

KANT Y BRENTANO CONTRA ANSELMO Y DESCARTES

Reflexiones sobre el argumento ontológico

Josef Seifert. Universidad de Dallas
(Traducción de Rogelio Rovira)

Aun cuando la idea central del llamado «argumento ontológico» para demostrar la existencia de Dios pueda remontarse en su origen hasta Parménides, ha sido, sin embargo, Anselmo de Canterbury quien primeramente ha formulado esta idea de una manera precisa. La originalidad de este argumento estriba en que en este caso la existencia de Dios no ha de ser conocida por medio del «rodeo» que pasa por el mundo, sino a partir de un conocimiento más sencillo de la esencia divina. Por imperfecto que, también según Anselmo, 'sea nuestro conocimiento de la naturaleza divina, Anselmo lo considera, no obstante, suficiente para, sencillamente a partir de *lo que Dios es (id ipsum quod Deus est)*, poder conocer que Dios es (quia Deus est).

Como con un argumento de esta índole no es ciertamente posible probar la existencia de cualquier otro ser, lo que ante todo le interesa a Anselmo es referirse al carácter único de la naturaleza divina mediante un nombre apropiado. A pesar del principio anselmiano de la *fides quaerens intellectum* (fe que busca la inteligencia), formulado especialmente en el *Proslogion* (*Prooemium* y cap. I), Anselmo elige, sin embargo, como punto de partida para su argumento, no un «nombre» de Dios tomado de la Escritura (como el «Yo soy el que soy» comentado por muchos filósofos judíos y cristianos), sino, más bien, la denominación puramente filosófica que se encuentra en forma parecida en Agustín y ya antes en el libro II de la *República* de Platón: «*aliquid quo nihil maius cogitari possit*» (algo mayor que lo cual nada puede ser pensado).²

En el capítulo II del *Proslogion* arguye Anselmo que podemos evidenciar la realidad de este ser mayor que el cual nada puede ser pensado precisamente cuando nos representamos que este ser existe meramente «en nuestro espíritu», que existe, por tanto, como puro objeto de nuestro pensar. Si intentamos pensar el *aliquid quo maius nihil cogitari potest* como existiendo sólo en nuestro espíritu, evidenciamos en el acto que un ser semejante no sería ya el «mayor que el cual nada puede ser pensado». Pues, tan pronto como lo representemos también como real e independiente de nuestro pensamiento, llegamos en el pensamiento a algo «mayor» que un ser puramente pensado, a saber, a un ser que es real tanto en nuestro pensamiento (*in intellectu*) como también *in re* (en sí mismo).

En el capítulo III del *Proslogion*, la argumentación toma un nuevo sesgo, que Malcolm y sobre todo Hartshorne han designado como nuevo «argumento modal»³. Anselmo insiste allí en que un ser cuya no-existencia es *posible* es menos perfecto que un ente cuya no-existencia es *imposible*. Pero de aquí se sigue asimismo que quien opine que este ser podría también no existir, no piensa en modo alguno el *id quo maius cogitari nequit*, que no ha entendido la *quidditas* de esta esencia, sino que la trata como a cualquier otra naturaleza en la que de hecho puede suceder tanto que sea real como también que sea meramente posible; y esto es precisamente lo que ocurre en el caso de la isla más perfecta, por cuya comparación con Dios Gaunilo muestra derechamente que no ha entendido el núcleo de la prueba anselmiana.

Aunque tanto Anselmo como Descartes, según hemos de ver todavía, han insistido en que el punto de partida de su prueba es la naturaleza única de la esencia divina y no un mero concepto subjetivo, Kant y muchos filósofos antes y después de él han propuesto, sin embargo, su objeción principal contra el argumento ontológico como si la prueba tomara como punto de partida un mero concepto. ¿Cómo se puede -dice en este caso la objeción- concluir de una idea acaso meramente subjetiva o de un concepto formado arbitrariamente de un «*id quo maius cogitari non potest*», o de un «ser realísimo» (Descartes), que los elementos que se hallan unidos en esta idea poseen también fuera de ella alguna realidad? Escribe Kant:

El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. 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.
(*Crítica de la Razón Pura*, B 629-630)

Hay por lo menos cuatro interpretaciones en principio posibles del argumento ontológico, así como cuatro formas respectivas de la primera objeción fundamental como él, a las que es común el pensamiento primordial kantiano de que en el punto de partida del argumento ontológico se trata de una mera idea:

1. Una primera interpretación del argumento ontológico es que, en efecto, el argumento pretende probar la existencia real de Dios a partir de una idea quizás puramente subjetiva. En este caso, la prueba incurre en el burdo error de una *metábasis eis a'llo génos*, es decir, en el error del tránsito lógicamente incorrecto del plano de lo pensado sólo conceptualmente a la realidad. Este primer error lógico viene dado -según esta interpretación- porque Anselmo *no* hizo ya desde el principio el supuesto de la correspondencia de su concepto con la realidad del *id quo maius nihil cogitari possit*, sino que de hecho creyó que de una conexión necesaria meramente conceptual entre la esencia divina y la existencia divina podría concluir que esta conexión necesaria existe también en la realidad, fuera de la esfera de los conceptos. Por tanto, es claro sin más que la prueba es entonces un error lógico sin igual, pues incluso la conexión conceptual de los elementos significativos no implica siquiera, como muestra Kant, la no-contradicción del concepto, y menos aún, por tanto, su correspondencia real.

2. Un segundo error posible -siempre bajo la presuposición de que la prueba anselmiana parte de un concepto meramente subjetivo- es el de una *petitio principii*. El argumento ontológico -se dice ahora- contiene una petición semejante porque Anselmo aceptó desde el principio que su concepto del «*id quo maius nihil cogitari possit*» corresponde a algún ser realmente existente fuera de su espíritu. En este caso, la prueba no hace ciertamente un salto ilícito del orden de

los conceptos a la esfera de la realidad, pero -y esto difícilmente sería mejor-presupone justamente lo que es preciso probar: a saber, que al «*id quo maius nihil cogitari possit*» le corresponde en efecto un ente realmente existente.

3. Una tercera posibilidad, que Kant pone especialmente de relieve, es la de que el argumento ontológico no representa otra cosa que un análisis conceptual, o sea, un juicio analítico. En este caso, el juicio es, sin duda, necesariamente verdadero, pero no puede pretender en modo alguno establecer una «prueba» de la existencia de Dios. Si se quiere calificar a este juicio analítico de prueba de la existencia de Dios, se tergiversa radicalmente su sentido. En efecto, la verdad analítica «Dios existe» no nos informa en modo alguno sobre lo que existe en la realidad fuera de nuestros conceptos. Más bien, enuncia solamente que el concepto «existencia necesaria» está contenido en el concepto Dios y que la proposición «Dios existe necesariamente» desarrolla correctamente el sentido lógico del nombre (del contenido del concepto) «Dios». Brentano formula esta objeción principal de otra manera: habla en este caso de una definición nominal, que no puede confundirse con una definición real. Huelga discutir en este lugar la diferencia que existe todavía entre una definición nominal y un juicio analítico.

Naturalmente, se podría decir, con Brentano y Kant, que de un juicio analítico o de una definición nominal se sigue también un *juicio hipotético* sobre el mundo real, a saber: *si* -en nuestro caso- hay un ser real que corresponda al concepto Dios, Dios existe necesariamente. Este juicio, sin embargo, atribuye la existencia real al ser divino sólo de un modo puramente hipotético y se entiende de suyo que se halla muy lejos de ser una prueba de la existencia de Dios o la conclusión de un argumento para demostrar la existencia de Dios. Tan pronto como considere el juicio analítico «Dios existe necesariamente» como una garantía de la existencia *real* de Dios, falseo totalmente su sentido y recaigo o en el error de la *metábasis eís állo génos* o en el de la *petitio principii*. Pues, como expone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*:

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. «Dios es omnipotente» constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en el pensamiento contradicción ninguna.

(Crítica de la Razón Pura, B 622-623)

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.

(Crítica de la Razón Pura, B 630)

Según muestra Kant, tan pronto como se va más allá del análisis conceptual del ser infinitamente perfecto, o más allá de la proposición hipotética sobre la existencia legítimamente fundada en este análisis, para afirmar la existencia real de este ser, se recae en uno de los dos errores lógicos señalados hace un momento: o en la *petitio principii* o en la *metábasis eís állo génos*; esta última la ilustra Kant intuitivamente con el ejemplo del comerciante que, por la mera adición de ceros en el papel, cree poder transferir la esfera de lo que está únicamente en el pensamiento y en el papel a la esfera de la realidad. A este pensamiento lo denomina Kant también «algo totalmente antinatural» y «una simple innovación del ingenio académico» y caracteriza la esencia del argumento ontológico como «la pretensión de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia del objeto correspondiente a esa misma idea» (*Op. cit.*, B 631). (Sobre las objeciones que conciernen a la correcta interpretación de esa «idea puramente arbitraria» según Kant me referiré sólo en una nota, para no interrumpir el curso de pensamiento del texto principal)⁴.

Aunque Brentano cree ofrecer en su libro *Sobre la Existencia de Dios* una objeción contra el argumento ontológico totalmente nueva frente a la kantiana, creo que con ella se presentan tan sólo dos variantes de la objeción fundamental kantiana ya mencionada (o, según sea la interpretación del texto de Brentano, también una variante de la tercera objeción kantiana que hay que discutir). Brentano se refiere al defecto principal de la prueba calificándolo de «paralogismo por equivocidad» (*Op. cit.*, núm. 37). Distingue dos formas posibles que puede adoptar un paralogismo sobre la base de la equivocidad:

... unos, a causa de la coincidencia en la expresión, han tomado por *afirmativa* una expresión negativa según su sentido propio; mientras que otros han tenido por *real* a una definición pura y simplemente nominal.

(Brentano, *Sobre la Existencia de Dios*, núm. 39)

Los defensores del argumento ontológico confunden, según cree Brentano, una pura definición nominal, que puede referirse también a una figura imposible (Brentano pone como ejemplos las definiciones de la «plancha de madera férrea» y de la cuadratura del círculo), con una determinación real de una casa cuando argumentan de la manera siguiente:

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»? Más 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 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.

(Brentano, *Op. cit.*, núm. 41)

Esta crítica es muy parecida a la mencionada crítica kantiana; en ella el concepto brentaniano de «definición real» es ambiguo, como hemos de ver todavía, pues con él parece aludirse unas veces sólo a una determinación de una pretendida *esencia* y otras veces a la posición existencial de esta esencia. En todo caso, Brentano y Kant critican el salto ilegítimo del mero análisis (definición) de la *significación conceptual* (o de la mera idea) al ente real o también únicamente a una esencia objetiva y no-contradictoria.

Más original nos parece la formulación de la segunda forma que, según Brentano, puede adoptar el paralogismo por él afirmado: la confusión de un juicio *negativo* con un juicio *afirmativo*. Pues, aún cuando este reproche no añade tampoco nada *esencialmente* nuevo a lo ya expuesto por Kant, con él, sin embargo, pone Brentano de una manera más clara en muchos respectos el núcleo de la objeción kantiana. Para exponer esta objeción, Brentano se sirve de una formulación cartesiana del argumento ontológico libremente reproducida:

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.

(Brentano, *Op. cit.*, núm. 42)

Brentano intenta luego exponer, en ejemplos concretos, la comicidad del modo de argumentación que él critica, realmente complicado y erróneo, ya que, de modo semejante, como en el concepto de un zapatero se halla el poder hacer zapatos, se podría deducir, por tanto, que podría decirse en verdad del zapatero que puede hacer zapatos; pero la condición de ello es su existencia; por consiguiente, existe un zapatero, etc. Así, pues, es claro que todas las objeciones discutidas y otras parecidas serían concluyentes si la prueba tomara efectivamente como punto de partida una «idea puramente arbitraria». En este caso, el argumento ontológico sería, en verdad, un nido de absurdos y errores lógicos del más burdo género.

El argumento ontológico puede ser válido, por tanto, sólo en el caso de que su punto de partida no sea un concepto acaso meramente subjetivo, es decir, sólo en el caso de que en la base del argumento se halle un «*puro conocimiento de esencia*» (con el que no se presupone la constatación de una existencia real) en el que se conozca la necesidad interna y objetiva de la esencia divina. Ahora bien: muchos pasajes, tanto de Anselmo como asimismo de Descartes, prueban que ambos pensadores fueron plenamente conscientes del hecho de que un mero análisis conceptual no podría fundamentar su argumento en modo alguno.

Anselmo repite a menudo que precisamente la esencia divina *en su diferencia* con otras esencias pensables, la esencia divina totalmente única, es el fundamento de su existencia necesaria, lo cual sería una afirmación incomprensible si Anselmo pensara realmente lo que Kant y Brentano le atribuyen: que un mero concepto subjetivo de un ser existente necesariamente bastaría para fundamentar el conocimiento real de este ser. Pues, en este caso, del concepto de una «isla necesariamente existente» debería concluirse asimismo que esa isla existe necesariamente, lo cual rechaza Anselmo de un modo terminante en su respuesta a Gaunilo. Es más: subraya que -con total independencia del concepto de isla necesariamente existente que aquí se utilice e incluso *contra el concepto* de la isla más perfecta- precisamente en la *esencia* de la isla se halla el existir no-necesariamente, de tal modo que dice:

Et quidem quidquid est praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maximum omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse.

Acaso el pasaje que expresa más claramente el propósito de Anselmo de construir su nueva prueba desde la esencia objetiva, y no desde el concepto subjetivo de Dios, es el célebre texto del capítulo IV del *Proslogion* sobre la diferencia entre dos clases de entender: *secundum voces* y *secundum res*. Esta diferencia se introduce precisamente en la respuesta a la cuestión de cómo es posible el ateísmo si, según la opinión de Anselmo, ni siquiera podría ser pensada la no-existencia de Dios. Pues el insensato (el ateo), que dice en su corazón: «no hay Dios», piensa, sin embargo, la no-existencia de Dios, ya que en la terminología del salmista y de san Agustín pensar significa lo mismo que «decir en el corazón»:

...quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere te cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non potuit: non uno tamen tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vere minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.
(Anselmo, *Proslogion*, cap. IV)

En este significativo texto distingue Anselmo dos clases de pensar (*cogitare*), uno orientado a la esencia de la cosa y uno alejado de la cosa. Anselmo describe un tipo de pensar como aquél en el que se piensa una cosa (*res*) de tal manera que (sólo) la «vox eam significans cogitatur» (que «sólo se piensa la palabra que significa la cosa»). Puesto que la palabra como tal no es en absoluto objeto del pensar, sino sólo su significación, o sea, su sentido, y puesto que Anselmo se refiere expresamente a la significación (*significatio*) de la palabra, cabe caracterizar también a la primera clase de pensar (alejado de la cosa) de este modo: en él se piensa sólo la significación de la palabra y la cosa tal como es mentada y «proyectada» en y por esta significación. Esta interpretación se confirma también por el hecho de que Anselmo, con respecto a este mismo entender, dice que no es un auténtico entender (*intelligere*), pues añade: «dicet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione» («aunque diga estas palabras en el corazón, sea sin ninguna significación, sea con alguna significación extraña, «exterior»). Ahora bien: con una tal significación «extraña» (externa) parece que se alude o a

una significación conceptual que se halla «fuera de la esencia misma» o incluso a una significación que está desviada de la esencia y contrapuesta a ella. En el primer caso se trata de un acto de conocimiento en el que se entiende una significación conceptual como tal, sin que se entienda la cosa que se halla «más allá de ella» (fuera de la significación); en el último caso se trata de una significación que, como tal, no sólo es *distinta* de la esencia de la cosa («externa» a ella: *extranea*), lo cual, en cierto sentido, vale para toda significación conceptual que se refiera a un ente aludiéndolo, sino que también es «extraña» a esta esencia, pues, con los elementos significativos unidos en ella, contradice la unidad de la esencia a la que se refiere. (Anselmo, en el texto citado del capítulo IV del *Proslogion*, apunta todavía la posibilidad de que la palabra Dios sea pronunciada totalmente sin pensar: *sine ulla significatione*). Así pues, podemos con certeza interpretar correctamente los actos que Anselmo agrupa bajo la primera clase de *cogitatio*, diciendo que en ellos se trata de un mero entender significaciones de palabras en el que no se entiende en absoluto la esencia propia de la cosa de que se trate.

Frente a ello, Anselmo distingue una segunda clase de entender radicalmente distinta, pues en ese entender se entiende «eso mismo que la cosa es», por tanto, la esencia de la cosa. En el texto citado, Anselmo utiliza la palabra latina *intelligere* (entender) en general exclusivamente en relación con la segunda clase de entender, porque sólo ella debe ser designada con propiedad como el entender y el comprender una cosa (*res*). Este entender tiene lugar, por tanto, «cum id ipsum quod res est intelligitur», es decir, cuando se entiende «*eso mismo que la cosa es*». La segunda clase de entender próximo a la cosa, vale decir, que aprehende la cosa misma, la denomina Anselmo también «buen entender» (*quod qui bene intelligit*) o, todavía más claramente, «un entender que la cosa misma es así» (*intelligit id ipsum sic esse*).

Anselmo observa que, en este segundo modo, Dios no puede ser pensado (*entendido*) como no existente. Pues «nadie que entiende lo que Dios es» (*Nullus quippe intelligens id quod deus est*) puede pensar que Dios no existe (*potest cogitare quia deus non est*). Por tanto, aquél que entiende correctamente el «*id quo nihil maius cogitari possit*», entiende también «que es de tal manera que ni (siquiera) en el pensamiento puede no existir». (*Quod si bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse*). Así pues, en primer lugar, la «imposibilidad del pensar» concierne sólo a esta segunda clase de verdadero entendimiento de esencias, no a la comprensión significativa puramente conceptual del nombre «Dios»; y, en segundo lugar, el no poder pensar que Dios no existe se funda totalmente, según Anselmo, en la esencia divina objetiva y metafísica, en el metafísico «*sic esse*» de Dios; sólo porque Dios, objetivamente a partir de su esencia, no puede ser no-existente, no puede tampoco «ser pensado siquiera como no-existente» en el pensar *correcto*, que se halla marcado por esta necesidad ontológica del «ser esencial» de Dios. Anselmo afirma, por tanto, una necesidad ontológica y metafísica de la esencia divina, no merced a una necesidad psicológica del pensar, sino al revés: es únicamente en virtud de la necesidad objetiva de la existencia de la esencia de la cosa misma por lo que tampoco podemos poner en el pensamiento la no-existencia de Dios. La necesidad de la existencia de Dios, que se funda en la esencia no fingida del *id quo maius nihil cogitari possit*, no sólo precede, pues, a la imposibilidad de pensar su no-existencia, sino que únicamente el llegar a comprender esta necesidad es el *fundamento* de este no poder pensar la no-existencia de Dios: sólo cuando la necesidad de la esencia, en virtud de la cual Dios existe necesariamente, es evidente al espíritu; sólo cuando este espíritu comprende «*id ipsum quod res est*», se sigue de ello una legalidad del pensar correcto, el cual no puede ya negar la necesidad que antes ha reconocido.

Nos ocuparemos en seguida de los correspondientes pasajes de Descartes que formulan de un modo preciso exactamente las mismas evidencias.

Existe una notable afinidad entre el curso de pensamiento de Anselmo y la refutación de la interpretación psicológica de la suprema ley lógica que ofrece Husserl en los «Prolegómenos» a las *Investigaciones Lógicas*. De modo semejante a como Husserl demuestra allí que el no rechazar la ley de contradicción, es decir, el no tener por verdaderos a la vez dos juicios contradictorios, no descansa en ninguna necesidad del pensar como tal, observa también Anselmo que no hay una imposibilidad del pensar que pudiera apartar a los ateos (insensatos) del rechazo de la existencia de Dios. Así como Husserl busca demostrar una necesidad de esencia puramente objetiva para la ley lógica de contradicción, que tiene un sentido distinto del de una ley psicológica del pensar, y que enuncia que «existe una imposibilidad legal de que dos juicios contradictorios puedan ser ambos verdaderos», intenta también Anselmo establecer una imposibilidad de esencia legalmente objetiva de la no-existencia de Dios. Según Anselmo, en este caso, así nos permitimos interpretarlo, es la interna verdad ontológica de la esencia divina lo que prohíbe la no-existencia de Dios; y sólo la comprensión de esta necesidad misma -necesidad según la existencia y según la esencia- es lo que hace imposible la contradicción entre el pensar y el conocer esta esencia: «*utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse*». Mas, de este modo, el argumento de Anselmo se puede interpretar en un sentido más profundo, si se prescinde de expresiones anselmianas confusas y de todo argumento que se dirige contra un argumento totalmente distinto que concluye la realidad del Ser absoluto meramente a partir de un concepto o de una idea.

Lo mismo vale, y muy justamente, para Descartes, en cuya exposición del argumento ontológico tiene un papel fundamental eso que los representantes del «realismo fenomenológico» llaman «cualidades eidéticas necesarias» («*notwendige Wesenheiten*»). Un oportuno pasaje de la «Quinta Meditación» dice:

Y lo que encuentro aquí más digno de nota es que hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable.
(*Meditaciones*, V, AT VII, 64)

Descartes mismo señala que estas cualidades eidéticas poseen una plenitud interna de sentido y una necesidad tales, que su conocimiento puede ser obtenido meramente a partir de la experiencia (consideración) de su esencia y que no depende de la experiencia en el sentido de la constatación real de esencias de esta clase, punto absolutamente decisivo para el argumento ontológico. Así, escribe Descartes: «Pero aún cuando yo soñase, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero». ⁶En el escrito *Examen del Programa de Regius*, ⁷en las respuestas a las Objeciones contra las *Meditaciones* y en otros lugares, se encuentran pasajes decisivos en los que Descartes desarrolla ampliamente esta doctrina suya de las «naturalezas verdaderas e inmutables», que se distinguen de las ideas producidas arbitrariamente en el pensamiento. Descartes distingue de un modo radical la idea arbitrariamente *producida* del «cuerpo más perfecto» de la cualidad eidética divina *previamente hallada*, en la que *descubrimos* la necesidad del Ser absoluto del mismo modo en que evidenciamos las verdades matemáticas sobre los triángulos:

Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea

de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y con igual facilidad conoceremos ser imposible que dicho ser supremamente perfecto no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, de suerte que, por su naturaleza propia, y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se den todas juntas, y existan en Dios. (*Respuestas a las Primeras Objeciones*, AT VII, 119)

El siguiente párrafo muestra también que Descartes rechaza conscientemente esa interpretación que Kant y Brentano dan del argumento ontológico («catesiano») por ellos rechazado:

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo,... no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas. Mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, 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, la existencia de Dios- la que determina a mi pensamiento para que piense eso. (*Meditaciones*, V, AT VII, 66-67)

Por tanto, el argumento es válido únicamente porque no se trata de algo «dependiente de mi pensamiento», sino de una «naturaleza verdadera e inmutable» (*Med.*, V, AT VII, 68). Acaso el pasaje más convincente para probar que Descartes no pretendía deducir en modo alguno la existencia de Dios a partir de un mero concepto, es ese texto de las Respuestas a las Primeras Objeciones a las *Meditaciones* (AT VII, 115) en el que Descartes rechaza precisamente el paralogismo criticado por Kant y Brentano y el error lógico descubierto por ellos. En ese pasaje, frente a ese argumento erróneo, propone su argumento, que en modo alguno se construye sobre un mero concepto, sino sobre «la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de una cosa». El marco limitado de este trabajo no nos permite entrar en detalle de un modo crítico en las numerosas ambigüedades que, tanto en Anselmo como en Descartes, oscurecen el auténtico núcleo, brevemente puesto de relieve en lo anterior, de su formulación del argumento ontológico.

Se entiende de suyo, sin embargo, que no basta la mera aseveración verbal de que hay que tomar como punto de partida la esencia objetiva trascendente al espíritu humano, del Ser absoluto. Y, especialmente en Brentano, encontramos objeciones que se distinguen radicalmente de las anteriores (sin que Brentano fuera verdaderamente consciente de ello) y que -de un modo semejante a las que ya alegaron Leibniz y Duns Scoto- se refieren a la cuestión de cómo puede hacerse evidente de un modo realmente convincente la no-contradicción y, más allá de ella, la trascendencia de la esencia divina presuntamente conocida. Así escribe Brentano:

Quien se imagine que la posesión de cualquiera de los conceptos adecuados y positivos atribuibles a Dios nos capacita inmediatamente para conocer *a priori* su posibilidad y, en virtud de ésta, su existencia, juzgaría en una forma bastante precipitada. Pues para ello habría que disponer de *una adecuada representación de Dios, completamente determinada y perfecta, una*

intuición de su ser con la que ciertamente no contamos. (El subrayado es mío)... Pues bien, con esto llega a su fin la crítica a la teoría de DESCARTES, según la cual la posibilidad de la existencia de Dios es evidente *a priori* en virtud, simplemente, de la claridad de su concepto. Sea cualquiera la forma en que se interprete el célebre criterio cartesiano de la claridad y distinción como garantía de la verdad, nuestro concepto de Dios no es claro en manera alguna, por no hallarse determinado por completo.

(Brentano, *Sobre la Existencia de Dios*, núms. 51 y 53)

No es aquí posible hacer aprecio de todo el peso de esta objeción brentaniana ni desarrollar una réplica filosófica suficiente frente a este argumento contra la cognoscibilidad de la esencia divina, argumento que, a mi entender, representa la objeción más importante contra la prueba ontológica y que ya se encuentra de manera parecida en el centro de la crítica que formuló Tomás de Aquino contra Anselmo. Una respuesta convincente a esta objeción debería ir más allá de todas las distinciones y criterios que proponen Anselmo y Descartes para separar las auténticas cualidades eidéticas de las ideas subjetivas. Una fundamentación filosófica sistemática de la cognoscibilidad de la esencia del «Ser absoluto» tendría que llamar la atención, en primer lugar, sobre la imposibilidad de aceptar la prueba cosmológica (por ejemplo, con Brentano) y negar, sin embargo, un conocimiento de esencia de Dios. Aquí habría de ser examinada con el máximo cuidado la idea kantiana de que el argumento cosmológico se puede reducir, en definitiva, a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Luego debería investigarse hasta qué punto tiene razón Descartes al afirmar que la absoluta imposibilidad de anexión o separación arbitrarias de los atributos esenciales de la cualidad eidética divina prueba la verdad ontológica y la trascendencia frente al espíritu humano de estos atributos. La cuestión de si es posible una genealogía de la idea de Dios a partir de condiciones histórico-psicológicas, como la afirman Nietzsche o Feuerbach y también el marxismo, tendría que ser igualmente analizada con detenimiento y, con ella, habrían de examinarse los rasgos antropomorfos o no antropomorfos del conocimiento analógico. Acaso también aquí serían dignos de la mayor atención los dos nuevos criterios que propone Descartes de la verdad interna de la idea de Dios, a saber: el de que la idea de Dios posee más «realidad objetiva» o contenido que el que se pudiera derivar del mundo, y (segundo) el que ya subrayara Buenaventura: que existe una correlación necesaria entre la inteligibilidad del ser finito y temporal y el Ser eterno e infinito, tal como la desarrolló después Descartes y también, por ejemplo, E. Stein. Si se probara, además, que la intelegibilidad del ser como tal depende de la intelegibilidad del Ser absoluto y si el último es, en un sentido preciso que hay que determinar, el «único inteligible», entonces una Ontología y una Gnoseología de la idea de Dios mostrarían acaso que el modo de darse y la peculiaridad de esta idea son los propios de una cualidad eidética trascendente. Finalmente, si en la naturaleza divina no se tratara de una idea innata y en nuestro conocimiento de ella no se tratara de una visión directa, como la admiten los ontologistas, sino de una idea obtenida, por medio de la experiencia del mundo finito, dialécticamente a partir de la «negación óptica» de lo absoluto en el ser mundo, por tanto, de una idea «proporcionada» por la experiencia del mundo, se le sacará quizás al argumento ontológico esa «espiná» que tiene clavada, según el reproche de Brentano, por su pretensión de omnisciencia y su innatismo- apriorismo. Sin embargo, mientras estas cuestiones no sean resueltas, la validez del argumento ontológico debe quedar todavía en tela de juicio desde un punto de vista puramente filosófico. Por tanto, cabe fundamentar racionalmente la prueba ontológica sólo en el caso de que se pueda justificar la afirmación, sostenida tanto por Descartes como por Anselmo, de que hay un conocimiento verdadero, ciertamente incompleto, pero, no obstante, indudable, de la esencia absoluta.

En Kant, y de forma menos acentuada en Brentano, se encuentra todavía un tercer grupo de objeciones que propiamente ponen en cuestión, no sólo el argumento ontológico, sino el sentido de la idea misma de Dios. Se trata en ellas de la relación entre esencia y existencia. También la célebre objeción de Kant que aquí nos ocupa, al observarla más de cerca, se divide en, por lo menos, tres críticas totalmente distintas a la prueba ontológica de la existencia de Dios.

La primera de estas objeciones enuncia que *la existencia no es en absoluto un predicado y que, por esta razón, tampoco puede formar parte de la esencia divina*:

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.

Esta interpretación de la existencia como pura y «absoluta posición» fue desarrollada ya por Kant en el período precrítico (especialmente en el escrito del año 1763 *El Unico Fundamento Posible de una Demostración de la Existencia de Dios*). El texto de la *Crítica de la Razón Pura* que sigue inmediatamente al que acabamos de citar contiene las ideas adicionales siguientes: el ser en el sentido de “existencia” y en el sentido de la cópula del juicio es uno y el mismo ser y, por tanto, “ser” no es un predicado:

En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “*Dios es omnipotente*” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión “él es”) como absolutamente dado.

El célebre texto que le sigue inmediatamente formula ahora con toda claridad la objeción de que la existencia no es en modo alguno un predicado y que, en consecuencia, no puede estar contenida ni en el concepto ni en la esencia de Dios:

De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que por cien táleros posibles... Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación) nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*.

(Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 626-627; 628)

Si fuera verdad que la existencia, en ningún sentido de esta palabra, no es un predicado o un predicado real, es claro que entonces Kant tendría razón al afirmar que la existencia no puede estar contenida en la esencia del ser divino. Y, en este caso, la prueba de la existencia de Dios llevada a cabo a partir de la esencia divina, que así es como debemos interpretar la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, carecería manifiestamente de validez.

Sin embargo, si la objeción de Kant en este primer sentido estrictísimo (que

rechazan las propias consideraciones que Kant hace al analizar la segunda y la tercera objeción que hemos de discutir) fuera verdadera, entonces carecería absolutamente de sentido toda prueba de la existencia de Dios en general (también toda prueba cosmológica). Es más: en este caso, incluso todo enunciado de que Dios existe sería una proposición tan carente de sentido como el enunciado de que no existe. La misma cuestión de la existencia de Dios perdería su sentido, pues también esta cuestión presupone todavía que el atribuir o el denegar la existencia al concepto de Dios “pone algo” o quita algo de él. No obstante, si la existencia no fuera realmente, en *en ningún sentido* de la palabra, un predicado real, entonces el añadir o el quitar la existencia con respecto a una cosa ni pondría ni quitaría justamente nada (ningún tipo de predicado en general).

Esta consecuencia es evidentemente falsa y ha sido también rechazada por Kant mismo, ya en el temprano escrito *El Único Fundamento Posible de una Demostración de la Existencia de Dios* I,3. (1763; su segunda y tercera edición aparecieron en 1770 y 1794 respectivamente con una forma casi inalterada y acaso ni siquiera corregida de nuevo por Kant). Por tanto, como de la tesis de que la existencia no es, en ningún sentido de la palabra, un predicado y “no añade *nada* al concepto de una cosa” se siguen necesariamente las proposiciones absurdas que hemos apuntado, esta tesis ha de ser asimismo falsa. Sin embargo, es menester comprender tanto lo que Kant ha visto como también los fundamentos de la falsedad de esta tesis.

En primer lugar, es preciso admitir con Kant que “existencia” (ser en el sentido de existencia) no es ciertamente un predicado en el mismo sentido y en el mismo plano que otros predicados: el ser o la existencia no es una propiedad de un árbol como el color verde, amarillo o rojo de sus hojas, como su forma o las características específicas de su variedad. Mientras que todas estas determinaciones de la esencia se refieren al qué o al modo de ser de una cosa, la existencia no representa ninguna característica que conforme la quiddidad de una cosa finita.

Con ello, sin embargo, no se dice en modo alguno que la existencia en general no es un predicado real. Al contrario: la existencia es primeramente en el sentido *ontológico* un predicado absolutamente fundamental. Esto se hace claro cuando pensamos en ciertos actos como el preguntarse por la perduración de nuestra existencia tras la muerte, según aparece en la célebre frase de Hamlet: “to be or not to be; that is the question”. El “to be” se distingue ciertamente del “not to be”, lo cual no podría ocurrir si la vida humana *existente* no se diferenciara de la *no-existente*.

Pero la existencia es también un predicado en el sentido lógico de que el juicio “X existe” añade algo decisivo con el predicado “existe”, lo cual sin duda presupone Kant mismo cuando, incluso en el contexto inmediato del pasaje antes citado (KrV, B 626 ss.) y en muchos otros textos, insiste en el carácter sintético de *todo* enunciado de existencia; este carácter presupone, en efecto, que la existencia es un predicado, pues, para Kant, una proposición sintética es sólo aquella cuyo (concepto del) predicado añade algo nuevo al (concepto del) sujeto.

La confusión del carácter realmente único de la existencia -la cual pone únicamente todas las determinaciones de la esencia de un ente real y no les añade ninguna nueva- con el presunto hecho de que la existencia no es en absoluto un predicado, se hace acaso más fácil de entender cuando se repara en que Kant identifica el “ser” en el sentido de existencia con el “ser” en el sentido de la cópula, como muestra el texto arriba citado. Ahora bien: la cópula “es” no tiene realmente

ni el sentido de “existencia real” ni el sentido de cualquier otro “predicado” de una cosa, como ha mostrado A. Pfänder en su *Lógica* y como ya había visto claramente Brentano, ya que esto constituyó para él uno de los motivos para reemplazar la teoría adecuacionista de la verdad por su conocida teoría de la evidencia de la verdad. Ni la función de la referencia que Pfänder distingue en la cópula (la cual refiere el sujeto al predicado “poniéndolo” positivamente o “sosteniéndolo negativamente”), ni la función enunciativa que es propia de la cópula en el juicio (en oposición a la pregunta, etc.), equivalen a “existencia” ni a ningún otro predicado de una cosa. Para la aclaración de esta situación objetiva, consideramos, en referencia a Brentano, el significado de proposiciones como: “la nada absoluta es imposible”. ¿Acaso ha de significar esta frase que la nada absoluta *existe* en tanto que imposible? Ciertamente no. A lo sumo, con la cópula se pone el puro “ser de la situación objetiva”. Pero este ser de la situación objetiva no coincide con la significación de “es” existencial (el ser de la situación objetiva se halla afirmado positivamente del mismo modo incluso en el “no es”), ni se atribuye al sujeto como predicado (como se infiere sin más de la proposición que nos sirve de ejemplo: “la nada absoluta es imposible”); antes bien, como “puro ser de la situación objetiva” se atribuye al todo complejo de la situación objetiva “que A es b” o “no es”, o que A no existe, etc. Sin embargo, del hecho de que Kant observe que la cópula “es” no es realmente en absoluto *un* predicado, no se sigue en modo alguno que el “es” en el sentido de la existencia no sea un predicado real. El “es” existencial representa, por el contrario, un predicado elemental, aunque absolutamente único.

Una objeción radicalmente diferente de la primera (dentro del tercer grupo fundamental de objeciones), aún cuando Kant no la haya distinguido de ella, reza: *la existencia nunca puede formar parte de la esencia de una cosa.*

Tengamos presente el siguiente texto:

Por consiguiente, cuando concibo una cosa..., nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. Concibamos una cosa que contenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que le faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con que la había concebido. En caso contrario, sería algo distinto de lo pensado lo que existiría.

(Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 628).

Es verdad, en efecto, que en ningún ente finito la existencia es un predicado en el sentido de un atributo de la esencia de una cosa. Y, por ello, también es verdad que “la misma” esencia -sin una adición o sustracción de su contenido esencial- puede ser pensada antes como existente y luego como no existente. Ciertamente, esto no es también verdad de un modo absoluto y sin más distingos, pues el predicado “existencia” tiene precisamente ese carácter único que consiste en que, en tanto que la más íntima actualidad de un ente, no pone, a la vez, *ningún* nuevo predicado y, sin embargo, pone, a la vez, *todos* los predicados de un ente y lo modifica de una manera decisiva: de los atributos meramente posibles hace atributos reales. En este sentido, la existencia añade “todo”.

No obstante, Kant ha visto correctamente el curioso “caer fuera de la

esencia de los entes finitos” propio de la existencia hubiera que aplicárselo de hecho también a Dios, como Kant opina (*KrV*, B 600-602). entonces la prueba ontológica carecería indudablemente de valor y, *en principio*, de la existencia de Dios nos podría informar a lo sumo una prueba fundada en la experiencia y en una intuición *a posteriori*. En cualquier caso, también valdría para Dios lo que Brentano y el mismo Kant dijeron sobre el triángulo:

“La necesidad incondicionada del juicio no es una absoluta necesidad de la cosa. Pues la necesidad absoluta del juicio es sólo una necesidad condicionada de la cosa, o del predicado en el juicio. La proposición que afirma que un triángulo tiene necesariamente tres ángulos no dice que necesariamente tres ángulos existan, sino que, bajo la condición de que un triángulo exista, necesariamente existen en él tres ángulos” *Crítica de la Razón Pura*, I, Sec. 2, IV, 4). *Aquí se está rozando una verdad...*

(Brentano, *Op. cit.*, núm.44)

Pero justamente esta equiparación del “caso” peculiar de la cualidad eidética divina con otras esencias -equiparación que se da por sobreentendida y que no se fundamenta con más detalle- es la que Anselmo y Descartes mostraron que es insostenible. Pues se puede hacer ver que la cualidad eidética de Dios es única precisamente porque, si se “aleja” de ella la existencia real necesaria, se derrumba por completo también como *cualidad eidética*. Toda reducción de Dios a un ser al que la existencia pertenezca sólo contingentemente, destruye toda la cualidad eidética divina.

Esto ha sido formulado por varios filósofos, con Leibniz, de la siguiente manera: si Dios es posible (aquí quiere decir “no contradictorio”), también es real. Por tanto, Brentano se equivoca también por cuanto que su reproche antes citado, según el cual se confunden los juicios universales positivos con los juicios generales negativos, no critica ya meramente el paralogismo que se deriva de puros conceptos, sino que más bien pretende que, incluso en el caso de que se conozca la objetiva *cualidad eidética* divina y no una mera idea subjetiva, en realidad se debería decir sólo: “*si* hay Dios, existe necesariamente”.

Hemos visto que una condición semejante es válida para todo conocimiento de esencias finitas, como el triángulo que citan Kant y Brentano en este contexto; y seguiría siendo válida también, en el sentido de la primera objeción fundamental contra el argumento ontológico, *si* en “Dios” se tratara acaso únicamente de un concepto puramente subjetivo. Pero si la esencia divina es (posee) una cualidad eidética necesaria cognoscible, entonces la afirmación de la relación real puramente condicional de los enunciados de esencias -afirmación que posee pleno sentido con respecto a todas las otras esencias- no se podría aplicar precisamente en este caso. Al contrario, toda condición semejante de la existencia, todo enunciado “*si* hay Dios, Dios existe”, contradice la esencia de lo “*que* Dios es”, pues toda adición de esta clase reduciría a Dios a una esencia contingente, a una esencia meramente “accidental” en su existencia, de tal manera que podríamos decir: si Dios sólo existe necesariamente *si* hay Dios, entonces no hay en absoluto ningún Dios.

Por lo que respecta a esta objeción brentaniana, que también fue desarrollada ya por Kant, especialmente en *KrV*, B 620-626, y según la cual el argumento ontológico confunde una “necesidad del juicio” con una “necesidad de las cosas”, hay que decir lo siguiente. Es cierto que ni la necesidad absoluta de un juicio analítico, ni esa necesidad sintética esencial de las

proposiciones matemáticas o de otras que tienen por objeto cualidades eidéticas finitas, nunca autorizarían otra cosa que juicios *condicionados* sobre los entes *reales* que correspondieran a tales conceptos o cualidades eidéticas. Sin embargo, de ello no se puede concluir que también los atributos de la esencia de la divinidad habría que enunciarlos de la realidad sólo de un modo puramente condicional. Aquí se trata precisamente del caso en verdad *único* de una necesidad absolutamente incondicionada de la *existencia misma* que se funda en la esencia. Y si también el “salir fuera del *concepto* de una cosa”, que exige Kant para conocer la existencia (B 629-630), atañe absolutamente por igual a Dios, entonces esta exigencia no se puede equiparar aquí en modo alguno con un “salir fuera de la esencia” ni puede ser entendida en el sentido de que también la existencia de Dios cae fuera de su esencia y que, en consecuencia, la existencia divina hay que conocerla también, *en principio*, solo empíricamente *a posteriori*. Es cierto que debemos ir siempre “más allá del concepto” para conocer la existencia o incluso únicamente la esencia de una cosa. Sin embargo, por haber errado en la diferencia entre concepto y esencia, Kant no observa que precisamente un traspasar la esencia de una cosa significa, en sentido eminente, un “salir fuera del mero concepto”. Y como Kant desconoce, además, el sentido en el que la existencia en general es, aunque único, un predicado real, tiene asimismo que pasar por alto el modo en que este atributo fundamental e irreductible de la existencia real y necesaria es absolutamente inseparable de la esencia divina y uno con ella.⁸

Para terminar, dirijámonos otra vez al núcleo del argumento ontológico y a su interpretación a través de la experiencia del mundo. El ente finito susceptible o partícipe de la existencia real será en su esencia, será “eso que es”, únicamente cuando exista. Su existencia real es ese principio más íntimo de la actualidad que Aristóteles y Tomás han denominado “forma formarum”⁹ porque, ante todo, actualiza todos los principios del ser, de la esencia y de la forma. Sin embargo, a la esencia finita le corresponde esta su actualidad más íntima y existencia sólo desde fuera, en el sentido de que un suceso para el que esta esencia no tiene ninguna clase de poder desde sí misma. La existencia no es aquí en absoluto una con la esencia ni está dada necesariamente con ella. La posibilidad del ente contingente de permanecer eternamente en el estado de la irrealidad, la diferencia ontológica entre ser y ente, o sea, el “salto” fundado en ella entre la esencia posible y la esencia real, ha de considerarse acaso como el fundamento metafísico más propio del carácter imperfecto y limitado de todo ser finito, de su esencia ontológica como “ser fútil” y como “ser a partir de la nada” y “desde la nada”.

La imposibilidad de que el SER mismo, el Ser últimamente inteligible, el “*aliquid quo nihil maius cogitari possit*” sea idéntico a un “ser fútil” de esta clase, la entenderemos mejor si reparamos en que un ente cuya esencia también podría no estar puesta en el ser, y que, por tanto, podría seguir siendo pura posibilidad, nunca puede procurarse el fundamento suficiente de la existencia (suya). Y este hecho del carácter infundado de la existencia de un ente desde su esencia enuncia, al mismo tiempo, un abismo de imperfección en la *esencia* de lo finito, pues esta esencia requiere un principio que esté fuera de ella misma para llegar a ser actualmente lo que ella es; y expresa, al mismo tiempo, una imperfección en una existencia tan efímera y tan metafísicamente frágil, que también podría ser nada, es decir, que también podría faltar. De ahí que sólo aquella esencia que posea en sí misma el fundamento de su existencia pueda ser existente de un modo perfecto e incluir en sí misma el fundamento de “que haya algo en vez de nada” (por

servirme de la expresión recibida de Leibniz por medio de Heidegger). Y sólo esa existencia es verdadero y perfecto Ser y oposición verdadera a la nada; es una existencia que ES verdadera y necesariamente desde la esencia del ente mismo. Sólo un ES es este sentido fuerte, una actualidad que tampoco podría no ser, aparta la nada desde sí mismo y por sí mismo, y, en verdad, por causa propia, no por causa ajena. De esta manera, pues, las consideraciones sobre el *id quo maius cogitari nequit* necesariamente existente nos conducen de vuelta al puro *to estin*, y, con ello, a los orígenes de la filosofía occidental, sobre todo a Parménides, cuyas palabras hace recordar espontáneamente el resultado de estas reflexiones sobre el argumento ontológico:

Un solo camino narrable queda: que ES; y sobre este camino hay signos abundantes de que lo que ES es increado e indestructible, pues es completo, inmutable y sin final, no era en el pasado ni será, pues es ahora todo a la vez (nũn estĩn, homoũ pãn)... Así, pues, el Ser (mismo) tiene que o ser totalmente o no ser en absoluto... pues está completamente lleno del Ser (empleõn estĩn óntos)... la poderosa necesidad lo mantiene en su esencia (en su delimitación esencial).¹⁰

NOTAS

¹ Véase Anselmo, *Proslogion*, cap. XV

² Véase Platón, *República*, II, 3 id, donde el (cada) Dios es definido como "el (los) ser (es) más hermoso (s) y excelente (s)". Véase también Agustín, *De Doctrina Cristiana*, VII, donde dice que, al pensar en Dios, "el pensamiento busca alcanzar algo más allá del cual nada mejor ni más excelente existe (es)".

³ Véase C. Hartshorne, *Anselmes Discovery*, Lasalle, III, 1965.

⁴ Acaso se objete aquí que nuestra exposición de la primera objeción fundamental de Kant contra el argumento ontológico (a saber, que en él se trata de una inferencia ilegítima "desde una idea puramente arbitraria") es incompleta; todavía más: que es francamente falsa. Pues, en primer lugar, no habríamos reparado en que, según la filosofía crítica de Kant, "Dios" es una "idea trascendental de la razón" que es producida necesariamente por la razón y que, por tanto, en modo alguno es "inventada arbitrariamente". En segundo lugar, tampoco habríamos tenido en cuenta el fundamento por el que Kant, en el seno de la razón teórica, aplica al ser (como categoría de la realidad) únicamente a los fenómenos y no a Dios (y de ahí que, acaso en este contexto, hable de una "idea de Dios puramente arbitraria" cuando se libera a las categorías de los límites de su aplicabilidad a los objetos de experiencia y se hacen extensivas a "Dios" en tanto que la totalidad absoluta de las condiciones de la posibilidad de todos los objetos de experiencia); este fundamento —proseguiría la objeción— consiste precisamente en hacer "sitio a la fe" dentro de la razón práctica. Justamente en virtud de la limitación de las categorías del ser a los meros fenómenos en el seno de la *Crítica de la razón teórica*, puede ésta ser considerada sólo como propedéutica de las posteriores críticas kantianas; y ello se desprende sobre todo del hecho de que la *Crítica de la Razón Práctica* enseña que se debe creer indispensablemente en Dios como postulado de la razón pura práctica y que, por tanto, hay que afirmar su existencia. En esa obra, y también en las posteriores ediciones de *El Único Fundamento Posible de una Demostración de la Existencia de Dios*, no se da a entender que, para Kant, Dios sea una "idea inventada arbitrariamente". Esta observación podría considerarse, a lo sumo, como totalmente provisional; pues detrás de ella se halla un sentido más profundo de la doctrina kantiana sobre Dios, sentido que ni rechaza absolutamente la prueba ontológica, ni afirma el carácter contradictorio o la arbitrariedad de la idea de Dios.

Sobre esto hay que hacer varias observaciones. Ante todo, las objeciones que Kant formula explícitamente contra el argumento ontológico y contra las pruebas de la existencia de Dios en general son notablemente independientes del curso que sigue el resto de la *Crítica de la Razón Pura*. Y es que Kant, en el marco de su crítica expresa a la prueba ontológica, argumenta, por así decirlo, "desde el punto de vista de los filósofos no trascendentales", acaso para exponer que la clásica doctrina filosófica sobre Dios es en sí misma insostenible y que, por eso, *necesita* de la filosofía crítica trascendental, en vez de que ha de ser rechazada sólo *a causa* de la posición crítica. Pues, de lo contrario, es decir, si Kant argumentara desde el punto de vista que presupone la filosofía trascendental, podría haber atacado la prueba ontológica de la existencia de Dios, y todas las demás pruebas, de un modo más sencillo que mediante las objeciones que de hecho aduce: a saber, por medio de la indicación de que en todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, se olvida que casualidad, realidad, unidad, negación,

necesidad, etc., es decir, todos los conceptos sin los cuales no se puede pensar a Dios, son sólo formas subjetivas del pensar (categorías) que se aplican exclusivamente a los fenómenos y que, por tanto, no tienen ninguna aplicación legítima a Dios que lleve a la adquisición de conocimientos. O bien, Kant podría haber llamado la atención sobre el carácter que tiene la idea de Dios como pura "idea trascendental de la razón" que es producida por la razón y es puramente subjetiva, y mostrar que, en virtud de ello, toda interpretación objetiva y trascendente de esta idea no conduce a otra cosa que a una ilusión trascendental.

En la sección de la *Crítica de la Razón Pura* que contiene la crítica del argumento ontológico (B 620 ss.), y de la cual tratamos en nuestro artículo, Kant aduce, por tanto, argumentos que son independientes del conjunto de su posición trascendental y que se dirigen directamente también contra el argumento ontológico defendido por filósofos que piensan de un modo clásico (prekantiano). De ahí que, para nuestro asunto, no sea necesario discutir críticamente la filosofía trascendental de Kant, la cual hemos analizado detenidamente en escritos anteriores (véase, sobre todo, J. Selfert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, 2ª ed., Salzburg 1976).

Así pues, no somos nosotros quienes atribuimos a Kant la frase de que Dios es una "idea puramente arbitraria"; más bien, aquí citamos únicamente sus propias palabras, las cuales utiliza en el pasaje decisivo de su crítica del argumento ontológico. Por tanto, la objeción que estamos discutiendo se dirige propiamente contra Kant mismo, y no tanto contra nuestra interpretación de Kant. Ciertamente, esta caracterización kantiana de la idea de Dios como "inventada de un modo totalmente arbitrario" parece contradecir las propias consideraciones llevadas a cabo por Kant en la "Dialéctica trascendental" sobre el origen de las ideas transcendentales de la razón. Pues allí afirma Kant, no sólo que la idea de Dios es producida necesariamente por la razón, sino también que se llega a una ilusión necesaria e inevitable que consiste en hacer corresponder una realidad trascendente a esta idea subjetiva. Ahora bien: ¿cómo puede Kant caracterizar esta idea necesaria de la razón como "inventada arbitrariamente"? ¿Se trata aquí sencillamente de una contradicción? Aun cuando en este caso difícilmente se puede negar una cierta contradicción en las expresiones de Kant, en este punto (Dios como "idea inventada arbitrariamente" y, no obstante, como "idea trascendental necesaria") no se puede admitir fácilmente, sin embargo, una contradicción absolutamente interna en Kant, como ocurre, a mi parecer con todo derecho, con respecto a muchos otros puntos (por ejemplo, con respecto a la tesis de que la "cosa en sí" afecta a nuestros sentidos y les aporta un material sensible amorfo y con respecto al dictamen, expresado al mismo tiempo por Kant, de que la categoría de la causalidad nunca puede ser aplicada a la "cosa en sí", sino sólo a los fenómenos). Hay que decir, ante todo, que el origen necesario y la necesidad del pensar, o sea, la necesidad de la razón que, según Kant, origina la idea de Dios, no contradice la afirmación kantiana de la subjetividad de la idea de Dios o la de su carácter de producto de la razón humana. También es claro que Kant pone en cuestión no solamente la verdad objetiva trascendente de la idea de Dios como cualidad eidética independiente del espíritu humano, sino que también niega que podamos conocer cosa alguna sobre la posibilidad objetiva, o sea, sobre el carácter no-contradictorio de la idea de Dios. Al contrario, da a entender que toda interpretación de Dios como esencia trascendente nos enreda en contradicciones de una ilusión trascendental. Si, por ello, según Kant, fracasan todos los ensayos de conocer el carácter no-contradictorio y la objetividad de la idea de Dios como cualidad eidética trascendente, entonces surge la cuestión de si, en definitiva, la idea trascendental de la razón "Dios" —por lo menos desde el punto de vista, decisivo para el argumento ontológico, de la cuestión de Dios como *cualidad eidética* previamente hallada de un modo objetivo— no sigue siendo "una idea inventada de un modo totalmente arbitrario", de la cual, como dice Kant, nunca podría "entresacarse la existencia". Pues lo cual podría ser inventado más arbitrariamente que una idea acaso *contradictoria en sí misma* —al menos "tomada con propósito trascendente"—, que es como Kant considera la idea de Dios, o sea, cuyo carácter contradictorio tiene por imposible de refutar.

Este resultado tampoco queda modificado en nada merced a la doctrina del postulado, en virtud de la cual se introduce de nuevo en la filosofía de Kant la creencia "Dios es". Pues, precisamente partiendo de esta doctrina, Kant afirma que desde ella nunca se obtiene una certeza objetiva sobre la realidad trascendente de Dios, es más: que en el deber religioso se trata sólo de un deber del hombre para consigo mismo, justamente porque la idea de Dios es producida completamente desde la razón humana, lo que igualmente se aplica también a la idea de Dios en el seno de la "filosofía práctica": "Pero éste (es decir, el deber religioso) no es la conciencia de un deber *para con* Dios. Pues, *como esta idea procede totalmente de nuestra razón, y es producida por nosotros mismos*, sea con propósito teórico para explicar la finalidad del conjunto del mundo, o también para servir de motor de nuestra conducta, lo que aquí tenemos no es un ser dado ante nosotros *para con* el que nos correspondería una obligación..." (I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, II, I, I, II, Hauptst., 2. Abschn., Par. 18; A 109).

Así pues, por lo que respecta a la limitación de la validez del concepto "realidad" (y, por tanto, también el de ser, existencia) a los fenómenos, que resulta de la doctrina kantiana de las categorías, se

podría derechamente concluir que la idea de Dios, tal como necesariamente la produce siempre la razón, es, en última instancia, una idea inventada arbitrariamente y contradictoria en sí misma. Pues en la producción y en el “uso trascendente” inevitable de esta idea se incurre precisamente en lo que Kant prohíbe de un modo estricto para obtener conocimiento objetivo: a saber, se lleva a cabo una ampliación de las categorías, más allá del mundo fenoménico, a “objetos” que nunca pueden ser dados como objetos de experiencia empírica. La teoría del carácter “como si” de las ideas trascendentales, la teoría de las ideas como meras “ficciones heurísticas”, etc. van en esa misma dirección. Pues, justamente cuando las categorías de la “realidad” (existencia) y de la necesidad pierden su carácter de condiciones *a priori* de la posibilidad de (sujeción mediante el pensamiento de) la experiencia y –y en esto estriba, según Kant, la característica de las ideas trascendentales– se amplían más allá de toda aplicación a los objetos de experiencia, estas categorías pierden también sencillamente esa justificación inmensamente limitada como condición de la posibilidad de la experiencia; y con ello pierden también todo valor cognoscitivo. En este sentido –no lo olvidemos– las ideas trascendentales, inseparables de una “ilusión trascendental”, son de hecho, según Kant, contradictorias en sí mismas e “inventadas arbitrariamente”, es decir, tan pronto como son tomadas como cualidades eidéticas trascendentes, que es precisamente como las toma la prueba ontológica de la existencia de Dios.

Finalmente, por lo que respecta a la alusión a las ediciones posteriores del escrito *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (Königsberg 1763), que apareció en 1770 con el título *Der einzig mögliche Beweis vom Daseyn Gottes* (B) y en 1783 (así como en 1794) con el título original de la edición A, hay que decir lo siguiente. Estas dos ediciones posteriores de la obra precrítica quizá no fueron siquiera corregidas por Kant mismo; en todo caso, aparecieron en una edición prácticamente inalterada (salvo pequeñas modificaciones estilísticas) y en ningún caso indican nada de aquellas modificaciones de las ediciones posteriores que se habrían producido a partir de su refundición en el sentido de las tres “Críticas”. De ahí que la nueva aparición (durante la vida de Kant y en el período de la filosofía crítica) de esta obra temprana no se puede interpretar en modo alguno como prueba de que el rechazo kantiano del argumento ontológico sólo habría sido un rechazo propedéutico-preparatorio, que él mismo acaso habría hecho anular de nuevo.

Por volver todavía a un punto totalmente distinto: la refutación, convincente a nuestro entender, (hecha por Kant y otros filósofos) de los errores lógicos que están en la base de toda defensa del argumento ontológico “a partir de meros conceptos” no impide que muchos autores del pasado y del presente intenten defender la prueba ontológica precisamente desde la base de un puro concepto o de una pura definición. Hay que citar ante todo a aquellos filósofos que, provenientes del idealismo trascendental, creen que la necesidad de pensar como tal es suficiente, o bien para afirmar la necesidad del pensar de Dios de tal manera que esto bastaría a las exigencias filosóficas, o bien para permitir un cierto tránsito ontológico desde la necesidad del pensar a la necesidad del ser (real o posible). Como muestra el trabajo de D. Henrich sobre la prueba ontológica, muchos pensamientos de Schelling, Hegel y acaso también su propia obra van en esta dirección. Lo “puramente conceptual” del punto de partida del argumento no se considera en este caso como algo perturbador, sino que identifica de modo diverso el pensar y el ser. Por otro lado, en muchos filósofos analíticos (por ejemplo en N. Malcom) se encuentra el ensayo de defender la prueba ontológica de la existencia de Dios a partir de meras necesidades lingüístico-analíticas, juegos del lenguaje, etc., cuya fuerza probatoria se deduciría sencillamente de leyes lógicas y de su aplicación a los conceptos y al lenguaje. Aún cuando W. Alston, A. Plantinga y otros han hecho muchas cosas acertadas desde el punto de vista del lógico sobre la crítica de una prueba ontológica (mejor “lógico lingüístico-analítica”) fundada de esta manera, a mi entender, sin embargo, tanto sus objeciones como el pensamiento de Malcom, que defiende positivamente el argumento ontológico, desconocen el hecho de que precisamente una prueba ontológica válida nunca puede obtenerse de un mero concepto de Dios o de una definición. De este modo, la discusión –en muchos respectos convincente, pero fundamentalmente mal conducida– en el seno de la filosofía actual, en la cual se defiende de nuevo el argumento ontológico precisamente en virtud de la forma que ha sido refutada definitivamente acaso desde Kant, ilustra la necesidad de investigar los puntos de partida propiamente metafísicos y epistemológicos de esta prueba, tal como ha de ocurrir en lo que sigue.

⁵ Sobre todo el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, A. Reinach y D. von Hildebrand. Véase sobre ello *Alethaia I* (1977).

⁶ *Meditaciones V*, AT VII, 70-71.

⁷ Allí se distingue “lo que por naturaleza está sujeto al cambio” de las esencias (necesarias) y de la naturaleza de una cosa.

⁸ También en este lugar se nos podría reprochar de parcialidad en nuestra crítica de Kant, pues habríamos olvidado, no sólo que, según Kant, la existencia ha de ser atribuida a Dios con pleno sentido en un juicio sintético (en todo caso en el postulado “Dios es”), sino también que, según Kant, en el mismo contexto de los postulados de la razón práctica se admite positivamente la *existencia necesaria*

de Dios. Frente a esto habría que decir que las expresiones de Kant sobre el “ser” como predicado o no predicado, así como su tercera objeción fundamental contra el argumento ontológico en general, son equívocas. Además, la tesis de Kant de que toda proposición de existencia es sintética, por parte, y, por otra, la tesis de que la existencia no añade nada en absoluto a un concepto, están en contradicción una con otra. contradicción que no se puede resolver fácilmente y que precisamente por ello constituye un fundamento para nuestra crítica de la tercera objeción fundamental kantiana contra el argumento ontológico y de su tesis sobre la relación del ser y la esencia. Véase sobre ello también arriba, nota 4.

⁹ Esta concepción de la existencia como “forma formarum”, es decir, como “principio de la actualidad” del principio de la actualidad (lo que según Aristóteles y Tomás es la *forma*), ha sido investigada especialmente por F. Inciarte en diversas obras (sobre todo en el libro *Foma Formarum*) y en ellas ha superado acaso también ciertas parcialidades en la interpretación histórica de Gilson de la metafísica tomista, según el cual la concepción del *esse* como acto se encuentra expresamente en Tomás pero no en Aristóteles.

¹⁰ Fr. 8; mi propia traducción, cuyos fundamentos (sobre todo de nuestra versión libre de “peíratos en desmoisin”: 8, I, 31 como “en su esencia”, “en su delimitación esencial”) solo los podría proporcionar una discusión hermenéutica que analizara el texto en conjunto, no necesita presentar esa discusión en el contexto primariamente filosófico y sistemático de este trabajo, ya que los resultados de este artículo no dependen en modo alguno de la corrección de esta interpretación nuestra de Parménides.