

La fascinación del argumento ontológico. Nota sobre un libro reciente

ANGEL LUIS GONZÁLEZ
(Universidad de Navarra)

Desde que San Anselmo de Canterbury, a finales del siglo XI, formuló por vez primera la prueba que, después de Kant, se conoce con el nombre de argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios, no ha dejado de fascinar a todos los filósofos, que han debido tomar postura ante la validez o invalidez de la prueba anselmiana o sus derivaciones, con fórmulas matizadoras o nuevas propuestas de reformulación. Los grandes nombres de Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel —partidarios de esta prueba— avalan la anterior afirmación; y en nuestra contemporaneidad más estricta la batalla más relevante de la teodicea analítica, lejos ya del positivismo lógico unilateral del primer tercio de este siglo, se ha librado en torno a las propuestas sobre el argumento ontológico; los nombres de Malcolm, Hartsthorpe y Plantinga, con su planteamiento en clave de lógica modal o de teoría de mundos posibles, confirman la vitalidad del hallazgo anselmiano. Como es natural, también han existido y existen los filósofos contradictores del argumento, aunque siempre me ha dado que pensar que entre los grandes filósofos (por utilizar la expresión en el sentido de Jaspers) sólo Tomás de Aquino y Kant encabezan el partido de los detractores.

El argumento ontológico ha sido siempre motivo de fascinación a lo largo de la historia, desde que fue propuesto por Anselmo. Solamente fascina lo que es fascinante. Y en el fondo de esa fascinación late el deslumbramiento y el asombro que la metafísica provoca.

* * *

Recientemente ha aparecido un libro titulado *La fuga del no ser*, del que es autor Rogelio Rovira, profesor de la Universidad Complutense, y editado por Ediciones Encuentro. El primer mérito —tiene muchos— de esta obra es su feliz osadía: haberse atrevido con toda la variopinta temática metafísica que está celada en la prueba ontológica; precisamente en su factura no se esquivan ninguno de los graves y profundos problemas de la filosofía primera. Con ello consigue el autor lo que pretendía, que su libro sea «como una introducción a los problemas capitales de la metafísica, que se plantean forzosamente con ocasión del examen de la prueba ontológica de la existencia de Dios» (p. 19). Ciertamente la formulación anselmiana es «un venero de problemas ontológicos» (p. 204), y en el libro se pasa revista —sucinta, pero suficiente en relación con el problematismo ínsito en el argumento— a la división del ser en finito e infinito, el problema de los sentidos del ser, el del origen del conocimiento de las esencias, la predicación del ser, el problema de los universales, etc. Todo ello al hilo de las diversas formulaciones de la prueba. En este sentido se puede considerar la obra como un excelente mapa de la geografía de los temas de la metafísica al hilo de la prueba anselmiana. No haber perdido el rumbo en la discusión sistemática de uno u otro de esos problemas, retornando al hilo conductor, es también un sobresaliente mérito del libro de Rovira. Y como, además, el libro está escrito con gran pulcritud, y sin detri-

mento de la profundidad de los temas, se lee con facilidad. Hay en él la difícil facilidad que tienen las obras maduras.

Esta nota no pretende sustituir a la lectura directa, sino precisamente impulsar a ella. La primera parte consiste en la exposición histórica de la determinación o explicitación de la prueba. Está dividida en cinco capítulos; se intenta mostrar que la prueba ontológica concluye en la existencia del Absoluto, puesto que la verdad de la proposición 'Dios existe' es de evidencia inmediata (cap. I). El capítulo II pasa revista a los tres modos posibles de mostrar esa evidencia. El desarrollo de estos tres modos da lugar a los tres siguientes apartados, estudiando la formulación indirecta de la demostración de la evidencia inmediata de la existencia de Dios por reducción al absurdo (San Anselmo), por silogismo condicional (San Buenaventura) y por silogismo categórico (Descartes). Diez párrafos componen la sistematización de estos tres capítulos, en los que se explican adecuadamente las diversas doctrinas subyacentes al argumento en cada uno de los autores. Las «puntualizaciones sobre el sentido de la fórmula 'aliquid quo nihil maius cogitari possit'» (pp. 44-51) resaltan, entre otras cosas, la doctrina anselmiana respecto al carácter de suprema de la naturaleza suprema y la oposición entre predicados absolutos condicionados e incondicionados, que frecuentemente se olvidan en las exposiciones habituales del argumento anselmiano. La exposición de la doctrina del «genio lógico» de San Buenaventura expone la indubitabilidad de la existencia divina tras el estudio del sentido de la condición bonaventuriana «si Dios es Dios». (De San Buenaventura ha sacado precisamente el autor la frase que da título al libro.) La presentación directa de la prueba en Descartes explana el fundamento y razón de que la existencia necesaria sea en Dios una propiedad, pues para el cartesianismo en la idea de Dios no sólo se contiene la existencia posible, sino además la necesaria.

La segunda parte estriba en el despliegue sistemático de las objeciones posibles contra el argumento; tras una ordenación de conjunto de esas posibles objeciones (cap. VI), se pasa al estudio pormenorizado de cada una de ellas; el primer grupo, el que estriba en la objeción basada en el carácter analítico de la proposición 'Dios existe', trae a colación la crítica de Kant y Brentano, y se resalta cuál es el verdadero punto de partida de la prueba, volviendo sobre el reproche que ya había planteado Gaunilón: la metátesis *eis allo genos*, al transitar de lo meramente pensado a lo real. Y se recuerda pertinentemente que Leibniz, admitiendo la validez de la prueba, reprochó la formulación spinozista, fundada en el cartesianismo. Pero las críticas no afectarían a las tres formulaciones fundamentales, pues tanto Anselmo como Buenaventura y Descartes insisten en que el punto de partida no es en absoluto un mero concepto de Dios, sino un conocimiento puro de la esencia divina; y por ello no hay tránsito de lo pensado a lo real. Es la naturaleza misma de Dios la que impone la necesidad de pensar a Dios como existente. Por eso previamente se ha enunciado el significado de la tesis de la incognoscibilidad de la esencia divina. De todos modos, me parece que hubiera sido oportuna una mayor consideración de la propuesta hegeliana —solamente indicada— de la inseparabilidad, en el Absoluto, del concepto y su existencia. Las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, de Hegel (Apéndice de su *Filosofía de la religión*) son muy relevantes, no sólo por la contracrítica a la crítica de Kant, sino por el intento hegeliano, en su concesión de primacía al argumento ontológico, de unir esta prueba a la arquitectónica de su sistema. Aunque el concepto de Dios de Hegel termine por ser no un concepto humano, sino divino (el que *piensa no es ya el hombre, sino Dios*), sin embargo, el análisis que Hegel hace de la prueba ontológica ayudaría a realzar el fondo del argumento en sí mismo.

El segundo grupo de objeciones se subdivide en las siguientes: la objeción del carácter contradictorio del concepto 'Dios', la que se funda en el carácter incognoscible de la esencia divina, la basada en el carácter no predicable de la existencia, y por último, la objeción fundada en el carácter no conceptualizable de la existencia. Son relevantes las observaciones referentes al supuesto o real carácter contradictorio del concepto del ser mayor que el cual no

cabe pensar otro. Fue precisamente ese problema el que llevó a Escoto a «colorear» el argumento anselmiano, y a Leibniz a ofrecer el complemento que le faltaría al de Descartes. Tanto la fórmula escotista ('Dios es algo tal', pensado sin contradicción, 'que no puede pensarse mayor' sin contradicción) como la leibniziana (fundada en el privilegio que posee el Absoluto de que le es suficiente la posibilidad para existir) dan lugar al tratamiento de la *vexata quaestio* de las perfecciones puras. En este capítulo hay un epígrafe dedicado a la postura de Hartsthorne en su libro *El descubrimiento de Anselmo*, y su intento de defender el carácter no contradictorio del concepto de Dios, con base en su distinción entre existencia y actualidad, que sería –según él– superadora de la más clásica de esencia y existencia. Ese capítulo finaliza con el estudio de cómo la cuestión de si la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata conduce al problema de la predicación del ser; aquí se trae a colación las distintas posturas de Tomás de Aquino y Escoto.

El capítulo IX aborda el reproche –más que reparo– de la postura tomista: si la esencia del sujeto de una proposición nos es incognoscible, la presunta verdad de esa proposición no nos es evidente de suyo. Objeción que renovarían Brentano y Edith Stein, cuyas doctrinas son explicitadas también, haciendo ver que en los tres casos se pondera tanto la parte de verdad que contiene el argumento como la razón por la que resulta, a la postre, inválido para esos tres autores. Los otros dos párrafos de ese capítulo constituyen una «segunda navegación» sobre la afirmación del dato de la esencia de Dios y el problema metafísico subyacente: el origen del conocimiento de las esencias, volviendo a repasar las diferentes posturas de los defensores y detractores de la prueba.

La tesis del carácter no predicable de la existencia como objeción al argumento es un estudio sucinto, como sería fácil de advertir, de la postura kantiana: el ser no es, evidentemente, un predicado real, y la correspondiente crítica del regiomontano. Se traen a colación también las posturas críticas de Frege y Russell, para a continuación estudiar críticamente la afirmación de que la existencia es el predicado ontológico fundamental. Eso, como es natural, lleva consigo la discusión crítica de la tesis negativa de Kant sobre el ser, la postura de Moore (en su famoso trabajo *Is Existence a Predicate?*), Malcolm y Seifert, y la discusión con las propuestas de Descartes y la crítica que en su tiempo ya hizo Gassendi al concepto de existencia cartesiano. Eso abre la prueba a la consideración del problema –álgido en toda metafísica, y especialmente en la actual, porque es el punto de contacto y de discusión de la filosofía analítica evolucionada y de la metafísica– de los sentidos del ser, pasando brevemente revista a la postura tomista y a filósofos analíticos como Kenny y Geach. Pienso, sin embargo, que el autor, en la recapitulación de las doctrinas sobre el ser de Tomás de Aquino y Geach (pp. 163-164), no hace justicia completa al fondo de la propuesta de estos autores sobre el fondo de la invalidez de la prueba.

Por último, al estudiar la objeción del carácter no conceptualizable de la existencia se expone la tesis positiva de Kant sobre el ser, la tesis de Hume y de nuevo las de Frege y Russell, con la contracrítica conocida de Findlay. La peculiaridad del ser absolutamente necesario permite la exposición de la fórmula de la *causa sui* spinozista, que frecuentemente es considerada como el argumento ontológico puesto en forma de definición. El estudio de la prueba desde las implicaciones lógico-modales del concepto de Dios como ser absolutamente necesario (Malcolm, Hartsthorne, Plantinga) cierra el penúltimo párrafo del capítulo XI; el último de ese mismo capítulo está destinado a la consideración metafísica del problema de la división del ser en finito e infinito, en el que se vuelven a determinar algunos matices de las doctrinas de Tomás de Aquino, Descartes, Kant y los analíticos actuales, y el problema subyacente al argumento de las relaciones de la esencia y la existencia en los diversos seres.

Un epílogo y una selecta, y muy actualizada, bibliografía cierran este excelente libro, en el que –como he procurado señalar– se aúnan el tratamiento histórico y el sistemático, y que, como ya indiqué, es una buena síntesis, con una cuidadosa puesta al día, de los proble-

mas inviscerados en el argumento ontológico, y que supone no sólo un libro sobre esa prueba del Absoluto, sino una buena introducción a los problemas de la metafísica.

* * *

Como es natural, cabe también realizar objeciones, o mejor reflexiones, que serán hechas con el ánimo de terciar en el inagotable laberinto de problemas suscitados por San Anselmo con su descubrimiento; discutir sobre la prueba anselmiana es persistir en la apasionante tarea de bucear en la metafísica, que es desde Aristóteles, y lo será siempre, la ciencia buscada.

Reconozco paladinamente que el argumento anselmiano no me parece convincente. Aunque Rovira señala que no desea tomar postura definitiva sobre la validez o invalidez del argumento, me parece claro que se decanta por su validez, siguiendo en esto la defensa que desde el realismo fenomenológico realiza Seifert.

El descubrimiento de Anselmo es efectivamente un hallazgo sorprendente. Anselmo —ese gran pensador especulativo, como le llamó Hegel— plantea, con estricta originalidad, que el máximo pensable no puede estar solamente en el entendimiento, ya que sería contradictorio afirmar que *id quo maius cogitari nequit* no sea también real. Y como ha indicado D. Heinrich, en su célebre *Der ontologische Gottesbeweis*, el hecho de que esta prueba haya sido generalmente asumida en los grandes sistemas metafísicos de la modernidad será siempre uno de los fenómenos más notables de la historia de la filosofía. Como notable es también la maraña de dificultades ínsitas en la discusión teórica de la prueba a lo largo de la historia y en nuestro propio tiempo. Como señaló Fabro (*L'uomo e il rischio di Dio*, libro que contiene un largo trabajo sobre el argumento ontológico y el pensamiento moderno), sería muy interesante profundizar en los motivos últimos que impulsan tanto a los fautores del argumento a defenderlo en todas las épocas, como a los críticos a rechazarlo con tanta o mayor firmeza por estar convencidos igualmente de que está en juego la esencia misma de la filosofía.

Siempre he considerado que un motivo de fondo de la aceptación o rechazo de la prueba ontológica estriba —por detrás de las diferentes posturas y teorías que muchas veces se entrecruzan entre filósofos de muy diversas tendencias— en la preferencia por una lógica de la identidad (los partidarios) o una lógica de la contradicción (los filósofos que la rechazan); la primera es consecuencia de la preferencia por la contemplación inmediata, por las verdades fulgurantes, mientras que la lógica de la contradicción (en su sentido clásico, no hegeliano) enruta a los que la siguen por el camino de la reflexión (cfr. Fabro, o.c.), que siempre lleva consigo muchos pasos, erizados de dificultades, y siempre es un transitar penoso desde lo que cae en el ámbito de la experiencia hasta demostrar al Absoluto como causa trascendental de los entes.

Es claro que ahí se dividen las metafísicas, y en consecuencia la diversa concepción del Absoluto. Es sintomático que una concepción del *Dios Esencia* deba valorar en muy alto grado el argumento ontológico. Quienes, por el contrario, consideran a Dios como Ser, el salto que se produce en el intento de elevación del pensamiento (por decirlo con la terminología del párrafo 50 de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel) es producto del esfuerzo intensivo sobre los entes, estructurados y compuestos de esencia y ser, y en los que lo primordial es el ser. Pues, en efecto, una metafísica del ser considera que puede explicarse todo lo esencial que en un ente hay sin remitirse a Dios; no es posible, en cambio, sino más bien necesaria, la remisión al Absoluto en la profundización intensiva sobre el ser, que no es lo primero conocido, sino que se le alcanza como acto del ente, imbricado en él. Mientras una lógica de la identidad (metafísica esencialista) siempre considerará que la proposición *Dios existe* es una proposición analítica, una metafísica del ser (con una lógica de la contradicción) siempre señalará que esa proposición es sintética. Poner el privilegio del

método de acceso a toda realidad en la intuición, con su característica de evidencia inmediata, conduce a todo esencialismo (intuicionista, salvo excepción) a valorar en mucho la prueba anselmiana; plantear un método abstractivo (en metafísica, de separación en el ser) lleva consigo la necesidad de demostración.

A mi parecer, cuando la abstracción se sustituye por la intuición, y se hace de ésta el privilegiado método de acceso a la realidad se cree «situar la mente ante lo real, pero subrepticamente una abstracción totalizadora nos ha tendido la trampa en la que somos cogidos. Perdemos la realidad y ganamos únicamente su substitutivo mental» (González Álvarez, A., *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*). Esa es precisamente la trampa del argumento ontológico. La proposición *Dios existe* no es analítica, sino sintética. Solamente es analítica —y esto es la parte de verdad de la prueba— cuando se considera en sí misma la naturaleza de Dios (*quoad se*, diría Santo Tomás); pero con respecto a nosotros no es evidente, es una proposición sintética, necesitada de prueba.

¿Qué es lo que se quiere señalar cuando se dice el ser mayor que el cual no cabe pensar otro? ¿Y por qué la consideración de ese máximo pensable comporta *simultáneamente* su existencia? Parece claro que el máximo pensable no admite crecimiento en el pensamiento, es decir, no se puede proseguir pensando, por lo que aquello cuyo mayor no se puede pensar no puede estar solamente en el entendimiento, ya que éste no da más de sí. Precisamente por eso la prueba se ha denominado *a simultaneo*, ya que en el máximo pensable, en lo máximo entendido, se transita simultáneamente al ser, pues es patente que —según la definición que se aporta del máximo pensable— no se puede proseguir en el pensar. El tránsito —simultáneo— lleva a algo que ya no está sólo en el pensamiento, sino que transita o procede hacia fuera del estricto pensamiento, pues de modo contrario se podría incrementar el pensamiento, y ya no se tendría el máximo pensable. En lo que sigue atenderé a algunas apreciaciones de Polo (*Lo intelectual y lo inteligible*, Anuario Filosófico, 1982), con el que he discutido en reiteradas ocasiones sobre el trasunto de la prueba anselmiana y sus distintas derivaciones o modulaciones históricas.

Con frecuencia se pasa por alto uno de los aspectos de la crítica tomista, que se refiere a lo que acabo de señalar; Tomás de Aquino, después de indicar que aun suponiendo que todos entiendan por el término *Dios* lo que se pretende, no se sigue de ello que entiendan que lo designado con ese nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Y —añade— «ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que *entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar*, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios» (S. Th., I, q. 2, a. 1, ad 2; el subrayado es mío).

Me parece que lo que está en el fondo de esa crítica es la doctrina de la infinitud del entendimiento. Pero entonces ¿hay un máximo pensable? Pues si se admite que el entendimiento es infinito, siempre se podrá seguir pensando. Dicho de otro modo, la premisa del máximo pensable se disuelve como un azucarillo sólo por sostener que cabe siempre una prosecución intelectual (debe repararse en que la capacidad de seguir incrementando el pensamiento no lleva a un proceso al infinito, sino a una multiforme operatividad intelectual). En una doctrina de la potencialidad infinita del entendimiento, unida a la variopinta operatividad intelectual, habría que señalar (como gusta decir Polo, si es que interpreto correctamente su teoría del conocimiento) que *aquello cuyo mayor no cabe pensar no es lo mayor que cabe pensar*, pues siempre cabe seguir pensando, cabe pensar uno mayor.

Persistamos en la misma idea de otra manera, intensificando el contenido de la frase tomista aludida: «Entre lo real hay algo que es superior a cuanto se pueda pensar.» El argumento *a simultaneo* es incoherente porque transita o procede hacia un objeto que está fuera de la pensabilidad: el máximo pensable no es pensable, es un hecho, el hecho de que existe. Pero me parece que decir que el Absoluto es un caso del pensar es minusvalorar el concepto de Absoluto. La existencia, en sí misma, del Absoluto fuera del entendimiento —el paso

posterior a la máxima pensabilidad no puede ser algo pensable— es puesta como algo que se añade al máximo pensable, pero se le añade como algo empírico, como el hecho de existir, su existencia fáctica. Esa es la razón, a mi modo de ver, por la que el argumento ontológico no es congruente.

Señalar que el Absoluto como máximo pensable está en la realidad es —según el argumento en cuanto argumento— sumarle al Absoluto algo impensable. Ahora bien, ¿acaso estar en la realidad no tiene también alguna de las características de lo pensable? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, la premisa argumentativa de la prueba *a simultaneo* se volatiliza, pues de lo que se está hablando es de un máximo pensable que no es el máximo pensable. Si, en cambio, la respuesta es afirmativa, lo que se está subrayando es que se le «añade» algo al máximo pensable, que no puede ser de ninguna manera una perfección, o característica, o propiedad, sumada al conjunto de propiedades de lo que se llama máximo pensable (de otra manera, por hipótesis, no sería aquello cuyo mayor no cabe pensar). Pero si aquello que —simultáneamente— se pone al lado del máximo pensable no es una perfección real (insisto: la «realidad» no se le puede sumar al máximo pensable, porque el argumento se autodestruye) debe ser solamente el *hecho* de ser. Pero eso es lo que me parece inadmisibles en la consideración del Absoluto; lo que el argumento postula es el carácter empírico del máximo pensable, lo cual es decir muy poco —y trivial— del Absoluto, pues Dios no es un hecho, no es el hecho empírico de existencia: este último concepto —metafísicamente considerado— es un concepto muy poco máximo.

Es preciso señalar que el conocimiento de Dios no culmina, porque no existe una cumbre de la teoría; siempre se puede seguir pensando y, además, Dios no es el concepto mayor que el cual no cabe *pensar* otro; por así decirlo, Dios es el máximo, pero no el máximo pensable, puesto que la inteligencia, operativamente infinita, siempre puede y debe seguir ahondando en el carácter insondable del Absoluto. Obsérvese que la facticidad, o posición del hecho de ser, colocada al lado del máximo pensable, no es el ser como acto, o el ser puro e irrestricto que Dios es. Confundir el ser con su facticidad o posición es, metafísicamente, no sólo un error, sino más bien un espejismo; y a mayor abundamiento, la *plenitudo essendi* es radicalmente distinta de la facticidad o hecho empírico de existencia. La existencia del Absoluto no es su facticidad. Y por ello, a mi parecer, la existencia del Absoluto debe ser demostrada, puesto que el ser no procede del pensamiento. Que al Absoluto le pertenezca necesariamente la existencia real es verdadero (*Deus est*, en sí mismo considerada, es la máxima proposición analítica), pero una vez que se haya justificado su existencia; mientras tanto, sigue siendo desconocida para nosotros. Y la existencia del Absoluto no se demuestra a partir de su concepto o esencia.

* * *

Es claro que las anteriores reflexiones suponen una incitación a seguir debatiendo sobre el argumento ontológico, pues nunca se cerrará la discusión sobre el intento de la conexión entre entendimiento y ser. Y ojalá que el autor persista en la intensificación de los capitales problemas de la filosofía primera incluidos en la prueba anselmiana.