe estudiarse si es posible o no—. Para llevar a cabo la demostración debe aceptarse el segundo requisito: que la existencia sea una perfección. Esta objeción, planteada explícitamente por primera vez en sus conversaciones con Eckhard⁸, impide terminar la demostración.

² Cfr. GP IV, 294-6.

³ Cfr. AZCARATE, P., *Obras de Leibniz*, Madrid 1877, vol. IV, 241, nota.

⁴ Cfr. AK II-1, 433-438.

⁵ Cfr. ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *G. W. Leibniz. Filosofía para princesas*, 29.

⁶ Cfr. AK II-1, 435.

⁷ AK II-1, 435.

⁸ Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo...* (5/15 IV 1677), AK IV-1, 311-314

Sin embargo, en esta formulación –aún cuando Leibniz no llega a llamarlo argumento por carecer de todo el rigor exigido–, el nivel de certeza alcanzable sobre la existencia de Dios sin haber concluido la demostración, fruto de la peculiar naturaleza divina, es aceptado como punto final razonable, al menos para la vida práctica. Es la «fuerza presuntiva», o «necesidad moral» que posee el argumento. Esta será, a partir de ahora, la mayor contribución del argumento ontológico a su natural punto de llegada.

Convendrá estudiar con más detenimiento el modo de pasar a la existencia de Dios, toda vez que ha sido aceptada la presuposición de su posibilidad. Se trata de una consecuencia simple del ser posible⁹; o dicho con otras palabras: el paso de posibilidad a existencia es inmediato al considerar el modo peculiar de la posibilidad de Dios¹⁰: ya sea su cantidad de posibilidad, ya la posibilidad que carece de requisitos.

Por tanto, lo que muestra el argumento cartesiano, es decir, la afirmación de que a la naturaleza divina le es suficiente ser posible para existir, es válido siempre que se mantenga no como demostración geoméricamente construida sino como incluyendo la presuposición de la posibilidad de Dios.

⁹ Expresión que aparece también en *Monadologie* (1714) § 40.

¹⁰ “Este raciocinio es el más difícil de ser aceptado por los hombres, porque no puede ofrecerse un ejemplo, lo que no es extraño, pues sólo la esencia de Dios tiene este privilegio, puesto que desde ella *a priori*, sin ninguna actualidad, o sin utilizar ninguna experiencia, se puede concluir la existencia...”. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 391, 1ª Anotación.

15ª Formulación: Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth (?) (1678)

“Diré, sin embargo, en pocas palabras, que esta Característica representaría nuestros pensamientos clara y distintamente, y cuando un pensamiento estuviese compuesto de otros más simples, los caracteres correspondientes también lo estarían. No me arriesgo a decir aquí lo que se seguiría de ello para la perfección de las ciencias: parecería increíble. Mas pese a ello cabe demostrarlo. Sólo diré que, puesto que cuanto sabemos es, o bien razonamiento, o bien experiencia, es seguro que a partir de dicha Característica todo razonamiento sobre materias demostrables o probables no requeriría mayor habilidad que la de un cálculo de Álgebra: es decir, que se derivaría *ex datis experimentis* todo cuanto se pudiera derivar, al igual que en el Álgebra. Mas por el momento basta con señalar que lo que funda mi Característica es asimismo el fundamento de la demostración de la existencia de Dios. Los pensamientos simples son los elementos de la Característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre sí. Esta es una proposición cuya demostración no sabría dar sin tener que explicar los fundamentos de la Característica. Si se me concede, se sigue de ella que la naturaleza de Dios, que incluye todas las formas simples, tomadas absolutamente, es posible. Ahora bien, hemos probado antes que Dios es, siempre que sea posible. Luego Existe. Lo que había que demostrar”¹.

Se trata aquí el nexa existente entre la Característica leibniziana y el argumento ontológico. Dicha relación es casi inmediata ya que “los pensamientos simples son los elementos de la característica y las formas simples son el origen de las

¹ AK II-1, 437-438. He tomado la traducción de ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *G. W. Leibniz. Filosofía para princesas*, 56-57.

cosas”². En un escrito breve de agosto de 1677, Leibniz dedica algunas páginas a mostrar la relación entre las cosas y las palabras³. A lo largo de la obra, escrita en forma de diálogo, uno de los interlocutores argumenta en torno al lugar en el que reside la verdad –si en las proposiciones o en las cosas– y la falsedad; los lazos que unen palabras y significados, y la imposibilidad de pensar sin ningún tipo de signos –caracteres–; hasta concluir la existencia de algo no arbitrario en todo carácter, que es la relación de ellos con las cosas: ahí radica el fundamento de su «ser verdaderos»⁴.

En otro lugar, intentando mostrar qué es su Característica dice que “esa admirable idea puede descubrir cierto alfabeto de los pensamientos humanos y mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras formadas de esas letras podrían descubrirse y juzgarse, respectivamente, todas las cosas (...). Pues yo decía que así como había predicamentos, o sea clases de nociones simples, también tendría que haber un nuevo tipo de predicamentos en el que igualmente tendríamos las proposiciones mismas, o sea los términos complejos dispuestos en el *orden natural*”⁵. Si esos caracteres, a los que corresponden las esencias mismas de las cosas⁶, son números, razonar con ellos será calcular⁷.

Recuérdese que la verdadera metafísica apenas es diferente de la verdadera lógica⁸, y que la teoría lógica leibniziana

² AK II-1, 437.

³ Cfr. *Dialogus* (VIII.1677), GP VII, 190-192.

⁴ Sobre las implicaciones de la estructura que refleja la Característica leibniziana en toda su filosofía, cfr. AGUADO, J., “Todo pasa como si... o la simulación en la filosofía de Leibniz”, en *Revista de Filosofía*, vol. VI (1993), nº 9, 73-88.

⁵ (Sin título), GP VII, 185.

⁶ “Es muy importante no perder de vista que en esta carta Leibniz entiende las verdades eternas como esencias, como formas de las cosas, y hay que destacar también como muy significativa la comparación analógica que Leibniz establece entre los pensamientos como elementos de su Característica y las formas simples como fuentes de las cosas”. FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*, 62.

⁷ “Que los razonamientos sean, de alguna manera cálculo”. *Carta a Remond*, GP III, 605. Cfr. IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l’existence de Dieu*, 256.

⁸ Cfr. AK II-1, 434.

está basada en la aritmética. Así, del mismo modo que propone la reducción de los números a sus factores primeros, en la Característica su pretensión es llegar a los pensamientos simples; esto le permitirá acceder al conocimiento de lo que constituye la fuente de las cosas⁹.

Una vez establecida la peculiar relación entre las formas simples y los elementos de su característica señalaremos algunos elementos dados por supuesto en el texto¹⁰.

Leibniz no lleva a cabo la demostración de la compatibilidad de las formas simples. Esta puede realizarse tanto *a priori* como *a posteriori*. En el primer caso y en su vertiente metafísica, el camino fue descrito en el *Quod Ens perfectissimum existit*¹¹. La cara lógica de la demostración, que también descubre la imposibilidad de contradicción fruto de la simplicidad de los elementos a los que se accede por análisis, está recogida en *De organo sive de arte magna cogitandi*¹². En la prueba *a posteriori* se parte de la existencia misma tal como acontece en el mundo físico, que de suyo es posible y componible¹³.

Ahora bien, al ser las formas simples el origen de las cosas, es preciso matizar cómo es que su compatibilidad – origen de este mundo –, es a la vez la demostración de la existencia de Dios. Si esto no se define, la postura leibniziana quedaría distorsionada y asimilable a la spinozista, al hacer de la creación algo necesario. Un tratamiento adecuado de esta temática deberá considerar, en último término, los conceptos de posibilidad y necesidad, así como el lugar de la contingencia¹⁴.

⁹ Cfr. SOTO BRUNA, M^a J., *Individuo y unidad*, 45.

¹⁰ Sigo en este comentario las sugerencias de FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*, 63-66.

¹¹ Cfr. AK VI-2, 578-579.

¹² Cfr. COUT, 143.

¹³ Cfr. *Meditationes de Cogitatione, Veritate et Ideis*, GP IV, 425.

¹⁴ Cfr. SALAS ORTUETA, J., “Contingency and the ontological argument”, 53-56.

La necesidad que puede poseer el mundo no es nunca suficiente para justificar su existencia. Siempre se precisa una razón suficiente¹⁵. Esta razón está determinada por el decreto creador, según el principio de lo mejor¹⁶. Por tanto, la posibilidad del mundo mejor, el existente, no es toda la posibilidad: hay posibles no contradictorios que no existirán jamás¹⁷. Del lado de Dios, su necesidad absoluta reclama posesión de la existencia necesaria. Por ser su posibilidad irrestricta, no precisa fuera de sí razón alguna¹⁸. Ahora bien, el conjunto de todos los posibles, existentes y no existentes, no contradictorios, o formas simples, o verdades eternas, sí son considerados como atributos de Dios, sin restar libertad al acto creador, ni trascendencia al Ser necesario.

¹⁵ Si lo que se está contemplando son las verdades eternas o formas simples accederemos a Dios como su razón por el camino de las verdades eternas (Cfr. *De rerum originationi radicali*, GP VII, 305); si se trata de los posibles el argumento *a priori* que resulta es el modal (Cfr. *Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Beneditino Lamy* (1700), GP IV, 405-406).

¹⁶ Cfr. *Essais de Théodicée* (1710) § 53; *De Contingentia* (1686?), GRUA, 302-306.

¹⁷ “Si todos los posibles existiesen, no sería necesaria una razón de la existencia, y sería suficiente la sola posibilidad...”. *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, AK II-1, 582. (También en COUT, 530).

¹⁸ Cfr. *Monadologie* (1714) § 45.

**16ª Formulación: Carta a Malebranche
(22 de Junio [2 de Julio] de 1679)**

“...Para responder a la tercera objeción¹ que no encuentro en absoluto pequeña, M. Descartes intenta reducir sus pensamientos a la forma de una demostración rigurosa. En lo referente a las definiciones hago esta anotación general: que no se puede hacer una demostración exacta sin estar seguro de si las demostraciones que le sirven de base son posibles. Pues si estas definiciones, o si usted prefiere, las cosas definidas son imposibles, encerrarán contradicción, y si ellas encierran contradicción, se pueden sacar consecuencias contradictorias al mismo tiempo, y por tanto todas las demostraciones que se hagan no servirán de nada; pues puede ser que la contradictoria a la que hemos demostrado, no dejara de ser verdadera. Ya que el principio *quod contradictoria non possint simul esse vera*, tiene cabida solamente en las nociones posibles. Es evidente, por tanto, que las definiciones no son en absoluto arbitrarias como otros han creído (...).

Pasemos ahora a las demostraciones mismas. La primera proposición donde se encuentra la demostración de la existencia de Dios peca manifiestamente contra las dos anotaciones que venimos haciendo. En primer lugar porque ella da origen a la objeción que señalé al décimo axioma² del que se sirve; y en segundo lugar porque usa la definición de Dios para probar que existe, no habiendo probado que esta definición es posible. Pues no está bien asegurado que un ser infinita-

¹ Enumeré algo más arriba una serie de objeciones, asuntos sobre los que dice que “tiene ciertas dudas”, al cartesianismo. La tercera señala su duda sobre la afirmación: “las demostraciones de la existencia de Dios son buenas”. Cfr. AK II-1, 473.

² Poco antes se ha referido a este axioma en los siguientes términos: “Es semejante al décimo axioma que peca por así decir de la objeción: toma como por acuerdo que la existencia necesaria y la existencia perfecta son la misma cosa”. AK II-1, 478.

mente perfecto implique contradicción, lo mismo que el movimiento más veloz, el número máximo y otras nociones semejantes, que son claramente imposibles. M. Descartes en su respuesta a las segundas objeciones en el artículo segundo se muestra conforme con esta analogía existente entre el Ente perfectísimo y el número máximo que este nombre conlleva. Y es fácil de demostrarlo: «El número máximo es lo mismo que el número de todas las unidades. El número de todas las unidades es como el número de todos los números (pues cualquier unidad añadida más tarde hace siempre nuevo al número). El número de todos los números, sin embargo, implica lo que sigue; existe el número que responda al doble del mismo que se ha dado. Luego el número de todos los números no es mayor que el número del número de los pares. Esto es, el todo no es mayor que la parte»³. No sirve responder que nuestro espíritu finito no comprende el infinito, porque podemos demostrar que hay cosas que no podemos comprender. Y aquí comprendemos al menos la imposibilidad si es que no se quiere decir que hay una idea del ser perfecto simplemente porque usted piense en este ser, y por tanto es posible. Pero se responderá que se diría por la misma razón que existe una idea del número más grande, y que se puede pensar en él, mientras que nosotros vemos que implica (contradicción). Hay realmente razones para distinguir el infinito imposible como el número y el movimiento (máximos) y otras cosas semejantes, del Ser soberanamente perfecto. Pero se necesitan nuevos y más profundos razonamientos para asegurarlo.

La segunda proposición o prueba de la existencia de Dios es imperfecta⁷⁴.

El contexto de esta carta debe describirse desde dos perspectivas: la correspondiente a la biografía del propio Leibniz —ésta es la época en la que Leibniz vive en Hannover, bajo la autoridad del duque Juan Federico, y en la que mantiene una

³ En latín en el original; el resto del texto esté escrito en francés.

⁴ AK II-1, 475-480.

intensa correspondencia filosófica, que va desde sus primeros contactos con Eckhard y Molano a su retorno al proyecto de las *Demostraciones católicas*⁵; por otro lado, el lugar que esta carta ocupa dentro de la estrecha relación que Malebranche y Leibniz mantuvieron⁶.

Nos encontramos ante una carta muy poco citada en los estudios sobre el argumento ontológico, pero de máximo interés, ya que Leibniz está dialogando con un cartesiano de especial relieve, y nuestro autor siempre se pone a la altura y en el contexto adecuado para ser entendido y entender⁷. El contenido, algo distinto al habitual en las referencias al argumento tanto en el modo de exponer la cuestión como en los puntos que trata –aunque aparece implícito en muchas de las formulaciones–. Nos referimos a la anotación al axioma que se utiliza en la formulación cartesiana: la identificación entre «existencia necesaria» y «existencia perfecta»⁸.

En los primeros años vimos a Leibniz pasar de la denominación de Ser perfectísimo a la de Ser necesario. Aquel ser que posee todas las perfecciones, y por tanto también la existencia, es necesario, porque carece de requisitos; su sola esencia es el requisito necesario y suficiente para su existencia. De este modo, Dios, definido en términos de Ser necesario, no es más que un «corolario» de la profundización en torno al Ser perfectísimo⁹. Junto a esto, en una carta de 1702 a Jaquelot –propriadamente son unas anotaciones a afirmaciones de Jaquelot–, indica que se puede pasar de perfectísimo a necesario, pero no al revés (*sed non viceversa*)¹⁰.

⁵ Cfr. AITON, E., *Leibniz: una biografía*, 109-147.

⁶ Como es sabido, esta cuestión está magníficamente estudiada en la obra de A. ROBINET: *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, París, 1955. Ver especialmente las págs. 121-132.

⁷ Cfr. MATHIEU, V., *Leibniz e Des Bosses (1706-1717)*, Torino, 1960, Mathieu es uno de los autores que con más acierto ha puesto de relieve la importancia de conocer al interlocutor para no errar en la interpretación de lo expuesto en cada caso por Leibniz.

⁸ Cfr. AK II-1, 478.

⁹ Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK II-1, 582-583.

¹⁰ “...Hay cierta ambigüedad en la conclusión, por decirlo de algún modo. Pues se puede decir que de la existencia del Ser perfectísimo se sigue la del Ser necesari-

Hemos de concluir que Leibniz verdaderamente ve y mantiene la semejanza entre uno y otro término, y conduce con ello a pensar con toda su fuerza la distinción entre «existencia» y «existencia necesaria», es decir, el planteamiento modal de la cuestión de la existencia. Debemos también concluir que no parece adecuado seguir manteniendo en esta fecha la inclusión de la existencia en el número de las perfecciones de la esencia. En efecto, esta concepción quedará en los textos de Leibniz sólo para hacerse entender entre los cartesianos que aún piensan de este modo.

Una última anotación, antes de pasar a la siguiente exposición del argumento: Leibniz da claras muestras de conocer a Descartes, las *Meditaciones*, las *Objeciones* y sus respuestas, más de lo que en muchas ocasiones se ha dado a entender¹¹. Por ese motivo, debe considerarse que Leibniz conocía la referencia a la posibilidad que aparece en las respuestas a las objeciones de Caterus¹², y, lógicamente, era consciente de estar él mismo haciendo referencia a la posibilidad en un sentido más radical al de su predecesor, pues la inclusión de ésta que había llevado a cabo Descartes era a todas luces insuficiente¹³.

rio (supuesto que sean posibles), pero no al revés, pues no se puede probar en absoluto que de la existencia del Ser necesario se siga la existencia del Ser perfectísimo. Sin embargo confieso que se puede probar esta consecuencia". GP III, 446.

¹¹ El propio Leibniz comenta a Foucher (Cfr. *Carta a Foucher* (1675), AK II-1, 247) que no conoce bien a Descartes; sin embargo, se trata de un comentario en el que se muestra abierto a conocer aún más detalles de esta filosofía, a cuya crítica, como vemos, dedicó notables esfuerzos.

¹² Cfr. AT VII, 99.

¹³ He desarrollado este punto al estudiar la especificidad del punto de partida leibniziano respecto del cartesiano, en mi trabajo ya citado, 292-297.

17ª Formulación: *De Synthesi et Analysi universali et Arte Magna cogitandi* (1679)

“Descartes en efecto, argumenta así: lo que se puede demostrar a partir de la definición de la cosa, puede predicarse de ella. Ahora bien, de la definición de Dios (que es el Ser sumamente perfecto, o como decían algunos escolásticos, un ser tal que no puede pensarse uno mayor) se sigue la existencia (pues la existencia es una perfección, y aquello mismo que además envuelve la existencia será en todo caso mayor o sea más perfecto); por tanto, la existencia puede predicarse de Dios o sea que Dios existe. Este argumento, que Descartes renovó, fue defendido por los antiguos escolásticos en un libro especial (titulado), pero Tomás, tras otros, replicó que da por supuesto que Dios existe, es decir, según yo interpreto, que tiene una esencia, por lo menos en el sentido en que la rosa la tiene en invierno, es decir, que tal concepto es posible. Por lo tanto, éste es el privilegio del Ser perfectísimo: que supuesto que es posible, por esto mismo existe; o sea, que de su esencia o concepto posible se sigue su existencia. Pero para que esta demostración sea rigurosa debe demostrarse previamente su posibilidad. En efecto, no podemos forjar con seguridad demostraciones acerca de noción alguna si no sabemos que ella es posible, pues acerca de nociones imposibles, o sea que envuelven contradicción, también pueden demostrarse proposiciones contradictorias. Ésta es la razón *a priori* por la cual se requiere la posibilidad para la definición real. Por eso suministra también una respuesta satisfactoria a la dificultad planteada por Hobbes”¹.

El escrito en el que se halla esta formulación constituye un punto de referencia obligado en lo referente a las relaciones

¹ GP VII, 295. Trad. OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, 197-198.

entre lógica y metafísica, por cuanto el principio del análisis universal ha servido como asidero a la interpretación panlogista de la filosofía de Leibniz². Sin embargo, en lo que toca al argumento ontológico, el carácter analítico de las proposiciones o las esencias no constituyen, en 1679, ninguna novedad.

Lo más destacable no es tanto la argumentación ontológica misma, como el provecho que Leibniz saca de la crítica que Tomás de Aquino hizo al argumento anselmiano³; verdaderamente da a la crítica de este autor escolástico un sentido típicamente leibniziano.

La presuposición de la «existencia» que critica Tomás, es entendida por Leibniz como presuposición de «realidad», y por tanto de esencia; o presuposición de la razón de la existencia –la rosa en invierno es condición, razón, requisito, de la rosa en primavera–, que en el caso de Dios sólo es su esencia; pues por definición no debe decirse que tenga necesidad de requisito alguno fuera de su esencia –o posibilidad–⁴. Leibniz parece apuntar hacia la importante tesis que afirma que conocer es dar razón⁵, y por tanto conocer la existencia es dar razón de la misma. En el caso de Tomás de Aquino, un planteamiento de ese orden se revela como estrecho, corto de miras; el conocimiento no es de «esencias», sino de «entes» –asunto distinto es que éstos sean reales o de razón–. En todo caso, la rosa en invierno está en potencia de ser rosa perfecta, pero en ningún caso es una esencia o una posibilidad aislada de su ser real.

* * *

² Cfr. COUTURAT, L., “Sur la Métaphysique de Leibniz”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 10 (1902), 1-25. Este artículo ha sido reeditado por WOOLHOUSE, R. S. en: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Routledge, London, New York, 1994, vol. 1, 1-19.

³ Tomás de Aquino critica el argumento anselmiano en los siguientes textos (se citan por orden cronológico): *In quattuor libros Sententiarum*, 1, dist. 3, q. 1, a. 2, 4 et ad 4; *In librum Boethii De Trinitate expositio*, Proem. q. 1, a. 3, 6 et ad 6; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 12, 2, et ad 2; *Summa contra gentiles*, 1, cap. 10-11; *Summa theologiae*, 1, q. 2, a. 1, 2 et ad 2.

⁴ Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK II-1, 582-583.

⁵ Cfr. *Système nouveaux...*(1695), GP IV, 483-484.

A continuación comentaremos cuatro textos pertenecientes a diversas obras y opúsculos. Entramos en otro período en función del tipo de textos. Tendremos ocasión de ver el tono en el que se expresa Leibniz ante el gran público. Continuando con el criterio cronológico que venimos utilizando, el primero de ellos pertenece al importante opúsculo titulado *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, citado varias veces en los *Nuevos Ensayos sobre el conocimiento humano* cuya primera redacción data de 1703-1704. Fue publicado en *Acta Eruditorum* el mismo año en el que se redactó. El interlocutor en los *Nuevos Ensayos* es Locke –por primera vez un empirista directamente–, sin embargo en las *Meditaciones* es Descartes el oponente primordial⁶.

⁶ Cfr. ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *Leibniz. Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, 14-15.

18ª Formulación: *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (Noviembre de 1684)

“... En otro tiempo se forjó un argumento en favor de la existencia de Dios, que desde hace mucho goza de fama entre los escolásticos y que Descartes ha renovado y que dice así: todo lo que se sigue de la idea o definición de alguna cosa puede predicarse de ella. La existencia se sigue de la idea de Dios (o del Ser perfectísimo, o sea de aquel Ser del que no puede pensarse algo mayor). (Pues el Ser perfectísimo envuelve todas las perfecciones, entre las cuales está también la existencia). Por tanto, la existencia puede predicarse de Dios. Pero es preciso saber que de ahí sólo se concluye lo siguiente: si Dios es posible se sigue que puede existir. Pues para llegar a la conclusión no podemos emplear con seguridad las definiciones, sin antes saber que son reales o que no encierran contradicción. Y la razón de esta exigencia reside en que es posible concluir cosas simultáneamente opuestas a partir de nociones que encierran contradicción, lo cual es absurdo. Cuando quiero mostrar esto me suelo valer del ejemplo del movimiento más veloz, que implica el absurdo. Supongamos que una rueda gira con el movimiento más veloz. ¿Quién no advierte que si se prolonga un radio de la rueda, el extremo del mismo se moverá más velozmente que un clavo en la circunferencia de la misma rueda? Por consiguiente, contra lo que la propia hipótesis sostiene, el movimiento de la rueda no es el más veloz. A todo esto, puede parecer a primera vista que tenemos la idea del movimiento más veloz, pues entendemos plenamente lo que decimos y, sin embargo, no tenemos plenamente ninguna idea de algo imposible. Así pues, de igual modo no basta con que pensemos en el Ser perfectísimo para afirmar que tenemos su idea. Además, en la demostración que se presentó poco antes es preciso que se muestre o se suponga la posibilidad del Ser perfectísimo para poder obtener una conclusión co-

rrrecta. Mientras tanto nada es más verdadero que el hecho de que no sólo tenemos idea de Dios sino que el Ser perfectísimo es posible, o mejor, necesario: sin embargo el argumento no concluye satisfactoriamente y ya fue rechazado por Tomás de Aquino”¹.

Desde su regreso de París, Leibniz vivió durante cuarenta años en Hannover –salvo cortos viajes–, ciudad de la que había sido nombrado Bibliotecario. En esos años mantuvo una intensa relación epistolar con abundantes amigos y conocidos². En 1684, cuando se escriben estas páginas, se inicia la que más tarde se llamaría “querrela de las ideas”, tras la publicación de *Sobre las ideas verdaderas y falsas* de Arnauld y la *Respuesta* de Malebranche. Leibniz no conocía estas obras; tampoco quería colocarse como juez en la polémica, pero no quería dejar de aprovechar esta ocasión para exponer su punto de vista sobre el tema³.

La característica más destacable de esta reedición del argumento se encuentra en centrar su crítica, y por tanto la nueva edificación del mismo, en la insuficiencia de la teoría de la definición cartesiana; y es especialmente interesante en cuanto conecta con la teoría del conocimiento leibniziana⁴. En efecto, Descartes debía haber especificado qué tipo de definiciones permiten predicar lo contenido en dicha definición del sujeto definido. La superación de esta dificultad vendrá de la mano de la cuidadosa distinción entre palabra e idea⁵, y entre los distintos tipos de ideas⁶, correspondientes a las diversas clases conocimiento.

¹ GP IV, 422-426. Hemos tomado la traducción de OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, 274.

² Cfr. G. MORENTE, M., *G. W. Leibniz. Opúsculos filosóficos*. Madrid-Barcelona 1919. Introducción, 9.

³ Cfr. OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz, Escritos filosóficos*, 271, nota.

⁴ Evidentemente no puedo profundizar aquí en este importantísimo aspecto de la filosofía de Leibniz, sin duda uno de los más complejos.

⁵ Ya en 1675 señala este error. Cfr. *Carta a Oldenburg* (28 XII 1675), AK II-1, 250.

⁶ También en *Discours de Métaphysique* (1686) § 24.

En resumen, la clasificación que ofrecen las *Meditaciones* es la siguiente: hay conocimientos «oscuros»: que “no bastan para reconocer la cosa representada”; «claros»: “cuando poseo aquello con lo que puedo reconocer la cosa representada”; a su vez, el conocimiento claro puede ser a su vez «confuso»: “cuando no puedo enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras”; o «distinto»: “permite distinguir esa cosa... por medio de notas y exámenes suficientes”⁷.

La definición que se obtiene con las notas suficientes es la llamada «definición nominal». No es la más perfecta; aún queda por diferenciar el conocimiento distinto de nociones simples y de nociones compuestas. En este segundo caso, pueden conocerse las notas suficientes, aunque de modo confuso, por lo que se poseerá un conocimiento «distinto inadecuado»⁸.

Ninguno de estos tipos de conocimiento es suficiente para acceder a una demostración rigurosa de la existencia de Dios; sólo lo será aquél que muestre la posibilidad de lo definido. Esto ocurre en el conocimiento «distinto adecuado», en el que el análisis llega hasta los últimos elementos⁹, permitiendo la construcción de las «definiciones reales», es decir, aquellas en las que no se puede ocultar contradicción alguna¹⁰.

Por tanto, Leibniz ha de dirimir si la definición de Dios, como Ser perfectísimo, es real o sólo nominal; y por tanto que el conocimiento que tenemos de la esencia divina no es sólo simbólico¹¹ —el modo más habitual de pensar las cosas compuestas—. La idea de Dios se presenta, a primera vista, como compuesta de infinidad de perfecciones, entre las que se halla la existencia, según el camino seguido en el *Quod Ens Perfectissimum existit*. Según la interpretación que se deriva de la *Carta a Huthman*, la existencia es también una perfección aunque de otro orden, no contabilizable dentro de la

⁷ Cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1686), GP IV, 422-423.

⁸ Cfr. *Ibid.*, 423.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 423.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 424.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 423.

«esencia»; por eso habría que decir simplemente que «es perfección».

La formulación no es, como en ocasiones anteriores, conclusiva. Los motivos los da el propio Leibniz: “no sé si los hombres pueden ofrecer un ejemplo perfecto de éste [el conocimiento adecuado]”¹², y “siempre que un conocimiento es adecuado se considera también conocimiento de la posibilidad *a priori*, pues el análisis se ha llevado a cabo hasta el fin. Pero no me atrevería ahora, por cierto, a determinar si alguna vez se puede llevar a cabo un análisis perfecto de las nociones o si es posible reducir los pensamientos a los primeros posibles o a nociones no susceptibles de descomposición, a los propios atributos de Dios”¹³.

¹² *Ibid.*, 423.

¹³ *Ibid.*, 425.

19ª Formulación: *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1686)

“La definición real es aquella mediante la cual consta que lo definido es posible y no implica contradicción. Pues de aquello de lo que no consta, no puede darse razón alguna con seguridad; porque si envuelve contradicción, acaso puedan concluirse cosas opuestas de lo mismo con igual justicia. Y esto falta en la demostración de Anselmo, renovada por Descartes: que el Ente perfectísimo o máximo, porque envuelve la existencia, debe existir. Se asume sin prueba que el Ser perfectísimo no implica contradicción, y me resulta desconocido que sea de la naturaleza de la definición real. Así, las definiciones causales, que contienen la generación de la cosa, son también reales; las ideas de las cosas no las pensamos sino en la medida en que conocemos su posibilidad.

El Ser necesario, si es posible de algún modo, ciertamente existe. Esta es la cumbre de la doctrina modal y hace el tránsito de las esencias a las existencias, de las verdades hipotéticas a las absolutas, de las ideas al mundo.

Si no hubiera Ser necesario, no existiría ningún ser contingente, pues hay que dar una razón de por qué las cosas contingentes existen más bien que no existen, razón que no existiría si no existiera el Ser por Sí, esto es, aquel del que la razón de su existencia se contiene en su misma esencia, de tal manera que no necesita una razón extrínseca. Y aunque en las razones dadas de los contingentes se fuera al infinito, sin embargo, es necesario colocar la razón de toda la serie fuera de la serie de los contingentes (en la que no hay una razón suficiente). De donde también se sigue que el Ser necesario es uno en número y todopoderoso, porque es la última razón

de las cosas puesto que contiene las realidades o perfecciones”¹.

Casi dos años después de la redacción de las *Meditaciones*, Leibniz vuelve a afrontar esta temática a raíz de una exposición sumamente sobria de los principios de la lógica y la metafísica, desde la misma óptica: la definición real. Es la expresión técnica que ha ido forjándose a lo largo de estos últimos años, y que pone de relieve la cercanía y dependencia de las nociones de posibilidad y de realidad. Evidentemente se alcanza la cumbre de la doctrina modal al mostrar el tránsito desde la esencia a la existencia². Ese es el caso de la definición real de Dios, la única que permite legalmente ese paso.

Sin embargo, el texto que estamos comentando contiene todos los elementos necesarios para afirmar que no sólo se está completando el argumento ontológico, sino que, como dice expresamente, se está formulando una proposición modal que, por el modo de justificarse, conduce a plantear si se trata del mismo argumento ontológico. No tanto por la misma proposición modal –esto es, el paso de la esencia a la existencia–, sino por la introducción de elementos extraños a la prueba: *los posibles* –en este caso se habla de *contingentes*³–, en la segunda parte del texto citado. Por eso la doctrina modal aquí expuesta dice el paso de las esencias a las existencias. En cuanto doctrina modal, la sentencia “si el Ser necesario es posible, existe”, no plantea el problema que estamos señalando.

En efecto, el argumento ontológico considera la posibilidad del Ser perfectísimo; la novedad del argumento modal parece radicar en esa introducción del principio de razón, que establece una peculiar relación *a priori* entre el Dios posible

¹ GP VII, 310.

² Cfr. GP VII, 310 (12). Una expresión muy semejante volverá a aparecer en pocos años: “*a posse ad esse, valet consequentia*” (del poder al ser, vale la consecuencia). *Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 402.

³ Evidentemente los términos “contingente” y “posible” son sumamente próximos, aunque distintos, en la filosofía leibniziana. Un ejemplo de ello, entre otros muchos que podrían citarse, es el modo de resolver la continuidad temporal de los contingentes. Vid. *Essais de Théodicée* (1710) § 384-385.

y los posibles en general –asunto totalmente ajeno al argumento ontológico, incluso en su versión más radical, lo que llamaremos argumento ontológico-modal. En la misma medida en que se utiliza el principio de razón se origina una cierta aproximación al argumento cosmológico; éste aplica el principio a los contingentes –esto es, a un término *a posteriori*– y no a los posibles⁴.

Parece haber, por tanto, dos argumentos maclados: el modal y el cosmológico. La prueba ontológica aparece como punto de partida –la doctrina modal no es sino un corolario suyo⁵–, y en la misma medida en que se omita la parte final del texto que hemos citado, parecerá que la cumbre de la doctrina modal es una formulación de este argumento.

⁴ Cfr. FUERTES COMES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 39, Pamplona, 1997.

⁵ Cfr. *Definitio Dei seu Entis a Se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583.

20ª Formulación: *Discours de Métaphysique* § 23 (1686)

“... Pues cuando se razona acerca de alguna cosa, se cree tener una idea de esa cosa, y éste es el fundamento sobre el que algunos filósofos antiguos y modernos han construido cierta demostración de Dios, que es imperfecta. Pues –dicen– es menester que yo tenga una idea de Dios o de un ente perfecto puesto que pienso en él, y no se podría pensar sin una idea; ahora bien, la idea de este ente encierra todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas: por consiguiente, existe. Pero como pensamos a menudo en quimeras imposibles, por ejemplo en el último grado de la velocidad, en el número máximo, en el encuentro de la conchoide con su base o regla, este razonamiento no basta. En este sentido puede decirse que hay ideas verdaderas y falsas, según que la cosa de que se trata sea posible o no. Y cuando puede uno jactarse de tener una idea de la cosa es cuando se está seguro de su posibilidad. Así, el argumento susodicho prueba al menos que Dios existe necesariamente, si es posible. Lo cual es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no necesitar más que de su posibilidad o esencia para existir actualmente, y esto es justamente lo que se llama *Ens a se*”¹.

Este texto tal vez fue escrito en 1684, pero no fue enviado hasta 1686 al conde de Hesse-Rheinfels un manuscrito al que llamó *Discurso de Metafísica* en una carta dirigida a Arnauld², con quien mantuvo después una intensa correspondencia. En esa carta añade al final un resumen de los 37 párrafos del Discurso³. El párrafo citado más arriba, puede encabezarse, por tanto del siguiente modo: “Para volver a las sustancias inmateriales se explica cómo actúa Dios sobre el

¹ GP IV, 427-464. He tomado la traducción de MARIAS, J., *Leibniz. Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, 1982, 86-87.

² Cfr. AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, Madrid 1992, 66, 69.

³ Cfr. MARIAS, J., *Leibniz. Discurso de Metafísica*, 110, nota 2.

entendimiento de los espíritus, y si tiene siempre la idea de la que se piensa⁷⁴.

De nuevo nos encontramos claramente ante Malebranche como contrincante en la discusión, aunque se cite sólo a Descartes. Téngase en cuenta que estas letras están dirigidas a Arnauld, quien en estos momentos se encuentra en plena polémica con Malebranche por la cuestión de la ideas; por eso le resultaría fácil ver que Leibniz está dando su opinión de nuevo sobre este asunto.

El texto habla del argumento ontológico, como una prueba o ejemplo que pone de relieve por qué no debe decirse que vemos todas las cosas en Dios. Si nuestro conocimiento versa sobre ideas⁵, y éstas están en Dios, entonces vemos en Dios. La réplica es clara: no se posee idea de todas las cosas sobre las que se razona. Pensar esto conduce a una formulación imperfecta del argumento ontológico.

A pesar de todo, el argumento presentado por Leibniz ha perdido ya casi toda su fuerza probatoria, y concluye no con una afirmación apodíctica, sino condicional, sin entrar a discutir la posibilidad de la demostración de ese condicional⁶. La virtualidad de la demostración ontológica es mostrar la peculiar esencia divina, donde posibilidad y existencia dicen lo mismo. Aunque parezca que el argumento está perdiendo su potencia probatoria, debe repararse en la importancia creciente que estas nociones modales están adquiriendo con el paso del tiempo. Llegarán a ser todo el contenido de la demostración⁷; una consecuencia lógica de ello es la aparición cada vez más constante del término *Ens a se*.

⁴ *Ibid.* 86.

⁵ En el pensamiento leibniziano debe decirse por el contrario que “las ideas siendo nuestro instrumento de conocimiento, particularmente en metafísica, es muy importante distinguir el buen y mal uso de las mismas”. BURGELIN, P., *Commentaire du “Discours de Métaphysique” de Leibniz*, PUF, Paris, 1959, 232.

⁶ Esto es lo que más tarde recibirá el nombre de *fuerza presuntiva* del argumento. Cfr. *Carta a Jaquelot* (20 XI 1702), GP III, 443-444.

⁷ Esto es totalmente nítido en la última formulación; cfr. *Monadologie* (1714) § 45.

21ª Formulación: *Carta a Foucher* (Noviembre [o Diciembre] de 1686)

“... Es en esto en lo que radica el que sea defectuosa la demostración de la existencia de Dios inventada por Anselmo y renovada por Descartes. «Lo que se sigue de la definición del Ente perfectísimo, puede serle atribuido. Y de la definición del Ente perfectísimo o máximo se sigue la existencia, pues la existencia se halla en el número de las perfecciones o, como dice Anselmo, mejor es existir que no existir (*major est existere quam non existere*). Luego el Ente perfectísimo existe. Respondo: Esto se sigue si se establece que es posible (*modo ponatur id esse possibile*)»¹. Es privilegio del Ser soberano no tener necesidad más que de su esencia o de su posibilidad para existir. Pero para acabar la demostración rigurosamente, hace falta probar esta posibilidad, pues no está siempre permitido acceder a lo superlativo, así por ejemplo, la noción de la última velocidad implica (contradicción)”².

Simón Foucher, abad, cartesiano, autor de la *Critique de la “Recherche de la vérité”*, del R. P. Malebranche, conoció a Leibniz durante la estancia de éste en París, a través de Broseau³. La correspondencia mantenida entre ambos pensadores se desarrolla entre los años 1676 y 1695; está formada por un total de 26 cartas, y abarca temas que van desde de la dinámica a la polémica de las ideas y la teoría de la sustancia, pasando por asuntos relacionados con la Academia de las Ciencias de París.

La carta en la que aparece esta referencia al argumento ontológico es la número 6, y según señala al margen el propio Leibniz, no es sino un «extracto» de su carta a Foucher de

¹ Este fragmento aparece en latín en el original. La carta está escrita en francés.

² GP I, 385.

³ Cfr. AITON, E., *Leibniz: una biografía*, 261; GP I, 365-368 (Introducción de Gerhardt a la correspondencia filosófica Leibniz -Foucher).

1686. Tras una breve introducción, en la que se hacen diversas alusiones a filósofos que tratan de resucitar otras tantas teorías antiguas –Lipse y Scioppo a los estoicos; Gassendi a Epicuro; Schaeffero a Pitágoras, etc.–, y todos ellos leyendo los textos de estos autores conforme a su propio siglo⁴, Leibniz hace una afirmación que conviene transcribir íntegramente, por su estrecha relación con nuestro tema: “... en materia de religión, es sin duda mejor que nuestra razón se someta a la autoridad (...). Pero en materia de conocimientos humanos es necesario intentar avanzar, y cuando no se hace sino establecer muchas cosas sobre algunas suposiciones, esto no llegará a ser útil, pues antes han de probar esas pocas suposiciones para llegar a la plena demostración; hasta entonces, no poseeremos más que verdades hipotéticas, y no saldremos de la confusión de las disputas. Esto es el método Geométrico...”⁵.

Es en este contexto en el que adquiere sentido la exposición del principio de no contradicción y su relación con la teoría de la verdad, todo ello con ocasión de un escrito de Foucher en el que responde a Dom Robert de Gabez. Una vez establecido que la demostración debe seguir este curso geométrico, se plantea el problema de la relación del alma y el cuerpo. En último término, hay que afrontar la Regla General que muchos ponen como principio de la ciencias: *quicquid clare distincteque percipio est verum*⁶. La falsedad de este principio es ejemplificada con el argumento ontológico, donde se hace patente que se trata de construir definiciones en las que se asegure la posibilidad de lo definido, pues en ella radica la verdad de los términos.

⁴ Cfr. GP I, 380.

⁵ Cfr. GP I, 381. Esta afirmación supone según HENRICH, (cfr. su obra ya citada) el giro más importante en la edad moderna respecto al planteamiento de Anselmo. En este autor no sería más que una continuación del conocimiento que de Dios se tiene por fe; en la perspectiva moderna de la cuestión, todo es racional-natural.

⁶ Cfr. GP I, 383-384.

22ª Formulación: *Carta a Placcius* (10 de Mayo de 1687)

“...Este (no distinguir las definiciones reales de las nominales) es el fundamento por el que la mayor parte de sus meditaciones no se construyen rectamente. Descartes falló en sus observaciones a la demostración de la existencia de Dios propuesta por Anselmo, en este aspecto: que Dios es el ente perfectísimo, y por tanto posee todas las perfecciones, y así envuelve la existencia. La demostración prueba esto, que Dios existe necesariamente, si se establece que es posible. Y no se puede concluir todo de las definiciones, más que si consta que son reales, o que poseen posibilidad real (*de re possibili*)”¹.

El destinatario de esta carta, Vincent Placcius, jurista de Hamburgo, tuvo su primer contacto directo con Leibniz a través de una carta que éste le envió en los últimos meses de su estancia en París², cuando supo que Placcius había hecho referencia a sus escritos jurídicos³. Desde entonces la relación entre los dos se sostuvo mediante cartas o entrevistas personales⁴.

De nuevo la discusión se inicia con la dilucidación de qué es lo verdadero, y con la necesidad de constatar la posibilidad de lo definido, es decir, que debe trabajarse, para llegar a alcanzar rigor, con definiciones reales. Sin embargo, no consigue pasar de este punto. En todo caso, como veremos en la próxima formulación de la prueba, éste es el último escrito que, desde que se escribió la carta a Huthman⁵, sólo describe una parte del argumento, sin referencia a otras posibles vías que coexistiesen con ésta; tan sólo ha ido consolidando en es-

¹ DUT VI, 44.

² Cfr. *Carta a Placcius* (10 V 1676), AK II-1, 259-261.

³ Cfr. AITON, E., *Leibniz: una biografía*, 96.

⁴ Cfr. *Idem.*, 127-8. Esta correspondencia está editada en AK II-1 (1676-1681) y DUT. VI. (1676-1697).

⁵ Cfr. AK II-1, 390-393.

te tiempo la conciencia de «peculiaridad» de la existencia divina, como privilegio de tal calibre que obliga al estudio de la «existencia necesaria», y no sólo de la «necesaria existencia» de Dios.

23ª Formulación: *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1691-7)¹

(Art. 14. Puesto que la existencia necesaria está contenida en nuestro concepto de Dios se puede concluir rectamente que Dios existe.)

“Al art. (14). Según se sabe el argumento en favor de la existencia de Dios, tomado de su noción misma, fue descubierto por primera vez por Anselmo, Arzobispo de Canterbury, en su libro *Contra el Insensato*, que aún se conserva. Y los autores de teología escolástica lo examinan con frecuencia, incluso Santo Tomás, del cual según parece lo tomó Descartes, quien no escatimó su estudio. Este razonamiento posee cierta belleza pero es, sin embargo, imperfecto. Se reduce a lo siguiente. Todo lo que se puede demostrar de la noción de una cosa, puede ser atribuido a esa cosa. Así pues, la existencia puede ser demostrada de la noción de Ser perfectísimo o máximo. Por consiguiente la existencia puede ser atribuida al Ser perfectísimo (Dios), o sea, Dios existe. La premisa menor puede ser probada así: el Ser perfectísimo o máximo contiene todas las perfecciones, por tanto también la existencia, que ciertamente es una de las perfecciones, puesto que es más o mejor existir que no existir. Esto por lo que respecta al argumento. Pero incluso *omitiendo la perfección o grandeza*, el argumento se hubiera podido formular aún más precisa y estrictamente así: el Ser necesario existe (o el ser a cuya esencia pertenece la existencia, o el Ser por sí, existe) como resulta evidente por los términos mismos. Dios es tal ser (por definición de Dios). Por consiguiente Dios existe. *Estos argumentos* son procedentes sólo si se concede que el Ser perfectísimo o Ser necesario es posible, que no implica contradicción o, lo que es lo mis-

¹ Obra escrita en 1691 y corregida en 1697.

mo que es posible la esencia de la que se sigue la existencia”².

“(Art. 18. De aquí se concluye nuevamente que Dios existe.)

Art. 18³. Que tengamos idea del Ser perfectísimo y que por tanto la causa de esta idea (esto es el Ser perfectísimo) existe, como afirma el segundo argumento de Descartes, es más dudoso que la posibilidad de Dios...”⁴.

Leibniz hace ver, en primer lugar, que el argumento que se dispone a criticar es el argumento ontológico, concebido al modo como se ha hecho desde Anselmo, y como fue estudiado por los escolásticos. Aunque lo recoge de Descartes, tiene interés en que quede claro que Descartes sí estudió a los medievales⁵. Con esto, y sin entrar a discutir si se trata del mismo argumento, Leibniz cree estar hablando en los mismos términos que los medievales que pensaron por primera vez esta prueba; sin tener que considerar que la premisa mayor señalada, no sería suscrita por Anselmo o Buenaventura. Resulta patente que en ningún caso lo que permite a los medievales el traspaso del orden ideal al orden real es el criterio de claridad y distinción que sustenta todo el pensamiento cartesiano; sin embargo, Leibniz es consciente de que su nuevo modo de afrontar la situación supera las dificultades de unos y otros. Todos ellos dan un paso de la ideal a lo real, mientras

² GP IV, 358-359. Hemos tomado la traducción de: OLASO, E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*. La cursiva es mía.

³ El artículo 18 muestra un aspecto interesante de la crítica de Leibniz a Descartes, al otorgar mayor *certeza* a la demostración de la posibilidad que la pregunta por la causa de la idea innata de Dios. Sobre éste y otros aspectos próximos de la crítica a Descartes, cfr. BELAVAL, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París 1960, 133-198, 371-449.

⁴ GP IV, 359. (Art. 14 y 18).

⁵ Recuérdese que Leibniz conoce a los medievales, tal vez más que al mismo Descartes, de quien tiene noticias, principalmente, a través de cartesianos. Cfr. *Carta a Foucher* (1675), AK II-1, 245 y *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK II-1, 433-437.

que él se ubica en lo real directamente, al utilizar definiciones reales, esto es, la posibilidad misma de la cosa⁶.

Es evidente la proximidad entre esta formulación del argumento cartesiano a la anteriormente citada carta a Eckhard⁷, ya que reaparecen los dos puntos neurálgicos de la crítica: la existencia como perfección y la legitimidad de afirmarla de la esencia divina, por estar contenida en la idea clara y distinta de Dios –Ser perfectísimo–.

El contenido más novedoso, respecto a lo visto hasta el momento, no creo que sea tanto la exposición del argumento ontológico, que constituye la primera parte, como el comentario final de Leibniz cuando se refiere a *los argumentos*. Parece haberse pasado por alto con frecuencia que, al indicar el propio Leibniz que está formulando argumentos, esto puede interpretarse como dos modos de decir el argumento; pero también, si se muestra suficientemente, puede autorizar a hablar de dos argumentos realmente distintos. Este fragmento indica, aunque no de modo completo según se desprende de la comparación con otros pasajes, lo que ambas pruebas tienen en común y aquello en lo que el autor los diferencia.

Ambos argumentos son sostenibles simultáneamente y son también conclusivos, si se les añade un complemento: la demostración de la posibilidad⁸. El argumento ontológico cartesiano es perfeccionado por Leibniz. Éste incorpora un complemento: el complemento de la posibilidad del Ser perfectísimo. Pero eso no significa que toda prueba por la posibilidad del Ser perfectísimo, o del Ser necesario, sea una prueba ontológica. Son dos los argumentos posibles: uno en el que aparezca la «perfección o grandeza» y otro en el que se omita to-

⁶ Esto quedó señalado al comentar el modo como Leibniz saca provecho de la crítica tomista al argumento anselmiano. Cfr. *De Synthesi et Analyti universali et Arte Magna cogitandi* (1679), GP VII, 295.

⁷ Cfr. AK II-1, 321-322.

⁸ Aceptar los dos argumentos, especialmente en lo referente a la coherencia en la definición de la existencia, plantea unos problemas en los que no puedo detenerme. Lo que aquí interesa destacar es que son dos, no sólo en la mente de algunos estudiosos sino en la del mismo Leibniz.

da mención a la perfección⁹, en cuyo caso el recorrido desde la posibilidad de Dios a su existencia discurrirá por otras vías.

Conviene insistir en que sería adoptar una visión simplista del problema afirmar que hay dos argumentos y no sólo uno, y sustentar la distinción en la aparición o no en los textos del Ser perfectísimo, o del Ser necesario. Entre el uno y otro Ser se dan lazos que habría que estudiar con detenimiento y, en mi opinión, permiten afirmar que también hay formulaciones del argumento ontológico donde aparece el Ser necesario¹⁰.

No parece tan claro, sin embargo, que pueda darse un argumento ontológico allí donde no conste referencia alguna a la «perfección o grandeza», ya que ese es uno de los puntos que el mismo autor usa en orden a la distinción¹¹.

* * *

Presentamos a continuación tres textos especialmente extensos: *Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab eius Idea*, escrito probablemente en 1699, *Nota acerca del Argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy*, de 1700, y una *carta a Jaquelot*, redactada en

⁹ Obsérvese que la expresión que encabeza este otro argumento, y muestra su principal diferencia, es semejante a la que Leibniz utilizó en 1677, en la entrevista con Eckhard: “*sublata perfectionum mentione*”. *Colloquium cum Dno. Eccardo...* (5/15 IV 1677), AK IV-1, 311-314

¹⁰ “*Hinc jam porro videtur probari, Ens huiusmodi, quod est perfectissimum, esse necessarium; nam non potest esse, nisi rationem existendi habeat a se vel alio, non potest ab alio habere, cum omnia quae in alio intelligi possunt jam in ipso intelligi possint, sive cum per se concipiamus sive nulla extra se habeat requisita. Ergo vel nullam habere potest existendi rationem, adeoque impossibile est, contra id quod ostendimus, vel eam habeat a se, adeoque erit necessarium*”. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK VI-3, 572.

¹¹ En todo caso, tampoco esta distinción debe considerarse como definitiva; pues cabe, a nuestro entender, una formulación típicamente leibniziana del argumento ontológico de la que se debe decir que es “la cumbre de la doctrina modal”, por cuanto procura un paso simplicísimo “del poder al ser”. Aun cuando esta expresión se ligó al origen del argumento “modal por los posibles”, en el que se omite toda mención a la perfección de modo explícito, las últimas formulaciones del argumento ontológico sintetizan ese contenido –sin eludir la referencia a la perfección–.

1702¹². Se reproducen en su totalidad por contener de modo más sistemático casi todos los temas a los que Leibniz ha ido haciendo referencia en escritos anteriores. Resultará muy útil su lectura a la hora de distinguir este argumento de otros también formulados a priori, y su relación con ellos. Junto con el opúsculo *Quod Ens perfectissimum existit*¹³, estos pasajes son los lugares clásicos a los que parece ser obligado referirse al hablar del argumento ontológico leibniziano.

¹² El título que aparece en la edición de Gerhardt es: *Raisons que M. Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'Argument contesté de des-Cartes qui doit prouver l'existence de Dieu, avec mes réponses*, GP III, 442.

¹³ Cfr. AK VI-3, 578-579.

24ª Formulación: *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XII* (Nota acerca del “Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ad ejus idea”) (1700)¹

“No he visto todavía ese escrito publicado en Bâle en 1699 que tiene por título *Juicio acerca del argumento de Descartes a favor de la existencia de Dios a partir de su idea*, pero habiendo examinado en otra ocasión el mismo argumento en un Ensayo tocante al conocimiento, la verdad y las ideas, incluido en las Actas de Leipzig de 1684², he tenido curiosidad de leer lo que un hábil hombre dijo en la *Historia de las obras de los sabios* de mayo de 1700, acerca del argumento de Descartes contra el escrito latino de Bâle, y le diré, señor, que estoy en el medio entre el escrito y la respuesta. El autor del escrito cree que el argumento es un sofisma; el autor de la respuesta le tiene por demostración, y yo creo que es un argumento imperfecto que supone tácitamente una proposición de la cual, si se le añade la prueba, la demostración estaría acabada. Así, el argumento no es para menospreciarse; al menos es un buen comienzo. «Algo es hasta que pueda avanzarse, si no se ofrece nada más allá³».

Los geómetras, que son los verdaderos maestros en el arte de razonar, han visto que para que las demostraciones que se toman de las definiciones sean buenas, es necesario probar o postular al menos que la noción comprendida en la definición es posible. Es por lo que Euclides ha puesto entre sus postulados que el círculo es alguna cosa posible, pidiendo que se pueda describir un círculo del cual el centro y el radio sean dados. La

¹ En la edición de Gerhardt este texto aparece sin título; sin embargo en este trabajo venimos citándolo con el que habitualmente se utiliza y que hemos incluido en el paréntesis.

² Se trata de *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684), GP IV, 422-426.

³ Esta expresión aparece en latín –*Est aliquid prodire tenus, si non datur ultra*. El resto del texto está escrito en francés.

misma precaución tiene lugar en toda suerte de razonamiento, y particularmente en el argumento de Anselmo, Arzobispo de Canterbury (en el libro *Contra el insensato*), señalado y examinado por Santo Tomás y otros escolásticos y renovado por *Monsieur* Descartes, que prueba que siendo Dios el ser más grande o el más perfecto, encierra también aquella perfección que se llama existencia, y que en consecuencia existe. A esto puede decirse que el razonamiento es muy justo, supuesto que el ser soberanamente perfecto o que comprende todas las perfecciones es posible. Y que ese es un privilegio de la naturaleza divina (ser por sí) que su esencia comprende la existencia, es decir que existe con tal que sea posible. Y omitiendo incluso toda mención de la perfección se puede decir: que si el ser necesario es posible, existe; proposición sin duda la más bella y la más importante de la doctrina de las modalidades, porque ella procura un paso de la potencia al acto, y es aquí únicamente donde *del poder al ser vale la consecuencia*⁴. Se encuentra también dentro de ella el principio de las existencias.

El autor del escrito opone una instancia a Descartes, razonando como él y concluyendo una falsedad, porque él dice que la existencia está contenida en la idea de un cuerpo muy perfecto (o que comprende todas las perfecciones), de donde tal cuerpo existe. A lo que es necesario responder, a mi entender, que la idea de un cuerpo perfecto en ese sentido es imposible, porque un cuerpo estando limitado por su esencia no podría encerrar todas las perfecciones. El escrito y la respuesta se hunden en los términos y en las distinciones de la esencia y la existencia, real (o formal) y objetiva, donde no creo que sea necesario seguirles, y es suficiente señalar que el autor del escrito habiéndose propuesto el razonamiento de aquellos que dicen que Dios debe existir necesariamente porque no es imposible que Dios sea (o exista), ha tocado el punto esencial y no ha respondido

⁴ También esta sentencia aparece en latín: *de posse ad esse valet consequentia*.

mal señalando que no se sigue que una cosa sea posible porque nosotros no veamos la imposibilidad, siendo nuestro conocimiento limitado. Pero esto le podría hacer juzgar que el argumento no es un sofisma, y que aquellos que lo han propuesto han errado solamente al disimular lo que suponen en lugar de seguir el ejemplo de los geómetras, que tienen suficiente penetración y sinceridad para ver y para señalar expresamente los axiomas y las preguntas de las que tienen necesidad y que presuponen.

El autor de la respuesta no entra demasiado en ello, tanto que pude comprender: tiene una fuerte razón (pág. 211) de rechazar esa limitación: *que el ser omniperfecto encierra la existencia supone que hay un ser omniperfecto*, es decir, actual. Pero si se le entiende: supuesto que hay un ser omniperfecto, posible, o entre las esencias, la limitación es buena. Tiene razón de decir que no está permitido dudar de las cosas que nos son conocidas, so pretexto de que nuestros conocimientos son limitados. Pero esa no parece ser la intención del autor del escrito. Y he remarcado ya en mi *Ensayo* susodicho que la verdadera señal de un conocimiento perfectamente distinto es cuando puede probarse *a priori* la posibilidad de la noción de que se trata. Así, se equivoca aquí en el fondo, atribuyéndose una noción clara y distinta, puesto que no la sabría verificar por la señal que le es esencial. El ejemplo de la proposición “dos más dos son cuatro” no es procedente aquí, puesto que se le puede demostrar por las definiciones cuya posibilidad es reconocida. He aquí esta demostración:

Las definiciones son las siguientes: la primera que 2 es $1+1$; la segunda que 3 es $2+1$, y la tercera que 4 es $3+1$. O que $2+2$ es lo mismo (por la primera definición) que $2+1+1$, es decir (por la segunda definición), $3+1$, o bien (por la definición tercera), 4. He aquí lo que se quería demostrar. Debería demostrarse de la misma manera todo aquello que se presume saber clara y distintamente, cosa que se podría hacer; pero bajo el pretexto de que las cosas muy claras no tienen necesidad

de demostración se hace pasar a menudo por claro lo que no lo es. Y este abuso de las ideas y verdades pretendidamente claras y distintas hace que el difunto señor Stillingfleet, Obispo de Worcester, y otros, hayan tenido razón de oponerse contra el camino de las ideas claras hoy en boga, y que a menudo es tanto un asilo de ignorancia como de cualidades ocultas.

Hay que advertir que el célebre señor Locke en su ensayo acerca del entendimiento humano y en sus escritos opuestos al difunto señor de Worcester ha tenido razón de hacer la apología de las ideas, pero no ha hecho lo que aquí se pide para mostrar el uso correcto, pues en lugar de decir simplemente que las verdades no son más que el acuerdo o desacuerdo de las ideas, hacía falta mostrarlo efectivamente, es decir, hacía falta demostrar los axiomas por las definiciones posibles de la manera que lo he hecho en el caso de la proposición “dos más dos son cuatro”. Es el único medio no solamente de convencer a aquellos que presumen que más allá de las ideas o definiciones se tiene necesidad de emplear las axiomas, como también de rectificar el Método de las ideas tan sujeto a sospecha aquí.

Para volver al autor de la respuesta, parece que trata de probar (pág. 210) que tiene una idea de un Ser perfectísimo, pero diciendo que incluye la idea de un ser general; habría hecho bien en mostrar cómo. Y cuando dice (en la pág. 212) que es indiscutible que la independencia o la existencia de sí mismo es la primera de las perfecciones, supone todavía esa posibilidad que está en discusión. No sé qué es lo que entiende (en la pág. 216) por una idea arbitraria del espíritu humano, puesto que quiere probar que la del Ser perfectísimo no lo es. Porque todas las ideas posibles son independientes del espíritu humano, y aquellas que son imposibles no son igualmente arbitrarias, puesto que no está en nuestro poder concebirlas. Dice (en la pág. 220) que si alguno niega que dos y dos sean cuatro, no se le podría probar, porque la evidencia de esta proposición es su sola prueba. Pero yo acabo de mostrar lo contrario a fin de que

en adelante no se busque aceptar esas suposiciones sin las pretendidas evidencias. Sin embargo, es necesario advertir que sin que se dé una demostración metafísica de la posibilidad de un Ser perfectísimo, se tiene una suposición que puede llegar a una certeza moral, sin hablar ahora de las demostraciones perfectas de la existencia de Dios, que se pueden obtener *a posteriori*, es decir a partir de los efectos. Y yo no dudo que se puede llegar a una perfecta demostración de esta posibilidad, tras la cual la demostración *a priori* comenzada por S. Anselmo y postulada por el señor Descartes, estaría acabada con tanto rigor como una demostración geométrica.

En efecto, es necesario advertir que aquellos que siguen el camino de las ideas tienen la costumbre de abusar de un principio que les sirve cuando se encuentran atrapados en sus razonamientos, porque alegan que todo aquello que se concibe clara y distintamente es verdadero, se creen dispensados de probar lo que pretenden que sea evidente. Pero este principio no sirve más que para ilusiones, hasta que no se tenga una señal de aquello que es claro y distinto, que Descartes no nos ha señalado. La señal del conocimiento distinto de una noción que yo he propuesto es que se pueda demostrar la posibilidad, y la señal del conocimiento distinto de una verdad es que se la pueda demostrar por las definiciones de nociones posibles. Así pues, esas invocaciones a las ideas y a los conocimientos claros y distintos son inútiles o más bien dañinas, y es necesario recurrir a los métodos de los lógicos y de los geómetras⁵.

Después de situar el escrito y justificar de este modo su redacción, Leibniz plantea la cuestión en el ámbito del rigor demostrativo, utilizando como modelo a los geómetras⁶. La

⁵ GP IV, 401-404.

⁶ Ya en su juventud, a partir de 1664, Leibniz escribió obras de jurisprudencia y política y quiso afrontar los problemas que le presentaban con su nuevo método, disponiendo los razonamientos según un orden geométrico. Cfr. IWANICKI, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, 254 y ss.

enseñanza que transmite su modo de trabajar es que ellos saben de las definiciones que utilizan en su ciencia, que la noción comprendida en cada una de ellas es posible. Esto se postula o se prueba⁷.

Fruto de la consideración de esta exigencia se extraen conclusiones que repercuten tanto en el argumento cartesiano, como en ese «otro» en el que “se omite toda mención a la perfección”⁸. El argumento ontológico es correcto, supuesto que sea posible el Ser perfectísimo. La virtud que encierra la prueba es mostrar el privilegio de la esencia divina, que comprende su existencia⁹.

Tres son las dificultades a las que se enfrenta Leibniz: por un lado, la posible aplicación del argumento ontológico a otra idea distinta de la de Dios. A lo que se responde que cualquier otra esencia es limitada, por lo que entrará en conflicto en algún momento con alguna otra perfección cuyo contenido sea el excluido por su limitación¹⁰. En segundo lugar, no parece evidente que por no ver nosotros la imposibilidad sea legítimo concluir la posibilidad. Leibniz responde que, precisamente él afirma la necesidad de demostrar la posibilidad, sin dejar espacio alguno al disimulo, en los lugares en los que otros esconden suposición so capa de claridad y distinción. Ante esta respuesta cabe preguntarse a qué otra demostración de la posibilidad puede estar apelando distinta a la que dio en 1676, en la que se demuestra la imposibilidad de demostrar la proposición contraria a la que se quiere afirmar¹¹.

La tercera objeción consiste en la acusación de circularidad; es decir, que se esté suponiendo aquello que se pretende

⁷ Probar que la cosa es posible desde su definición, es dar de la cosa una “definición real”. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1786) § 24; *Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis* (1684), GP IV, 442.

⁸ GP IV, 401 (2).

⁹ El estudio sistemático de ese punto conduce a mostrar la relevancia metafísica que puede llegar a adquirir ese privilegio.

¹⁰ Cfr. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK II-1, 572; *Ens perfectissimum existit* (XI.1676), AK II-1, 574-6; *Quod Ens perfectissimum existit* (XI.1676), AK II-1, 378-379. En estas obras de 1676, se fundamenta la argumentación en la noción de perfección pura, absoluta y simple.

¹¹ Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (XI.1676), AK II-1, 378-379.

demostrar. La solución es sutil, pero no por ello menos constante y característica de la ontología leibniziana, impregnada toda ella de nociones modales¹²: que el Ser perfectísimo encierre la existencia no presupone que hay un ser tal *actual*, sino *posible*¹³.

La solución definitiva procede de una adecuada teoría de las ideas, en la que no se caiga en los excesos de los cartesianos, que no demuestran sus definiciones; ni en el nominalismo lockeano, que busca coherencia entre proposiciones, presuponiendo siempre la relación real¹⁴. La suposición en toda proposición no es la afirmación tácita de su conformidad con alguna cosa, sino con su posibilidad, o esencia. De este modo la conformidad arraiga en la entraña ontológica del mundo.

Por todo esto posee especial dignidad probar *a priori* la posibilidad de la noción de que se trate; en efecto, esta es la verdadera señal para saber que poseemos un conocimiento perfectamente distinto¹⁵.

Antes de concluir, Leibniz clasifica los posibles argumentos para demostrar la existencia de Dios en: aquéllos que sólo proporcionan certeza moral, por no ser geométrica la demostración, como es el caso de la cartesiana que implica presuposición de la posibilidad; y, por otro lado, los que proporcionan certeza por demostrar *a posteriori* la posibilidad. Por último nombra los que también permiten certeza por la demostración *a priori* de la posibilidad¹⁶.

Dentro de este último grupo de demostraciones, es obligado hacer referencia al doble modo como Leibniz afronta esta vía: partiendo de Dios y haciendo referencia a su perfección – aun cuando se diga de Dios que es el Ser necesario, *Ens a se*, se hace mención de la perfección–; y “omitiendo incluso toda mención a la perfección puede decirse que si el Ser necesario

¹² Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, 22.

¹³ Entre las nociones modales, es claro que la de “posibilidad” tiene un especial peso en la filosofía leibniziana. Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, 4ª ed., Eunsa, Pamplona, 2000, 70-71.

¹⁴ Cfr. *Nouveaux Essais...*, Libro II, cap. XXXII.

¹⁵ Cfr. GP IV, 403.

¹⁶ Cfr. GP IV, 404.

es posible, existe”¹⁷. Esta proposición pertenece a la doctrina modal. Las razones que hacen de ella una de las más bellas son las siguientes: procura el paso de la potencia al acto –y aquí del poder al ser vale la consecuencia–, y porque dentro de ella se encuentra el principio de las existencias¹⁸. La omisión de la perfección es común a todas las exposiciones en las que puede introducirse la pregunta por un segundo argumento también *a priori*¹⁹, en los textos que tradicionalmente se han considerado formulaciones del argumento ontológico.

El principio de las existencias es aquél por el cual existe algo en lugar de nada, y por el cual existe esto y no aquello otro²⁰. Es el *optimum* o lo mejor posible lo que alcanza la existencia²¹. La cantidad de posibilidad, de esencia o de perfección es, por tanto, lo que determina la existencia. Esta es la noción de existencia definida en el *Omne possibile exigit existere*²². Ese segundo argumento dice que puesto que hay algo posible, hay Ser necesario, que es razón de lo posible²³. Al ser lo posible, las esencias, condición necesaria –aunque no suficiente– de la existencia, en último término el Ser necesario será el principio también de lo existente en su primera

¹⁷ GP IV, 402.

¹⁸ Cfr. *Idem*.

¹⁹ Explícitamente se dicen en: *Colloquium cum Dno. Eccardo...* (5/15 IV 1677), AK IV-1, 311-314; *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-393; *Animadversiones...* (1691-7), GP IV, 359 y *Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406. Implícitamente, esto es, se omite de hecho sin anunciar el procedimiento, en: *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583; *Demonstratio quod Ens necessario existit, si est possibile* (1676?), JANKE, “Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)”, *Specimen inventorum...* (1686), GP VII, 310.

²⁰ Cfr. *Principes de la Nature...* (1714) § 7; un breve comentario a este pasaje puede verse en: NICOLAS, J. A., “Razón suficiente y existencia de Dios”, en *Pensamiento*, vol. 43 (1987), 456-458.

²¹ Cfr. *Principes de la Nature...* § 10; *Essais de Théodicée* § 34; *La Felicité*, GRUA, 579-589.

²² Cfr. GP VII, 194-195.

²³ En la *Carta a Huthman* de enero de 1678 (AK II-1, 391) se decía: “por lo demás alguna cosa es posible o contingente”.

raíz: la posibilidad²⁴ –condición necesaria–; y en su última determinación –condición suficiente–.

²⁴ Cfr. *Monadologie* (1714) § 36, 43.

25ª Formulación: *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XIII* (Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy) (1700)¹

“Estoy en medio, entre los que toman este razonamiento por un sofisma, y la opinión del R. P. Lamy explicada aquí, que lo toma por una demostración acabada. Estoy de acuerdo en que es una demostración, pero imperfecta, que pide o supone una verdad que merece ser demostrada. Pues se supone que Dios o bien el Ser perfecto es posible. Si este punto fuese demostrado como se requiere, se podría decir que la existencia de Dios habría sido demostrada geoméricamente *a priori*. Esto muestra lo que ya había dicho, que no se puede razonar perfectamente sobre las ideas más que conociendo su posibilidad: ante esto los geómetras han estado en guardia, mas en modo alguno los cartesianos. Sin embargo se puede también decir: todo ser debe ser tenido por posible hasta que se pruebe su imposibilidad. Dudo sin embargo que el R. P. Lamy haya tenido que decir que este argumento ha sido adoptado por la Escuela: pues el Autor de la Nota marginal señala bien fuerte que santo Tomás lo había rechazado.

Como quiera que sea, se podría formar una demostración todavía más simple no hablando en absoluto de perfecciones, para no ser en absoluto amonestados por aquellos que se apresuran a negar que todas las perfecciones puras sean compatibles, y por consecuencia que la idea en cuestión sea posible. Porque dicen solamente que Dios es un Ser por sí o primitivo *Ens a se*, es decir que existe por su esencia, es fácil concluir de esta definición que un ser tal, si es posible, existe, o más bien esta conclusión es un corolario que se sigue inmediatamente de la definición y casi no difiere de ella. Porque la esencia de la cosa no es más que aquello que hace su

¹ Al igual que el texto anterior, también éste aparece sin título en la edición de Gerhardt. Hasta ahora lo hemos citado como se indica en el paréntesis.

posibilidad. Y si el Ser por sí fuera definido en términos aún más aproximados, diciendo que es el ser que debe existir porque es posible, es manifiesto que todo lo que se podría decir contra la existencia de tal ser sería negar su posibilidad.

Se podría hacer todavía a este propósito una proposición modal que sería uno de los mejores frutos de toda la lógica, a saber, que si el Ser necesario es posible, existe. Porque el Ser necesario y el Ser por su esencia no son más que la misma cosa. Así el razonamiento tomado en este sesgo parece tener solidez y aquellos que quieren que de las solas nociones, ideas, definiciones o esencias posibles no se pueda jamás inferir la existencia actual, recaen en efecto en esto que acabo de decir, esto es, que niegan la posibilidad del Ser por sí. Pero lo que es bueno señalar, es que este sesgo mismo sirve para hacer conocer que están equivocados, y rellena el vacío de la demostración. Porque si el *Ser de suyo* es imposible, todos los seres por otro lo son también, puesto que ellos no son más que por el Ser de suyo; y así, nada existiría. Este razonamiento nos conduce a otra importante proposición modal, igual a la precedente, y que junto a ella acaba la demostración. Se podría enunciar así: si el Ser necesario no es, no hay ser posible. Parece que esta demostración no había sido llevada tan lejos hasta ahora: sin embargo he trabajado también en otra parte para probar que el Ser perfecto es posible².

Esta *Nota* se sitúa en el mismo contexto que los pasajes anteriores. Sin embargo, aparecen con especial fuerza ciertos rasgos que conviene resaltar. Además de otros, de más calado teórico que señalaremos a continuación, destaca el que se haya conseguido la demostración terminada de la existencia de Dios, cosa que no ocurría desde la redacción de las formulaciones de 1676 y 1678.

² GP IV, 405-406.

La ilustración del argumento con la que Leibniz inicia su escrito, no dista substancialmente de las realizadas hasta el momento, y constituiría como la primera parte del texto. Es totalmente tradicional, y se limita a la exposición de las deficiencias de la prueba. Las otras dos partes del texto, por el contrario, encierran un inmenso cúmulo de cuestiones, capaces de abrir otros tantos problemas para su correcta interpretación. Aquí sólo haremos un rápido repaso.

La tercera parte puede situarse en el nivel de la finalización total del argumento; aquel razonamiento con el que quedaría satisfecho el «vacío de la demostración³». En él se argumenta, no tanto la posibilidad del Ser necesario, como la «necesidad de la posibilidad» del Ser necesario, por resolución del principio de razón suficiente; de modo que, si el Ser necesario no existiera, no habría ser posible alguno. Propiamente consiste en la definición del *Ens a se*, en contraposición al *ens ab alio*; en efecto, si es posible [Dios], existe; es posible por ser la razón suficiente de todo posible, y algo es posible; luego existe.

Tanto la definición de Dios, como la referencia a los posibles no se salen del ámbito de lo *a priori*, ya que los posibles no son efectos de Dios, sino objetos creados de la mente divina⁴. Es precisamente la cercanía entre los posibles y los contingentes –aunque los primeros son *a priori* y los segundos *a posteriori*– la razón que ha llevado a algunos a ver, en esta respuesta a la dificultad que presenta la demostración de la posibilidad, una simple formulación del argumento cosmológico⁵.

Este razonamiento apriorístico se distancia, por el modo como se lleva a cabo la intervención del principio de razón,

³ Cfr. GP IV, 406.

⁴ Para Leibniz, los posibles, o las verdades eternas, no son, lógicamente, creados; no dependen de la voluntad divina, sino que son objeto de contemplación de la mente de Dios; puede llegar a decirse que son de Dios. Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por la verdades eternas*, 63.

⁵ Cfr. AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, 322. En todo caso, el mismo Leibniz macla en alguna ocasión ambos argumentos. Cfr. *Specimen inventorum ...* (1686), GP VII, 310.

del argumento ontológico. Hemos visto cómo el privilegio de este argumento radica en mostrar a Dios en sí mismo, y no como el resultado de una reducción al fundamento. Por eso, aunque requeriría un estudio más detenido, hay, en mi opinión, motivos suficientes para suponer que nos encontramos ante una variación del planteamiento del argumento ontológico, y que delimita «otra» argumentación.

Aún cuando esto pueda parecer problemático, mucho más compleja es la parte del texto que une el planteamiento inicial con el peculiar complemento en el que se alude a los posibles. Podríamos llamarlo la «cumbre de la doctrina modal», con palabras del propio Leibniz. Por un lado esta expresión, como ya hemos comentado, suele ligarse a variaciones excesivas del argumento ontológico, que pueden conducir a la identificación de otro argumento. Por otro, son parte del argumento mismo; algo así como una condensación y explicitación de la doctrina modal interior a la demostración ontológica. No cambia el recorrido de la prueba, y por sí sola no parece conducir al argumento. A todo esto hay que añadir que, si los textos de la *Monadología*⁶, que estudiaremos más adelante, forman parte del grupo de formulaciones del argumento ontológico, resultan sumamente cercanos a esta doctrina modal, que no asume todo lo contenido en las formulaciones del 76, pero sí lo más característico.

No se hace necesaria la demostración de la compatibilidad de perfecciones, toda vez que la «esencia» es un «posible» y la «existencia» no necesita ser definida como perfección de la esencia; es decir, como una nota más de la esencia —como ocurría en los textos del 76—, sino como una noción modal más⁷. Esto no distanciaría necesariamente este fragmento del argumento ontológico; sin embargo, la noción de perfección se elude explícitamente, y esto podría ser una razón que aproxime la demostración al posible argumento modal.

⁶ Cfr. *Monadologie* (1714) § 41, 44, 45.

⁷ Evidentemente esta cuestión requiere más comentarios. He abordado esta sugerencia de L. POLO (cfr. *Claves del Nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, 43), así como los comentarios de A. LLANO a la cuestión de la noción modal de existencia (cfr. *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, 263-301) en la exposición sistemática del argumento en mi estudio ya citado.

**26ª Formulación: *Carta a Jaquelot*
(20 de Noviembre de 1702)**

“[El argumento de Descartes viene a ser así: El ser totalmente perfecto encierra en su idea entre otras perfecciones la de existir necesariamente, o bien el ser totalmente perfecto es un ser necesario.

O el ser necesario existe,

Luego, el Ser totalmente perfecto existe].

Esto es como si alguien razonara así:

El cuerpo necesario es el ser necesario,

El ser necesario existe,

Luego el cuerpo necesario existe.

Este argumento supone que el cuerpo necesario es posible, como el otro supone que el ser que encierra en su esencia todas las perfecciones y evidentemente la existencia, es posible. El argumento es el mismo, si en lugar de ser necesario se pone el cuerpo totalmente perfecto.

Es fácil juzgar que una conclusión tan importante como la de la existencia de Dios, no podrá ser resuelta ligeramente, y que es necesario adjuntar alguna cosa.

Esto justifica también lo que he llamado en otro lugar el absurdo de la doctrina de las ideas. [Las definiciones no son arbitrarias como Hobbes ha creído, y no se puede formar una idea como uno quiera, que parece que es lo que los cartesianos han entendido. Porque es necesario que estas ideas que se pretenden formar sean verdaderas, es decir, posibles, y que los elementos que se introducen sean compatibles entre sí.]¹.

A continuación Leibniz argumenta con el conocido ejemplo de la imposibilidad de la noción de «velocidad máxima», que si bien es formulable, no es en modo alguno pensable. Los géómetras han sabido ver esto, señala Leibniz, y de lo

¹ GP III, 442-443.

que no encuentran justificación de su posibilidad, es postulado al inicio. Así es como Euclides postula la posibilidad de la línea recta: *a puncto ad punctum duci posse rectam*².

“Sin embargo este argumento de Descartes y antes de San Anselmo, Arzobispo de Canterbury, no es en absoluto un sofisma, como muchos pretenden, es a mi parecer solamente un argumento imperfecto, donde hay que añadir alguna cosa. Pero aun cuando no se complete nada, con todo lo imperfecto que es, hay ya una gran utilidad: en él se muestra que la naturaleza divina tiene el privilegio de no tener necesidad más que de su posibilidad o esencia, para existir. Además, este argumento proporciona, al menos presuntamente, la existencia de Dios.

En efecto, todo se considera posible *donec probetur contrarium*, hasta que se vea que no es así.

Esto es lo que se llama «presunción», que es más bien una simple «suposición», puesto que la mayor parte de las suposiciones no deberían ser admitidas sin probarlas: pero todo lo que cuenta con la presunción debe pasar por verdadero hasta que se la refute.

Luego la existencia de Dios tiene la presuposición por ella en virtud de este argumento, porque ella no tiene necesidad más que de su posibilidad. La posibilidad debe presumirse siempre y debe ser tenida por verdadera hasta que no se demuestre la imposibilidad.

Así este argumento ha de transformarse necesariamente en la carga de la prueba para el adversario. Y como jamás se probará su imposibilidad, la existencia de Dios debe ser tenida por verdadera.

Sin embargo es deseable acabar la demostración de una manera absolutamente geométrica, que se de la prueba de la posibilidad de lo que se hace.

Yo he procurado contribuir a ello en otro lugar, haciendo ver que si el Ser necesario fuese imposible, todos los seres contingentes también lo serían, y que así

² Cfr. GP III, 443.

no habría nada posible. Puesto que los seres contingentes no tienen en ellos la razón suficiente de su existencia, hace falta recurrir al Ser necesario que es *ultima ratio rerum*, la última razón de las cosas.

No dudo en absoluto, señor, que usted no añada algún otro pensamiento útil al cual aplaudiré con todo mi corazón, etc...

Argumentos con las observaciones en [...]³.

Máxima.

El principio general de todos nuestros razonamientos es atribuir a un sujeto lo que está claramente incluido en la idea que tenemos.

[Esta Máxima supone que hay tal sujeto en la naturaleza de las cosas, o que es posible, es decir que es una idea verdadera. En otro caso estaría permitido formar ideas a placer, y atribuir las a los seres, para concluir después proposiciones insostenibles]

Primer Argumento.

Toda figura compuesta de tres ángulos debe tener necesariamente sus tres ángulos iguales a dos rectos.

[Esta proposición no es en absoluto necesaria más que si la figura es plana, es decir cuando esta figura tiene tres ángulos es justamente la que llamamos triángulo por excelencia.]

Un triángulo es una figura compuesta de tres ángulos.

Luego un triángulo debe tener necesariamente sus tres ángulos iguales a dos rectos.

Argumento paralelo.

Todo Ser perfectísimo debe tener necesariamente la Existencia.

³ Este paréntesis es introducido por el propio Leibniz; como se indica el principio del texto, hay partes que se omiten.

[(1) Esto supone que el ser perfectísimo es posible, es decir que todas las perfecciones son compatibles entre sí.]

Dios es un ser perfectísimo.

[(2.1) Esto supone también que el Ser perfectísimo es posible, de otro modo se negará que una noción imposible puede dar una definición de Dios.]

Luego Dios debe tener necesariamente la Existencia.

Se responde que la consecuencia es cierta, pero se niega que la menor sea verdadera más que suponiendo que hay un Dios. Pruebo la suposición:

[(2.2) Se encuentra también la dificultad en la mayor por la misma razón, al decir que ella no es verdadera más que suponiendo que hay un ser perfectísimo en la naturaleza de las cosas, es decir que es posible.]

2. *Argumento.*

Cuando dos ideas son necesariamente coincidentes, se concluye de la existencia de una, la existencia de la otra.

[(3) Supuesto que las ideas sean verdaderas, puesto que no tenemos más que las nociones posibles de las que abastecemos.]

O la idea de existir necesariamente es coincidente con la idea de Ser perfectísimo.

[(4) Supuesto que el Ser perfectísimo y el Ser necesario sean posibles o posean ideas verdaderas.]

De donde se concluye legítimamente de la existencia de la una, la existencia de la otra.

[(5) Hay cierta ambigüedad en la conclusión, por decirlo de algún modo. Pues se puede decir que de la existencia del Ser perfectísimo se sigue la del Ser necesario (supuesto que los dos sean posibles) pero no al revés, pues no se puede en absoluto probar que de la existencia del Ser necesario se siga la existencia del ser perfectísimo. Sin embargo confieso que se puede probar esta consecuencia.]

Otro modo

Lo que existe necesariamente debe pertenecer necesariamente a la naturaleza de las cosas.

[(6) Supuesto que sea posible, o bien esto es suponer que lo es. Pues esto es tan importante que si se dijera que lo que existe necesariamente es posible, o bien que el ser necesario es posible, se estaría diciendo justamente la proposición que ha de ser probada.]

El Ser más perfecto existe necesariamente.

[(7) Si es posible.]

Luego el Ser más perfecto debe pertenecer a la naturaleza de las cosas.

Otro Modo.

Lo que debe tener una existencia necesaria excluye todo «si», toda suposición, toda presunción.

[(8) Yo no niego esto, pero hay que suponer que haya una cosa en la naturaleza de las cosas que tenga una existencia necesaria, o que la Existencia necesaria sea posible.]

El Ser más perfecto debe tener una Existencia necesaria.

[(9) Esto remite a lo ya indicado en el nº1, en lo referido a que esto supone que es posible.]

Luego el Ser más perfecto excluye todo «si», toda suposición, toda presunción.

Otro Modo.

Todo Ser que encierra dentro de su definición o en su Esencia una existencia necesaria debe necesariamente Existir.

[(10) Probado que esta definición o esencia sea posible.]

Nota.

Esto es, según la primera Máxima, el principio de todos nuestros razonamientos, saber atribuir a un Ser lo

que está contenido en su definición [Si hay una verdadera]. Esta verdad es una de las primeras nociones del Espíritu, es decir «hay lo que hay». Esta es más claro y más cierto que 2 más 2 son 4.

O el ser más perfecto encierra en su definición o en su Esencia una Existencia necesaria.

[(11) Se supone que el Ser más perfecto tiene una definición o Esencia, es decir que es posible.]

Luego el Ser más perfecto debe necesariamente Existir.

3. Argumento.

Lo que debe existir necesariamente, Existe en efecto [si es posible].

El Ser más perfecto debe necesariamente existir

[(12) supuesto que sea posible].

Luego etc.

[Nota: Esta proposición: «lo que debe ser necesariamente, existe en efecto», puede ser tomada de dos modos. Es verdadera sin ningún «si», si es tanto como decir: «Todo ser posible, cuya definición, idea o esencia conlleva que debe existir, existe en efecto». Pero si se le toma así: «el Ser cuya definición misma es que debe existir necesariamente, o que es formalmente el Ser necesario, existe en efecto», entonces el «si» tiene un lugar, y hace falta suponer o probar que esta Noción de ser necesario es una noción posible]⁴.

Decía Leibniz en una carta dirigida a la electora Sofía, escrita desde Berlín el 11 de noviembre de 1702⁵, que Jaquelot le había visitado para pedirle consejo en relación a una nueva *Dissertation sur l'existence de Dieu*, que había aparecido en la Haya unos años antes. Este sacerdote, después de abandonar Francia, pasó algún tiempo en Heidelberg y en la Haya,

⁴ GP III, 443-447.

⁵ Cfr. AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, 321.

antes de ser nombrado capellán de la Corte de la colonia francesa en Berlín⁶.

Leibniz sabe que está hablando con un cartesiano, y dedica su escrito a señalar los lugares en los que sus razonamientos necesitan ser perfeccionados. El núcleo de la crítica vuelve a ser aquella teoría por la que se erige la claridad y distinción como criterio de verdad de las ideas. Es interesante señalar que, aunque se hable –por ejemplo al inicio de la carta– del Ser necesario, la verdad de esta idea y de las ideas en general, se define en términos de posibilidad: “que los elementos que se introduzcan sean compatibles entre sí”⁷.

En cuanto a la exposición positiva del argumento, ésta se reduce a la transformación en un argumento en el que el peso recae sobre el adversario –*onus probandi in adversarium*–; esto es, se debe afirmar la posibilidad de Dios hasta que el adversario demuestre lo contrario, cosa que jamás conseguirá⁸. Este es el lugar donde con más claridad Leibniz se esmera en mostrar qué significa esta «fuerza presuntiva» del argumento que, desde hace años y en los textos que siguen a esta carta, es una constante. Hasta tal punto es relevante este modo de argumentar que algunos niegan que, desde que apareciera años atrás, Leibniz haya realizado ningún progreso en la prueba ontológica propiamente dicha. Desde entonces, o bien cambió ligeramente el argumento, evolucionó hacia esta forma menos rígida y probatoria⁹, o bien defendió otro argumento¹⁰. La demostración geoméricamente terminada es algo «deseable». Queda de este modo consolidada como suficiente para el mantenimiento de esta prueba la fuerza moral, o presuntiva, que posee.

La demostración positiva de la posibilidad, y no sólo la presuposición, es confiada a la prueba cosmológica –aunque debe señalarse que también en este texto se produce una cier-

⁶ Cfr. AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, 322.

⁷ GP III, 442.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ Esta es, por ejemplo la opinión de DUQUE, F., “Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz”.

¹⁰ Esta postura la defiende A. HERNÁNDEZ, en su trabajo citado.

ta oscilación entre la razón suficiente de los «contingentes» y de los «posibles», señal clara de la dependencia de los primeros respecto a los segundos—, muy próxima a la prueba que ha venido a llamarse modal, en cuanto al modo de utilización del principio de razón suficiente; si bien una es *a priori* y otra *a posteriori*¹¹.

Resulta extraña la referencia a la compatibilidad de perfecciones, para probar la posibilidad del Ser perfectísimo, que hace Leibniz en las notas a los argumentos de Jaquelot. La «cumbre de la doctrina modal», considerada como el mismo argumento ontológico, parece ofrecer una vía menos espinosa para la formulación de la demostración. Es un planteamiento a todas luces superior al que aquí se presenta. La coherencia puede salvarse sólo si Leibniz hace esto porque quiere hablar con un cartesiano en sus términos; por eso evita sus ideas más novedosas y se pone a su altura¹²; o considera aún valedera esta demostración, en cuyo caso la doctrina modal formaría parte de un argumento en el que el vacío de la demostración es llenado con la reducción al fundamento, razón suficiente de los posibles¹³.

¹¹ Sobre la cercanía de uno y otro argumento, cfr. FUERTES COMES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, passim, y también en su trabajo recogido en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*.

¹² Es bien conocido que este modo de proceder constituye una de las dificultades para la comprensión del verdadero pensar de nuestro autor. Cfr. RACIONERO, Q., “La ‘cuestión leibniziana’”, 264-266.

¹³ Cfr. *Judicium...*(1700), GP IV, 405-406. Esta interpretación acarrearía otros tantos problemas a la hora de estudiar la coherencia de la noción de existencia y perfección.

27ª Formulación: *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain par l'auteur du Système de l'armonie preetablie (1704)*

“No se trata de un paralogismo, sino de una demostración imperfecta, que supone algo que había que demostrar para hacerlo con una evidencia matemática; lo que se supone tácitamente es que dicha idea del ser más magno, o más perfecto, es posible y no implica contradicción. Y ya es algo que se llegue a probar que, *supuesto que Dios es posible, existe*, lo cual es el privilegio que le corresponde tan sólo a la divinidad. Se tiene el derecho de presumir la posibilidad de cualquier ser, y sobre todo la de Dios, hasta que se demuestre lo contrario, de manera que este argumento metafísico nos proporciona ya una conclusión moral demostrativa, que afirma que de acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, hay que afirmar que Dios existe, y actuar conforme a ello”¹.

Aunque Leibniz llevaba años intentando poder acceder y replicar a la obra de Locke² *Essay concerning Human Understanding*, publicada en 1690, hasta 1700 no dispuso de una traducción francesa. Desde esa fecha trabaja en esta obra, y pese al material acumulado no consigue encontrar tiempo suficiente para redactarlo hasta 1703. Concluye su redacción en enero de 1704³.

Gracias a la correspondencia con Lady Masham, Leibniz supo que Locke se encontraba muy enfermo, tanto que no podía continuar sus estudios de filosofía⁴. El 24 de noviembre

¹ GP V, 419 (Libro IV, Cap. X). He tomado la traducción de ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *Leibniz. Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, 529.

² Locke fué la única persona que no quiso mantener relación epistolar con Leibniz. Esto le molestó, y no dejó de poner todos los medios para forzar la confrontación filosófica.

³ Cfr. ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *Leibniz. Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, 14-15.

⁴ Cfr. AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, 323.

de 1704, esta misma señora escribió a Leibniz para comunicarle la muerte de Locke⁵. Por ello Leibniz decide retrasar prudentemente la publicación de su obra, y continúa retocándola hasta 1709. Sin embargo, al final decide retrasar aún más la publicación, quedando así inédita hasta después de su muerte, al igual que otros tantos escritos⁶.

En cuanto al contenido del texto, es necesario señalar que, en coherencia con el modo de introducir el tema, las características que definen el argumento ontológico cartesiano –y el anselmiano según Leibniz–, son la definición de Dios como “el Ser más grande o, como habla Descartes, el más perfecto de todos los seres”⁷, y que “la existencia es por sí misma una perfección”⁸. La acusación de paralogismo no es adecuada, ya que sólo es un razonamiento imperfecto, en función de la presuposición que esconde. De ahí que la fórmula, «supuesto que Dios es posible, existe», es en este texto típicamente ontológica, aun cuando en otros lugares esta misma sentencia fuese unida al otro posible argumento *a priori* coexistente con éste.

Por otro lado, creemos que, a pesar de ser un lugar clásico, no presenta ninguna relevancia peculiar respecto a los textos citados, salvo la de mostrar la solidez que, a los ojos de Leibniz, va adquiriendo la conclusión moral, junto a la transformación del argumento en un *onus probandi in adversarium*⁹.

⁵ Cfr. GP III, 364-366, cit. por AITON, E. J., *Leibniz: una biografía*, 324.

⁶ Cfr. ECHEVERRÍA EZPONDA, J., *Leibniz. Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, 17.

⁷ GP V, 418.

⁸ *Idem*.

⁹ Cfr. *Carta a Jaquelot* (20 XI1702), GP III, 443.

**28ª Formulación: Carta a Bierlin
(10 de Noviembre de 1710)**

“Así pues, al menos algún bien tiene este argumento, para que permanezca; Dios, si fuese posible, existiría, lo que de ninguna otra sustancia puede afirmarse. No sólo no ha de rechazarse, siendo presumida la posibilidad, sino que ha de afirmarse de otro modo. En su interior la demostración no es perfecta, porque supone algo tácitamente: la posibilidad de la naturaleza divina. Y no sólo no era necesario andarse con ambages sobre el Ser perfectísimo, sino tampoco contar la existencia entre las perfecciones; es suficiente argumentar así: «El Ente, de cuya esencia se sigue la existencia, si es posible (o si tiene esencia) existe (es un axioma idéntico o indemostrable). Dios es el Ente de cuya esencia se sigue la existencia (según la definición): Luego Dios, si es posible, existe». Q.E.D.”¹.

Se trata de un texto muy poco citado en los estudios sobre el argumento ontológico. Al igual que el pasaje de los *Nuevos Ensayos*², el argumento cartesiano es simultáneamente alabado y criticado: se le acusa de esconder una suposición no demostrada, y se acepta la conclusión que puede extraerse: que si Dios fuese posible, existiría³. Hasta aquí Leibniz está formulando el argumento ontológico, llevándolo tan lejos como considera posible con los términos clásicos.

Una vez aceptado esto, el discurso presenta un quiebro, redefiniendo a Dios –para evitar de este modo las dificultades que entraña la demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo–, y prescindiendo de la consideración de la existencia entre las perfecciones. La nueva definición de Dios es “Ente de cuya esencia se sigue la existencia”⁴. De nuevo nos encon-

¹ GP VII, 490.

² Cfr. *Nouveaux Essais...* (1704), Libro V, cap. X.

³ Cfr. *Idem*.

⁴ Esto es el *Ens a se*. Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583.

tramos ante la tesitura de calificar este «otro modo» –como el mismo Leibniz llama a la segunda argumentación– de afirmar la existencia de Dios desde su esencia. En el caso de demostrarse que se trata del argumento modal, debe señalarse que también posee aquí una forma imperfecta, ya que conserva el condicional, al no haber probado la posibilidad de Dios. Requeriría el segundo paso, que, como vimos⁵, consistiría en la aplicación del principio de razón, de modo que se haga evidente la necesidad de la existencia del Ser necesario, fundamento de todo posible: el posible más posible, es decir, el Ser necesario.

Si se interpreta como el rendimiento máximo que Leibniz extrae del mismo argumento ontológico, aceptamos que la noción de perfección aparezca sólo implícitamente. Esta formulación modal del argumento ontológico será, por tanto, la más terminada dentro de su filosofía y, según veremos, está en perfecta continuidad con la *Monadología*⁶.

⁵ Cfr. *Nota acerca del Argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406.

⁶ Cfr. *Monadologie* § 45.

29ª Formulación: *Monadologie* § 41, 44, 45 (1714)

(41) “De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la *perfección* sino la magnitud de la realidad positiva, tomadas precisamente, dejando aparte los límites o linderos en las cosas que los tienen. Y donde no hay ningún límite, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita”¹.

(44) “Pues si alguna realidad hay en las Esencias o posibilidades o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad esté fundada en algo existente y Actual, y, por consiguiente, en la Existencia del Ser necesario, en el cual la Esencia encierra la Existencia, o en el cual ser posible basta para ser Actual.

(45) Así, sólo Dios (o el Ser necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene ningún límite, ninguna negación, y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*...”².

En 1714, durante su estancia en Viena, Leibniz redactó dos exposiciones divulgativas de su filosofía, resumen de sus principios fundamentales. Estas obras son los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*³, escrita para su amigo el príncipe Eugenio, y un ensayo que un editor posterior denominó *Monadologie*⁴, escrito para Nicolás Remond. Ninguna de las dos fue publicada en vida de Leibniz.

El parágrafo 45 es el texto que habitualmente se considera una formulación del argumento ontológico; sin embargo, dado su carácter sintético, podría ser interpretado ya como ontológico, ya como modal. Ambos pueden expresarse con la sen-

¹ GP VI, 613.

² GP VI, 614.

³ Cfr. GP VI, 598-606.

⁴ Cfr. GP VI, 607-623. Hemos tomado la traducción de estos tres fragmentos de VELARDE, J., *Leibniz, Monadología*, Pentalfa, Oviedo, 1981.

tencia: “basta que sea posible para que exista”⁵. Para mostrar con mayor claridad esta ambigüedad, traemos a colación otros dos párrafos. A la luz de cada uno de ellos, parece apreciarse ese doble sentido.

Por un lado, el número 44 contiene realmente los elementos de una formulación del argumento modal, aunque algo maclada con el argumento para demostrar la existencia de Dios desde las verdades eternas⁶. Carece de un punto de partida, ya que la definición de Dios como *Ens necessarium* no constituye el inicio sino como la *conditio sine qua non* de la realidad de los posibles. Dios es el origen no sólo de las existencias –camino propio de las demostraciones *a posteriori*–, sino también de las esencias, esto es, los posibles, en cuanto son reales⁷. Aún así, consta de todos los ingredientes que venimos señalando como definitorios de la prueba modal. La razón de esta mezcla entre los argumentos señalados es clara desde el momento en que se identifican posibles y verdades eternas⁸.

Partir de la esencia de Dios, aquella esencia que contiene la existencia porque es *a se*, es propio de la prueba modal⁹, aunque no exclusivo¹⁰. Si es posible la esencia de Dios, Dios existe. Siendo la esencia de las cosas lo que constituye su posibilidad en particular, existir a causa de su esencia es existir

⁵ *Ibidem.*, 614.

⁶ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por la Verdades eternas*, 135-138.

⁷ Cfr. *Monadologie* (1714) § 43.

⁸ “Las formas simples, las verdades eternas, son la raíz última del mundo creado puesto que Dios las arroja, por así decir desde su mente para constituir lo creado. Están por tanto, asentadas en el entendimiento de Dios, que resulta ser el país de esas naturalezas o esencias posibles”. ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, 126. Cfr. *Discours avec G. Wagner* (1698), GRUA, 396-397; *Comentario de Leibniz al examen sobre Malebranche de Locke*, GP VI, 576.

⁹ Cfr. *Judicium ...* (1700) 406.

¹⁰ Cfr. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-391. Este escrito lo titula Leibniz: *Demostración de la existencia de Dios desde su esencia*, e incluye tanto una clara formulación ontológica, como una formulación del probable argumento modal.

a causa de su posibilidad¹¹. Esto es la exigencia de existencia que toda esencia, todo posible, posee¹². Dios es, desde esta perspectiva, la posibilidad que no tiene límite¹³.

Sin embargo, desde el párrafo 41, Dios aparece como el Ser omniperfecto¹⁴. La perfección divina es positividad absoluta, sin límites ni linderos¹⁵. Esta era precisamente la definición de la perfección pura, punto de partida de las demostraciones del año 1676¹⁶. La razón de la infinitud de la perfección divina, mediante una argumentación negativa, viene dada en el párrafo 45: nada puede oponerse a lo que no tiene límites, ni negación, ni, por consiguiente, contradicción. Esto es suficiente para que conozcamos *a priori* la existencia de Dios¹⁷. En esta expresión resuenan, sin duda, estas palabras de Spinoza: “ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia, y por ende Dios necesariamente existe”¹⁸.

Esta proximidad con Spinoza es una razón más que aconseja interpretar este pasaje como un resumen de su pensamiento conservado hasta ahora, de los primeros tiempos; aunque, por otro lado, este texto puede ayudar a la interpretación de los textos que son la cumbre de la doctrina modal, de modo que ellos y este fragmento no serían sino el estadio más evolucionado, expresado según una dinámica modal de los conceptos.

Tanto una interpretación de este texto como argumento ontológico escrito en clave del argumento modal, como la consideración de un auténtico argumento modal, requiere una

¹¹ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*, 133.

¹² Cfr. *Omne possibile exigit existere*, GP VII, 194.

¹³ Cfr. *Monadologie* (1714) § 45.

¹⁴ Desde este punto de vista interpreta este pasaje MOREAU, J., en *L'Univers Leibnizien*, 223.

¹⁵ Cfr. *Monadologie* (1714) § 41.

¹⁶ Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (XI.1676), AK II-1, 574-576; *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK II-1, 572.

¹⁷ Cfr. *Monadologie* (1714) § 45.

¹⁸ *Ethica*, Gerhardt II, 53; cit. por FERNÁNDEZ, J. L., “El complemento leibniziano del argumento ontológico”, 338.

justificación más detenida. En principio parecen igualmente defendibles ambas posturas, entre otras razones porque Leibniz nunca desechó ninguno de los dos argumentos; si bien su postura fue matizándose, los elementos integrantes de una y otra prueba se mantienen constantes a lo largo de los años.