

La reformulación leibniziana del argumento ontológico. De la certeza a la probabilidad.¹

A reformulação leibniziana do argumento ontológico. Da certeza a probabilidade.

The Leibnizian reformulation of the ontological argument. From certainty to probability.

Resumen

Este texto aborda la reformulación leibniziana de la prueba ontológica de Dios en su versión cartesiana, así como las diversas actitudes de Leibniz frente a sus propios intentos de reformulación. Como se sabe, Leibniz objeta que Descartes no ha probado la consistencia del concepto de Dios, lo que vuelve incompleta la prueba. Es a partir del período de París que se esfuerza por mostrar la posibilidad del concepto de Dios mediante diferentes vías de argumentación. Sus intentos pasan, pues, por tres etapas. En la primera, la reformulación de la prueba gira en torno del concepto de ente perfectísimo. La segunda fase es más bien apologética y se centra en el concepto de ente necesario. La tercera revela la cautela de Leibniz en cuanto a poder perfeccionar el argumento de modo completo, si bien le concede una certeza moral. Aquí expondremos sobre todo los lineamientos de la primera etapa y propondremos una hipótesis acerca de las razones por las que se inclinó por una certeza meramente moral.

Palabras-clave: argumento ontológico; Dios; metafísica; ente perfectísimo; ente necesario; certeza moral.

1 El presente trabajo se elaboró en el marco del Proyecto PICT 2017 0506 “La ciencia general de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”.

* Doctor y Profesor em Filosofía. CONICET-CEFHC(UNQ). E-mail: omesqui@fibertel.com.ar

** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora Asociada del Centro de Historia de los Sistemas de Pensamiento Moderno en la Sorbona (París 1). E-mail: griseldagaiada@yahoo.com.ar

Resumo

Este trabalho examina a reformulação leibniziana da versão cartesiana da prova ontológica da existência de Deus, assim como as diferentes atitudes de Leibniz em relação a suas próprias tentativas de reformulação. Como é bem conhecido, Leibniz objeta que Descartes não provou a consistência do conceito de Deus, o que torna incompleta sua prova. A partir do período de Paris, ele se esforça em mostrar a possibilidade do conceito de Deus por meio de diferentes vias argumentativas. Suas tentativas passam, pois, por três etapas. Na primeira, a reformulação da prova gira em torno do conceito de ente perfeitíssimo. A segunda fase é de cunho apologético e se centra no conceito de ente necessário. A terceira revela a cautela de Leibniz quanto à possibilidade de poder aperfeiçoar o argumento de modo completo, embora lhe conceda uma certeza moral. Aqui exporemos, sobretudo, as linhas gerais da primeira etapa e proporemos uma hipótese acerca das razões pelas quais se inclinou por uma certeza meramente moral.

Palavras-chave: Argumento ontológico; Deus; metafísica; ente perfeitíssimo; ente necesario; certeza moral.

Abstract

This paper addresses Leibniz's reformulation of the ontological argument according to its Cartesian version, as well as the different attitudes Leibniz assumed to his own attempts of reformulation. As is known, he objects that Descartes has not proved the consistency of God's concept, letting the proof incomplete. From the Paris period onwards, he endeavors to prove the possibility of God's concept through different ways of arguments. Thus, his attempts go through three stages. Firstly, he reworks the ontological proof departing from the concept of the most perfect being. The second phase is rather apologetic and depends mainly on the concept of a necessary being. The third stage reveals his cautious attitude toward the possibility of accomplishing entirely the argument, even if he attributes to it a moral certainty. Here, we will focus on the main arguments of the first stage and will propose a hypothesis about the reasons why Leibniz conferred a purely moral certainty on the argument.

Keywords: ontological argument; the most perfect being; necessary being; moral certainty.

A través de la reformulación de Descartes, el argumento que concluye la existencia de Dios a partir del concepto de ente perfectísimo adquirió carta de validez en el pensamiento moderno. Posteriormente, y especialmente gracias a Kant, el argumento adquirió la denominación “argumento ontológico”, con la que hoy es comúnmente conocido.² Se trataba, ciertamente, de un argumento atractivo por su inmediatez y evidencia (al menos *prima facie*), por lo cual no dejó de atraer el interés de Leibniz. En particular, es hacia fines de su estadía en París, es decir, 1676, que el filósofo de Leipzig dirigió su atención al análisis de dicho argumento, no sin llevar a cabo una profunda revisión de su conclusividad lógica.

En términos generales, la reformulación leibniziana del argumento cartesiano parte del hecho de que la prueba de Descartes es incompleta. En efecto, para que el argumento sea conclusivo, no basta con afirmar la idea del ente perfectísimo como la de aquel ente que contiene en su esencia todas las perfecciones, sino que hay que probar que la idea de Dios es posible, es decir, que no contiene en sí misma ninguna contradicción.

A partir de esta visión crítica de la prueba, Leibniz pasó al menos por tres etapas en lo que respecta a su actitud hacia el argumento ontológico. En la primera etapa, que corresponde al año 1676, Leibniz se esfuerza por formular el argumento ontológico de una manera que supere las dificultades de la versión cartesiana. La segunda fase es de carácter más bien apologético, dado que Leibniz emprende la tarea de defender su revisión del argumento ontológico frente a posibles objeciones. Esta fase corresponde, aproximadamente, con la discusión que en 1677 mantuvo Leibniz con Eckhard acerca de su nueva versión de la prueba ontológica, la cual parte no del concepto de ente perfectísimo sino del concepto de ente necesario y que, por esa razón, denominaremos “argumento modal” o “de la pendiente modal”.³ Finalmente, en la tercera fase, que corresponde a su pensamiento maduro, especialmente a partir de 1684 en adelante, mantiene una actitud de cautela hacia el argumento ontológico, otorgándole en principio una certeza moral, algo menos que la certeza matemática o geométrica que se exige de una demostración

2 Para un examen de la historia de la recepción del argumento ontológico en el pensamiento moderno, ver: Henrich, D. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1967.

3 Lo denominamos así porque se pasa de la posibilidad de la necesidad a la existencia. La argumentación modal a partir del concepto de ens a se se retoma en el escrito de Leibniz publicado en las *Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts (Journal de Trévoux)* 1701, GP IV, 405-406. Como veremos, ya está esbozado en el período que analizaremos, es decir, fines de 1676.

plena, por lo menos mientras no se muestre la posibilidad (es decir, la no contradicción) del concepto de Dios, ya sea como ente perfectísimo, ya sea como ente necesario. Esta actitud es comprobable ya desde las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), se mantiene, entre otros escritos, en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703-4) y aparece, especialmente, en la correspondencia con Jaquelot (1702-1706).

En lo que sigue, emprendemos la tarea de presentar las primeras reformulaciones del argumento ontológico, es decir, aquéllas que corresponden a la primera fase. Como trataremos de mostrar, en estos primeros intentos Leibniz trata de completar el argumento mediante la prueba de la consistencia del concepto de Ente perfectísimo. De este modo, quedaría satisfecha la objeción al argumento cartesiano, por lo cual adquiriría su plena cogencia lógica. En cualquier caso, en los intentos de reformulación se preparan también las bases para la versión leibniziana del argumento que parte no del concepto de ente perfectísimo sino del de ente necesario.

Por motivos de concisión, no abordaremos las restantes fases de la evolución del pensamiento leibniziano acerca del argumento ontológico. No obstante, trataremos de justificar la actitud cautelosa de Leibniz respecto del argumento y referiremos algunos textos paradigmáticos acerca de la certeza *prima facie* moral que, en su última fase, Leibniz le atribuye.

Primeras formulaciones del argumento ontológico (noviembre-diciembre de 1676).

Las primeras versiones del argumento ontológico leibniziano están expuestas y desarrolladas en una serie de textos que provienen, en su gran mayoría, de los meses de noviembre y diciembre de 1676. Sin duda alguna, constituyeron un estímulo para su redacción las conversaciones que Leibniz mantuvo con Spinoza durante su estancia en La Haya antes de su regreso a Hannover. Al menos de uno de ellos, titulado *Que el ente perfectísimo existe* (18-21 de noviembre de 1676⁴), sabemos con seguridad que Leibniz lo redactó en presencia de Spinoza. No es extraño entonces que las formulaciones leibnizianas del argumento contengan matices marcadamente spinozistas.

Sea de ello lo que fuere, los textos que nos interesan se hallan incluidos en el conjunto de escritos correspondientes al período 1675-1676, que los

4 A VI 3, 578-579.

editores de la Academia han titulado *De summa rerum*.⁵ De acuerdo con el orden de datación, los fragmentos son: *Quod ens perfectissimum sit possibile* (noviembre de 1676)⁶; *Ens perfectissimum existit* (noviembre de 1676)⁷; *Quod ens perfectissimum existit* (18-21 de noviembre de 1676)⁸ y *Definitio Dei seu entis a se* (diciembre de 1676)⁹. Otros textos asociados a los argumentos intentados en los títulos mencionados son *De formis et attributis Dei* (abril 1676)¹⁰, *De existentia* (diciembre de 1676)¹¹ y *Principium meum est, quicquid existere potest et aliis compatibile est, id existere* (2[12] diciembre de 1676)¹².

La tendencia general de los argumentos expuestos en los diferentes textos consiste en suplir la falencia del argumento cartesiano, falencia que consistía, como lo hemos anticipado, en la necesidad de probar la posibilidad del concepto de Dios. Esta insuficiencia ya había sido observada por Leibniz en un escrito de la primera mitad del año 1676, titulado *De veritatibus, mente, Deo et universo*, perteneciente también al círculo de *De summa rerum*:

“En la Suma contra Gentiles de Santo Tomás, con el título *Si Dios es conocido por sí mismo, se presenta un elegante argumento para probar la existencia de Dios: Dios es aquello tal que no puede pensarse algo mayor. Ahora bien, no puede no ser algo tal que nada mayor que él pueda pensarse, pues alguna otra cosa que no pudiera no ser, sería mayor que él. Por tanto, Dios no puede no ser. Este argumento coincide con lo que otros han alegado a menudo: que el ser perfectísimo existe. Tomás refuta este argumento, pero a mí me parece que no se debe refutar, sino que requiere que se lo complete, pues supone que el ente que no puede no ser, es decir, el ente máximo o perfectísimo, es posible.*”¹³

5 A VI 3, 461-588.

6 A VI 3, 571-574; Comares II, 89-90.

7 A VI 3, 574-577; Comares II, 93-96.

8 A VI 3, 578-579; Comares, II, 97-98.

9 A VI 3, 582-583; Comares II, 103-104.

10 A VI 3, 513-515; Comares II, 79-81.

11 A VI 3, 587-588; Comares II, 105-106.

12 A VI 3, 581-582; Comares II, 101-102.

13 A VI 3, 510-511.

Es esta una de las primeras ocasiones, si no la primera, en las que Leibniz expone su punto de vista acerca de la reformulación del argumento cartesiano (aludido elípticamente en el texto). El sello propio de la crítica leibniziana surge del requisito de la exigencia de probar la posibilidad del ente perfectísimo o máximo, lo cual, en la perspectiva que adopta Leibniz ya desde sus primeros escritos, equivale a probar la posibilidad misma del concepto de ente perfectísimo.

En términos generales, lo posible posee para Leibniz al menos tres dimensiones, la ontológica, la lógica y la epistemológica. En cuanto a la primera, lo posible se identifica con la esencia, dicho de otro modo, la esencia se identifica con la posibilidad misma de la cosa. La dimensión lógica está dada por el hecho de que lo posible se caracteriza por la consistencia. En otros términos, algo es posible siempre y cuando su concepto no implique contradicción. Es por esa razón que en sus escritos maduros Leibniz identificará lisa y llanamente el concepto de ente con el de lo posible. Finalmente, en la perspectiva epistemológica, lo posible es lo que puede concebirse clara y distintamente. A pesar de la terminología cartesiana, la claridad y la distinción leibniziana son de una naturaleza completamente diferente de los correspondientes conceptos cartesianos. En efecto, un concepto es concebido clara y distintamente cuando se lo ha analizado en sus notas simplicísimas (que son también de carácter conceptual) de manera que pueda mostrarse que todas ellas son compatibles entre sí, de modo tal que no surjan contradicciones. De forma típicamente moderna, la dimensión epistemológica de la posibilidad es una exigencia y, al mismo tiempo, una vía para determinar la posibilidad ontológica de un concepto. Por esa razón, la dimensión lógica adquiere un carácter decisivo para las cuestiones ontológicas y epistemológicas: en efecto, lo contradictorio no puede ser concebido clara y distintamente y tampoco puede ser. De allí que Leibniz caracterice lo imposible como aquello que implica una contradicción. Es por eso que las demostraciones de posibilidad en términos de consistencia tengan en la metafísica leibniziana un papel tan destacado.

Cabe aclarar, sin embargo, que en la etapa del pensamiento que estamos examinando, Leibniz todavía no ha llegado a una clara definición de los conceptos modales en términos de consistencia o no contradicción, aunque ciertamente se halla implícita en su noción de posibilidad. Esto es algo que la mayoría de los intérpretes que han examinado la prueba de Dios no parece haber tenido en cuenta.¹⁴ En general, prima una tendencia a tomar en bloque

14 Véanse, por ejemplo: Blumenfeld, D. "Leibniz's Modal Proof of the Possibility of God". *Studia Leibnitiana*, Bd. 4, H. 2, 1972; Gotterbarn, D. "Leibniz's Completion of Descartes's Proof". *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 1, 1976.

el pensamiento de Leibniz, sin distinguir sus etapas ni las modificaciones en las sucesivas formulaciones de la prueba, ya sea en un mismo o en diferentes períodos. Blumenfeld, por ejemplo, pierde de vista las diferentes versiones ofrecidas por Leibniz y habla monolíticamente de una “prueba modal” leibniziana, que reconstruye mediante un *modus tollens* que no recupera en absoluto el núcleo de las pruebas de 1676.¹⁵

En todo caso, las formulaciones a las que hemos hecho referencia anteriormente nos remiten a una etapa posterior, que comienza, aproximadamente, después de su llegada a Hannover y alcanzan su formulación más neta hacia la segunda mitad de la década de 1680. Las caracterizaciones más usuales de la noción de posibilidad tienen lugar a partir de la dimensión ontológica, en términos de esencia, o de la epistemológica, es decir, como lo concebible clara y distintamente. Leibniz da por sentado que lo contradictorio es inconcebible y, por tanto, imposible, al tiempo que sostiene que la prueba de la claridad y la distinción de un concepto surge por análisis de sus notas componentes. Por ejemplo, en la *Confessio Philosophi*, Leibniz sostiene:

“.. es posible lo que puede ser entendido, o sea... lo que entiende claramente el que presta atención. Imposible lo que no es posible. Necesario aquello cuyo opuesto es imposible. Contingente aquello cuyo opuesto es posible.”¹⁶

El requisito de la consistencia o, como corresponde a esta época, de la claridad y la distinción para la afirmación de la posibilidad, encuadra la crítica leibniziana a la formulación cartesiana de la prueba ontológica. En efecto, no basta nuestra comprensión inmediata, clara y distinta (a la manera cartesiana), de nuestra idea de Dios para sostener su posibilidad inmediata y, de allí, derivar su existencia. Leibniz exige una prueba de la posibilidad, es decir,

15 El autor sostiene que la prueba de Dios “se desliza del ser perfectísimo al ser necesario y que simplemente sugiere que si el ser necesario no fuera posible, ningún ser en absoluto sería posible” (Blumenfeld, D, op. cit., p. 133). Esto lo conduce al problema de que la prueba de Dios encerraría una premisa implícita *a posteriori* (de las cosas contingentes a la posibilidad de Dios). Para salvar a Leibniz de haber incurrido en un entimema, ofrece una reconstrucción del argumento mediante un *modus tollens*, que parte de la premisa: “Si el ser necesario no es posible, entonces ningún ser es posible.” Apela, pues, a la definición de círculo para mostrar que éste es *a priori* posible (o no auto-contradictorio) y concluye que el ser necesario es posible (o existe). Luego, intenta algo semejante a partir de las definiciones de “ente por sí” y “ser por otro”, con el mismo fin de mostrar *a priori* que el dominio de posibilidades no es vacío (p. 136-140). Sin embargo, resulta muy implausible que Leibniz haya tenido tal cosa en mente, puesto que su prueba apuntó sobre todo a demostrar que los atributos divinos son compatibles entre sí, y no que tales atributos no son “conjuntos” vacíos.

16 A VI 3, 127; Olaso, 112-113.

de la esencia de Dios, a partir de la compatibilidad de los atributos divinos entre sí. Desde el punto de vista lógico, ello equivale al análisis del concepto de Dios con el fin de mostrar su consistencia. Desde el punto de vista epistemológico, consiste en establecer la claridad y distinción de dicho concepto.

De estas consideraciones resultan comprensibles las objeciones que Leibniz adelanta contra el argumento cartesiano. En efecto, el punto de partida cartesiano es el concepto de *ens perfectissimum*, es decir, el ente que posee la suma de todas las perfecciones. Ahora bien, Descartes, según Leibniz, supone la posibilidad del ente perfectísimo, es decir, que su concepto puede entenderse clara y distintamente. Es claro, sostiene Leibniz, que una vez admitida la posibilidad de esta noción, la existencia se sigue de manera inmediata. Sin embargo, esta prueba deja un flanco abierto a los que objetan el argumento, puesto que alegan que el concepto de un ente perfectísimo (o del ente que existe por su propia esencia) es quimérico. Por esa razón, es lícito plantearse la cuestión de si podemos formar en nuestra mente una noción de este Ente que sea real (*a parte rei*), es decir, que corresponda a una esencia, y que pueda entenderse clara y distintamente sin contradicción. El criterio cartesiano para establecer la realidad de la noción del ente perfectísimo, a saber, que la podemos pensar con claridad y distinción, no es suficiente, ya que nos remite a una experiencia subjetiva: el hecho de que tenemos el sentimiento interno de percibir algo clara y distintamente; sin embargo, no se nos proporciona un criterio intersubjetivo para establecer lo claro y lo distinto. Esta insuficiencia del criterio cartesiano en relación con la prueba de Dios ha sido señalada y trabajada por varios intérpretes. Gotterbarn,¹⁷ por ejemplo, habla de un “psicologismo” cartesiano que Leibniz buscó superar mediante su demostración *a priori* de la posibilidad de Dios. Bausola, por su parte, destaca la gran importancia que tuvieron los argumentos anti-subjetivistas de Leibniz contra Descartes en lo que concierne a –lo que aquí hemos llamado– la perspectiva epistemológica de lo posible.¹⁸ En palabras de Leibniz, la crítica es la siguiente:

17 Gotterbarn, D, *op. cit.*, p. 106-107.

18 Para la crítica leibniziana al subjetivismo cartesiano en relación con la prueba ontológica, véase: Bausola A. „Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens und der ontologische Gottesbeweis: Die Position von Leibniz“. *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, H. 1, p. 14 y ss, 1981.

“Toda vez que en una demostración alegamos experiencias, debemos también mostrar a los otros el modo de realizar la misma experiencia, si no es que queremos convencerlos únicamente con nuestra autoridad.”¹⁹

Queda así definida la estrategia general de la reformulación leibniziana del argumento ontológico. Su primer paso consistirá, entonces, en probar la consistencia de la noción de ente perfectísimo. Para tal fin, el paso decisivo consiste en mostrar la compatibilidad de todos los atributos divinos. En efecto, Dios (o el ente perfectísimo) se concibe como el sujeto de atributos infinitos, como lo afirma Leibniz en *De formis seu attributis Dei*:

“Los atributos de Dios son infinitos, pero ninguno de ellos envuelve toda su esencia. Pues la esencia de Dios consiste en que sea sujeto de todos los atributos compatibles. En cambio, cualquier propiedad o afección de Dios envuelve toda su esencia.”²⁰

Es en *Quod ens perfectissimum sit possibile*²¹ donde Leibniz, por primera vez, trata de establecer la compatibilidad de todos los atributos divinos y, por esa vía, la posibilidad de la esencia de Dios. En los restantes textos, *Ens perfectissimum existit*²² y *Quod Ens perfectissimum existit*,²³ con variaciones, algunas de ellas importantes, se reitera la misma estrategia argumentativa. La estructura de la prueba se compone de dos partes. La primera apunta a probar la consistencia del concepto de ente perfectísimo entendido, en el sentido de la cita anterior, como el sujeto de todos los atributos afirmativos. La segunda parte, conecta el concepto de ente perfectísimo (cuya posibilidad fue probada) o bien con el concepto de existencia como perfección²⁴ o bien con el concepto de ente necesario (es decir, el ente que existe necesariamente).

19 A VI 3, 579; Comares II, 99.

20 A VI 3, 514; Comares II, 80.

21 A VI 3, 571.

22 A VI 3, 574.

23 A VI 3, 578.

24 Leibniz volverá en su correspondencia con Eckhard a la cuestión de si la existencia es una perfección, sobre lo cual habría expresado sus dudas en su encuentro personal con aquél de 1677. Bausola explica claramente la evolución del intercambio epistolar entre ambos pensadores, que se inició precisamente con la pregunta de Leibniz acerca de si puede considerarse la existencia como una perfección. Bausola, A, *op. cit.*, p. 7-12.

Por otro lado, es patente la sintonía entre las ideas de Leibniz y las de Spinoza a la hora de extraer las consecuencias del argumento esbozado: la forma en que Leibniz define la naturaleza divina tiene como consecuencia que todas las cosas tengan, en su conjunto, una única esencia, que no es otra que Dios. De allí que Leibniz concluya la naturaleza modal de las cosas creadas, por lo cual, en realidad, “todas las cosas son una.”²⁵ No entraremos en la discusión de este sesgo modal en la metafísica de *De summa rerum*, aunque cabe aclarar que ha sido objeto de un amplio debate en las interpretaciones de la obra del Leibniz juvenil.²⁶

Sintetizaremos los pasos fundamentales del argumento. El punto de partida es, como hemos anticipado, la noción de ente perfectísimo como el sujeto de todos los atributos positivos simples. Leibniz define el atributo como un predicado que se concibe por sí mismo.²⁷ No obstante, los atributos divinos son perfecciones. Las perfecciones son formas simples, es decir, cualidades absolutas positivas y simples, en otras palabras, son irresolubles.²⁸ Por su parte, que sean absolutas significa que son infinitas, para lo cual Leibniz apela al concepto de “expresión”: una cualidad es absoluta cuando expresa algo sin límite alguno.²⁹

El segundo paso consiste en mostrar la compatibilidad de las perfecciones divinas en un mismo sujeto. La demostración se lleva a cabo mediante un argumento por reducción al absurdo: dados dos atributos simples o perfecciones A y B, supóngase que son incompatibles. Ahora bien, si fuesen incompatibles, entonces la proposición de que A y B no pueden estar en el mismo sujeto sería una proposición necesaria y, por tanto idéntica o demostrable.³⁰ A continuación, se prueba que dicha proposición no puede ser ni idéntica ni demostrable y, en consecuencia, se concluye que las cualidades son compatibles.

25 A VI 3, 573.

26 Para este debate, véase: Cabañas, L. y Esquisabel, O. M. (comps.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Granada: Comares, 2014.

27 A VI 3, 574; Comares II, 92.

28 A VI 3, 575; Comares II, 93.

29 A VI 3, 577; Comares II, 95.

30 Para una crítica de la terminología empleada por Leibniz en su prueba de *Quod Ens perfectissimum existit* (“aut demonstrabiles aut per se notae”, A VI 3, 578), en razón de la presunta pendiente subjetivista que entrañaría la expresión “per se notae”, véase: Adams, R. M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 144-145.

Supongamos que la proposición mencionada fuese idéntica. Si así lo fuera, la incompatibilidad debería surgir de manera inmediata, puesto que cada una de las cualidades sería la negación de la restante (aproximadamente de la misma manera que decimos “si la manzana es verde, entonces no es roja” o “lo viviente no es piedra”). No obstante, ello no puede ocurrir, puesto que los atributos divinos son todos positivos.³¹ En consecuencia, la proposición no puede ser idénticamente verdadera.

Por otro lado, si la proposición fuese necesaria, pero no idéntica, debería ser demostrable. Sin embargo, para la demostración de su verdad se requiere que se resuelvan los conceptos involucrados, ya sea uno de ellos, ya sea ambos. No obstante, hemos supuesto que las cualidades eran simples, es decir, irresolubles, por lo cual la proposición en cuestión no es demostrable.³² Así, la conclusión general del argumento de Leibniz es, pues, que las perfecciones divinas son todas compatibles entre sí,³³ con lo cual queda probada, según el filósofo, la posibilidad del ente perfectísimo, es decir, la realidad de su esencia.

Cabe mencionar brevemente aquí las críticas de Gotterbarn contra esta conclusión. Su contraargumento se basa en la lógica de los “términos disparatos”. Para ello, Gotterbarn distingue dos tipos de incompatibilidad: la *incompatibilidad lógica* y la *incompatibilidad disparata*. La primera ocurre por demostración de una contradicción, la segunda de manera inmediata. Según el autor, del hecho de que sea imposible saber *per se* o *por demostración* si los atributos “A y B son incompatibles” no puede inferirse su compatibilidad. Sostiene que la incompatibilidad disparata, examinada y redefinida por Leibniz en diversos escritos, bien podría aplicarse a las perfecciones de Dios. En este sentido, afirma: “si Dios tuviera la propiedad de ser totalmente rojo y totalmente verde, según la teoría de Leibniz, no podríamos saber esto *per se* ni podríamos saberlo *por demostración*.”³⁴ Concluye, pues, que la prueba leibniziana de Dios, basada en la compatibilidad de los atributos divinos,

31 Diferentes versiones del argumento se encuentran en A VI 3, 572 (Comares II, 89), en A VI 3, 575 (Comares II, 93-94) y en A VI 3, 578 (Comares II, 97-98).

32 A VI 3, 572; A VI 3, 575; A VI 3, 578. Adams objeta a la prueba de Leibniz que ésta no depende en ninguno de sus pasos de la simplicidad de las perfecciones divinas, puesto que la sola positividad de los atributos sería suficiente para demostrar la compatibilidad de los atributos divinos. Sin embargo, Adams parece no tener en cuenta que justamente el problema es que no es inmediatamente cierto que términos positivos e inanalizables sean compatibles entre sí, como ocurre con los términos disparatos. Véase: Adams, R. M, *op. cit.*, p. 145-146.

33 A VI 3, 572; A VI 3, 575; A VI 3, 578.

34 Gotterbarn, D, *op. cit.*, p. 111.

falla por imposibilidad de determinar si tales perfecciones no suponen una incompatibilidad disparata.³⁵ La objeción de Gotterbarn tiene cierta fuerza. Sin embargo, se debe tener en cuenta, en primer lugar, que Leibniz no ha tematizado en esta época la cuestión de los términos disparatos, como lo hará más adelante, sobre todo en la década de 1680.³⁶ En segundo lugar, para que se aplicara la incompatibilidad de los términos disparatos a este caso, dicha incompatibilidad debería ser inmediata, como cuando se ve inmediatamente que lo rojo no es verde; sin embargo, no captamos de un modo inmediato la incompatibilidad de las perfecciones de un ser que reúne todas las perfecciones (y si hay que probarla, ya no se trata de una disparidad inmediata).³⁷

Sea de ello lo que fuere, el segundo paso varía en las diferentes presentaciones del argumento. En la primera formulación (*Quod Ens perfectissimum sit possibile*), se prueba la necesidad del ente perfectísimo.³⁸ Sin embargo, la prueba resulta lo suficientemente ambigua como para poder ser interpretada de dos maneras, a saber, como probando la existencia necesaria del ser perfectísimo o como probando meramente la posibilidad del ser necesario (es decir, si existe, existe necesariamente). Según Leibniz:

*“Además, de lo dicho parece probarse que el Ente de esta clase, que es el perfectísimo, es necesario. En efecto, no puede existir a no ser que tenga una razón de existir por sí mismo o por otro. No puede tenerla por otro, puesto que todas las cosas que pueden entenderse en otro, pueden entenderse en eso mismo, ya sea porque lo concebimos por sí mismo, ya sea porque no tiene ningún requisito fuera de sí mismo. Por tanto, [el ente perfectísimo] o no puede tener ninguna razón para existir, y en consecuencia es imposible, lo que va contra lo que hemos demostrado, o la tendrá por sí mismo y entonces será necesario.”*³⁹

35 Gotterbarn, D, *op. cit.*, p. 112.

36 Para los términos disparatos, véanse: *Elementa Calculi* (1679), A VI 4, 195-205 (Comares V, 57-66); *Calculi Universalis Elementa* (Abril 1679), A VI 4, 204-215 (Comares V, 67-76); *Specimen Calculi Universalis* (1679), A VI 4, 280-288 (Comares V, 129-137) y especialmente *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), A VI 4, 739-788 (Comares V, 197-241).

37 Por otra parte, difícilmente la incompatibilidad entre ‘rojo’ y ‘verde’ pueda aplicarse, por ejemplo, a ‘omnisciente’ y ‘omnipotente’. Para otro intento de argumento favorable a la inconsistencia del concepto de Dios, véase: Blumenfeld, D. “On the compossibility of the divine attributes”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 34, n. 1, p. 91-103, 1978.

38 A VI 3, 572; Comares II, 90.

39 A VI 3, 572.

Esta ambigüedad es resuelta en la siguiente versión *Ens perfectissimum existit*,⁴⁰ en la que se concluye la existencia del ente perfectísimo a partir de su mera posibilidad y luego parece alegarse, sin que se lo afirme categóricamente, que el ente perfectísimo es el ente necesario, es decir, tal que existe necesariamente. Adelantándonos en el tiempo, vale la pena destacar que esto es algo a lo que Leibniz volverá en el período tardío, al comentar las razones que M. Jaquelot *m'a envoyées pour justifier l'Argument contesté de des-Cartes qui doit prouver l'existence de Dieu* (1702). En su formulación de la prueba ontológica de Dios – como lo explica Bausola – Jaquelot pasa de la existencia de un ser necesario a la de un ser perfectísimo, lo que ya había sido defendido por Eckhard. Leibniz ofrece esta vez una clara objeción que no expresó en 1678: no se puede ir de la existencia de un ser necesario a la existencia de un ser perfectísimo (aunque sí a la inversa), dado que hay que probar que el ente que existe necesariamente (*Ens a se*) es Dios, es decir, el ser que es el sujeto de todas las perfecciones. Lucrecio, afirma Leibniz en diálogo con Wolff, habría alegado que todos sus átomos son *a se*.⁴¹

En el presente contexto, primeramente se alega la inclusión de la existencia entre las perfecciones del ente perfectísimo, para concluir inmediatamente su existencia. Así, se cumple el segundo paso de la prueba: a partir de la compatibilidad de todas las perfecciones divinas, entre ellas la existencia, se concluye que el ente perfectísimo existe. A continuación, parece haber una intención de conectar el concepto de ente perfectísimo con el de ente necesario. Sin embargo, el ente necesario no implica por sí mismo la existencia, a no ser que primero se muestre la posibilidad de su concepto (probablemente a través del concepto de ente perfectísimo); dicho de otra manera: si el ente necesario es posible, entonces existe:

“Y entre estas [las perfecciones] [se encuentra] la existencia, es decir, es posible el Ente que junto con todas las otras perfecciones también contiene la existencia (pues la existencia pertenece al número de las perfecciones, es decir, de las cualidades absolutas positivas). Por tanto, el Ente perfectísimo existe. Q.E.D.

Todo lo que es necesario existe necesariamente. Todo lo que existe necesariamente existe. Por tanto, el Ente necesario existe. Esta conclusión debe

40 A VI 3, 576; Comares II, 94-95.

41 Bausola, A, *op. cit.*, p. 15-16.

*entenderse de este modo: para que se dé que el Ente necesario exista, sólo hay que mostrar que se da, a saber, entre el número de las cosas posibles, o sea, inteligibles.”*⁴²

En una tercera versión, a saber, *Quod Ens perfectissimum existit*,⁴³ desaparece la referencia a la necesidad, concluyéndose directamente la existencia a partir del concepto de ente perfectísimo:

“Por tanto, se da, es decir, puede entenderse un sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ente perfectísimo.

*De ello es evidente también que él mismo existe, puesto que la existencia está contenida entre las perfecciones.”*⁴⁴

La relación entre la esencia y la existencia necesaria de Dios se retoma, finalmente, en *Definitio Dei seu Entis a se*, donde se expone claramente la tesis de que si el ente necesario es posible, entonces existe.⁴⁵ Esta última formulación, que no recurre explícitamente a la caracterización del *ens perfectissimum*, sino a la del *ens necessarium* (es decir, el ente cuya esencia implica la existencia) o *Ens a se* toma una orientación que luego se retomará en la discusión con Eckhard, cuyo análisis, por motivo de espacio y de tiempo, dejaremos para otra ocasión.⁴⁶ De todas maneras, en el presente estado de los argumentos de Leibniz, es difícil no conectar el concepto de esencia divina, en cuanto posibilidad, con el de ente perfectísimo, en la medida en que para la posibilidad se exige la inteligibilidad *a priori* y, en consecuencia, la resolución de un concepto en sus notas. En cualquier caso, es claro que para Leibniz el concepto de *Ens necessarium* no implica por sí mismo la existencia, a no ser que primero se muestre su posibilidad: si el ente necesario es posible, entonces existe (y existe necesariamente, en virtud de su esencia). Como es un texto importante, lo presentaremos de manera completa, excepto un breve párrafo:

42 A VI 3, 576.

43 A VI 3, 579; Comares II, 98.

44 A VI 3, 579.

45 A VI 3, 583; Comares II, 104.

46 Al respecto, véase: Bausola, A, *op. cit.*, p. 1-24.

“Definición de Dios o de Ente a se

Dios es el ente de cuya posibilidad (o esencia) se sigue su existencia. Ahora bien, si Dios, definido de este modo, es posible, se sigue que existe. Es lo mismo [decir] que de la posibilidad de algo se sigue la existencia que [decir] que de la esencia de algo se sigue la existencia, puesto que es lo mismo la esencia de la cosa y la razón especial de posibilidad, o sea, el concepto por el cual se concibe distintamente o a priori que una cosa es posible y digo a priori, esto es, no por experiencia, sino por la naturaleza misma de la cosa...

Es lo mismo el Ente a se que el Ente de cuya esencia se sigue la existencia, a saber, el Ente al cual le es esencial existir, es decir, el que existe por su esencia.

También es lo mismo el Ente necesario que el Ente de cuya esencia se sigue la existencia. Ciertamente, el Ente necesario es el que existe necesariamente, de tal modo que el que no exista implica contradicción y en consecuencia ello entra en conflicto con el concepto o esencia de este Ente. Por consiguiente, la existencia forma parte de su concepto o esencia.

De lo anterior se sigue un preclaro Teorema, que es el punto culminante de la doctrina de las modalidades y por el que se transita, de una manera admirable, de la potencia al acto:

Si el Ente necesario es posible, se sigue que existe en acto, es decir, que un Ente tal se encuentra en acto en el Universo.⁴⁷

El argumento en el pensamiento de la madurez. La cautela de Leibniz.

Hasta aquí, hemos sintetizado los principales pasos de la reformulación a que Leibniz somete el argumento ontológico, cuyo fulcro consiste en la prueba de la posibilidad del concepto de Dios, como ente perfectísimo, a partir de la compatibilidad de todas sus perfecciones. Hemos tratado de mostrar, también, que Leibniz trata de conectar el concepto de ente perfectísimo con el ente necesario y ente *a se*. Ahora bien, si desde una época tan temprana como 1676 ya disponía de una rectificación de la prueba cartesiana, ¿por qué es tan cauteloso en los escritos de madurez? ¿Por qué no toma simplemente su argumento de fines de 1676 y lo expone abiertamente en sus obras maduras? No

47 A VI 3, 582-583. Cfr. Nota 2.

ocurre eso, sino que Leibniz sólo afirma la posibilidad de la prueba ontológica en su versión condicional: si se prueba la posibilidad del concepto de ente perfectísimo, entonces se sigue inmediatamente su existencia. Sin embargo, la prueba efectiva de la posibilidad nunca llega... Mientras tanto, Leibniz sostiene el carácter probable del argumento, que nos proporciona una certeza moral,⁴⁸ aunque no matemática de la existencia de Dios. Es decir, si bien no se trata por sí mismo de un argumento apodíctico, es al menos convincente y, por esa razón, junto con otra batería de argumentos puede proporcionar los fundamentos sólidos para que la existencia de Dios sea admitida por aquellos que se comprometen al diálogo racional, aunque no se alcancen razones absolutamente demostrativas. Esta observación, más allá de la construcción del argumento mismo, es característica de la concepción amplia de la racionalidad leibniziana: no por no tener certeza matemática ha de descartarse un argumento; si está adecuadamente formulado, puede tener sin embargo poder de convicción, sólo que entonces transita del dominio de las razones apodícticas al de las probables o morales, que son, en todo caso, las relevantes para la vida práctica y comunitaria de los hombres. Así, por ejemplo, encontramos en los *Nouveaux essais sur l'entendement humaine* la objeción de Leibniz a Descartes que ya había formulado treinta años antes, en 1676:

*“Los escolásticos, sin exceptuar al Doctor Angélico, han despreciado este argumento y lo han hecho pasar por un paralogismo, con lo cual se han equivocado mucho. Y el Sr. Descartes, que había estudiado durante mucho tiempo la filosofía escolástica en el colegio de los Jesuitas de la Flèche, ha tenido mucha razón en restaurarlo. No es un paralogismo, sino una demostración imperfecta que supone una cosa que todavía había que probar para darle una evidencia matemática. Y es que supone tácitamente que esta idea del Ser máximo o máximamente perfecto, es posible y que no implica contradicción.”*⁴⁹

Pero frente al tono más o menos triunfante de las versiones completas del argumento de fines de 1676, encontramos ahora afirmaciones más cautas, en las que se enfatiza el carácter de certeza moral que proporciona la versión “condicional” de la prueba:

48 Este es un aspecto en general descuidado por la literatura secundaria consagrada a las pruebas leibnizianas de Dios, la cual sigue viendo una exigencia de certeza geométrica en el pensamiento maduro y tardío de Leibniz. Adams, por el contrario, reconoce un “argumento presuntivo para el teísmo” en la etapa madura de Leibniz, véase: Adams, R. M, *op. cit.*, p. 202-213.

49 A VI 6, 438.

*“No es poca cosa que por esta observación se pruebe que Dios exista, supuesto que sea posible, lo cual es el privilegio único de la Divinidad. Se tiene derecho de presumir la posibilidad de todo ser y sobre todo la de Dios, hasta que alguien pruebe lo contrario. De manera que este argumento metafísico proporciona una conclusión moral demostrativa, que implica que, de acuerdo con el estado presente de nuestros conocimientos, es preciso juzgar que Dios existe, y actuar de manera conforme a esto. Sin embargo, sería deseable que personas hábiles acabasen la demostración en el rigor de una evidencia matemática, y creo haber dicho en otra parte cosas que podrán servir a ello.”*⁵⁰

Y no es una afirmación aislada la de que el argumento proporciona al menos una certeza moral. Volvemos a encontrarla, por ejemplo, en un comentario al comentario del libro publicado en 1699 en Basilea sobre la prueba cartesiana de la existencia de Dios:⁵¹

*“Sin embargo, es preciso reconocer que sin que se dé una demostración metafísica de la posibilidad del ser perfectísimo, se tiene de él una muy grande presunción que puede llegar incluso hasta una certeza moral, sin hablar ahora de las demostraciones perfectas de la existencia de Dios, que se pueden formular a posteriori, es decir, a partir de los efectos. Y no dudo tampoco que se pueda obtener una demostración perfecta de esta posibilidad, después de lo cual la demostración a priori que comenzó San Anselmo y prosiguió Descartes será completada con un rigor tanto mayor que el de una demostración geométrica.”*⁵²

Aunque no podamos profundizar el detalle de la cuestión, podemos preguntarnos, para concluir, cuál es el fundamento de esta restricción del alcance de la prueba ontológica en la madurez de Leibniz. La respuesta, creemos, se encuentra en una actitud de moderación hacia el optimismo racionalista inicial. En efecto, atendiendo a una multitud de motivos, entre otros, posiblemente el desarrollo del cálculo infinitesimal, Leibniz restringe la capacidad cognoscitiva de nuestro intelecto, especialmente en lo que respecta a su capacidad

50 *Idem*.

51 Recensión de *Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petitus ab eius idea*, Basilea, 1699, publicada en *Histoire des Ouvrages des Scavans*, mayo de 1700.

52 GP IV, 404.

analítica, que le permitiría llegar a nociones absolutas, es decir, metafísicamente simples, que no serían otra cosa que los mismos atributos divinos. Surge así, para Leibniz, la duda de si el intelecto humano, en su afán analítico, no obtendría más que nociones relativamente simples, es decir, en relación con su capacidad analítica, de modo tal que la detención del análisis no ocurriría por la naturaleza misma de la noción que se ha obtenido, sino por las limitaciones de nuestra facultad cognoscitiva. Esta limitación se revelaría, entre otras cosas, por la necesidad insuperable que tiene el intelecto de recurrir a signos (dando lugar a un tipo de pensamiento que Leibniz denomina “ciego” o “simbólico”) y por la incapacidad, derivada de las limitaciones analíticas de nuestro intelecto, de determinar a priori las fuentes de la incompatibilidad de las nociones que no son por sí mismas negativas. Dicho de otro modo, la intuición de las nociones simplicísimas, que constituirían las perfecciones de Dios, no sería patrimonio del intelecto humano. De esta manera, en una etapa posterior a 1676, se vio obligado a establecer la diferencia entre nociones simplicísimas simpliciter y nociones simplicísimas secundum qui o quoad nos, que ya no abandonaría. El problema ya aparece claramente enunciado en 1679, en una carta a Vegetius, el discípulo de Jungius. Dada la importancia del pasaje, lo presentamos en su integridad:

“Los protoñoemas se distinguen justamente entre los relativos (secundum quid) y los absolutos (simpliciter)... Ciertamente, todas las cosas que no se explican mediante definiciones, sino que deben ser mostradas o sentidas mediante un ejemplo para que se las conozca, como el calor, el frío, los colores, son protoñoemas relativos a nosotros. En realidad, se los puede resolver, pues tienen sus causas. En cambio, de los protoñoemas absolutos es decir, de aquellos que se conciben por sí mismos he meditado a menudo, aunque pienso que es difícil que algo tal pueda ser enunciado por los hombres de una manera lo suficientemente distinta. Sin embargo, acerca de ellos podemos argumentar, suponiendo como si los enunciásemos. Por lo cual puede preguntarse, primero si realmente hay protoñoema alguno o si, por el contrario, se da una subdivisión al infinito, como ocurre en otras divisiones. En segundo lugar, suponiendo que hubiese algunos (pues parece que nada en absoluto podría concebirse si no se concibiese nada por sí mismo), se pregunta si hay un protoñoema único o muchos. Si hay un único protoñoema, habrá que preguntar de qué modo surgen de él una multitud tan grande de nociones compuestas. Si hay muchos, tendrán necesariamente algunas cosas comunes, como la posibilidad; asimismo, tendrán algunas

relaciones entre sí, pues de otro modo no podrán juntarse para constituir nociones compuestas. Por tanto ¿de qué modo serán simples estas nociones? Por consiguiente, sea donde fuere que nos dirijamos, nos encontramos con dificultades. Y sin embargo, la determinación de estas cuestiones es de gran importancia para constituir los verdaderos principios de las ciencias.”⁵³

La consideración de las nociones simples absolutas no nos deja más que un enjambre de cuestiones, que el intelecto humano no puede responder. Esto tuvo que tener un efecto deletéreo sobre el optimismo inicial que suponía que podía demostrar la compatibilidad de todos los atributos absolutos de Dios. En efecto, si de dichas nociones no tenemos más que un concepto *quoad* nos o *secundum quid*, que es de carácter simbólico o ciego, ya que no podemos llegar a su verdadera intuición (en efecto, equivaldría a un conocimiento absoluto o divino), ¿cómo podremos estar seguros de que nuestro concepto de Dios no encierra, en último término, nociones incompatibles? Esta cuestión es especialmente acuciante, puesto que, como no podemos establecer *a priori* el mecanismo lógico de la incompatibilidad en los conceptos positivos, toda incompatibilidad se tendrá que establecer *a posteriori*, tal como sabemos, por ejemplo, que el negro y el azul son incompatibles en un mismo sujeto. De allí el tono crítico del texto fundamental al cual, en su época madura, Leibniz se remite cuando se refiere a su revisión del argumento cartesiano:

“Pues, cualquiera sea el modo como entendamos cada una de estas palabras en particular o recordemos haberlas entendido antes, muchas veces sucede que se nos oculta la contradicción que quizás encierra la noción compuesta, dado que a menudo nos contentamos con ese pensamiento ciego y no proseguimos suficientemente la descomposición de las nociones... Para examinar esto con mayor distinción señalemos que en otro tiempo se forjó un argumento a 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

53 A II 1, 772.

sigue que existe. Pues para llegar a la conclusión no podemos emplear con seguridad las definiciones, sin antes saber que son reales o que no encierran ninguna contradicción... 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 correcta. Mientras tanto, nada es más verdadero que el hecho de que no sólo tenemos la idea de Dios sino que el Ser perfectísimo es posible, o por mejor decir, necesario: sin embargo, el argumento no concluye satisfactoriamente y ya fue rechazado por Tomás de Aquino.”⁵⁴

El problema de nuestra radical ceguera respecto de la incompatibilidad *a priori* fundamenta también el giro desde la noción de ente perfectísimo a la de ente *a se* o necesario. En efecto, el recurso a este último concepto nos exime de comprobar la compatibilidad de las perfecciones divinas, las cuales nos obligan, como lo sostiene Leibniz frente a Eckhard y luego en sus comentarios publicados en las *Memoires de Trévoux*, a dejar un frente abierto frente a los escépticos que sostienen que las perfecciones son incompatibles.⁵⁵ Sin embargo, el argumento modal a partir del concepto de ente necesario o *a se* sigue estando sometido al proviso de que se trata de una prueba condicional, que contiene la pendiente modal (recobrada luego por Gödel) de la posibilidad de la necesidad a la existencia; dicho de otro modo, si el ente necesario es posible, entonces existe, lo cual, como sostenía Leibniz hacia fines del año 1676, es “el punto culminante de la doctrina de las modalidades”. Sin embargo, desde el punto de vista de las reglas del discurso argumentativo, su conclusión posee una certeza moral *prima facie*, dado que tenemos derecho a admitir la conclusión, hasta tanto no se pruebe la imposibilidad de la noción de ente necesario. Más aún, como parece defender Leibniz ocasionalmente, el argumento modal se refuerza mutuamente con el argumento *a posteriori a contingentia*. Más aún, Leibniz radicaliza dicho argumento, en la medida en que parte no de la existencia actual de las cosas contingentes, sino del mero hecho del ser de las cosas posibles (finitas). En este sentido, podría decirse que se trata de un argumento que parte de la contingencia del mero ser posible, el cual reclama, para su ser, del fundamento de un ser necesario. En efecto, este argumento establece la existencia del ente necesario, partiendo de que se da la mera posibilidad

54 *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); Olaso, 274 (trad. corregida); A VI 4, 588-589.

55 GP IV, 405.

finita. Se podría decir que, por la inversión de la pendiente modal,⁵⁶ se prueba de este modo *a posteriori* también la posibilidad del ente necesario. En todo caso, como hemos visto, las bases de esta vía a partir del ente necesario fueron puestas también en el período del que nos hemos ocupado.

Abreviaturas de la obra de Leibniz citada:

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*. Potsdam-Münster-Hannover-Berlin: Akademie-Ausgabe, desde 1923 y continúa. Citado como A, seguido de serie, volumen y número de página.

GP = *Die philosophischen Schriften*. Berlin: C. I. Gerhardt, 1875-1890 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978). Citado como GP, seguido de volumen y número de página.

Comares = *Obras filosóficas y científicas*. Ed. de la Sociedad Española Leibniz (colección dirigida por Juan A. Nicolás). Granada: Comares, desde 2009. Citado como Comares seguido de número de página.

Olaso = *Escritos filosóficos*. Ed. de Ezequiel de Olaso y trad. de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y E. de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982. Citado como Olaso seguido de número de página.

Referencias

Adams, R. M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Bausola A. Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens und der ontologische Gottesbeweis: Die Position von Leibniz. *Studia Leibnitiana*, Bd. 13, H. 1, 1981.

Blumenfeld, D. Leibniz's Modal Proof of the Possibility of God. *Studia Leibnitiana*, Bd. 4, H. 2, 1972.

Blumenfeld, D. On the compossibility of the divine attributes. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 34, n. 1, 1978.

Cabañas, L. y Esquisabel, O. M. (comps.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Granada: Comares, 2014.

Gotterbarn, D. Leibniz's Completion of Descartes's Proof. *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 1, 1976.

Henrich, D. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1967.

56 Es decir, si el ente necesario existe, entonces es posible. Para este argumento, ver esp. GP IV 405-406.