

José Ferrater Mora

Nota sobre la prueba ontológica



LA prueba de San Anselmo para la existencia de Dios—la llamada, desde Kant, un poco equívocamente, prueba ontológica—plantea algunos de los más hondos y radicales problemas de la filosofía. Nada de extraño, por consiguiente, que la filosofía vuelva una y otra vez sobre ella. Pues, en efecto, se trata de cualquier cosa menos de una curiosidad histórica. La cuestión misma de la realidad y, con ella, del pensamiento que la piensa, transparece por todos sus lados, con una claridad y con una insistencia que otros problemas filosóficos nos vedan. Permítasenos, en vista de ello, dedicarle esta breve nota.

Recurramos, ante todo, para formularla, a los mismos textos clásicos. Tal como fué presentada especialmente en los cuatro primeros capítulos del *Proslogion*, la prueba consiste en lo siguiente: San Anselmo—para quien, como es sabido, la fe requiere el entendimiento, ya que Dios, a su vez, otorga el entendi-

miento a la fe—señala en el Capítulo I que, según los Salmos (XIII, 1), el necio dijo en su corazón: no hay Dios. Este Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero cuando el necio oye esta expresión, entiende lo que oye, y lo que entiende «está en su entendimiento» aun cuando no entienda que ese «algo mayor que lo cual nada puede pensarse, exista. Pues una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, y otra cosa es entenderlo. Ahora bien, el necio debe admitir que lo que oye—y entiende—está en el entendimiento. Pero, además, ha de estar en la realidad. En efecto, si sólo estuviese en el entendimiento aquello de que no puede pensarse nada mayor, no sería lo mayor que puede pensarse. Le faltaría para ello el ser real. «Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada—dice San Anselmo—está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado será algo mayor que lo cual es posible pensar algo». Por lo tanto, debe existir—tanto en el entendimiento como en la realidad—algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y este algo es precisamente Dios (1).

Las diferentes formas asumidas por la prueba en San Anselmo son, en el fondo, la repetición, desde diversos ángulos, del mismo núcleo de significaciones.

(1) Véase la traducción del *Proslogion*, del *Liber pro insipiente*, de Gaunilo, de la respuesta de San Anselmo, y de otros textos relacionados con la prueba en el volumen *La razón y la fe*, editado por Roger P. Labrousse. Buenos Aires, 1943.

«Si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse nada, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado, no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no exista». Así dice el Capítulo III del *Proslogion*. Y el Capítulo IV refuerza la argumentación, sin salirse de las vías ya trazadas: «Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que significa, que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por lo tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe, de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe».

Era necesario referir con algún detalle la prueba según los mismos textos de San Anselmo, porque tal

forma de argumentación y sus supuestos van a constituir, como anticipamos, uno de los problemas capitales y centrales de la filosofía. Se trata, una vez más, de afirmar que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, pues de lo contrario, faltándole la realidad, no sería lo mayor que puede pensarse, sino simplemente lo idea de lo mayor pensable. Lo mayor que puede ser pensado es también, por lo tanto, lo perfecto. Si se trata, pues, como tantas veces se ha afirmado, de un paso de la esencia a la existencia, habrá de convenir que no es el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta ya por el mismo San Anselmo la célebre objeción de Gaunilo en su Libro en defensa del necio. El hecho de que una idea como la de isla perfecta no necesite estar en la realidad no es motivo suficiente, dice San Anselmo, para que deje de estar en ella la perfección infinita misma. Pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: lo primero es lo perfecto en su género, y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí, y es la cosa misma. Nada sorprendente, pues, que a partir de San Anselmo la posición asumida frente a la prueba sea decisiva para la intelección del sentido de una filosofía. Lo cual no quiere decir, claro está, que las filosofías que la admiten o las que la rechazan queden por ello respectivamente unidas de raíz; basta comprobar los nombres de sus representan-

tes: Duns Escoto, Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel admiten, con variantes y distintas fundamentaciones, la prueba anselmiana; con otras variantes y fundamentaciones, Santo Tomás, Gassendi, Locke, Hume y Kant la rechazan. En todo caso, no parece inútil, sino sobremanera instructivo para el destino de la prueba y el de la filosofía misma describir sumariamente, antes de dar nuestra opinión, en qué consiste en cada caso la admisión o la refutación.

Santo Tomás critica la prueba (1). Puesta en forma silogística, luego universalmente admitida, por el tomismo, se concede la mayor (es decir, que por Dios se entiende el ser mayor que puede pensarse), pero se distingue la menor (que dejaría de ser lo mayor y más perfecto que puede pensarse si no existiera actualmente). En efecto, se concede que dejaría de ser lo sumo, pero el hecho de que si no tuviera existencia extramental dejaría de ser lo sumo es admitido sólo en el orden real, no en el ideal. Como es sabido, la proposición «Dios existe» es evidente en sí misma (*per se nota quoad se*), pero no respecto a nosotros (*quoad nos*). Por lo tanto, debe demostrarse, pero no *a priori*, ni *a simultaneo*, sino únicamente *a posteriori*. De ahí las «cinco vías» que Santo Tomás sigue y propone y que excluyen muy naturalmente la vía anselmiana. En cambio, Duns Escoto intenta una defensa de la prueba (2). Para ello es necesario probar

(1) *S. theol.*, I, q. 2, art. 1.; también (*Ont. gent.* I, II).

(2) *Quaestiones super Sententiarum* (*Opus oxoniense*, I, dist 2, q. 2).

el ser mayor que puede pensarse respecto de su esencia, y luego respecto de su existencia. Si estuviese sólo en el entendimiento que lo piensa, declara Duns Escoto, podría a la vez existir (ya que lo pensable es posible) y no existir (ya que no le conviene existir por medio de una causa ajena). Pues—para seguir usando el artilugio silogístico—, Duns Escoto exige que una proposición per se nota no sólo carezca de medio en sí misma, sino que podamos también conocerla inmediatamente. De hecho, Duns Escoto rechaza la distinción misma de las proposiciones, tal como fué claramente establecida por San Buenaventura, y es, en el fondo, tal rechazo el que posibilita la refundamentación de la prueba.

Apenas es necesario enunciar que Descartes defiende la prueba si se tienen en cuenta ciertos supuestos últimos de su filosofía (1). Pero aquí se hace intervenir por vez primera de un modo eminente la idea del infinito y la imposibilidad de pensarlo para un ser finito sin haber sido lo infinito causa de la idea en el ser finito. Como dirá posteriormente Malebranche, con toda consecuencia, lo finito sólo puede verse a través de lo infinito. En uno y otro caso, por lo tanto, es la mayor claridad y necesidad de la idea del infinito respecto de lo finito (2) lo que da un sentido propio a la argumentación y la hace consistir no en un mero salto

(1) *Princ. phil.*, I, 14.

(2) Véase mi artículo, próximo a publicarse: *El infinito: esquema para una historia de su idea.*

de la esencia a la existencia, sino en una comprensión e intelección de todo ser desde el nivel de la infinita esencia existente. Por su lado, Leibniz defiende la prueba introduciendo su conocida corrección: no basta pasar de la idea de ser infinito y perfecto a la realidad, sino que hay que demostrar previamente su posibilidad (1). Pero como la posibilidad es demostrada, la realidad resulta patente. No hay que mencionar apenas tampoco que las direcciones empiristas rechazan enérgicamente la prueba, y que este rechazo se deduce fácilmente de los supuestos del pensamiento de Gassendi, y especialmente del de Locke y de Hume. La separación establecida por este último entre las proposiciones analíticas y las que se refieren a hechos sería suficiente para dar una base a la crítica de la prueba, pero, además, el filósofo advierte que un razonamiento a priori puede engendrar cualquier entidad a menos que haya una experiencia limitante. Podríamos seguir por este camino, aduciendo razones a favor o en contra del argumento. Pero esto no nos conduciría muy lejos a menos que de antemano señalemos algo que nos parece cada vez menos dudoso: que el supuesto último de la aceptación o rechazo de la prueba—y no sólo las razones o los hechos aducidos a tal efecto—descansa sobre la ontología que cada uno de los filósofos tiene, conscientemente o no, por base de su pensamiento. Una ontología realista estará indudablemente a favor de la

f. J. Marías, *San Anselmo y el insensato*. Madrid, 1944.

prueba. Una ontología nominalista, estará contra ella. Partiendo de esto, nada nos sería más fácil que dividir la historia de la prueba ontológica en dos grandes avenidas paralelas y en advertir que la elección de cualquiera de ellas es pura y simplemente un acto arbitrario ejecutado al principio de cada recorrido. Pero ni siquiera así habríamos, a nuestro entender, ahondado suficientemente en los problemas fundamentales que la prueba ontológica nos plantea y que justamente deseamos insinuar en esta breve nota.

La indicación de la base ontológica, aunque particularmente iluminativa, no expresa, pues, tampoco las bases específicas desde las cuales la prueba es tratada. Ello acontece sobre todo en el caso de Santo Tomás y de Kant. El rechazo por el primero de la prueba anselmiana no es debido, por supuesto, a un nominalismo, ni tampoco a una idea de ser distinta de «la tradicional»: se trata más bien de una distinción—manifiesta en la premisa menor—entre el ser tal como es concebido por nosotros (lo que se concede) y el ser tal como realmente es (lo que se niega, pues en tal caso la evidencia sólo podría ser una verdad *nota per se*). En cambio, el rechazo de ella por parte de Kant es debido a que por vez primera se pone de relieve con plena madurez una idea del ser en cuyo ámbito no puede inscribirse la prueba ontológica o, mejor dicho, dentro de cuyo marco acaba por carecer de sentido. Veámoslo con algún detalle.

Kant señala taxativamente que ser no es un predi-

cado real, o sea, un concepto de una cosa, sino la posición de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. «En el uso lógico, escribe Kant (1), no es más que la cópula de un juicio. La proposición Dios es todopoderoso contiene dos conceptos que tienen sus objetos. Dios y todopoderoso. El término es no es por sí mismo todavía un predicado, sino únicamente lo que pone en relación el predicado con el sujeto. Ahora bien, si yo tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (en los que está asimismo incluida la omnipotencia) y digo que Dios es o que El es un Dios, no añado ningún predicado nuevo, es decir, ningún concepto-predicado, al concepto de Dios; no hago sino poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al mismo tiempo, claro está, el objeto que corresponde a mi concepto. Ambos deben contener exactamente la misma cosa y, por lo tanto, no puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad nada más por el hecho de que yo concibo (mediante la expresión *es*) el objeto como dado absolutamente». En otros términos, lo real no contiene más que lo posible (pensado); cien táleros reales no contienen más (en mi pensar) que cien táleros posibles. Para que haya realidad debe haber un acto de «posición» (*Setzung*) de ella sin que baste suponer que el objeto está contenido analíticamente en el concepto. Mas el hecho de que el ser no sea un predicado real trastorna

(1) *K. r. V.*, A 218. B 266.

de raíz la posibilidad misma de dar una significación a las proposiciones del argumento ontológico, y por eso la admisión o rechazo de la prueba depende, en último término no sólo de la idea, sino también y muy especialmente del sentido del ser en el cual está inscrita. Según Kant, que en esto estaría plenamente dentro de la línea de Hume, no puede haber separación entre la cosa y la existencia de la cosa; ambas son, decía ya Hume, una misma realidad, de tal modo que la proposición «Algo existe» no es la agregación de un predicado, sino la expresión de la creencia («la posición») en la cosa (1). Con lo cual se niega lo que había constituido el supuesto propio no sólo de la prueba anselmiana, sino también de las formas que le dieron Descartes, Malebranche y Leibniz. El pertenecer la existencia a las perfecciones, el demostrar la posibilidad misma de la idea de perfección absoluta no son en este caso suficientes, pues lo que aquí queda trastornada es la función misma del juicio.

Nadie mejor que Franz Brentano vió las implicaciones mencionadas. En su análisis de la prueba ontológica, dicho filósofo estima (2) que las consideraciones de Hume son «muy profundas», si bien niega que «A» y «existencia de A» sean el mismo pensamiento. «Más bien ocurre, dice Brentano, que en el segundo caso «A» es unida a la representación de una creencia justificada», puesto que «existencia de A» sería un

(1) *Treatise on human nature*, I, parte II, sec. VI.

(2) *Vom Dasein Gottes*, ed. Alfred Kastil, 1929, pp. 20 y siguientes.

concepto más complejo de lo que Hume suponía. Lo necesario en sí, aclara Brentano, puede existir, aunque no se diga en qué consiste. Menos sujeta a objeción, en cambio, es la crítica de Kant, en la cual no se identifica la existencia de una cosa con la cosa ni se supone que la creencia es una clase especial de representación ni se afirma la falta de relación del juicio existencial ni, finalmente, se supone contradictoria la idea de una existencia absolutamente necesaria. En cambio, Brentano no admite el carácter puramente sintético del juicio existencial. Para Kant, el juicio existencial es un juicio categórico en el cual la relación entre sujeto y predicado no es una relación entre dos conceptos, sino entre un concepto que ocupa el lugar del sujeto, y el objeto. Para Brentano, el error de Kant es estimar, como ya Santo Tomás lo hizo (con supuestos distintos), que el juicio es una *comparatio rei et intellectus*, *comparatio* que tendría aquí el mismo sentido de relacionar o *Beziehen* kantiano. La falla de la prueba sería, pues, la que se deriva de un «paralogismo por equivocación» (1). En efecto, dice Brentano, en todos los nombres hay equivocaciones por triple sustitución (a) cuando la palabra es puesta por la cosa, (b) por el concepto o (c) sustituye a la palabra misma. Lo que ocurre con el argumento ontológico es, pues, una confusión: la de una definición nominal con una definición real, la de un

(1) *Op. cit.*, p. 39.

juicio negativo con un juicio afirmativo. En otros términos, en el argumento se supone que Dios es un ser infinitamente perfecto. Pero esto presupone lo que se trataba de demostrar, es decir, la existencia de Dios. Con lo cual cabe afirmar que lo que reside en la naturaleza de una cosa no puede decirse a priori categóricamente, sino sólo hipotéticamente. La opinión kantiana según la cual «la absoluta necesidad del juicio no es una necesidad absoluta de las cosas» debe ser, pues, transformada en otra idea: la de que, respecto al ser perfecto, su verdad es necesaria, aunque no para nosotros apriórica. Así llega Brentano a una delimitación precisa de las posibilidades de la prueba, que queda de este modo rechazada en su formulación tradicional sin caer en una ontología de sesgo netamente nominalista. La conclusión de sus razonamientos ha sido proporcionada, por lo demás, por el mismo filósofo en una serie de proposiciones que alojan, por así decirlo, la posibilidad dentro del marco de un amplio empirismo. Así, si Dios es verdadero, es necesariamente verdadero; si es falso, es necesariamente falso; si es posible, es necesariamente posible; si no es posible, es necesariamente imposible. En otras palabras, si «Dios es» no es necesariamente falso, entonces es (necesariamente verdadero) que sea.

El análisis de Brentano no es, naturalmente, el último que ha tomado la prueba anselmiana como problema central filosófico. Los que, siguiendo a Hegel, han considerado que «lo finito es algo no verdadero»,

han rehabilitado por su lado la prueba, posiblemente porque el fondo último de ella consiste en la afirmación del infinito actual como realidad positiva y no, como señalaba ya Hegel, la contraposición de la representación y la existencia de lo finito con lo infinito. Cuando, en cambio, se ha negado por parte de los idealistas el refuerzo hegeliano del argumento, ha sido —como en el caso de Bradley— porque se ha tendido a una distinción entre la perfección teórica—cuya demostración se ha admitido—y la perfección práctica—cuya prueba se ha negado—(1). Algunos han intentado una demostración de lo necesario por lo valioso. Así, Lotze señala que «lo contingente connota lo que realmente existe, pero no tiene ninguna significación en virtud de lo cual necesita existir»; lo necesario, en cambio, «connota no algo que debe ser, sino algo tan incondicionalmente valioso, que solamente en virtud de él merece una incondicional existencia». Con lo cual «sólo en este sentido puede decirse que el Principio del Universo es necesario» (2). No seguiremos por esta vía, que nos llevaría, por poco cautelosos que fuésemos, a la mera curiosidad y aun a la simple anécdota. Veamos ahora, para concluir cuál podría ser el supuesto último sobre el cual se apoya, a nuestro entender, la prueba, o la negación de ella.

Hay algo que podemos afirmar ya sin demasiadas reservas: que las tendencias empiristas han rechazado

(1) *Appearance and Reality*, 1893, pp. 149-50.

(2) *Mikrokosmos*, IX, cap. IV, 2.

por lo general la prueba, o han considerado que la prueba remite, a lo sumo, a un hecho suficiente, pero no a una razón suficiente que sea, además, existente. Pues la razón suficiente sería en tal caso únicamente de carácter analítico y tautológico, pero no podría poseer jamás un fundamento existencial. Así, algunas de las últimas tendencias a la vez empiristas y analíticas han rechazado la prueba—y, en general, toda argumentación acerca de un principio trascendente—no sólo por la alegada imposibilidad de su comprobación o verificación empírica, o por las fallas descubiertas en la trama misma de la argumentación racional, sino porque las proposiciones contenidas en ella han sido consideradas como carentes de significación, es decir, como pseudo-proposiciones que no se refieren ni a lo lógico-tautológico ni a lo empíricamente comprobable. En cambio, en la medida en que la cuestión del ser siga siendo considerada como capital en la meditación filosófica, un análisis de la prueba—cualquiera que sea el resultado a que conduzca—replanteará siempre de raíz los problemas fundamentales de la filosofía. Y tal vez podría decirse que en este caso no resultan tan incompatibles como pudiera parecer a primera vista la forma misma de plantear la cuestión por parte de la tradición anselmiana y por parte de las argumentaciones que señalan la necesidad de ir de la cosa al principio. En efecto, el ahonde en los supuestos últimos de la prueba parece obligar a «partir» de la nada, y a decirse que si algo exis-

te, debe existir algo que exista necesariamente. Si hay algo, debe de haber, pues, un principio. Ahora bien, este principio tiene necesariamente que existir, porque justamente existir es para él existir necesariamente. Si, por lo tanto, hay algo, debe de haber un principio necesario. Con lo cual—y esto es lo que nos importaba dejar bien sentado—tanto si se parte de la cosa para ir al principio como si se parte de la nada para plantearse el problema de la justificación de la cosa, el problema del principio necesario parece ineludible. Y esta ineludibilidad del principio necesario—correlato de la continua reducción, cuando menos posible, a la nada de todo lo contingente—es justamente lo que hace de la prueba ontológica el control obligado de toda meditación posible acerca del ser.