


## El sistema de Teología natural de Christian Wolff<sup>1</sup>

Ignacio Garay

Universidad de Navarra – Universidad Austral ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.80837>

Recibido: 20 de marzo de 2022 / Aceptado: 06 de septiembre de 2023

**ES Resumen:** Las demostraciones de la existencia de Dios de Christian Wolff se encuentran principalmente en su *Theologia naturalis*. A pesar de que esta obra contiene en cada una de sus dos partes un argumento distinto, Wolff la llama “sistema de Teología natural”. Por ello, puede entenderse que las dos demostraciones no son totalmente independientes, sino que comparten una estructura argumental similar, aunque Wolff no lo mencione expresamente.

En este trabajo me propongo mostrar: 1) que aquello que las dos pruebas tienen en común es que ambas están basadas en la noción del ente que tiene en su esencia la razón de su existencia. 2) Que esta noción es el vínculo entre la perfección absoluta y la existencia necesaria. 3) Que la diferencia entre las dos pruebas consiste en que se desarrollan en direcciones opuestas, cada una presentándose como el reverso de la otra. Mientras que la primera parte de la existencia necesaria y concluye con la perfección absoluta, la segunda parte de la perfección absoluta y concluye con la existencia necesaria.

**Palabras clave:** Argumento cosmológico; Argumento ontológico; Christian Wolff; Teología natural.

## ENG Christian Wolff’s system of Natural theology

**ENG Abstract:** Christian Wolff’s arguments for the existence of God are mainly developed in his *Theologia naturalis*. Although this work presents a different argument in each of its two parts, Wolff calls it the “system of Natural theology”. This could be understood as suggesting that the arguments are not wholly independent one from another, but share a similar argumentative structure, even though Wolff does not say that explicitly.

In this paper, my purpose is to argue that: 1) what these two arguments have in common is that they are both based on the notion of the being which has the reason of its existence in its essence. 2) This very notion is the metaphysical link between maximal perfection and necessary existence. 3) The difference between these two arguments is that they are developed in opposite directions. While the first one starts from necessary existence and concludes with maximal perfection, the second one starts from maximal perfection and concludes with necessary existence.

**Keywords:** Christina Wolff; Cosmological argument; Natural theology; Ontological argument.

**Sumario:** Introducción. La Teología natural de Christian Wolff. El argumento a posteriori. El ente necesario. El ente necesario tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia. El ente necesario es el ente perfectísimo. El argumento a priori. El ente perfectísimo. El ente perfectísimo tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia. El ente perfectísimo es el ente necesario. Conclusión.

**Cómo citar:** Garay, I. (2024) “El sistema de Teología natural de Christian Wolff”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 67-78.

<sup>1</sup> Este artículo es fruto del proyecto de investigación “El argumento ontológico como argumento a favor de la existencia de Dios” financiado por la Universidad Austral. Agradezco al Instituto de Filosofía de la Universidad Austral por la financiación de este proyecto del cual este artículo es fruto.

## 1. Introducción

Los argumentos a favor de la existencia de Dios de Christian Wolff se encuentran desarrollados de manera más extensa y profunda en su *Theologia naturalis*<sup>2</sup>. Esta obra está compuesta por un *Prolegómeno* y dos partes escritas en 1736 y 1737 respectivamente<sup>3</sup>. En la primera parte, se encuentran los argumentos *a posteriori* y la demostración de sus atributos<sup>4</sup>. La segunda parte tiene dos secciones. En la sección I se prueba *a priori* la existencia de Dios y sus atributos<sup>5</sup> y en la sección II se refutan el ateísmo y otros errores<sup>6</sup>. A pesar de que la obra contiene en cada parte un argumento distinto, Wolff la llama “sistema de Teología natural”<sup>7</sup>. A partir de esta denominación puede entenderse que los dos razonamientos no son totalmente independientes el uno del otro, sino que comparten nociones esenciales y una estructura argumental similar, aunque Wolff no lo mencione expresamente.

La Teología natural de Wolff ha sido abordada desde distintos puntos de vista en diversos estudios, como por ejemplo los de Corr<sup>8</sup> Hamid<sup>9</sup>, Montiel Salas<sup>10</sup>

Hettche y Dyck<sup>11</sup> y Lorini<sup>12</sup>. En este trabajo tendré en cuenta algunos de sus aportes y, aunque no entraré en discusión con ellos, me propondré mostrar que: 1) lo que tienen en común la prueba de la primera parte y la de la segunda es que ambas contienen en su núcleo la noción del ente que tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia. 2) Que esta noción es el vínculo entre la perfección absoluta y la existencia necesaria. 3) Que la diferencia entre las dos pruebas consiste en que se desarrollan en direcciones opuestas cada una presentándose como el reverso de la otra<sup>13</sup>. El argumento *a posteriori* parte de la existencia del ente necesario, luego muestra que este ente tiene la razón de su existencia en su esencia y finalmente, prueba que el ente necesario es el ente perfectísimo, es decir, Dios. Por el contrario, el argumento *a priori* parte de la noción de Dios como ente perfectísimo, luego, muestra que este ente tiene la razón de su existencia en su esencia y finalmente, prueba que el ente perfectísimo existe necesariamente<sup>14</sup>. Para ello, en primer lugar, realizaré una breve introducción a la *Theologia naturalis* de Wolff explicando también algunos conceptos fundamentales de su ontología que resultan imprescindibles para comprender adecuadamente su Teología natural. En segundo lugar, expondré la demostración *a posteriori* de la primera parte mostrando su estructura antes descripta. En tercer lugar, realizaré la misma tarea con la demostración *a priori* de la primera parte. Finalmente, concluiré con una síntesis de lo antes expuesto para pasar en limpio los conceptos más importantes de esta interpretación de la estructura del sistema de Teología natural wolffiano y del

<sup>2</sup> Ch. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, integrum sistema complectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstrantur*, *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1978. Ch. Wolff, *Theologia naturalis, Methodo scientific pertractata, Pars posterior, Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1981. Para las referencias de esta obra se utilizarán las abreviaturas TN1 y TN2 para cada una de sus partes precedidas por el número de parágrafo o de página. Todas las traducciones de las obras de Wolff presentes en este escrito son mías.

Existen otras versiones previas del argumento cosmológico en la “Metafísica alemana” (Cfr. Ch. Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, Akal, Madrid, 2000, pp. 287-324) y de ambas pruebas en la correspondencia con Leibniz (Cfr. K. I. Gerhardt (ed.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Georg Olms, Hildesheim, 1963, p. 18).

<sup>3</sup> Acerca de la originalidad de la teología natural de Wolff con respecto a Leibniz hay opiniones encontradas. Por ejemplo, según Erdman: “In the last part of his *Metaphysics*, the Natural Theology (...) Wolff appears as merely a commentator, and often a slavish commentator, on what Leibniz had said in the *Theodicy*”. J. Erdman, *A History of Philosophy, Modern Philosophy*, W. S. Hough (ed.), London, 1890, 228. Por el contrario, Bissinger piensa que: “Actually Wolff has taken many ideas from the *Theodicy* which really are Leibniz’s (...) but to infer from this a complete dependence is not in accord with the facts. Rather, the theology has its principle source in the Scholastic tradition. Wolff’s theology rests on a synthesis of this tradition, Leibniz’s own ideas, and the mathematical method”. A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, H. Bouvier (ed.), Perfect Paperback, Bonn, 1970, p. 24 en Ch. A. Corr, “Christian Wolff and Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 36, 2, 1975, p. 261.

<sup>4</sup> *Quae existentia & attributa divina a posteriori demonstrandum.*

<sup>5</sup> *Quae existentia & attributa divina a priori demonstrandum.*

<sup>6</sup> *De atheismo alisque agnatis erroribus.*

<sup>7</sup> “*Systema theologiae naturalis*”. Prefacio, p. 15, TN1.

<sup>8</sup> Corr, Ch. A., «The Existence of God, Natural Theology, and Christian Wolff», *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 1973, pp. 105-118.

<sup>9</sup> Nabeel Hamid, «Wolff’s Science of Teleology and Kant’s Critique», *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, 6, 2019, pp. 489-515.

<sup>10</sup> A. L. Montiel Salas, *El argumento del orden de la naturaleza para demostrar la existencia de Dios en Christian Wolff*, Memoria de Licenciatura, Pamplona, 1982.

<sup>11</sup> M. Hettche and C. Dyck, «Christian Wolff», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, winter, 2019, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/wolff-christian/>>.

<sup>12</sup> G. Lorini, «“Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff’s Ways to God», *Rivista di storia della filosofia*, 4, 2021, pp. 760-781.

<sup>13</sup> Estas conclusiones, además de aportar un nuevo enfoque a la poco estudiada *Theologia naturalis* de Wolff, tienen también una relevancia histórica en relación con la crítica kantiana a las demostraciones especulativas de la existencia de Dios. Como es sabido, según Kant, el argumento ontológico está implícitamente presente en el argumento cosmológico. “Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es supérflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada”. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, Alianza, Madrid, 1990, KrV A 607. Dado que la crítica de Kant tiene como uno de sus principales destinatarios el pensamiento de Wolff, será oportuno analizar, de modo sucinto, hasta qué punto tiene asidero la observación de Kant con respecto a los dos argumentos mencionados y si la demostración *a posteriori* de Wolff incluye sin más al argumento ontológico, como pretende Kant, o si las dos pruebas se distinguen realmente, a pesar de formar parte del mismo sistema de Teología natural y presentar cierta imbricación.

<sup>14</sup> El artículo de Lorini arriba citado tiene también como tema central la doble estructura de la *Theologia naturalis* y la relación entre sus dos partes. Entre otras cosas, se centra en mostrar la dependencia de la demostración *a priori* con respecto a la prueba *a posteriori* y en que esta última abarca todo el sistema de teología wolffiano, como ya tendremos en cuenta más adelante. Sin embargo, Lorini no aborda directamente ninguno de los tres objetivos de esta investigación arriba descritos y que representan el aporte de este trabajo al estado actual de la cuestión.

lugar que en ella ocupan sus argumentos *a posteriori* y *a priori*.

## 2. La Teología natural de Christian Wolff

Wolff comienza el Prefacio de su *Theologia Naturalis* sosteniendo que en ella se encuentra toda la doctrina del conocimiento natural de Dios<sup>15</sup>. Según Wolff, el objetivo de esta doctrina es sumamente difícil de alcanzar y, por ello, otros pensadores no la han llevado a cabo de forma adecuada. Por esta razón, es imprescindible desarrollar esta empresa de forma correcta y sentar las bases de una doctrina acerca de Dios con razones de necesidad de tal forma que no haya posibilidad de error en una cuestión de tanta importancia.

Al principio del Prolegómeno Wolff define a la Teología natural como: “La ciencia de aquellas cosas que son posibles a través de Dios”<sup>16</sup>. Por lo cual, esta disciplina tiene tres objetivos: 1) probar la existencia de Dios, 2) establecer sus determinaciones esenciales y 3) determinar qué cosas son posibles a partir de los atributos de Dios. Por ello, para Wolff, una de las cosas más importantes que debe tenerse en cuenta para demostrar la existencia de Dios y sus atributos es su definición nominal<sup>17</sup>. Pues, la forma de la demostración de su existencia y sus atributos se determinará en función de la definición nominal de Dios que se utilice<sup>18</sup>. Por ello, Wolff presenta en cada una de sus pruebas una definición nominal distinta. La definición nominal de Dios que Wolff tiene en cuenta en la primera parte, en la que demuestra su existencia *a posteriori*, es la del “ente por sí en el cual se encuentra la razón suficiente del mundo y de nuestra alma”<sup>19</sup>, y en la de la segunda parte, en la que demuestra la existencia de Dios *a priori*, es la del “ente perfectísimo”<sup>20</sup>.

Por otro lado, también advierte Wolff<sup>21</sup>, para entender adecuadamente la doctrina de la *Theologia naturalis*, antes es necesario el conocimiento presentado en algunas de sus otras obras<sup>22</sup>, principalmente, en la *Ontologia*<sup>23</sup>, obra en la que Wolff expone los temas que tradicionalmente se han abordado en

los tratados de Metafísica o Filosofía primera<sup>24</sup>. Wolff define a la *Ontologia* como la ciencia del ente en general: “Ontología o Filosofía primera es la ciencia del ente en general, es decir, en cuanto que es ente”<sup>25</sup>. Pero, su noción de ente, influenciada por Suárez y Clauberg, está más relacionada con la posibilidad de la existencia que con la existencia de hecho. Según Wolff, un ente es aquello que puede existir, aunque no exista de hecho. De este modo, el ente se identifica con la esencia y así puede distinguirse el ente posible (pero que no existe) del ente real (que además de ser posible también existe).

Basándose en la identificación del ente con la esencia, Wolff propone a la Ontología como una nueva parte de la metafísica en la que se estudia al ente en general. En un contexto metafísico netamente esencialista, la esencia misma es donde el ente tiene la razón suficiente de su posibilidad. Esta posibilidad está determinada por los *esenciales* (*essentialia*), que son “aquellas cosas que no repugnan entre sí en el ente y, sin embargo, no se determinan recíprocamente por sí mismas”<sup>26</sup>. Así, por ejemplo, el número tres y la igualdad de los lados son los esenciales del triángulo equilátero. Pues, ni se repugnan entre sí, ni la igualdad de los lados es determinada por el número ni viceversa. Los esenciales, son las primeras determinaciones de un ente e inhieren necesariamente en la esencia. Además, de los esenciales se derivan algunas propiedades que les son inseparables ya que son determinadas necesariamente por ellos y se llaman *atributos* (*attributa*)<sup>27</sup>. Por ejemplo, un atributo del triángulo equilátero son los tres lados iguales porque se derivan del número tres y la igualdad de los lados que son sus esenciales. Por último, si algo repugna con los esenciales de un ente, entonces es imposible que inhiera en él. Pero, también puede darse el caso de que algo ni repugne ni esté determinado por los esenciales<sup>28</sup>. Por lo cual, ese algo puede inherir en ese ente, aunque no inhiera de hecho. Estas determinaciones que no son determinadas por la esencia, pero que tampoco son contradictorias con ella, se llaman *modos* (*modus*) y son lo que los escolásticos llamarían accidentes<sup>29</sup>. Por ejemplo, el calor es un modo de la piedra. En consecuencia, los esenciales y los atributos conforman la esencia del ente, mientras que los modos son

<sup>15</sup> Cfr. Prefacio, p. 15, TN1.

<sup>16</sup> §1 TN1.

<sup>17</sup> Cfr. §5 TN1.

<sup>18</sup> Cfr. §6 TN1. Wolff introduce la definición nominal de Dios al final de la prueba *a posteriori*, pero al principio de la prueba *a priori*, como se verá más adelante.

<sup>19</sup> §67 TN1.

<sup>20</sup> §14 TN2. Con respecto a los nombres de Dios, Wolff aclara que, más allá de esta definición nominal, Dios puede tener muchos nombres distintos que se refieran a él mismo, así como en matemática se llama elipse o parábola a la misma cosa.

<sup>21</sup> Prefacio, p. 16, TN1.

<sup>22</sup> La Teología natural es la cuarta y última parte del sistema filosófico de Wolff. Pero, no solo está al final, sino que además es la culminación de todo el sistema. “The *Natural Theology*, understood as a whole, is not only the climax of Wolff’s metaphysics, but retrospectively illuminates the parts that it assumes. Natural theology is a thoroughly systematized totality which bring to their highest, even problematic level the principles and definitions set out in *Ontology*, *Cosmology* and *Psychology*”. G. Lorini, «“Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff’s Ways to God», 777.

<sup>23</sup> Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur*, *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1962. Para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura ONT precedida por el número de parágrafo.

<sup>24</sup> Corr también está de acuerdo en que la *Ontologia* es la base de la metafísica de Wolff, la cual a su vez es el fundamento del resto de su filosofía. “Ontology is properly called «first philosophy» because of its systematic primacy in metaphysics, and because metaphysics is first in the order of demonstration among the remaining parts of Wolff’s philosophy. That is, Wolff conceives metaphysics as the solid foundation rather than the capstone of his philosophical system, and Ontology is the base of that foundation”. Ch. A. Corr, “Christian Wolff and Leibniz”, p. 254.

<sup>25</sup> §1 ONT. También define a la *Ontologia* de la misma manera en el *Discurso preliminar* de su “Lógica latina”. “Se llama *Ontologia* o *Filosofía primera* a aquella parte de la filosofía que se ocupa del ente en general y de las afecciones del ente en general”. Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientific pertractata et ad usum scientiarum atque vita aptata, Discursus praeliminaris de philosophia in genere, Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1983, §73, pp. 32-33.

<sup>26</sup> §143 ONT.

<sup>27</sup> Cfr. §146 ONT.

<sup>28</sup> Cfr. §147 ONT.

<sup>29</sup> Cfr. §148 ONT.

sólo determinaciones accidentales. En este contexto metafísico Wolff elabora su sistema de Teología natural conformado por las dos demostraciones de la existencia de Dios desarrolladas una en cada una de las dos partes de su *Theologia naturalis*.

### 3. El argumento *a posteriori*

La demostración *a posteriori* de la teología wolffiana es muy similar a lo que tradicionalmente se entiende por argumento cosmológico, aunque presenta algunas peculiaridades. Se encuentra desarrollada en la primera parte llamada “En la que se demuestran *a posteriori* la existencia y los atributos divinos”<sup>30</sup>. El argumento se podría reconstruir de la siguiente manera: si existe nuestra alma, entonces hay un ente por sí que es la razón suficiente de ella. Este ente por sí tiene la razón suficiente de su existencia en sí mismo y de esta condición suya se deducen sus atributos (dependencia, eternidad, etc.). Finalmente, Wolff prueba que el ente por sí es el ente perfectísimo<sup>31</sup>, es decir, el Dios de las Sagradas Escrituras<sup>32</sup>.

#### 3.1. El ente necesario

La primera peculiaridad que puede notarse en esta demostración es que, a diferencia de como tradicionalmente se suele hacer en un argumento cosmológico, la prueba no parte de un dato tomado del ámbito del mundo material, sino de la existencia del alma humana<sup>33</sup>, premisa ya probada en su *Psychologia*

*empirica*<sup>34</sup>. Supuesto que todo tiene una razón suficiente para ser más bien que no ser<sup>35</sup>, nuestra alma también la tiene. Esta razón suficiente debe encontrarse en el alma misma o en otro ente. Por lo tanto, existe un ente necesario, sea nuestra propia alma u otro ente distinto:

“§24. Existe el ente necesario. El alma humana existe (§21. *Psychol. empir.*), es decir, nosotros existimos (§14 *Psychol. empir.*). Porque no hay nada sin una razón suficiente por la que es en vez de no ser (§70 *Ontol.*); es necesario que haya una razón suficiente de por qué existe nuestra alma, es decir, de por qué nosotros existimos. Esta razón, o bien está contenida en nosotros mismos, o bien en algún otro ente diverso de nosotros (§53 *Ontol.*). De modo que si pusieras que nosotros tenemos la razón suficiente de la existencia en un ente que a su vez tiene en otro la razón de su existencia no se llegará a la razón suficiente a no ser que finalmente te detengas en algún ente que tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia. Por consiguiente, o bien nosotros mismos somos el ente necesario, o bien se da un ente necesario diverso de nosotros mismos (§309 *Ontol.*). Consecuentemente, el ente necesario existe”<sup>36</sup>.

Otra peculiaridad que hay que tener en cuenta es que el objetivo principal de esta parte de la *Theologia naturalis* no es probar la existencia de un ente necesario, lo cual ya ha sido demostrado en la *Ontologia*<sup>37</sup> y en la *Psychologia empirica*<sup>38</sup>; y en esta obra, se

<sup>30</sup> “*Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum sistema complectens, quae existentia & attributa divina a posteriori demonstrantur*”. Cabe destacar que Wolff llama a esta parte la “que comprende todo el sistema”. Probablemente, para dejar en claro que el argumento *a posteriori* es una demostración más íntegra que la *a priori* de la segunda parte, ya que ésta depende de aquél para probar que la existencia es una realidad, tal como se mostrará más adelante y también ha notado Lorini. “As can be seen, that necessary existence is a perfection of the highest degree, i.e. a *realitas*, is affirmed on the basis of the fact that a necessary being exists, as it was demonstrated in the *a posteriori* proof. In this sense we understand that in Wolff’s intentions the first part of the natural theology could embrace the entire system”. G. Lorini, «“Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff’s Ways to God», 767.

<sup>31</sup> Wolff sigue a Leibniz al probar primero la existencia del ente necesario y luego que éste es también el ente perfectísimo. Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología* §38-§40, en *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, A. L. González (ed.), Comares, Granada, 2010, p. 333.

<sup>32</sup> La fundamentación en el principio de razón suficiente es, según Corr, uno de los aspectos característicos del argumento *a posteriori* de wolffiano: “Many aspects of this argument are typical of Wolff, such as the direct reliance upon the principle of sufficient reason, the vagueness or ambiguity of the existential affirmation in the minor premise, the transition from necessary being to *ens a se* to God, the character of the appeal to possibility, and the use of a nominal definition in the final stage of the argument” Ch. A. Corr, “Christian Wolff and Leibniz”, p. 259.

<sup>33</sup> Wolff no define con precisión el concepto de alma con el fin de que pueda entenderse de diversas maneras, incluso en el sentido materialista. Sin embargo, según Collins esta ambigüedad deja al argumento sin un punto de partida sólido. “Wolff recommended this indeterminacy as a means of bypassing the dispute between idealists, materialists and skeptics. But, in fact, this ambivalence about the existing something deprives him of a philosophically specified point of departure in an actual existent. The affirmation of the existing something is an *infra* philosophical one whose philosophical grounding is not established. Moreover, the existential affirmation does not rule out the skeptical alternative of re-

maining in suspense and forever enclosed in a private experience which cannot decide between the self and the soul as existent”. J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Greenwood Press, Connecticut, 1978, p. 137.

<sup>34</sup> Wolff, Ch., *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, de anima humana indubia experientiae fide constat, continetur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1968, §2. Para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura PE precedida por el número de parágrafo.

<sup>35</sup> A pesar de que la inclusión del principio de razón suficiente como premisa mayor del argumento es típico de la demostración de la existencia de Dios wolffiana, Corr plantea el problema de que Wolff lo había utilizado antes sólo en el orden de los conceptos, y ésta es la primera vez que lo utiliza para probar una existencia. “One problem which it raises is that this principle is defended and employed in earlier passages primarily with respect to concepts and the order of essences. Wolff insists throughout that the principle does apply to real existence, but the present argument is one of the few cases in which that usage is made explicit. Readers of Wolff’s metaphysics will recall that his *Ontology* and general cosmology are framed in terms of essential possibility, while the *psychology* contains only a cautious and characteristically hypothetical proof of the existence of the human soul. As a result, natural theology is the first real confrontation with existence in the Wolffian system and even that, to some extent, does not occur until the second part of the discipline. This has led at least one critic to maintain that the principle of sufficient reason cannot legitimately be applied as attempted in the present argument because of Wolff’s hesitation or ambiguity on the precise philosophical status of our knowledge of existence”. Ch. A. Corr, «The Existence of God, Natural Theology, and Christian Wolff», *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 1973, p. 110.

<sup>36</sup> §24 TN1.

<sup>37</sup> Cfr §322, §323 y §324 ONT.

<sup>38</sup> Cfr. §14-§21 PE.

demuestra en el primer párrafo, como acabamos de ver. Su principal objetivo es probar que el ente necesario es el Dios de la definición nominal: el ente perfectísimo que es la razón suficiente del mundo<sup>39</sup>. Como se verá a continuación, en el argumento *a posteriori* la existencia del ente necesario está más cerca del punto de partida que del punto de llegada<sup>40</sup>.

### 3.2. El ente necesario tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia

Dado que no necesita de ningún otro ente para existir, el ente necesario es también el ente por sí. Esto es, aquel ente que existe por su propia virtud o que no necesita de ningún otro ente para existir<sup>41</sup>. Por consiguiente, si el ente necesario es también el ente por sí, dado que el ente necesario existe, entonces el ente por sí también existe<sup>42</sup>. Además, el ente por sí es independiente. Pues el ente por sí no necesita la virtud de otro ente para existir y, por eso, puede existir aun cuando no exista ningún ente más allá de él mismo<sup>43</sup>. Si esto es así, entonces la razón suficiente de su existencia no puede estar en otro ente, sino que tiene que estar en el mismo ente por sí. Por lo tanto, el ente necesario es el ente por sí que tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. A. L. Montiel Salas, *El argumento del orden de la naturaleza para demostrar la existencia de Dios en Christian Wolff*, pp. 114-115. Es probable que esta intención haya sido motivada por un comentario que Leibniz le hace a Wolff en una carta del 8 de diciembre de 1705 en el que pone de relieve que "Es verdad que el ente por sí existe necesariamente y que si no se diera tampoco existirían entes por otro. Pero no es tan fácil demostrar adecuadamente que el ente por sí es Dios, o que es omnisciente y omnipotente y único. Lucrecio dice que todos los átomos suyos son entes por sí. Por lo tanto, han de añadirse otros razonamientos, que en la mayor parte ya se tienen". G. W. Leibniz, *Briefwechsel Zwischen Leibniz und Christian Wolff*, p. 50.

<sup>40</sup> Como ya se ha mencionado, tal vez, el hecho de que la demostración *a posteriori* transcurra mayormente *a priori* sea lo que ha llevado a Kant a afirmar que el argumento cosmológico no se puede completar sin recurrir al argumento ontológico. "(...) la demostración no utiliza en modo alguno el dato empírico, al que se empieza por apelar de un modo total y luego se lo abandona; sino que tal demostración, igual que el argumento cartesiano, se construye sólo sobre conceptos en los cuales cree uno hallar la existencia de un ser en la identidad o en la contradicción de los atributos". I. Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989, p. 158. En la misma línea que la interpretación de Kant, para Collins, esta demostración no es *a posteriori*, sino que es encubiertamente *a priori* ya que no consiste en deducir la existencia del ente necesario a partir del ente contingente, sino en probar la existencia de Dios a partir del análisis de la noción del ente necesario: "The existential conclusion is not inferred from some finite existent but is deduced from the necessary, infinite essence. His proof is *a posteriori* only to the extent that it builds a mounting pile of essential sufficient reasons; it becomes *a priori* in its derivation of the divine existence from the requirements of the ultimate essential reason. As an existential demonstration of God, it proceeds from the special demands of the divine essence and hence is covertly *a priori*". J. Collins, *God in Modern Philosophy*, p. 138.

<sup>41</sup> Cfr. §26 TN1. Según Wolff, es muy difícil de entender lo que significa que un ente exista por su propia virtud. Aunque sí podemos entender cabalmente lo que significa que un ente existe en virtud de otro a partir de la observación del influjo de las causas eficientes mediante las cuales se actualiza lo que antes no existía.

<sup>42</sup> Cfr. §29 TN1.

<sup>43</sup> Cfr. §30 TN1.

<sup>44</sup> Cfr. §31 TN1.

"§34. El ente por sí existe porque es posible. En efecto, el ente por sí tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia (§31). (...) Y esto es privilegio del ente por sí, el que exista porque es posible: pues las cosas que son por otro, no existen aún, porque son posibles. Y es por eso que, a partir de la posibilidad en general no se concluye la existencia, ni la existencia en general o en sí misma considerada es determinada por la posibilidad (§171, 172 Ont.) Pues en el ente por sí se da cierta razón singular de por qué existe porque es posible, a saber, porque mediante estas mismas determinaciones esenciales de cuya combinación surge la posibilidad intrínseca se determina su existencia"<sup>45</sup>.

Como ya se ha explicado, la razón suficiente de la posibilidad de un ente está en su esencia. Y como el ente por sí también tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia, entonces el ente por sí existe porque es posible. Por lo tanto, dado que existe porque es posible, también existe porque tiene esa esencia<sup>46</sup>. Como nos hemos propuesto mostrar, es en esta parte del desarrollo del argumento *a priori* en la que se llega al concepto del ente que tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia, noción central del sistema de Teología natural de Wolff. Aquí, en el argumento *a posteriori*, la prueba ha partido del ente necesario, ha mostrado que éste tiene en sí la razón de su existencia y concluirá demostrando que éste es también el ente perfectísimo, como se verá a continuación. Sin embargo, el argumento *a priori*, tendrá como punto de partida de la noción de ente perfectísimo, mostrará que éste tiene la razón de su existencia en su esencia y concluirá que éste es también el ente necesario, como se verá más adelante<sup>47</sup>.

### 3.3. El ente necesario es el ente perfectísimo

Si la existencia está en la esencia del ente por sí, entonces su existencia no tiene inicio. Ya que, si comenzó a existir, hubo un tiempo en el que no existió. Pero, dado que el ente necesario sólo puede concebirse como existente, entonces su existencia no tiene inicio<sup>48</sup>. De forma similar, Wolff prueba que el ente necesario nunca tendrá un fin, ya que si tuviera un fin

<sup>45</sup> §34 TN1. Este texto es muy similar a otro de *Discurso de Metafísica* en el que Leibniz sostiene la misma idea: "Esto es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no tener necesidad más que de su posibilidad o esencia para existir actualmente, y eso es justamente lo que se llama *Ens a se*". G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, en *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, p. 189.

<sup>46</sup> Para Wolff, esto sucede exclusivamente con la esencia del ente por sí. Ya que, en los entes por otro, y en general, la existencia no se sigue de la sola posibilidad. Cfr. §34 TN1.

<sup>47</sup> Lorini también ha destacado el hecho de que la parte del argumento *a posteriori* en la que se pasa del ente por sí al ente perfectísimo se lleva a cabo mayormente *a priori*. Sin embargo, no ha puesto de relieve el hecho que los argumentos transcurren en direcciones opuestas, como ya hemos comentado. "What is further required is a direct questioning of the essential determinations of the *ens a se*, which is exactly the perspective of the *a priori* argument in the second part of the treatise". G. Lorini, «"Diversa Theologiae naturalis systemata": Christian Wolff's Ways to God», p. 765.

<sup>48</sup> Cfr. §35 TN1.

su existencia no sería necesaria<sup>49</sup>. Por la misma razón, el ente por sí no tiene origen, ni puede desaparecer<sup>50</sup>, ni puede ser aniquilado<sup>51</sup>. Además, dado que su existencia no tiene principio, entonces el ente por sí también es eterno<sup>52</sup>. También es el ente primero y el ente último<sup>53</sup> en el sentido de que es aquél antes del cual no existe nada y después del cual nada existirá<sup>54</sup>. Todos estos atributos se siguen de que el principio y el final repugnan a la esencia del ente por sí:

“§34. Pues el ente por sí tiene la razón de su existencia en su esencia (§31), y por eso, puesta la esencia del mismo se pone también la existencia (118 Ontol). Consecuentemente una vez salvada la misma (la existencia) no se puede poner la no existencia (§28 Ontol). Por consiguiente, la no existencia del ente por sí repugna (§310 Log). Ahora bien, dado que aquello que empieza a existir se origina mientras que antes no existía y, por el contrario, lo que termina de existir desaparece, mientras que antes existía, (§541 Ont); el origen y la desaparición suponen la no existencia. Por consiguiente, ambas cosas repugnan al ente por sí”<sup>55</sup>.

De esto también se sigue que el ente por sí no puede ser compuesto<sup>56</sup> porque, por su esencia, el ente por sí no puede ni originarse ni desaparecer<sup>57</sup>. Por consiguiente, la esencia del ente por sí repugna con la esencia del ente compuesto. A partir de ello, se deduce que el ente por sí no puede ser extenso, pues lo que es extenso tiene partes y lo que tiene partes es compuesto<sup>58</sup>. Por consiguiente, el ente por sí es simple<sup>59</sup>, o sea, la simplicidad le es esencial<sup>60</sup>.

Asimismo, dado que tiene estas determinaciones, el ente por sí tampoco es ni el mundo visible<sup>61</sup>, ni el conjunto de los elementos de las cosas materiales<sup>62</sup>, ni los átomos materiales<sup>63</sup>, ni la materia indivisa o uniforme<sup>64</sup>. Todos los argumentos con los que Wolff llega a estas conclusiones consisten en mostrar que esas realidades tienen atributos que son incompatibles con los del ente por sí descriptos anteriormente. Además, dado que no es imposible que no existan, no son entes necesarios sino contingentes, es decir, entes por otro y, por lo tanto, no tienen la razón suficiente de su existencia en sí mismos

sino en otro. Por lo cual, ninguno de ellos puede ser el ente por sí<sup>65</sup>.

Por otro lado, el hecho de que el mundo material, sus elementos y las almas humanas no existan por virtud propia muestra, no sólo muestra que no tienen la razón suficiente de su existencia en sí mismos, sino también que tienen la razón suficiente de su existencia en el ente por sí. Dado que todo ente por otro necesita de la virtud de otro para existir, no podrían tenerla en otro ente por otro, porque entonces habría una cadena al infinito y nunca se llegaría a dar la razón suficiente de ningún ente. Por lo tanto, la razón suficiente de la existencia de todo ente por otro no está en ningún otro ente por otro, sino que es necesario que esté en el ente por sí<sup>66</sup>: Es decir, en el ente por sí se encuentra la razón suficiente de por qué existe este mundo con sus elementos y almas humanas más bien que otros, y hablando más absolutamente, más bien que la nada<sup>67</sup>.

La parte final de la demostración consiste en mostrar que el ente por sí, el que tiene la razón de su existencia en su esencia, es también el Dios de las Sagradas Escrituras y que, dado que el ente por sí existe, entonces también Dios existe. Para ello, como ya había anunciado al principio de la demostración, Wolff presenta la definición nominal de Dios: “Por Dios entendemos el ente por sí, en el cual está contenida la razón suficiente de la existencia de este mundo visible y de nuestras almas”<sup>68</sup>. Para fundamentar que esta definición nominal de Dios coincide con la definición de Dios de las Sagradas Escrituras, Wolff cita las palabras del Génesis: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”<sup>69</sup>. En consecuencia, si Dios es el ente por sí y el ente por sí existe, entonces, el Dios de las Sagradas Escrituras existe:

“§69. Dios existe. Pues existe el ente por sí (§29) y en él está contenida la razón suficiente de por qué este mundo visible, con sus elementos y almas humanas, existe (§64). Por lo tanto, dado que el vocablo Dios que está de acuerdo con la Sagrada Escritura (§68) invoca al ente por sí, en el cual se contiene la razón suficiente de este mundo visible y de las almas humanas (§67); Dios existe”<sup>70</sup>.

Como es evidente, si Dios es el ente por sí, entonces Dios también tiene todos los atributos del ente por sí y es también el ente perfectísimo: existe por virtud propia, es independiente, dado que existe por su esencia, es eterno, por lo que no tiene principio ni fin, su existencia es absolutamente necesaria, etc.<sup>71</sup>.

En síntesis, el camino argumental de la demostración *a posteriori* de Wolff parte de la existencia de

49 Cfr. §36 TN1.

50 Cfr. §37 TN1.

51 Cfr. §38 TN1.

52 Cfr. §39 TN1.

53 Cfr. §45 TN1.

54 Cfr. §44 TN1.

55 §46 TN1.

56 “Se llama *ente compuesto* a lo que consta de muchas partes distintas entre sí. Por ejemplo, el cuerpo humano es un ente compuesto: pues consta de cabeza, tórax, abdomen, manos y pies, que son distintos cada uno de ellos entre sí”. §531 ONT.

57 Cfr. §47 TN1.

58 §48 TN1. Wolff también sostiene en este punto que este razonamiento también puede hacerse a la inversa, es decir, que lo que es extenso tampoco puede ser por sí.

59 Wolff llama ente simple: “al que carece de partes. Es opuesto al ente compuesto que consta de partes”. §673 ONT.

60 Cfr. §49 TN1.

61 Cfr. §50-§51 TN1.

62 Cfr. §52 TN1.

63 Cfr. §53 TN1.

64 Cfr. §54 TN1.

65 Cfr. §55-§59. Estas refutaciones en las que Wolff prueba que los elementos del mundo material no son el ente por sí, también parecen otra influencia de la carta del 8 de diciembre de 1705 en la que Leibniz le advierte que Lucrecio considera a sus átomos entes por sí y que, por lo tanto, es necesario probar que el ente por sí es Dios, como ya se ha visto. Cfr. G. W. Leibniz, *Briefwechsel Zwischen Leibniz und Christian Wolff*, p. 50.

66 Cfr. §63 TN1.

67 Cfr. §64-§65 TN1.

68 §67 TN1.

69 Génesis, I, I.

70 §69 TN1.

71 Cfr. §70 a §75 TN1.

nuestra alma. Dado que todo tiene una razón suficiente, la razón suficiente de nuestra alma, sea ella misma u otro ente, tiene que ser un ente por sí, ya que no puede seguirse una serie infinita de seres por otro. En consecuencia, existe un ente por sí, es decir, un ente que tiene en sí la razón suficiente de su existencia. De ello también se sigue que tiene ciertas propiedades: es un ente necesario, ya que existe por virtud propia, es independiente, no tiene principio ni fin, no puede generarse ni corromperse, es simple, etc. Entonces, por un lado, por tener estas propiedades, el ente por sí no puede ser ni el mundo, ni sus elementos, ni el alma humana, porque ninguno de ellos tiene esas propiedades. Y, por otro lado, dado que el Dios de las Sagradas Escrituras sí tiene esas propiedades, el ente por sí en el cual está contenida la razón suficiente de la existencia de este mundo visible y de nuestras almas es el Dios de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, Dios existe<sup>72</sup>.

#### 4. El argumento *a priori*

Wolff presenta su demostración *a priori* de la existencia de Dios en la sección I de la segunda parte de la *Theologia naturalis*, llamada “En la que se demuestran *a priori* la existencia y los atributos divinos”<sup>73</sup>. La estructura de esta prueba, que suele considerarse el argumento ontológico wolffiano, podría reconstruirse así. En primer lugar, Wolff demuestra la posibilidad del ente perfectísimo, es decir, la composibilidad de todas las realidades en grado absolutamente sumo en un mismo sujeto. Luego, dado que la existencia necesaria es una realidad y que en el ente perfectísimo inhiere todas las realidades, entonces la existencia necesaria también inhiere en Dios. En consecuencia, Dios es el ente que tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia. Por lo tanto, Dios existe necesariamente.

#### 4.1. El ente perfectísimo

La prueba *a priori* tiene como punto de partida la definición nominal de Dios entendido como el “ente perfectísimo en el cual inhiere todas las realidades”<sup>74</sup>

composibles en grado absolutamente sumo”<sup>75</sup>. Pero, según Wolff, para probar su existencia, primero hay que demostrar su posibilidad. Es decir, hay que demostrar que el ente perfectísimo es un ente real<sup>76</sup> y no un ente ficticio<sup>77</sup> o imaginario<sup>78</sup>. Para ello, como ya hemos visto, lo primero que debe considerarse en un ente son las primeras notas características de su esencia, es decir, sus esenciales, y su no repugnancia entre sí. Entonces, para poder afirmar que el ser perfectísimo es un ente real y no un ente ficticio o imaginario, hay que mostrar la no repugnancia de sus esenciales, es decir, su no contradicción y, por lo tanto, su posibilidad.

“§13. Que el ente perfectísimo es posible se demuestra exactamente del mismo modo que la proposición precedente. Ciertamente, el ente perfectísimo contiene todas las realidades composibles (§6). Así, dado que son composibles aquellas cosas que pueden inherir simultáneamente en un mismo sujeto (§1), no conviene negar del ente perfectísimo ninguna realidad que inhiera en otra. Consecuentemente, dado que la contradicción consiste en la afirmación y negación de lo mismo (§30 Ontol.), la noción del ente perfectísimo no encierra ninguna contradicción en cuanto a las realidades existentes en ella. Ahora bien, las realidades inhiere en el ente perfectísimo en grado absolutamente sumo (§6), consecuentemente excluyen absolutamente todo defecto (§11). Así, dado que no puede negarse nada que de cualquier modo pertenezca a ellas, y la contradicción consiste en la afirmación y negación simultánea de lo

percibe confusamente como existiendo en un objeto, pero que no está realmente en él. “§5. Llamamos *realidad* a lo que se entiende que inhiere verdaderamente en un ente determinado y no a lo que parece que está en él por nuestras percepciones confusas. Entendemos verdaderamente que el intelecto está en nuestra alma: por lo tanto, es una realidad”. §5 TN2.

<sup>75</sup> §6 TN2. Esto se da de forma similar en la formulación original de San Anselmo: “Por lo tanto, Señor, tú que das el entendimiento a la fe, concédeme el comprender, en cuanto lo creas de provecho, que tú existes, como creemos, y eres eso que creemos. Y en verdad creemos que tú eres un ente tal, que nada mayor puede ser concebido”. San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, II, Ministerio de educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1950, pp. 26-27.

<sup>76</sup> Recordemos que Wolff identifica la noción de *ente* con la de *ente posible*. Por lo cual, según él, un *ente* (o *ente real*) es “aquello que puede existir, consecuentemente a aquello que la existencia no repugna (...) La noción de ente en general no encierra la existencia, sino sólo la no repugnancia de la existencia o, lo que es lo mismo, la posibilidad de existir”. §134 ONT.

<sup>77</sup> “Aquello cuya existencia no asumimos como repugnante, aunque realmente repugna, lo llamamos ente ficticio”. ONT §140. Esta distinción es equivalente a la de las ideas verdaderas y falsas llevada a cabo por Leibniz: “Es, pues, en ese sentido en el que se puede decir que hay ideas verdaderas y falsas, en consonancia con que la cosa de que se trata sea posible o no. Uno puede jactarse de tener una idea de la cosa cuando está seguro de su posibilidad”. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, en *Obras Filosóficas y Científicas*. 2. *Metafísica*, p. 189.

<sup>78</sup> “Llamo ente imaginario a aquello que presenta una noción imaginaria” §141 ONT. “Llamo *noción imaginaria* a aquella mediante la cual se finge en virtud de cierta semejanza aquello que no es. De modo tal que, mediante cierta imagen seamos capaces de hacer comparecer como presente frente a los ojos aquello que no aparece frente a ellos. A la noción opuesta a ésta, que excluye todo lo ficticio, la llamo *noción real*”. §110 ONT.

<sup>72</sup> Como ya se ha mencionado, según Kant, esta prueba supone los mismos principios que la demostración cartesiana. Su problema fundamental radica en que el paso del ser absolutamente necesario a su absoluta perfección y unicidad se realiza totalmente *a priori*, es decir, dejando de lado el dato empírico del que parte el argumento. por lo tanto, se expone la misma objeción que demuestra su imposibilidad: “Ahora bien, no sólo este modo de deducir es imposible, según el párrafo anterior, sino que, además, se hace particularmente notable el hecho de que, con el mismo, la demostración no utiliza en modo alguno el dato empírico, al que se empieza por apelar de un modo total y luego se lo abandona; sino que tal demostración, igual que el argumento cartesiano, se construye sólo sobre conceptos en los cuales cree uno hallar la existencia de un ser en la identidad o en la contradicción de los atributos” UFP, 2, 158. Ahora bien, por un lado, es cierto que la prueba tiene dos pasos bien definidos. 1) Primero se demuestra la existencia de un ente necesario y 2) Se demuestra que ese ente necesario es Dios. Sin embargo, ello no implica que el dato empírico esté totalmente excluido del argumento, como Kant sostiene, sino que es una parte constitutiva de él. Lo que cuestiona es el hecho de que el concepto del ser que tiene en sí la razón de su existencia se encuentre en el centro de este argumento, al igual que en el argumento ontológico, como ya hemos notado.

<sup>73</sup> “Quae existentiae & attributa divina a priori demonstrantur”.

<sup>74</sup> Para Wolff, *realidad* sería sinónimo de *perfección*. Pero también, se opone a fenómeno, entendido como aquello que se

mismo (§30 Ontol.), tampoco la noción del ente perfectísimo puede encerrar contradicción alguna en cuanto al grado de las realidades. Sin embargo, si la noción del ente perfectísimo envolviera alguna contradicción, la envolvería o bien en cuanto a las realidades que se le atribuyen, o bien en cuanto al grado que se considera de ellas, como es evidente a partir de la definición (§6). Por lo cual, dado que no envuelve contradicción de ninguno de los dos modos, a partir de lo demostrado, es evidente que no envuelve ninguna [contradicción] en absoluto. Lo que no envuelve ninguna contradicción es posible (§85). Por consiguiente, la noción de ente perfectísimo es posible, por lo tanto el ente perfectísimo mismo es posible<sup>79</sup>.

De esta forma, Wolff sostiene haber resuelto la cuestión acerca de la cual ya muchos filósofos han reflexionado y sobre la cual realiza un sucinto resumen histórico. En primer lugar, la demostración de la existencia de Dios a partir de un ente en el que se den todas las realidades, ya ha sido tratada por los escolásticos, el primero de los cuales fue San Anselmo. Extrañamente, afirma que Santo Tomás también estaba de acuerdo con que la existencia de Dios puede probarse de forma válida una vez probada la posibilidad del ente perfectísimo. También recuerda que, más tarde, Descartes revivió la disputa en la edad moderna y, por último, que Leibniz también sostuvo que es imposible demostrar la existencia de Dios partiendo de la noción de ente perfectísimo sin antes demostrar la posibilidad de esa noción<sup>80</sup>. Wolff también reclama prudencia en este tema, para no entender aquellas nociones que son fenómenos como si fueran realidades. Por ello, la dificultad que supone probar *a priori* la posibilidad de Dios, hace preferible, para Wolff, el argumento *a posteriori* de la primera parte<sup>81</sup>.

#### 4.2. El ente perfectísimo tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia

Una vez probada la posibilidad del ente perfectísimo, Wolff muestra del siguiente modo que la

existencia se encuentra dentro del número de las realidades que inhieren en él<sup>82</sup>. Dios es el ente perfectísimo, es decir, aquél en el cual inhieren todas las realidades en grado sumo. Como, además, este ser es posible –es decir, puede existir– entonces puede inherir en él la existencia. Además, para Wolff la existencia es también una realidad, porque es algo que puede inherir en un ente. Por otro lado, dado que en el ente perfectísimo inhieren todas las realidades, la existencia no es algo que sólo *puede inherir*, sino que *necesariamente inhiera* en él.

Ahora bien, cabe destacar que en el ente perfectísimo las realidades inhieren en grado absolutamente sumo y que la existencia también tiene grados. Estos grados se determinan con respecto a la necesidad de existir, por lo que sólo puede haber dos: 1) la existencia puede tener el grado de necesidad hipotética (contingente) ó 2) el grado de necesidad absoluta (necesaria). Por un lado, el grado de necesidad hipotética de la existencia no inhiera en la esencia del ente, sino que es un modo suyo. Y dado que los modos pueden estar o no estar en el ente, puesta la esencia, la existencia no se sigue necesariamente<sup>83</sup>. Por otro lado, sin embargo, en el grado de necesidad absoluta, la existencia sí se origina a partir de la esencia del ente, ya que no puede ser un modo, pues de serlo, sería de necesidad hipotética. Y dado que lo que se sigue de la esencia del ente se sigue necesariamente, puesta la esencia, la existencia se sigue necesariamente<sup>84</sup>.

Es decir que, el grado de existencia que le compete a un ente –hipotéticamente necesaria o absolutamente necesaria– puede conocerse a partir de la esencia del ente<sup>85</sup>. Porque si la razón de su existencia no está en su esencia, entonces la existencia in-

<sup>79</sup> §13 TN. Wolff presenta en su *Ontología* 5 formas de demostrar *a priori* la posibilidad de un ente. Pareciera que la que utiliza aquí para el ente perfectísimo es esta: “§89. Están libres de contradicción aquellas cosas que se consideran si por alguna de ellas pueden determinarse o demostrarse las demás. Por consiguiente, es posible aquello a lo que se le atribuyen tales cosas por medio de las cuales una o algunas pueden determinarse o demostrarse las demás”. §89 ONT. Las otras cuatro se encuentran en §90-§93 ONT.

<sup>80</sup> Es conocida la necesidad de Leibniz de encontrar un complemento al argumento ontológico que pruebe la posibilidad de Dios. “Dado que la esencia de cada cosa coincide con su posibilidad de existir, decir que la existencia de Dios se sigue de su esencia o de su concepto, es lo mismo que decir que basta con que Dios sea posible para que exista en acto. Por tanto, falta probar que el Ente perfectísimo es posible. Una vez añadido este complemento, la prueba se habrá convertido en verdadera demostración”. G. W. Leibniz, *Cómo debe probarse la existencia de Dios*, en *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, p. 122. Pero, además, en una carta del 21 de febrero de 1705 Leibniz le advierte directamente a “La demostración geométrica de la existencia de Dios de Descartes (o de Anselmo obispo de Canterbury) procede si supone una cosa, a saber, que Dios es posible, como recuerdo haber señalado en algún lado en el Acta Leipsiense”. G. W. Leibniz, *Briefwechsel Zwischen Leibniz und Christian Wolff*, p. 18.

<sup>81</sup> Cfr. §13 TN2.

<sup>82</sup> La consideración de la existencia como una *perfección* –Wolff diría *realidad*– es el punto neurálgico de una de las críticas de Kant, para quien la existencia no puede concebirse como un predicado real del ente. “No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo”. I. Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, p. 71.

<sup>83</sup> “El ente contingente no existe más que contingentemente y una vez que comienza a existir su existencia no es más que hipotéticamente necesaria. Pues el ente contingente no reconoce la razón suficiente de su existencia en su propia esencia”. §316 ONT.

<sup>84</sup> “La necesidad absoluta es aquella que se origina a partir de la esencia del ente; en cambio, la que proviene de otro no es más que hipotética”. §315 ONT.

<sup>85</sup> Esta idea de que, a partir de la esencia de un ente puede saberse qué clase de existencia le corresponde es similar, salvando distancias, a la presentada en los argumentos ontológicos de Hartshorne y Malcolm: “It has been objected to the ontological argument that existence is not a predicate, and hence cannot be implied by the predicate «perfection». But, if existence is not a predicate, yet the *mode* of a thing's existence –its contingency or necessity of existence– is included in every predicate whatever. To be an atom is essentially to be a contingent product of forces which were also capable of not producing the atom, and doubtless for long ages did not do so”. Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* en A. Plantinga, *The ontological argument. From St. Anselm to contemporary philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, p. 129. “Previously I rejected existence as a perfection. Anselm is maintaining in the remarks last quoted, not that existence is a perfection, but that *the logical impossibility of nonexistence is a perfection*. In other words, *necessary existence is a perfection*”. N. Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments», *Philosophical Review*, LXIX, 1, 1960, p. 46.



hiere en ese ente a forma de modo, y, por lo tanto, de forma hipotéticamente necesaria. Por el contrario, si la razón de su existencia está en su esencia, entonces la existencia es inseparable de la esencia de ese ente, y, por lo tanto, ese ente existe de forma absolutamente necesaria.

En consecuencia, dado que estos son los dos únicos grados de existencia, no es difícil saber cuál de ellos inhiere en Dios. Pues, en Dios inhiere todas las realidades en grado absolutamente sumo. Y, dado que el grado sumo de existencia es la existencia absolutamente necesaria, entonces la existencia absolutamente necesaria le corresponde a la esencia divina. Por lo tanto, la existencia absolutamente necesaria inhiere en la esencia divina. Es decir, Dios tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia y, en consecuencia, existe de forma absolutamente necesaria.

“§20. La existencia necesaria o contingente es una realidad y puede tomarse en grado sumo. Pues el ente necesario existe (§24 Teología Natural, Parte 1)<sup>86</sup>. Pues es realidad todo lo que puede inherir realmente en un ente, en cambio no lo que parece inherir en virtud de perfecciones confusas (§5). Que la existencia necesaria es una cierta realidad nadie lo puede dudar. Que era lo primero. Las cosas sucesivas en el mundo son contingentes (§80 Cosm.). Por lo cual, dado que es contingente lo que no es necesario (§294 Ont.), por eso, la existencia del ente contingente no es absolutamente necesaria (§309 Ont.). También la existencia no necesaria o contingente es una realidad (§5). Que era lo segundo. Ahora bien, dado que todo ente o es necesario o es contingente (§311 Ont.), por eso, toda existencia o es necesaria o es no necesaria, es decir, contingente (§309, §310 Ont.). No puede concebirse ninguna otra existencia más allá de la necesaria y la contingente. Y dado que la existencia contingente es hipotéticamente necesaria (§316 Ont.), pero grado es aquello en virtud de lo cual las mismas cualidades, en el número de las cuales consta que está la existencia (§452 Ont.), pueden diferir (§746 Ont.), no pueden concebirse grados en la existencia más que en cuanto a la necesidad de existir. Ciertamente, la existencia necesaria es

aquella en virtud de la cual para el ente es imposible no existir (§279 Ont.), así como en virtud de la contingente también puede no existir (§294 Ont.). Por lo tanto, no puede concebirse un grado mayor de existencia que aquél que conviene a la existencia necesaria, consecuentemente, ella es el grado absolutamente sumo. Ahora bien, ella misma también es una realidad, por lo primero. Por lo tanto, es también una realidad en grado absolutamente sumo, que era lo tercero<sup>87</sup>.

Como también nos hemos propuesto mostrar, es en esta parte del desarrollo del argumento *a priori* en la que se llega a la noción del ente que tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia, concepto nuclear de ambas pruebas del sistema de Teología natural wolffiano. A diferencia del argumento *a posteriori* expuesto anteriormente, en el que se parte del ente necesario, luego se prueba que éste tiene la razón de su existencia en su esencia, y se concluye que éste es también el ente perfectísimo, aquí, en el argumento *a priori*, el razonamiento transcurre en sentido contrario. La prueba comienza con la noción del ente perfectísimo, luego se muestra que la razón suficiente de su existencia está en su esencia, y, finalmente, se concluirá mostrando que éste es también el ente necesario, como se verá a continuación<sup>88</sup>.

### 4.3. El ente perfectísimo es el ente necesario

Ahora bien, Dios es el ente perfectísimo. Por lo cual, en él inhiere todas las realidades en grado sumo. Además, este ser es posible y, por ello, la existencia en grado sumo inhiere en él. Y dado que el grado sumo de existencia es la existencia necesaria,

<sup>86</sup> Es imposible no advertir que, al incluir esta premisa demostrada en la primera parte, Wolff hace al argumento *a priori* dependiente del argumento *a posteriori*, tal como también destaca Lorini. “Since Wolff’s clear aim here is to correct Cartesian (or Anselmian) innatism, we cannot grant him his original givenness of the essence of the most perfect being with the attached implication of its existence. Thus, in order to link existence to possibility *a priori* Wolff needs to show that existence is a *realitas* and that absolutely necessary existence is the absolutely supreme degree of that *realitas*, in order to conclude that God, in whom all compossible realities coexist in absolutely supreme degree, possesses necessary existence (§21). Yet, necessary existence was pivotal in the *a posteriori* argument, for the assertion that necessary existence is a reality (i.e., a perfection) is based on the fact that the necessary being exists, and this in turn relies upon something, at least our soul, to exist”. G. Lorini, “Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff’s Ways to God”, p. 774.

<sup>87</sup> §20 TN2.

<sup>88</sup> Según Kant, la noción misma del ente que tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia que comparten en su núcleo las dos demostraciones de la teología wolffiana es el error que imposibilita ambas demostraciones. La única diferencia entre el argumento ontológico y el cosmológico es que el primero va desde el ente perfectísimo hacia el ente necesario, mientras que el segundo va desde el ente necesario hacia el ente perfectísimo. Como es evidente, ésta es la estructura misma del sistema de Teología natural de Wolff, según ya se ha mostrado. Por lo cual, es patente que la discrepancia que existe entre Wolff y Kant no se da sólo concretamente con respecto al argumento ontológico, sino más bien con respecto a los supuestos metafísicos y gnoseológicos que ambos desarrollan.

Si la proposición que afirma que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo (lo cual constituye el *nervus probandi* de la prueba cosmológica) es correcta, tiene que ser convertible, como todos los juicios afirmativos, al menos *per accidens*. Consiguientemente, tenemos: algunos seres realísimos son, a la vez, seres necesarios. Ahora bien, un *ens realissimum* no se distingue en nada de otro, y lo que es aplicable a algunos de los contenidos en este concepto es también aplicable a todos. Por consiguiente, puedo (en este caso) también convertir la proposición *simpliciter*, con lo cual tendremos: todo ser realísimo es un ser necesario. Ahora bien, como esta última proposición sólo está determinada por sus conceptos *a priori*, el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta de ese mismo ser, que es precisamente lo que el argumento ontológico sostenía y lo que el cosmológico no quería admitir, a pesar de que el primero subyacía solapadamente a las conclusiones del segundo”. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, KrV A 608-609.

entonces la existencia necesaria inhiere en Dios. Pero si la existencia necesaria inhiere en Dios, entonces Dios existe necesariamente:

“§21. Dios existe necesariamente. Pues Dios contiene todas las realidades composibles en grado absolutamente sumo (§15). Ahora bien, él mismo es posible (§19). Por lo cual, dado que posiblemente puede existir (§133 Ont.) la existencia le puede inherir, consecuentemente, dado que es una realidad (§20), y las realidades que pueden inherir simultáneamente en el ente son composibles (§1), pertenece al número de las realidades composibles. Ahora bien, la existencia necesaria es el grado absolutamente sumo (§20). Por consiguiente, a Dios le compete la existencia necesaria o, lo que es lo mismo, Dios existe necesariamente”<sup>89</sup>.

Por último, si Dios existe necesariamente, entonces Dios es el ente necesario, cuya existencia y atributos han sido demostrados *a posteriori* en la primera parte<sup>90</sup>. A partir de este texto, queda patentemente aclarado que la existencia necesaria inhiere en Dios a modo de atributo<sup>91</sup>. Cabe recordar que los atributos se siguen necesariamente a partir de los esenciales de un ente dado. Así, a partir de los esenciales del triángulo equiángulo (sus tres lados iguales) y probada su posibilidad a partir de la no repugnancia de esos mismos esenciales, se sigue necesariamente la igualdad de sus lados como un atributo suyo. De forma semejante, a partir de los esenciales de Dios (los que se deducen de su definición nominal) y probada la no repugnancia de esos mismos esenciales, se siguen necesariamente sus atributos. Uno de ellos es la existencia necesaria. Y dado que la razón suficiente de los atributos se encuentra en los esenciales, entonces los esenciales

de Dios son la razón suficiente de su existencia necesaria. Esta singularidad de la esencia del ente perfectísimo es la que permite sostener a Wolff que Dios existe porque tiene esa esencia, es decir, que existe porque es posible<sup>92</sup>.

De esta forma, según Wolff, también se establece *a priori* la existencia de Dios entendido como el ente perfectísimo<sup>93</sup>. A partir de esta definición nominal, se deducen todas las realidades en grado absolutamente sumo que en él inhiere: es ilimitado, inmutable, infinito, etc. Y dado que la existencia necesaria es una realidad en grado sumo, entonces la existencia necesaria también inhiere en la esencia divina. Es decir, el ente perfectísimo tiene la razón suficiente de su existencia en su propia esencia. Por lo cual, el ente perfectísimo existe necesariamente. Y dado que el ente perfectísimo es Dios, según su definición nominal, entonces Dios existe necesariamente.

## 5. Conclusión

El sistema de Teología natural de Wolff está basado en dos argumentos para probar la existencia de Dios desarrollados uno en cada parte de su *Theologia naturalis*. Como se ha visto, en la primera parte se encuentra la demostración *a posteriori* y en la segunda, su demostración *a priori*. La primera tiene como punto de partida la existencia del alma humana, la cual supone, a su vez, la existencia de un ente por sí. Ahora bien, el ente por sí es un ente tal que tiene la razón suficiente de su existencia en su propia esencia. Por esta razón, el ente por sí existe necesariamente. Luego, Wolff deduce los atributos del ente por sí (independencia, eternidad, etc.) con una doble finalidad. Por un lado, para distinguirlo del mundo, de sus elementos y de nuestra alma mostrando que éstos no tienen los atributos del ente por sí. Por otro lado, para mostrar que el Dios de la Sagradas Escrituras sí tiene esos atributos. Por lo tanto, el ente por sí es Dios. Y dado que el ente por sí existe, entonces también el Dios de las Sagradas Escrituras existe. De esta manera, según Wolff, queda demostrada *a posteriori* la existencia de Dios de acuerdo con la definición nominal de la primera parte, es decir, el

<sup>89</sup> §21 TN2. Cabe notar que la existencia que se incluye en el concepto de ente perfectísimo no es una existencia sin más, sino la existencia en grado sumo, es decir, la existencia necesaria. Por lo que el argumento no prueba primero la existencia de Dios y después su necesidad, tal como sucede en la versión original del *Proslogion* de San Anselmo en donde se establece en el capítulo II que Dios existe y en el capítulo III que existe necesariamente. Por el contrario, el argumento ontológico de Wolff establece directamente la existencia necesaria de Dios, sin establecer antes por la mera existencia. Cfr. §22 TN2.

<sup>90</sup> Collins cuestiona el hecho de que Wolff trate primero a la existencia como una realidad de la esencia del ente y luego como un atributo que se sigue de los esenciales: “The two viewpoints are firmly coalesced in natural theology, which treats existence as a «reality» of a necessary essence and hence conceivable in terms of an attribute flowing from that essence”. Collins, J., *God in Modern Philosophy*, p. 140. Este cuestionamiento es útil para aclarar algo que no está del todo explícito en los textos de Wolff. No hay contradicción en afirmar que la esencia es una realidad y, simultáneamente, que es un atributo, ya que realidad es todo aquello que inhiere en el ente y los atributos inhiere en el ente. Es cierto que Wolff introduce la cuestión de que la existencia inhiere en Dios inmediatamente después de la deducción de sus esenciales y que, por ello, puede pensarse que la considera un esencial. El mismo riesgo de confusión existe cuando Wolff afirma que la existencia de Dios inhiere en su esencia. Sin embargo, la confusión se disipa cuando Wolff afirma explícitamente que la existencia es un atributo de la esencia divina y que los atributos son parte de la esencia de un ente. Por lo que no hay contradicción en afirmar que, por un lado, la existencia es una realidad que inhiere en la esencia de Dios y, por otro, que la existencia es un atributo de esa esencia.

<sup>92</sup> Blackwell lo entiende de la misma manera: “In God, existence is an attribute and hence is necessarily determined by, and is constantly present to, the divine essence. Since an attribute is related to an essence as to its sufficient reason, God’s essence is the sufficient reason for His existence. Like all the rationalists of the seventeenth and early eighteenth centuries, Wolff looks with approval on the Ontological approach to the proof of the existence of God. God enjoys the unique privilege of existing merely because He is possible”. R. J. Blackwell, «The Structure of Wolffian Philosophy», *The Modern Schoolman*, 38, 1960, p. 208.

<sup>93</sup> Según Lorini, hay diversas opiniones respecto de por qué Wolff incluyó su versión del argumento ontológico en su sistema de Teología natural a pesar de afirmar en el prefacio de la segunda parte que no sería apropiado demostrar una única verdad de muchas maneras. Cfr. Prefacio 14 TN2. “Some authoritative interpreters have proposed diverse explanations for the meaning and systematic value of this supposed a priori argument: for example, the great value, which is still attributed to the ontological argument in Wolff’s time, Wolff’s attempt to keep the a priori and the a posteriori dimensions together in a single system, or an apologetic intent, that is to place the necessary existence in the divine essence, so as to refute the errors of atheists, fatalists, Spinozists, etc. mentioned in the subtitle of *TN-II*”. G. Lorini, «“Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff’s Ways to God», p. 776.

ente que es la razón suficiente del mundo, de sus elementos y de nuestra alma y que tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia.

En la segunda parte de la *Theologia naturalis* de Wolff se encuentra expuesto su argumento *a priori*, en el cual se demuestra la existencia de Dios según su definición nominal entendido como el ente perfectísimo. En esta demostración, Wolff primero establece la posibilidad del ente perfectísimo. Posible es aquello que no es contradictorio. Dado que la contradicción consiste en la simultánea afirmación y negación de lo mismo, en el ente perfectísimo no puede haber ninguna contradicción. Esto es porque, al carecer de todo defecto, en él no puede haber ninguna negación y, por lo tanto, tampoco puede haber en él ninguna contradicción. Por lo tanto, el ente perfectísimo es posible. Ahora bien, si Dios es posible, entonces, es un ente real, es decir, un ente en el que la existencia puede inherir<sup>94</sup>. Por otro lado, supuesto que la existencia es una realidad y que en el ente perfectísimo inhiere todas las realidades, entonces también la existencia inhiere en Dios. Además, al ente perfectísimo, le corresponde el grado absolutamente sumo de la existencia, es decir, la existencia necesaria. Por lo tanto, el ente perfectísimo, es decir, Dios, existe necesariamente. De esta forma, según Wolff, queda establecida *a priori* la existencia de Dios según su definición nominal entendido como el ente perfectísimo.

De esta manera, quedan expuestos los tres objetivos de este trabajo y su contribución al estado actual de la cuestión. En primer lugar, puede apreciarse el hecho de que la idea del ente que tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia constituye la noción central de los dos argumentos wolffianos y con respecto a la cual ambas pruebas se encuentran imbricadas. En segundo lugar, este concepto es a través del cual la esencia del ente perfectísimo está inescindiblemente vinculada con la existencia necesaria y pone de manifiesto lo que podría llamarse el nexo entre la posibilidad de Dios y la necesidad de su existencia, el cual conforma el concepto nuclear de los dos argumentos. En tercer lugar, también puede apreciarse aquello que diferencia un argumento del otro. Por un lado, en la prueba *a posteriori* en primer lugar se establece la existencia del ente necesario. Luego, se prueba que en su esencia está la razón suficiente de su existencia y, finalmente, que esa esencia es, además, el ser perfectísimo. Es decir, el argumento *a posteriori* se desarrolla desde la existencia hacia la esencia. Por otro lado, en cambio, en la demostración *a priori* se parte de la noción de ente perfectísimo. Luego se advierte que en su esencia está incluida la razón suficiente de su existencia y, finalmente, se concluye que el ente

perfectísimo existe necesariamente, o sea, que es el ente necesario. Es decir, el argumento *a priori* se desarrolla desde la esencia hacia la existencia, esto es, en el sentido inverso que el argumento *a posteriori*.

Todo ello lleva a la conclusión de que, por un lado, en el centro de la Teología natural de Wolff se encuentra la noción del ente en cuya esencia se encuentra la razón suficiente de su existencia. Por otro lado, esta idea nuclear puede conocerse mediante dos argumentos que la atraviesan desarrollándose en direcciones opuestas, de tal forma que uno es como el reverso del otro. Mientras que el argumento *a posteriori* transcurre desde la existencia necesaria hacia la esencia perfectísima, el argumento *a priori*, en cambio, se desarrolla desde la esencia perfectísima hacia la existencia necesaria. De esta manera podría entenderse cuál es la estructura del sistema de Teología natural wolffiano y cuál es el lugar que en ella ocupan sus argumentos *a posteriori* y *a priori*.

## 6. Bibliografía:

- Bissinger, A., *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, H. Bouvier (Eds.), Perfect Paperback, Bonn, 1970.
- Blackwell, R. J., «The Structure of Wolffian Philosophy», *The Modern Schoolman*, 38, 1960, pp. 203-218.
- Collins, J., *God in Modern Philosophy*, Greenwood Press, Connecticut, 1978.
- Corr, Ch. A., «Christian Wolff and Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 36, 2, 1975, pp. 241-262.
- Corr, Ch. A., «The Existence of God, Natural Theology, and Christian Wolff», *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 1973, pp. 105-118.
- Erdman, J., *A History of Philosophy, Modern Philosophy*, W. S. Hough (ed.), London, 1890.
- Hartshorne, Ch., *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Archon, Hamden, 1964.
- Kant, I., *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989.
- Kant, I., *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 1992.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Alianza, Madrid, 1990.
- Leibniz, G. W., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, K. I. Gerhardt (ed.), Georg Olms, Hildesheim, 1963.
- Leibniz, G. W., *Monadología*, en *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, A. L. González (ed.), Comares, Granada, 2010.
- Leibniz, G. W., *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, A. L. González, Granada, 2010.
- Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *Philosophical Review*, LXIX, 1, 1960, pp. 41-62.
- Montiel Salas, A. L., *El argumento del orden de la naturaleza para demostrar la existencia de Dios en Christian Wolff*, Memoria de Licenciatura, Pamplona, 1982.
- Plantinga, A., *The ontological argument. From St. Anselm to contemporary philosophers*, Anchor Books, New York, 1965.
- Quintana Cabanas, J. M., «Introducción», en Kant, I., *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989.

<sup>94</sup> Como ya se ha explicado, Kant dirige su objeción al corazón mismo del argumento ontológico de Wolff al sostener la imposibilidad de afirmar que a la esencia de un ente le corresponde la existencia dado que ésta no es un predicado real. Pero, como además esta noción –la del ente que en su esencia incluye la existencia– también es fundamental para su argumento *a posteriori* (de hecho, es la noción en la que ambas pruebas están imbricadas, como ya se ha mostrado) la crítica kantiana no sólo se dirige contra el argumento ontológico, sino que, al cuestionar también su demostración *a posteriori*, tiene como destinataria a todo el sistema de Teología natural wolffiano.

- San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Ministerio de educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1950.
- Wolff, Ch., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, Akal, Madrid, 2000.
- Wolff, Ch., *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1962.
- Wolff, Ch., *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientific pertractata et ad usum scientiarum atque vita aptata*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1983.
- Wolff, Ch., *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, de anima humana indubia experientiae fide constat, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1968.
- Wolff, Ch., *Theologia naturalis, Method scientific pertractata, Pars posterior*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1981.
- Wolff, Ch., *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, integrum sistema complectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstrantur*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1978. A partir de ahora para las referencias de estas obras se utilizarán las abreviaturas TN1 y TN2 respectivamente.
- Wolff, Ch., *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheism, deismi, fatalism, naturalism, spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1981.
- Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Gesammelte Werke, Georg Olms, Hildesheim, 1965.
- Lorini, G., «“Diversa Theologiae naturalis systemata”: Christian Wolff's Ways to God», *Rivista di Storia Della Filosofia*, 4, 2021, pp. 760-781.