

¿Es la existencia un predicado real?: Una nueva dilucidación fenomenológica de los fundamentos metafísicos del argumento ontológico

0. Introducción

El argumento ontológico de la existencia de Dios, formulado inicialmente por Anselmo de Canterbury en la segunda mitad del siglo XI y examinado y discutido desde entonces por los más grandes pensadores de todos los tiempos, pone de relieve y compendia admirablemente los más graves y profundos problemas del pensar metafísico. Por ello, pronunciarse ante la validez de este célebre argumento es, *eo ipso*, pronunciarse ante la fuerza y valor de las tesis más hondas y señaladas de la Metafísica. De ahí que, a nuestro juicio, el examen y análisis de este argumento constituya una excelente introducción al estudio de los problemas más relevantes y significativos del saber metafísico. Aceptar o recusar la validez del argumento anselmiano determinará, por ejemplo, la peculiar posición que se adopte ante el problema del ser, la diversa relación entre esencia y existencia en los diferentes tipos de entes, la peculiar cognoscibilidad de una y otra en cada caso, la relación entre pensar y ser y posibilidad y realidad, la distinción categorial fundamental entre ser contingente y ser necesario, etcétera.

Según recientes estudios cuyos resultados nosotros compartimos por entero¹, una certera y lograda defensa del argumento ontológico sólo puede hacerse sobre la base de la aceptación de cuatro supuestos metafísicos fundamentales:

1º. La admisión de esencias objetivamente necesarias, esencias cuya entidad objetiva y trascendente es independiente de su realización fáctica en el mundo real de los entes concretos. Entre estas esencias ha de hallarse la del ente infinito. Probar la objetividad y trascendencia de esta esencia como esencia necesaria y no como mera ficción o ideación subjetiva del entendimiento humano, es tarea principalísima de la Ciencia del ser².

2º. La cognoscibilidad humana de esta esencia, al menos en un nivel suficiente como para captar en ella, como una propiedad suya, la existencia real y necesaria. Según

1. Cf. Rogelio Rovira Madrid, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, ed. Encuentro, Madrid, 1991 y Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis: Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Winter, Heidelberg, 1996.

2. Cf. Adolf Reinach, "Über Phänomenologie", en: A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Philosophia, Munich, 1989, pp. 531-550. (Trad. esp. de Rogelio Rovira Madrid, *Introducción a la fenomenología*, ed. Encuentro, Madrid, 1986.) Dietrich von Hildebrand, *What is philosophy?*, IV, Bruce, Milwaukee, 1960. (Trad. esp. de Araceli Herrera, *¿Qué es Filosofía?*, ed. Encuentro, Madrid, 2000.) Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, I, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München, 1976. (Trad. esp. de Miguel García Baró, *La filosofía y su método*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.)

esto, a pesar de su sobreabundancia óntica, esta esencia (se trata de la esencia del ente infinito) es, no obstante, accesible al humano entendimiento, al menos a los efectos que interesan al argumento ontológico.

3º. La existencia, en el caso de los entes finitos, aun no siendo un predicado quiditativo, un predicado de esencia (un predicado, por tanto, equiparable a los predicados que caracterizan lo que un ente es, que definen su esencia), es, sin embargo, un predicado real, el predicado real fundamental, sin el que el ente (el ente finito contingente) es pura posibilidad, posibilidad que no ha alcanzado su realización correspondiente. Por tanto, la existencia lo es todo con respecto a este ser, le añade lo que tiene de más sustantivo. La inexistencia, por su parte, le quita todo al quitarle el hecho mismo de ser.

4º. La existencia, en el caso del ente infinito (y sólo en él), es un predicado de esencia más, tal vez, incluso, el único que cabe atribuir con absoluta propiedad a este ente singularísimo (el Ente infinito como puro ser, como ser mismo subsistente, como *ipsum esse subsistens*).

El examen y esclarecimiento de los dos primeros supuestos, lo hemos llevado ya a cabo en un artículo anterior³. Allí pusimos claramente de relieve, ante todo, frente a Kant y Brentano, que la imputación de sofisma lógico que ellos hacen al argumento, es infundada si su punto de partida no es un mero concepto subjetivo del pensar, como ellos creen, sino, precisamente, lo que en verdad es: una esencia trascendente, objetivamente necesaria. De este modo, el argumento no cometería el salto ilegítimo del pensar al ser (no sería así una simple *metábasis eis állo génos*), dado que se movería desde el principio en el ámbito del ser, de la realidad, ni incurriría tampoco (lo que sería aún más grave) en una burda *petitio principii*, pues al partir de una esencia objetivamente necesaria (de una esencia cuya objetividad, por tanto, no depende de su realización fáctica existencial), no daría ya por supuesto lo que precisamente habría que demostrar, a saber: la existencia misma de esta esencia.

En este artículo nos ocuparemos del estudio y dilucidación de los dos últimos supuestos metafísicos del argumento. Por tanto, si en el anterior (sobre la base de lo que en suma pretende hacer ver el argumento: la evidencia inmediata de la verdad de la proposición "Dios existe") nos hicimos cargo de la índole metafísica de la realidad apuntada por el sujeto "Dios" y de los graves problemas que ésta plantea, en éste, por su parte, examinaremos el tipo de entidad a que se refiere el predicado de esta proposición así como la relación que mantiene con el ser a que apunta el sujeto de la misma. Nuestra investigación recaerá, pues, sobre la índole metafísica de la existencia. Determinar con precisión cuál es ésta, qué papel desempeña en los diferentes tipos de seres, qué diferente relación mantiene con sus respectivas esencias y de qué tipo de conocimiento es susceptible en cada caso, son algunas de las cuestiones más relevantes a las que este artículo aspira a responder. En concreto y por encima de todo, habremos de examinar y someter a crítica los dos últimos supuestos metafísicos ya apuntados, con respecto a los cuales formularemos sendas preguntas, cuya resolución constituirá nuestro objetivo prioritario:

1. ¿Es la existencia un predicado real? ¿Con respecto al ente finito, es la existencia un atributo óntico más, tal vez el atributo óntico fundamental, sin el que no quepa hablar propiamente de ente finito real?

2. ¿Con respecto al Ente infinito, es la existencia un predicado quiditativo más?

3. Cf. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis: Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Erster Teil, Winter, Heidelberg, 1996.

¿Forma parte la existencia de lo que este ente singular es, del conjunto de atributos o cualidades que esencialmente lo definen? ¿En el caso de este ente único y peculiarísimo, es la existencia una propiedad más de su esencia, como la omnipotencia, la omnisciencia, la infinitud o la eternidad?

Ante estas preguntas cruciales de la Ciencia del ser, preguntas que apuntan a su núcleo más íntimo y definitorio, veremos cómo sus más insignes cultivadores se han alineado en dos diferentes bandos, opuestos e irreconciliables, dando lugar así a una verdadera "gigantomaquia", a dos tradiciones clásicas y antitéticas de la Metafísica: la tradición empirista y "existencialista" y la tradición racionalista y "esencialista". El diálogo constante con ambas y el cotejo permanente de sus respectivas tesis vertebrará nuestra exposición.

La posición filosófica que adoptaremos para llevar a cabo este estudio será la propia del llamado "realismo fenomenológico" o de la llamada "filosofía creóntica", singular corriente de pensamiento fenomenológico para la que la principal tarea de la filosofía es el esclarecimiento de estados de cosas objetivamente necesarios, arraigados en esencias igualmente necesarias, con necesidad real y trascendente y no meramente psicológica o racional⁴. De acuerdo con esta perspectiva fenomenológica, que hunde sus raíces más profundas en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la del Ente infinito es una cualidad eidética necesaria (*Notwendige Wesenheiten*), una "naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable", en expresión cartesiana, cuya adecuada captación ha de dar por resultado la intuición intelectual de un tipo de ser (único y singularísimo) en cuyo seno hállase incluida, como un elemento eidético esencial, como una "parte no independiente" más (según terminología husserliana), la existencia real y necesaria. De este modo, pues, el argumento ontológico pretendería simplemente (y nada menos) hacer ver de forma expresa y evidente, mediante una singular intuición intelectual, que esta existencia, única y peculiarísima, inhiere necesariamente en esta esencia sin igual.

1. *La existencia como predicado real*

En nuestra investigación, ante todo, hemos de determinar con precisión lo que es un predicado real. Por éste entendemos todo atributo o cualificación de una cosa, cualquiera que ésta sea (real, ideal, imaginaria, posible, imposible, etcétera). Predicado real es, pues, toda nota o propiedad que defina o determine positivamente lo que una cosa es. Predicado real es también perfección de la cosa en la medida en que ésta, por virtud de aquél, alcanza su plenitud y acabamiento en la forma y grado en que ello le es propio. Al conjunto de predicados reales de un ser, le llamamos su *esencia*. Así, por ejemplo, predicado real del árbol del jardín es la altura y rugosidad de su tronco, el color verde de sus hojas, la fragancia de sus flores, el agradable sabor de sus frutos, etcétera. Definir con precisión lo que este árbol es, determinar exactamente cuál es su esencia, es describir exhaustivamente el conjunto de sus predicados reales. Así, a la pregunta que inquires por lo que una cosa es, por su esencia, se responde adecuadamente haciendo referencia de todos y cada uno de sus predicados reales.

Según esto, preguntar si la existencia es un predicado real (lo que es decisivo para la aceptación o el rechazo del argumento ontológico) es preguntar si la existencia forma parte de lo que una cosa es, de su esencia. Así, cuando preguntamos, por ejemplo, por lo que el árbol del jardín es, por su esencia, ¿hemos de responder afirmando que, además de todo lo anterior, el árbol existe?, ¿el existir del árbol, es parte integrante,

4. Cf. nota 2.

ingrediente esencial de lo que el árbol es? ¿El estatuto lógico de la proposición "el árbol del jardín es de tronco alto y rugoso", es el mismo que el de la proposición "el árbol del jardín existe"?

Para responder a esta pregunta, ante todo, determinemos con claridad lo que es existencia, el hecho de que, por ejemplo, el árbol del jardín exista. Y para esto, tal vez, el modo más adecuado de proceder sea determinar la forma en que yo me hago cargo de la existencia de este árbol. ¿Cómo sé yo de su existencia, o cómo puedo saber de ella? Yo sé (o puedo saber) de la existencia del árbol porque éste, en cierto modo, hace *acto de presencia* ante mí, porque su ser, lo que el árbol es, con todas sus determinaciones o predicados reales, *se presenta* ante mí (del modo en que un árbol puede hacerlo: ante mis sentidos externos). Yo sé que el árbol existe porque lo veo y lo toco, porque forma parte de mi experiencia sensible. Por ésta no sólo sé que el árbol es de tronco alto y rugoso, de hojas verdes, de flores aromáticas y de frutos de agradable sabor, sino también, y ante todo, que existe, esto es, que no se trata de un ser meramente imaginario, producto de mi fantasía. Ahora bien, ¿qué debe poseer el árbol para que yo pueda saber de su existencia ante mí a través de la experiencia sensible?

Para que el árbol del jardín pueda hacer acto de presencia ante mí, parece, ha de ser lo que es *en acto*, ha de poseer esa íntima y radical actualidad por la que todo su ser, su esencia, adquiere para mí el rango de ser que llamo *realidad*, realidad concreta y determinada. Por esta actualidad radical y última que ha de poseer el árbol para existir, éste no es mera posibilidad, simple potencia, carente de realidad efectiva. De este modo, la existencia, en la medida en que actualiza la esencia del árbol (el conjunto de atributos o predicados reales de éste), la hace *ser* propiamente, con el tipo de ser que esa esencia exige, alcanzando así *perfección* y acabamiento. La existencia del árbol, su *realidad efectiva*, es el ingrediente metafísico fundamental que hace del árbol, en función de *lo que él es*, de su esencia, lo que debe ser: un ser real. Esta efectividad o realidad efectiva no es propia, sin embargo, de todo ser, se halla ausente, por ejemplo, en los seres ideales, que son *plenamente* lo que son por virtud de su sola esencia y en los que, por tanto, el existir efectivo y determinado (y no meramente ideal y universal) les es por completo indiferente.

Responder a la pregunta acerca de si la existencia, así entendida, es o no un predicado real, se nos revela como tarea absolutamente ineludible, dado que la aceptación o el rechazo de la validez del argumento ontológico depende de forma decisiva de la respuesta que demos a esa pregunta. En efecto, la pretensión del argumento es, como sabemos, hacer ver que la índole de una determinada esencia (en verdad única y singularísima) reclama necesariamente el existir real y efectivo de la misma. Y esto, ciertamente, sólo puede ser posible, ante todo, si el existir, la realidad efectiva, es una cualificación o determinación más del ser, que completa y perfecciona lo que éste es, su esencia. El argumento ontológico sólo es válido a condición de que, como habitualmente se dice, la existencia sea una perfección, una cualidad o propiedad más de la esencia. Sólo si esto es así, cabe, por intuición intelectual, ver incluida en esa esencia peculiar la existencia real y necesaria como un atributo o predicado real más, tal vez el único que en puridad posea esa esencia.

2. La tesis del carácter predicable de la existencia

Quienes defienden la validez del argumento suscriben por entero la tesis del carácter predicable de la existencia. Ésta, según ellos, es un ingrediente metafísico más del ente, tal vez, por su peculiaridad y radicalidad, el ingrediente metafísico fundamental. Para Anselmo, Buenaventura, Descartes o Leibniz, entre otros, no hay duda

alguna (y ello es fundamento esencial para la admisión del argumento) de que la existencia (la meramente real y la necesaria) confiere al ser que la posee mayor realidad y perfección. Lo que un ente es, su quiddidad o esencia, no permanece inalterado por virtud de la existencia, ésta añade algo nuevo y radical al contenido esencial de un ser. Según esto, por ejemplo, una mesa meramente posible que fuese idéntica a una mesa realmente existente, excepto en el hecho de que ésta existe y aquélla no, sería en verdad menos mesa, poseería una densidad de ser menor que la mesa realmente existente. Es lo que, por ejemplo, sostiene Anselmo en su formulación del argumento. Para él, en efecto, el nervio de la prueba en el capítulo II del *Proslogion* es la verdad incuestionable, evidente de suyo, de que la existencia en la realidad y en el entendimiento (*esse in re*) es más, posee más ser (*maius*) que la existencia en el solo entendimiento (*esse in intellectu*). Del mismo modo, el supuesto metafísico fundamental que subyace en la formulación de la prueba en el capítulo III de este opúsculo, es que aquello cuya inexistencia es impensable (existencia necesaria) es mayor, es más ser, que aquello cuya inexistencia se puede pensar (existencia meramente contingente).

También para Descartes la existencia es un predicado real fundamental. En su formulación del argumento ontológico subyace igualmente el supuesto básico de que la existencia es un atributo o perfección más del ente existente. Éste, además de ser lo que es, de poseer una determinada esencia, al existir, es más ser, es más perfecto que siendo tan sólo una esencia meramente posible. De este modo es claro que el Ser perfectísimo, el ser que posee en sí toda realidad o perfección, sin mengua o carencia alguna en su quiddidad o esencia, ha de existir necesariamente. De lo contrario, es evidente, no sería el Ser omnímodamente perfecto. Es éste el nervio central del argumento, tal como lo expone Descartes, por ejemplo, en la quinta de sus *Meditaciones metafísicas*⁵.

Leibniz, en fin, también defiende resueltamente el carácter predicable de la existencia. A su juicio, en efecto, ésta es una cualificación o perfección más del ente, por lo que, como él nos dice: "*Es más o mejor existir que no existir*" ("*cum plus maiusve sit existere quam non existere*")⁶. El Ser sumamente perfecto, como es evidente, comprende en sí toda perfección. Por ésta Leibniz entiende "toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite"⁷. Perfección es, pues, realidad, realidad simple, indescomponible e indefinible. Esto hace de la perfección el ser algo puro, pura positividad, sin mezcla alguna de negación o no ser. Y la existencia es una cualidad positiva más del ente, una perfección pura que completa y perfecciona lo que éste es. Aquí radica, precisamente, el fundamento último de la existencia necesaria del Ser perfectísimo⁸.

5. Allí leemos: "Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle". (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V, en: *Oeuvres de Descartes* (ed. Charles Adam et Paul Tannery). Paris, J. Vrin, 1964-1972, 12 vols. Vol. VII, p. 66. Trad. esp. de Vidal Peña, ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 55.)

6. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum*, I, ad art. 14, en: *Die philosophischen Schriften von G. W. L.* (hrsg. von C. I. Gerhardt). (Repr. ed. Berlin 1875-1890). Hildesheim, Georg Olms, 1960-1961, 7 vols. Vol. IV, p. 359.

7. Leibniz, *Quod ens perfectissimum existit*, en: ed. cit. Vol. VII, p. 261. Trad. esp. de T. E. Zwanck, ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 148.

8. Cf. Leibniz, *op. cit.*, en: ed. cit. Vol. VII, p. 262.

3. La tesis del carácter no predicable de la existencia

Quienes se oponen a la validez del argumento por razón de la índole del predicado de la proposición "Dios existe", rechazan abiertamente la tesis del carácter predicable de la existencia. Para ellos (Hume y Kant ante todo), ésta no es de ningún modo un atributo o propiedad más de la esencia, ni siquiera una dimensión real u óptica peculiar que complete y perfeccione en algún sentido lo que un ente es. Según esto, y siguiendo con el ejemplo anterior, decir de un árbol de tronco alto y rugoso, de hojas verdes y de fragantes flores que existe, no es atribuirle ninguna nueva cualificación real o esencial más, como sí lo sería el predicar de él el agradable sabor de sus frutos, es simplemente, al parecer, *poner* al árbol en cuestión, con todas sus propiedades o determinaciones esenciales, en una cierta *relación de presencia* con mi capacidad cognoscitiva. Así, la existencia no añade nada nuevo, que no poseyera ya, al objeto existente, ni la inexistencia le quita nada de lo que perteneciese a tal objeto. Por tanto, decir del árbol que existe es poner meramente de relieve la relación de presencia, cualquiera que sea (sensible, vivencial, etcétera) que mantiene con la receptividad del cognoscente; y decir que no existe es, por el contrario, negar la relación en cuestión.

En la filosofía moderna, tal vez sea Gassendi uno de los primeros en mantener la tesis del carácter no predicable de la existencia. En la polémica que en las *Meditaciones metafísicas* mantuvo con Descartes al respecto, preludia ya claramente lo más sustantivo y singular de la crítica kantiana al argumento ontológico. Para él, en efecto, es un error considerar la existencia como una propiedad o atributo esencial más. A su juicio, Descartes yerra gravemente al incluir la existencia de Dios en el conjunto de sus perfecciones. La existencia, ni en Dios ni en ningún otro ser, es una perfección: es únicamente la condición óptica que hace posible toda perfección. Así, si algo existe, existe con todas sus perfecciones; mas si no existe, no existe con ninguna, no es nada. La esencia parece de este modo perder toda entidad en beneficio de la existencia, es ésta la condición última de aquélla. Gassendi rechaza así abiertamente, como también Hobbes en las Terceras Objeciones, la autonomía e independencia del plano esencial con respecto al existencial, quedando por entero subsumido en éste⁹.

3.1. La tesis de Hume sobre la existencia

Sin duda, uno de los más fervientes defensores del carácter no predicable de la existencia es Hume. Para ensayar una presentación sucinta y sistemática de su pensamiento al respecto, hemos de tener en cuenta sus diferentes declaraciones en el *Treatise of human nature*, en el *Enquiry concerning human understanding* y en los *Dialogues concerning natural religion*. Este pensamiento se centra ante todo en el análisis de dos conceptos clave: el de *existencia real* y el de *existencia necesaria*, conceptos que han de ser examinados a la luz de tres principios fundamentales de la filosofía del pensador escocés: el principio de inmanencia, el principio de división de las percepciones en impresiones e ideas y el principio de distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas.

Hume, que sigue en esto la doctrina de Locke en el *Essay concerning human understanding*¹⁰, mantiene claramente la tesis idealista del carácter inmanente del objeto del conocimiento. Lo directa e inmediatamente conocido por el sujeto no son cosas u objetos exteriores trascendentes, situados allende la conciencia; son únicamente

9. Cf. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Objeciones Quintae, en: ed. cit. Vol. VII, p. 323.

10. Cf. John Locke, *An essay concerning human understanding*, IV, 1, §1, en: *The works of John Locke* (ed. Th. Tegg), (Reprint of the edition London 1823). Aalen, Scientia Verlag, 1963, 10 vols. Vol. II, p. 308.

percepciones, fenómenos o contenidos mentales de toda índole que, de alguna manera, aíslan y clausuran al sujeto cognoscente en sí mismo¹¹.

No hay, pues, según esto, idea alguna de existencia que no derive directamente de las percepciones que posee el sujeto y que se refiera a algo distinto de ellas mismas¹². El concepto de existencia es coextensivo con el concepto de percepción. No hay ninguna percepción (impresión o idea), cualquiera que sea su índole, que no sea concebida como existente, e, inversamente, la existencia es siempre existencia de una percepción. Esta idea de Hume sobre la existencia en general es claramente subsidiaria del principio idealista de inmanencia. Ahora bien, no toda existencia es del mismo rango o naturaleza. Hay gran diferencia, en efecto, entre la existencia de un objeto fingido, meramente imaginario y la existencia de un objeto realmente existente. En el primer caso, la percepción correspondiente es simple producto de la fantasía; en el segundo, en cambio, la percepción de la que deriva la idea de existencia real tiene su causa en algo desconocido y por completo ajeno al cognoscente. Hume, cuando habla de existencia, se refiere ante todo a esta última, a la existencia real, y sus ideas sobre ella ejercerán gran influencia en el pensamiento de Kant al respecto.

La idea de existencia real no es para Hume un elemento o componente más, que se añada o agregue a la idea de las demás cualidades o propiedades de un objeto. No es un predicado o atributo que cualifique y amplíe el contenido esencial del mismo. Es simple y llanamente el objeto mismo. El pensamiento de A y el pensamiento de la existencia de A en nada difieren entre sí por lo que respecta a la naturaleza o esencia de los mismos: ambos poseen exactamente el mismo contenido. En el pensamiento de la existencia de A, nada hay, ningún elemento o ingrediente esencial, que no esté ya en el simple pensamiento de A. Lo que se concibe en el pensamiento de A y en el pensamiento de la existencia de A es exactamente lo mismo. Una y la misma idea es la que se considera en el pensamiento de A y en el pensamiento de la existencia de A¹³.

Por tanto, las proposiciones existenciales no expresan la relación entre dos ideas diferentes: la de la cosa existente y la de la existencia, sino una única idea: la idea del objeto que existe. Aplicando este planteamiento general al caso concreto de la existencia de Dios, Hume nos dice:

*"Así, cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de aquélla"*¹⁴.

Hume va más allá en su pensamiento. Sostiene incluso que no sólo la idea de la existencia de un objeto no añade nada a la simple aprehensión del mismo, sino que, además, tampoco lo hace la creencia en la existencia de tal objeto. Por creer que un objeto existe, nada nuevo se agrega al contenido o naturaleza de la idea de éste. Por tanto, por lo que concierne a la índole o esencia de un objeto percibido, en nada difieren entre sí la simple aprehensión del mismo, el concebirlo como existente y el creer en su existencia¹⁵.

11. Cf. David Hume, *A treatise of human nature*, I, II, VI, en: *The philosophical works of David Hume* (ed. Th. H. Green and Th. H. Grose). (Reprint of the edition of London 1886). Aalen, Scientia Verlag, 1964, 4 vols. Vol. I, p. 371.

12. Cf. David Hume, *op. cit.*, en: ed. cit. Vol. I, p. 370.

13. Cf. David Hume, *Ibidem*.

14. David Hume, *op. cit.*, I, III, VII, en: ed. cit. Vol I, pp. 394-395. Trad. esp. de Félix Duque, ed. Tecnos, Madrid, 1988, p. 158.

15. Cf. David Hume, *op. cit.*, en: ed. cit. Vol. I, p. 395.

Ahora bien, Hume no puede negar, a pesar de la tesis expuesta, que hay gran diferencia entre la percepción de un objeto que se considera realmente existente y la percepción de un objeto meramente fingido. Yo distingo claramente, por ejemplo, entre la percepción de la mesa que ahora tengo ante mí y la percepción que integra el recuerdo de esta misma mesa cuando ya no está presente a mis sentidos. Cabe pensar que ambas posean exactamente el mismo contenido, que los elementos y disposición que integran la primera sean los mismos que los que conforman la segunda. No obstante, yo tengo a la primera por la percepción de una mesa que realmente existe, que es autónoma e independiente de mi capacidad cognoscitiva y de mi voluntad, y a la segunda, en cambio, por un simple contenido o depósito de mi memoria que yo puedo hacer aflorar a voluntad. ¿En qué consiste, pues, la innegable diferencia entre ambas percepciones, entre la percepción de la mesa realmente existente (en cuya existencia yo creo) y la simple percepción de la mesa, tal como la conservo en mi memoria? Según piensa Hume, esa diferencia radica exclusivamente en el *modo* en que una y otra se presentan: más vívido, constante y enérgico en la primera, más débil, cambiante y apagado en la segunda.

Nada hay, pues, según esto, en el *qué* de una percepción o representación que me lleve a conocer la existencia de su objeto. Es el *cómo*, el peculiar *modo* en que se manifiesta la representación, lo que me induce a creer en tal existencia. Así, del análisis del *qué*, del contenido de una representación, yo no podría inferir nunca, en ningún caso, la existencia del objeto correspondiente; sólo el análisis y exploración del *cómo* puede llevarme al conocimiento de tal existencia.

El sentimiento (*feeling*) que genera en el sujeto la idea del objeto en cuya existencia se cree es radicalmente diferente del sentimiento que genera la idea del objeto en cuya existencia no se cree. El primero es intenso, fuerte y vívido; el segundo, en cambio, carece por completo de estas propiedades. A su vez, la idea misma del objeto en cuya existencia se cree se presenta ante la conciencia como una firme, constante y sólida concepción de ese objeto (*a firmer conception, a faster hold, that we take of the object*). Dado el idealismo inmanentista que Hume profesa, el criterio de distinción entre lo existente y lo no existente no puede ser, en suma, sino el diferente modo de manifestarse la representación de lo uno y de lo otro. Así, el sujeto cognoscente es elemento indispensable para la determinación de lo existente y su diferenciación de lo inexistente. Con respecto a lo existente, al asentir y adherirse firmemente a la representación correspondiente, el sujeto se compromete de forma activa y protagonista, lo que no acontece en absoluto con respecto a lo no existente o a lo meramente concebido sin cualificación existencial.

Es evidente que cuando Hume habla de percepción o representación, lo hace refiriéndose exclusivamente a la experiencia sensible (externa e interna). Percibir es aquí tener representaciones a través de los sentidos exteriores o del sentido íntimo (estar afectado por *impresiones*) o pensar en objetos a través de *ideas*, retrotraíbles en última instancia a percepciones sensoriales. Por tanto, sólo en la experiencia o a través de ella cabe propiamente conocer la existencia de objetos. Sin esta base empírica, la razón, mediante el puro desenvolvimiento de sus conceptos, se revela incapaz de acceder al conocimiento de existencia real alguna.

El concepto de *existencia necesaria*, esencial en el argumento ontológico, es analizado también por Hume. Sus ideas al respecto han de ser examinadas a la luz de la distinción entre lo que él llama *cuestiones de hecho* (*matters of fact*) y *relaciones de ideas* (*relations of ideas*). Ambas integran el dominio total de objetos y contenidos que son accesibles al humano entendimiento. Las primeras, referidas directamente al mundo

de hechos y procesos reales, son susceptibles únicamente de conocimiento empírico. En ellas, por tanto, rige tan sólo lo contingente, lo relativamente universal y lo meramente probable e inductivo. Las segundas, en cambio, relativas a entidades abstractas como la cantidad y el número, son aptas para un conocimiento *a priori* y demostrativo, necesario y estrictamente universal. Mientras que en las cuestiones de hecho rige como ley fundamental el principio de causalidad, en las relaciones de ideas lo hace el principio de no contradicción.

De acuerdo con esta distinción fundamental, toda atribución de existencia, sin excepción, es siempre una cuestión de hecho. Por tanto, para ella valen también todas las características de una cuestión de hecho, y ante todo, el ser algo meramente contingente. En la existencia no cabe necesidad apriorística alguna. Todo lo que existe, puede perfectamente no existir. Nada hay en el ser de lo que existe que lo haga existir con necesidad. De ahí que tan concebible sea la no existencia de cualquier ser, sin excepción, como su existencia. Ninguna contradicción puede hallarse, pues, en la negación de esta existencia¹⁶.

Vano es, pues, según esto, fundar un razonamiento de existencia, como pretende hacer el argumento ontológico, en el concepto de existencia necesaria. Puesto que tampoco la inexistencia del Ser divino es inconcebible y contradictoria (ninguna lo es), no cabe aceptar la validez demostrativa de la prueba ontológica. La proposición "Dios existe" no expresa una relación de ideas sino una cuestión de hecho. Por tanto, la verdad de la misma (en su caso) no puede fundarse *a priori* en la necesidad de la atribución del predicado al sujeto, sino *a posteriori*, en la experiencia y con ayuda de un razonamiento causal. Hume es a este respecto sumamente claro y explícito:

*"Se pretende que la divinidad es un ser necesariamente existente; y se ha intentado explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si nosotros conociéramos su esencia, su naturaleza completa, nos daríamos cuenta de que es tan imposible para él el no existir como para dos por dos el no ser cuatro. Pero es evidente que esto no puede suceder jamás mientras nuestras facultades sigan siendo las mismas que son en la actualidad. Nos seguirá siendo posible, en cualquier momento, concebir la no existencia de lo que anteriormente concebíamos como existente. Y el espíritu no podrá verse nunca en la necesidad de suponer que un objeto permanece siempre en la existencia de la misma manera que se ve en la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por consiguiente las palabras existencia necesaria no tienen ningún significado o, lo que es igual, no tienen un significado consistente"*¹⁷.

La tesis de Hume sobre la existencia no es evidente en modo alguno. Ante todo, hemos de subrayar que sus ideas principales al respecto derivan directamente de la teoría del conocimiento que profesa. El empirismo y el idealismo inmanentista constituyen, en efecto, su base más sólida y consistente. Por tanto, una crítica a estas ideas puede muy bien hacerse poniendo de relieve la radical insuficiencia de esos supuestos gnoseológicos básicos. La forma en que Hume concibe la existencia (como un peculiar *modo* de la representación) se halla determinada por la tesis inmanentista que sustenta, según la cual sólo percepciones, fenómenos de conciencia y no objetos reales trascendentes, constituyen el objeto propio e inmediato del conocimiento. Ahora bien, Hume asume dogmáticamente este supuesto gnoseológico inmanentista. Lo toma directamente de Locke y no se cuida de examinarlo críticamente. Si hubiese reparado en que lo que capta el sujeto no son propiamente percepciones ni contenidos de

16. Cf. David Hume, *Concerning human understanding*, sección XII, parte 3, en: ed. cit. Vol. 4, p. 134.

17. David Hume, *Dialogues concerning natural religion*, IX, en: ed. cit. Vol. 2, p. 432. Trad. esp. de Miguel A. Quintanilla, ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 157-158.

conciencia sino cosas o entes reales transfenoménicos, habría tal vez comprendido que la existencia (o inexistencia) es propiedad de la cosa y no de la percepción; habría entendido que el peculiar modo en que ésta se da en el sujeto es simple consecuencia de la índole metafísica del objeto. Esto es, precisamente, lo que el realismo fenomenológico (que sustentamos) pretende poner claramente de relieve.

Por otra parte, parece en extremo llamativa la afirmación de Hume, según la cual la existencia de una cosa se identifica con la cosa misma. Dejando a un lado por ahora el problema de la caracterización metafísica de la existencia, parece obvio que el pensamiento de la existencia de A es más complejo que el simple pensamiento de A. El primero posee un contenido más rico que el segundo. En aquél se apunta a algo que se halla por completo ausente en éste. Afirmar, por ejemplo, que la mesa existe, es ciertamente algo distinto que sostener que la mesa es rectangular, marrón y de madera. La situación objetiva a la que apunta el primer juicio no es la situación objetiva descrita por el segundo. Una y otra son diferentes, y diferentes son también los pensamientos o juicios correspondientes.

Asimismo, sostener que las afirmaciones existenciales no poseen el rango de verdaderos juicios y que por tanto en ellas no se expresa propiamente la relación o síntesis entre un sujeto y un predicado, no parece en modo alguno ajustarse a los hechos. Que la existencia no sea equiparable ni lógica ni metafísicamente a predicados de esencia, como "rectangular", "marrón", "grande" o "de madera", no quiere decir en absoluto que no pueda ser conceptualizable y que, en consecuencia, no pueda formar parte de una proposición en calidad de atributo o predicado. La afirmación existencial en "la mesa existe (o es existente)" constituye una proposición tan auténtica y genuina como la proposición "la mesa es rectangular". Así como en ésta se expresa la síntesis entre dos ideas o conceptos (la mesa y el ser rectangular), en aquélla se vinculan igualmente entre sí dos conceptos: el de mesa y el de existencia. La pretensión reduccionista del proyecto humeano, constatable en la extraña interpretación que hace de las tres operaciones fundamentales del entendimiento (simple aprehensión, juicio y razonamiento)¹⁸, le lleva, sin duda, a cometer este grave error.

Además, Hume no justifica en absoluto su tesis del carácter meramente contingente de *toda* existencia. Que la experiencia sensible no nos informe acerca de la existencia de un ser necesario, de un ser existente por sí, no quiere decir en modo alguno que una experiencia de otro tipo, una experiencia eidética o de esencias, no pueda tampoco hacerlo. La única necesidad de que habla Hume es de la necesidad lógica, referida a simples relaciones de ideas. Mas, ¿por qué excluir *a priori* una necesidad radicalmente distinta, una necesidad metafísica, relativa al ser y a sus ingredientes ónticos esenciales? Ciertamente, desde una posición empirista como la de Hume, no cabe hablar de necesidad de esencias y mucho menos de una necesidad de existencia, accesibles tan sólo a la intuición intelectual, a la experiencia racional eidética. Mas lo que está en cuestión es, precisamente, la legitimidad de ese exclusivismo empirista, de esa restricción de la experiencia al ámbito exclusivo de los fenómenos sensibles. Así, una certera crítica de la posición de Hume con respecto a su rechazo de una existencia necesaria y de toda necesidad no estrictamente lógica pasa, en suma, por una crítica de su teoría empirista del conocimiento.

Finalmente, Hume parece contradecirse cuando, en el contexto de su crítica al concepto de ser necesario y al carácter supramundano de éste, admite la posibilidad

18. Cf. David Hume, *A treatise of human nature*, I, III, VII, en nota. En: ed. cit. Vol. I, pp. 396-397.

de que ese ser sea el mismo universo material¹⁹. A su juicio, en efecto, nuestro desconocimiento de muchas de sus propiedades más ocultas tal vez nos esté impidiendo reconocer en él esa existencia necesaria que los teístas pretenden encontrar allende lo mundano. Si el concepto de existencia necesaria es en sí mismo contradictorio y carece por tanto de toda significación, *ningún* ente, ni trascendente *ni mundano*, puede poseer un tipo de existencia semejante. Esta ambigüedad del planteamiento de Hume denota claramente falta de consistencia y solidez en sus ideas más significativas al respecto.

3.2. La tesis de Kant²⁰

Las huellas de Hume en el pensamiento de Kant son evidentes en este punto. Su concepción sobre la existencia y por tanto su posición ante el argumento ontológico nos recuerdan vivamente el planteamiento y las ideas del pensador escocés. Para comprender y apreciar en su justa medida su rechazo de la prueba ontológica, en Kant hemos de examinar, por este orden, los conceptos de *Ser Necesario*, *Ser realísimo* y *existencia en general*.

Ante todo, Kant pone en tela de juicio la inteligibilidad misma del concepto de Ser Necesario o, lo que es lo mismo, de existencia necesaria. Lo que para Anselmo de Canterbury, por ejemplo, es evidente de suyo²¹, carece para él, en cambio, de auténtico significado. Como sostiene en la sección correspondiente de la *Crítica de la razón pura* destinada a poner de relieve la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, del Ser necesario puede darse una definición meramente nominal, afirmando que es aquel cuya no existencia es impensable, contradictoria. Mas con esto nada se aprehende realmente acerca de la entidad y rasgos distintivos de tal ser²².

Quienes defienden la realidad y objetividad del Ser necesario suelen ilustrar su necesidad (Descartes ante todo²³) acudiendo al ejemplo de las proposiciones de la aritmética y de la geometría. Ese ser es necesariamente existente, se dice (por tanto es contradictorio afirmar su no existencia), como, por ejemplo, necesaria es la verdad expresada en la proposición "el triángulo posee tres lados y tres ángulos". Del mismo modo que el predicado de ésta se dice y no puede no decirse del sujeto, la existencia se dice y no puede no decirse del Ser necesario. Ahora bien, ambos tipos de necesidad son incommensurables: mientras que la necesidad de la proposición es *lógica*, predicativa, necesidad de la atribución de un predicado a un sujeto, la necesidad que le correspondería, en su caso, al Ser necesario es, en cambio, una necesidad *real*, entitativa, necesidad de la cosa misma.

19. Cf. David Hume, *Dialogues concerning natural religion*, IV, en: ed. cit. Vol. 2.

20. Es sumamente interesante el análisis que Heidegger lleva a cabo en diferentes lugares acerca de las ideas de Kant sobre el ser. A este respecto, cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, I, I, en: *M. H. Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, Bd. 24. Trad. esp. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000 y Martin Heidegger, "Kants These über das Sein", en: M.H., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951. Trad. esp. de Arturo Leyte y Helena Cortés, "La tesis de Kant sobre el ser", en: M. H., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

21. Cf. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, III, en: *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* (ed. Franciscus Salesius Schmitt). Edimburghi, Apud Thomas Nelson et Filios, 1946, 2 vols. Vol. I, pp. 102-103.

22. Cf. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A592-593/B620-621, en: *Kant's gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin). Berlin, Walter de Gruyter, 1902-1983, 29 vols. Vol IV.

23. Cf., por ejemplo, Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V.

Ahora bien, sobre la base de la necesidad lógica, necesidad de la relación entre conceptos (necesidad absoluta, incondicionada), Kant pretende hacer ver que la necesidad real, la necesidad propia de las cosas, es siempre una necesidad relativa, condicionada. Que el triángulo posea tres lados y tres ángulos, eso es algo absoluto e incondicionadamente necesario (no se puede pensar en el concepto del sujeto sin pensar al mismo tiempo en el concepto del predicado). Mas pensar por separado en la existencia efectiva de lo expresado por el concepto del predicado (los tres lados y los tres ángulos), eso no puede hacerse si no es *a condición* de que efectivamente exista el triángulo en cuestión. Los tres lados y los tres ángulos existen, *si* existe el triángulo. Por tanto, la necesidad absoluta, incondicionada del juicio, de la atribución del predicado al sujeto en un juicio idéntico, *a priori*, es sólo una relativa y condicionada necesidad de la cosa o del predicado del juicio²⁴.

El fundamento de la necesidad lógica, necesidad basada en el análisis, es el principio de no contradicción. Por virtud de éste, negar el predicado en un juicio idéntico, analítico es contradictorio. En cambio, el fundamento de la necesidad real, necesidad de la cosa a la que se refiere el predicado del juicio, es el principio de razón suficiente: *si* existe, *si* se da el objeto a que apunta el concepto del sujeto, *entonces* existe, se da también (en él) el objeto referido por el concepto del predicado. Ahora bien, negar, no el predicado sino el sujeto mismo con todos sus predicados, no es contradictorio en modo alguno. La contradicción se da en la negación de un juicio idéntico; surge entre la afirmación de su sujeto y la negación de su predicado, pero no en la simple negación o eliminación de aquél²⁵. Por tanto, y esto nos recuerda a Hume, tan concebible, tan posible, es la simple negación de lo que existe (cualquiera que ello sea) como su afirmación.

Así, pues, sobre la base de la estructura judicativa, negar o suprimir el sujeto de una proposición (cualquiera que sea) con todos sus predicados, no entraña para Kant ninguna contradicción y, por tanto, ninguna imposibilidad para concebir su inexistencia. Ahora bien, a pesar de esto, ¿no cabe afirmar la imposibilidad de algo al margen del principio de no contradicción? ¿No cabe sostener que algo sea imposible, aun no contraviniendo, según la estructura de sujeto y predicado, este principio fundamental? ¿No cabe, por tanto, aunque Kant rechace expresamente esta posibilidad por no ajustarse al esquema de ideas que maneja, que haya sujetos, seres, absolutamente innegables, insuprimibles? La posibilidad e inteligibilidad meramente lógica no es la única que hemos de considerar. Cuando se trata de cosas, de seres y no de juicios o proposiciones, la posibilidad e inteligibilidad que ante todo hemos de tener en cuenta es la posibilidad e inteligibilidad real, óptica²⁶. Kant, según nos dice, no puede hacerse la menor idea de un objeto que, una vez suprimido, dejara tras sí una contradicción²⁷. Mas él no repara en la posibilidad de que haya algún tipo de ser u objeto cuya índole o esencia (objetiva y trascendente) sea tal, que no quepa en modo alguno sustraer de ella la existencia real y que por tanto sea, por esencia, absolutamente insuprimible. Kant no justifica su irrestricta equiparación de todo ser o esencia por lo que respecta a su relación con la existencia real. En el fondo, el idealismo trascendental que profesa le impide abrirse a la posibilidad de un tipo de ser cuya esencia exigiese una existencia necesaria, un tipo de ser, por tanto, en suma, absolutamente insuprimible.

24. Cf. Kant, *KRV*, A593-594/B621-622.

25. Cf. Kant, *KRV*, A594/B622.

26. Cf. Kant, *KRV*, A596/B624, en nota.

27. Cf. Kant, *KRV*, A595-596/B623-624.

A fin de hacer más inteligible el concepto de Ser necesario, quienes defienden la validez del argumento suelen identificarlo con el concepto de Ser realísimo. Concebir un ser tal es poseer una idea comprensiva de toda realidad o positividad. El objeto de esta idea es ciertamente posible desde el punto de vista lógico, dado que en él, al no contar por definición entre sus ingredientes constitutivos con irrealidad o negatividad alguna, no cabe en absoluto la contradicción, que sólo se produciría en la oposición entre el ser y el no ser, entre lo positivo y lo negativo²⁸. Siendo esto así, la existencia, un componente real o positivo más, ha de contar entre los ingredientes de ese objeto posible y, por tanto, ese objeto ha de existir necesariamente. Aun dejando de lado el hecho de que posibilidad lógica no es lo mismo que posibilidad real²⁹, Kant rechaza abiertamente la inclusión de la existencia en el concepto de una cosa considerada desde el punto de vista de su mera posibilidad. Para él, existencia y posibilidad son entidades por completo heterogéneas, definibles por mutua oposición. Lo meramente posible es lo no existente, en la medida en que lo primero constituye el ámbito del concepto y la significación, mientras que lo segundo, en cambio, se sitúa en el dominio del ser y la realidad. Estos dos ámbitos, mutuamente excluyentes, pueden compartirlo todo, excepto, precisamente, la índole misma de posibilidad y existencia que, respectivamente, definen en exclusiva a uno y a otro. Por ello, pretender derivar el estado de existencia del estado de mera posibilidad (como a juicio de Kant ocurre en el argumento ontológico) es confundir y hacer equiparables dos tipos de entidades por completo dispares. Pretender transitar de la una a la otra para hacer evidente así la existencia del Ser realísimo es incurrir en el grave sofisma lógico de la *metábasis eis állo génos* o tránsito ilegítimo del pensar al ser, del concepto al objeto real³⁰.

El argumento ontológico es, pues, para Kant un razonamiento sofístico, y lo es porque en él se hace un uso ilegítimo del concepto de existencia. A fin de impedir este uso y refutar así definitivamente el célebre argumento, Kant cree imprescindible proceder a una exacta y certera determinación de este concepto fundamental. Tanto en el pasaje de la *Crítica de la razón pura* destinado a poner de relieve la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, como en el temprano escrito de 1763, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, encontramos los elementos esenciales de esa determinación.

Según una primera tesis (tesis negativa), la existencia no es un predicado real³¹, un atributo o determinación de las cosas³². No es el concepto de algo que pueda añadirse

28. Cf. Kant, *KRV*, A596/B624.

29. Kant distingue claramente entre una y otra. La posibilidad lógica o de los conceptos se funda en el principio de no contradicción, que es el principio supremo del análisis. En cambio, la posibilidad real o de las cosas arraiga en los principios de la experiencia posible, que son principios de síntesis o de producción de conceptos. La restricción de la experiencia posible a una experiencia meramente sensorial y el rechazo, por tanto, de una experiencia eidética, intelectual, impiden a Kant una certera y cabal comprensión del concepto de Ser realísimo. (Cf. Kant, *KRV*, A596/B624, en nota.)

30. Kant estaría en lo cierto al negarle validez probatoria al argumento ontológico, si éste partiera, en efecto, como él piensa, de la posibilidad, entendida como ámbito puramente lógico del concepto y la significación. Mas si por aquella entendemos más bien un ámbito real de esencias o maneras de ser, con autonomía y entidad propias al margen de su relación existencial y susceptibles de una especial aprehensión intelectual, el argumento no cometería ya la falacia lógica que Kant le imputa, siendo su auténtico sentido y adecuada interpretación el tránsito necesario desde una esencia en verdad única y singular (y no desde un concepto meramente subjetivo) a su posición existencial en el mundo de los entes reales. Cf. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis: Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Erster Teil, Winter, Heidelberg, 1996.

31. Cf. Kant, *KRV*, A598/B626.

32. Cf. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 1, en: ed. cit. Vol. II, pp. 72-73.

al concepto de una cosa³³ para completarlo o enriquecerlo. Así, entre las notas o cualidades que definen lo que una cosa es, su quiddidad o esencia, nunca se hallará la existencia. Ésta no se sitúa, por tanto, en el mismo plano o nivel que los predicados de esencia. Las proposiciones "la mesa es rectangular, grande, marrón y de madera" y "la mesa existe" no son lógicamente equivalentes. La primera describe *lo que* la mesa es, su esencia o consistencia; la segunda, en cambio, *pone* a la mesa (con todos sus atributos y determinaciones) en una cierta *relación de presencia* con el sujeto cognoscente. Por consiguiente, cuando en la primera proposición se describe lo que la mesa es, no hay en ello ningún compromiso existencial, y cuando en la segunda se pone la existencia de esa mesa, ningún nuevo contenido esencial se agrega a ésta. La existencia es, pues, neutra, indiferente por lo que respecta al qué de la mesa: lo que ésta sea, lo será idénticamente en su estado de mera posibilidad (estado conceptual) como en su estado de existencia real³⁴.

La segunda tesis kantiana sobre la existencia (tesis positiva que completa la anterior) pone de relieve el hecho de que la existencia es pura y simplemente la posición misma del objeto con todos sus predicados o atributos. El concepto de posición, identificado con el concepto general de ser, es aquí fundamental. En la mera posibilidad, lo puesto es la *relación* entre el objeto y sus determinaciones. Se trata de un ser puramente *relativo*, en el que el *es* de la cópula se limita a vincular entre sí un sujeto y un predicado sin compromiso existencial alguno. Es el caso, por ejemplo, de lo expresado en la proposición "Dios es todopoderoso", que apunta a una situación objetiva meramente lógica o relativa en la que el ser correspondiente (ser posible, conceptual) es el ser propio de la predicación o atribución. Lo puesto en esta situación objetiva no es la existencia, el ser existencial y absoluto de una divinidad (sobre este ser nada se dice en la proposición), sino la relación, el ser lógico y relativo, que liga entre sí el atributo *todopoderoso* con el objeto *Dios*, considerado aquí, por tanto, desde el punto de vista de la mera posibilidad³⁵.

En la existencia, en el ser existencial, en cambio, lo puesto es *la cosa misma* con todos sus predicados. No es el ser lógico, relativo lo apuntado aquí por la proposición existencial. No es el ser de la posibilidad o del análisis lo puesto en la situación objetiva correspondiente; es el ser real, absoluto de la existencia del objeto mismo, que se vincula *sintéticamente* con su concepto³⁶. Así, en la proposición existencial "Dios existe" o "hay un Dios", es la divinidad misma, con todos sus atributos (entre los que se halla también la omnipotencia), la que se pone y añade sintéticamente (desde fuera) a su concepto correspondiente, en el que se halla tan sólo analíticamente en estado de pura posibilidad. Según esto, en cierto modo, el ser existencial es también un ser relativo, un ser que "relaciona" entre sí dos diferentes entidades: el concepto y el objeto mismo. No obstante (y esto es lo verdaderamente relevante), la relación aquí es *sintética*,

33. Cf. Kant, *KRV*, A598/B626.

34. Esta indiferencia de la existencia con respecto a la esencia de un ente la pone claramente de relieve Kant en los siguientes términos: "Tomad un sujeto, el que queráis; por ejemplo, Julio César. Juntad todos sus posibles atributos, sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y de lugar y pronto os daréis cuenta de que, con todas estas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos atributos sin exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa personalidad como un ente meramente posible que, a falta de decreto creador, no existe". (Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 1, en: ed. cit. Vol II, p. 72. Trad. esp. de José M^a Quintana Cabanas, ed. PPU, Barcelona, 1989, p. 53.)

35. Cf. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 2, en: ed. cit. Vol II.

36. Cf. Kant, *KRV*, A599/B627.

externa al concepto y no analítica o interna, como en el caso del ser predicativo, ser relativo propiamente tal.

La tercera y última tesis sobre la existencia, que viene a ser un corolario de las dos anteriores, la expresa Kant del siguiente modo: lo real, lo existente no contiene nada más que lo meramente posible³⁷. El contenido atributivo de un objeto, su esencia o naturaleza, no se ve afectado en lo más mínimo por el estado de posibilidad o de existencia en que se halle. La única diferencia entre ambos estados radica en el *diferente modo de ser o de ponerse* el contenido en cuestión: relativo en el primer caso, absoluto en el segundo³⁸. Esa identidad o *adecuación* plena entre concepto (posibilidad) y objeto (realidad efectiva) la justifica Kant por el hecho de que el concepto es siempre concepto *del objeto*, y no podría ser un concepto cabal del objeto, si éste, por existir, contuviese más ser o realidad que aquél³⁹.

Ahora bien, el ser existencial de un objeto, su posición absoluta, sólo es accesible, sólo tiene sentido para nosotros en el marco de la experiencia posible. Sólo en ella puede ser o ponerse en sí un objeto. Sólo en ella puede éste añadirse y relacionarse sintéticamente con su concepto. De existencia, de posición absoluta de un objeto allende este marco nada sabemos. Por tanto, vano es para Kant intentar acceder a ella *a priori*, con meras ideas puras de la razón. El progreso del conocimiento sobre lo real no se puede fundar así *en ningún caso* sobre lo meramente posible y conceptual⁴⁰.

4. La existencia como predicado ontológico fundamental

Sin duda, las tesis de Kant sobre la existencia se hallan claramente influidas por las ideas de Hume al respecto. Si para éste, como hemos visto, la existencia de una cosa se identifica plenamente con la cosa misma existente, para aquél, la proposición existencial es la relación sintética, no entre dos conceptos diferentes, sino entre un concepto, que funciona como sujeto, y el objeto mismo de ese concepto, en calidad de predicado. Lo que con esto queda de manifiesto por igual en ambos pensadores es la índole no atributiva o predicativa de la existencia, el carácter esencialmente neutro e indiferente de ésta en su relación con el comportamiento quiditativo de un ente.

Ahora bien, por lo que concierne en concreto a la aportación kantiana, más precisa y elaborada que la de Hume, el haberle negado a la existencia una dimensión óptica predicativa o determinativa, le ha llevado, a nuestro juicio, a notables errores e incoherencias que merece reseñemos aquí sucintamente. Ante todo, no se comprende muy bien cómo una proposición existencial pueda consistir en la relación entre un concepto (entidad lógica, mental) y un objeto (entidad real, externa). Toda proposición categórica (y la proposición existencial lo es también) se constituye por el enlace o unión

37. Cf. Kant, *KRV*, A599/B627.

38. Cf. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 2, en: ed. cit. Vol II.

39. Kant expresa esta identidad o adecuación entre concepto y objeto del siguiente modo: "*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, *KRV*, A600/B628. Trad. esp. de Pedro Ribas, ed. Alfaguara, Madrid, 1978, p. 505).

40. Son célebres las palabras con que Kant concluye la sección de la *Crítica* que comentamos y en las que se expresa su veredicto final sobre el argumento ontológico: "*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*". (Kant, *KRV*, A602/B630. Trad. esp. cit., p. 506).

de dos conceptos, uno en calidad de sujeto, y el otro en calidad de predicado. Ambos conceptos son por igual *entidades lógicas, ideas mentales* que expresan y describen la estructura real del ser al que apuntan. No se entiende, pues, cómo un tipo especial de proposición categórica (la proposición existencial) pueda estar constituida por un concepto y un objeto real, esto es, por entidades totalmente dispares y heterogéneas. No se entiende en absoluto cómo en la proposición existencial el concepto sujeto pueda unirse categóricamente al objeto mismo predicado. Todo esto, exigido al parecer por la tajante renuencia kantiana a ver en la existencia una dimensión atributiva o predicativa y, por tanto, a considerarla como un concepto (el concepto del predicado) en la proposición existencial, parece en verdad forzar demasiado las cosas⁴¹.

Además, el propio Kant parece contradecirse al sostener que en las proposiciones existenciales se da una conexión sintética entre sujeto y predicado⁴². En efecto, una proposición sintética, a diferencia de las analíticas, es aquella en que el *concepto del predicado* añade algo nuevo al concepto del sujeto⁴³. Según esto, por tanto, en primer lugar, en las proposiciones sintéticas (y las existenciales son una clase más de ellas), el predicado es *también* (como en las analíticas) un concepto o idea que se vincula con el concepto del sujeto. De este modo, el predicado de las proposiciones existenciales debe ser también (como por otra parte es lo lógico) un concepto o idea y no, como extrañamente afirma Kant, el objeto mismo exterior al concepto. Y, en segundo lugar, si en las proposiciones sintéticas, a diferencia de lo que ocurre en las analíticas, el predicado *añade algo nuevo* al concepto del sujeto, no incluido analíticamente en él, la existencia, predicado de las proposiciones sintéticas existenciales, *ha de añadir también un nuevo contenido* al concepto del sujeto correspondiente⁴⁴.

Esta ambigüedad del planteamiento kantiano pone claramente de manifiesto la dificultad que hay en entender lo que se predica realmente de un ente cuando se dice que existe. Que la mesa sea rectangular y de color marrón, que el árbol del jardín sea alto y frondoso o que un determinado sentimiento amoroso sea intenso y rico en variados matices, eso es fácilmente comprensible; con estos predicados se describe en parte lo que son, respectivamente, la mesa, el árbol del jardín y el determinado sentimiento amoroso. Pero, ¿qué significa exactamente decir de estos tres entes que existen? Ciertamente, la existencia no es un predicado análogo (quiditativo) a los anteriores; no es un predicado que nos dé información alguna acerca de lo que sean y cómo sean esos tres entes. Mas de ahí no podemos inferir que la existencia no sea, en ningún sentido, un predicado real. En tanto que la más íntima actualidad de un ente, la existencia no añade ningún nuevo predicado al conjunto de atributos esenciales de éste, pero, a la

41. Brentano, que aprecia una estrecha semejanza entre estas ideas de Kant y la teoría adecuacionista de la verdad, pone de relieve con gran agudeza no exenta de humor las absurdas y peregrinas consecuencias que se derivan de esta extraña interpretación de la proposición existencial: una proposición que, en parte, me pertenecería (por el sujeto: un concepto o idea de la mente) y que, en parte, me sería por completo ajena (por el predicado: un objeto real exterior a mí); también, al juzgar sobre la existencia de objetos lejanos, como, por ejemplo, en la proposición "el emperador del Japón existe", ¿qué longitud no habría de tener, dado que empieza en mí (por el sujeto) y acaba en el Japón (por el predicado)?; o también, finalmente, a propósito de las proposiciones existenciales falsas, ¿cómo un objeto por completo inexistente, en calidad de predicado, podría unirse sintéticamente a su concepto, en calidad de sujeto? (Cf. Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, I, I, 32, (Hrsg. von Alfred Kastil). Felix Meiner, Hamburg, 1933, pp. 34-36. Trad. esp de Antonio Millán Puelles, ed. Rialp, Madrid, 1979.)

42. Cf., Kant, *KRV*, A598/B626.

43. Cf., Kant, *KRV*, A7/B11.

44. Cf. Josef Seifert, "Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument", en: *Theologia*, (1985), pp. 878-905. Trad. esp. de Rogelio Rovira Madrid: "Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico", en: *Thémata*, 2 (1985), pp. 129-147.

vez, los añade o *pone* todos en el ser. Kant mismo, como sabemos, defiende esta idea⁴⁵ y también Gassendi en su polémica con Descartes⁴⁶. Que Kant y Gassendi no quieran ver en ese "poner" de la existencia una verdadera dimensión óntica y real (tal vez la dimensión óntica y real fundamental), no debe impedirnos reconocer en ese "poner" la virtualidad metafísica más sustantiva por lo que al ente finito real se refiere. Ese "poner" de la existencia es lo que propiamente hace ser a este ente. El ente finito real (la mesa, el árbol del jardín, el sentimiento amoroso) es, es lo que es plenamente en la medida en que existe. Es la existencia la que en verdad le confiere el ser y la esencia. Lo que el ente finito real es, lo es por virtud de la existencia. Sin ésta, aquél se convierte en pura nada⁴⁷ o, como mucho, en mero recuerdo del pasado o en simple proyecto o imagen del futuro⁴⁸.

Si la existencia no fuera un predicado auténticamente real y, por tanto, no añadiera nada a la cosa de la que se predica, las proposiciones existenciales afirmativas carecerían enteramente de significado. Decir, por ejemplo, que Kant fue un gran filósofo, que fue un hombre metódico y que habitó la Prusia oriental, sería, según esto, aportar una información rica en saber y contenido. Mas decir simplemente que Kant existió, eso carecería por completo de relevancia y significación, pues nada sustancial aportaría a nuestro conocimiento de lo que Kant fue. El conjunto de determinaciones quiditativas de éste no se vería así afectado un ápice por el hecho de que Kant hubiese efectivamente existido. Añadir la existencia a tal conjunto de determinaciones no lo modificaría lo más mínimo. Ahora bien, ante todo, ¿no es cierto que en nuestro conocimiento de lo que Kant fue (un gran filósofo, un hombre metódico, un europeo que habitó la Prusia oriental, etcétera) se halla ya implícito el hecho de que efectivamente existió? La existencia no añade nada nuevo a lo que ya sabemos de Kant, a sus determinaciones quiditativas, porque damos por supuesto que efectivamente existió. Sobre esa existencia que presuponemos, vamos elaborando nuestro conocimiento de lo que Kant fue, a medida que adquirimos nuevos datos sobre sus cualidades y atributos. Cuando Gassendi defiende contra Descartes la tesis de que la existencia no es ni en Dios ni en ningún otro ente una perfección sino la forma que hace posible toda perfección⁴⁹, en el fondo, está presuponiendo también el carácter predicable y real de la existencia, sin la

45. Cf. Kant, *KRV*, A598/B626. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 2, en: ed. cit. Vol. II.

46. Cf. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Objectiones Quintae*, en: ed. cit. Vol. VII, p. 323.

47. Según esto, lo real sí contiene más que lo meramente posible: contiene la existencia, la realidad efectiva, que es lo que propiamente le hace ser. Así, cien táleros posibles no poseen en absoluto el mismo contenido que cien táleros reales; poseen exactamente cien táleros menos. Los cien táleros, para ser lo que son, han de existir efectivamente. Sin esta existencia efectiva, los cien táleros no sólo no existen, sino que además no son absolutamente nada. El contenido, el tipo de ser que son los cien táleros reclama la existencia efectiva. Por tanto, o los cien táleros existen o son una pura nada. Y una vez que existen, entonces sí, podemos distinguir en ellos claramente entre lo que son, su contenido quiditativo, y el hecho de que son o existen.

48. No es esto lo que ocurre con otros dos tipos diferentes y contrapuestos de entes finitos: el objeto puro y el ser esencialmente necesario. El primero es únicamente en la medida en que se da o aparece a la conciencia, por cuya sola virtud es íntegramente todo lo que es. El segundo, por su parte, es lo que es necesariamente, al margen de su existencia fáctica y con total independencia de su darse o no a la conciencia. Ejemplos del primer tipo son: un sueño, una alucinación o la nada; como ejemplos del segundo podemos mencionar: el triángulo rectángulo, el número 7 o los valores morales. Un excelente trabajo sobre el tipo de ser propio del objeto puro y sobre sus clases principales es el llevado a cabo por Antonio Millán-Puelles en su libro *La teoría del objeto puro*, ed. Rialp, Madrid, 1990. A su vez, para una sugerente y esclarecedora introducción al segundo tipo de ser, a las llamadas "esencias objetivamente necesarias", puede consultarse el libro de Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, I, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München, 1976.

49. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Objectiones Quintae*, en: ed. cit. Vol. VII, p. 323.

cual el ente no es en absoluto. Y cuando Norman Malcolm, para ilustrar su tesis de que la existencia contingente (a diferencia de la existencia necesaria) no es una perfección más, aduce el ejemplo del conjunto de cualidades que habría de poseer el candidato perfecto a canciller de un rey y considera acertada la no inclusión explícita de la existencia real entre ellas, es también porque presupone, sin ser consciente de ello, que la existencia real del perfecto canciller se halla ya implícita en el conjunto de cualidades en cuestión⁵⁰. Así, quienes como Malcolm y Gassendi rechazan la tesis del carácter predicable de la existencia y el hecho de que ésta sea una perfección más de los entes reales, en el fondo, lo que mantienen, si nuestra interpretación es correcta, es justamente lo contrario: el carácter auténticamente real de la existencia y el hecho de que constituye el predicado ontológico fundamental, sin el que cualquier otro predicado real no es posible.

Por otra parte, la atribución de la existencia a un ente es plenamente significativa, si reparamos en el hecho de que en esa atribución radica precisamente el criterio fundamental que nos permite distinguir lo real de lo meramente ficticio o imaginario. Si, por ejemplo, tras describir las cualidades y virtudes de Kant (que fue un gran filósofo, un hombre sumamente metódico y de moral estricta, un habitante de la Prusia oriental, un excelente profesor de Lógica y Metafísica, etcétera), alguien nos preguntara: "¿ese personaje del que me habláis, es real o es una simple creación de la fantasía?", y nosotros le respondiéramos que Kant existió realmente, nuestro interlocutor habría adquirido con la enunciación de este juicio existencial un conocimiento plenamente significativo, que sólo es posible a condición de que la existencia que le atribuimos a Kant en el juicio correspondiente sea efectivamente un predicado real. La proposición "Kant existió" tiene sentido, es significativa, porque el predicado "existió" añade algo decisivo al sujeto "Kant". Ese predicado expresa la posición del ser del sujeto en la realidad de los entes concretos, realidad que confiere a tal ser una dimensión óntica esencialmente diferente de la que tendría si Kant fuese, por ejemplo, una simple creación literaria. Si la existencia no fuese un auténtico predicado real, el predicado real fundamental, las proposiciones "Kant existió" y "Kant es un personaje de ficción" poseerían exactamente el mismo significado, lo que obviamente es a todas luces falso.

Si la existencia añade algo, algo fundamental al sujeto de que se predica, haciendo así que las proposiciones correspondientes sean plenamente significativas, inversamente, la inexistencia quita algo fundamental a su sujeto, poseyendo también pleno sentido las proposiciones que se forman con tal predicado. El significado de una proposición existencial negativa como, por ejemplo, "los centauros no existen" es, ante

50. He aquí el ejemplo que aduce Malcolm. La acotación que hace entre paréntesis nos da la clave para entender que la existencia real del perfecto canciller se halla ya implícita en la lista de cualidades y atributos que aporta el consejero real B. Según esto, la no inclusión explícita de la no existencia en la lista equivale a la inclusión implícita de la existencia en ella: *"Un rey puede desear que su próximo canciller tenga conocimiento, juicio y resolución; pero es ridículo añadir que el deseo del rey es tener un canciller que exista. Supongamos que a dos consejeros reales, A y B, se les hubiera pedido que elaboraran por separado descripciones del canciller más perfecto que puedan pensar; y que las descripciones que han confeccionado son idénticas, con la excepción de que A ha incluido la existencia en su lista de atributos de un canciller perfecto y que B no lo ha hecho. (No quiere decir que B haya puesto la no existencia en su lista.) Una y la misma persona podría satisfacer ambas descripciones. Con más precisión, cualquier persona que satisficiera la descripción de A, satisfaría necesariamente la descripción de B y viceversa. Esto quiere decir que A y B no han elaborado descripciones que difieran en modo alguno, sino que, más bien, han propuesto una y la misma descripción de las cualidades necesarias y deseables de un canciller. A sólo ha fingido introducir una cualidad deseable que B ha dejado de incluir."* (Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", en: *The Philosophical Review*, 69 (1960), reimpresso en: Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, MacMillan, London, 1968, pp. 139-140.)

todo, negar al sujeto ("los centauros") el modo de ser propio de la realidad fáctica de los entes concretos. Enunciar esa proposición es, pues, primariamente negar a los centauros un determinado modo de darse o manifestarse en la realidad, el determinado modo que deberían tener en función de su índole o esencia. Pero esta proposición puede significar también, complementariamente, algo positivo: el hecho de que se considere que los centauros existen como entidades ficticias, imaginarias y pertenecientes a la mitología clásica, en cuyo caso el significado de la proposición es todavía más claro y explícito⁵¹. Así, pues, "los centauros no existen" posee un significado preciso y bien determinado, cualquiera que sea la interpretación que hagamos de su predicado, y ello sólo es posible, como en el caso ya examinado de las proposiciones existenciales afirmativas, bajo el supuesto fundamental de que se considere a la existencia como atributo o predicado real de los entes.

Todo lo expuesto hasta aquí pone claramente de relieve el caso en verdad único y singular que presenta la existencia. Ésta no es, como el resto de atributos o predicados de un ente, una determinación quiditativa o esencial más. La existencia, *en el caso de los entes finitos*, nunca forma parte de su esencia, siempre cae fuera de ella. En esto, tanto defensores como detractores del argumento ontológico se hallan plenamente de acuerdo. Unos y otros no reconocen en la existencia un atributo o determinación que pueda formar parte de la esencia de ningún ente finito real. En este sentido (y sólo en éste), la existencia no es un predicado real. Mas de ahí no podemos inferir en modo alguno que no lo sea tampoco en ningún otro sentido. En efecto, quienes defienden el argumento ontológico, a diferencia de sus detractores, tienen a la existencia como el predicado ontológico fundamental, como el predicado que pone o hace posible el resto de atributos o determinaciones del ente finito real, y sin el que éste devendría en pura nada. El ser finito real es precisamente el ser cuya esencia es lo que es *por existir*. No tendría sentido hablar de un ser de este tipo que no existiera. La existencia es su supuesto básico y fundamental, el ingrediente metafísico que hace posible su manifestación y su pleno desenvolvimiento. De ahí, en suma, que de la existencia del ente finito real quepa afirmar con propiedad que es el predicado ontológico fundamental.

5. De la esencia objetiva y trascendente del ser infinito a su existencia necesaria

Si la existencia, aun siendo el predicado ontológico fundamental, no fuera empero *en ningún ente* un predicado quiditativo, un predicado de esencia, el argumento ontológico carecería enteramente de validez. En efecto, el argumento puede ser válido únicamente a condición de que la existencia real y necesaria forme parte indisociable de la esencia del Ser infinito. El objetivo de la prueba sería, precisamente, según esto, mostrar, hacer ver que en tal esencia se halla incluida una existencia semejante. Del mismo modo que el geómetra, al examinar la esencia del triángulo rectángulo descubre en ella el hecho de que sus tres ángulos valen 180 grados y el hecho de que el lado más largo se opone siempre al ángulo mayor, el filósofo, por su parte, al contemplar la esencia del Ser infinito, descubriría el hecho de que la existencia real y necesaria es inseparable de tal esencia.

51. El filósofo británico Georg Edward Moore expresa ideas similares a éstas en su interpretación de la proposición "algunos tigres domesticados no existen". Esta proposición puede significar, a su juicio, o bien que algunos tigres domesticados son imaginarios (como personajes de una narración), o bien que alguien está teniendo alguna alucinación sobre tigres domesticados, o bien, finalmente, que alguien sueña o ha soñado con ellos. En cualquiera de estos casos, la proposición "algunos tigres domesticados no existen" es plenamente significativa. (Cf. Georg Edward Moore, "Is Existence a Predicate?", en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. Vol. XV (1936), reimpreso en: Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, MacMillan, London, 1968, pp. 77-78.)

Es éste el sentido que tiene la prueba en sus formuladores más destacados. Según ellos (Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Descartes, Leibniz, entre otros), el argumento parte en su formulación, no de un concepto subjetivo o de una significación meramente nominal, sino del conocimiento objetivo de una esencia genuina y trascendente⁵², lo que, al moverse desde el principio únicamente en el orden real de las esencias, le libera de ser una burda *metábasis eis állo génos*, de transitar ilegítimamente del orden del pensar al orden del ser. Sobre esta base, los formuladores del argumento (y entre ellos, Descartes de una forma más directa y explícita), se esfuerzan, con variados recursos dialécticos y analogías, en hacer ver que la existencia real y necesaria es un ingrediente metafísico inseparable de la esencia objetiva y trascendente del "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" o del Ser óptimo y perfectísimo. La prueba, pues, partiendo del ser, de la realidad divina considerada en su vertiente de pura esencia, concluiría, por virtud de la peculiaridad y singularidad de tal esencia, en la posición existencial de la misma. De este modo, la prueba no cometería tampoco el error lógico de la *petitio principii*, dado que la esencia del Ser divino de que parte puede ser tomada en principio de forma autónoma, al margen de su relación con la existencia.

Ahora bien, la condición de posibilidad de que la esencia del Ser perfectísimo, como punto de partida de la prueba, pueda ser considerada en sí, con independencia de su posición existencial (soslayando así la falacia de la *petitio principii*), es que tal esencia sea *objetivamente necesaria*. El concepto de esencia necesaria, nuclear en el argumento ontológico, puede ser esclarecido por contraste con el concepto de esencia meramente contingente. Por ésta ha de entenderse toda esencia que es lo que es de forma plena *por virtud de su existencia respectiva*. Ser contingente es aquél cuya esencia no es autónoma, independiente de la existencia fáctica que a esa esencia corresponde. Una esencia contingente es tal, precisamente, porque es *en la medida en que existe*. Lo que es la esencia contingente lo es sólo *mientras existe*. Así, si falta la esencia en el ser contingente, falta *eo ipso* la esencia. Se da, pues, en el ser contingente un cierto *primado de la existencia sobre la esencia*. Es lo que sucede, por ejemplo, con seres tales como esta mesa, esa ventana o aquel árbol: todos ellos son plenamente lo que son sólo en la medida en que existen. Y es lo que sucede también con esencias generales como la del oro, la del roble o la del león: en todos estos casos, tiene sentido hablar de esencias únicamente en la medida en que existen realmente ejemplares concretos y determinados que realizan tales esencias. Así, por ejemplo, se da con pleno sentido la esencia león, porque existe al menos un ejemplar de león que realiza esa esencia en el mundo real de los entes concretos. Por tanto, si desapareciesen del mundo real todos los leones concretos y determinados, desaparecería con ellos la esencia correspondiente⁵³.

En la polémica que mantienen con Descartes a propósito de las *Meditaciones metafísicas*, estas esencias son las únicas que parecen reconocer Hobbes y Gassendi en sus respectivas Objeciones. Según ellos, en efecto, hablar de ser es hablar de ser realmente existente, y sin una existencia real (espaciotemporal), el ser se convierte en pura nada. Por ello, hablar de esencias carentes de existencia real, como pretende Descartes, es hablar de simples ficciones del espíritu, de meras invenciones de la fantasía. Descartes,

52. Cf. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis: Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Erster Teil, Winter, Heidelberg, 1996.

53. En el seno de las esencias contingentes, Hildebrand distingue dos grandes grupos: las *esencias caóticas meramente accidentales*, pobres de sentido y unidad, y las *esencias morfológicas o tipos genuinos*, con características radicalmente opuestas a las anteriores. (Cf. Dietrich von Hildebrand, *What is philosophy?*, IV, Bruce, Milwaukee, 1960.)

por el contrario, defiende resueltamente la realidad objetiva de ciertas naturalezas o esencias, desligadas por igual tanto de la existencia fáctica del mundo real de los entes concretos como de la existencia puramente mental de las fantasías y ficciones. Estas "naturalezas, esencias o formas inmutables y verdaderas", como él las describe, son entidades autónomas, genuinas, irreductibles, dotadas de una legalidad y un sentido propios, que se imponen al espíritu con plena necesidad y absoluta inteligibilidad. La independencia y desvinculación que estas entidades cartesianas presentan respecto de la existencia real hace de ellas *esencias objetivamente necesarias*, cuyo ser es el que es de forma permanente e invariable, al margen del acontecer contingente de los existentes reales correspondientes.

Estas esencias, que están penetradas de absoluta claridad y distinción, parecen situarse ante todo en el dominio de la geometría y de la aritmética⁵⁴. Descartes examina con preferencia el caso de las figuras geométricas y entre ellas, sobre todo, el del triángulo rectilíneo. Éste no es a su juicio ni una simple invención de la mente, un mero producto arbitrario del entendimiento, ni una abstracción conceptual generada a partir de la consideración de lo concreto. Es, por el contrario, una entidad genuina, trascendente e irreductible que se impone a la conciencia con absoluta necesidad y objetividad. El geómetra, examinando esta esencia, va descubriendo en ella progresivamente sus diferentes hechos y propiedades, que por radicar en una esencia objetiva y necesaria, se convierten en leyes igualmente objetivas y necesarias. Tal es el caso, por ejemplo, del hecho, de la ley absolutamente objetiva y necesaria de que la suma de los ángulos de un triángulo rectilíneo es igual a dos rectos o de que, en tal triángulo, el lado mayor se opone siempre al ángulo mayor.

Estas naturalezas o esencias cartesianas, consideradas por los representantes del llamado "realismo fenomenológico" como auténticas *cualidades eidéticas necesarias* (*Notwendige Wesenheiten*), se hallan por doquier, en todos los dominios y estratos del ser, debiendo por tanto ser examinadas por igual desde la perspectiva de distintos saberes, como, por ejemplo, la metafísica, la ética, la antropología filosófica, etcétera⁵⁵. Cualidades eidéticas relevantes que estas disciplinas filosóficas han de considerar son, por ejemplo, las de cambio, libertad y voluntad. De ellas, como del triángulo rectilíneo, pueden describirse hechos necesarios esenciales como, verbigracia, respectivamente, que el cambio implica una causa, que la responsabilidad presupone libertad y que no cabe acto de querer sin algún conocimiento del objeto querido. Las proposiciones que describen estos hechos esenciales y necesarios son proposiciones sintéticas *a priori* (no analíticas) que no presuponen en absoluto la dación existencial de las correspondientes esencias. Así, independientemente de que en el mundo real de los entes particulares se den fenómenos concretos de cambio y actos determinados de libertad y voluntad, las proposiciones sobre las esencias respectivas son absolutamente verdaderas y necesarias. Ahora bien, la índole categórica que éstas presentan cuando se refieren directamente a tales esencias y a su peculiar comportamiento eidético, se convierte en condicional en relación con la existencia fáctica correspondiente. Así, *si* existe un fenómeno concreto de cambio, *entonces* existe también una causa correspondiente; *si* se da un acto determinado de responsabilidad, *entonces* ha de darse también un acto correspondiente de libertad, etcétera. El comportamiento de los hechos eidéticos necesarios en su relación con la existencia fáctica puede también describirse en

54. Cf. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, 8, en: *Aurelius Augustinus Opera Omnia* (ed. Migne), Patrologia Latina, vols. XXXII-XLVII. Paris, 1845 ss. Vol. I, pp. 1251-1253. Trad. esp. de P. Evaristo Seijas, B.A.C., Madrid, 1962, pp. 274-279.

55. Cf. nota 2.

forma negativa. En el caso de las proposiciones anteriores esta descripción sería la siguiente: "no existe fenómeno concreto de cambio que no implique una causa" y "no hay acto particular de responsabilidad que no presuponga la existencia de un acto correspondiente de libertad". Todo esto deja bien claro que con respecto a estas naturalidades o cualidades eidéticas, a diferencia de lo que ocurría con las esencias meramente contingentes, se da un cierto *primado de la esencia sobre la existencia*.

Pues bien, quienes defienden el argumento ontológico consideran que entre esas cualidades eidéticas necesarias se halla también la esencia del "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" o del Ser óptimo y perfectísimo. Como el resto de esencias objetivamente necesarias, la del Ser perfectísimo se impone al entendimiento con plena evidencia, necesidad y trascendencia. Su inteligibilidad y su plenitud de sentido la convierten a ella también en una esencia válida en sí, en una esencia genuina e irreductible, alejada tanto de la pura invención de la fantasía como de la mera abstracción conceptual⁵⁶. Y del mismo modo que con respecto a las demás esencias necesarias cabe descubrir y enunciar, como hemos visto, verdades igualmente necesarias, a propósito de esta nueva esencia (sin duda, única y singularísima), el filósofo descubre y enuncia, tras una atenta y detenida consideración de la misma, la verdad evidente e indudable de la existencia real y necesaria de esa esencia singular. El objetivo del argumento ontológico es, precisamente, hacer explícita y evidente esta verdad fundamental. Del examen y análisis de lo que esta esencia es, el argumento extrae la evidencia de su existencia necesaria, sin la que la esencia en cuestión (objetiva, trascendente y absolutamente necesaria) se aniquilaría por completo.

La peculiaridad de esta esencia consiste, pues, en que en ella (y sólo en ella) la existencia real y necesaria es un atributo esencial más. En este sentido, hablando estrictamente, esta existencia es una auténtica "propiedad" de la esencia divina, dado que sólo a ella pertenece en exclusiva⁵⁷. Esto hace que el comportamiento eidético de esta esencia singular con respecto a la existencia sea radicalmente diferente del que con ella mantienen las restantes esencias objetivamente necesarias. Si en éstas, como hemos visto, la relación es hipotética, condicional, en aquélla es, por el contrario, *categorica*. Sólo a propósito de la cualidad eidética divina, la proposición existencial correspondiente ("Dios existe") es categórica. En virtud de lo que Dios es como cualidad eidética necesaria, ha de establecerse categóricamente el hecho eidético correspondiente. No cabe aquí, por tanto, como en los restantes casos, condicionalidad o suposición existencial alguna⁵⁸. Establecer una condición o suposición existencial previa para la cualidad eidética divina, sería anularla de raíz; sería hacer depender la existencia necesaria

56. Cf. Josef Seifert, "¿Puede el hombre haber creado a Dios? Defensa filosófica moderna de la realidad del ser de Dios y de la objetividad de su esencia", en: *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII (1984), pp. 119-137. Trad. de Rogelio Rovira Madrid.

57. Es ésta la respuesta que Descartes da a la objeción de Gassendi, según la cual, ni en Dios ni en ningún otro ente, la existencia es una propiedad o perfección. (Cf. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Quintae responsiones, en: ed. cit. Vol. VII, pp. 382-383).

58. En Leibniz encontramos un texto especialmente significativo y esclarecedor a este respecto. Helo aquí: "No hay que considerar que las verdades eternas de este lugar son como proposiciones hipotéticas que suponen una existencia actual, pues se caería en un círculo, esto es, supuesta la existencia de Dios, se prueba desde ella su existencia; ciertamente, cuando se dice que la esencia de Dios envuelve la existencia, ello no debe entenderse así: si Dios existe, existe necesariamente; sino de este modo: a parte rei, no hecha ninguna condición por ningún cogitante, es absoluta y puramente verdad que en esa región de las esencias o ideas la esencia de Dios y la existencia están conectadas inseparablemente". (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Brief für Henning Huthman*, Januar, 1678, Annot. (7), en: G. W. L., *Sämtliche Schriften und Briefe* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Darmstadt, Otto Reichl, 1926, 2. Reihe, 1. Band, p. 393).

de tal cualidad eidética de su existencia meramente contingente, lo que, obviamente, sería contradictorio.

Así, pues, "Dios existe real y necesariamente" es una proposición existencial categórica, la única proposición existencial categórica que cabe establecer sobre la base de una esencia. Del mismo modo que sobre la base de la esencia del triángulo rectilíneo podemos formular la proposición categórica de que sus tres ángulos valen 180 grados o de que el lado mayor se opone siempre al ángulo mayor; sobre la base de la pura esencia o cualidad eidética divina podemos enunciar con absoluta certeza la proposición categórica "Dios existe" (como podemos enunciar también la proposición "Dios es omnipotente" o "Dios es omnisciente"). Propositiones existenciales categóricas no podemos enunciar de ninguna otra esencia. De esencias que no sean la divina sólo podemos establecer proposiciones existenciales hipotéticas, como, por ejemplo: "si existe un triángulo, entonces existen también necesariamente tres ángulos equivalentes a dos rectos".

Según esto, pues, los defensores del argumento ontológico coinciden plenamente con sus detractores en que de cualquier otra esencia o cualidad eidética necesaria sólo pueden derivarse juicios existenciales hipotéticos, o existenciales negativos⁵⁹, como expresamente consigna Kant a propósito del triángulo: la necesidad (lógica) del juicio "el triángulo es un polígono de tres lados" es absoluta, incondicionada, categórica, mas la necesidad (real, existencial) de los tres ángulos es tan sólo hipotética (si existe el triángulo, entonces existen también los tres ángulos), o negativa (no existe un triángulo que no tenga tres ángulos⁶⁰). El error en que en la crítica del argumento ontológico han incurrido sus detractores ha sido haber asimilado la esencia divina (en verdad única y singularísima) al resto de cualidades eidéticas necesarias⁶¹, cuyo ejemplo prototípico lo ofrece la naturaleza del triángulo. Los defensores del argumento, por el contrario, reivindicando el carácter único y singularísimo de la esencia objetiva del ser divino, pretenden hacer ver de forma explícita que la existencia real y necesaria es un atributo exigido por la índole misma de tal esencia. El argumento, pues, en este caso único e irrepetible y apelando tan sólo a la luminosa evidencia de la cosa misma, extrae la posición existencial de la esencia divina a partir únicamente del examen e inspección de la índole singular de ésta. El éxito en la pretensión de un argumento tan sencillo y elemental radica en última instancia en hacerse cargo de la peculiaridad y singularidad de la cualidad eidética del Ser infinito: sólo así es posible aceptar sin restricciones el tránsito necesario de esa esencia a su posición existencial.

DR. ISMAEL MARTÍNEZ-LIÉBANA
Universidad Complutense de Madrid

59. Lo que sería aplicable también al caso del ser divino, si de éste poseyésemos tan sólo un concepto meramente subjetivo o una significación puramente nominal, como defienden, entre otros, Kant y Brentano.

60. Cf. Kant, *KRV*, A594/B622 y Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, I, I, 42, ed. cit., pp. 45-46. Trad. esp. cit.

61. Cuando no a esencias meramente ficticias, como la Isla Perdida de Gaunilo, el ser corpóreo perfectísimo de Mersenne o el Pegaso perfecto de Gassendi.