

La idea de Dios en los sistemas filosóficos de Descartes y Leibniz

David A. Roldán

Que todo aparecer del ser sea una posible apariencia; que la manifestación de las cosas y el testimonio de la conciencia no sean quizá, sino el efecto de una cierta magia, capaces de extraviar al hombre que espera salir de sí hacia el ser, todo esto no es un loco pensamiento filosófico. Es todo el desarrollo de la humanidad moderna; su temor a dejarse hechizar.

—Emmanuel Lévinas*

Resumen

El artículo estudia el uso de la “idea de Dios” en los sistemas racionalistas de Descartes y Leibniz. Intenta destruir el supuesto que contrapone racionalismo a teísmo. Se pretende demostrar que los sistemas de Descartes y Leibniz quedarían encerrados en unidades básicas (*cogito*, mónada) sin el recurso a la idea de Dios.

Abstract

The article studies the use of God’s idea in the rationalists systems of Descartes and Leibniz. It attempts to destroy the supposal which opposes rationalism to theism. It tries to demonstrate that the systems of Descartes and Leibniz would become locked in basics unities (*cogito*, monad) without the resources of God’s idea.

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto identificar el uso que hacen Descartes y Leibniz de la idea de Dios. La hipótesis interpretativa es que el recurso a la idea de Dios es central en los sistemas metafísicos-racionalistas, representados en este caso por estos dos pensadores. Quitar la idea de Dios rompería la “armonía” y la unidad del sistema propuesto, y condenaría a la unidades básicas del sistema (el *cogito* y la mónada, respectivamente) al solipsismo. Se pretende destruir un supuesto muy difundido en ámbitos ilustrados: la contraposición entre “racionalismo” y “teísmo”, considerando que las posturas racionalistas eliminan a “Dios” en su argumentación. Habitualmente hay personas que se definen como “racionalistas”, pretendiendo evitar con ello toda relación con la teología. Este falso supuesto está en cuestión en las siguientes páginas.

* Prólogo a la edición castellana de *Totalidad e Infinito* (Salamanca, Sígueme, 4^a1997).

Procederemos a estudiar, en primer término, el tratamiento cartesiano de la idea de Dios en sus *Meditaciones Metafísicas*. Luego, haremos lo propio con la producción leibniziana. Finalmente, esbozaremos una línea que nos permita aquilatar las propuestas de estos dos autores que nos llegan en nuestra condición de post-kantianos.

1. Dios como garante del mundo en Descartes¹

Las *Reglas para la dirección de la mente* habían circunscrito la reflexión cartesiana a aquello que era a la medida de la mente, y que podía habitar como “conocimiento cierto e indudable” en la idiosincrasia de la mente². La tercera de las reglas admitía con carácter de ciencia solamente aquello que podíamos deducir con certeza o intuir con claridad y evidencia³.

La primera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes tiene un saldo negativo: la duda hiperbólica y metódica ha destruido las certezas del mundo exterior⁴, y con ella la veracidad del testimonio de los “sentidos”. Asimismo, ha puesto en tela de

¹ René Descartes (Cartesius) nació en 1596 en La Haye (Turena). Su madre, Jeanne Brochard, murió de parto al año siguiente y su padre Joachim Descartes se volvió a casar en 1600. En 1606 ingresa al colegio de jesuitas de la Flechè, donde recibirá una importantísima formación escolástica, que lo marcará notoriamente en el futuro. En 1618 se enrola en el ejército y participa de la Guerra de los Treinta Años. En esta época conoce a Isaac Beeckman, con quien traba correspondencia por la cual se sabe que ya en este tiempo Descartes buscaba “un arte general para resolver todas las dificultades”. La noche del 11 de febrero de 1619 Descartes tiene tres sueños cuya interpretación le permite descubrir “los fundamentos de una ciencia maravillosa”. En medio de viajes, en 1628 comienza la elaboración de las *Reglas para la dirección del espíritu*, obra que será publicada póstumamente. Esta obra ofrece ya orientaciones fundamentales, que definirán el cartesianismo posterior: i) la disposición a poner todo en discusión; ii) el rechazo frontal de la escolástica; iii) el rechazo del aristotelismo; iv) la búsqueda de una ciencia ideal cuyo método deductivo de razonamiento (bajo el modelo matemático) incluya la intuición, la deducción, la enumeración y la memoria. En 1629, luego de presentar su método en París, se radica en Holanda, donde desarrollará su *Discurso del método*, que verá la luz en Leiden, en 1637. En 1635 reconoce una hija (Francine) que le nace a Helène Jans (mujer que le cuidaba), pero cinco años más tarde, en 1640, fallecen Francine, el padre y la hermana de Descartes. En 1641 publica en latín sus *Meditationes de prima philosophia* (conocidas como *Meditaciones Metafísicas*), como coronación de un trabajo iniciado en 1628. Las *Meditationes* se publican junto a las objeciones que Marsenne había podido recoger de Gassendi y Hobbes, y las respuestas de Descartes. Pese a que las *Meditationes* van dirigidas a los profesores de la Sorbona, es acusado de ateísmo y pelagianismo. En 1644 aparecen (también en latín) los *Principia philosophiae*: con ellos intenta ofrecer un manual de su propia filosofía. En 1649 escribe *Sobre las pasiones del alma*, de gran valor para comprender las relaciones entre cuerpo y alma en el sistema cartesiano. Descartes muere el 11 de febrero de 1650, a los 53 años de edad, en Suecia, donde dictaba cursos a la joven reina Cristina. Tras su muerte, desde las universidades holandesas se comienza a propagar el cartesianismo.

² La segunda de las reglas reza: “solamente hemos de ocuparnos de aquellos objetos para cuyo conocimiento cierto e indudable parecen ser suficientes nuestras mentes”, René Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, Madrid, Orbis, 1983, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ “Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en aquello que nos ha engañado alguna vez”, René Descartes, en *Meditaciones Metafísicas* en René Descartes, *Obras Escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, Editorial Charcas, (sin fecha) 2da. Edición, p. 217.

juicio las certezas de la razón, al mostrar que es difícil diferenciar el sueño de la vigilia⁵. No obstante esto, se ha puesto de manifiesto que las verdades de la matemática resisten incluso los embates de la problemática del sueño y la vigilia. También ha mostrado que es posible pensar que Dios haya querido que siempre nos equivoquemos en nuestros pensamientos⁶, y sería posible pensar que existiese un “genio maligno” que nos engañase todo el tiempo, provocando en nosotros un “error sistemático”.

La segunda de las *Meditaciones* tiene un saldo positivo y paradigmático en la historia de la filosofía: “pienso, por lo tanto, existo”. Al aplicar la duda, no puedo dudar de que estoy pensando, y por lo tanto, mientras pienso, tengo la certeza de que existo, existo como ser pensante, como sustancia pensante⁷. Se ha llegado a un punto en el que no es posible seguir dudando; se ha llegado a una certeza. Pero el problema ahora es que Descartes ha quedado encerrado en un solipsismo: la única certeza es que yo existo como ser pensante⁸, y existo en tanto y en cuanto ejerzo mi actividad esencial: mientras pienso. ¿Cómo salir de este encierro? Demostrando racionalmente la existencia de Dios, y asumiendo su bondad. Esta será la tarea de la tercera meditación.

Comienza con lo que Husserl denominaría una *epoché*: “cerraré ahora los ojos, taparé los oídos, no emplearé mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales”⁹. Descartes está seguro de que en él, como *res cogitans*, residen modos de pensar, pero duda de la realidad objetiva de esas ideas, del objeto de referencia.

Descartes divide en tres los tipos de ideas, de imágenes de las cosas: innatas (las que se me imponen sin provenir del mundo exterior); adventicias (proviene del mundo

⁵ “Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me siento realmente asombrado; y mi asombro es tal que casi llega a convencerme de que duermo”, *ibid.*, p. 218.

⁶ “Sin embargo, hace mucho que tengo en mi espíritu cierta opinión, a saber, que existe un Dios que lo puede todo y por el cual he sido creado y producido tal como soy. Pues, ¿quién me podría asegurar que este Dios no ha hecho que no exista tierra ninguna, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, yo tenga las sensaciones de todas estas cosas y que todo eso no me parezca existir sino como lo veo? E, igualmente, como a veces juzgo que los demás se equivocan, incluso en las cosas que piensan saber con mayor certidumbre, puede ser que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres...”, *ibid.*, p. 220.

⁷ Se ha criticado exhaustivamente el *cogito*. Se admite la evidencia del *cogito* al nivel de la certeza de la duda y por tanto, del pensamiento. El salto que Descartes hace desde esta evidencia hasta la consideración de que quien piensa soy yo, y de allí, considerarlo —según la metafísica tradicional— como una “sustancia pensante”, se han impugnado por problemas de legitimidad en el método cartesiano. En efecto, la consideración del “yo” incluye la hipótesis de la memoria y de un yo que permanece a través del tiempo. Cf. Claudia Jáuregui “Cogito and temporality” en *International Philosophical Quarterly* XLI, No. 161 (march 2001), pp. 5-16.

⁸ El famoso *cogito, ergo sum* (que es la traducción latina del *je pense, donc je suis* que aparece “por antonomasia” en el *Discurso del método*) ha sido vinculado con el *si enim fallor, sum* de Agustín, en *De civitate Dei* XI, 26, y fue una de las primeras críticas de Arnauld. A esto Descartes respondía con signos de “humildad”: “son briznas de paja que tiran mis adversarios para tratar de opacar mi descubrimiento”. Lo cierto es cada uno (Agustín y Descartes) discurren de manera distinta con afirmaciones similares. Como dice Hans Küng, Descartes, a diferencia de Agustín, “no hace hincapié en la limitación de la razón ni en la dignidad de la fe”, Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, p.47.

⁹ *Ibid.*, p. 233.

exterior), y facticias (las que yo genero)¹⁰. Siguiendo la tradición metafísica clásica, concibe la siguiente cadena ontológica, en orden jerárquico: 1º) sustancias infinitas; 2º) sustancias finitas (por ej., “yo”), 3º) accidentes (por ejemplo, mis ideas).

Desde una consideración formal, todas las ideas son iguales, son imágenes o representaciones en mi entendimiento. Pero si se considera su realidad objetiva, que depende del grado de realidad formal de lo que representan, allí es posible establecer una diferencia jerárquica:

“A saber, si estas ideas se toman sólo en tanto constituyen ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de igual manera; pero considerándolas como imágenes que representan una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes entre sí. Pues, en efecto, las que representan sustancias son sin duda algo más y encierran en sí (por así decir) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que las que me representan solamente modos o accidentes”¹¹.

La subordinación ontológica del accidente a la sustancia tiene su correlato en el ámbito de las ideas en el pensamiento: las ideas de accidentes son inferiores, en cuanto a su “realidad objetiva”, a las ideas de sustancias. Cabría preguntarse, ¿qué sucede con la relación entre las sustancias finitas y las infinitas? Descartes da la respuesta en el párrafo inmediato:

“Además, aquella mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso, y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; aquella, digo, por cierto, contiene en sí misma más realidad objetiva que aquellas que me representan las sustancias finitas”¹².

En lo sucesivo, Descartes recurre al modelo de la “causa eficiente” para explicar el origen de esa idea de Dios que, al parecer, es de indubitable existencia en la idiosincrasia del pensamiento. En el modelo de la causa eficiente, el efecto debe provenir de una causa que tenga, al menos, el mismo grado de realidad objetiva que el efecto¹³. Hay ideas que pueden tener su origen en mí, que al ser sustancia, puedo considerar como sustancias a los otros seres corpóreos. También hay ideas que se pueden generar por negación, por ejemplo, el frío por negación del calor, o las tinieblas por negación de la luz. Ahora bien, ¿puedo ser yo el origen de la idea de Dios, de Dios como sustancia infinita, siendo yo sustancia finita? “No”, responde Descartes:

“Y cuanto más prolongada y cuidadosamente examino todas estas cosas tanto más clara y distintamente conozco que son verdaderas. [...] entre estas ideas,

¹⁰ “Pues de estas ideas, unas me parece que han nacido conmigo, otras que son extrañas y vienen de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo”, *ibid.*, p. 236.

¹¹ *Ibid.*, p. 239.

¹² *Ibid.*

¹³ “Ahora es manifiesto por luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto, pues, ¿de dónde puede extraer el efecto su realidad sino de su causa? ¿Y cómo podría ésta comunicar aquélla si no la contuviera en sí misma?”, *ibid.*

aparte de la que me representa a mí mismo, sobre la cual no puede existir aquí ninguna dificultad, existe una que me representa un Dios [...] bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa y por la cual yo mismo y las demás cosas que existen (si es verdad que realmente existen) han sido creadas y producidas. Tales atributos son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente los considera tanto menos me convenzo de que la idea que poseo pueda tener su origen en mí mismo. Y, por consiguiente, es preciso concluir necesariamente de todo lo dicho antes que Dios existe”¹⁴.

Como yo no puedo ser causa de la idea de Dios, en tanto lo concibo como representación de una sustancia infinita, y yo tengo evidencia de ser una sustancia finita, debe concluirse que Dios existe. Pero aún cabría preguntarse, ¿puede ser la idea de “Infinito” generada por mí mismo por negación a la idea de “finito”? No, respondería rotundamente Descartes:

“Y no debo imaginar que concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo que es finito [...] porque por el contrario veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita y que, además, en cierto modo tengo en mí la noción de lo infinito antes que de lo finito, es decir, de Dios, antes que de mí mismo”¹⁵.

La prueba de la existencia de Dios revela que la jerarquía ontológica que concibe Descartes lo lleva a considerar a Dios como una sustancia infinita que tiene mayor grado de realidad que el “yo”, como sustancia finita. A partir de la certeza del *cogito*, ha llegado —en su meditación de la certeza de la existencia de Dios—, a una inversión: tengo en mí antes la noción de Dios que la de mí mismo. El *cogito* ha generado una ruptura del yo; el yo alberga en sí mismo algo que no es “a la medida”, sino que lo excede¹⁶.

La destrucción de la hipótesis de un genio maligno —o de un Dios que haya configurado la realidad y mi entendimiento de una manera tal que me engañe sistemáticamente— se da con un argumento poco sólido, ya en la cuarta meditación:

“Porque primeramente reconozco que es imposible que alguna vez me engañe, puesto que en todo fraude y engaño se encuentra cierto tipo de imperfección y aunque parezca que poder engañar atestigua sin duda debilidad o malicia. Y por consiguiente, esto no puede encontrarse en Dios”¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, p. 241;244.

¹⁵ *Ibid.*, 244.

¹⁶ Esta línea de interpretación, de la prueba de la existencia de Dios como ruptura de la unidad del *cogito*, como exceso, pertenece a Emmanuel Lévinas, en su *De Dieu qui vient a l’idée* (Paris, Vrin, 1998). Para una interpretación teológica, véase mi artículo “Emmanuel Lévinas y la onto-teo-logía: Dios, el prójimo y yo” en *Cuadernos de teología XXI* (2002). pp. 229-243.

¹⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 253.

Como el engaño significaría una imperfección, y la imperfección no concuerda con la idea de Dios que tengo puesta en mí, Dios no puede ser engañador. A partir de aquí, Descartes tomará la certeza en la existencia de Dios como un pilar de argumentación. En efecto, en la cuarta meditación planteará el problema de la memoria y la concentración en el conocimiento (por ejemplo, el recordar en diversos momentos los argumentos de un razonamiento), y situará a la certeza de la existencia de Dios como fundamento de la ciencia¹⁸. El mismo método —de aceptar solamente aquello que sea “claro y distinto”— será redimido por la prueba de la existencia de Dios, generando la llamada “circularidad cartesiana”:

“Pero después que reconocí que existe un Dios, porque al mismo tiempo he reconocido también que todo depende de él y que no es engañoso, y que como consecuencia de ello he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero¹⁹”.

Y también redimirá la certeza del mundo exterior, porque a pesar de que la información de los sentidos no es “clara y distinta”, en la sexta meditación afirma que como Dios no es engañador, nos ha provisto de medios (facultades) capaces de conocer con certeza ese mundo exterior. Pueden identificarse tres argumentos en la sexta meditación, que arrojan sendas conclusiones, una más sólida que la otra, pero todas con un alto grado de conjeturas.

En el primer argumento Descartes dice: concibo clara y distintamente las cosas materiales, en tanto me las represento como objetos de demostraciones geométricas. Dios es capaz de crear todo cuanto concibo clara y distintamente. Por lo tanto, es posible que las cosas materiales existan. En este argumento se está basando en la facultad intelectual, que concibe clara y distintamente las ideas innatas, como la de extensión de los cuerpos. Pero de allí, no puede dar un salto a la existencia. La existencia no es una nota esencial de los predicados de las cosas materiales; no es posible hacer un “argumento ontológico” de las cosas materiales, y dar el salto de la concepción intelectual a la existencia real. Por eso, la conclusión es demasiado débil²⁰.

En el segundo argumento, Descartes distingue la imaginación de la concepción. Puedo concebir un quiliágono, pero no puedo imaginármelo, por lo tanto, la

¹⁸ “no puedo mantener el espíritu siempre fijo en una misma cosa y que a menudo me acuerdo de haber juzgado una cosas como verdadera, cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a juzgarla así, puede suceder en el intervalo que se me presenten otras razones, que me hagan cambiar fácilmente de opinión, *si ignorara que Dios no existe. Y así jamás poseería una ciencia verdadera...*”, *ibid.*, p. 268, cursivas nuestras. Más abajo afirma: “Y ahora que lo conozco [el conocimiento del verdadero Dios] poseo el medio de adquirir una ciencia perfecta...”, p. 270.

¹⁹ *Ibid.*, p. 269. Ciertamente uno se ve tentado, con Arnauld, a denunciar la *petitio principii* en la que parece caer Descartes; recurrimos a la explicación de Hans Küng: “una sola duda me resta [dice Arnauld], a saber: si él no ha cometido una petición de principio cuando dice que para nosotros no es cierto el hecho de que lo que nosotros captamos clara y distintamente sea verdadero, sino porque Dios existe. Mas para nosotros no puede ser cierto el hecho de que Dios existe, sino porque lo concebimos clara y distintamente. Luego, antes de sernos cierto que Dios existe, debe sernos cierto que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero.’ Que no se trata de un círculo vicioso, ya lo demostró Descartes en su réplica: el «cogito» es independiente del conocimiento de Dios. Pero, ¿está con ello demostrada la existencia de Dios?”, *op. cit.*, p. 66.

²⁰ Cf. *Meditaciones*, § 57 (“ya sé que pueden existir”).

imaginación es distinta del concebir. El concebir me es esencial como sustancia pensante, en tanto hago una captación de mí mismo mediante una intuición intelectual. Esta intuición intelectual excluye la imaginación (más allá que Descartes afirma que como sustancia pensante soy una sustancia que piensa, *imagina*, siente). Podría concebirme como una sustancia pensante sin imaginación; esto no es contradictorio. Sí sería contradictorio concebirme sin pensamiento, sin intelecto, “concebirme sin la capacidad de concebirme”. Por lo tanto, el juicio “soy sustancia pensante” es un juicio necesario (dejando de lado la problemática de la sustancialidad del *cogito*, que obedece a que Descartes adscribe a la metafísica tradicional). Entonces, dado que el pensar me es esencial, pero no el imaginar, podría afirmar que el imaginar no pertenece a mi esencia²¹. En virtud de esta premisa:

[...] pues, aunque no la tuviera [imaginación], no hay duda que seguiría siendo el mismo que soy ahora, de donde parece que se puede concluir que aquella [imaginación] depende de una cosa que se distingue de mi espíritu²².

Luego de plantear que la imaginación parece depender de otra cosa, y no de mí mismo, es decir, que a diferencia de la reflexión (que se vuelve sobre mí mismo), la imaginación parece volcarse hacia otra cosa, o depender de otra cosa, Descartes hace la conjetura de que probablemente existan los cuerpos, hacia los cuales se vuelca la imaginación. Esta conclusión, es apenas más fuerte que la anterior; de la mera posibilidad de que existan, se pasa a la probabilidad²³.

El tercer argumento se funda en la sensibilidad. Descartes razona así: encuentro en mí cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles. Ahora bien, ¿de dónde provienen o advienen estas ideas? ¿cuál es la facultad activa que produce esas ideas, que las contiene formal o eminentemente? No hay duda que tengo ideas de las cosas sensibles; pero, ¿cuál es su origen? Los candidatos son tres, a saber: i) yo; ii) Dios; iii) los cuerpos. El primero es eliminado en raíz de que estas ideas se me presentan involuntariamente, sin que yo decida pensarlas o recibirlas²⁴. Los restantes dos candidatos se tratan en un mismo razonamiento: tengo una fuerte inclinación a creer que estas ideas parten de las cosas corporales y como Dios no es engañador, él no me envía estas ideas inmediatamente, sino que garantiza esa creencia y esa inclinación²⁵. He aquí la idea central de nuestro ensayo: la idea de Dios, y la bondad

²¹ “Observo además, que esta fuerza de imaginar que existe en mí, en cuanto es diferente de la potencia de concebir, no es de ningún modo necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu”. *Meditaciones*, § 58 (p. 271).

²² *Ibid.*

²³ “no puedo encontrar ningún otro camino para explicar cómo se forma, supongo por eso con probabilidad que existen [los cuerpos]”, *Ibid.*, (p. 272).

²⁴ “Pero esta facultad activa no puede estar en mí más que en cuanto soy una cosa que piensa, puesto que no presupone mi pensamiento y también puesto que esas ideas me son a menudo representadas sin que yo contribuya de ninguna manera e incluso contra mi deseo; es preciso pues, necesariamente, que se halle contenida formal o eminentemente toda la realidad, que está objetivamente en las ideas producidas por esta facultad” (pp. 277-278).

²⁵ “Ahora bien, no siendo Dios engañador, es muy manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente, por sí mismo, ni tampoco por intermedio de alguna criatura[...] Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que ello es así, sino, por el contrario, una inclinación muy grande a creer que las cosas parten de las cosas corporales, no veo cómo se podría excusar el engaño, si en efecto

de Dios, no sólo han podido eliminar la hipótesis de un genio maligno, sino que garantizan mi relación con el mundo de las sustancias corporales o extensas.

La centralidad de la idea de Dios en el sistema cartesiano, como se ha podido apreciar en las *Meditaciones*, es evidente. Teniendo en cuenta la más reciente bibliografía francesa sobre Descartes, Wolfgang Hübener ha afirmado: “las meditaciones son un tratado metafísico teocéntrico... que, como anuncia su mismo título, de lo que quieren principalmente ocuparse es de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma”²⁶.

2. Dios como garante del mejor de los mundos posibles en Leibniz²⁷

El tratamiento del tema de Dios en el corpus leibniziano es omnipresente. Nos introduciremos en su sistema a partir de la caracterización de la sustancia simple (mónada) y de su articulación con la doctrina de la “armonía preestablecida” y “el mejor de los mundos posibles”.

Mónada. La mónada es una sustancia simple, sin partes, reza el primer párrafo de *La Monadología*²⁸. La caracterización que ofrece Leibniz de la mónada como sustancia simple parece ser una necesidad lógica, tal como lo expresa en el § 2: “es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas; porque lo

esas ideas partieran de otras cosas o fueran producidas por otras causas diferentes de las cosas corporales; y por consiguiente, es necesario concluir que existen cosas corporales”, *Ibid.*, (p. 278).

²⁶ Cit. Por Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2001, p.168.

²⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646 y murió en 1716. Su extraordinaria capacidad se puso de manifiesto al contar tan solo ocho años y haber aprendido latín, para aprender griego poco después. Estudió filosofía en Leipzig, matemáticas en Jena y derecho en Altdorf. Su agitada vida de viajes y responsabilidades profesionales, ponen de manifiesto su gran capacidad para reflexionar en medio del trajín. En 1668 se introduce en la corte del Elector de Maguncia. De 1672 a 1676 reside en París, como diplomático en la corte de Luis XIV. En esta época conoce a los filósofos cartesianos Arnauld y Malebranche. En 1676 se radica en Londres, donde se contacta con grandes personajes, pero no con Newton. Posteriormente, en La Haya, conoce a B. Spinoza y lee su *Ética*. En 1686 escribe el *Discurso de Metafísica* (que será publicado recién en 1846). Para 1687 se radica en Hannover, aunque continúa realizando numerosos viajes. Rechaza el cargo de director de la Biblioteca Vaticana; publica el cálculo infinitesimal (independientemente de Newton) y promueve la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que es nombrado presidente vitalicio en 1700. Ejerce como consejero privado de Federico I de Prusia, y luego de Pedro el Grande de Rusia. En 1703 escribe los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en respuesta a la obra de J. Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Al haberse demorado la publicación (por un ensañamiento de Leibniz en la corrección de su francés), la repentina muerte de Locke en 1704 hace que Leibniz deje sin publicar esta obra (verá la luz, póstumamente, en 1765). En 1710 escribe los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, y 4 años más tarde la *Monadología*. Cuando en 1714, Jorge Luis —el duque de Hannover— es proclamado rey de Inglaterra, Leibniz ambiciona ser su consejero, pero el rechazo de esta pretensión significa el comienzo de un rechazo generalizado por parte de los poderosos, al punto que al morir —contando 70 años— asiste a su funeral sólo su secretario Eckhart.

²⁸ Este nombre es creación de su primer editor en alemán, Köhler. Los manuscritos (escritos en francés) encontrados en la Landesbibliothek no llevan título preciso. En latín fueron publicados como *Principia philosophiae* y en alemán como *Lehrsätze über die Monadologie*.

compuesto no es otra cosa que un montón o *aggregatum* de simples”²⁹. La opción de privilegiar “la unidad” sobre “la multiplicidad” es clara. Se concibe la realidad como un conjunto de sustancias simples (sin partes) pero con cualidades (de lo contrario, no serían siquiera seres, §8), que aunque no tenga partes, sí tiene afecciones múltiples, relaciones múltiples (§ 13)³⁰. Es famosa la fórmula “Las mónadas no tienen ventanas”; con esto, se quiere negar toda influencia entre una mónada y otra. Las mónadas creadas, como todo lo creado, están sujetas al cambio. Ahora bien, este cambio implica concebir la materia como dotada de un principio de movimiento intrínseco, y no como mera extensión (contra Descartes). Así, Leibniz concibe las mónadas creadas como *entelequias*³¹, es decir, que tienen cierta perfección y autarquía (§18).

Hay tres grados por los que se diferencian las mónadas. En un primer nivel de percepción, de percepciones inconscientes, encontramos las llamadas “mónadas desnudas” (*Monad.* § 24); luego, las almas animales, que poseen un grado en el que la percepción va acompañada de conciencia y memoria; tienen sensación (son “bestias empiristas”, sin capacidad de dar razón de por qué suceden las cosas; solo tienen un conocimiento empírico, pero no universal y necesario; *Monad.* §§ 25-28), y finalmente las almas racionales, que poseen pensamiento o reflexión (*Monad.* §§ 29-33).

Ahora bien, ¿de dónde provienen las ideas que encontramos en nosotros cuando dirigimos hacia nosotros mismos la reflexión? Leibniz adhiere al innatismo, pero con algunas diferencias del innatismo cartesiano. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (diálogo crítico, escrito en respuesta al Ensayo sobre el entendimiento humano de Locke) Leibniz presenta su concepción del innatismo. Primero, argumenta a partir de la reflexión, considerada como facultad:

[...] la reflexión no es sino una atención a aquello que hay en nosotros, y los sentidos de ningún modo nos proporcionan lo que ya llevamos con nosotros. Partiendo de eso, ¿es posible negar que en nuestro espíritu hay mucho de innato, ya que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos?³²

Claramente se diferencia de los supuestos empiristas de Locke, y de modo análogo a Descartes, considera la reflexión con la capacidad de volverse sobre sí misma

²⁹ G. W. Leibniz, *Monadología*, Madrid, Orbis, 1983, p. 21. A continuación, se hará referencia a los párrafos de esta obra en el cuerpo del texto, a menos que se especifique otra obra.

³⁰ Con esto Leibniz quiere resguardar un principio de individuación.

³¹ Descartes, en sus *Meditaciones*, había planteado el dualismo entre dos sustancias: *res cogitans* y *res extensa*. Concebía la materia como mera extensión, y a Dios como causa del movimiento. Para Leibniz, decir que la materia es mera extensión implicaba que en ella no hay un principio de movimiento, no hay posibilidad de explicar el origen del movimiento. Leibniz era conciente de la profundidad del problema con el que trataba; era conciente que era uno de los temas centrales de la filosofía; como escribe en el “Examen de la física de Descartes” en 1702: “En efecto, los cartesianos colocan la esencia de los cuerpos únicamente en la extensión; yo, en cambio, aunque no admito ningún vacío —al igual que Aristóteles y Descartes contra Demócrito y Gassendi— y juzgo —contra Aristóteles y junto con Demócrito y Descartes— que la rarefacción o condensación son sólo aparentes, considero sin embargo —con Demócrito y Aristóteles contra Descartes— que en los cuerpos hay algo pasivo, además de la extensión, esto es, aquello que en los cuerpos resiste a la penetración”, Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por Ezequiel de Olaso, Bs. As., Charcas, 1982, p. 434.

³² G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 40.

y encontrar allí ideas que no provienen del ámbito de las sustancias corpóreas (que para Leibniz, por otro lado, no tienen una realidad más que fenoménica y como mera expresión de la realidad monádica). Las ideas innatas que le interesan a Leibniz son las de Ser, Unidad, Sustancia, Duración, Cambio, Acción, Percepción, Placer, Dios.

Pero a diferencia de Descartes, quien consideraba que las ideas innatas habían sido puestas directamente por Dios, como por una “acción divina”, Leibniz las considera inclinaciones, disposiciones, virtualidades. Empleando la metáfora del bloque de mármol (que no es una tabula rasa, sino que tiene vetas):

Por eso prefiero utilizar la comparación con una piedra de mármol, que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa*. Pues si el alma se pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol [...]. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcaran la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato³³.

Esta metáfora del mármol y sus vetas le sirve a Leibniz para introducir la noción de que las ideas innatas no han sido puestas por Dios como por una acción directa, sino como inclinaciones; las ideas innatas están contenidas virtualmente en nosotros, y se las halla por un trabajo de reflexión y apercepción³⁴.

La consideración de la idea de Dios como idea innata aparece en el diálogo entre Filaletes y Teófilo (los personajes ficticios de los *Nuevos ensayos*, que representan a Locke y Leibniz respectivamente). Dice Teófilo: “Pero es necesario reconocer que la idea de Dios está en la naturaleza humana”. La enseñanza que recibe un niño, no genera que por primera vez se introduzca en el entendimiento por primera vez la idea de Dios (postura de Locke), sino que en ocasión de la incentivación externa, se despierta en el entendimiento algo que ya estaba allí de manera virtual, como la actualización de una potencialidad.

¿En qué aspecto se muestra la necesidad de Leibniz de recurrir a la idea de Dios y su existencia? Las palabras de Wolhart Pannenberg resultan orientadoras:

“Leibniz comprendió la masa del cuerpo como la expresión de la fuerza que le es inherente, interpretación que constituyó el fundamento para su doctrina de las totalidades naturales o mónadas, cada una de las cuales es a su manera reproducción de la Gran Mónada divina [*sic*]”³⁵.

Aquí encontramos una interpretación que relaciona íntimamente la idea germinal de Leibniz (de las mónadas consideradas como entelequias) con la idea de Dios. No

³³ *Ibid.*, p. 40.

³⁴ “las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones”, *ibid.*

³⁵ Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, p. 180.

obstante, la relación se hace aún más clara en las siguientes palabras, que citamos *in extenso*:

“Sin embargo, Leibniz concibió a continuación los cuerpos como formas de manifestarse de las mónadas, superando de este modo el dualismo cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans*. Sin duda, volvía aquí a suscitarse la dificultad cartesiana de que dos substancias distintas, por ser *per definitionem* independientes, no pueden influir directamente la una en la otra. Esta dificultad adopta en Leibniz la forma de que las mónadas no se influyen mutuamente (*Mondad.* §§63-70), limitándose a reflejar el orden universal fundado en la mónada divina (§56)³⁶”.

De modo análogo al solipsismo cartesiano del *cogito*, las mónadas quedan encerradas en un solipsismo (que en el caso de Leibniz es, como dice Pannenberg, *per definitionem*). La salida de ese solipsismo está en la idea de Dios. Veamos ahora qué pruebas de la existencia de Dios encontramos en Leibniz.

Leibniz es categórico en el §31 de *La Monadología* en cuanto a la definición de los dos principios fundamentales para el razonamiento: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente. También es categórico en la caracterización de la verdad: hay dos tipos de verdades, las verdades de hecho (contingentes) y las de razonamiento (necesarias). A partir de este fundamento, es posible derivar a dos clásicas pruebas de la existencia de Dios.

Argumento a posteriori. Este modelo se basa en el principio de razón suficiente. Este principio no solo funda las verdades de razonamiento, sino que también las verdades contingentes. En efecto, Leibniz afirma: “Es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o *series* de este detalle de las contingencias por infinito que pudiera ser” (*Mondad.* §37), con lo que se llega al famoso § 38:

“Y así la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente, como en su origen: y esto es lo que llamamos *Dios*”.

De los efectos de Dios en el mundo, de la contingencia del mundo, se remonta a la sustancia originaria. El argumento aparece con mayor claridad en la *Teodicea*. Allí Leibniz aclara que el mundo es el conjunto de las cosas contingentes, y que debe partirse de él para buscar la razón de su existencia. Lo importante del texto de la *Teodicea* es que vincula esta prueba de la existencia de Dios con la inteligencia, y a partir de allí, con la doctrina del mejor de los mundos posibles. En efecto, escribe:

“Es preciso también que esta causa sea inteligente, pues siendo este mundo contingente, y habiendo una infinidad de otros mundos que aspiran a la existencia, por decirlo así, tantos como éste, es preciso que la causa del mundo haya tenido en cuenta todos estos mundos posibles para decidirse a

³⁶ *Ibid.*, p. 180.

crear uno. [...] Su entendimiento es la fuente de las esencias, y su voluntad el origen de las existencias”.³⁷

Al concebir a Dios como una sabiduría infinita, Leibniz está convencido de que Dios, al crear el mundo, tuvo en cuenta —como si fuera un gran matemático— todos los otros mundos posibles, todas las otras posibles series de mónadas, y eligió crear este, porque es el mejor³⁸. Enseguida trataremos la aparición de este adjetivo, pero antes, debemos preguntarnos: ¿por qué la insistencia de Leibniz en que este es el mejor de los mundos posibles? Ciertamente podrían rastrearse pruebas de origen litúrgico³⁹; pero más bien se debe al problema de la justificación de Dios (*theo-dike*), el origen del mal, la teodicea. Hay una infinidad de mundos posibles, pero este es el mejor. No es pensable un mundo sin sufrimiento, sin mal, porque estas son condiciones que acompañan al ser finito⁴⁰. Dios no podría haber creado seres humanos sin sufrimiento o mal, a menos que los hubiera hecho Dioses.

Leibniz se considera un optimista: este es el mejor de los mundos posibles, porque Dios siempre elige “lo mejor”, está dentro de las normas a las que el mismo Dios debe ajustarse, y él no elige nada sin una “suprema razón”⁴¹. Aquí es donde la argumentación leibniziana se hace débil y abre el campo a las críticas. En la nota 98, el editor de la *Teodicea* en castellano dice:

“[...] se advierte la inconsistencia de la tesis, en efecto, según él, Dios está sujeto: (a) A las leyes lógicas, y en particular al principio de contradicción (§3); (b) a las leyes morales que obligan a los hombres (§37), y; (c) a las formas de las cosas (§335), por consiguiente no ha podido crear nada que esté en contradicción con esas leyes. Por estos límites, que por cierto están en contradicción con el concepto de Dios de la religión revelada, serían descartados de la creación una infinidad de mundos posibles, y entre ellos habría probablemente un número no pequeño de mundos que superarían al presente en bondad”.

El tratamiento de por qué el Dios de Leibniz no concuerda con el Dios de la religión revelada excede los límites y objetivos de este trabajo⁴².

³⁷ Leibniz, *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, Aguilar, 1928, I, §7 (p. 102).

³⁸ Cf. *Monadología* §§ 53-55.

³⁹ Leibniz cree que es contradictoria la idea de alabar a Dios por haber hecho *cualquier* mundo posible; hay que alabarlo por *este* que ha hecho, que es el mejor. En el *Discurso de metafísica* dice: “¿A qué alabarlo por lo que ha hecho si sería igualmente loable habiendo hecho todo lo contrario?”.

⁴⁰ “El problema del mal radica en que el ser humano es una criatura limitada ontológicamente. Dios tuvo que hacer limitado al ser humano para que sea diferente a él”. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, Edinburg/Michigan, T&T Clark/Eerdmans, 1994, p. 170

⁴¹ “Así, si el menor mal que sucede en el mundo faltase, ya no sería el mundo que ha sido considerado mejor por el Creador después de haber creado todo”, *Teodicea* §I, 9. Cf. *ibid.*, §I, 8.

⁴² Bástenos decir, por caso, en el cristianismo, la intuición de Dios es un Dios que crea un orden “ontológico” e incluso “moral”, pero no está sujeto a él (por Ej. el salto de fe de Abraham, ante un Dios que le pide la vida de su hijo (lo cual podría entenderse como la petición de cometer un pecado), o la *kénosis* de Cristo, según Filipenses 2.5, que muestra la sujeción voluntaria de Dios a un orden ontológico y ético).

El argumento *a posteriori* o prueba cosmológica no es la única que emplea Leibniz. Veamos la otra alternativa, no por ello menos expuesta a críticas.

Argumento a priori. Si hay algún tipo de realidad en la mera “posibilidad”, es decir, en aquello que “no es contradictorio”, debe estar fundamentado en algo que realmente exista. Sólo puede fundamentarse en la existencia de un ser necesario, que como tal, en su esencia (ser necesario) está implicada su existencia. En palabras de Leibniz:

“Por tanto, sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no implica límite alguno ni ninguna negación, y por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la Existencia de Dios *a priori*”⁴³.

En este argumento, la esencia de Dios implica su existencia; se concibe a Dios como el único ser necesario, y como tal, su esencia implica su existencia, no puede “no existir”⁴⁴. La síntesis de Pannenberg es acertada: “Para Descartes como para Leibniz, la esencia es inseparable de su existencia. Dios es, y no hay posibilidad de que no sea”⁴⁵.

Una vez demostrada y asumida la existencia de Dios, ésta sirve para fundar la relación entre las sustancias, la llamada “armonía preestablecida”. Entre las criaturas, las acciones y pasiones son mutuas, porque Dios, comparando dos sustancias simples, halla razones que le obligan a acomodar la una a la otra (*Monad.* §52).

El problema que había quedado planteado en Descartes, el dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*, que mostraba con mayor claridad en la relación entre el alma y el cuerpo es “resuelto” por Leibniz con esta doctrina de la “armonía preestablecida”. El cuerpo tiene sus leyes, y el alma tiene sus propias leyes. Coinciden por una armonía preestablecida por el creador⁴⁶. En el fondo, Leibniz concibe la realidad únicamente como monádica, es decir que considera el mundo fenoménico con un status ontológico débil en comparación con la realidad monádica (que es inteligible, espiritual, invisible). El mundo sensible, los cuerpos, son expresiones de esa realidad monádica, para la cual no hay interacción real entre sí, sino representación mutua según la armonía preestablecida.

¿Qué sería del sistema racionalista leibniziano sin la idea de Dios? Creemos que carecería de estructura. No habría posibilidad de pensar en una “armonía preestablecida”, de modo que las mónadas estarían condenadas al solipsismo.

⁴³ *Monadología*, §45.

⁴⁴ Este argumento es similar al del *Proslogion* de Anselmo D’Aosta. La clave está en el supuesto de que la existencia es una nota de la esencia, que la existencia “perfecciona” la esencia. Cf. San Anselmo, *Proslogion*, Bs. As., Orbis, 1984, I-II.

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, *Sistematic Theology*, vol. 1, p. 83.

⁴⁶ “Estos principios me han proporcionado el medio de explicar naturalmente la unión o la conformidad del Alma y del cuerpo orgánico. El Alma sigue sus propias leyes, así como el cuerpo las suyas; se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo”, *Monadología* §78.

Epílogo

En Descartes y en Leibniz, como modelos de filosofía racionalista, observamos que “la idea de Dios” es articulada a fin de romper un solipsismo, ya sea de la unidad del “yo pienso”, o de las mónadas que “no tienen ventanas”.

La resistencia que muestran ciertos lectores de filosofía hacia todo lo que tenga que ver con Dios, mostrando una exasperación cuando los filósofos recurren a la idea de Dios, no es sino otra expresión de la intuición levinasiana: el temor a dejarse hechizar. Contraponer “racionalismo” a “teísmo” también es un error histórico en la tradición filosófica occidental.

David A. Roldán

El autor, nacido en Bahía Blanca en 1976, es licenciado en teología por el Instituto Universitario ISEDET. Actualmente es candidato a la licenciatura en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es decano del Instituto Teológico FIET.