

¿Parte el argumento ontológico de un concepto meramente subjetivo o del conocimiento de una esencia objetiva y trascendente?: Dos líneas de investigación metafísica opuestas e irreconciliables

El argumento ontológico de la existencia de Dios, propuesto por vez primera hace ya más de nueve siglos por Anselmo de Canterbury, es, sin duda, una de las piezas más significativas y de más hondo calado del pensar metafísico. En efecto, este célebre argumento, comentado y discutido por los pensadores más brillantes y destacados de la historia de la Filosofía, toca de lleno el nervio central de la Metafísica. En su aceptación o su rechazo se halla comprometida la Metafísica entera. Los problemas más profundos y decisivos de ésta laten con fuerza en su defensa y crítica. Por ello, pronunciarse acerca de la validez del argumento ontológico es pronunciarse acerca de los problemas nucleares de la Ciencia del ser.

De las diversas facetas y vertientes que presenta el argumento, aquí nos centraremos en concreto en una de ellas, tal vez la primera tanto por lo que concierne al valor en sí, a la importancia, como por lo que respecta a la conveniencia en el orden expositivo. Someteremos a examen y discusión crítica la validez de esta pieza metafísica singular sobre la base del estudio y análisis de la índole de su punto de partida: ¿un concepto meramente subjetivo y tal vez arbitrario, o una genuina esencia objetiva y trascendente? El interés teórico de esta cuestión es tal, que en la respuesta que a la misma se dé y de la que depende la validez y legitimidad de la prueba, se hallan implicadas tesis y supuestos metafísicos del más alto valor.

El diálogo con los grandes metafísicos del pasado y del presente, así como la confrontación entre ellos vertebrará nuestra exposición, en el curso de la cual se evidenciará con toda claridad una auténtica gigantomaquia: la presencia, a lo largo de toda la historia de la Metafísica, en el tratamiento de sus problemas más hondos, clásicos y significativos de, al menos, dos corrientes o líneas de investigación paralelas, opuestas e irreconciliables.

Ante todo, en nuestra investigación, hemos de comenzar formulando sin rodeos la cuestión capital: la proposición "Dios existe", ¿se mueve únicamente en el ámbito de las *puras significaciones*, de los *puros conceptos*, de las *meras idealidades subjetivas*? Ciertamente, "Dios" *significa*, entre otras cosas, la existencia (también *significa*: omnipotencia, omnisciencia, omniperfección). A la proposición "Dios existe" ¿le pasa lo mismo que a la proposición: "el todo es mayor que la parte"?: "todo" *significa* que es mayor que la parte. ¿O lo mismo que a la proposición: "el cuerpo es extenso"?: "cuerpo" *significa* que es extenso. En estas proposiciones nos movemos siempre en el ámbito de *puras significaciones*.

En caso afirmativo, si resulta que la significación apuntada por la expresión es correcta, esto es, que el *comportamiento de lo real* responde cabalmente al *contenido significativo* en cuestión, podemos decir entonces, que allí donde haya la *realidad* (independientemente de la dimensión de realidad de que se trate –dimensión *esencial* o dimensión *existencial*–) *Dios* tendrá que haber también la *realidad existencial*; del mismo modo que allí donde haya la dimensión real *todo*, tiene que haber la dimensión real *mayor que la parte*; que allí donde haya la dimensión real *cuerpo* tendrá que haber la dimensión real *extensión*.

Ahora bien, un *comportamiento significativo* sin más, un *comportamiento significativo* por sí mismo (cualquiera que sea) no autoriza *desde sí mismo* el establecimiento de un *comportamiento real* (esencial o incluso existencial) correspondiente. El puro y simple *comportamiento significativo, conceptual* no garantiza un *comportamiento real* correspondiente. En efecto:

1. Hay comportamientos significativos *contradictorios*: y esto quiere decir que es imposible que *en lo real* se dé un comportamiento correspondiente. Consideremos, *verbigracia*, el caso de la significación "cuadratura del círculo", "plancha de madera férrea", "número máximo", "máxima velocidad", "calor intensivamente infinito" o "triángulo redondo". En estos casos, el comportamiento significativo garantiza la imposibilidad absoluta de un comportamiento real (esencial y existencial) correspondiente. Esto es, el *mero significado* de estas expresiones nos autoriza a afirmar con plena certeza que *en lo real* no se da un comportamiento correspondiente.

2. Hay comportamientos significativos *ficticios*: y esto quiere decir que los elementos significativos entre sí relacionados, aunque no garanticen, como los anteriores, la imposibilidad de comportamientos reales correspondientes (no es imposible que en la realidad se den comportamientos correspondientes), no obstante, ello no autoriza de ningún modo tales comportamientos. Es más, el origen de estos comportamientos significativos es la *combinación* subjetiva y arbitraria de elementos significativos independientes. Ejemplos de esto son: "el caballo alado", "la sirena", "el centauro", etcétera. En estos casos, si bien al comportamiento significativo no le corresponde una imposibilidad real, no obstante, es claro que tal comportamiento nada tiene que ver con lo real (ni esencial ni existencial).

1 y 2 nos ofrecen ejemplos claros y palmarios del grave error que cometeríamos si, sobre la base de meros comportamientos significativos quisiéramos establecer afirmaciones acerca de comportamientos de realidad. Así, pues, *en ningún caso*, es legítimo transitar desde el ámbito de *puras significaciones* al ámbito de *comportamientos reales*. *En ningún caso*, es lícito, partiendo de meros conceptos, de simples ideas subjetivas, de meras significaciones, establecer verdades reales correspondientes. Hacerlo es incurrir en el error lógico del tránsito de dimensiones heterogéneas, radicalmente diferentes: de la dimensión del *mero pensar subjetivo*, de la *mera significación* a la dimensión de lo *real* (esencial o incluso existencial). El comportamiento significativo, *por sí mismo*, no confiere realidad a las significaciones. Si, pues, partimos de significaciones, es para permanecer siempre en ellas, para no salir nunca de ellas. Todo razonamiento que parta de una significación concluirá siempre, por tortuoso, intrincado y pretencioso que sea el camino, en una mera significación.

Consideremos, por ejemplo, el siguiente razonamiento: "Una plancha de madera férrea es una plancha de madera que tiene, en cuanto que es de madera, las propiedades del hierro. La plancha de aquella estancia en la mansión de Juan era de madera férrea; por tanto, aquella plancha era de madera y, en cuanto tal, tenía las propiedades del hierro". Todo esto es *pura significación*; nada de ser, de real hay ahí: no puede

haberlo, pues es algo absurdo, contradictorio. Si permanecemos en el ámbito de la pura significación, el razonamiento puede tener *algún* sentido; no lo tiene en absoluto (no puede tenerlo, es imposible que lo tenga) si lo hacemos representativo, descriptivo de lo real.

Consideremos ahora el siguiente razonamiento: «"Dios" *significa* "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado". Lo que es en la realidad y en el pensamiento es mayor que lo que es sólo en el pensamiento. Por tanto, "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", si sólo se diera en el pensamiento, no sería "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", pues podríamos pensar que además de darse en el pensamiento, se diese también en la realidad. Por lo tanto, si "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" se da sólo en el pensamiento, "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" no es "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado"; y siendo esto una patente contradicción, no queda sino que "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" (esto es, "Dios") exista en el pensamiento y *en la realidad*».

Si interpretamos este razonamiento como desenvolvimiento de *puras significaciones*, nada objetable hay ahí. El comportamiento *puramente significativo* de las expresiones es coherente, impecable, incluso necesario. Ahora bien, pretender transitar de ese comportamiento significativo a un comportamiento real, pretender que *en lo real* ocurre de hecho y necesariamente lo contenido en la significación: eso ya no es en modo alguno legítimo. Pues, pensemos tan sólo en lo siguiente: ¿qué nos garantiza que con el "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" no sucede algo similar a lo que ocurre con "plancha de madera férrea". "Plancha de madera férrea" la conocemos muy bien: es una significación que apunta a un ser imposible. ¿Conocemos suficientemente la significación "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" como para estar seguros de que con ella no ocurre lo mismo que con la significación "plancha de madera férrea"? ¿No estaremos con "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" ante una significación que apunta a un ser imposible, a una realidad por completo contradictoria, o, al menos, ante una significación que apunta a un ser meramente ficticio, irreal, como "caballo alado" o "hipógrifo"? La consideración de la mera significación no nos permite dirimir esta cuestión.

Así, pues, el carácter evidente de suyo del razonamiento anterior y, por tanto, de la proposición "Dios existe" parece fundarse, en principio, no en una conexión sintética real de las entidades correspondientes al sujeto y al predicado, sino únicamente en el carácter meramente analítico del mismo. En efecto, la proposición "Dios existe", en virtud tan sólo del significado del concepto del sujeto ("Dios", esto es, de "algo mayor que lo cual nada cabe pensar"), es por sí evidente: entre las notas significativas integrantes de ese concepto se halla la de existencia real y aun la de existencia necesaria. Por tanto, resulta imposible pensar en Dios (algo mayor que lo cual nada puede pensarse) sin pensarlo al mismo tiempo como existiendo. Mas al proceder así, al predicar de Dios la existencia, no se hace otra cosa que afirmar explícitamente lo ya pensado de modo implícito en el concepto del sujeto. El predicado meramente analiza, descompone lo implicado en aquél. La proposición así resultante es puramente analítica, no informativa sobre lo real (como tampoco lo es, por ejemplo, la proposición "el todo es mayor que la parte" o "los cuerpos son extensos"). Por tanto, si sobre esta base, sobre una base puramente significativa, conceptual, en suma, analítica, se pretende asentar una verdad de realidad (concretamente de existencia), se cometería un flagrante e inadmisibles error lógico: el error lógico del tránsito ilegítimo del orden del pensar, de la significación, al orden del ser, de la realidad.

Sobre esta base y con singular maestría y agudeza, Brentano ha señalado en su libro *Sobre la existencia de Dios* el craso error que, a su juicio, se comete en el argumento ontológico al transitar en él desde el orden subjetivo del pensar al orden objetivo del ser. Según él, en efecto, en este célebre argumento se comete, ante todo, una falacia, un paralogsimo por equivocidad, consistente en la confusión de un juicio de suyo negativo con un juicio aparentemente afirmativo. De acuerdo con la interpretación del filósofo germano, un juicio particular es siempre un juicio existencial afirmativo. Decir, por ejemplo, "algún hombre es feliz" es sostener *positivamente* que "existen hombres (al menos uno) que son felices". En cambio, un juicio universal es, según su parecer, un juicio *negativamente existencial*, y, también, por tanto, *hipotéticamente existencial*. Enunciar "todos los cuerpos son extensos" no es enunciar que "existen realmente cuerpos que son extensos", es simplemente negar que haya cuerpos que no sean extensos; o sostener, en otro giro equivalente, que "si hay cuerpos, son extensos".

Los juicios universales evidentes de suyo, juicios cuya verdad es evidente *a priori*, independiente de toda experiencia real concreta, nada dicen categóricamente, directamente, sobre la realidad (al menos sobre la realidad existente, individual), se mueven únicamente en el ámbito de las puras significaciones (según otra interpretación, no brentaniana, podrían moverse también en el ámbito de lo real esencial). A juicio del filósofo alemán, esto es lo que sucede, por ejemplo, en el campo de la Lógica y la Matemática, en el que el principio fundamental de identidad "A es A" alcanza su cabal traducción existencial en el principio de no-contradicción: "no hay A que no sea A".

Para Brentano, la proposición que el argumento ontológico pretende probar, "Dios existe real y necesariamente", es un juicio de este tipo, un juicio analítico, un juicio en el fondo universal, que no ha de ser interpretado por tanto como un juicio categórico existencial, sino como un juicio negativo existencial o hipotético existencial. "Dios existe real y necesariamente" no quiere decir, según esto, que haya en la realidad, positivamente, un Dios que exista real y necesariamente, sino, por el contrario, que en la realidad no hay Dios que no exista real y necesariamente o, expresada la misma idea de forma diferente, que si hay Dios, ha de existir real y necesariamente.

El propio Brentano ha mostrado el error que supone esta inadvertencia sirviéndose de una libre formulación del argumento ontológico inspirada en Descartes, que interesa reproducir junto con los comentarios del filósofo:

«Aquello de lo que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza de una cosa (es decir, que está contenido en el concepto de ella), lo podemos decir de esta cosa con seguridad.

Conocemos clara y distintamente que a la naturaleza del ser máximamente perfecto le pertenece la posesión de la existencia eterna, necesaria de suyo.

Así, pues, de Dios cabe decir que tiene la existencia necesaria de suyo.

Por consiguiente, Dios existe.

El riesgo de la confusión se encuentra ya, dentro de la premisa mayor, en la palabra "decir". En efecto, lo que está en el concepto de una cosa no puede, en manera alguna, decirse de ella a priori nada más que de un modo puramente hipotético. O lo que es igual: no nos es lícito afirmar a priori, positivamente, que esta determinación pertenece al sujeto, sino tan sólo, negativamente, que no puede faltarle en el supuesto de que la cosa exista.

De acuerdo con esta aclaración, no se sigue en el caso presente que Dios posea la existencia necesaria de suyo, sino, por el contrario, tan sólo, que no hay ningún Dios que no posea esa existencia».¹

1. F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, Parte I, Primera Investigación Preliminar, n. 42 (Trad. de Antonio Millán-Puelles), Madrid, Rialp, 1979, pp. 91-92.

El propio Brentano reconoce que este descubrimiento suyo de los juicios universales de validez *a priori* como juicios existencialmente negativos fue ya apuntado por Kant en la *Crítica de la razón pura* cuando, también a propósito de su crítica al argumento ontológico, establece la neta distinción entre una necesidad lógica (propia del juicio) y una necesidad real (propia de la cosa). Según el filósofo de Königsberg, sólo la primera es incondicionada, absoluta, categórica. La segunda, en cambio, referida a lo que en el juicio funciona como predicado, es tan sólo relativa, condicionada por la realidad del sujeto. Veamos cómo expresa esto Kant:

«... la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio constituye tan sólo una necesidad condicionada de la cosa o del predicado del juicio. La proposición anterior no afirmaba que hubiese tres ángulos absolutamente necesarios, sino que decía: si tenemos aquí un triángulo (si está dado), tenemos también necesariamente (en él) tres ángulos».²

Decir, pues, según esto, que "el triángulo es un polígono de tres ángulos" no es tampoco para Kant enunciar *positivamente* que en la realidad haya triángulos que tienen tres ángulos; es simplemente *negar* la existencia real de triángulos que no posean tres ángulos, o, expresada la misma idea en otro giro equivalente, es sentar la *hipótesis* de que *si* hay triángulos realmente existentes, *entonces* han de tener necesariamente tres ángulos. La necesidad es así exclusivamente de índole lógica y no de índole real; se da siempre en el ámbito relativo de la atribución de un predicado a un sujeto, nunca en el ámbito absoluto de la posición existencial de una cosa, de ahí que, según Kant, sólo quepa la contradicción en la negación de la relación de atribución (necesaria), no habiendo cabida alguna para ella, en cambio, en la negación de una posición absoluta existencial, cualquiera que ella sea. Por tanto, la legitimidad del concepto de Ser necesario queda para Kant en entredicho, y no sólo su pretensión de objetividad, sino su inteligibilidad misma:

«En todos los tiempos –escribe– se ha hablado de un ser absolutamente necesario, pero ha habido menos preocupación por comprender si es posible –y cómo lo es– concebir simplemente una cosa semejante, que por demostrar su existencia. Es, por supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada. En efecto, el hecho de rechazar por medio de la palabra "incondicionado" todas las condiciones que son siempre indispensables al entendimiento para considerar algo como necesario, dista mucho de hacernos comprender si pensamos algo o quizá nada en absoluto a través del concepto de un ser incondicionadamente necesario».³

Si la inteligibilidad misma del concepto de Ser necesario está claramente en entredicho, ¿cómo, partiendo de él, de lo que significa, vamos a establecer su valor objetivo, su existencia real? Si ni siquiera estamos seguros de entender algo o nada en absoluto con la expresión "Ser necesario", ¿cómo vamos a estarlo de que existe un correlato real correspondiente a su significado?

«El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos –nos dice Kant–. Pero, precisamente por tratarse de una simple idea, es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento respecto de lo que existe. Ni siquiera es capaz de informarnos sobre la posibilidad de una pluralidad».⁴

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 594/B 622 (Trad. de Pedro Rivas), Madrid, Alfaguara, 1978, p. 501.

3. I. Kant, *O. C.*, A 593/B 621, p. 500.

4. I. Kant, *O. C.*, A 602/B 630, p. 506.

Según esto, pues, si el argumento ontológico parte en su formulación de un concepto meramente subjetivo, de la pura significación de una expresión verbal, el error lógico que en él se comete es bien patente: transitar insensiblemente del orden del pensar al orden del ser, desplazarse subrepticamente desde lo lógico a lo real en la convicción de que por la sola fuerza de la idea y de la significación este desplazamiento es enteramente legítimo. El argumento sería así un burdo sofisma por incurrir en una *metábasis eis állo génos*, por pretender adquirir conocimiento de lo real sobre la base de meras ideas subjetivas. Kant ilustra esta vana y grotesca pretensión con el célebre ejemplo del comerciante que pretende incrementar su dinero en efectivo añadiendo algunos ceros a su cuenta escrita en el papel. Como el propio Kant concluye:

«Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo».⁵

La inviabilidad de la prueba ontológica sobre la base del tránsito del concepto al objeto, del pensar subjetivo al ser real parece, pues, manifiesta. No obstante, podría tal vez salvarse esta dificultad, esta interpretación del argumento como ejemplo claro de *metábasis eis állo génos*, sustentando la tesis de que el concepto mismo de "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" incluye, si bien de forma única y absolutamente excepcional, la existencia real y necesaria y no tan sólo la significación de tal existencia. Ésta es explícitamente la convicción de Hegel. Según esta versión de la prueba anselmiana, el concepto de Ser infinito, por definición, implica la existencia de su objeto. Ahora bien, así las cosas, ¿no incurrimos con esta interpretación en una falacia todavía más burda que la anterior? ¿No damos por supuesto de entrada lo que precisamente hemos de probar? ¿Qué prueba es ésa que antes de probar ya ha probado?: escapando de la *metábasis eis állo génos* caemos en una *petitio principii*. Éste es también el segundo error lógico que Brentano descubre en el argumento, el segundo paralogismo por equivocidad en que a su juicio incurre la célebre prueba: la confusión, en suma, de una mera determinación nominal con una auténtica determinación real. En efecto, decir que "Dios es un ser infinito" no puede querer decir, de entrada, que *existe* un Dios que es infinitamente perfecto; no puede querer decir esto pues, en tal caso, estaríamos presuponiendo algo que precisamente debemos probar, aquello que justamente está en cuestión. Tomando pie también en un razonamiento de rai-gambre cartesiana, Brentano se expresa así a este respecto:

«El argumento dice:

A lo que es un ser infinitamente perfecto le pertenece la existencia necesaria.

Dios es un ser infinitamente perfecto.

Así, pues, a Dios le pertenece la existencia necesaria.

Por consiguiente, Dios existe.

¿Qué significa aquí "Dios es un ser infinitamente perfecto"? ¿Quiere decir que "hay un Dios que es un ser infinitamente perfecto"? Mas si esto fuera lo que realmente se entiende, se estaría ya suponiendo lo que ante todo es menester demostrar, a saber, la existencia de Dios.

¿O significa simplemente lo mismo que "se entiende por Dios un ser infinitamente perfecto"? En tal caso, nada habría que objetar a esta proposición, pero entonces lo único

5. I. Kant., *O. C.*, A 602/B 630, p. 506.

que se podría inferir es que "se entiende por Dios un ser al que le pertenece la existencia necesaria", con lo cual sigue pendiente la cuestión de si este ser existe». ⁶

Al igual que Brentano, ya Kant había denunciado en su *Crítica* este nuevo sofisma en que, según una determinada interpretación, incurre el argumento. A su juicio, en efecto, defender que el concepto de Ser necesario implica por sí mismo la existencia real de su objeto no es probar realmente nada y sí incurrir en una simple tautología, es dar por sentado sin prueba alguna lo que es menester precisamente demostrar. Como él mismo nos dice:

«Frente a todas estas conclusiones generales (que nadie puede negar) me desafiáis con un caso que presentáis como prueba de que hay efectivamente un concepto, y uno solo, el no-ser de cuyo objeto o la supresión del mismo constituye algo contradictorio en sí mismo. Ese concepto es el de ser realísimo. Vosotros decís que este ser posee la realidad toda y que tenéis derecho a asumirlo como posible (cosa que yo, de momento, concedo, aunque un concepto que no se contradice está muy lejos de demostrar la posibilidad de su objeto). Ahora bien, en "la realidad toda" va incluida la existencia. Consiguientemente, ésta se halla en el concepto de una cosa posible. Si suprimimos esta cosa, suprimimos su posibilidad, lo cual es contradictorio.

Mi respuesta es: habéis incurrido ya en contradicción al introducir –ocultándola bajo el nombre que sea– la existencia en el concepto de una cosa que pretendíais pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad. Si se admite vuestro argumento, habéis obtenido una victoria, por lo que parece. Pero en realidad no habéis dicho nada, ya que habéis formulado una simple tautología». ⁷

Así, pues, si como Brentano y Kant piensan, el argumento ontológico parte en su formulación de un *mero concepto*, de una *pura significación nominal*, pretender que sea concluyente, que pruebe la existencia real y necesaria del objeto de ese concepto, de esa significación, es incurrir o en una *metábasis eis állo génos* o en una *petitio principii*; es, en suma, confundir lo analítico con lo sintético, lo meramente hipotético con lo categórico, lo realmente negativo con lo aparentemente afirmativo. Y esta confusión es sofisticada, antinatural, absolutamente inadmisibles. Las palabras de Kant en la *Crítica* pueden ilustrar muy bien la esencia de esta interpretación del célebre argumento:

«La pretensión de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia del objeto correspondiente a esa misma idea ha sido algo totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico». ⁸

¿Mas es esto realmente así? ¿Los defensores del argumento ontológico (Anselmo, Buenaventura, Descartes, Leibniz, entre otros), son de la opinión de que éste parte en su formulación de un simple concepto subjetivo, de una mera significación nominal? ¿No mantienen ellos, más bien, que el verdadero punto de partida de su argumento es el *puro conocimiento de una esencia objetiva, absolutamente única y singular*, conocimiento que no presupone, empero, de entrada, la dación existencial de esa esencia? Consideremos a este respecto el caso concreto de Anselmo y el de Descartes.

Frente a la asimilación que Gaunilo, primer crítico del argumento, hace de la idea del "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" a la idea de una isla perfecta, Anselmo reacciona tajantemente defendiendo el carácter absolutamente único de aquélla. Y ese carácter único y singular no se lo confiere el ser meramente una idea, sino el ser idea de *algo absolutamente único y singular*, es el genuino e irreductible

6. F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, n. 41, pp. 90-91.

7. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 597/B 625, pp. 502-503.

8. I. Kant, *O. C.*, A 603/B 631, p. 506.

contenido de esa idea, el peculiarísimo ser-así (*sic-esse*) a que ésta apunta lo que hace inadmisibles la asimilación en cuestión. En el pensamiento de Anselmo se halla la plena convicción de que su argumento es único por cuanto que sólo es aplicable a este ser-así, ser-así único entre todos. El hecho, pues, de que Anselmo defienda sin excepción ninguna la aplicabilidad única y absolutamente irreplicable de su argumento muestra patentemente que para él, no una mera idea subjetiva (tal vez arbitraria), una pura ficción de la mente (tal vez imposible), sino un auténtico *conocimiento de realidad* (en su dimensión *esencial*) es el genuino punto de partida de su célebre prueba. La isla infinitamente perfecta no puede competir a este respecto con el "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", su ser-así no puede aportar credencial alguna de legitimidad, en primer lugar, por su índole meramente ficticia, fundada en su origen: la combinación arbitraria y caprichosa de elementos independientes, y, sobre todo, por tratarse de un ser-así manifiestamente imposible: la isla por esencia, es un ser limitado, finito; la isla, por mucha isla que sea, carece enteramente de todo lo que no es isla: de lo que es océano, de lo que es continente, de lo que es cielo, etcétera. Hablar de isla es hablar, por esencia, de ser finito y limitado; de ningún modo, de ser infinito y omniperfecto, como es el caso del "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado".

Tampoco Descartes admite que en su formulación del argumento ontológico se cometa el paralogismo por equivocidad denunciado por Kant y Brentano del tránsito ilegítimo del pensar al ser ni, por tanto, que en su formulación se parta de un concepto meramente subjetivo del Ser infinito. Él no se siente aludido por la crítica que a este respecto dirige contra él Caterus, tomista, redactor de las Primeras Objeciones a sus *Meditaciones*. Caterus, en la misma línea que Kant, Brentano y Tomás de Aquino, considera que el argumento anselmiano consiste en esencia en el tránsito ilegítimo de la significación a la cosa significada, del concepto al objeto, y que ése es también el defecto capital de la formulación cartesiana:

«Aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real».⁹

Como vemos, la interpretación que Caterus da del argumento ontológico es muy similar a la de Brentano. Según ambos pensadores, en efecto, no es lícito inferir una proposición existencialmente categórica a partir del concepto de Ser supremamente perfecto. Aunque éste implique *en su significado* la existencia real y necesaria, sobre la sola base de ese significado, únicamente podemos derivar una proposición hipotéticamente existencial o, lo que es lo mismo, una proposición negativamente existencial. Si prescindimos de estas restricciones, incurrimos claramente en la consabida *metátesis eis állo génos*.

Como no podía ser de otra manera, Descartes comparte íntegramente este pensamiento. En el análisis que, sobre base tomista, Caterus lleva a cabo, nada objetable ni reprobable hay, *excepto imputar a Descartes la comisión en su argumento de esta falacia*. Descartes, como Caterus, como Anselmo, como Brentano y como todo pensador cabal, no admite que a partir de puras significaciones se pueda extraer algo real (esencial o existencial): de puras significaciones únicamente se pueden derivar puras

9. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Primeras Objeciones, AT, VII, 129 (Trad. de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara, 1977, p. 85.

significaciones, *independientemente de las significaciones de que se trate*. Las palabras del filósofo francés son también a este respecto absolutamente claras:

«El argumento que él objeta puede enunciarse así: cuando se entiende lo que significa la palabra Dios, se trata de algo cuyo mayor no puede ser concebido; es así que existir en el entendimiento y en la realidad es algo mayor que existir sólo en el entendimiento; luego, cuando se entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende que Dios existe en el entendimiento y en la realidad. En dicho argumento hay un evidente vicio de forma, pues la conclusión debería ser sólo ésta: luego, cuando se entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende que significa una cosa que existe en el entendimiento y en la realidad; pero eso es lo que la palabra significa, y no parece que una significación, por sí sola, deba tener realidad».¹⁰

Para Descartes, como para Anselmo y como para Leibniz, si el argumento es válido, lo es ante todo, porque en su punto de partida el entendimiento no se halla ante un mero concepto subjetivo, ante una pura significación conceptual, sino frente a un genuino conocimiento de realidad (realidad concebida en su dimensión esencial y no existencial), cuya índole absolutamente única y privilegiada, *en caso de ser auténtica, esto es, objetiva y trascendente*, autorizaría desde sí el tránsito a su posición existencial.

Tal vez el pasaje más claro del *Proslogion* en el que Anselmo de Canterbury defiende que el punto de partida de su prueba no es un mero concepto subjetivo sino un puro conocimiento de esencia sea el texto del capítulo IV en que, para dar una explicación del ateísmo, para justificar la posición del insensato, establece la neta distinción entre dos formas diferentes de pensamiento, de *cogitatio*: uno orientado directamente a la esencia de la cosa y otro alejado por completo de ella. De acuerdo con éste, se piensa la cosa únicamente a través del significado del nombre de la cosa. Este pensar superficial, inauténtico, este pensar la cosa atendiendo tan sólo a la voz que la significa (*cogitare secundum vocem*), no es un verdadero y genuino *intelligir (intus legere)*, un entender, un leer por dentro lo que la cosa misma es. Sólo este entender, este captar íntegramente lo que la cosa misma es (*id ipsum quod res est*), es el auténtico pensar, el pensar según la cosa es (*cogitare secundum rem*). (Esta distinción anselmiana entre dos formas de pensamiento se corresponde exactamente con lo que Buenaventura llama, respectivamente, *cogitatio nuda* y *cogitatio cum assensu*).

Pues bien, según Anselmo de Canterbury, su argumento es válido, concluyente, probatorio, sólo a condición de que su punto de partida sea el pensar cabal de la cosa misma "*aliquid quo nihil maius cogitari possit*" es, sólo a condición de que se parta en la argumentación de un verdadero entender (*intelligere*) la esencia misma del "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado". Si el punto de partida es éste, no cabe en absoluto negarse a la evidencia de la existencia necesaria de esta esencia de este ser así único y singular. La fuerza con que éste se presenta al entendimiento hace imposible toda negación y aun toda duda relativa a su existencia. La razón del ateísmo, la explicación de la posición del insensato se halla precisamente en no haber comprendido cabalmente lo que es la cosa misma "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", en no haber captado de él su irreductible esencia, sino simplemente lo que significa su mera expresión verbal. Estas observaciones parecen, pues, poner claramente de relieve que a juicio de Anselmo sólo un genuino conocimiento de esencia, y no una mera significación nominal, puede constituir el verdadero punto de partida de su argumento por ser él precisamente el que confiere a éste su innegable carácter probatorio.

10. Descartes, O. C., Respuestas a las Primeras Objeciones, AT, VII, 152, pp. 96-97.

Es claro igualmente que también Descartes formula su prueba sobre la base de un genuino conocimiento de esencia. En él, en efecto, el argumento ontológico se halla estrechamente relacionado con su teoría de las "*naturalezas, esencias o formas inmutables y verdaderas*", con lo que, en el siglo XX, los representantes del llamado "realismo fenomenológico" (Reinach, Hildebrand, Seifert, entre otros), sobre las huellas de las Investigaciones lógicas de Husserl, han concebido como *cualidades eidéticas necesarias* (*Notwendige Wesenheiten*). Tales naturalezas, auténticas entidades trascendentes, se distinguen para Descartes tanto de las ideas que él llama adventicias (procedentes de los objetos exteriores) como de las que él denomina ideas ficticias, productos arbitrarios del entendimiento. El ámbito más genuino y característico de esas esencias o naturalezas parece ser el propio de las matemáticas. Las figuras geométricas, tales como el triángulo, no son invenciones de la mente, productos arbitrarios del entendimiento; tampoco son abstracciones conceptuales generadas a partir de la consideración de lo concreto; son entidades autónomas, genuinas, irreductibles, con un sentido y una legalidad propios, que se imponen al espíritu con plena necesidad e inteligibilidad. La coherencia interna de estas esencias y la plenitud de sentido que estas naturalezas exhiben son tales, que el geómetra puede descubrir en ellas leyes igualmente inmutables y eternas, leyes que se imponen también con plena evidencia y necesidad. Descartes desarrolla esta teoría de las cualidades eidéticas necesarias en numerosos pasajes de sus obras, confrontando esta teoría principalmente con las ideas empiristas y nominalistas de Hobbes y de Gassendi, autores, respectivamente, de las Terceras y Quintas Objeciones a sus *Meditaciones metafísicas*.

Pues bien, la idea de Dios, del Ser supremamente perfecto representa para Descartes una de estas naturalezas o esencias verdaderas e inmutables. Como la del triángulo, la idea de Dios se impone al entendimiento con plena evidencia, necesidad y trascendencia. Su inteligibilidad, su plenitud de sentido, la convierten a ella también en una esencia válida en sí, en una esencia genuina e irreductible, alejada tanto de la pura invención como de la mera abstracción. Si esto es así (y Descartes está convencido de ello), de la esencia de Dios, como de la esencia del triángulo hace el geómetra, el filósofo o el teólogo pueden descubrir verdades, enunciar leyes, que habrán de ser igualmente necesarias e inmutables. Y tal será en definitiva la verdad, la ley que el argumento ontológico pretenda descubrir, establecer: la verdad, la ley (evidente, necesaria, inmutable, inteligible) de la existencia real y necesaria de esa esencia o naturaleza absolutamente única y singular. Análogamente a como el geómetra descubre en la esencia del triángulo la verdad de que la suma de sus tres ángulos es equivalente a dos rectos, y que no puede no equivaler exactamente a eso, el filósofo descubre en la esencia del Ser perfectísimo la verdad de que esta esencia ha de existir real y necesariamente y que no puede no existir así. La necesidad con que esa verdad o ley se impone, necesidad oriunda de la esencia divina misma y no del pensamiento que la aprehende, es subrayada clara e inequívocamente por Descartes en los siguientes términos:

«Del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de él, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma –a saber, de la existencia de Dios– la que determina a mi pensamiento para que piense eso».¹¹

11. Descartes, *O. C.*, V, AT, VII, 80-81, p. 56.

En Leibniz, en fin, encontramos un pasaje singularmente significativo en el que se pone claramente de manifiesto que el punto de partida de la prueba es el conocimiento de la esencia de Dios y no su simple concepto subjetivo. Entender así el punto de partida hace que pueda ser establecida *categorícamente*, y no tan sólo *hipotéticamente*, la proposición existencial relativa a la esencia divina. El pasaje en cuestión es éste:

«No hay que considerar que las verdades eternas de este lugar son como proposiciones hipotéticas que suponen una existencia actual, pues se caería en un círculo, esto es, supuesta la existencia de Dios, se prueba desde ella su existencia; ciertamente, cuando se dice que la esencia de Dios envuelve la existencia, ello no debe entenderse así: si Dios existe, existe necesariamente; sino de este modo: a parte rei, no hecha ninguna condición por ningún cogitante, es absoluta y puramente verdad que en esa región de las esencias o ideas la esencia de Dios y la existencia están conectadas inseparablemente». ¹²

Así, según Leibniz, la proposición "Dios existe" es una proposición existencial categórica, la única proposición existencial categórica establecida sobre la base de una esencia. De la misma manera que sobre la base de la esencia del triángulo podemos formular la proposición categórica de que sus tres ángulos valen 180 grados, sobre la base de la pura esencia de Dios podemos enunciar con verdad la proposición categórica "Dios existe" (como podemos enunciar también la proposición "Dios es omnipotente" o "Dios es omnisciente", etcétera). Proposiciones existenciales categóricas no podemos enunciar de ninguna otra esencia. De esencias que no sean la divina sólo podemos establecer proposiciones existenciales hipotéticas, como, por ejemplo, "si existe un triángulo, entonces éste ha de tener necesariamente sus tres ángulos equivalentes a dos rectos". Según esto, Leibniz (y con él Anselmo y Descartes) estaría de acuerdo con Kant y Brentano en que de cualquier otra esencia o naturaleza verdadera e inmutable (proposición universal necesaria en la concepción kantiana y brentaniana) sólo pueden derivarse juicios existenciales hipotéticos, o existenciales negativos, como expresamente consigna Kant a propósito del triángulo: la necesidad (lógica) del juicio "el triángulo es un polígono de tres ángulos" es absoluta, incondicionada, categórica, mas la necesidad (real, existencial) de los tres ángulos es tan sólo hipotética (si existe el triángulo, entonces existen también los tres ángulos), o negativa (no existe un triángulo que no tenga tres ángulos). El error de Kant y Brentano consistiría, según Leibniz (y con él Anselmo y Descartes) en haber asimilado la esencia o naturaleza divina (ciertamente única, singularísima) al resto de naturalezas o esencias verdaderas e inmutables, cuyo ejemplo prototípico es la de triángulo.

Ahora bien, lo que de forma urgente, inmediata hemos de preguntarnos es si de esta "naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable" del Ser supremamente perfecto, del "algo mayor que lo cual nada cabe pensar" poseemos un conocimiento adecuado y suficiente para captar su entidad singularísima y, antes que nada, para estar plenamente ciertos de que se trata, en efecto, de una esencia auténtica y genuina y no de una mera ficción del entendimiento, arbitraria y tal vez contradictoria. El prototipo de esencias verdaderas e inmutables que sirve para ilustrar, de algún modo, la verdad, necesidad e inmutabilidad de la esencia divina es para Descartes y Leibniz la naturaleza del triángulo. De la misma manera, se argumenta, que la esencia del triángulo rectilíneo se nos impone con evidencia y podemos descubrir en ella verdades eternas y necesarias, la esencia del Ser supremo se nos impone también con evidencia y sobre ella podemos establecer verdades igualmente eternas y necesarias, como, por ejemplo, la

12. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Brief für Henning Huthman*, Januar, 1678, Annot. (7), en: G. W. L., *Sämtliche Schriften und Briefe* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Darmstadt, Otto Reichl, 1926, 2. Reihe, 1. Band, pág. 393).

que aquí más interesa subrayar: que esa esencia existe necesariamente. Ahora bien, ¿esa analogía, esa asimilación es legítima? ¿Puede la esencia de triángulo ilustrar cabalmente la coherencia, necesidad e inteligibilidad de la esencia divina? La esencia del triángulo la conocemos muy bien, incluso podemos representarla sensiblemente dibujando un triángulo concreto en el encerado. De esa esencia hay toda una ciencia rigurosa, exacta: la Trigonometría, que enuncia sus leyes y teoremas con absoluta precisión e inteligibilidad. Pero, ¿ocurre lo mismo con la esencia del Ser supremamente perfecto, del "algo mayor que lo cual nada cabe pensar"? ¿Conocemos de la misma manera esta esencia? ¿Estamos seguros de que se trata de una auténtica y genuina esencia y no de una esencia ficticia, ideada por la mente humana, como, por ejemplo, la esencia "caballo alado" o "centauro" o incluso de una esencia imposible, contradictoria, como, por ejemplo, la de "cuadratura del círculo" o "plancha de madera férrea"?

La primera dificultad que aquí sale al paso es la que plantea la tesis según la cual la de Dios, concebido como "algo mayor que lo cual nada cabe pensar" o como Ser infinitamente perfecto es una auténtica y genuina esencia, una esencia objetiva y trascendente, *pero incognoscible*. La esencia de Dios es tan real y objetiva como la del triángulo, más aún, es infinitamente más real y objetiva que ésta, pero a diferencia de lo que ocurre con la esencia del triángulo (absolutamente permeable a la comprensión humana), la esencia de Dios, por su sobreabundancia óptica, por consistir precisamente en ser, trasciende por entero la limitada capacidad cognoscitiva del entendimiento humano. Es ésta la conocida tesis de Tomás de Aquino para quien (sobre la base de la distinción aristotélica entre lo anterior y más conocido en sí y lo anterior y más conocido para nosotros¹³) la proposición "Dios existe" es *per se nota secundum se* (evidente de suyo sólo en sí), pero no *per se nota quoad nos* (evidente de suyo y también para nosotros). Dios es el mismo Ser subsistente, por tanto, *en sí mismo*, es el ser más auténtico, más inteligible, es propiamente el Ser; mas, *con respecto a nosotros*, entendimientos finitos y limitados, es una *pura mención*, una mera *intención significativa*, no una *intuición cumplida*, empleando aquí la terminología husserliana de la Sexta de sus *Investigaciones lógicas*.

De idéntico parecer es Brentano. A su juicio, en el argumento ontológico hay una profunda *verdad latente*, la verdad de la evidencia en sí de la proposición "Dios existe". En el ámbito de las relaciones necesarias, de las relaciones *a priori*, es plenamente evidente, evidente *en sí*, que el predicado de esta proposición conviene a su sujeto de forma absolutamente necesaria, como en la proposición "7+5=12", al sujeto "7+5" le conviene de forma necesaria el predicado "=12". Hay, empero, una diferencia sustancial entre ambas proposiciones: mientras que el sujeto de la segunda es plenamente inteligible (conocemos perfectamente lo que es 7, 5 y la adición de ambos números), el sujeto de la primera, en cambio, nos es completamente desconocido, por lo que esta proposición, a diferencia de la otra, no es para nosotros evidente en absoluto:

«Si de Dios poseyésemos –escribe Brentano–, no un deficiente concepto, sino una intuición perfecta, ello nos bastaría para conocer de una manera inmediata la existencia del Ser divino o su necesidad».¹⁴

El grado de necesidad de la proposición "Dios existe" es equiparable al grado de necesidad de la proposición "es imposible que exista un triángulo redondo": de lo que es (o pretende ser) "triángulo redondo" podemos derivar inmediatamente y con absoluta

13. Cf. Aristóteles, *Analíticos Segundos*, I, 2, 72 a, 33-72 b, 6 (Trad. de Miguel Candel Sanmartín), Madrid, Gredos, 1988.

14. F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, n. 55, p. 102.

necesidad su inexistencia, lo mismo que de lo que es Dios podemos derivar inmediata y necesariamente su existencia:

«La proposición "Dios existe" es en sí y por sí tan evidente per se como la proposición "no existe ningún triángulo redondo", y el hecho de que no la conozcamos de ese modo no se debe a otra cosa sino a que no tenemos una representación suficiente de Dios».¹⁵

Esta representación, concluye Brentano, tal vez sea privativa del propio Ser infinitamente perfecto. Según esta interpretación, la índole de éste sería tal, que sólo una intuición infinita, propia de lo infinito, podría aprehenderlo cabalmente.

Ahora bien, frente a la tesis de raigambre tomista de la cognoscibilidad en sí pero no para nosotros de la proposición "Dios existe", cabe objetar lo siguiente: ¿no es acaso cierto que la condición de posibilidad de que se admita la evidencia en sí de esta proposición (evidencia en sí y no para nosotros) es precisamente el conocimiento que de algún modo tenemos nosotros de la verdad de la misma y, por tanto, el conocimiento que, por deficiente e imperfecto que sea, poseemos nosotros de la esencia del Ser divino? ¿Podemos coherentemente defender la tesis de que la proposición "Dios existe" es evidente en sí pero no para nosotros? ¿No es acaso *nuestro* conocimiento, por débil y precario que sea, de la esencia del Ser supremamente perfecto el que nos permite sentar la tesis de la evidencia en sí de la proposición "Dios existe"? Parece, pues, frente a Tomás de Aquino y Brentano, que una cierta noticia cognoscitiva del ser de Dios, suficiente para aprehender de forma inmediata la necesidad de su existencia, le es posible al humano entendimiento.

En la base de las diferentes formulaciones del argumento ontológico se halla este deficiente pero suficiente conocimiento de la esencia del Ser supremo. Descartes, por ejemplo, cree compatible el carácter de máxima inteligibilidad de la esencia del Ser infinitamente perfecto con la índole finita y limitada del entendimiento humano. No importa que éste no pueda aprehender el infinito (por esencia no puede hacerlo) para que, no obstante, tenga de éste una idea positiva y la más clara y distinta de todas:

«Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección».¹⁶

En las Objeciones y Respuestas a sus *Meditaciones* el enfrentamiento con tomistas y empiristas es constante a este respecto. Los primeros (Caterus en las Primeras Objeciones y Mersenne en las Segundas), por el abismo radical que encuentran entre lo finito y lo infinito, subrayan la índole inconcebible de éste; los segundos (Hobbes en las Terceras Objeciones y Gassendi en las Quintas) no entienden que se pueda tener una auténtica idea (imagen) de lo que sólo se define imprecisamente y por negación. Como Gassendi escribe:

«Quien dice cosa infinita atribuye a algo que no comprende un nombre que tampoco entiende, puesto que, como la cosa se extiende más allá de cuanto él puede abarcar, esa infinitud, o negación de límites, atribuida a dicha extensión, no puede ser entendida por alguien cuya inteligencia está siempre presa dentro de ciertos límites».¹⁷

A esto Descartes no puede replicar sino denunciando la deficiente teoría del conocimiento de sus oponentes. Gassendi y Hobbes, empiristas, sustentan una injustificada concepción del conocimiento, para la que "idea" se hace sinónimo de "imagen" y ésta, de "contenido meramente sensible". De nada que no sea susceptible de semejante

15. F. Brentano, *O. C.*, n. 55, pp. 102-103.

16. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III, AT, VII, 50, p. 39.

17. Descartes, *O. C.*, Quintas Objeciones, Contra la Tercera Meditación, 4, AT, VII, 401, p. 230.

e injustificada restricción cabe conocimiento genuino alguno. Si de un kiliógono no cabe propiamente idea o imagen alguna, ¿cómo va a haberla del infinito? Renuentes a una aprehensión intelectual genuina, se niegan el acceso a un ámbito de ser y de sentido suprasensible. En cambio, sí, como Descartes hace, se postula una forma de conocimiento genuinamente racional, no reducible en última instancia a la mera aprehensión sensible, cabe en principio acceder a ámbitos de sentido eidéticos cuyo fundamento de validez no se halle en la experiencia sensible. Es así como Descartes puede conjugar la inabarcabilidad cognoscitiva de la esencia divina con un cierto saber o aprehensión intelectual de la misma:

«Se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma, siendo finita, no lo puede comprender ni concebir; así como podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier otra cosa que no exceda el tamaño de nuestros brazos: comprender es abrazar con el pensamiento; pero, para saber una cosa, basta con tocarla con el pensamiento».¹⁸

Ahora bien, cabe asimismo sostener que no es posible un conocimiento de la esencia divina (y que, por tanto, el punto de partida del argumento ontológico no puede ser ése), no tanto por incapacidad cognoscitiva humana (tesis, como hemos visto, de raigambre tomista), como por mantener que la esencia del Ser infinitamente perfecto no es objetiva y trascendente, que no es una auténtica y genuina esencia; y ello, ya por considerar que tal esencia (o tal presunta esencia) es contradictoria en sí, absurda, imposible, ya, al menos, por entender que se trata de un ser-así que, aunque posible, no contradictorio, es, empero, meramente ficticio, producto arbitrario de la razón humana.

Urge, pues, ante todo, probar la legitimidad del punto de partida, el carácter objetivo y trascendente (auténtico) de la esencia del "algo mayor que lo cual nada cabe pensar". Y, en primer lugar, urge probar su posibilidad, su índole no contradictoria. ¿Un ser tal como el máximo pensable, como el infinitamente perfecto, no es en sí mismo contradictorio, imposible? ¿Las propiedades, las perfecciones que debería poseer, no serían mutuamente incompatibles? (pensemos, por ejemplo, en la vida y la eternidad, en la inmutabilidad y la acción creadora). En nuestro tiempo, es tal vez Anthony Kenny, en su libro *The God of the philosophers* (1979), quien más claramente ha insistido en el carácter contradictorio del ser divino fundándose en la mutua incompatibilidad de sus perfecciones. Más aún, ¿no sería incompatible cada una de estas perfecciones con el modo de ser de lo infinito, como lo es, verbigracia, cantidad infinita o máxima velocidad? La esencia del Ser infinitamente perfecto (por su índole singularísima), *de ser posible, no contradictoria*, existiría real y necesariamente. Es éste el refuerzo, el complemento que, a juicio de Leibniz, y siguiendo en esto los pasos de Duns Escoto, precisa el argumento cartesiano de la Quinta Meditación para ser definitivamente probatorio. Como el propio Leibniz nos dice:

«Concedo que es una demostración, pero imperfecta, que requiere o supone una verdad que debe aún demostrarse. Pues se supone tácitamente que Dios o el Ser perfecto es posible. Si este punto fuera demostrado a su vez como es debido, podría decirse que la existencia de Dios se habría demostrado geoméricamente a priori».¹⁹

18. Descartes, *Carta al Padre Mersenne*, 27 de mayo de 1630. AT, t. I, p. 152. Cf. *Meditationes*, V Respensiones, AT, VII, pp. 518-519.

19. Leibniz, "Ohne überschrift, enthaltend ein Schreiben Leibnizens in Betreff des Beweises für die Existenz Gottes Vom Benedictiner Lamy", en: *Die philosophischen Schriften von G.W.L.* (Hrsg. von C. I. Gerhardt), Hildesheim, Georg Olms, 1960-1961, IV, p. 405).

Con respecto a ningún otro ser es aplicable en verdad esta consecuencia, sólo de Dios cabe decir que posee el privilegio de que si es posible, entonces existe necesariamente. Para Leibniz esto es evidente: Dios es la esencia máxima, la esencia que, en su aspiración, en su tendencia a existir, no se ve impedida ni limitada por ninguna otra esencia, la esencia, por tanto, que por sí, exige necesariamente existir.

También Brentano mantiene la tesis de la determinación necesaria entre posibilidad y necesidad en el caso del ser divino:

«Desde luego –escribe Brentano–, es verdad que la existencia de Dios no se puede inferir de su definición nominal, como tampoco de ninguna otra de estas definiciones; pero hay, al menos, una diferencia, y es que si fuera lícito decir que Dios es posible, ello por sí solo bastaría para tener que sacar la conclusión de que existe efectiva y necesariamente».²⁰

Es múltiple la forma en que Brentano pretende probar esta vinculación necesaria entre la posibilidad y la necesidad del ser de Dios. Una de ellas (*Op. cit.*, n. 46) consiste en asimilar la proposición "Dios existe", verdad evidente *a priori*, en sí (aunque, como ya sostuviera Tomás de Aquino, no *para nosotros*), a las proposiciones matemáticas. En éstas rige el principio lógico según el cual, "lo que si es verdadero no lo es de un modo contingente sino de una manera necesaria, no es falso contingentemente sino necesariamente, en el supuesto de que, en efecto, sea falso". Así, según este principio, allí donde se aplique, no hay cabida para lo contingente: la verdad es necesaria y también lo es la falsedad. Por tanto, de probarse que una proposición no es falsa (necesariamente falsa), se estaría admitiendo con ello que es necesariamente verdadera, o, lo que es igual, de la mera posibilidad de una verdad podríamos derivar consecuentemente su estricta necesidad. Si, pues, pudiésemos probar la posibilidad del ser divino (lo que Brentano no cree realmente accesible a la capacidad cognoscitiva humana), ello nos permitiría sin más tener a la proposición "Dios existe" como necesariamente verdadera.

También la defensa contemporánea del argumento ontológico llevada a cabo sobre la base de la aplicación a él de la lógica modal (Norman Malcolm, Charles Hartsorne y Alvin Plantinga, principalmente) ha subrayado la radicalidad ineludible con que se presenta la proposición "Dios existe": ésta es o absolutamente necesaria o absolutamente imposible. Estos pensadores, apoyándose en una reformulación del argumento anselmiano del capítulo III del *Proslogion*, optan claramente por la primera alternativa, aportando cada uno de ellos su particular fundamentación a la prueba. Es digna de mención la radical oposición de estos pensadores al planteamiento de J. N. Findlay, para quien, siguiendo las huellas de Hume y Kant, el concepto de Ser necesario carece de todo sentido y posibilidad. En su artículo "Can God's Existence be disproved?" (1948) Findlay, en efecto, ha intentado llevar hasta el extremo la tesis de que el concepto de existencia necesaria no tiene significado alguno, fundando sobre ella una prueba de la no existencia de Dios. Según él, el concepto de Dios que satisface las exigencias de la actitud religiosa es el concepto de Ser necesario, ser en el que la esencia se halla necesariamente vinculada a la existencia. Ahora bien, según el "punto de vista moderno", como lo denomina Findlay, la necesidad de las proposiciones es meramente convencional, refleja únicamente nuestro uso arbitrario de las palabras. Siendo esto así, no cabe hablar en absoluto de existencia necesaria, por lo que Dios no sólo no existe, sino que además es imposible que exista, carece de sentido un ser tal.

20. F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, n. 45, p. 94.

«Fue, en verdad –escribe–, un mal día para Anselmo cuando se le ocurrió su famosa prueba. Pues ese día no sólo dejó al descubierto algo que es de la esencia de un objeto religioso adecuado, sino también algo que contiene su no existencia necesaria».²¹

Leibniz, frente a Brentano, considera factible la prueba de la posibilidad del Ser perfectísimo. En su temprano escrito *Quod Ens Perfectissimum existit*, elabora una prueba de la misma sobre la base de la noción central de perfección (perfección pura), por la que entiende toda cualidad simple (indescomponible e indefinible) y positiva o absoluta (esto es, que expresa algo y lo expresa sin límites, sin negación alguna). Sobre esta base, es fácil concebir que todas las perfecciones son compatibles entre sí, que no hay contradicción alguna en el concepto que las representa a todas, que, por tanto, pueden darse todas ellas en un mismo sujeto. En efecto, por un lado, y habida cuenta del carácter simple, indescomponible e indefinible de las perfecciones, no es posible de ningún modo demostrar la incompatibilidad mutua de ninguna de ellas. Además, la perfección es siempre una cualidad positiva, y la contradicción o imposibilidad sólo puede provenir de la conjunción entre lo positivo o absoluto y lo negativo.

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

De donde es evidente también que existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones».²²

Ahora bien, entender el sujeto de todas las perfecciones, el Ser perfectísimo, no parece, *eo ipso*, suficiente para probar la índole objetiva, trascendente, de una esencia tal. Como planteábamos hace un momento, a la esencia "algo mayor que lo cual nada cabe ser pensado" puede acontecerle lo mismo que a la esencia "caballo alado" o "centauro", esto es, que sea un mero producto de la fantasía humana, una creación arbitraria de la misma, y, por tanto, en definitiva, un simple concepto subjetivo de la razón. ¿No es ésa, acaso, la afirmación expresada, por ejemplo, de Ludwig Feuerbach en las *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*, o de Karl Marx o de Nietzsche en la mayoría de sus obras?

Descartes, en las Respuestas a las Objeciones a sus *Meditaciones metafísicas*, se opone rotunda y categóricamente a esta posibilidad. Frente a los argumentos de Mersenne, de Hobbes y de Gassendi en las Segundas, Terceras y Quintas Objeciones, respectivamente, para quienes la idea de Dios puede ser perfectamente explicada sobre la base del conocimiento de las cualidades y atributos tanto del yo pensante como de los objetos exteriores mediante el incremento indefinido de su perfección, él defiende inequívocamente el carácter autónomo, independiente e irreductible de la esencia del Ser perfectísimo. Ya en el texto mismo de las *Meditaciones*, en la Tercera y en la Quinta, había consignado, al menos, cuatro criterios de la verdad y necesidad internas de la naturaleza no inventable de Dios. En efecto; en primer lugar, la índole auténtica, en sí, de la Suma Perfección se muestra según él por la imposibilidad de añadir o sustraer de ella arbitrariamente atributos divinos. La idea de Dios, como la de triángulo, se ofrece al entendimiento sin posibilidad alguna de cambio o modificación. De la idea de Dios, como de la del triángulo, se pueden descubrir progresivamente nuevas y más profundas verdades, pero nunca inventarlas o aniquilarlas.

En segundo lugar, para Descartes es clara igualmente la índole no antropomórfica ni mundana de la naturaleza divina. Ninguna semejanza auténtica hay entre ésta y el

21. J. N. Findlay, "Anselm's Ontological Arguments", en: A. Plantinga, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, London, MacMillan, 1968, pp. 118-119.

22. Leibniz, *Que el Ser Perfectísimo existe* (Trad. esp. de Tomás E. Zwanzck), Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 149.

mundo. Ningún incremento de la perfección de éste, por intenso e ilimitado que fuera, podría dar nunca como resultado una naturaleza que no siguiese siendo en todo caso mundana. De lo finito no cabe por incremento o ampliación transitar a lo infinito. Descartes ilustra esta abismal separación entre uno y otro ámbito afirmando en las Respuestas a las Segundas Objeciones que se da mayor analogía (por diversas y heterogéneas que sean estas cualidades) entre sonidos y colores que entre la naturaleza divina y la naturaleza del hombre y la del mundo.

Además, la evidencia de lo infinito como ámbito de ser autónomo e independiente parece condición de posibilidad del reconocimiento de la finitud del hombre y del mundo. En efecto, el yo pensante se reconoce a sí mismo y al mundo que le rodea como ser temporal, contingente, finito y limitado. Ahora bien, ¿no es acaso posible este reconocimiento por concebir el yo con absoluta evidencia el ser de lo eterno, necesario, infinito e ilimitado? ¿No es acaso la consideración previa de lo infinito y perfecto lo que le permite al sujeto reconocerse a sí mismo y al mundo como finito e imperfecto? Si bien podría hablarse, según esto, en el plano del conocimiento, de una prioridad temporal de lo finito con respecto a lo infinito, habría que mantener no obstante una prioridad lógica de esto con respecto a aquello. Descartes, que sigue en esto a Buenaventura (para quien no es posible comprender lo curvo sino por comparación con lo recto), escribe a este respecto en la Tercera Meditación:

«Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?».²³

Finalmente, y como complemento de lo anterior, Descartes apela también en la Tercera Meditación a su *teoría de la realidad objetiva* para fundar el carácter genuino y auténtico de la idea de la Suma Perfección. Según esta teoría, además de una vertiente material, por la que es simple modo del pensamiento, toda idea posee una dimensión objetiva, representativa, por la que es imagen o representación de algo determinado. El contenido objetivo o representativo de una idea ha de tener su correlato formal o eminente en la realidad, correlato que es causa ejemplar de tal contenido. Pues bien, según Descartes, el contenido objetivo de la idea del Ser Perfectísimo es tal (infinitud, eternidad, necesidad, inmutabilidad, etcétera), que su correlato formal no puede hallarse de ningún modo ni en el mundo ni en el sujeto pensante, regidos ambos por la finitud, la contingencia y la temporalidad. Por tanto, sólo Dios mismo, la realidad divina misma puede ser causa de tal contenido, con lo que la autenticidad, trascendencia y legitimidad de la idea de la Suma Perfección quedan así plenamente garantizadas.

Como es fácil de deducir de lo que antecede, el interrogante que en este artículo nos hemos planteado apunta directamente a uno de los problemas centrales de la Metafísica, problema cuya resolución divide a la Ciencia toda del ser en dos bandos opuestos e irreconciliables y que nosotros hemos subrayado y destacado explícitamente en investigaciones anteriores. ¿Qué tienen de común, en el fondo, Gaunilo, Hobbes,

23. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III, AT, VII, 48-49, p. 39.

Gassendi, Kant y Brentano, entre otros, para, desde sus particulares perspectivas filosóficas, impugnar la validez de la prueba ontológica sobre la base de la índole meramente conceptual y subjetiva de su punto de partida? ¿Y qué tienen de común, por su parte, Anselmo, Buenaventura, Descartes y Leibniz, entre otros, para defender, en cambio, su validez sobre la base de un auténtico y genuino conocimiento de esencias? Lo que en el fondo se dirime en esta polémica es la legitimidad y autenticidad de lo universal, el carácter autónomo e independiente de un tipo de ser no susceptible de las contingencias y particularidades de las entidades espaciotemporales. En la base de la reprobación del argumento por parte de los primeros se halla, en general, el rechazo de las entidades universales como realidades independientes de la conciencia. Según esto, para ellos, el ser, lo que hay, es siempre y necesariamente particular, individual; lo universal es sólo mental: es pura significación, mero concepto o simple designación nominal. Es ésta, sin duda, la tesis de Gaunilo en su réplica al *Proslogion* de San Anselmo; es la tesis de Hobbes en las Terceras Objeciones, tesis que, como se aprecia claramente en su lacónica respuesta, exaspera sobremanera a Descartes; es la tesis de Gassendi en las Quintas Objeciones donde, a propósito de la naturaleza del triángulo, defiende explícitamente una posición claramente conceptualista. Es también la tesis del idealismo trascendental de Kant con su conocida distinción entre las cosas tal como aparecen (fenómenos) y las cosas tal como son en sí (noumenos). De acuerdo con ésta, lo universal del fenómeno depende exclusivamente de *nuestros conceptos*: la cosa en sí, inaccesible mediante éstos, no es de suyo universal, ni tampoco particular. Es también, finalmente, la tesis de Brentano, que mantuvo en la última parte de su producción filosófica una doctrina, que algunos han llamado después *reísmo*, cuya afirmación principal es que sólo las cosas, esto es, los individuos, pueden existir, y sólo ellos son representables. Los llamados entes abstractos o universales no son en consecuencia para él más que meras ficciones lingüísticas.

Por su parte, los defensores de la prueba ontológica, considerada ésta desde la vertiente de su punto de partida, sólo pueden justificar su validez sobre la base de una teoría general del ser y de la realidad que dé cabida con plenitud de derecho a las entidades abstractas y universales. Sólo si lo universal (el ser ideal o esencial, como también suele denominárselo) puede exhibir credenciales de autenticidad, de ser en sí, autónomo e independiente, el argumento ontológico puede tener algún valor probatorio.

Expresada la misma idea en un giro equivalente, sólo si cabe hablar con propiedad en el ámbito del ser, de la realidad de una estructura bipolar, integrada por las dimensiones genuinas e irreductibles de esencia y existencia, puede el argumento tener validez probatoria. Sólo si tiene sentido hablar de esencia con independencia de la existencia, puede la prueba ontológica aspirar a la legitimidad de la que le privan quienes sostienen que hablar de ser sin referencia explícita y directa a la existencia carece de todo sentido. Quien no admita, por tanto, el realismo de los universales no estará en condiciones, en absoluto, de aprobar la pretensión del argumento. El paradigma de esta confrontación radical nos lo ofrecen, por ejemplo, Descartes, por un lado, y Hobbes y Gassendi, por otro, autores, como sabemos, respectivamente, de las Terceras y Quintas Objeciones. Mientras el primero habla en las *Meditaciones* de ciertas "naturalezas, formas o esencias verdaderas e inmutables", naturalezas o esencias que en sí y por sí son, con independencia, por tanto, de su referencia existencial en el mundo de los entes concretos e individuales, los segundos, en cambio, identifican ser con ser existente, relegando así a las naturalezas o esencias cartesianas al rango de meros nombres o, en el mejor de los casos, de simples contenidos mentales.

Así, pues, para que el argumento ontológico pueda aspirar a ser probatorio ha de partir, primero, del ser, de la realidad, de un cierto conocimiento de la misma y no de

una mera significación o de un simple concepto subjetivo (en caso contrario, el argumento cometería la falacia lógica de la *metábasis eis állo génos*) y, segundo, de una dimensión de ser cuya objetividad no se funde necesariamente en su relación directa con la existencia (en caso contrario, el argumento incurriría en una *petitio principii*). Por tanto, el argumento puede ser válido únicamente a condición de que, en el fondo, se admitan dos tipos diferentes de seres y, correlativamente, dos tipos diferentes de conocimiento. Una primera categoría óntica sería la integrada por aquellos seres (o esencias) cuya objetividad y realidad se funda en su índole existencial, en estar realizados y concretados en la existencia individual (es el caso, por ejemplo, de esta mesa, de ese papel, de aquella ventana). Son éstos seres meramente contingentes que son únicamente en la medida en que existen (en el ámbito de la existencia individual). El conocimiento de estos seres es tan sólo empírico, depende directamente de la observación y experimentación de casos concretos y determinados. En cambio, a la segunda categoría pertenecerían aquellas entidades cuyo ser objetivo, trascendente no depende de su realización fáctica en el mundo de los existentes individuales. Se trataría aquí de un tipo de ser que exhibiría una plena autosuficiencia con relación al existir individual. Esta desvinculación de lo existencial haría de éste un ser necesario, exento de la contingencia y facticidad características del anterior tipo de ser. Es obvio que el conocimiento de esta nueva categoría de ser (a la que pertenecerían, por ejemplo, el triángulo de Descartes y las demás "naturalezas, formas o esencias verdaderas e inmutables") sólo sería posible *a priori*, en virtud de una especial aprehensión intelectual. Pues bien, sólo bajo estas condiciones, condiciones que de ningún modo aceptan quienes defienden que el argumento es una simple falacia lógica, puede la prueba anselmiana y cartesiana aspirar con algún derecho a la validez y al carácter probatorio, que se fundaría, en definitiva, en la legitimidad del tránsito del ser de la esencia objetiva y trascendente de la divinidad a su posición existencial. Ésta es, por ejemplo, la interpretación que, sobre base fenomenológica, lleva a cabo del argumento ontológico Josef Seifert en su libro *Gott als Gottesbeweis: Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Argument* (1996)²⁴.

DR. ISMAEL MARTÍNEZ-LIÉBANA
Universidad Complutense de Madrid

24. Para un estudio en profundidad del argumento ontológico y de los problemas metafísicos en él entrañados, es sumamente recomendable el libro de R. Rovira Madrid, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid, Encuentro, 1991. El libro ofrece tres formulaciones diferentes del célebre argumento y un cuadro completo y sistemático de las principales objeciones que contra él cabe aducir. Al hilo de esta exposición, salen a relucir los problemas metafísicos más sustantivos y relevantes así como las tesis principales que con respecto a ellos cabe enunciar.