

CUESTIONES DE METAFÍSICA LEIBNIZIANA: SOBRE DIOS Y VERDADES ETERNAS

*Alberto Luis López**

RESUMEN: Se abordan algunas cuestiones de la metafísica leibniziana para mostrar el vínculo entre la religión, Dios y la concepción de las verdades eternas, y con ello poner de manifiesto que la filosofía de Leibniz es un todo engarzado y coherente. Se expone sucintamente su idea de religión, se analiza su metafísica, en particular la creación y lo que son las verdades eternas, y finalmente se comentan algunas citas de los *Nuevos ensayos* que evidencian que dichas verdades exigen la existencia de Dios.



ISSUES OF LEIBNIZIAN METAPHYSICS: ON GOD AND ETERNAL TRUTHS

ABSTRACT: This paper addresses some issues of Leibniz's metaphysics to show the relationship between religion, God, and the conception of eternal truths, and with that to reveal that Leibniz's philosophy is a coherent and intertwined whole. His idea of religion is set out briefly, then his metaphysics is analyzed, in particular creation and what are the eternal truths. The paper ends with a commentary on some quotations from the *New essays* that make evident that these truths require the existence of God.

PALABRAS CLAVE: creación, innatismo, Leibniz, *Nuevos ensayos*, religión.

KEY WORDS: Creation, innatism, Leibniz, *New essays*, religion.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302710

*Universidad Nacional Autónoma de México.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

CUESTIONES DE METAFÍSICA LEIBNIZIANA: SOBRE DIOS Y VERDADES ETERNAS

*Il y a plusieurs siècles qu'on
a demandé ce que c'est que la vérité.¹*

Introducción

G. W. Leibniz (1646-1716) es uno de los filósofos más influyentes en la historia de la filosofía. Se trata de un pensador que quiso estudiar todos los campos del saber y cuyo pensamiento debe ser considerado desde diversas perspectivas (filosófica, matemática, lógica, religiosa, política) si se le pretende comprender en toda su complejidad. Ejemplo del alcance de su pensamiento es que a pesar de haber publicado muy poco durante su vida tuvo una influencia notable en Alemania, donde su filosofía fue popularizada y simplificada por Christian Wolff y se convirtió en el sistema ortodoxo enseñado a los estudiantes en las universidades alemanas del siglo XVIII.²

En este trabajo abordo la metafísica leibniziana y en particular el tema de las verdades eternas y su relación con Dios. Mi interés por el tema se profundizó al conocer la carta de Leibniz a Ludwig von Seckendorf del 1º de junio de 1683,³ en la que refiere que Dios se da a conocer por

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (en adelante NE) IV.v.1; GP V: 377. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols. (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890; reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1965).

² Charlie Dunbar Broad, *Leibniz. An introduction* (Londres: Cambridge University Press, 1975), 5.

³ Carta a Seckendorf del 1º de junio de 1683, A II.i, 533, en *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt / Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften), 1923ss.

ALBERTO LUIS LÓPEZ

las verdades eternas y reconoce que los argumentos que han versado sobre ellas han sido deficientes, pero podrían convertirse en demostraciones rigurosas si fueran desarrollados correctamente. Esta carta, al relacionarla con otros planteamientos del autor, me hizo percatarme de varias cosas: 1) que la relación entre las verdades eternas y Dios es de necesidad; 2) que para Leibniz la metafísica se diferencia muy poco de la lógica, la cual, al ser un instrumento que utiliza símbolos precisos brinda certeza en el razonamiento y no solo en el lenguaje lógico, sino también en el metafísico y en el moral; 3) que debido a lo anterior, Leibniz vincula diversos lenguajes, incluido el lógico-simbólico, para aclarar el pensamiento y eliminar en lo posible la ambigüedad; 4) que esto resulta útil para sus intereses religiosos y sobre todo para su interés en demostrar la existencia de Dios, uno de los propósitos fundamentales de su filosofía; y 5) en resumen, que en Leibniz hablar de verdades eternas remite a Dios de la misma manera que hablar de Dios lleva inevitablemente a las verdades eternas.

Leibniz y la religión heterodoxa

138

Leibniz fue un pensador enciclopedista que se interesó por igual por todos los ámbitos del conocimiento; por eso mismo, sus ideas religiosas, contrario a lo sostenido por Russell,⁴ cumplen un papel importante en su filosofía. Su interés por el saber religioso, junto con su convicción de que “se puede abrazar una concepción metafísica de Dios como fundamento de todo ser sin hacer ninguna concesión a la verdad revelada del cristianismo”,⁵ lo llevó a estudiar otras tradiciones filosófico-religiosas como la místico-hermética, conformada por las enseñanzas de sabios antiguos como el persa Zoroastro, el egipcio Hermes Trismegisto, el tracio Orfeo, los griegos Pitágoras y Platón y el judío

⁴ Bertrand Russell, “Prefacio”, en *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (Londres: George Allen & Unwin, 1900).

⁵ Donald Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 4 (2002): 524.

Filón de Alejandría.⁶ Estas enseñanzas se convirtieron en tradiciones que se transmitieron de un siglo a otro hasta llegar a Leibniz, quien se sirvió parcialmente de ellas para configurar sus propias convicciones teológico-religiosas.

Paradinas indica que en la Alejandría del siglo II se dio un nuevo impulso a la tradición mística debido a que un grupo de teólogos y filósofos paganos se sirvieron de ella para oponerse al cristianismo. Para ellos, dicha tradición recogía la revelación original o primaria dada por Dios a la humanidad, una *prisca theologia* que concordaba fundamentalmente con la revelación cristiana. Para exponer esas ideas se redactaron escritos como los *Oráculos caldeos*, el *Corpus hermeticum* y los *Himnos órficos*, atribuidos a Zoroastro, Hermes Trismegisto y Orfeo, en los que se recogía la sabiduría de los antiguos babilonios, egipcios y griegos. La tradición místico-hermética pagana, ya con elementos judíos y cristianos, fue recuperada por el alejandrino Ammonio Saccas y continuada por Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, que dieron origen a la corriente llamada neoplatónica. Esa tradición continuó en 1439 con Gémino Pletón, discípulo de Proclo y quien “enseñaba una forma de filosofía neoplatónica según la cual algunos profetas de la Antigüedad, como Hermes, Zoroastro y Orfeo eran los fundadores del pensamiento filosófico y teológico.”⁷ En 1462 sus ideas llegaron a oídos de Cosme de Médicis, quien fundó una Academia Platónica y puso al frente a Marsilio Ficino. Se formó así una nueva escuela filosófica que incorporó la tradición mística judía de la cábala y que se extendió por Europa hasta ser conocida como neoplatonismo florentino o renacentista.

Para esta tradición, el Uno es la perfección suprema de la que se deriva todo lo existente por emanación y el universo es una especie de gran organismo penetrado de fuerzas espirituales en el que se da una conexión y armonía entre todas las cosas, es decir, es un sistema armonioso que tiende a la unidad y a la coordinación de todas las cosas. Leibniz retomó

⁶ Aquí retomo los artículos de Jesús L. Paradinas Fuentes, “Leibniz y la religión”, *Thémata Revista de Filosofía* 42 (2009): 123ss., y Bernardino Orio de Miguel, “Leibniz y la tradición hermética” *Thémata Revista de Filosofía* 42 (2009):107ss.

⁷ Jesús L. Paradinas Fuentes, *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano* (Huelva, Universidad de Huelva, 2006), 68-69.

varias de estas ideas tal y como fueron expuestas por el neoplatonismo renacentista, las cuales le llevaron a considerar, por ejemplo, que Platón defendía doctrinas cristianas esenciales como la inmortalidad del alma (GP IV 298-9/AG 241) o que una única verdad, hasta ese momento confusa, subyacía a toda la investigación filosófica y daba unidad a la historia de la filosofía, esto es, que había “cierta filosofía perenne” que debía ser recuperada a partir de las opiniones parciales y a veces contradictorias de los filósofos antiguos.⁸

De ese neoplatonismo, o platonismo en sentido amplio, resulta la noción de la armonía existente en el universo que dio lugar a lo que Leibniz denominó en *Théodicée* (1710) y en *Monadologie* (1714, en adelante M) “sistema de la armonía preestablecida”.⁹ Esta noción es central en su pensamiento, “le sirvió para conciliar dos principios claves de su filosofía, a saber, el principio de identidad de los indiscernibles (que defiende la pluralidad de lo existente) y el principio de continuidad de todas las cosas (que propugna la unidad última del universo)”;¹⁰ con ello buscó armonizar los contrarios tanto para hacer una síntesis de los más diversos conocimientos como para unificar, a pesar de no ser un cristiano ortodoxo, quizá ni siquiera uno convencido, el escindido mundo cristiano sumido en la discordia y las guerras de religión. La armonía representa también un fin práctico que Leibniz propuso para buscar la paz y la reconciliación religiosa como medio para alcanzar la mayor felicidad humana. En suma, la religión de Leibniz, a la que define por momentos como “el culto al poder invisible del inteligente o de la deidad, que, si es contrario a la razón, se llama superstición. Aunque Cristo era visible, su poder era invisible”,¹¹ es un ejemplo de la inclusión y de la fusión de tradiciones que caracterizó su pensamiento.

⁸“La verdad está más extendida de lo que uno cree, pero muy a menudo está pintada, y muy a menudo también disfrazada, debilitada, desfigurada, corrompida por adiciones que la dañan y la vuelven menos útil. Al exponer estos rastros de la verdad en los antiguos, o (para hablar en términos más generales) en nuestros predecesores, se extrae el oro del barro, el diamante de su mina y la luz de la oscuridad; y esto equivaldría a un tipo de filosofía perenne [*perennis quaedam Philosophia*].” GP III, 624-5. Véase: Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, 525.

⁹Véase: *Théodicée* §§32, 59, 60, 61, 62, 66, 74, 118, 248, 112, 130, 247, 340, 345, 346-358 y M §§59, 78, 80, 87, 88.

¹⁰Paradinas Fuentes, “Leibniz y la religión”, 124.

¹¹“Est cultus potentiae invisibilis intelligentis seu Numinis, quae si rationi contraria sit, superstitio appellatur. Etiam cum Christus esset visibilis, tamen ejus potentia erat invisibilis.”

Metafísica leibniziana: Dios y creación

La manera de entender la religión llevó a Leibniz a tener una determinada comprensión metafísica de la realidad. Para él la metafísica, que en su caso descansa sobre su lógica, era una ciencia de lo real, es decir, de la esencia, porque es la que da razón a las entidades; por eso Rodero dice que desarrolla una “metafísica esencialista” en la que predomina la esencia sobre la existencia. “En el racionalismo de Leibniz la realidad actual depende de su realidad posible: para la *realitas* siempre se necesita de la posibilidad [...] la verdadera realidad es la posibilidad”.¹² Metafísica y Dios van de la mano; por eso para Leibniz “el mecanismo metafísico de la creación trae consigo, en primer término, la existencia de un Absoluto, una *Monas monadum* (refiriéndose a Dios). Existe creación y criaturas, cosas y no nada, puesto que existe un creador”.¹³ Leibniz entiende la realidad en términos de su relación con un Dios trascendente poseedor de atributos esenciales como la sabiduría y la bondad. En este sentido, su filosofía va unida a su aceptación del cristianismo como una tradición viva de fe mediante la cual se interpreta y adora a Dios.¹⁴ Por esto mismo, para él todo conocimiento es en última instancia conocimiento de las ideas divinas o atributos de Dios. Esto implica que los seres humanos, como seres finitos cuya mente es emanación de la esencia divina, son capaces de una comprensión parcial de las perfecciones de Dios, que se expresan en las verdades eternas de la razón y en la armonía del mundo creado.

Para los fines de este trabajo basta con decir que el filósofo de Leipzig entiende a Dios como “el Dios de la onto-teología, la Ratio o Prima Causa que sostiene a la vez las cosas y su representación. Ser eminente, plenitud de ser, es fuente del ser de todas las cosas, condición necesaria y suficiente de todo lo que es, como de todo lo que puede ser dicho”.¹⁵ Dios es la razón última de las cosas, un ser que existe en acto fuera de la

G. W. Leibniz, *Phil.*, VII, D. II. Véase: L. Couturat, *Opusculus et fragmentes inédites de Leibniz* (París: Felix Alcan, 1903), 508.

¹² Sergio Rodero Cilleros, “Leibniz en español”, *Azafea* 12 (2010): 218.

¹³ *Ibid.*, 220.

¹⁴ Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, 523.

¹⁵ Martine de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet* (París: Vrin, 1994), 87ss.

serie de las cosas existentes y que es responsable de conducir a la existencia. Se trata de un ser necesario, de hecho es el único Necesario,¹⁶ que tiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir, es una potencia que da origen a todo, una sustancia simple primitiva que contiene las perfecciones contenidas en las sustancias derivadas y, por lo mismo, es el sujeto de todas las perfecciones o afirmaciones. Lógicamente, Dios se define como el sujeto de todos los atributos primeros, aquel en el que residen todas las perfecciones y del que emanan las posibilidades y las existencias.¹⁷ A partir de la exigencia de un ser que es causa, Leibniz concibe un Dios que escoge el mejor plan y lo dota de existencia, pero rechaza que tal ser sea un puro nombre que se le da a una necesidad lógica y ontológica; por el contrario, asume que se trata de una figura providencial, un sujeto dotado de una voluntad dirigida por el entendimiento pero distinto de él.¹⁸

Una vez dicho que Dios es necesario, aparece el tema de la creación, que implica un traslado de las esencias o posibilidades de la mente divina a la realidad actual. La creación conlleva el principio metafísico de razón suficiente,¹⁹ que busca el fundamento y justifica la relación entre creador y cosas creadas. Dios crea para comunicarse, su bondad lo lleva a ello, aunque no lo necesite porque puede no crear, y por eso lo que no elige crear no es imposible. Para Leibniz, Dios distribuye todos los resultados posibles en un número infinito de sistemas universales que su sabiduría compara entre sí, preparando la elección del mejor sistema posible. Por su *fiat*, da a los seres pensantes que decidió crear la fuerza de generar los fenómenos que llevan dentro, en su esencia ideal, como disposiciones e inclinaciones. De esta manera, tras haberles comunicado una expresión de su poder pasan de objetos del pensamiento a sujetos de sus acciones y pasiones.

142

¹⁶ En escritos breves como *El ente perfectísimo es posible*, *El ente perfectísimo existe*, *Que el ente perfectísimo existe*, Leibniz propone un argumento ontológico: el Ser Necesario existe con tal que sea posible. Este argumento postula la coincidencia plena en Dios de posibilidad y necesidad.

¹⁷ Véase: M §§43-48; DM §§1-6; PNG §§8-10, 15-16.

¹⁸ Esta cuestión ha generado tensiones en su filosofía al tener que armonizar la concepción de Dios como principio lógico con la del Dios cristiano.

¹⁹ Este principio comprende seres posibles, actuales y a Dios (sujeto a tal principio porque al decretar la creación tiene una razón para ello).

De Gaudemar arguye que Leibniz busca “conciliar creacionismo y emanatismo”²⁰ y que hay en él dos versiones de creación o del origen radical de las cosas. Si Dios solo mostrara las cosas, la producción de estas parecería una acción de su pensamiento, como si obrase en sí mismo. Pero Leibniz añade a esta versión emanatista una versión creadora e insiste en la voluntad de Dios para que el universo sea resultado de una elección. Esta elección es motivada, es decir, presupone razones para querer y decidir porque no hay decreto absoluto, y el decreto de la creación es una proposición indemostrable porque es contingente; de este modo la creación es preferible pero no necesaria. La creación continua de Leibniz está en este registro emanatista, en el que Dios asegura en todo momento el ser positivo de todas las cosas.

Para Leibniz, Dios desea escoger lo más perfecto, por eso la sabiduría divina, aplicada a la creación, implica la necesidad de escoger lo mejor.²¹ Los componentes necesarios para explicar la creación libre de las cosas por Dios los expresa en M §§48, 53, 54 y 55, en donde menciona que Dios sigue la mejor ley, de ahí que el mejor de los mundos posibles sea necesario más que posible, ya que “la Sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo” (§55). Esto permite aseverar que solo tiene existencia lo que Dios desea que exista, lo que no implica determinismo, porque una sustancia libre como Dios, según Leibniz, se determina a sí misma guiada por el bien que le ofrece su propio entendimiento.

¿Qué son las verdades eternas?

Antes de aclarar lo que son las verdades eternas, retomo un texto de Easton en el que muestra diversas interpretaciones sobre el estatus

²⁰ Martine de Gaudemar, “Leibniz”, en *Le Vocabulaire des philosophes*, ed. por Jean-Pierre Zarader (París: Ellipses, 2016), 349.

²¹ Véase: “Acerca de la necesidad de elegir lo mejor” y “Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección”, *Metafísica*, G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, ed. por Juan Antonio Nicolás (Granada: Editorial Comares, 2010), II, 115 y 127.

ontológico de estas verdades en Descartes,²² las cuales van desde la afirmación de que las verdades eternas son ideas innatas en la mente humana hasta la de que son ideas o arquetipos en la mente de Dios. Un ejemplo es Larry Nolan, quien identifica las verdades eternas con naturalezas simples y argumenta que no pueden ser extramentales, porque la realidad objetiva de una idea no garantiza la existencia de su objeto; en cambio, David Cunning (“True and immutable nature”, “Fifth meditation TINS revisited”) sostiene que las verdades eternas son abstracciones de las ideas innatas y que la eternidad de estas verdades se deriva del hecho de que las cosas creadas en su esencia nunca cambian. Por su parte, Anthony Kenny identifica estas verdades con naturalezas inmutables que no pueden depender de Dios, de la mente humana o de las sustancias, y concluye que deben ser entidades platónicas, mientras Tad Schmaltz (“Platonism and Descartes’ view”) o Marleen Rozemond critican estas lecturas conceptualistas y platonistas y argumentan que las verdades eternas no pueden depender de la mente humana para su existencia, sino que deben basarse en las realidades o estructuras objetivas inherentes a la mente de Dios.

144

Como puede verse, no hay consenso sobre lo que sea la verdad eterna en Descartes, de la misma manera que no lo hay, aunque en grado diferente, en Leibniz. Por eso conviene recordar que la noción de verdad eterna es una expresión de Agustín de Hipona que aplica a los conocimientos necesarios y universales que la mente halla en sí misma, puesto que son verdades necesarias, inmutables, y por lo mismo, eternas. Son verdades referentes al mundo sensible, anteriores al ejercicio de la razón y de origen trascendente que apuntan a la verdad personificada en Dios. Esta noción enlaza con la también agustiniana noción de las ideas divinas, que son las ideas platónicas situadas por el neoplatonismo en la mente divina, y con la teoría de la iluminación interior como vía

²²Patricia Easton, “What is at stake in the Cartesian debates on the eternal truths?”, *Philosophy Compass* 4, 2 (2009): 350. Aunque Easton habla de interpretaciones sobre Descartes, también sirven para el caso de Leibniz, ya que este conoció bien la obra del francés e influyó en su concepción de las verdades eternas. Por eso las explicaciones de Easton son útiles e ilustrativas, y más porque Leibniz nunca definió las verdades eternas con actitud geométrica, lo que deja lugar a diversas interpretaciones.

de acceso a la verdad. Aunque la tradición filosófica posterior, sobre todo la escolástica y el racionalismo, utilizó este concepto, en la práctica se asemeja al concepto de analiticidad. La cuestión de las verdades eternas fue discutida a lo largo de los siglos por filósofos como Platón, Agustín, Soto, Suárez, Descartes, J. Thomasius o Scherzer, estos dos últimos influencia directa de Leibniz por haber sido sus maestros.²³

Dicho lo anterior, y retomando la pregunta que titula este apartado, sobre qué son las llamadas verdades eternas,²⁴ conviene citar al autor de los *Nouveaux essais*:

Concluyamos que existen dos tipos de proposiciones, unas particulares y relativas a la existencia, como, por ejemplo, que un elefante existe; las otras generales y sobre la dependencia de las ideas, como, por ejemplo, que los hombres deben obedecer a Dios. La mayor parte de las proposiciones generales y ciertas llevan el nombre de verdades eternas, y, en efecto, todas ellas lo son. No se trata de que sean proposiciones que fueron formadas actualmente en alguna parte de toda la eternidad o que hayan sido grabadas en el espíritu de acuerdo con algún modelo que existiese siempre, sino de que estamos seguros de que cuando una criatura, provista con las facultades y los medios para ello, aplique sus pensamientos a la consideración de dichas ideas, encontrará la verdad de esas proposiciones.²⁵

Las verdades eternas o necesarias son verdades como las de la lógica, la geometría o los principios racionales; son eternas en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia de cualesquiera cosas contingentes, de ahí que sean “inmutables”, “necesarias”²⁶ e irrefutables. Están basadas en el principio de identidad o de no contradicción y tienen validez objetiva. Aunque “su verdad y su realidad se funda en

²³ Marine Picon, ““The summulists’ disputes de *constantia subjecti*”: The young Leibniz and his teachers on eternal truths and existence”, *Intellectual History Review* 24, 2 (2014): 135-151.

²⁴ Broad, *Leibniz. An introduction*, 157ss.

²⁵ NE IV.xi.13-14.

²⁶ José L. Fernández Rodríguez, “Las verdades eternas: por qué Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes”, *Anuario Filosófico* 16, 2 (1983): 9.

ALBERTO LUIS LÓPEZ

Dios”²⁷, es decir, “proviene de la suprema razón”²⁸, y por lo mismo dependen de Él porque es quien les otorga esa realidad, no deben identificarse con Dios ni equipararse con el entendimiento divino. Que dependan de Él no implica que sean arbitrarias o que dependan de su voluntad arbitraria, por el contrario, dependen de su entendimiento que está conforme con su sabiduría.

La certeza de estas verdades no proviene de los sentidos y por eso mismo no es ambigua o confusa; por el contrario, “la base de nuestra certidumbre respecto a las verdades universales y eternas radica en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, como asimismo las ideas puras e inteligibles tampoco dependen de los sentidos, como por ejemplo la de ser, uno, mismo, etc.”²⁹; pero el fundamento real y último de esta certeza no es epistémico, es de hecho Dios. El que brinda certeza es

ese espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, a decir verdad, constituye la región de las verdades eternas [...] esas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones harán surgir enunciaciones actuales.³⁰

Del final de la cita se colige que las verdades eternas están en nosotros, pero pese a ello no siempre se muestran de modo explícito, “no siempre nos apercebimos de ellas”,³¹ entre otras cosas porque están en nosotros pero no como lo están en Dios, pues en Él están sin límites y en nosotros se encuentran limitadas, como sostiene Leibniz en el prefacio a *Théodicée*.³²

²⁷ NE II.xiii.17.

²⁸ NE II.xxv.1.

²⁹ NE IV.iv.5.

³⁰ NE IV.xi.14.

³¹ NE IV.x.7: GP V, 419.

³² *Théodicée*, GP VI, 27.

Verdades eternas ↔ Dios

Las verdades eternas, además de ser un concepto epistemológico, ontológico y metafísico, cumplen un papel teológico al remitir a Dios, es decir, al convertirse en prueba de su existencia, asunto especialmente acuciante para Leibniz (basta recordar sus cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios: ontológico, modal, de las verdades eternas, cosmológico y de la armonía preestablecida)³³ y que él mismo confirmó a Elizabeth von der Pfalz en su escrito de 1678:

No hay nada más común hoy en día que las demostraciones de la existencia de Dios. Advierto que es casi como las pruebas de la cuadratura del círculo y del movimiento perpetuo: el peor estudiante de matemáticas y de mecánica se arroja a estos sublimes problemas [...] Del mismo modo, todos los que han aprendido un poco de metafísica comienzan primero con la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad de nuestras almas, que, en mi opinión, son los frutos de todos nuestros estudios, pues constituyen el fundamento de nuestras mayores esperanzas.³⁴

La relación condicional entre verdades eternas y Dios es clara y se ve también en M §29, cuando se dice que lo que distingue a los humanos de los animales es el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, el cual “nos hace tener la Razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que se llama en nosotros Alma Razonable o Espíritu”.³⁵ Cuando en M §46³⁶ se aclara que estas verdades no son arbitrarias ni dependen de una voluntad que actúa arbitrariamente, se indica en forma implícita que pueden ser conocidas. Conocer esas verdades, sus características y condiciones, lleva

³³ Véase: Pierre Burgelin, “Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, suppl. 4 (1969): 1-20; David Blumenfeld, “Leibniz’s modal proof of the possibility of God”, *Ibid.*, 4, 2 (1972): 132-140 y “Leibniz’s proof of the uniqueness of God”, *Ibid.*, 6 (1974): 262-271; Brian Leftow, “A Leibnizian cosmological argument”, *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 57, 2 (1989): 135-155.

³⁴ A II.1.660–661/AG 235. Véase: Brandon C. Look, “Arguments for the existence of God”, en *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. por Maria R. Antognazza (Nueva York: Oxford University Press, 2018), 701.

³⁵ M §29; GP VI, 611.

³⁶ M §46; GP VI, 614.

ALBERTO LUIS LÓPEZ

a preguntarse por su causa, por la razón suficiente, y eso dirige la pregunta hacia Dios. De esta manera, en las verdades eternas hay una prueba de la divinidad, aunque más que demostrar la existencia de Dios exigen su existencia, lo que mostraré a continuación retomando algunos pasajes de los NE.

Las verdades eternas exigen la existencia de Dios

En el libro primero de los NE Leibniz rechaza la crítica de Locke al innatismo pero también introduce la noción de verdad eterna. En un pasaje que aparece al inicio de la obra, Théophile (Leibniz) plantea las siguientes preguntas:

¿Por qué no podría haber otra razón por la que el alma pueda tener algo en sí misma sin haberlo apercibido? Porque igual que admites que un conocimiento adquirido puede quedar oculto en la memoria, la naturaleza podría ocultarle también algún conocimiento originario. ¿Es necesario que una sustancia que se conoce sepa en primera instancia lo que le es natural? ¿Esta sustancia (por ejemplo nuestra alma) no puede y no debe tener múltiples propiedades y afecciones, que es imposible considerar en su totalidad desde el primer momento? [...] ¿Por qué motivo el alma no puede poseer algo que nunca haya utilizado?³⁷

Leibniz indica que hay ciertos conocimientos en el alma que a pesar de no ser *apercibidos*,³⁸ es decir, no ser conscientes de ellos, pueden existir o estar depositados en ella. Esto es lo que le plantea más adelante el interlocutor Philalethe (Locke), al argüir que de ser esto cierto habría en el alma verdades que no son adquiridas, sino que están “grabadas” (*gravées*) en ella aunque no las conozca ni llegue a conocerlas, algo que parece absurdo. Leibniz responde que no hay nada absurdo en ello

³⁷ NE I.i.5; GP V, 74-75.

³⁸ Es bueno recordar la diferencia en Leibniz entre percepción y apercepción, cuyo antecedente inmediato puede estar en la división lockeana entre percepción y reflexión o sentido interno, pues mientras el primer término es usado en sentido habitual, como sensación o recepción sensorial exterior, el segundo se refiere a un conocimiento reflexivo del estado interior, es decir, a una especie de conciencia que implica un darse cuenta.

porque “algún día, cuando nuestras almas estén en otro estado, se podrán desarrollar en ellas cosas más relevantes de las que podemos conocer en el actual modo de vida”.³⁹ El siguiente pasaje complementa la idea y brinda información valiosa:

THÉOPHILE: El espíritu no solo es capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo, y si solo tuviese la simple capacidad de recibir los conocimientos o la potencia pasiva para ello, tan indeterminada como la que tiene la cera para las figuras y la tabla rasa para las letras, no sería la fuente de las verdades necesarias, como he demostrado que es: pues es innegable que los sentidos no son suficientes para hacernos ver su necesidad, y que el espíritu tiene una disposición (tanto activa como pasiva) para sacarlas él mismo de su fondo [...] La prueba originaria de las verdades necesarias solo proviene del entendimiento, y las demás verdades provienen de las experiencias o de los demás sentidos.⁴⁰

Esta cita reitera que las verdades necesarias no dependen de los sentidos, sino del entendimiento humano; de hecho, le son intrínsecas porque ahí se originan. Leibniz puntualiza que por muchas experiencias particulares que se tengan de una verdad universal, sin conocer su necesidad nunca se podrá estar seguro de ella. Al igual que las verdades necesarias, las verdades eternas tampoco dependen de los sentidos y pese a que estos pueden ayudar a su aprendizaje, insinuándolas y confirmándolas, eso no significa que “puedan demostrar su certeza indubitabile y eterna”;⁴¹ lo que implica que, *stricto sensu*, su conocimiento es más intuitivo porque depende y emana del propio espíritu humano;⁴² en consecuencia, si se quieren conocer estas verdades y lo que se desprende de ellas habrá que apelar a uno mismo, lo que significa que las verdades

³⁹ NE I.i.5; GP V, 75-76.

⁴⁰ NE I.i.5; GP V, 76.

⁴¹ NE I.i.5; GP V, 77.

⁴² Esta misma idea aparece en *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, escrito en 1684 pero publicado en 1784 en *Acta Eruditorum*. A pesar de que el texto tiene por objetivo tomar partido frente al asunto cartesiano de los niveles de representación y de conocimiento sobre la base de los criterios de la verdad, Leibniz señala lo siguiente: “De lo que resulta evidente que no captamos las ideas de aquellas cosas que conocemos distintamente, sino en tanto en cuanto nos servimos de un conocimiento intuitivo”. A VI.4, 585.

eternas constituyen, en relación con la existencia de Dios, un tipo de prueba o demostración *a priori*.

En otro pasaje de los NE se plantea la necesidad de la existencia de Dios al poner de manifiesto la realidad de las verdades eternas, para lo cual se hace referencia al innatismo:⁴³

THÉOPHILE: Su origen [de la consideración del infinito] es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Lo cual permite ver cómo aquello que da cumplimiento a la propia concepción de la idea de infinito se encuentra en nosotros mismos, y no viene de las experiencias de los sentidos, como las verdades necesarias no pueden ser probadas por la inducción ni por los sentidos. La idea de absoluto está en nuestro interior como la de ser: esos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y se puede decir que son la fuente de las ideas tanto como Dios mismo es el principio de los seres.

[...]

Yo creo que tenemos la idea positiva de una [duración infinita o eternidad] y otra [inmensidad] y que dicha idea será verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la eternidad, encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que de ello se comprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo. Con esto se demuestra también que el origen de la noción de infinito proviene de la misma fuente que las verdades necesarias.⁴⁴

Destaco varios puntos de esta cita: 1) que las verdades eternas están en nosotros mismos y no pueden ser “probadas” por la experiencia sensible; 2) que el alma tiene un papel activo como fuente de las ideas, de manera análoga a como Dios, con su natural actividad, es causa de todos los seres; y 3) que la idea de absoluto se equipara a un atributo de Dios, lo que de algún modo pone de manifiesto que la noción de Dios también es innata.

⁴³ Retomo aquí los comentarios de Ma. del Socorro Fernández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz* (Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie Universitaria 38, 1996), 38ss.

⁴⁴ NE II.xvii.3-16; GP V, 145-146.

Estos tres puntos se vinculan entre sí porque apuntan a la actividad del alma, que no solo recibe, sino que al actuar adquiere conocimiento. En este sentido, hay que recordar que para el autor del *Sistema nuevo* todas las ideas son innatas en tanto que están dadas, virtual o potencialmente, en el interior del alma. Lo innato es una disposición que el alma tiene naturalmente, gracias a la cual las verdades emanan de ella, ya sea fruto de una pura intuición o con ayuda de los sentidos. El llamado racionalismo de Leibniz no le impide valorar el conocimiento aprendido a través los sentidos, sino que, por el contrario, reconoce que son útiles porque hasta cierto punto pueden auxiliar al entendimiento, ya que “los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercebir su existencia [de ideas y principios]”.⁴⁵

Dado que las ideas o verdades están en la propia alma, la idea de Dios podría también encontrarse en ella, y en caso de estarlo se confirmaría que se trata de un argumento *a priori*. Para demostrar esto hay que remitirse a una carta de agosto de 1686 al filósofo francés Simon Foucher. Ahí, Leibniz escribe que Dios creó el alma para que todo nazca de ella, por lo que podría pensarse que Dios mismo es también objeto del propio pensamiento, ya que pese a estar fuera de las criaturas obra sobre ellas porque dependen de Él:

[C]ada sustancia individual experimenta el universo a su manera [...] Todo efecto experimenta su causa y la causa de cualquiera sustancia es la resolución que Dios le imprimió al crearla; pero esta resolución implica relaciones con todo el universo, como Dios que tuvo todo en mente cuando hizo cada parte [del universo], cuanto más sabios somos más relacionamos nuestros deseos.⁴⁶

Se colige de la cita que la sustancia o alma, con sus respectivas ideas, tiene un vínculo con Dios en tanto que le imprime ideas o verdades; en otras palabras, las ideas impresas en el alma son una especie de representación de Dios y del vínculo con el universo, lo que no quiere decir que se vean las verdades eternas en Dios, como planteaba Malebranche,

⁴⁵ NE I.i.1; GP V, 67.

⁴⁶ Carta de Leibniz a Foucher de agosto de 1686, GP I, 383-384 y A II.1, 86-93.

sino que se ven por Dios, es decir, gracias a Él. Dios es, entonces, tanto impresor de ideas como mediador entre el universo y las criaturas al establecer una relación entre ellas. Además, funge como la única causa que actúa sobre las sustancias y por eso posibilita una relación entre los fenómenos al ser causante de su correspondencia.

Volviendo a la cita de los NE (II.xvii.3-16), al final Leibniz señala que podemos tener la idea (o verdad eterna) de eternidad, pero solo si la concebimos como un “absoluto o atributo sin límites que [...] encontramos en la necesidad de la existencia de Dios”. A pesar de que Leibniz habla de la necesidad de la existencia de Dios por las verdades eternas no queda claro cómo se da eso; pese a ello, es posible aclarar el asunto remitiéndose a Fernández García,⁴⁷ quien, desde “el propio sistema leibniziano”, defiende que estas verdades solo pueden ser objetos del entendimiento divino vistas o consideradas intuitivamente e introduce un elemento interesante que tiene que ver con la noción leibniziana de causa y razón. Las ideas eternas —dice la comentarista— no tienen causa porque de tenerla no serían eternas, empero, sí tienen razón de su existencia y por lo mismo son algo en vez de nada. Sirviéndose de las obras *De rerum originatione radicali* (1697) y del *Résumé de Métaphysique* (1703), sostiene que es necesario que dichas verdades existan para que puedan a su vez ser la causa de las cosas existentes, porque estas solo pueden proceder de las existentes y, a su vez, deben fundarse en algún ser real y necesario, ya que de lo contrario habría que buscar su causa fuera de él. Así justifica Leibniz, según Fernández, la exigencia necesaria de la existencia de Dios.

Finalmente, la última referencia a la que quiero aludir aparece en el libro cuarto de los NE, donde Leibniz (Théophile) sostiene que la mayoría de las proposiciones generales y ciertas se denominan verdades eternas porque de hecho lo son. Incluso indica que no se trata de proposiciones grabadas en el espíritu de acuerdo con un modelo siempre existente, sino que “estamos seguros de que cuando una criatura, provista con las facultades y los medios para ello, aplique sus pensamientos a la consideración de esas ideas, encontrará la verdad de esas propo-

⁴⁷Fernández García, *La existencia de Dios*, 50ss.

siciones”.⁴⁸ Las verdades eternas, aclara, son adquiridas por la actividad del alma, pero no basta con que las busque en ella misma, sino que hacen faltan también ciertas condiciones para que el resultado de la búsqueda sea satisfactorio.

Líneas más adelante, tras discurrir sobre proposiciones mixtas y teoremas geométricos, Leibniz inquiriere sobre lo que pasaría con las verdades eternas si no hubiese ningún espíritu:

THÉOPHILE: ¿Dónde estarían estas ideas si no existiese ningún espíritu y en qué se convertiría entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas? Eso nos lleva al fundamento último de las verdades, a saber, a ese Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, cuyo Entendimiento, a decir verdad, es la Región de las verdades eternas como reconoce y expresa de manera muy viva san Agustín. Y para que no se piense que no hay necesidad de recurrir a Él, se debe considerar que esas verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulador de su misma existencia, y en una palabra las leyes del universo. Así, estas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que están grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones harán surgir enunciaciones actuales.⁴⁹

Esta cita, mencionada anteriormente pero ahora copiada *in extenso*, es relevante porque al preguntarse Leibniz qué pasaría con esas verdades de no haber ningún espíritu, se remite a Dios, pero también a la necesidad de su existencia, porque al no poder “dejar de existir” se convierte en el garante de la existencia de dichas verdades, las cuales, en tanto eternas, no tienen como tal un momento preciso en el que adquieran la existencia. Esto lleva a pensar que si no surgen en un momento dado, entonces no se debe preguntar tanto por su origen o causa como por su razón. Lo anterior remite al principio de razón suficiente porque Leibniz no se pregunta por la causa, sino por el fundamento o razón de esas

⁴⁸NE IV.xi.13; GP V, 427-428.

⁴⁹NE IV.xi.14; GP V, 429.

verdades, esto es, por lo que hace que sean de un modo y no de otro; más aún si se considera que para él no hay nada sin razón o sin el porqué de su existencia, lo que explica que afirme constantemente, como en *Confessio philosophi* (1671), que se requiere el principio de razón suficiente para probar la existencia de Dios:

Creo que puede demostrarse que nada existe salvo que sea posible asignarle (al menos por Aquel que es omnisciente) una razón suficiente de por qué existe y por qué es así y no de otra manera. Quien niegue esto se olvida de la distinción entre ser por sí y no ser. De todas formas, lo que sea que exista tendrá todos los requisitos para existir; sin embargo, todos los requisitos para existir, tomados juntos y al mismo tiempo, son una razón suficiente para existir. Por lo tanto, lo que sea que exista tiene una razón suficiente para ello.⁵⁰

Mencionado el principio de razón suficiente se puede comprender mejor la cita y el argumento que contiene. Leibniz asume a Dios como fundamento último de las verdades eternas, pero resulta que esas verdades necesarias contienen —como él mismo indica— la razón determinante de su existencia, esto es, su razón suficiente. Ahora bien, en la cita menciona algo más, a saber, que dichas verdades tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria que llama “Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir”. Lo más relevante para demostrar la existencia de Dios a partir de las verdades eternas es el hecho de que ese espíritu o Dios contiene el original de las ideas y de las verdades que están grabadas en nuestras almas.

¿Qué implica lo anterior? Para responder hay que volver a lo mencionado al principio de este trabajo, respecto a que las verdades eternas se descubren en uno mismo y no son aprendidas por enseñanza ni por los sentidos, sino más bien por una especie de intuición aperceptiva de los propios contenidos del alma. Si estos contenidos, que están en uno mismo a modo de arquetipos, son conocidos o reconocidos por medio de una apercepción, pero sus originales están en otro ser distinto de

⁵⁰ *Confessio philosophi*, A VI.3, 118. Véase: G. W. Leibniz, *Confessio philosophi. Papers concerning the problem of evil, 1671-1678*, ed. por Robert C. Sleigh, Jr. (New Haven y Londres: Yale University Press, 2005), 33.

uno, entonces tras reflexionar sobre uno mismo se pasará naturalmente a reflexionar, y en consecuencia a conocer, sobre ese otro ser en el que recaen los originales.⁵¹ Es aquí donde aparece el entendimiento de Dios, que es la fuente (divina) en la que se encuentra lo que hay de real en la posibilidad.

Como se ha dicho, si Dios no existiera no habría nada existente ni nada sería posible, como señala Leibniz en *M* y en *Théodicée*,⁵² pero dado que hay cosas existentes y posibles y las verdades eternas son un ejemplo de ello, entonces se colige que Dios o ese ser supremo y universal debe existir. Hay que considerar que el hecho de que esas verdades dependan de Dios y de alguna manera sean objeto de su creación, no significa que la creación sea algo que pasa de lo eterno a lo temporal, más bien se trata de “la realización temporal de algo eterno”.⁵³ En relación con esto, y de manera parecida a como entiende Berkeley la semejanza ontológica entre Dios y las criaturas,⁵⁴ esas verdades conducen a Dios porque “al estar penetrada la realidad creada por las verdades eternas que no son otra cosa que los atributos de Dios, descubrimos en esas mismas cosas la huella del Creador. Las verdades eternas reclaman una sustancia eterna y así prueba a Dios como raíz de la posibilidad, pues su mente es la misma razón de las ideas o verdades”.⁵⁵

Comentarios finales

En este escrito me introduje en la metafísica leibniziana para abordar el tema de las verdades eternas y cómo muestran *a priori* la existencia de Dios. Al hacerlo quise evidenciar tanto el profundo interés de Leibniz por el tema de Dios y por demostrar su existencia como su intento por

⁵¹ Esta idea aparece también en Berkeley; véase: *Dialogues*, 231ss, y el sermón *Immortality*, 222. George Berkeley, *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. por A. A. Luce y T. E. Jessop (Londres: Nelson and Sons Ltd., 1948-1957), vols. 2 y 7.

⁵² *M* §§43-44, GP VI, 614 y *Théodicée* §§20, 184-189, GP VI, 114-115 y 226-229.

⁵³ José M. Ortiz Ibarz, *El origen radical de las cosas* (Pamplona: Eunsa, 1988), 127-128.

⁵⁴ Alberto Luis López, “Berkeley: Tres vías para el conocimiento de Dios”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146 (2021): 465-482.

⁵⁵ Fernández García, *La existencia de Dios*, 53.

hacer que estas verdades ofrecieran una prueba rigurosa. Como creía que los asuntos teológico-religiosos no tenían por qué ser ajenos al rigor lógico y demostrativo, quiso dotar a esta prueba, pese a ser *a priori* y basarse en la peculiar noción de verdad eterna, de la mayor fuerza posible. Los motivos que lo llevaron a ello son: 1) que aunque creía que no se podía conocer plenamente a Dios, eso no era motivo para no hacer intentos para acceder a su ser y comprender, en la medida de lo posible, su naturaleza; 2) que consideraba que la razón era la única vía, al menos la realmente importante, para llegar a Dios, cuya esencia era asequible a la razón humana; por eso tenía sentido elaborar un razonamiento deductivo-demostrativo a partir de la noción de verdad eterna; 3) que asumía que las verdades eternas ponían de manifiesto la relación de Dios con el mundo y, por consiguiente, con las criaturas, al ser verdades que estaban en Él pero no contaban con la razón suficiente de su propia existencia, de ahí que Dios fuera fundamento de todo lo existente y de todo lo posible.

La metafísica leibniziana ofrece múltiples temas de estudio, que por su amplitud y complejidad nos recuerdan que falta mucho para agotar el pensamiento del filósofo de la armonía preestablecida.