

308913¹⁰ 2^{oje.}



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

**FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**EL ARGUMENTO ONTOLOGICO
EN LA CRITICA KANTIANA A LA
EXISTENCIA DE DIOS**

**(ANTECEDENTES MEDIEVALES Y RACIONALISTAS DEL
ARGUMENTO ONTOLOGICO: DE SAN ANSELMO A KANT)**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
HECTOR VELAZQUEZ FERNANDEZ**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. JORGE MORAN Y CASTELLANOS**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN.**

MEXICO, D.F. 1994



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Con profunda gratitud dedico este trabajo a
mi familia por su perenne e invaluable apoyo**

Advertencia

i

Prólogo

ii

Introducción general

El desarrollo de la idea de Dios dentro del Opus Kantianum

1

- Hacia la formulación de un objeto de investigación: justificación del tema del presente trabajo 1
- Estructura expositiva del presente trabajo 2
- Origen y desarrollo de las facetas existenciales de Dios en Kant 4
- Rumbo al planteamiento crítico 4
- 1. Prolegómenos para la comprensión de la idea de Dios 5
- 1.1. El planteamiento crítico 5
- 1.2. Los conceptos "crítica" y "crítica de la razón pura" 6
- 1.3. Los resultados del proceder crítico 9
- 2. El sujeto trascendental y los órdenes reales 10
- 3. Conceptos, facetas y existencia de Dios en los órdenes de la realidad 11
- A manera de conclusiones de la presente introducción general 19

Capítulo I

Itinerario histórico del argumento ontológico: San Anselmo y sus primeros críticos

21

- 1. El argumento ontológico en San Anselmo 22
- 1.1. La contrargumentación de Gaunilón y la respuesta anselmiana 26
- 1.2. La crítica de Santo Tomás 29
- 1.3. El argumento en la escolástica medieval 38

Capítulo II

Variaciones racionalistas del argumento ontológico: Descartes

43

- 2.1. Presupuestos del racionalismo 44
- 2.2. El argumento ontológico en Descartes 45

Capítulo III

El argumento ontológico en Leibniz

58

- 3.1. El complemento leibniziano del argumento ontológico 59
- 3.2. La idea de Dios en su origen primigenio 60
- 3.3. Las pruebas de la posibilidad de la idea de Dios 62
- 3.4. El paso de la posibilidad del ser necesario a la existencia misma 65

Capítulo IV

La Crítica kantiana al argumento ontológico

71

- 4.1. La existencia como perfección 72
- a) La noción leibniziana de perfección 72
- b) La argumentación kantiana contra la perfección leibniziana 73
- 4.2. La crítica de Kant al juicio de existencia y al concepto de realidad 75
- 4.3. Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios (análisis de los textos A 592 B 620 - A 603 B 631 de la **Crítica de la razón pura**) 78
- La nueva noción de existencia 83
- El reducto moral de Dios 89

Recapitulación final

91

Conclusiones

93

Bibliografía

97

ADVERTENCIA

1. La traducción de las citas consignadas en este trabajo, cuyo texto original está en latín, francés o alemán, es mía; excepto la traducción de las citas de la **Crítica de la razón pura**, las cuales cito según la traducción de P. Ribas -cuyos datos se encuentran en la bibliografía-.

Tanto en el caso de las citas que son traducción mía, como en las de la **Crítica de la razón pura**, consigno en cada cita textual en nota a pie de página el original del que se tomó, con objeto de facilitar su confrontación en puntos difíciles.

2. El texto alemán que aparece a pie de página en las citas del capítulo IV de este trabajo, que se refieren a la **Crítica de la razón pura**, está transcrito literalmente de la edición de las obras completas de Kant publicadas por la Academia de Ciencias de Berlín (tomo III) -cuyos datos se dan en la bibliografía-; en dicha transcripción respeto la ortografía original conservada por la edición.

3. Deseo dejar constancia por medio de estas líneas de mi más profundo agradecimiento a todas las personas que de alguna u otra forma contribuyeron a la elaboración de este trabajo: ya sea facilitándome bibliografía especializada, transcribiendo alguna parte de los originales a la computadora, o aconsejándome la utilización de alguna fuente en particular.

4. Agradezco, igualmente, a todos mis profesores y compañeros de clase -ahora grandes amigos- su fructífero contacto y compañía durante los ocho semestres de carrera.

5. Externo, de igual manera, mi gratitud a la Dirección de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, al Dr. Luis Guerrero y a la Dra. Rocío Mier y Terán por el otorgamiento de la beca que hizo posible mis estudios, así como su constante atención durante los cuatro años que tuve la suerte de contarme entre sus alumnos. Expreso del mismo modo mi gratitud a todas aquellas personas que me ayudaron con su apoyo en todos sentidos y materias a perseverar hasta concluir los estudios de licenciatura.

6. Finalmente, gracias al Dr. Jorge Morán por sus clases, sus valiosísimos consejos y amistosas observaciones; y por haber aceptado dirigir esta tesis de licenciatura. Sea este trabajo también para él signo de mi más sincero reconocimiento.

Héctor Velázquez Fernández

Febrero de 1994.

PROLOGO

El presente trabajo es sólo una parte de lo que constituye el proyecto original de investigación alrededor de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios. Hube de reducir la exposición de la investigación original a lo contenido aquí debido a las características propias de una tesis de licenciatura, además de las razones que en adelante expongo.

El proyecto original contempla una exposición de la doctrina kantiana sobre la concepción de Dios a lo largo de su crítica a las pruebas de la existencia de Dios; los objetivos que acompañan a dicho proyecto original son: **(i)** mostrar cuáles son los factores que condicionaron el origen de la crítica kantiana a la concepción de Dios como un ente metafísico sin conexión con la realidad sensible, y la pretensión de descartar toda prueba posible sobre su existencia; **(ii)** exponer de qué manera la evolución de las nociones metafísicas tradicionales a lo largo del desarrollo del racionalismo prekantiano, condicionaron terminantemente la posturas asumidas por Kant ante la demostración de la existencia de Dios; **(iii)** y, finalmente, mostrar someramente cómo la exposición y conclusiones kantianas sobre el tema no se pueden extender hacia cualquier tipo de metafísica, es decir, que el ataque enderezado por Kant en ese sentido no alcanza a desacreditar la validez de la metafísica *realista*, entendiendo por tal aquella basada en la especulación que sobre la metafísica del ser formuló Santo Tomás de Aquino tomando como base la metafísica realizada por Aristóteles; con ello, al menos indirectamente pretende la investigación sostener la validez de las *cinco vías* tomistas para demostrar la existencia de Dios aún ante la crítica kantiana.

Ahora bien, para el **primer objetivo** es necesario pasar revista a la manualística filosófica de uso corriente en la época kantiana, a los textos que de manera ordenada, siguiendo una pretendida exposición rigurosamente "escolástica" -de lo cual se jactará Kant haber aprendido a hacer-, establecían el significado de cada una de las nociones que de la metafísica leibniziana había heredado Wolff, máximo divulgador de ese pensamiento.

Este proceder no es nada sencillo si tomamos en cuenta que la metafísica kantiana dentro del período precrítico ha sido someramente estudiada, aunque se cuentan en la actualidad con investigaciones que dan luces sobre esta cuestión.

El período precrítico kantiano exige un tratamiento aparte porque, dependiendo de cuál sea el objeto de nuestra búsqueda -en este caso, el origen de la crítica kantiana a una concepción de Dios-, cada fase del pensamiento kantiano, hasta antes de la publicación de la primera **Crítica**, contiene ya de manera latente la simiente de los principios que posteriormente desarrollaría nuestro autor.

De igual manera, ante el **segundo** de los objetivos, es necesario una revisión a las principales variaciones que la filosofía racionalista introdujo ante ciertas nociones de importancia capital. Kant no fue culpable de asimilar una terminología que en casi nada puede mantener relación con el significado que guardaban términos homónimos en la filosofía preracionalista. El estudio de estas nociones clarifican y explican la orientación seguida por Kant en el desarrollo de la crítica a la existencia de Dios.

El **tercer objetivo** es el más ambicioso del proyecto original, porque la síntesis que requiere implica un

suficiente conocimiento tanto de los factores histórico-doctrinales anteriormente citados, como de los puntos cruciales de la metafísica tomista, además de una conexión atinada entre ambos. En más de una ocasión, estudiosos de ambos aspectos -el pensamiento kantiano en todas sus etapas, por una parte; y del tomismo, por otra- han reconocido la inviabilidad de una crítica aventurada a uno u otro aspecto, por la cantidad de factores que entran en juego y que sólo los años de investigación ponen al descubierto.

Teniendo presente el peligro de esgrimir aventuradas conclusiones, y sin poder prescindir de las deficiencias personales en relación a una investigación semejante, el proyecto original de investigación es una aproximación a lo que podría ser una respuesta dentro de cada uno de los factores ya expuestos.

Sin embargo, ¿qué de lo originalmente planeado, qué de lo planteado en el proyecto original se contiene en el presente estudio? Dicho de otro modo, ¿a qué tuvo que reducirse el proyecto original para ser presentado en con las características propias de una tesis de licenciatura?

En realidad el presente trabajo contiene un esbozo de lo que sería el desarrollo del **primero** y **segundo** de los objetivos; el **tercero** de ellos casi no encuentra reflejo en el presente trabajo.

El contenido de esta tesis de licenciatura ha seguido los siguientes criterios.

En principio, como es sabido, Kant reduce toda prueba posible de la existencia de Dios a tres formulaciones -la ontológica, la cosmológica y la teleológica-, que a su vez se reducen a una -la ontológica-, en la cual tienen su fuente, raíz y resolución. De manera que refutada la prueba ontológica, quedarán refutadas las otras dos, es decir, quedará refutada toda prueba posible de la existencia de Dios.

Sin embargo, hay que hacer notar que la prueba ontológica objeto de la crítica kantiana no es aquella que bajo ese célebre nombre se conoce bajo la autoría de San Anselmo, sino que es una formulación fruto de los cambios introducidos por el racionalismo, desde Descartes hasta Wolff pasando por Spinoza, Malebranche y Leibniz.

Pues bien, el presente trabajo, dentro de los objetivos de la investigación original, busca exponer los principales cambios introducidos por el racionalismo en el llamado argumento ontológico, de tal manera que se perciba la diferencia entre la formulación de Anselmo y la criticada por Kant, con el objeto de valorizar correctamente tanto el argumento anselmiano como la crítica realizada por nuestro autor.

Con todo, el desarrollo de este trabajo no sigue desde el inicio un criterio eminentemente histórico -tal y como el tema y la intención del mismo lo exigirían-, sino que ya desde la **introducción general** se contiene una exposición de lo que dentro del **corpus kantianum** representa el concepto de Dios según los diferentes ámbitos de la realidad estudiados por Kant.

El motivo de este proceder es introducir al lector en la problemática que representa para nuestro autor el tema de Dios, independientemente del ámbito en el que se quiera cifrar la especulación filosófica; es decir, se busca que el lector aprecie la pluralidad de modalidades que el concepto de Dios adquiere en la obra kantiana.

Con esto, el lector podrá identificar cuál es el lugar que dentro de las modalidades del estudio que de

Dios hace Kant, le corresponde a la crítica sobre las pruebas de su existencia; de tal manera que quede de manifiesto que es sólo uno de los tópicos tocados por Kant en relación a Dios, y que a la par su existencia es postulada en otros ámbitos de la especulación filosófica sobre el hombre.

En otras palabras, desde la introducción se busca dejar claro que la crítica kantiana de la existencia de Dios busca sólo descartar el conocimiento de Dios únicamente desde un aspecto -desde el punto de vista del conocimiento científico, entendido al modo kantiano-, para dejar paso a su conocimiento desde la orientación de la vida práctica y teleológica del hombre.

Hecho lo anterior, el presente trabajo pasa revista a los cambios sufridos por el argumento ontológico -ahora sí, siguiendo un criterio cronológico- desde San Anselmo hasta Leibniz, para pasar a continuación a la exposición de la crítica kantiana al argumento ontológico, buscando resaltar sus alcances y validez frente a la formulación criticada.

Como se ve, en relación al proyecto original de investigación el presente trabajo sólo trata uno de los argumentos. Queda pendiente un estudio exhaustivo de la transición de la metafísica desde los fines de la escolástica hasta el racionalismo, así como igualmente un estudio sobre los otros dos argumentos expuestos y rechazados por Kant para la demostración de la existencia de Dios, teniendo en cuenta la validez de la reducción de éstos al argumento ontológico. Finalmente, queda también pendiente un estudio sobre la validez general de la posición kantiana en todo este asunto, estudio que implicaría la exposición de nuestro último objetivo enunciado arriba, es decir, una confrontación crítica y valorativa de la postura kantiana con la metafísica del ser fundamentalmente de Tomás de Aquino, buscando dejar en pie la validez de sus **cinco vías**.

INTRODUCCION GENERAL

EL DESARROLLO DE LA IDEA DE DIOS DENTRO DEL OPUS KANTIANUM

Hacia la formulación de un objeto de investigación: justificación del tema del presente trabajo

Natura non fecit saltos: "la naturaleza no procede por saltos", decía el viejo adagio latino. Es una gran verdad, porque -y esto es quizá más claro en el caso de la filosofía- las ideas que rigen la vida, tanto del hombre de la calle como del investigador o de cualquier común mortal, no nacen espontáneamente o de la nada. Seguir el camino o rastrear los orígenes de un pensamiento social determinado es de las labores tal vez más áridas, pero al mismo tiempo más interesantes para quienes nos hemos puesto como objetivo dedicar nuestros esfuerzos a la inquisición del complejo mundo de la filosofía y el pensamiento humano en general.

Preocupación especial desde los inicios de mi acercamiento a la filosofía, fue el problema humano, social, que consiste en la posibilidad de concebir la vida misma al margen de una fundamentación radical de las concepciones propias; es decir, fuera del contexto del apoyo en una fuerte convicción -racional y volitiva- de la existencia de verdades absolutas o del fundamento que coordinase las decisiones importantes que se le presentan al hombre a cada paso que da en este mundo.

El sentido de la existencia propia y su proyección hacia el entorno social, desde sus comunidades primarias, como la familia, hasta la sociedad moderna en sus más complejas ramificaciones, me parece, se ve fuertemente marcado en estos últimos tiempos -que por lo demás no es ninguna novedad- por un doliente sentido de vacuidad, de desengaño y desilusión escéptica -no creo ser alarmista- que se ha querido encuadrar como manifestaciones de lo que ahora se ha dado por considerar bajo las características de la "postmodernidad".

Este panorama ante la ausencia radical del fundamento, de la no aceptación de los principios ontológicos rectores de la naturaleza, que por otra parte eran aceptados en otras épocas filosóficas con tanta facilidad, puede explicarse de amplísimas maneras y por diferentes y variados caminos. El curioso mosaico actual formado por las más asimétricas concepciones vitales, revela la necesidad de identificar el factor de desunión entre los elementos que por separado sobreviven al vaivén social, como testimonio de las manifestaciones de una naturaleza humana sin un término que polarice sus ansias de plenificación.

Por decirlo claramente, a mi juicio, la idea que se guarde en lo personal y social del fundamento o ser absoluto, o Dios, determina las expectativas que igualmente tanto en lo personal como en lo social guarde el hombre en vistas a delimitar la dimensión en la que contemple conveniente donar su persona al servicio o satisfacción de sus semejantes.

Es sumamente difícil -y mucho más en un trabajo de la naturaleza del presente- tratar de esbozar al

menos las ramificaciones que en este contexto se desprendieron a partir de *cogito* cartesiano. La sobrevaloración de la identidad de la conciencia y las manifestaciones de la respuesta contraria tendiente al empirismo, hacen fluctuar las fuentes del fenómeno que hemos expuesto, en cuanto a la idea de Dios, de un lado hacia otro sin parar. La síntesis celeberrima entre la identidad de la conciencia y la experiencia de la corporeidad con sus leyes infalibles y palpables, ha sido el sueño -aún en nuestros días- de los sostenedores del dualismo cartesiano.

El intento kantiano por salvar la cuestión es el testimonio de la labor ingente de una inteligencia de gran capacidad, aunque con fuertes deudas con la filosofía contemporánea a él en el terreno intelectual; en este sentido -como prácticamente todos los filósofos, grandes y pequeños- Kant fue un heredero de su tiempo.

Y dentro de la síntesis buscada por Kant, los entuertos que debería ir enderezando fueron delimitados desde un inicio; cada uno de los pasos a dar fue estructuralmente cuidado con la intención de no dejar un resquicio por el cual se colara alguna brisna de sospecha de inconsistencia en su sistema de pensamiento.

Kant quiso hechar fuera de manera radical uno de los frutos más extraños -y a la vez más explicables- del pensamiento racionalista: la llamada argumentación ontológica para demostrar la existencia de Dios. Evidente para la tradición pietista, aunque grosera pretensión para la mentalidad ilustrada de la suficiencia y mayoría de edad de la razón, el razonamiento ontológico representa la cumbre de la formalización del pensamiento humano y una de las más claras manifestaciones de la imposibilidad para, en esos términos, intentar la pretendida síntesis ante la dicotomía debida a Descartes.

En su intento por descartar de una buena vez la argumentación ontológica, Kant guardaba una intención perfectamente expresada. La validación de los objetos metafísicos como perennes testimonios de la naturaleza peculiar del hombre, exigía a su vez la expulsión de esos objetos del restringido y elitista campo de la ciencia, basada en la experiencia posible.

El itinerario sufrido por esos objetos metafísicos en medio de la crítica kantiana, puede asimilarse a la forma como ambos se presentan en la actualidad dentro del contexto del problema con cuya mención iniciaba esta introducción general. Me explico: la expulsión, a mi juicio, de los objetos metafísicos -Dios, alma e idea teleológica o finalística del mundo- del ámbito de la ciencia, determinarlos -en los términos con que Kant buscó hecerlo- como fuera del ámbito de la experiencia posible, y abrir con esto la única vía de su sostenimiento en la convicción subjetiva, al margen de una fundamentación en base a la experiencia, es una de las fuertes causas que determinan la actual concepción ante el problema del fundamento en una base ontológica jerarquizada que lleve hasta Dios como su origen.

Estructura expositiva del presente trabajo

A mi juicio, injustamente se ha transportado tal cual la crítica kantiana -nacida en el seno y contexto de una filosofía bien delimitada y en respuesta a un modo de pensar perfectamente deslindado- hasta las bases y concepciones de lo que se podría llamar pensamiento clásico, basado en la metafísica del ser, bajo la tradición nacida en Aristóteles y continuada con ánimo en los medievales con Santo Tomás a la cabeza.

Extender la crítica kantiana a la existencia de los objetos metafísicos hasta las concepciones clásicas sobre tales objetos, es el mayor desatino histórico que la sociedad en este sentido ha podido cometer; y esto, porque los contundentes argumentos kantianos, como dijimos ya, responden a las pretensiones formalistas de su época, difícilmente asimilables a las pretensiones -si así se les puede llamar- de la metafísica del ser.

Ciertamente la cuestión no es tan sencilla como si quisiéramos decir: *señores, Kant respondió a los racionalistas de su tiempo, pero el pensamiento clásico queda incólume porque su crítica no le alcanza*. Y no se puede adoptar, ciertamente, sin más una actitud tal, porque como buen clásico, Kant ha permanecido vivo y su influencia corre por nuestras venas intelectuales consciente o inconscientemente, además de ser punto obligado en esta época de criticismo intelectual.

No es tarea fácil exonerar al pensamiento tradicional o de la metafísica del ser de los argumentos kantianos; pero sí, en cambio, es menester deslindar lo más posible el origen y desarrollo de lo que llevó y encauzó al profesor de Koenisburg a sus grandes consideraciones y conclusiones.

El presente trabajo busca -en la medida de lo que las características típicas de un trabajo de esta naturaleza lo permiten- deslindar el camino recorrido por el argumento ontológico desde su primera formulación hasta la construcción leibniziana, modelo en el cual se inspiró Kant cuando pensaba en una argumentación tal.

A la par, intento dejar de manifiesto la diferencia existente entre las distintas formulaciones que se dieron del argumento ontológico hasta llegar a nuestro autor; con esto, me parece, se deslinda y delimita a la vez el alcance y la naturaleza de la crítica que hizo Kant en este sentido. Lo anterior, al menos es mi opinión, es necesario para comprender después la extensión que el propio Kant hace de su crítica a las demás formulaciones posibles en favor de la existencia de Dios. El salto que da me parece comprensible, pero en sus términos y dentro del contexto de la filosofía racionalista.

Y es por eso que este trabajo, utilizando el método histórico, insiste en presentar las variantes introducidas en cada autor del que se pasa revista.

Sin embargo, me parece que se exige una contextualización general del problema que guarda, dentro del monumento intelectual que es Kant, el problema de Dios. Desde el planteamiento crítico y sus intenciones, hasta los esbozos últimos de reestructuración que se contiene en lo que después sería el **Opus Postumum**, pasando por el desarrollo de las tres críticas. He querido muy someramente dejar de manifiesto la importancia que Kant concedió siempre a un tema como el de Dios; al grado que creo poder asumir lo que algunos de los historiadores la filosofía (como es el caso de Colomer, Copleston, Urdánoz) expresan casi al unísono, al margen de las interpretaciones parciales escolares: es decir, que fue el tema de la existencia y el papel vital que juega Dios en la vida del hombre, la preocupación central que tuvo nuestro filósofo a lo largo de la construcción de todo su sistema. La consideración de la verdadera dimensión de Dios era el motor que movía en el fondo todos y cada uno de los movimientos de su especulación.

Puestas así las cosas, después de una descripción de las diferentes facetas que guarda Dios en el pensamiento kantiano, procedo a pasar revista a las diferentes formulaciones del argumento ontológico, para enseguida exponer la crítica kantiana; a continuación se comparan las conclusiones kantianas con lo expuesto anteriormente, y para finalizar, esbozo lo que en mi opinión sería la causa que explicaría el

desarrollo y consecuencias de la crítica kantiana a la existencia de Dios en general. Esto último, lo realizo apoyado con argumentaciones y presupuestos tomados -y explicitados hasta donde es posible- de la tradición intelectual de la metafísica del ser de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Origen y desarrollo de las facetas existenciales de Dios en Kant

Rumbo al planteamiento crítico

No es menester ser un especialista en el tema para apercibirse casi inmediatamente que contra la filosofía kantiana se ha cometido de parte de los investigadores y expositores de su pensamiento, al menos una injusticia que merece subrayarse: existe una desproporción inmensa en el interés dedicado a cada una de las dimensiones del pensamiento de Kant. La epistemología kantiana sigue gozando de una innegable ventaja en tanto que tema de investigación e interés, ya que los saberes de índole práctica son considerados incluso de modo marginal o como simple extensión o corolario de la problemática epistemológica, soslayándose lo que el mismo Kant había ya asegurado: "todo interés es en último término, práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo" ¹.

En efecto, el idealismo trascendental considera la epistemología, es decir, la metafísica de la experiencia, como un medio para satisfacer el interés práctico. Es este el sentido de concebir la filosofía como un sistema de los conocimientos posibles -teóricos o prácticos-, en su totalidad, y de estructurar la realidad teniendo como elementos básicos sistema y libertad; la filosofía tiene como fin la sabiduría, la recta e integral comprensión, algo que para nuestro autor no es posible sin una completa y correcta explicación de lo que es Dios para la filosofía ².

No es, entonces, una cuestión de mediana importancia considerar cuál sea el lugar que conserva dentro de la filosofía trascendental la idea de Dios, por más que este tema haya sido muy pobremente considerado en los estudios sobre el pensamiento kantiano, por lo que si nos atuviésemos al tratamiento del que ha sido objeto en esos estudios, deberíamos concluir que el lugar de Dios sería un tema secundario. Su interés ha alcanzado vagamente un sitio en las obras que se ocupan de una manera global del pensamiento de Kant ³, o en publicaciones que se limitan a la religión con exclusión de la

¹ Kr.pr.V., V, 121; *cf.* Grundlegung, IV, 459 y 460, nota. Cito según el tomo y la paginación de la edición de la Academia: **Kants Gesammelte Schriften** -hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften-Berlín, 1902/83, 29 vols; salvo en el caso de la primera **Crítica**, donde me sirvo como es usual de la paginación original, según el texto de la edición de Felix Meiner, Hamburg, 1956. Del mismo modo sigo las abreviaturas usuales de las obras citadas. Para la versión castellana de las citas de la **Crítica de la razón pura**, sigo la traducción de P. Ribas, Alfaguara, 1978.

² Este es el sentido de la afirmación kantiana en el **Opus Postumum**: "La filosofía es un acto intelectual cuyo resultado no tiene por fin solamente la ciencia (como medio), sino también la sabiduría como fin en sí. Tiene, pues, por fin, una cosa que se funda sobre Dios mismo", **O.P.**, XXI, 7.

³ Así, por ejemplo, algunos estudios globales que tocan el tema de Dios en Kant, son MAC FARLAND, **Kant's Concept of Teleology**, Edimburgo, 1970; ADICKES, **Kant und als-ob Philosophie**, Stuttgart, 1927; DAVAL, **La Métaphysique de Kant. Perspective sur la Métaphysique de Kant d'après la Theorie du Schematisme**, París, 1951; MARECHAL, **El punto de partida de la metafísica**, III y IV, Madrid, 1958 (2a. ed.); PHILONENKO, **L'Oeuvre de Kant**, I y II, París, 1969; VLEESCHAUWER, **La evolución del pensamiento kantiano**, México, 1962, que a pesar de ser una obra de carácter

teología⁴, ya sea en artículos⁵ o en estudios que marginalmente utilizan la teología sin tematizarla como tal⁶. Contra esto se debe sostener que el tema de Dios a través de sus diversas facetas ocupa un lugar primordial en el sistema del saber posible por la libertad.

El tema de Dios llama la atención filosófica de Kant de una manera preponderante ya desde el período precrítico; intenta, como es sabido, el acceso a Dios a través de las leyes mecánicas de la naturaleza en la *Naturgeschichte* de 1755, y de manera clara se presenta en la *Nova Dilucidatio*, en las demás obras precríticas, *Beweisgrund*, *Deutlichkeit* y *Dissertatio*; así mismo en las tres *Críticas*, en obras posteriores a la *Crítica del Juicio*, como en *Die Religion*, *Das Ende aller Dinge*, *Der Streit der Fakultäten*, y los legajos I y VII (últimos en cronología que escribiera Kant) del *Opus Postumum*. Vemos pues que no es ocasional para Kant el ocuparse de este problema, del que, sin embargo, no se capta su importancia en base a la enumeración que hemos realizado, sino en cuanto a lo que cualitativamente representaba para él Dios en el sistema trascendental a través de todas sus facetas.

1. Prolegómenos para la comprensión de la idea de Dios

1.1. El planteamiento crítico

El sistema trascendental surgido de la inversión copernicana era la base de la teología que la misma inversión o revolución afectó; pues si el único modo de proporcionar a la metafísica la marcha segura de una ciencia -que no de convertirla en ciencia, pues según Kant, no lo es, ni lo puede ser, ni quiere serlo- consiste en desplazar la investigación del objeto al sujeto que hace posible el objeto. Era lógico que la misma teología sufriera también la revolución o los efectos de la aplicación del planteamiento crítico, pues la teología se ocupa de uno de los ideales tradicionales de la metafísica especial. Obviamente

general aporta datos muy valiosos para comprender la génesis de la teología kantiana. En cuanto a esta problemática se puede consultar en lo conducente, la obra de ADELA CORTINA ORTS, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981.

⁴ Como en el caso de BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, París, 1968; HERRERO, *Religión e Historia en Kant*, Madrid, 1975, que toca también cuestiones de la teología kantiana; SCHWETTER, *Die Religionsphilosophie Kants*, reed. Hildesheim, 1974; UREÑA, *la crítica kantiana de la sociedad y la religión. Kant predecesor de Marx y de Freud*, Madrid, 1979.

⁵ Entre los que hay que destacar con justicia, GARCIA NAVARRO, "En torno al problema de Dios en Kant", en *Convivium*, 17-18; los elaborados por LABERGE y que él mismo ha recogido en su obra *La Théologie kantienne précritique*, Ottawa, 1973; SCHMUCKER, "Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant", en *Kant-Studien*, Bd. 54, 1963; ZELDIN, "The summum Bonum, The Moral Law and the existence of God", en *Kant-Studien*, Bd. 62, H. 1, 1971; y especialmente en castellano, el artículo de CORTINA ORTS, "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano", en *Pensamiento*, 37, 1981; RODRIGUEZ ARAMAYO, "Postulado/hipótesis: las dos facetas del Dios kantiano", *Pensamiento*, 42, 1986; y MARTINEZ MARTINEZ, "Libertad, alma y Dios en la Crítica de la razón pura", *Pensamiento*, 43 (1987). Desgraciadamente, aunque en otros campos de investigación la bibliografía sobre la temática kantiana es ingente, respecto al tema de Dios pocos son los textos que se ocupan específicamente de ello.

⁶ Como GONZALEZ CAFARENA, *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970; de él mismo, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983. Lugar aparte merecen las obras de GOOD, ALLAN, *Kant's rational theology*, Ithaca, 1978, que contiene un examen de la crítica kantiana a la demostración de la existencia de Dios; y la de REARDON, *Kant as philosophical theologian*, New Jersey, 1988.

ciencia aquí, en sentido kantiano, se refiere al tipo de conocimiento al que le es indispensable la intuición entendida como referencia directa de la facultad con su objeto, como en el caso de la sensibilidad.

Como resultado del enfrentamiento entre la teología y la crítica, resulta que el objeto de la teología no será Dios directamente, sino la crítica de la capacidad de una razón finita para responder a las dos grandes cuestiones: "si Dios es", "¿qué es Dios?". La valoración de las posibilidades racionales frente a la realidad divina busca deshacer de una buena vez las dos principales salidas ante un ser de tal índole, que a su vez ha sido utilizado para explicar el mundo con el que se encuentra el hombre: por un lado, la pretendida intervención de Dios en todo acontecimiento natural, que no permite la correcta investigación de los fenómenos empíricos; y por otra, el antropomorfismo que concibe un Dios de una infinita inferioridad respecto de lo que en verdad es. Para comprender esto en toda su amplitud antes hay que esbozar al menos la repercusión que en sí misma conlleva la crítica o el planteamiento crítico, para posteriormente ver su aplicación a la cuestión teológica junto con la metafísica, y así se nos revelen, de este modo, las múltiples facetas de Dios en Kant.

1.2. Los conceptos "crítica" y "crítica de la razón pura"

Nos es ya familiar que el término "crítica" se encuentre de manera cotidiana tanto en el habla común como en las diferentes disciplinas de orden humano, así como en las corrientes de filosofía actual en los que prácticamente no se puede proseguir si las investigaciones no se han sometido previamente a una "crítica". Para nuestro autor es imprescindible no sólo una crítica, a la que considera como "propedéutica de toda filosofía"⁷, sino la combinación de los términos "crítica" y "razón pura"; de esta única forma, al someter a la crítica esa peculiarísima facultad se podrá ofrecer una respuesta satisfactoria a los interrogantes de la filosofía trascendental, a saber: si es posible un obrar y esperar humanos intersubjetivos, que nos permitan hablar de una "humanidad" más allá de lo meramente biológico, que nos permita establecer una verdadera comunidad de intereses entre los hombres que pueblan el orbe y que en ocasiones parecieran tan dispares en sus aspiraciones personales.

Para lo anterior debemos considerar que en primer lugar habremos de deslindar *con fundamento* el campo de los conocimientos verdaderamente válidos, de los conocimientos sólo en apariencia válidos, desde la plataforma racional que construiremos; con la aplicación de la crítica podremos juzgar acerca de la validez o invalidez de los principios para construir un sólido sistema trascendental.

El campo descubierto por el método crítico nos permite evaluar las pretensiones de validez de los principios propuestos por otros métodos filosóficos, por la tradición, o la autoridad. Pensemos en la crítica de libros, por ejemplo, en la que lo fundamental -aunque en sí puede representar una tarea filosófica- en sentido fuerte es sólo la crítica; entendida ésta como método que de antemano deslinda la posibilidad o validez de lo que se pretende afirmar allí.

En cuanto al sujeto, quien se encargará de realizar tal método hará uso de aquella facultad a la que llamamos razón, que en relación a las facultades humanas será la más elevada. Pero al mismo tiempo, el objeto será "la facultad de la razón en general respecto de todos los conocimientos a que ésta pueda

⁷ Kr.Uk., V, 194.

aspirar independientemente de toda experiencia" ⁸. Esto está fundamentalmente unido a la concepción de razón.

Como se sabe, el rechazo kantiano a la metafísica racionalista de Wolff se debió al dogmatismo en que ésta incurre al pretender "avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conforme a unos principios (...) sin haber examinado ni el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*" ⁹. Esta anulación de la metafísica racionalista o dogmática hacía imposible la viabilidad de hablar de una *naturaleza humana*, que sentara las bases de una humanidad, que a su vez permitiría establecer ciertas aspiraciones comunes, como decíamos arriba; sin embargo, tampoco la propuesta empirista es satisfactoria a ojos de Kant, pues la naturaleza humana entendida como esencia es sustituida por el empirismo en preferencia a la naturaleza humana entendida como mecanismo psicológico, que sólo puede ser empíricamente investigada y que no permite establecer alguna afirmación extensible a todos los hombres.

Así pues, el concepto de "razón" permite establecer las bases para poder hablar de una "humanidad, lo que no puede lograrse por ninguna de las dos propuestas intelectuales; por lo cual Kant considera la razón como la facultad de lo intersubjetivo: si el obrar y saber humanos contienen principios, intereses y fines universales, es que hay una facultad extensible a todos los hombres de la que proceden dichos principios. Esa facultad que propone los fines que nos permiten hablar de "humanidad", que es la condición de posibilidad de la comunión en una humanidad, es la *razón*.

Frente al descuido de los filósofos que se han visto tentados a lanzar a distra y siniestra teorías y doctrinas de pretendida racionalidad sin analizar la extensión, límites y estructura de la razón; y más aún, frente a las contradicciones de las diferentes escuelas filosóficas que sólo conducen al descrédito de la razón tanto en el vulgo como en quienes cultivan las ciencias humanas; frente al dogmatismo y el empirismo, en fin, es urgente, según Kant, la tarea de devolver la confianza en la facultad que permite la comunidad de los hombres en la reflexión, la acción y la esperanza.

La función de la crítica es, pues, *fundamentar la validez de los principios y fines en que la humanidad está interesada mediante su crítica*.

Tenemos con esto una acepción *amplia* y otra *restringida* de la *razón*: en su acepción *amplia*, la razón es "la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*" ¹⁰, porque "es lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*" ¹¹; por lo que una crítica de la razón "consta de tres

⁸ Kr.r.V, A XII; A 12, 13; B 26. Ciertamente la dificultad que importa el que la razón sea objeto y sujeto simultáneamente no se resolverá sino hasta Hegel y la distinción de la filosofía contemporánea entre niveles lingüísticos. Hay que fijar la atención en que si atendiéramos a la primera *Crítica*, se podría llegar al error de considerar la limitación a la experiencia como el único canon de la validez del saber, lo cual es incorrecto en Kant, pues incluso desde la primera crítica se apunta que el obrar también es fuente de objetividad, y en la tercera importa la validez subjetivo-transcendental, que se extiende a cuantos juzgan, no es simplemente subjetiva; cuanto vale transcendentamente -subjetivo u objetivo- es el objeto de la crítica; es decir, el proyecto kantiano rebasa sobradamente los estrechos límites del entendimiento puro y la experiencia.

⁹ Kr.r.V., B XXXV.

¹⁰ Kr.r.V., A 11 B 24.

¹¹ Kr.pr.V., V, 12.

partes: la crítica del entendimiento puro, la del juicio puro y la de la razón pura. Facultades que llamamos puras porque son legisladoras *a priori*"¹². En su acepción *restringida* es una de las facultades superiores de conocer junto al entendimiento y el juicio, con la capacidad de proponer fines exclusivamente humanos y de acceder a lo incondicionado¹³.

La razón se revela así como la facultad de los principios primeros y de los fines últimos incondicionados en que la humanidad se interesa. Su dominio es el de la metafísica porque lo incondicionado excede el ámbito físico, trátase de principios o de fines. De ahí que sea idéntico para la crítica ocuparse de la razón y ocuparse de la metafísica: el nuevo método pretende devolver el crédito a la razón y a la metafísica, sin los que el término "humanidad" no trasciende el campo de la biología.

Ahora bien, como venimos apuntando, la necesidad de someter la razón a la crítica es para fundamentar un sistema de principios y fines al señalar su posibilidad, extensión y límites; lo cual se hace por principios, es decir, no arbitrariamente, y esto porque las contradicciones históricas entre los diversos sistemas filosóficos puede ser síntoma de que la razón misma es la que se contradice al aspirar a niveles muy por encima de sus logros.

De todo lo anterior se desprende que cada una de las **Críticas** contenga el famoso apartado de la "dialéctica", que inquiere si en la razón surgen afirmaciones universales que mantenidas por las diversas escuelas se contradicen¹⁴. De tal manera que la razón pura es dialéctica y genera antinomias en su afán de conocer y ascender hasta lo incondicionado en la serie de principios y de fines, que a su vez es necesario para poderlos sistematizar.

Pero la pretensión de llegar hasta lo incondicionado, de conocerlo, es precisamente su error, pues como mostrará la crítica en su aplicación a la razón, sólo es posible un conocimiento determinado acerca de lo condicionado, acerca de aquello para lo cual podemos encontrar una condición: el mundo de lo condicionado coincide con el de la experiencia; el de lo incondicionado, en cambio, la rebasa. Y sin embargo, aún así, la ilusión de conocer lo incondicionado puede más, es más fuerte que la reflexión, y sin darnos cuenta de las consecuencias pretendemos determinar lo incondicionado con los conceptos que sirven para el conocimiento de experiencia.

En el caso de la **Crítica de la razón pura** la apariencia consistirá en pretender determinar con categoría intelectuales las tres ideas incondicionadas: mundo, alma y Dios; la razón práctica tendrá también su dialéctica al referir al mundo empírico la posibilidad del Bien supremo; la dialéctica del gusto, por su parte, surgirá al nivel de la crítica del gusto que contrapone dos juicios incondicionados de totalidad; el juicio teleológico a su vez, tendrá también su dialéctica, pues convierte dos máximas regulativas (trascendental-subjetivas) para la investigación de la naturaleza en principios (constitutivos objetivos); la facultad de juzgar finalmente se encuentra también ante una antinomia en relación a los juicios

¹² Kr. Uk., V 179.

¹³ Kr. Uk., V. 198.

¹⁴ "Dialéctica" como es sabido es tomado por Kant en el sentido de "lógica de la apariencia": "los antiguos tomaron el arte o la ciencia de la dialéctica (como un) arte sofístico para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas, de modo que se imitaba el rigor (...) de la lógica en general y se utilizaba su tópica para encubrir cualquier pretensión vacía", Kr.r.V., A 62 B 85-86.

acerca de objetos a los que denomina sublimes.

Ante este panorama tan desalentador de las faltades y sus antinomias, Kant responde resolviéndolas asignando un lugar a cada una de las partes en conflicto: "para la solución de una antinomia basta la posibilidad de que dos proposiciones no se contradigan en realidad sino que puedan coexistir una junto a la otra, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto está por encima de nuestra facultad de conocer"¹⁵. De esta manera la crítica pone la distinción entre dos mundos, el de lo accesible a nuestra facultad de conocer y el de aquello que la sobrepasa; así el idealismo trascendental supera la antinomia asignándole un campo determinado a cada extremo y de paso nos revela la existencia de un "mundo" que está más allá de nuestras posibilidades de conocimiento y que satisface los intereses que la experiencia no puede llenar¹⁶.

1.3. Los resultados del proceder crítico

Ahora ya podemos ver cómo el proceder crítico consiste en discernir si entendimiento, juicio y razón poseen principios a priori y en señalar la extensión y límites que tienen tales principios *de derecho*; junto con la validez de tales principios se descubren también las condiciones en las que dichos principios pueden ser aplicados con justicia. No hay que caer en la confusión de considerar que cada una de las tres **Críticas** se ocupa de una facultad determinada, sino que se ocupa de cada uno de los ámbitos del saber en que se presentan juicios con pretensión de validez universal y con supuesto aumento de conocimiento científico (sintéticos a priori). Por ello las tres **Críticas** se dirigen respectivamente al campo de la mecánica de la naturaleza (**Crítica de la razón pura**); a la interpretación teleológica de la naturaleza unidos por el principio de finalidad (**Crítica del Juicio**) y al dominio de la libertad (**Crítica de la razón práctica**).

En todos esos ámbitos se presentan juicios cuya validez debe ser investigada, pues posibilitan el saber y la humanidad. A través del desarrollo del saber crítico en cada uno de los ámbitos a los que se aplica, se llega a la determinación de que los principios que hacen posible el entendimiento de los objetos que se dan en la realidad nos impelen a considerar que los límites seguidos del proceder crítico, aplicables a la razón deshaciendo sus ilusiones, hacen imposible el conocimiento científico acerca de la naturaleza -si no se conjugan elementos a priori e intuiciones sensibles, o si no se trata de una síntesis categorial de fenómenos-.

Esta delimitación posee un fundamento firme: si se hace esta restricción, se verá que el conocimiento de experiencia proporciona la base para un asentimiento necesario a juicios verdaderos y así la crítica trascendental identifica *conocimiento de experiencia*, *conocimiento científico* y *conocimiento teórico*.

No es en vano lo anterior, pues el saber científico requiere convicción subjetiva y además que quien sostenga dicho conocimiento pueda comunicarlo a todo hombre de la comunidad científica, y encontrarlo admisible para todo ser humano, o en su caso rechazarlo. Y así, como puede ser comunicado y admitido por todos, el conocimiento de experiencia es admitido como científico y

¹⁵ Kr.Uk., V, 340.

¹⁶ Cfr. el estudio de ADELA CORTINA ORTS, "El concepto de "crítica" en la filosofía trascendental de Kant", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982), pp. 5-22, a quien seguimos en más de uno de los puntos señalados aquí.

teórico; mientras que un conocimiento que trate acerca de algo sin recurrir a la experiencia puede ser convincente para el que lo sostiene e incluso para todos los que lo escuchan, pero no hay manera de exigir el acuerdo.

De esto se desgranar, como ya se espera, las siguientes conclusiones:

- 1) Las ciencias naturales que recurren a categorías e intuición quedan fundamentadas en su pretensión de validez objetiva;
- 2) que el único conocimiento teórico es acerca de los fenómenos y de lo condicionado;
- 3) tras los fenómenos debe quedar algo no conocido (lo nouménico) que no puede ser medido según las reglas de lo cognoscible y por lo mismo perfectamente puede pertenecer al dominio de lo incondicionado;
- 4) que los científicos nada tienen que decir acerca de lo incondicionado ni para afirmarlo ni para negarlo, puesto que más allá del territorio del entendimiento no hay lugar para la razón.

Y para reforzar lo anterior, al momento de ejercer su metodología propia, la crítica recurre a la comparación del proceder en filosofía y en la matemática, considerada ésta como la disciplina racional por antonomasia, y concluye que ambos métodos son distintos porque el conocimiento filosófico es el conocimiento racional por conceptos; y el conocimiento matemático es un conocimiento racional por construcción de conceptos¹⁷. Por ello el método propio de la filosofía y por lo que ha sufrido tantos avatares hasta antes de la crítica, no es el dogmático, es el sistemático, porque nuestra razón es en sí misma un sistema¹⁸.

2. El sujeto trascendental y los órdenes reales

Aquí es necesario detenernos ante un hecho que conecta los logros de la crítica kantiana con las facultades humanas: existen proposiciones e imperativos que pretenden incrementar el conocimiento o valer universal y necesariamente; si estas afirmaciones se dan y son reales en los hombres, deben de tener alguna facultad que las justifique; ya sea entendimiento, juicio o razón. Esta facultad o estructura de facultades y de su modo de funcionar que responde al hecho de la realidad de tales proposiciones e imperativos sintéticos a priori es el sujeto trascendental.

Tales proposiciones se extienden a cuatro campos: el de la ciencia mecánica de la naturaleza; el de la interpretación teleológica de la misma; el de lo que debe ser por el obrar y lo que puede ser por el obrar; y como sobre estos órdenes es posible hacer juicios -aunque conocimiento sólo hay en el primero-, constituyen los órdenes de lo sabido por los hombres. Y aquí aparece por fin la intersubjetividad buscada por Kant.

Este cuádruple orden de la realidad tiene su importancia suprema en relación a la idea de Dios, que

¹⁷ Kr.r.V., A 713 B 741.

¹⁸ Kr.r.V., A 737 y 738 B 765 y 766.

como los otros conceptos de la metafísica (alma, libertad, mundo) debe de proceder de una facultad desligada de lo empírico como la razón pura. El alejamiento de la diversidad empírica permitirá que la noción de Dios represente la máxima unidad pensable y que se halle en cuantos ámbitos la razón ejerza su labor unificadora.

Por lo anterior la idea de Dios estará presente en los cuatro ámbitos de la realidad y en cada uno de manera peculiar, representando diferentes facetas dentro de los órdenes -mecánico, teleológico, moral y religioso- que el idealismo trascendental pretendió fundamentar mediante las facultades del sujeto trascendental.

3. Conceptos, facetas y existencia de Dios en los órdenes de la realidad

Para captar en su correcta amplitud la importancia del concepto de Dios en cada uno de estos ámbitos es necesario repasar las obras clave de nuestro autor para evitar interpretaciones trucas ¹⁹. A lo largo de la obra kantiana es fácil determinar que se encuentran tres diferentes teologías y una filosofía de la religión, y esta variedad de dimensiones teológicas obedece a la presencia del concepto de Dios en cada orden; que a su vez constituye la aparición de cuatro "conceptos de Dios" en proporción a las cuatro actividades de las que la filosofía trascendental pretende dar razón: conocimiento, interpretación teológica, obrar y esperanza; en donde, en cada uno de estos campos, la idea de Dios constituye el máximo de conocimiento posible.

a) en el *campo teórico*, que es el del conocimiento de la naturaleza mediante la aplicación de la categoría de la causalidad, el entendimiento pretende pronunciarse objetivamente acerca de lo que es; pero en cambio, la razón sin pretensiones de objetivación ejerce su labor ordenadora por medio de las tres ideas, de las que aquella que conjuga el máximo de realidad pensable, como condición de posibilidad de todo pensamiento concreto, es la idea de un *ens realissimum*, es la idea de Dios como ser realísimo.

Esta noción nació en el período precrítico ²⁰ y se mantiene en la **Crítica de la razón pura**, como un sustrato trascendental que lleva toda provisión de materia de donde pueden sustraerse todos los predicados posibles de las cosas ²¹; y en el **Opus Postumum** es ya "el más elevado punto de vista de la filosofía trascendental, porque el concepto de este ser no es un ideal inventado sino derivado necesariamente de la razón en el grado supremo de la filosofía trascendental. No es una invención

¹⁹ Quienes reducen el idealismo trascendental a la metafísica de la experiencia se quedan en el mero agnosticismo kantiano de la dialéctica trascendental; quienes siguen el camino de la segunda **Crítica**, creen que o Kant incurrió en el dogmatismo teológico por la poca justificada unión entre virtud y felicidad a priori, o creen sólo que Kant pretendió calmar los ánimos del agnosticismo teórico en el ámbito mecánico de la naturaleza; y para quienes se quedan en el estudio de la religión dentro de los límites de la mera razón, conciben el carácter de Dios como superfluo en un sistema de la mera razón, donde basta y sobra la ley moral. *Cfr.* las observaciones de CORTINA ORTS, "El lugar de Dios...", pp.406-407.

²⁰ En el **Beweisgrund**, II, 85, dice: "es necesario que los datos de toda posibilidad se encuentren en él, sea como determinaciones, sea como consecuencias de las que provee el primer fundamento real; así pues, vemos que toda realidad a un título u otro, está contenida en él.

²¹ **Kr.r.V.**, A 575 B 603.

(*conceptus ficticius*), sino un dato necesario de la razón²².

Aquí hay que tocar el tema de Dios y su doble faceta como postulado/hipótesis que relaciona este primer ámbito de la realidad con el que a continuación viene. Pero antes hay que atender a las razones que llevan a nuestro autor a considerar en este primer ámbito de la realidad a Dios como hipótesis.

Ante determinados problemas teóricos o prácticos -dice Kant- la razón postula como solución la existencia de Dios en estrecha dependencia con la importancia del interés en juego; de lo que dependerá al mismo tiempo la intensidad de dicha noción de Dios. De esa manera, mientras en el campo especulativo Dios no pasará de ser una mera *hipótesis*, en el práctico se constituirá, en cambio, como un *postulado*.

Esta importante distinción se encuentra ya en las **Lecciones sobre doctrina filosófica de la religión** editadas por Politz en 1817 y que a pesar de estar expresado en un texto algo extenso nos parece sumamente importante transcribirlo para nuestro propósito: "(...) ya hemos visto que por este camino no podemos convencernos con certeza de la existencia de un Dios. A lo más que nos obliga el interés especulativo de nuestra razón es a suponer un ser tal como hipótesis subjetivamente necesaria, pero en ninguna parte tiene suficiente capacidad para demostrarlo. Nuestra necesidad nos hace desearlo pero nuestra razón no puede conseguirlo. Es cierto que de la existencia del mundo y sus fenómenos contingentes, puedo inferir una causa suprema pero no puedo conocer suficientemente la naturaleza y las propiedades de la misma. Ahora bien, nos queda todavía otro modo de convicción, el práctico. Es este un ámbito particular en el que se nos muestran unas perspectivas mucho más satisfactorias que las que la estéril especulación pueda nunca proporcionar. Pues así como una presuposición por fundamentos subjetivos es una mera hipótesis, en cambio, una presuposición por fundamentos objetivos es un postulado necesario. Estos fundamentos objetivos son o bien teóricos, como en la matemática, o prácticos, como en la moral. Pues los imperativos morales son, porque se fundan en la naturaleza de nuestro ser como criaturas libres y racionales, de igual evidencia y certidumbre que puedan ser los teoremas matemáticos, los cuales se originan asimismo en la naturaleza de las cosas. Según eso un necesario postulado práctico es en la consideración de nuestro conocimiento práctico, lo que un axioma en la consideración del especulativo. El interés práctico que tenemos en la existencia de un Dios como un sabio gobernador del mundo, es el supremo (...) "²³.

Según este importante texto, la causa suprema que inferimos a partir de los fenómenos contingentes en virtud del interés especulativo de la razón, es una mera hipótesis indemostrable. Esta afirmación encuadra directamente con el argumento fisicoteológico de la existencia de Dios que ya había sido plenamente desacreditado por Kant en la primera **Crítica** a pesar de que él mismo había mostrado ya su admiración por dicha prueba, lamentándose incluso su ineficacia para probar la existencia de Dios ²⁴.

²² O.P., XXI, 63. Cfr. CORTINA ORTS, **Dios en la filosofía trascendental de Kant**, especialmente el capítulo I e igualmente de la misma autora, "La teología trascendental, el más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana", en **Anales del seminario de metafísica**, 1978, pp.47-67. El **Opus Postumum** es sumamente interesante pero desbordaría la intención de este trabajo el repaso siquiera breve de las variaciones curiosas que sobre la idea de Dios se dan en él; realmente su estudio y la confrontación de las especulaciones últimas de nuestro filósofo ahí contenidas dan material para una consideración ulterior monográfica sobre el tema, que, repetimos, no nos sería posible en el espacio destinado a este trabajo.

²³ **Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Politz** (1817), XXVIII.2.2, 1082-1083.

²⁴ "Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la

Introducción

La cuestión de la crítica kantiana a la argumentación en favor de la existencia de Dios debe ser tocada aquí siquiera suscitadamente porque es el fundamento de que se le expulse del ámbito especulativo para comprender su plena significación sólo en el ámbito moral práctico. Esto es de suma importancia para comprender el por qué de la solución kantiana en los demás órdenes de la realidad que repasaremos enseguida.

Antes hay que aclarar que Kant no afirma que Dios no existe, sino que Dios escapa a una objetivación. Dios es el "totalmente otro" frente a todo lenguaje objetivante; más exactamente nada puede decirse sobre Dios en el plano teórico²⁵. Para Kant, el hombre no puede ni siquiera preguntarse por la existencia de Dios, ya que la "existencia" es una categoría; lo que presupone que Dios es algo determinado categóricamente. Así se confunde una idea trascendental con un concepto trascendente, que está allende la experiencia posible; la noción de plenitud absoluta del saber, imprescindible para la razón pura, se confunde con el concepto de un objeto que *puede* existir. Kant completa con la *via reductionis* las vías de eminencia y de analogía, por medio de las cuales y gracias a una extrapolación de las nociones de substancia y atributo, habían postulado ya los filósofos anteriores argumentos para concebir a Dios.

De esta manera Dios no es el objeto supremo que existe más allá de toda experiencia, sino que a la luz de la razón teórica no es ya un ser trascendente sino un ideal trascendental, una representación a priori, más acá de toda experiencia, pero ligado a ella necesariamente. El ideal trascendental es un principio necesario para posibilitar las ciencias en tanto que experiencia global y sistemática.

Ya no es Dios una noción objetiva, sino la totalidad de todos los predicados posibles: *ens perfectissimum*, modelo y origen de todas las posibilidades (*ens realissimum*): esta doble idea de la totalidad no sólo no es contradictoria sino que es necesaria para la razón que busca la plenitud del conocimiento; aunque para conocer una cosa es necesario conocer todos los predicados posibles y saber cuáles de ellos convienen a la cosa y cuáles no. Por eso el interés de la razón por el conocimiento pleno presupone el modelo y origen de todos los predicados posibles, esta es la idea de un ser perfecto y realísimo al que Kant llama ideal trascendental.

Aunque a lo largo de este trabajo se expondrá con mucha mayor amplitud y detalle -sobre todo en cuanto al argumento ontológico-, es conveniente hacer alusión en este momento a la crítica que hace Kant de los argumentos para demostrar la existencia de Dios.

En cuanto a la *demostración ontológica de Dios*, Kant la utiliza para iniciar con ella la destrucción de todos los argumentos que pretendan demostrar un ser tal. El argumento ontológico deja de lado toda reflexión empírica y concluye la existencia de Dios a partir de su mero concepto. San Anselmo concibió a Dios como el ser supremo (**Proslogion**, cap. 2-4), como el *ens quod maius cogitari nequit*, el

razón ordinaria", **Kr.r.V.**, A 623 B 651.

²⁵ Para una exposición completa sobre el tema pueden consultarse las obras ya citadas de WOOD, MARECHAL, CORTINA ORTS; **Drama del hombre y misterio de Dios** de FABRO, Rialp, 1965; el **Kant** de HOFFE, Herder, Barcelona, 1986, etc. Es esta una cuestión que ciertamente no puede tratarse con su profundidad y amplitud en unas cuantas páginas, sus implicaciones y desarrollo dan para mucho más, aunque de ordinario es sometido a un tratamiento bastante apresurado. Repetimos, aquí sólo se enunciará casi esquemáticamente.

ser mayor que el cual nada puede pensarse. Un concepto, según Anselmo, que el mismo que niega a Dios aceptaría atribuible a Dios; con lo cual, en todo caso negaría que dicho ser exista en la realidad y le reserva un lugar sólo en el intelecto.

Anselmo, como es sabido, afirma que es contradictoria esa afirmación del que niega a Dios porque un ser supremo sin existencia es menos que un ser supremo con existencia, pero un ser supremo por definición no admite un ser mayor a él; de donde la noción de un ser supremo inexistente sea contradictoria y por tanto la existencia le pertenece necesariamente al ser supremo. Anselmo contestaría a la objeción de Gaunilón y las islas excelentísimas, que diferente es la concepción de existencia en el ser supremo y en las cosas contingentes.

Santo Tomás rechaza el argumento (*Summa Theologiae* I, 2, 1; *Summa Contra Gentes* I, 10-11; *De Veritate* X, 12) y Descartes lo retoma en la *Meditación V*; además de Spinoza (*Ethica*, I, teoremas 7-11); Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, IV, 10; *Monadología*, 44-45)²⁶; y después sería reivindicada por Hegel en contra de la crítica kantiana ²⁷.

Descartes define a Dios como ser perfectísimo (*ens perfectissimum*), el ser en el que convienen todas las perfecciones posibles en grado sumo, y considera la existencia como una perfección. De ahí que el ser supremo contenga necesariamente la existencia. Para Kant, el fallo de este argumento es evidente: no consiste en la idea de Dios, la cual él admite, sino en la concepción de que la existencia es una perfección, y por tanto, una cualidad positiva y deseable, como todas las otras perfecciones. Para poner de relieve el fallo distingue diferentes sentidos del "es".

El ser entendido como existencia en "Dios es" es un predicado gramatical no un predicado real: cualquier cosa puede servir de predicado lógico. Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la determinación es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar ya contenido en él.

Evidentemente, "ser" no es un predicado real, es decir, el concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición "Dios es omnipotente" contiene dos conceptos que poseen sus objetos: "Dios" y "omnipotencia". La partícula "es" no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto ("Dios") con todos sus predicados (entre los que se halla también la

²⁶ Se puede ver con provecho sobre la evolución y desarrollo del argumento ontológico de Anselmo a Kant pasando por el racionalismo, la obra citada de FABRO en el capítulo dedicado al argumento ontológico y su posterior crítica kantiana; para una visión más exhaustiva de los cambios que introdujeron Descartes, Malebranche y Leibniz con su complemento al argumento ontológico y una buena vista a la crítica kantiana, el texto de HENRICH, *Der Ontologische Gottesbeweis*, Berlin, 1962.

²⁷ La crítica kantiana fue del mismo modo revalorada por autores como Kierkegaard, que frente a la reivindicación de dicha argumentación como estaba expuesta en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel se revela rechazando la pretensión de demostrar la existencia de Dios, que en cuanto existencia no es demostrable, sino sólo comprobable, en todo caso, en un encuentro personal. Es curioso que por diferentes motivos a los tomistas un pensador de la existencia, como el filósofo danés, revalore la crítica kantiana y aún la invoque, aunque en contexto y con propósito diferente al kantiano: *Cfr. Papirer*, grupo C, fragmentos 22-24. Se puede ver sobre el particular la obra de FABRO, *L'existence de Dieu dans l'oeuvre de Kierkegaard*, Casterman, 1961, pp.37-47; y VIALLANEIX NELLY, *Kierkegaard, El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977, pp.51-54.

"omnipotencia") y digo "Dios es", o "hay un Dios", no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto" ²⁸.

En efecto, para Kant, "real" no es "existente" (*wirklich*), por eso **un predicado no real no es en modo alguno un predicado aparente**; según la tabla de las categorías la realidad (*Realität*) es una categoría de la cualidad y significa algo referente a la cosa, el qué de la cosa. Por lo tanto, si el argumento ontológico define a Dios como el ser más perfecto y el ser más real, significará que no le falte ningún contenido positivo o deseable; correcto -dirá Kant- **sólo que la existencia no designa ninguna cualidad posible**; la afirmación de la existencia no aporta nada al contenido real de Dios.

Dios no posee junto a atributos como la omnisciencia, la omnipotencia, etc., el atributo de la existencia: la afirmación existencial presupone el concepto adecuado de Dios como un ser (que es omnipotente, omnisciente, etc.) y afirma que existe efectivamente un objeto con los atributos de omnipotencia, omnisciencia, etc. Si la existencia de suyo no expresa nada sobre la constitución de una cosa, no puedo constatar mediante pensamiento puro si a mi noción de Dios corresponde algo en la realidad: en la afirmación existencial voy más allá del mero concepto de Dios, pues el enunciado "Dios es" en el sentido de "hay Dios" no es analítico sino sintético.

El argumento ontológico se sitúa en el terreno del pensamiento puro y fuera del ámbito de las percepciones y las experiencias, y como sólo la percepción y la experiencia nos permiten conocer la existencia de realidades objetivas, entonces no se puede demostrar la existencia de Dios mediante razones puramente especulativas, pero tampoco puede refutarse: la demostración ontológica de Dios que se limita al pensamiento puro se ha alejado de todo criterio existencial.

En relación a la *demostración cosmológica de Dios* Kant considera que consiste en partir del hecho de que existe algo en el espacio y en el tiempo: este hecho es contingente y pide un fundamento; y así, de la no necesidad o contingencia en el mundo (cósmos) se pasa al ser absolutamente necesario y de éste al ser realísimo. Como parte de la experiencia, parecería que salva la réplica que se le hace al argumento ontológico de necesitar un criterio existencial y es tenido por mejor que la argumentación ontológica. De la serie de causas contingentes que nos van remitiendo una a la otra, se llega a la exigencia de una causa necesaria a la que se subordinen todas las demás causas contingentes y sin lo cual no se podría fundamentar lo contingente en su existencia efectiva; exigida la existencia del ser necesario, se da la existencia de la realidad suprema, Dios.

Para Kant, esta argumentación está llena de "una serie de pretensiones dialécticas ilegítimas" ²⁹; porque el principio trascendental que nos permite concluir de lo contingente una causa, sólo tiene sentido en el mundo sensible y fuera de él no tiene sentido: un ser necesario que existe eternamente como fundamento de todas las cosas, formula aún la pregunta "pero, ¿de dónde vengo yo?" ³⁰, y así se da una pregunta ulterior y la noción cosmológica de Dios no ofrece lo que se buscaba: un soporte último de todo ser.

²⁸ Kr.f.V., A 598-599 B 626-627.

²⁹ Kr.f.V., A 609 B 637.

³⁰ Kr.f.V., A 613 B 641.

Para Kant el meollo está en que la demostración cosmológica de Dios cristaliza cuando se concluye desde el concepto de ser necesario el concepto de ser realísimo, punto en el cual ya no cabe la experiencia, y en donde, al igual que en el argumento ontológico, se parte de meros conceptos. Pero además -y este es el punto toral- el concepto de ser necesario y el de ser realísimo tienen la misma comprensión, de suerte que cabe invertir el paso del argumento cosmológico, que del ser necesario pasa al ser realísimo, y por una suerte de "conversión simple" nos quedaría algo así como "el ser realísimo es absolutamente necesario": y llegamos de nuevo al argumento ontológico, en donde el ser absolutamente necesario es el ser realísimo que incluye la existencia en su concepto. Así la aparente nueva demostración queda reducida a nada porque se le aplica la misma crítica que al argumento ontológico, al cual se reduce.

En lo que compete, finalmente, a la *demostración físico-teleológica de Dios* queda decir que si la existencia de Dios no se puede demostrar por el pensamiento puro ni por medio de la experiencia de cualquier ser existente, sólo basta intentar la demostración de la existencia de Dios partiendo de una cierta experiencia: se arranca del orden y de la finalidad de la naturaleza para concluir la existencia de una causa suprema que posee pleno poder y sabiduría para conferir un orden y finalidad al mundo; y un ser con tal plenitud es un ser perfecto, Dios.

El orden y la finalidad natural, pues, requieren obviamente un autor del orden y de la finalidad; a esto corresponde un autor absoluto y necesario, que sea plenitud de orden y finalidad; y de este autor absolutamente necesario se concluye su existencia.

Aquí nuestro autor señala una analogía para él ilegítima: se comparan en la demostración los hechos de la naturaleza con los que son producto del arte humano, como las casas, los relojes, etc., y se supone que las cosas de la naturaleza son producto de un ser dotado de inteligencia y voluntad, como en el caso del autor de las cosas del arte; y se pasa así de lo conocido a lo desconocido.

Más aún, el arte humano sólo plasma su realización en un material preexistente que tenía determinados fines, no es la fabricación del material mismo. Así la analogía lleva a la *hipótesis* de un arquitecto cósmico que maneja lo mejor posible unos materiales de los que no es responsable, sujetos a leyes que él no ha establecido; no se infiere un creador del mundo, sino un arquitecto, un demiurgo al estilo del **Timeo** de Platón.

Si Dios es más que un arquitecto, un poder y sabiduría superior a todo lo conocido, nuestro conocimiento que depende de la experiencia de lo finito y de lo condicionado, no puede llegar a tal concepto de Dios; y sólo le queda al argumento ontológico compensar su insuficiencia empírica con razones no empíricas y de esta manera todo reincide en el argumento ontológico. Todo intento de probar la existencia de Dios es de esta manera imposible: la existencia de Dios no se puede demostrar ni con argumentos empíricos ni conceptuales ni con una combinación de ambos.

Sin embargo, para Kant, Dios no es una idea contradictoria sino necesaria a la razón, una *hipótesis*, lo cual queremos dejar en claro en este primer ámbito de la realidad en el que se da la noción de Dios. Si cabe pensar a Dios sin contradicción, pero no es posible conocerlo teóricamente, entonces la única teología posible para la razón pura, independientemente de toda revelación, se basa en leyes morales: Kant es fiel al idealismo trascendental y deja lugar para la fe filosófica en Dios. Ahora debemos pasar revista a los demás órdenes de la razón que nos muestran diferentes facetas de Dios

b) En el *terreno teleológico*, en el cual no hay realidad objetiva, pero que es indispensable según el modo humano de juzgar y que consiste en interpretar la naturaleza "como si" (*als ob*) ésta obrara según fines. La unidad máxima de comprensión teleológica se conjuga en el concepto de un único principio, de un Creador del mundo que se ha propuesto obrar con un fin. Es un concepto proporcionado por la razón en su uso técnico, un concepto de Dios obtenido a partir de la fisico-teleología, un concepto de Dios como Creador de la naturaleza, Creador intencional dotado de una inteligencia arquetípica y voluntad omnipotente, un Dios vivo a diferencia del Dios muerto del deísmo, y que posibilita el teísmo: "el realismo de la naturaleza es también o físico o hiperfísico (...). El segundo los deriva (los fines de la naturaleza) del fundamento primero de todo el mundo, como ser inteligente (originariamente vivo) que produce con intención, y es el teísmo"³¹.

c) En el *campo práctico* la legislación racional tiene su esfera propia. Nos encontramos con el imperativo categórico que exige obediencia irrestricta e incondicionada por parte de la voluntad humana, pues su fundamento es el único valor al que tenemos acceso: el ser personal, el ser racional.

En este campo, el concepto de un máximo es el de un Ser cuya voluntad se adecua perfectamente a la ley racional y la considera valor supremo. Es el Dios santo y de ahí que diga: "para la voluntad divina y en general para una voluntad santa no valgan los imperativos; el deber ser no tiene aquí lugar adecuado porque el querer ya de suyo coincide necesariamente con la ley"³²; "hay sin embargo, tres denominaciones que exclusivamente y sin adición alguna de grandeza son atribuidos a Dios y las tres son morales: El es el único santo, único bienaventurado, y único sabio, porque estos conceptos llevan ya consigo la ilimitación"³³; "aquello que puede ser pensado pero no dado en la perfección (*cogitabile, non dabile*) es una mera idea y concerniente a un máximo es un mero ideal. El supremo ideal como persona (del que sólo puede haber uno) es Dios"³⁴.

Como posibilitación de nuestro deber en este ámbito de la realidad, Dios es sólo un *postulado*³⁵, en donde su necesidad brota directamente de la propia naturaleza del objeto, esto es, del imperativo, que mana de nuestra condición de seres racionales; sin presuponer la existencia de un creador moral, el fin final que la ley moral nos ordena promocionar, el objeto de una voluntad moralmente determinada, sería imposible.

De la misma manera que la matemática basa su evidencia en la naturaleza de las cosas de que trata, así, la postulación práctica no tiene nada que envidiar en este sentido al estatuto epistemológico de los axiomas matemáticos, el cual incluso le presta su expresión terminológica³⁶. El postulado práctico de

³¹ Kr.Uk., V, 392. Como se colige, el primer paréntesis es añadido.

³² Grundlegung, IV, 414.

³³ Kr.pr.V., V, 131, nota. Paréntesis añadido.

³⁴ O.P., XXI, 30.

³⁵ K.U., V, 470-471.

³⁶ Kr.p.V., V, 11. Ahí confiesa Kant que no supo encontrar mejor expresión que la de "postulado" que utiliza la matemática para designar una necesidad subjetiva pero verdadera e incondicionada de la razón.

la existencia de Dios al igual que la hipótesis teórica, tampoco es un saber pero tiene para la praxis el mismo valor que el conocimiento en el plano especulativo.

La plena distinción entre postulado e hipótesis determina la teología física como propedéutica de la teología moral, tal y como distingue Kant en el famoso cuadro sinóptico de la primera *Crítica*³⁷. En efecto, un entendimiento artista o arquitecto del mundo es garantía suficiente de la estructuración teleológica que parece imperar en la naturaleza, pero esta es una suposición especulativa que no dice nada acerca de la naturaleza de esa causa suprema de lo contingente; mientras que, al contrario, la teología ética es capaz de inventariar los atributos que debe tener necesariamente un creador moral, un ser superior que asegura la armonía entre necesidad y libertad.

La hipótesis del entendimiento artista, repetimos, nos es útil para explicar la naturaleza orgánica en donde la teleología supone una guía eficaz que orienta la investigación cuando falla la etiología mecanicista; si bien su existencia o inexistencia no afecta en absoluto a la realidad del objeto estudiado, sino tan sólo a la explicación del mismo. Mientras que el Creador moral, determina la posibilidad del Bien supremo, avala la viabilidad del proyecto ético y su realizabilidad, constituyéndose así una hipótesis necesaria que no admite alternativa, una presuposición categórica e incondicionada exigida por el interés práctico de la razón, esto es, un *postulado*³⁸.

³⁷ Kr.r.V., A 631-632 B 659-660:

Revelada

Teología

Trascendental

Cosmoteología

Ontoteología

Racional

Física

Natural

Ética

Una vez que la aplicación del método crítico ha desmantelado la teología trascendental demostrando la inviabilidad de los argumentos ontológico y cosmológico, sólo quedaba la teología natural, cuya teología física (hipótesis del entendimiento artista) es mera propedéutica de la teología moral (postulado del creador moral)

³⁸ Kant ha definido en varios lugares lo que entiende por postulado: "Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido meramente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico), y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad", *Kr.p.V.*, V, 132; o esta otra definición menos conocida del escrito de 1796 **Promulgación del próximo cierre de un tratado de paz en filosofía**: "Postulado es un imperativo práctico dado a priori, cuya posibilidad no es susceptible de ninguna explicación (y, por tanto, de ninguna prueba). No se postulan cosas o la existencia de algún objeto en general, sino sólo una máxima (regla) de la conducta de un sujeto. Si es deber obrar hacia una meta cierta (el bien supremo), también tengo que estar autorizado a aceptar que existen las únicas condiciones bajo las cuales es posible esta prestación del deber, aunque estas sean suprasensibles y (en la consideración teórica) no seamos capaces de obtener ningún conocimiento de las mismas", **Verkündung des nahen Abschlusses eines tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie**, VIII, 418, nota a pie de página. Cfr. RODRIGUEZ ARAMAYO, "Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios kantiano" en *Pensamiento*, 42 (1986), especialmente las páginas 241-244.

d) En el *ámbito de la esperanza* se da un ocultamiento a la contemplación especulativa, ya que ningún fenómeno puede anticiparlo y en él el cumplimiento de la ley racional promete como consecuencia de su cumplimiento la satisfacción de los fines del hombre. Pero la eficacia de la ley no puede quedar sin efecto, y el máximo de legalidad racional conduce a forjar la idea de un *Supremo Legislador*, "en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser fin último del hombre" ³⁹, "(...) El es también el santo legislador (y creador), el bondadoso gobernante (y conservador) y el justo juez, tres cualidades que encierran en sí todo lo que hace de Dios el objeto de la religión" ⁴⁰. "El principio del conocimiento de todos los deberes humanos como mandatos divinos de valor universal, es decir, en la cualidad de un Legislador Supremo, santo y omnipotente, eleva al dicho sujeto al rango de un ser uno y todo poderoso; es decir, que de la idea que tenemos de Dios se puede concluir no la existencia de un ser de este género, sino a suponerla o a admitir firmemente, en todo caso esta conclusión, que un ser de este género está en algún modo unido en sustancia a nuestro ser (*dictamen rationis*)" ⁴¹.

De esta manera, el Dios afirmado por la teología moral -el Creador santo- constituye el fundamento real del sistema kantiano puesto que sintetiza a priori naturaleza y libertad, el orden de lo fenoménico y lo nouménico; la realidad objetiva de Dios aumenta nuestro conocimiento a priori, puesto que nos permite afirmar la unión de los fines esenciales de la humanidad en un juicio sintético a priori. Un juicio como "el hombre virtuoso es el hombre que alcanza la felicidad": el destino total del hombre, la conjunción de los dos mundos que lo constituyen -libertad y naturaleza- es el *bonum consummatum*, objeto de la doctrina de la sabiduría. Afirmar su realidad objetiva a priori, y con ella la de la ordenación teleológica del sistema trascendental, es posible únicamente por la existencia de Dios.

A manera de conclusiones de la presente introducción general

Estos cuatro conceptos de Dios poseen una realidad subjetiva, residen en una facultad trascendental, tienen por razón del hecho, del *faktum*, una misión positiva, un sentido. Su presencia persiste en el sistema trascendental sea o no afirmada la existencia de un objeto correspondiente a cada uno de estos conceptos; sólo ellos dan la unidad suprema que todo saber requiere. Esto nos lleva a deslindar el problema de fondo cuando nos enfrentamos a las múltiples facetas de Dios en Kant: si a cada uno de los diferentes conceptos de Dios corresponde en la naturaleza un objeto existente, o si bien, su carácter sobrenatural nos ha impulsado a hipostasiarlos realizando una sustancia existente.

La razón como facultad o capacidad del sujeto trascendente de producir ciertos conceptos independientes de la experiencia, ante la imposibilidad de encontrar en la naturaleza el objeto correspondiente a nuestras representaciones, confiere a éstas un cierto carácter sobrenatural que ha llevado a la metafísica dogmática a referirlas a objetos no naturales; esta tentación de caer en una ilusión objetivante nos obliga a aplicar cuidadosamente el método crítico para descubrir el ámbito propio de la representación y ver en cada uno de los ámbitos -según Kant- qué concepto de Dios le

³⁹ *Die Religion*, VI, 6.

⁴⁰ *Kr.pr.V.*, V, 131, nota.

⁴¹ *O.P.*, XXI, 20. *Cfr.* también, *O.P.*, XXI, 117.

corresponde válidamente y qué normatividad posee, y conocer cuál de cada una de las actividades humanas -conocimiento, interpretación teleológica, obrar o esperanza- necesita de la existencia de Dios para ser real.

Esta pretensión crítica de deslinde nos llevará -en su radical consecuencia- a la expulsión definitiva, en la tradición postkantiana y del mismo idealismo absoluto, del concepto de Dios, reservándole el puesto de un concepto intelectual meramente práctico (Stuart Mill) o restringido al ámbito de la fundamentación existencial humana sin un correlato teórico posible de acceso a la existencia de Dios (Kierkegaard); esta expulsión de Dios del ámbito teórico que se desgrana del planteamiento kantiano es la condición de posibilidad del embate de la izquierda hegeliana que ve cada vez más lejos la argumentación de tipo teórico para la demostración de la existencia de Dios, ensanchando sus posibilidades críticas en contra de la experiencia directa existencial, no especulativa, de un ser tal.

La omnipresencia del tema de Dios en la filosofía kantiana dentro de los diferentes ámbitos de la realidad, revela una multifacética existencia de un ser que como fundamento, postulado o hipótesis nos da cuenta de una realidad *en sí* que según el criticismo agudo de Kant sabemos existente, pero no podemos conocer.

CAPITULO I

ITINERARIO HISTORICO DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO: SAN ANSELMO Y SUS PRIMEROS CRITICOS

1. El argumento ontológico en San Anselmo

No cabe duda que la relación del hombre con la existencia de su entorno guarda en sí misma un carácter de admiración. La misma investigación filosófica surgida del *táumatos* griego comprueba la insistente intención humana de resolver los misterios que entraña su misma inmersión en el ser. Pero más sorprendente aún es la relación del hombre con Dios, y esta relación es abismalmente diferente de la que guarda el hombre con los demás seres existentes.

En efecto, Dios es un ser concebido como el culmen de las perfecciones, plenitud de todas ellas; mientras que los demás entes -cualquiera que estos sean, espirituales o materiales- no los concebimos en igualdad respecto a Dios. Incluso vemos que en cuanto podrían no existir no dan explicación por sí mismos de su existencia y de su constitución, ni de su permanencia en el ser. Así pues, si los múltiples entes no son el Ser sino que están fundados en él nos revela que la existencia, el ser (*esse*) conviene a Dios necesariamente, porque a los demás entes no conviene sino la esencia (por lo cual son contingentes).

Esta reflexión sencilla es el núcleo de lo que se ha dado en llamar, desde la terminología que introdujese Kant por primera vez para este razonamiento, "argumento ontológico". Aunque -como veremos mucho más adelante- el que Kant haya denominado por vez primera este argumento como "ontológico" conlleva de suyo cierta dependencia con el pensamiento kantiano y con su peculiar concepción de la metafísica, y con la finalidad de distinguirlo de los argumentos que él consideraba "cosmológicos"; es cierto también que se ha dado en conservar esta denominación por asimilación con el segundo argumento de Descartes en el que la existencia es considerada una perfección (Dios es el ser máximamente perfecto: la existencia es una perfección, luego Dios existe); otros, sin embargo prefieren llamarlo argumento *a simultaneo* de la existencia de Dios, en el que, conocida la esencia de Dios, se deduce directa y simultáneamente su existencia

Ha sido tópico común cuando se analiza la argumentación anselmiana establecer que **el punto de partida de este argumento es la fe**. En efecto, la finalidad de San Anselmo, como veremos, prácticamente no se distingue del demostrar por la razón que lo que la fe nos enseña es cierto, y el contexto mismo de la formulación es eminentemente teológico ¹.

En el *Proemium* al *Proslogion* el mismo Anselmo aclara que quiere formular su argumento para convencer al ateo a quien la Escritura llama "necio" (Ps. 13,1; 52,1). Y Anselmo declara que llegó al descubrimiento de este argumento cuando se esforzaba por:

"Si fuertemente pudiera encontrar un solo argumento al cual ningún otro fuera necesario por sí para probar y suficiente para establecer que Dios es verdadero; y que ningún otro se necesite porque Dios es el sumo bien" ².

¹ Así por ejemplo subraya esta consideración Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, Jus, 1945, tomo I, pp. 145-147; González Alvarez, *Tratado de metafísica*, tomo II: *Teología natural*, Gredos, 1956-57. Así mismo opina y subraya Cornelio Fabro en *Drama del hombre y misterio de Dios*. De este texto somos deudores en cuanto a la línea expositiva que seguiremos en este trabajo sobre el argumento anselmiano.

² "... si forte posset inventire unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens" (*Proslogion, proemium*, (PL, 158, 223 y ss.

La estructura del *Proslogion* es la siguiente: en el capítulo primero eleva una oración a Dios; en el segundo formula el argumento ontológico; en el tercero y cuarto se añaden complementos importantes como que Dios no puede pensarse que no existe (*Quod non possit cogitari non esse*) y de qué manera el ateo dice en su corazón que Dios no puede ser pensado (*Quomodo insipiens dixit in corde quod cogitari non potest*). Así pues, en el capítulo primero, antes de darse a la tarea de buscar un argumento de tal naturaleza, Anselmo se entrega a una oración a Dios (*Exitatio mentis ad contemplandum Deum*), y al final del capítulo cuatro confiesa la naturaleza de su procedimiento que pone de manifiesto su base eminentemente teológica: parte de la fe, se mantienen en ese ámbito y no pretende salir de él, y dice:

"Gracias te doy, buen Señor, porque creí primero que eres dadivoso, y así pienso ya que iluminas, de manera que si no creyese que existes no podría entender(...)"³.

Y concluye con la frase célebre:

"En efecto, no quiero entender para creer, sino creo para entender. Por lo tanto, estoy convencido de que si no creyese no entendería"⁴.

La argumentación (que adelante veremos en su expresión original) se basa en el concepto de "perfección" y tiene las premisas siguientes:

- 1) Dios es el ser perfectísimo;
- 2) La existencia es una perfección (este es el centro de la disputa kantiana, no hay que perderlo de vista);
- 3) Todos, incluso el necio *-idem insipiens-* conciben bajo el término o noción de Dios al ser perfectísimo, **absolutamente perfecto**, lo que Anselmo llama "aquél del cual no puede pensarse más (*id quod maius cogitari non potest*). Cuando el ateo escucha "Dios" -según Anselmo- entiende lo que le digo y lo entendido está en su entendimiento aunque no comprenda que eso existe. Una cosa es existir sólo en la mente y otra en la realidad; pero existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente.
- 4) Conclusión: la sola noción de Dios como *ens perfectissimus* exige que se le reconozca existencia real.

Y de esta manera la argumentación va del ser en el entendimiento (*esse in intellectu*), de "aquello del

Edic. Scmidth: Anselmi, S., *Opera*, Edimburgo, 1954, t. I, p. 93, I, 6-8.).

³ "*Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi quod prius credidi te donante, iam sic inteligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*" (Cap. 4; ed.cit., t.I, p.104, I, 5-7).

⁴ "*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*" (Cap. I, p.100, I, 18-19.).

cual no puede pensarse más grande" (*id quod maius cogitari nequit*) que parece incuestionable, al "no puede existir sólo en el intelecto" (*non potest esse in solo intellectu*) ya que en ese caso podría pensarse que en la realidad existe algo más grande (*potest cogitari esse et in re quod maius est*) y Dios ya no sería aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande (*id quod maius cogitari nequit*) y la contradicción es así evidente: si a fin de cuentas Dios sólo puede admitirse en el concepto y no en la realidad, sería admitir al mismo tiempo que aquello mismo del cual no puede pensarse algo mayor, puede pensarse algo mayor (*id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest*), lo cual es contradictorio.

He aquí el texto anselmiano:

"Por lo tanto, Señor, que das el conocimiento de la fe, concédeme cuanto sabes que conviene, que entienda que eres, tal como lo creemos, y esto es lo que creemos. Y creemos que eres algo de lo cual nada puede pensarse más grande. ¿Puede, por lo tanto, no existir una naturaleza tal, como de la que dice el necio en su corazón *no hay Dios* (Ps. XIII, i)? Ciertamente, cuando el mismo necio escucha esto mismo que digo, *algo de lo cual nada puede pensarse más grande*, entiende lo que escucha, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello existe. Diferente es, en efecto, la cosa que existe en el entendimiento, y otra la que existe en la realidad. Por lo tanto, cuando el pintor preconice lo que va a realizar, tiene cierta cosa en el intelecto, pero entiende que aún no existe lo que todavía no realiza. Por lo cual se convence el necio de que existe algo en el intelecto, de lo cual nada puede pensarse más grande: porque cuando escucha esto entiende; y cualquiera cosa que es entendida, está en el entendimiento. Y ciertamente aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande no puede existir sólo en el intelecto. En efecto, si existe sólo en el intelecto, puede pensarse que en la realidad también existe aquello que es más grande. Por lo tanto, si aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande, es [al mismo tiempo] aquello de lo que puede pensarse algo más grande. Existe, por tanto, lejos de duda algo de lo cual no es posible pensar algo más grande, tanto en el entendimiento como en la realidad"⁵.

Bastantes consideraciones se nos presentan con ocasión de la argumentación de San Anselmo. En primer lugar, hay que notar que el problema radica en la ineludible identificación entre el orden lógico y el ontológico que se da en el razonamiento de Anselmo. Del concepto de Dios se infiere *a simultaneo*

⁵ "Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc est, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? (Ps. XIII, 1). Certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quod nihil maius cogitari possit, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est; etsiam non intelligat illud esse. Alius est enim rem esse in intellectu, aliud rem intelligere esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quod nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe, id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re" (*Proslogion*, cap. 2; ed. cit., t.I, p. 101, l. 18-102).

su existencia; no obstante, ¿en cuál de las dos vertientes funda su construcción el edificio demostrativo de tal argumento?

Tal parece que la base de Anselmo está en el orden lógico, pues el mero análisis del término arrojaría la conclusión buscada; pero eso no sería posible si esta misma base no descansara en la correspondencia del orden lógico y el real. La negación de que aquel ser del cual no se puede pensar algo más grande tenga la existencia nos llevaría al mismo tiempo a pensarlo y a no pensarlo. Con todo, la fuerza parece más bien metafísica, pues se fundamenta en la diferencia ontológica de los seres: la diferencia misma entre creatura y creador, ya que la creatura puede pensarse como no existente, pero el creador no: "cualquier cosa que exista más allá de ti puede pensarse como no existente" (*Quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse*). En el fondo está haciendo referencia a la diferencia entre el *ens* y el *esse*, pues distingue -como observa Fabro- en la terminología introducida probablemente por Boecio, que hablaba del *esse* como el ser más verdadero de todos, y el que sólo tiene el ser (*solus verissime omnium, et ideo maxime omnium habet esse*)⁶.

Anselmo tiene bien presente esta diferencia entre la creatura y el creador, pues una parte importante de su argumentación descansa sobre esta diferencia. Así lo vemos cuando dice: "si alguna mente pudiera pensar algo mejor que tú, ascendería la creatura sobre el creador, y juzgaría sobre el creador, lo cual es vano y absurdo"⁷.

La conclusión, pues, es que una vez afirmado Dios, una vez pensado y aceptado en el entendimiento no puede no existir, se le debe admitir en la realidad, ya que a él pertenece el ser en propiedad.

A este constante oscilar entre el plano lógico y el ontológico, debería añadirse también el plano teológico -según observación de Fabro⁸-, ya que de esta base parte y no sale de él, como ya afirmábamos antes. Esto se manifiesta desde el "creo para entender" (*credo ut intelligam*) que ya habíamos consignado. Y el mismo prólogo del argumento confiesa su base teológica; "Creemos que tu eres algo de lo cual no puede pensarse algo más grande" (*Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*).

Lo que le importa a Anselmo es la presencia del concepto de Dios en el entendimiento del ateo que al tratar de negar la existencia de tal concepto, estaría implícitamente aceptando su existencia; y se adelanta a distinguir -antes de la crítica de Gaunilón y demás- el orden lógico del ontológico, lo cual no vale respecto a Dios: si éste es concebido verdaderamente como "algo de lo cual no puede pensarse algo más grande" (*id quo nihil maius cogitari nequit*), se le debe concebir y reconocer inmediatamente como existente, para que no se le reduzca al estado de las cosas imperfectas que se encuentran en la mente y que sin embargo, no por esto se les reconoce existencia en la realidad. Por ello la conclusión es

⁶ Boecio, *De trinitate*, cap. 2; PL 64, 1250 b. La oposición, no obstante, en Anselmo se da entre el ser más verdadero (*verissime*) y el ser que no es de la misma manera verdadero, o que es contingente (*non sic vere*) que es el que posee en menor medida el ser (*minus habet esse*); mientras que para Boecio está entre la forma y la imagen: sólo Dios es la forma y no la imagen, forma verdadera (*forma quae vere forma neque imago est*). Cfr. Fabro, *op.cit.*, pp. 438-439, nota 5.

⁷ "Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura supra creatorem, et iudicaret de creatore: quod valde est absurdum" (*Proslologion*, cap. 3, ed.cit., p.103, l., 4-6).

⁸ *Op.cit.*, p. 440.

tan lapidaria.

1.1. La contrargumentación de Gaunilón y la respuesta anselmiana

Ya en tiempos de Anselmo, éste se vio en duros aprietos debido a la polémica con el monje Gaunilón en la respuesta en favor del necio, obra que ordinariamente se abrevia como *Liber pro insipiente*⁹. El procedimiento de Gaunilón es el siguiente:

1) En primer lugar, por el hecho de que algo se encuentre en el entendimiento no se sigue que tenga existencia real, ya que podemos tener en él ideas de cosas inexistentes de hecho.

2) En segundo lugar, niega Gaunilón que podamos tener en el entendimiento la idea de Dios en sentido propio, sino que sólo poseemos el concepto o noción de "Dios" (*Deus*) y la expresión "algo más grande que todas las cosas (*aliquid omnibus maius*), que son nociones vacías. Realmente no conozco el objeto (Dios) en sí mismo ni lo puedo conocer por medio de algo semejante, ya que cualquier cosa está excluida para su conocimiento, pues es la cosa más grande de todas (*maius omnibus*).

No conozco el objeto (Dios) en sí mismo ni lo puedo conocer por medio de algo semejante a él, pues de existir algo semejante a él por medio de lo cual lo pudiera conocer, entonces no sería ya el mayor de todos (*maius omnibus*), por lo que nuestro conocimiento de Dios no es real, sino sólo de lo que las letras nos aportan, es decir, no conocemos la esencia divina -conocimiento que sería necesario para poder afirmar que a Dios le compete el ser por pertenencia-.

3) En tercer lugar, el único modo de convencer al necio es partiendo de la realidad; pero la realidad que yo conozco y que puedo tener en el entendimiento, por el mero hecho de permanecer ahí no se sigue de ello que exista en la realidad -como en el caso de imaginar una isla perdida, rica y espléndida (*insula perdit*)-, por lo que la realidad no nos aporta la base para llevar al necio a un concepto de Dios como el que Anselmo propone.

El problema central planteado por Gaunilón es -como en su momento esgrimirá Kant- que el juicio de existencia se toma en el mismo plano en el caso de Dios y en el caso de las creaturas. El argumento es el siguiente:

Tengo de mí mismo una certeza plena de que existo y del mismo modo sé que podría no existir; y por otro lado tengo -según quiere San Anselmo- la certeza de que Dios no puede no existir. No sé si es posible que yo me considere como no existente cuando tengo la certeza absoluta de que existo, pero en el caso de que pudiera hacerlo, ¿por qué no podría hacerlo con respecto a cualquier certeza?, como pensar, por ejemplo que Dios no existe, aún teniendo la certeza de que no puede no existir; y en el caso de que no pudiese concebirme como no existente en el caso de tener plena certeza de que existo, entonces esta imposibilidad no sería propiedad exclusiva de Dios, sino también de mi propia existencia.

El texto de Gaunilón dice:

⁹ *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*. PL, t. 158, col.242 y ss.(San Anselmi Opera, ed.cit., t.I, pp. 125 y ss.

"Tengo de mí mismo una certeza absoluta y sin embargo sé que puedo no ser y sé que por el contrario Dios no puede no ser. No sé si puedo concebirme como no ser cuando tengo la certeza absoluta de mi existencia; pero si puedo hacerlo ¿porqué no lo podré igualmente respecto a cualquier certeza? Y si no puedo, entonces la imposibilidad de que se trata no es una propiedad exclusiva de Dios" ¹⁰.

Gaunilón termina su respuesta con una alabanza a dicho argumento y más aún a la intención inicial de Anselmo por encontrar un argumento de pretensiones contundentes, pero recomienda una nueva formulación a fin de lograr una base más sólida (*argumentum robustius*).

En su contestación a esta réplica -que, por otra parte, no podía dejar de él hacer-, Anselmo recalca sin quererlo el origen, fundamento y articulación eminentemente teológica de su argumento e irónicamente afirma que su obra no produjo la respuesta del necio -*insipiens*-, sino del *non insipiens et catholicus*, y por ello su respuesta **irá dirigida al católico**. Esta contestación la desarrolla en el texto que normalmente se cita como el **Libro apoloético** (*Liber apoloeticus: Quid haec respondeat editor ipsius libelli*) ¹¹.

Anselmo comienza por asentar que no le concede la paridad entre la certeza de la propia existencia y de las demás cosas con la certeza de la existencia de Dios, porque Dios no es transitorio y las demás cosas sí lo son.

Más aún: es igualmente válido para cualquier cosa y para Dios el que una vez existente, no pueda pensarse como no existente, pero el fundamento de esta imposibilidad en ambos casos es diferente: así, de cualquier cosa que ya existe puedo pensar que podría no existir:

"Y de cualquier cosa podemos pensar que no existe, cuando conocemos que existe, porque podemos igualmente aquello (pensar que no existe o que podría no existir) y conocemos esto (que existe). y no podemos pensar que no existe cuando conocemos que existe, porque no podemos pensar al mismo tiempo que es y que no es" ¹².

Y aún agrega Anselmo que el ateo o el necio al tratar de negar su argumento lo acepta, pues para negar debe tener en mente el "aquello de lo cual no pude pensarse algo más grande":

¹⁰ "Et me quoque certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur et non quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istum proprium deo" (loc.cit., p.129, 14-19).

¹¹ Ed.cit., t.I, pp.130 y ss.).

¹² "Et quidem possumus cogitari non esse, quandu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus. Et non possumus cogitari non esse, quandiu scimus esse, quia non possumus cogitari esse simul et non esse" (loc.cit., 10-13).

"Cualquiera que niega que existe algo de lo cual no puede pensarse algo más grande, entiende y piensa del mismo modo la negación que hace. No podría entender o pensar dicha negación sin sus partes. Y su parte es *aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande*. Cualquiera que entiende esto, piensa y entiende *aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande*" ¹³.

Ante esta perspectiva, debemos pasar revista a la crítica que formula Santo Tomás en referencia a San Anselmo. Pero antes nos parece oportuna y de consideración la objeción que hace Fabro, en relación a la validez del concepto de Dios que utiliza San Anselmo, y más que eso, en relación a la "pacífica aceptación" de tal por parte del ateo.

En efecto, dice Fabro ¹⁴, habría que cuestionar en primer lugar la validez del argumento anselmiano cuando reflexionamos en que el ateo (*isipiens*) al oír "Dios" no entiende algo de lo cual no puede pensar algo más grande, sino que al contrario: de entrada rechaza este concepto y lo considera vacío, fruto de la imaginación subconsciente o de la proyección alienante de la propia finitud en un ser objetivo e infinito (Feuerbach); se considera como existente las solas fuerzas de la naturaleza, de la historia en continua evolución, el solo progreso y las ambiciones, que son los motores de la historia; la sola materia y su dominio económico como regulador de los destinos, actividades y ambiciones de los hombres (Marx); en fin, que el ateo -sobre todo en la literatura postexistencialista contemporánea- no acepta noción alguna de Dios, y muy lejos estaría de contemplar en aquello que un hombre de fe le postulara como "Dios", un ser "del cual no se puede pensar algo más grande".

Simplemente es absurdo para el ateísmo -desde luego el moderno- un concepto de Dios y mucho menos de un Dios personal como el del cristiano:

"No existe pues, definición nominal que se detenga en pie; en el entendimiento del ateo moderno no hay cabida alguna para la noción de Dios" ¹⁵.

El ateo se sentiría en la tranquilidad total de negar el supuesto. No obstante que esto se ve muy claro si consideramos al ateo de nuestros días, se debe tomar en cuenta que Anselmo no pudo ser tan ingenuo de pensar que en su época los ateos sí entendieran por "Dios" lo que él quisiera; con todo, tenemos noticias de que en la Antigüedad ya se reportaban ateos radicales ¹⁶.

¹³ *"Quisquis igitur negat aliquid esse quo maius nequeat cogitari: utique intelligit et cogitat negationem quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitari non potest sine partibus eius. Pars autem eius est 'quo maius cogitari non potest'. Quicumque igitur negat hoc, intelligit et cogitat 'quo maius cogitari nequit' "* (loc. cit., p. 138, l., 15-19).

¹⁴ *Op.cit.*, pp. 441 y ss.

¹⁵ *Op. Cit.*, p.442.

¹⁶ *Cfr. Fabro, Introduzione all'Atesmo Moderno*, Roma, 1964, pp. 86 y ss.

1.2. La crítica de Santo Tomás

Cuando Santo Tomás inicia su refutación al argumento anselmiano, se detiene a considerar la posibilidad de llegar por medio de la mera noción de Dios a su existencia; en otras palabras, se encarga de investigar si la existencia de Dios es evidente o no lo es, ya que si lo es, se accede a ella por medio de la noción misma de Dios.

Así pues, algo es evidente por sí o en sí mismo (*per se notum*) cuando se comprende con el solo hecho de conocer sus términos; así, cuando conozco la parte y el todo y conozco realmente lo que quiere decir "parte" y lo que significa "todo", de manera directa conoceré qué cosa quiero decir cuando expreso que "el todo es mayor que la parte".

De esta manera, cuando decimos "Dios", pensamos -siguiendo a Anselmo- lo más grande de cuanto podamos nosotros concebir; pero como lo que es lo más grande de cuanto seamos capaces de concebir no sólo puede existir en el entendimiento -pues lo que es lo más grande existe en el entendimiento y en la realidad, ya que es mejor existir en el entendimiento y en la realidad que sólo existir en el entendimiento- luego, por el hecho de que existe Dios en el entendimiento cuando entendemos el término "Dios", se sigue que también Dios existe en la realidad.

Responde Tomás así:

"Aquel que escucha el término *Dios*, no entiende que esto signifique *aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande*, como algunos que creyeron que Dios era cuerpo ¹⁷. En efecto, dado que alguien entiende por *Dios* lo que se dice, a saber, aquello de lo cual no se puede pensar algo más grande, sin embargo, no se sigue por ello que se entienda que aquello que se expresa por el nombre (Dios) exista en la naturaleza, sino tan sólo en la aprensión del intelecto. No puede argumentarse que exista en la realidad si no se da en la realidad antes aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande, cosa que no es concedida por quienes niegan que Dios existe" ¹⁸.

Hay que notar que si la argumentación o los motivos para hacerla válida no va por el lado del nombre o

¹⁷ Esto nos recuerda la afirmación en la misma *Contra Gentiles* acerca de quienes pensaron que Dios era alguna cosa: "Sirven, así mismo, dichas razones para rechazar los sueños de los cándidos judíos, de Tertuliano, y de los herejes vadianitas o antropomorfitas que imaginaron a Dios con apariencias corporales; se pueden oponer, igualmente a los maniqueos que concebían a Dios como una sustancia infinita llenando todos los espacios": "*Preadictis etiam rationibus excluduntur deliramenta iudeorum simplicium, Tertuliani, vadianarum sive anthropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamenta figurabant, necne Maniqueorum qui quandam infinitum licis substantiam per infinitum spatium distentam Deum aestimabant*" (*Contra Gentiles*, I,1, cap.XX).

¹⁸ "*Ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.*" (*Suma Teológica*, I, q.2, a.1, ad 2m.

noción de Dios, entonces se debe discutir la formulación lógica; es decir, suponiendo que se acepta que alguien -incluso el ateo- acepta que Dios es aquello de lo que no puede pensarse algo mayor, por este solo hecho ¿se sigue de esto que Dios exista en la realidad? La discusión está en el plano formal.

Santo Tomás acepta este proceder en principio: acepta que Dios pueda ser entendido como algo de lo que no puede pensarse algo más grande; y acepta la presunta premisa: Dios no sería aquello de lo que no puede pensarse algo más grande si existiese sólo en el intelecto y no en la realidad (*Deus non esse id quod maius cogitari nequit si esset solum in intellectu et non in re*) y admite de igual manera el consecuente: Dios existe no sólo en la mente sino también en la naturaleza (*non solum in mente nisi in rerum natura*).

En la cita que arriba consignamos de la *Suma teológica* apreciamos que Tomás niega la posibilidad de pasar del concepto en mente a la realidad. Además de las razones que ahí aduce y las que consigna Fabro en la cita arriba también referida, Santo Tomás añade otra más -aunque ya perteneciente en este caso a un escrito de juventud- en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, donde expone el argumento anselmiano citándolo a éste por su nombre de la manera siguiente, preguntándose si acaso el que Dios exista es evidente para nosotros (*Utrum Deum esse sit per se notum*):

"4. Además, aquello que es evidente para nosotros puede pensarse que no existe; pero Dios no puede pensarse que no existe, por lo tanto, el ser mismo es evidente; la demostración de la menor ha sido hecha por Anselmo: *Dios es aquello de lo cual no se puede pensar algo más grande*. Pero aquello de lo que no puede pensarse que no exista es mayor que aquello que puede pensarse que no existe, por lo tanto Dios no puede pensarse que no exista. Siendo aquello de lo cual nada puede pensarse algo más grande, puede probarse de otro modo: ninguna cosa puede pensarse sin su esencia, como el hombre sin aquello por lo que es animal racional mortal; pero la esencia de Dios es su misma existencia, como dice Avicena; luego, Dios no puede pensarse que no exista" ¹⁹.

A esta argumentación que se repetirá constantemente y siempre que cite a Anselmo por su nombre, responde que:

"El argumento de Anselmo debe ser entendido de esta manera: después de que entendemos a Dios, no puede pensarse que sea Dios y pueda pensarse que no exista; pero de esto no se sigue que alguien no pueda negar o pensar que Dios no exista; en efecto, puede pensar que no exista algo de la índole de aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande; y por ello, su argumento (de Anselmo) se basa en esta suposición: que algo existe de lo cual

¹⁹ "*Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse; sed Deus non potest cogitari non esse, ergo, ipsum esse per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum: 'Deus est quod maius cogitari non potest'; sed illud quod non potest cogitari non esse est maius quo potest cogitari non esse, ergo Deus non potest cogitari non esse. Cum sit illud quo nihil maius cogitari potest, potest aliter probari: nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale; sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicena. Ergo Deus non potest cogitari non esse"* (In I Sent., d.3, q.1, a.2, ob.4).

no puede pensarse algo más grande" 20.

No es sino en la *Suma Contra los Gentiles* donde Tomás expone con mayor amplitud el argumento anselmiano con ocasión de refutar la opinión de quienes afirman que siendo la existencia de Dios de evidencia inmediata, es inútil pretender demostrarla: (*De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum*), que precisamente es el título del capítulo X del libro I.

Propone que el argumento de quienes afirman esto es que:

"Conocido qué es la parte y qué el todo, al momento se conoce que el todo es mayor que sus partes. Y de la misma manera ocurre cuando decimos que *Dios existe*. Por lo tanto entendemos por el nombre de *Dios* algo de lo cual no puede pensarse algo más grande. Este concepto se forma en el intelecto por quien entiende y escucha el nombre, y así Dios existe por lo menos en el intelecto. No puede en el intelecto existir tan solo, por lo que aquello que existe en el intelecto y en la realidad es mayor que lo que sólo existe en el intelecto: por lo tanto, no existe algo más grande que Dios, como se manifiesta en la definición. de lo que resulta que la existencia de Dios es evidente, como colegido de la definición del nombre" 21.

Esta argumentación parece ser la base de la respuesta que a estas alturas el lector ya identifica por la cita de la *Suma Teológica*. Pues bien, esta cuestión de la evidencia del término y de la existencia se conecta con que para Santo Tomás -en el mismo capítulo X de la *Contra Gentiles*- las cosas que son evidentes por sí mismas se conocen naturalmente y **no por esfuerzo de investigación**. Por lo tanto, si quienes sostienen que conociendo la noción de Dios se acepta todo lo que implica dicha noción, incluso la existencia, logran convencernos de que "Dios" es algo de lo cual no puede pensarse algo más grande, inútil será el postular la necesidad de pruebas *a posteriori*.

Fabro opina (**op.cit.**, p.445) que la exposición del "primer argumento" que aparece en la *Contra Gentiles* y que citamos arriba, no sigue fielmente la exposición de Anselmo. Sin embargo, pensamos nosotros que es sólo un resumen; más aún, no tendría sentido la segunda formulación del argumento anselmiano, más completa, a la cual Fabro no objeta en absoluto.

Al margen de esta opinión, podemos pasar a examinar la "segunda razón" puesta por Santo Tomás:

20 "Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quid sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquid non possit negare vel cogitari Deum non esse; potest enim cogitari nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quod maius cogitari non potest" (**In I Sent.**, d.3, a.2., ad 4m.).

21 "Cognitum quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus 'Deum esse'. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectum et re est, maius est quo in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum" (L. I, cap.X)

"Se puede pensar que existe lo que no puede pensarse no existiendo, el cual ser evidentemente más grande que el que puede pensarse que no existe. Por lo tanto, se podría pensar un ser más grande que Dios si Dios se pudiera pensar como no existente, lo que va contra su definición. Se concluye, pues que la existencia de Dios es evidente" ²².

En el capítulo XI, "Refutación a esta opinión y solución a las razones dadas" (*reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemittarum*) explica Santo Tomás que el hecho de que existan nociones que nos parecen evidentes -como lo es la existencia de Dios-, se debe a que desde la infancia nos hemos acostumbrado a aceptarlo; en este caso, quienes han tenido educación religiosa infantil, consideran la existencia de Dios como algo indiscutible, o por lo menos está en mejor disposición de aceptarla aún sin demostración racional.

La otra razón que ahí aduce es que no se distingue entre lo que es evidente por sí (*per se notum omnibus*) y lo que es evidente para nosotros (*per se notum quad nos*).

Así, de esta manera se explica la respuesta dada en la **Suma Teológica**, pues en efecto, si conocemos el significado preciso de "todo" y "parte" entendemos evidentemente y de manera inmediata que el todo es mayor que sus partes y esto porque dicha verdad es evidente por sí para todos, pero para quienes no conocen el significado de esas nociones no es evidente y esto porque el entendimiento humano se halla respecto a lo más evidente en estado de potencia.

Dice en su contrargumentación:

"No se sigue que conocida la definición de *Dios* será evidente que Dios existe como pretendía la *primera razón*. En primer lugar, porque no para todos es evidente, ni para los que conceden que la existencia de Dios que sea este aquello de lo que no puede pensarse algo más grande, pues muchos de los antiguos dijeron que Dios era este mundo (...) dado que por todos fuera entendido por el término *Dios lo que no puede pensarse algo más grande* no se sigue que exista *aquello de lo cual no se puede pensar algo más grande* en la realidad (...). Y así no hay inconveniente para los que afirman que Dios no existe, pues no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquiera otro que exista en la realidad o en el entendimiento, sino para aquel que concede la existencia en la realidad de un ser del cual no puede pensarse algo más grande (...). Tampoco se sigue, como afirmaba la *segunda razón* que pueda pensarse que Dios no existe si se pensara algo más grande que El. Pues el que se pueda pensar que no existe no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, siendo su existencia evidéntísima, sino por la debilidad de nuestro entendimiento que no puede verlo por sí mismo sino por sus efectos y así llega

²² "Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quid maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. quod est contra rationem nominis. relinquatur igitur quod Deum esse per se notum est" (*idem*).

razonando al conocimiento de su existencia" 23.

Algo nuevo con lo que nos encontramos con respecto a la contestación de la *Suma Teológica*, es que ahora Tomás apela a la naturaleza de nuestro intelecto que no puede conocer la naturaleza de Dios directamente y que por lo tanto, forzosamente necesita ir de los efectos a la Causa para tener una cierta noticia de su naturaleza. Si se sostiene esto, la argumentación anselmiana será un tipo de razonamiento propio de quienes se encuentran en plana vivencia de Dios, en experiencia mística o de continua presencia de él en su vida. Hay que notar que no objetamos esta experiencia de Dios, sino que estamos afirmando -siguiendo la crítica de Santo Tomás- que la argumentación de San Anselmo no se aplica al razonamiento o a la investigación por la luz natural de la razón.

¿Qué decir de la réplica anselmiana respecto a que el "aquello de lo que no se puede pensar algo más grande" sólo se aplica a Dios y no a las demás creaturas? Gaunilón, como ya vimos arriba, cree salir al paso en su contrargumentación al ironizar la imposibilidad de la existencia de las "islas perdidas y espléndidas" por el solo hecho de pensarlas, pues podríamos pensar dichas islas como aquellas de las cuales fuera imposible pensar unas más grandes.

Santo Tomás reconoce la importancia del matiz que exige Anselmo, es decir, que **sólo se aplica a Dios**, y sabe que la réplica de Gaunilón no deja de ser superficial y fuera de sintonía con el espíritu del argumento anselmiano.

Así pues, el fundamento de que sólo se aplique a Dios -y Tomás lo sabe, como a continuación veremos, es que Dios -a diferencia de los demás seres- es el **ser más verdadero** (*ens verissime*), el que tiene el ser por esencia. Sólo esto da la razón propia de que Dios sea pensado como algo de lo cual no puede pensarse algo más grande. Si Dios no fuera el ser más verdadero, esta superlación (si se me permite el término) no tendría razón de ser.

Así, este signo de la naturaleza divina no es evidente para todos, por lo que se hace necesaria la referencia a los entes concretos que al hacer el papel de efectos nos remiten a la Causa que es Dios. Esta aclaración tomista de orden metafísico está muy por encima de la crítica de Gaunilón. Apela, pues Tomás, a dos factores para desacreditar a San Anselmo: la naturaleza de Dios como el ser más verdadero (*ens verissime*); y la naturaleza de nuestro intelecto, que se ve imposibilitado a acceder a la esencia divina directamente y sólo a través de los efectos.

Ahora bien, ¿Qué es lo que permite -siguiendo la tentación del argumento de San Anselmo- que se pueda argumentar a su favor el que el ser humano aspire innatamente a los valores supremos como la

²³ "Nec oportet ut statim, cognita huius nominis, significatione, Deum esse sit notum ut 'prima ratio' intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum istum dixerunt Deum esse (...) dato quodab omnibus per hoc nomen "Deus" intelligatur aliquid quo maius cogitari non potest in rerum natura (...). Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse possit in rerum natura. Nec etiam oportet, ut "secunda" ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur (Op.Cit., cap.XI).

verdad, la felicidad, la belleza, etc.? Esto -podría interpretarse- querría decir que el hombre puede -si aspira a tales valores que trascienden los bienes concretos o la naturaleza de todas las demás cosas- pensar sin dificultad un ser de la misma índole que sus deseos de valores trascendentes, es decir, un ser eminentísimo del cual fuera imposible pensar siquiera uno mayor.

Santo Tomás acepta que el hombre tenga tal aspiración, pero niega la posibilidad de que pueda argumentarse con esto lo arriba dicho; más aún, aclara que dicha aspiración sólo se da respecto a la bondad, belleza, verdad, en general, en absoluto, como "trascendentales" (*in communi*).

Así, enseña:

"Que la verdad en absoluto o general existe es evidente por sí, pero que la verdad primera existe no es evidente para nosotros" ²⁴.

Ya en el mismo capítulo XI de la *Contra Gentiles* respecto a la aspiración del hombre, dice Santo Tomás que le desea naturalmente en cuanto naturalmente desea la bienaventuranza, que es cierta semejanza de la bondad divina. Por esto no es necesario que Dios sea en sí mismo naturalmente conocido, sino en su semejanza. Y en consecuencia es necesario que el hombre vaya al conocimiento de Dios racionando por las semejanzas que encuentra en sus efectos.

Hay que notar en este momento la brevedad de la formulación tomista del argumento anselmiano. ¿Lo cita acaso de memoria y por ello su formulación sucinta? Habla de "dos razones distintas", pero sólo es en realidad una razón o un solo argumento. Por lo cual es conveniente revisar la exposición sistemática que realiza en la *Cuestión Disputada De Veritate*, donde ya afirmaba:

"El ente se funda sobre la verdad; de donde así como la existencia del ente en general es evidente, así también la existencia de la verdad; aunque no es evidente para nosotros; que exista un ente primero que sea causa de todos los entes, pues a esto se accede por fe o por demostración; por lo que no es evidente que la verdad de todas las cosas exista por la verdad primera. Y así no se sigue que la existencia de Dios sea evidente" ²⁵.

En esta cuestión *De Veritate*, en su artículo 12, Santo Tomás se dedica a investigar si la existencia de Dios es evidente a la mente humana tal como lo son los primeros principios de la demostración que no pueden pensarse sin existencia (*utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima*

²⁴ "*Veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos*" (*Suma Teológica*, I, 2, 2 ad 3m).

²⁵ "*Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse. Non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.*" (q.X, a.12, ad 3m).

principia demonstrationis quae non possum cogitari non esse).

A diferencia de la *Suma Teológica*, Santo Tomás sí consigna -como lo hace en su *Comentario a las Sentencias*- el nombre de Anselmo. Y lo cita considerando que su argumento es el siguiente:

"2. Además, Dios es aquello de lo que no se puede pensar algo más grande, como dice Anselmo. Pero aquello que puede pensarse como no existente, es menos que lo que no puede pensarse que no exista. Por lo tanto Dios no puede pensarse que no exista"²⁶.

Cuando Tomás comienza su artículo, hay que notar que no en valde compara la noción de "principios primeros" con la evidencia de la existencia de Dios, pues la evidencia de dichos principios radica en su inmediata utilización dentro de nuestros razonamientos.

En efecto, no podemos pensar algo en modo alguno si no consideramos la existencia de los principios primeros de la demostración; la presencia habitual de estos en nosotros condiciona la aprehensión de nociones más elaboradas, nociones que se extraen de la realidad y que por estos principios pueden asociarse, unificarse, separarse, etc.²⁷.

De esta naturaleza pretende Anselmo que sea la existencia de Dios, con evidencia meridiana como la de los principios de la demostración. En este lugar que ahora estudiamos de la crítica tomista se ve con más agudeza el doble criterio al que aludíamos arriba que representa la base de la contrargumentación de Santo Tomás, es decir, a) la evidencia *per se* de la existencia de Dios; b) la imposibilidad de nuestro entendimiento por su limitación natural a acceder a esta evidencia *per se*.

En el *sed contra*, expone el doble criterio relacionándolo con los principios primeros -creo que vale la pena detenerse en la crítica tomista, so pena de extendernos un poco, pues es necesario captar bien la esencia de la evidencia que se defiende antes del planteamiento moderno cartesiano, el cual traerá a colación la consideración de un argumento ontológico *sui generis*, que por otra parte, dicha evidencia será el punto a discutir por Kant, como veremos en la parte medular del presente trabajo:

"*Si se afirma que la existencia de Dios es evidente por sí y que se encuentra en hábito en la mente, pero que en acto se puede pensar que no*

²⁶ "*Praeterea, Deus est quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit [in Proslogio, cap. II]. Sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.*" (loc. cit., objeción 2).

²⁷ Me parece que a pesar de las objeciones que en ocasiones se han presentado en contra, la demostración por reducción al absurdo de la utilización de los primeros principios y su evidencia (que se logra cuando se obliga a hablar a quien lo niega y con ello reconoce por lo menos el de no contradicción), constituye una verdadera demostración, al margen de que sea una demostración de carácter "personal"; precisamente lo que se intenta es probar que se utilizan y al hacerlo, que existen. Para una referencia sobre estas objeciones en contra de la demostración de los primeros principios por reducción al absurdo, puede verse la opinión del Dr. Héctor Zagal en "Axiomas, argumentación y metafísica", en *Analogía* 2 (1992), pp. 75-65.

existe; *se debe responder* que acerca de las cosas que se conocen por hábito natural no puede considerarse contrarios en cuanto a su fundamento, como en el caso de los primeros principios de la demostración. Si por lo tanto, el contrario de que Dios existe puede considerarse en acto, el que Dios existe no sería evidente" 28.

Y el fundamento de la evidencia, junto con la limitante natural del entendimiento lo expone así:

"En efecto, algo puede ser evidente de dos maneras: *en sí mismo y en cuanto a nosotros*. Que Dios existe es en sí mismo evidente, pero no lo es para nosotros; y por ello nos es necesario para el conocimiento de su existencia poseer demostraciones tomados de sus efectos (...). En efecto, para que algo sea por sí evidente no se requiere otra cosa sino que el predicado esté bajo razón de sujeto; entonces el sujeto no puede pensarse sin que el predicado aparezca contenido en él. Para que sea evidente se requiere que el contenido del sujeto en el cual se contiene el predicado sea conocido por nosotros. Y por ello, ciertas cosas son evidentes para todos, cuando tienen juicios de los cuales el contenido del sujeto es evidente para todos, como que el todo es mayor que cualquiera de sus partes, se conoce, en efecto, qué es el todo y qué es la parte. Otras cosas en cambio, son evidentes sólo para los sabios, que conocen el contenido de los términos, que permanece desconocido al vulgo" 29.

La respuesta a la objeción que consignamos líneas arriba se limita a repetir la impotencia de nuestro intelecto, argumento que a estas alturas es ya más que familiar para el lector.

Lo que podemos añadir a esta explícita argumentación tomista es que nuevamente el fundamento se encuentra en la inclusión del contenido del predicado en el sujeto. Lo que importa es que Santo Tomás le está dando la razón a Anselmo: es cierto -podríamos glosar- que la existencia de Dios está implicado en Dios, pues a él compete el existir por esencia, por su radicalísima diferencia ontológica que guarda respecto a todos los demás seres, los cuales sólo poseen el ser por participación. Esto es verdad. La cuestión es que el que Dios tenga por esencia el existir y que eso se pueda conceptualizar en la noción de "Dios" no es accesible sin más a la inteligencia humana, que parte de lo más evidente a lo menos

28 "*Sed dicendum, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse. Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.*" (ibidem, sed contra 2).

29 "*Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. (...) Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognitiva ratio subiecti in qua concluditur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum maius est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante.*" (ibidem, corpus).

evidente.

Y ¿qué es más evidente en este caso y qué lo menos evidente? Pues lo primero está constituido por la realidad directa al hombre, lo que después de larga reflexión ontológica considera como **efectos**; esto es lo más evidente. Lo que se puede considerar sin necesidad de largas abstracciones o cavilaciones: nuestra existencia, que somos contingentes, es decir, que podríamos no existir, la dependencia causal próxima de los fenómenos que se nos presentan de manera ordinaria, nuestra volición, la intelección y generalización universal que utilizamos a cada momento de nuestro pensamiento, de la reflexión, de la comunicación...; todo esto es lo que se le presenta como más evidente.

Por otro lado, el constante reflexionar y meditar -que constituye, por otro lado el patrimonio de 2500 años de pensamiento occidental- arroja como consecuencia la referencia de las causas próximas a un fundamento último, a las causas últimas, la Causa última; esto no es accesible *per se* al hombre; es más: de serlo -usando una argumentación tomista (*Contra Gentiles*, libro I, caps 1-3)- no hubiera sido revelado jamás, pues hay verdades de tipo natural -como la existencia del alma, la inmortalidad o inmaterialidad de la inteligencia, la contingencia humana, etc.- que precisamente son reveladas; porque si bien es cierto que son verdades accesibles al hombre, por no serlo de manera evidente, directa, en su investigación el hombre -de no haber recibido la Revelación-, difícilmente hubiera alcanzado su conocimiento y de haberlo logrado sería tras un largo peregrinar lleno de errores y sufrimientos, porque no todos los hombres nacieron con la disposición natural para el alcance de dichas verdades por investigación filosófica y porque de ordinario el hombre se ocupa de lo necesario para la subsistencia.

Puestas así las cosas, existen verdades evidentes en sí mismas, pero no para todos. Una de estas verdades es la existencia de Dios que se colige de la transferencia de los efectos a la Causa y de la cierta noticia que éstos dan de la naturaleza de la causa. La elección está hecha por Santo Tomás: o se elige por la vía del platonismo inmediatesta de la "luz" iluminante de Agustín y Anselmo, o se vuelve el intelecto hacia el platonismo procliano del pseudo Dionisio y del *Tratado De Causis*, que es el platonismo de la "mediación" que sitúa al Dios en la tiniebla, pero accesible al hombre aunque por reflejo.

Lo que aquí hemos expresado no es sino la glosa de lo que el pensamiento clásico ha sostenido sobre lo primero que el hombre conoce.

En efecto, algunos podrían afirmar que lo primero conocido es lo más simple, y así, siendo Dios por esencia simplísimo tenemos que Dios sería lo primero que conoceríamos. A estas opiniones y al respaldo de la glosa que hemos realizado arriba se dedica la cuestión 1, artículo 3 del libro primero del *Comentario de Santo Tomás al libro De la Trinidad de Boecio*; el contenido es interesante, pero por constituir una síntesis de lo que ya hemos expuesto a lo largo de toda la réplica tomista a la que hemos pasado revista, expondremos resumidamente lo principal, que a nuestro juicio estructura la argumentación.

Decíamos pues, que algunos podrían afirmar, por las razones ya aducidas, que Dios parecería ser lo que primero conoce el hombre; sin embargo, si esto fuera de esta manera, entonces el hombre -al conocer esto de manera absoluta y primera- no se equivocaría al respecto, sino que acertaría de manera inmediata.

¿Cómo sabemos que no acerta, o que existe error en esto? Pues porque hay quienes afirman la

existencia de Dios y hay quienes la niegan, lo cual no da certeza en la verdad de las aseveraciones, pues por simple lógica sabemos que o una de las dos proposiciones están mal o ambas, pero no pueden ser simultáneamente verdaderas.

La razón de que esto no sea así, de que Dios no sea lo que primero se conoce -que vendría muy bien en apoyo del argumento anselmiano- es que lo que primero se conoce es doble: en orden a las primeras potencias o en orden a los objetos de una misma potencia. De el primer modo, tenemos que lo primero conocido es lo conocido por los sentidos en sus respectivos objetos propios; es decir, el conocimiento del singular sensible, lo que se conoce antes que cualquiera cosa cognoscible por el intelecto, pues éste depende de lo que se obtiene por los sentidos.

En cuanto al segundo modo, repetimos, lo primero que se conoce es su objeto propio. Pero Dios no es el objeto propio del intelecto humano, ya que su objeto propio es la esencia de las cosas concretas, no la esencia de Dios -la cual si se conociera como objeto propio, es claro que conoceríamos la existencia de Dios de manera inmediata y Anselmo habría triunfado-. Pero esto no es así; de manera que la existencia de Dios no es, pues, evidente sino que por naturaleza del intelecto humano -argumento que me parece el más contundente contra la propuesta anselmiana- estamos obligados a proceder de lo concreto a lo abstracto, de las causas próximas a las remotas y por deducción -actividad dianoética típica del conocimiento filosófico- hacia Dios³⁰.

Con todo lo anterior podemos concluir que la argumentación anselmiana prácticamente se considera anulada desde la crítica de Santo Tomás, lo cual no obsta para que en la escolástica posterior, como veremos adelante de manera sucinta, retome el hilo de esta vía *a priori*, e intente sostener en pie este acceso directo a Dios.

Se ha afirmado en ocasiones que Santo Tomás no critica el argumento anselmiano en cuanto argumento demostrativo de la existencia de Dios, oponiéndose más bien a una consecuencia implícita en él: la de la evidencia *quad nos*. Sin embargo, aún criticado sólo en cuanto a esa consecuencia el argumento es nulo, como dice González Alvarez: "en cuanto ontológico y en cuanto argumento"³¹. Allí mismo se explica que para solventar el problema de que podamos pensar a Dios como no existente, Cayetano distinguió entre la existencia *exercita*, que aunque compete a la esencia misma de Dios con la cual se identifica, no compete en modo alguno a la noción abstracta de Dios; y la existencia *signata* -en la que pretende basarse Anselmo- del concepto de Dios, de la cual pretende San Anselmo pasar a la existencia *exercita* en la naturaleza de las cosas³².

1.3. El argumento en la escolástica medieval

De manera muy breve expondremos el pensamiento de dos figuras centrales en la escolástica que recogieron con beneplácito la argumentación de Anselmo. Tuvo grandes defensores y de fuerte nombre, pero sólo escogemos dos por su importancia ya que en definitiva poco es lo que se añade al original

³⁰ Cfr. Comentario al libro *De la Trinidad* de Boecio, I, q.1, a. 3.

³¹ Cfr. *op. cit.*, p. 148.

³² *ibidem*, p.149.

discurrir de San Anselmo; en realidad sólo se dan variaciones de su formulación, ya sea argumentando por el lado del sumo bien; o ya sea por el lado del mero concepto de Dios.

Entre los autores de poder que aceptan el argumento están Buenaventura, Duns Escoto, Alejandro de Ales, Guillermo de Auxerre, Enrique de Gante, etc. De estos ocuparán brevemente nuestra atención San Buenaventura y Escoto.

Buenaventura acepta planamente el argumento ontológico en virtud de que no se puede concebir que no exista el ser purísimo; y parte del concepto de Dios que conlleva una serie de implicaciones que nos impulsarían a aceptar que un ser de tal naturaleza no puede no existir. Por ello puede afirmar:

"Si Dios es Dios, Dios existe; pero el antecedente es de tal manera verdadero que no puede pensarse que no exista; por lo tanto, que Dios existe es una verdad indudable" ³³.

Si nosotros logramos conservar en nuestro entendimiento la idea de que Dios es un ser "purísimo" entonces no podremos negar que exista; pero para lograr esto debemos deshacernos antes de la idea de "no-ser" en el concepto de Dios, y una vez realizado lo cual, la meridiana evidencia de la conclusión "Dios existe" se impone por sí misma.

En otra obra pide esta remoción de la nada para Dios y con esto atribuyendo a Dios en grado sumo perfecciones como la simplicidad, la actualidad o la perfección, su existencia se impone:

"El ser mismo es de tal manera cierto que no puede pensarse que no exista, porque el Ser mismo purísimo no adviene al intelecto sino por plena fuga del no ser (...), por lo que el Ser mismo nada tiene de no ser ni en acto ni en potencia, ni en cuanto a la verdad de la cosa ni en cuanto a nuestra estimación. De donde si a Dios se le asigna el nombre de *eternísimo*, *simplicísimo*, *actualísimo*, *perfectísimo*, es imposible pensar que el Ser mismo no exista" ³⁴.

Esto es aceptable si nos mantenemos en la línea del "es", del ser esencial, el cual -según esencia- le competiría a Dios, si realmente queremos ser coherentes con la noción de Dios que estamos manejando; pero si pretendemos pasar del "ser" al "existir", al orden existencial, entonces no se justifica tal paso. Esta es una variante bastante curiosa que nos permite observar cómo la

³³ "Si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile" (De Mysterio Trinitatis, q.1, a.1, n.29).

³⁴ "Ipsum esse adeo in se certissimum quod non potest cogitari non esse quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse (...) sic e contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritate rei, nec secundum aestimationem nostram (...) Unde si Deus nominat esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, impossibile est ipsum cogitari non esse" (Itinerarium mens Deum, cap.5, nn.3-6).

argumentación de San Anselmo no puede desligarse tan fácilmente de los atributos divinos que obtenemos por remoción y eminencia.

Escoto, por su parte, admite el argumento tratando de introducir variantes que pasen de largo o salven el impedimento del orden existencial; tal vez tiene en mente la imposibilidad que hemos visto y que determina la invalidez del planteamiento de Buenaventura.

Mucho más curiosa es la exposición escotista:

"Es mayormente pensable lo que existe, esto es, más perfectamente cognoscible porque es visible o inteligible por intelección intuitiva; lo que no existe ni en el ser ni en algo mejor, no es intelectualmente visible; visible, sin embargo, es lo más perfectamente cognoscible, que no lo es sino por inteligencia abstractiva. Por lo tanto existe lo más perfectamente cognoscible"
35

Podemos desdoblar esta cita de la siguiente manera: es mayor pensable lo que existe que lo que no existe porque lo que existe es más perfectamente cognoscible que lo que no existe, ya que aquello es cognoscible por conocimiento intuitivo y éste sólo por conocimiento abstractivo; luego, el perfectísimo cognoscible existe. esta forma de argumentar supone el siguiente desarrollo a su vez:

Lo que es cognoscible por conocimiento intuitivo es mayor cognoscible que lo que puede ser conocido por conocimiento abstractivo; pero el conocimiento abstractivo requiere un objeto existente, mientras que el abstractivo puede realizarse aunque no exista el objeto; luego existiendo en la mente el perfectísimo cognoscible, debe existir también en la realidad.

Podemos ver con claridad que esta argumentación no concluye porque se atribuye la mayor perfección del **modo** de conocer a los **objetos** conocidos. Si es superior el conocer "intuitivamente", no por esto el objeto conocido por medio de un modo perfecto o más laudable que otros, tiene que recibir la misma perfección que la manera de conocer. Si el conocimiento es perfecto en virtud de su naturaleza, lo es sólo en virtud de su naturaleza y nada más, no en virtud de la perfección ontológica del objeto que se conoce.

No sólo, sino que además contiene esta exposición una petición de principio: es válido hablar de que el conocimiento "intuitivo" requiere de un objeto existente en la realidad, pero existe en la mente el perfectísimo cognoscible porque existe en la realidad; no es que exista en la realidad porque, como el conocimiento "intuitivo" necesita de algo existente, entonces al tenerlo en la mente, existe fuera. Justamente se parte de que se tiene en la mente, pero eso es lo que se quiere probar: que está en la mente, porque en ella sólo hay objetos que existen y están en la mente.

Existe otra formulación altamente complicada por incluir la noción de posibilidad:

35 *"Maius cogitabile est quod existit i.e. perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibilia intellectinone intuitiva; quod autem non existit nec in se, nec in meliore, non est intellectualiter visibile, sed tantum intelligibile abstractive. Ergo, perfectissimum cognoscibile existit"* (Comm. in I Sent., d.II, q.2).

"El sumo pensable no está tan sólo en el intelecto pensante, ya que entonces podría existir, porque es pensable, y podría no existir porque repugna a su razón que exista por otro. Igualmente es más pensable aquello que está en la cosa que lo que está en el intelecto"³⁶.

Aquí se ve que la posibilidad juega el papel principal: el sumo pensable por definición -pues antes habíamos visto que el sumo pensable lo era porque existía una correcta correspondencia, según Escoto, entre la perfección del pensamiento y la perfección del objeto pensado-, no puede ser causado por otro, repugna a su noción. Ahora bien, si existiese este ser sólo en el intelecto, entonces podría existir o no existir, pues podría ser pensado y no pensado. Luego, como repugna a su definición el que pueda no existir -porque entonces no podría ser pensado-, aparece una contradicción que se salva sólo si el sumo pensado existe en la realidad y es impensable que no exista.

Difícil es este proceder. González Alvarez -quien se ocupa en lo conducente del planteamiento Escotista- dice:

"Esta argumentación peca de la no separación de dos órdenes bien distintos de posibilidad: intrínseca y extrínseca. Al hacer esta distinción y aclarando todavía más la posibilidad intrínseca en posibilidad abstracta y concreta o real, desaparece la contradicción que se supone para concluir que Dios existe. Porque, en efecto, entonces puede afirmarse al mismo tiempo que Dios es posible (con posibilidad intrínseca de tipo abstracto en el sentido de que lo pensamos con elementos conceptuales abstráidos de la realidad de las cosas existentes) e imposible, con posibilidad extrínseca, pues a su ser repugna ser causado). La posibilidad no es vía noética para la existencia sino que la supone"³⁷.

Así pues, hemos visto a lo largo de la enumeración de argumentos y réplicas que el gran genio anselmiano permanece unido a la experiencia de hombres que desean un contacto pleno, directo con Dios; hombres a los que la existencia de Dios -en parte por las razones de educación que ya Santo Tomás había vislucrado y que ya citamos- no parece interesarles en cuanto problema argumentativo. Para estos autores la razón es que a Dios, por un sentimiento natural de acceder a lo perfecto, a lo pleno, a la felicidad se le da un estatuto evidente, de evidencia personal, condición de posibilidad para una vida más conforme con la racionalidad del hombre y su dignidad; porque, claro, si se tiene una evidencia inmediata o más o menos natural de la existencia divina, no hay razón en no fundar la vida social en su plenitud en los valores de la existencia de Dios, de la existencia de un Bien que fundamenta todos los demás bienes.

Este es un grave problema porque, como adelante veremos, el racionalismo abre las puertas al

³⁶ *"Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitanti quia tum potest esse quia cogitabile, et non potest esse quia ratione eius repugnat esse ab alio. Maius igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum"* (De primo rerum omnium principio, c.4.).

³⁷ Op.cit., p. 151. En realidad, es altamente aprovechable para lo que nos ocupa la consulta de las pp. 149 y ss.

El argumento ontológico en San Anselmo

pensamiento directo de Dios, a la directa intelección y certeza de su existencia como un correlato de la naturaleza humana, sin que esto implique filiación alguna de matiz religioso, como sí acontece en al concepción medieval que sigue a San Anselmo.

En otras palabras, es comunmente aceptado que el racionalismo laicizó la formulación ontológica y le da un estatuto gnoseológico original que no se había dado anteriormente.

Es aquí donde la importancia de Descartes reluce frente al ontologismo medieval; es en este punto donde la discusión sale del terreno teológico en el que podría pretender esconderse o escudarse para hacer válida la conclusión de sus supuestos. Ahora, con el racionalismo, la suerte del argumento es diferente: otras armas lejos de la fe serán necesarias para su defensa. La lucha se entabla ya en el plano de la naturaleza del hombre, de su conciencia de pensar y de existir, de su conocimiento y modo de acceder a la realidad extramental, de la posibilidad de su estructura cognoscitiva para reconocer a lo real *qua* real.

La discusión, ahora racional, no teológica, introducirá la correspondencia plena entre intelecto y realidad; o más bien dicho entre objeto y actividad cognoscitiva, entre evidencia -como única vía de acceso a la realidad- o proceso discursivo. Está ya en juego la estructura de la formulación del objeto.

La espontaneidad constructiva de la noética racionalista en su proceso de desarrollo, desde Descartes a Leibniz, se enfrenta ante las objeciones que desde la misma trinchera del racionalismo son formuladas. Y la inmanencia, en manos de Kant, se somete a su prueba última en la búsqueda de el encuentro del fundamento de esa idea, siempre presente, siempre rectora y fundante, de la actividad humana y que busca impaciente una explicación de su presencia en el hombre: la idea de Dios.

CAPITULO II

VARIACIONES RACIONALISTAS DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO: DESCARTES

2.1. Presupuestos del racionalismo

Aunque ya en la escolástica postomista se vislumbraba lo que aquí hemos llamado "laicización" del argumento ontológico, no es sino con el racionalismo que el problema de la conciencia carga sus tintas hacia la línea de la fundamentación del ser en la conciencia, y por extensión, del ser de Dios en la conciencia humana.

El racionalismo, que es un movimiento harto vasto, tiene su origen en la intuición intelectual del nominalismo. Dios se manifiesta como una pieza necesaria en el engranaje del sistema racionalista. Pero esto tiene su lógica explicación.

Para el racionalismo se debe partir no de la negación de la experiencia sino de la duda de dicha experiencia; de esta manera, sólo por vía racional se podrá demostrar la existencia de algo. El problema de Dios y su existencia tomó un papel entonces fundamental, porque las pruebas hasta entonces admitidas como pruebas *a posteriori*, están fundamentadas en la experiencia, y por ello sólo se podrán formular pruebas *a priori*; y como tal formulación parece que sólo es posible con el proceso a *simultaneo*, es decir, como el argumento ontológico -en donde, conocido el significado del término "Dios", conozco que existe-, el argumento ontológico será el paradigma de los racionalistas que quieran demostrar a Dios.

Lógicamente se siguen formulando argumentos *a posteriori*, pero como una incompreensión de lo que significa conocer a Dios, que sólo es accesible por el argumento ontológico.

Es de ordinario subrayado el que un argumento que representó el razonamiento más teológico y místico, surgido después de una intensa oración y con el fin de entender lo que ya se creía, se haya convertido en la base de la nueva metafísica de la razón absoluta, primero con Descartes, Malebranche, Espinoza, y luego con Leibniz y Hegel, hasta desencadenar el ateísmo humanista del pensamiento moderno.

El centro del argumento que será la vertiente investigada por el racionalismo se puede establecer en el juicio de existencia y su naturaleza:

Si respecto a las demás cosas el juicio de existencia es de naturaleza extrínseca con relación a la experiencia, con respecto a Dios, dicho juicio es intrínseco, porque a Dios la existencia debe pertenecerle necesariamente.

Mientras en Anselmo la "fuerza" que lograba que el concepto de Dios se le ofreciera al hombre en la dimensión que Anselmo quería, radicaba en la abismal diferencia ontológica entre Creador y creaturas; en la modernidad, la noción de existencia de Dios brota de la evidencia, de la fuerza con que en la conciencia humana se inserta la idea de Dios: la verdad es en la modernidad, como veremos en relación a Descartes, un problema de certeza, no de la apertura de la conciencia al ser, sino del ser que es fundado por la conciencia.

Estas son las reflexiones fundamentales que hay que tener en cuenta antes de abordar al precursor de la forma y sentido que del argumento ontológico criticará Kant: Descartes.

2.2. EL argumento ontológico en Descartes

¿Un segundo argumento ontológico?

Comunmente -y procuraremos dilucidar esto a lo largo de este apartado sobre Descartes- se tiende a considerar que el argumento ontológico tal como se encuentra expuesto en Anselmo fue tomado por Descartes; nada más equivocado, ciertamente Descartes en ocasiones parece usar de la noción de *ens perfectissimum* de Anselmo a la par que su noción de *ens necessarium*. Esta peculiaridad ha sido discutida a raíz del estudio sobre el argumento ontológico en el racionalismo e idealismo que constituye la obra **El argumento ontológico de la existencia de Dios** de Dieter Henrich; en ella, Henrich afirma que el fundamento del argumento anselmiano era el tomar a Dios como el ser perfectísimo (*quo maius cogitari nequit*), mientras que en el argumento cartesiano, el fundamento de la prueba de Dios viene dada por la idea del ser necesario ¹.

Y aunque este autor reconoce que Descartes usa en ocasiones de los dos argumentos aclara que en las respuestas a Catechus -que adelante veremos- se basa en el concepto de ser necesario, el ser que tiene la existencia por sí. Esta noción es importante para Descartes, pues duda si en ocasiones nos sintamos seguros de unir a la perfección la idea de existencia, ya que nuestro espíritu acostumbrado a considerar las perfecciones unas con otras, no vería bien a bien la conveniencia de de una necesaria conexión en la idea de Dios entre la existencia y la perfección que ésta conlleva; sin embargo Descartes parte, como adelante veremos, de la idea de ente necesario como una verdadera idea. Más aún, considera que el concepto de ente necesario se justifica a través del concepto de ente posible que anticipa a Leibniz y que éste explicará.

Dios es el ente necesario porque su esencia, siendo inmensa potestad (*immensa potestas*) existe *per se* y no recibe de otro la existencia; y el concepto de ente necesario viene en un segundo momento como consecuencia del concepto de suma potencia; adelante también veremos que la cuestión fundante y que Descartes no aclara es la de justificar el origen de una idea tal².

Cuando nos demos a la tarea de examinar la crítica kantiana al argumento ontológico, veremos que en realidad el argumento criticado por Kant será el expuesto por Descartes y que las variaciones posteriores son casi mínimas hasta llegar a Kant, que se encargará de demolerlo; otra cosa ocurrirá cuando Hegel lo retome y lo vuelva a exponer, pero estudiar eso es asunto que sobrepasa ya las

¹ Cfr. Henrich, Dieter, *Der Ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, p.3. Desafortunadamente no se cuenta todavía con traducción castellana de esta obra. Para este autor, el problema cartesiano consiste en que si se le quiere hacer una crítica al argumento se debe demostrar que Descartes no dejó de afirmar que es evidente que el concepto de un ente necesario es una verdadera idea (*das sie ihr den Rückzug auf das cartesianische Argument aus dem Begriff des ens necessarium unmöglich gemacht hatte*), p.20; y que el meollo está en que no puedo pensar que un ente que no puedo pensar existente no exista (*kann ich nicht zugleich denken, das es möglicherweise nicht ist*), p.133.

² Modernamente se ha discutido -sobre todo frente a Henrich- si en San Anselmo se encontraba ya una noción parecida a la cartesiana y por lo cual Descartes no añadirla nada nuevo a la cuestión del argumento ontológico y su formulación se contendría ya desde Anselmo. Cfr. para esta polémica Vanni Rovighi, Sofia, "C'è un "secondo argomento ontologico"?", en *Studi di Filosofia medievale*, ed. I, Vita e Pensiero, Univ. Cattolic., Milano, 1978, pp. 37-44.

pretensiones de este trabajo.

Así pues, para Descartes la perfección que conlleva la noción de Dios, o la realidad de un ser tal que llamamos Dios, se revela -dicha perfección- a la mente en la necesaria pertenencia de la existencia en la esencia, que la existencia se revele claramente implicada en la esencia de dicho ser. Si nos detenemos a considerar lo anterior, veremos que cuando pensamos la idea de los seres que no son Dios, nos damos cuenta que en ellos la existencia es sólo posible, que su existencia es contingente; pero al mismo tiempo, si reflexionamos en lo que implica la idea de Dios veremos que su existencia lejos de presentársenos como contingente se nos da como necesaria y eterna (*omnino necessaria et aeterna*); y esto es sólo posible si la idea de Dios nos lo presenta a su vez como un ente sumamente inteligente, sumamente potente y sumamente perfecto (*entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti*); la consecuencia de que se nos presente un ser de esas características y su consiguiente existencia se desgranará como se desgrana la consecuencia lógica de un triángulo a partir de su concepto: si éste se presenta como la suma de sus tres ángulos que es igual a dos rectos. He aquí de qué manera lo expone:

"Quien considera posteriormente entre las diversas ideas las que posee juntamente, existe una sola que es la más largamente principal de todas, la del ente sumamente inteligente, sumamente potente y sumamente perfecto, conoce en la misma la existencia, no posible y contingente tan sólo, de algún modo en las ideas de todas las demás cosas, las cuales percibe distintamente. Y como, a modo de ejemplo, por que percibe en la idea de triángulo, que se contiene necesariamente, que tres de sus ángulos son iguales a dos rectos, claramente se persuade que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos: de esta manera, debido a que percibe la existencia necesaria y eterna que se contiene en la idea del ser sumamente perfecto, claramente debe concluir que el ente sumamente perfecto existe"³.

Este afamado argumento comparativo con la noción que se obtiene a partir del triángulo ya había sido expuesta desde el *Discours de la Méthode*, donde afirma que:

"Examinando la idea que tengo de un ser perfecto me doy cuenta que la existencia se encuentra comprendida en ella de la misma manera que como se comprende en la idea de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera, que todas sus partes son igualmente distantes de su centro, o todavía más evidente; y que por consiguiente esto es tan cierto que Dios que es el ser perfecto, es o existe, tan cierto como puede serlo una demostración de geometría"⁴.

³ "Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe perfecti, quae omnium longe praecipue est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et eternam, Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulos aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et eternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere"
Principia Philosophiae, Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982, VIII-1, p. 10, 5-18.

⁴ "Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avois d'un Etre parfait je trouvois que l'existence y était comprise, en meme

Hay que subrayar lo que comunmente se establece cuando se toca este tema en Descartes: no es su intención el proponerse investigar sobre el origen de la idea de Dios, sino que sólo deslinda la diferencia que existe entre la idea de los demás seres y ésta; se limita a constatar su presencia en la mente. Una vez establecidos los caracteres que le distinguen, caracteres internos de esta idea, formula a partir de ella la prueba de la existencia de Dios, realizada aparentemente en base al principio de causalidad.

Aquí el punto central es que la idea de Dios tiene ciertas peculiaridades que hacen dudar de que sea producto de nuestra mente; mientras que la idea de las demás cosas existentes sí fue sacada de nuestra mente, como es patente por su estructura. Así a partir de la idea de Dios podemos concluir su existencia:

"Porque tenemos la idea de Dios o del sumo ente en nosotros, podemos justamente examinar por qué causa o de qué manera tenemos aquella idea; y a qué punto encontramos en ella la inmensidad, que por ello seamos ciertos, no puede aquella idea haber sido colocada en nosotros sino por una realidad en la cual se encuentre verdaderamente el complemento de todas las perfecciones, esto es, sino por Dios, realmente existente"⁵.

De esta manera vemos que la pregunta sobre el origen de una idea tal como la de Dios no es planteada en modo alguno; y como apunta Fabro, la idea de Dios frente a la exigencia esencial del *cogito*, como acto originario de libertad, aparece notoriamente extraña⁶; en efecto, la idea originaria que expresa el *cogito*, como primer acto de conciencia que revela lo primero accesible a la conciencia misma: el propio yo, parece desfasado en todo sentido de la concepción de una idea como la de Dios.

En ocasiones se discute si el argumento expuesto por Descartes es o no un argumento analítico o si lo es sintético, y si la existencia es concebida para él como una perfección o no; y de ser así, el argumento ontológico en Descartes no tendría similitud con el que criticó Santo Tomás; de cualquier modo todo argumento ontológico parte de la noción de Dios para deducir de ella su existencia.

Hay que tomar en cuenta la cuestión del innatismo en Descartes: frente a la evidencia real de nuestra existencia que se capta en el *cogito*, tenemos que la idea de Dios no se corresponde de modo alguno a ningún correlato de existencia evidente, no hay evidencia inmediata con la cual reafirmar su experiencia, ni raciocinio unívoco científico o matemático que permita exonerarla de su carácter no evidente, no claro y no distinto.

facon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont egaux a deux droits, ou en celle d'une sphere que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou meme encore plus evidentment; et que, par consequent, il est pur le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Etre parfait, est ou existe, qu'aucune demonstration de Geometrie le serait etre" (Discours de la Méthode, ed. cit., t. VI, p. 36, 22-31.)

⁵ "Quia Dei sive entis summi ideam habemus in nobis, iure possumus examinare a quam causa illam habemus; tantumque in ea immensitatem invenimus ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re in qua sit vera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente" (*Principia Philosophiae*, ed. cit., p. 11, 23-29).

⁶ Fabro, *op., cit.*, p.452.

No tardó en aparecer un nuevo Gaunilón para el argumento de Descartes, así como para el argumento de Anselmo no se dejaron esperar las críticas; esta vez, Caterus -el nuevo Gaunilón- arremete contra la argumentación en las *Primae objectiones* cuando aborda el argumento contenido en la *Meditatio Quinta*; curiosamente su refutación no es sino la que Santo Tomás realizó contra el argumento anselmiano, es más, la cita tal y como se encuentra en la *Suma Teológica* y la considera completa y exhaustiva para dar por terminada la pretensión de demostrar por el argumento ontológico la existencia de Dios.

En efecto, después de citar literalmente la respuesta de Santo Tomás que se encuentra en la primera parte, q. 2, a. 1 en la contestación a la segunda objeción, en donde insiste Santo Tomás, como ya vimos arriba en su momento, que dado que se piense el nombre de Dios y si este significara "aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande" en este caso, no se seguiría de ahí sino que eso está pensado y sólo en la mente (*in apprehensione intellectus tantum*), sin que se pueda arguir que exista en la realidad; y añade Caterus que:

"Por lo cual yo también respondo brevemente: supuesto que se diera un ente sumamente perfecto que por su mismo nombre incluyera la existencia, sin embargo no se seguiría inmediatamente aquella existencia como acto que existe en la naturaleza, sino tan sólo como concepto de ente sumo tomado de la existencia que existe inseparablemente unida. Por lo cual no infieres la existencia de Dios como acto que existe sin que supongas que aquel ente existe como acto sumo; en efecto, incluye entonces en acto todas las perfecciones y también ésta de la existencia real, se incluye en acto"⁷.

Así tenemos que Caterus se hace partícipe de la misma raíz que el argumento tomista daba para conculcar a Anselmo; sin embargo Descartes responde sorprendentemente, y quizá es el primero en darse cuenta de que su argumento no es deudor de las formulaciones ontológicas de Anselmo, pues acepta la crítica de Santo Tomás cuando se ocupa de dar respuesta a Caterus, y aclara la confusión que podría existir si sucediera que los argumentos de Santo Tomás se aplicaran a los suyos. En efecto, dice Descartes:

"Se aproxima aquí de nuevo uno de mis argumentos con otro de Santo Tomás, para mostrarme como si pensara que se encuentra en uno más fuerza que en otro. Y esto parece que se puede hacer sin gran rivalidad, porque ni Santo Tomás ha usado aquel argumento como suyo, ni tampoco concluye lo que el mío, ni, finalmente difiere del doctor Angélico en cosa alguna. En efecto, se pregunta por lo mismo, si la existencia de Dios es evidente para nosotros, esto es, si de alguna manera fuera obvia; lo cual niega y con justicia. Sin embargo, el argumento que se plantea puede ser puesto de esta manera: *el intelecto que designa el nombre "Dios", entiende aquello de lo cual no puede*

⁷ "Ex quo ego quoque breviter respondeo: etiamsi detur ens summe perfectum ipso nomine suo importare existentiam, tamen non sequitur ipsamet illam existentiam in rerum natura actu quid esse, sed tantum cum conceptu entis summi conceptum existentiae inseparabiliter esse coniunctam. Ex quo non inferas existentiam Dei actu quid esse, nisi supponas illud ens summum actu existere; tunc enim et omnes perfectiones, et hanc quoque realis existentiae, actu includet", *Meditationes de prima philosophia, primae objectiones*, ed. cit. T. VII, p. 99, 12-20.

*designarse algo más grande; pero es más grande lo que existe en la realidad y en el intelecto que lo que existe tan sólo en el intelecto; por lo tanto, el intelecto que designa el nombre "Dios" entiende que Dios existe en la realidad y en el intelecto. De donde es manifiesto el error en la exposición: en efecto, debió haberse concluido tan sólo: por lo tanto, el intelecto que designa el nombre "Dios" entiende que se designa que Dios existe en la realidad y en el intelecto; pero no por lo que designa el término (Dios) aparece que sea verdadero. Mientras que mi argumento es de la siguiente manera: que clara y distintamente entendemos que pertenece a algo de la realidad una naturaleza verdadera e inmutable, o esencia o forma, ello puede afirmarse con verdad acerca de esa realidad; pero después de que investigamos con pleno esmero qué es Dios entendemos clara y distintamente que le pertenece una naturaleza verdadera e inmutable de tal manera que existe; entonces, por lo tanto podemos afirmar con verdad acerca de Dios que existe. Donde la conclusión supera rectamente la falta. Pero tampoco puede negarse la mayor, porque ya anteriormente había sido concedido que todo aquello que clara y distintamente entendemos es verdadero"*⁸.

Debemos dar por sentado que la afirmación de Descartes debe de tenerse muy en cuenta: los elementos de la evidencia y distinción que ha introducido no sólo en la idea de Dios sino en el pensamiento filosófico completo no pueden ni podrían encontrarse en la propuesta anselmiana. El ideal científico de la matemática como ideal de evidencia y paradigma de la construcción sistemática y rigurosa de la filosofía conlleva una perspectiva a la que Anselmo es en todo ajeno como es claro. Esto nos llevaría a aceptar la radical diferencia que reclama Descartes respecto a su exposición comparada con la que critica Santo Tomás.

Hay dos importantes aspectos que debemos considerar para comprender el planteamiento cartesiano en cuanto a Dios. No sólo su innovación se extiende a demostrar que en la idea o noción de "Dios" se contiene la necesaria pertenencia de la existencia a la esencia y su correspondiente aprehensión en la claridad y distinción del concepto; sino que -y esto con frecuencia es soslayado en la manualística-Descartes intenta además descubrir la raíz íntima del "devenir divino", como le llama Fabro⁹, y

⁸ "Confert hic rursus unum ex meis argumentis cum alio ex S. Thoma, ut me veluti cogat ostendere quae major vis in uno quam in altero reperitur. Atque hoc video sine magna invidia facere posse, quia nec S. Thomas argumento illo usus est tanquam suo, nec idem concludit quod meum, nec denique ulla hic in re ab Angelico doctore dissentio. Quaeritur enim ab ipso, an Deum esse sit per se notum secundum nos, hoc est an unicuique sit obvium; quod negat, & merito. Argumentum autem, quod sibi objicit, ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quod majus significari non potest; sed est majus esse in re, & in intellectu, quam esse in intellectu tantum; ergo, intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari Deum esse in re & in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma; concludi enim tantum debuisset; ergo, intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari Deum esse in re & in intellectu; atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum. Meum autem argumentum fuit tale. Quod clare & distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare & distincte intelligimus ad ejus veram & immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. Ubi saltem conclusio recte procedit. Sed neque etiam major potest negari, quia jam ante concessum est illud omne quod clare & distincte intelligimus esse verum" (Prima Responsiones, pp. 115-116, 3-32, ed. cit.).

⁹ Op. cit., p.464.

concebirlo o explicarlo por una causalidad interna propia -como después expondrá Spinoza con la *causa sui*-).

Donde subraya lo anterior Descartes es en un texto que responde a la interrogante de la diferencia que existe entre los demás seres y Dios, a sabiendas de que ambos son causados: unos tendrán una causa eficiente (*causa efficiens*); y Dios por su parte tendrá la causa *ab aeterno*, y es Dios mismo; sólo de esta manera se salva el que todos los seres tengan una causa eficiente ya extrínseca ya intrínseca: así, sólo Dios es suficiente por sí mismo porque tiene en sí mismo la fuerza de existir y conservarse, no la recibe de ninguno más, sino de él.

Nos dice Descartes:

"Pero claramente admito que algo puede existir en el cual se dé tanta e inagotable potencia, que obra alguna necesite para existir, ni tampoco necesite ahora para conservarse, y por ello es de alguna manera su causa; y pienso que de tal manera existe Dios. Por lo tanto, por más que existiera desde la eternidad y por consiguiente nada existiera antes que yo, no obstante, porque considero que las partes del tiempo pueden separarse mutuamente entre sí, y de tal modo debido a que si existo ya no se sigue en seguida mi futuro, sino que como si nuevamente alguna causa me hiciera momento singular, no dudaría llamar a aquella causa que me conserva *eficiente*: de esta manera, por más que Dios no existiera nunca, aquel mismo ser que realmente se conserva así, parece que propiamente puede decirse sin exceso que es *causa de sí*. Sin embargo, debe notarse allí, que no se entiende la conservación que hace por un influjo positivo de la causa eficiente, sino tan sólo que la esencia de Dios es tal, que no puede no existir siempre" ¹⁰.

Descartes tiene mucho cuidado en contemplar la naturaleza de un efecto en relación a una causa, y en este sentido sabe bien que en Dios no sólo se trata de un influjo causal, como Fabro apunta (*op., cit.*, p. 465, nota 37), porque no puede ser de la misma naturaleza el influjo causal de las cosas que son producidas por la Causa, del "influjo" que ejerce sobre sí mismo. Spinoza y la filosofía posterior de la *causa sui*, trataría de captar lejos de un sólo espíritu crítico cartesiano y a la postre kantiano de delimitación conceptual de nuestros conocimientos, la manera como el Ser es origen como acto y su peculiar desarrollo en ese hacerse sí mismo.

Es justo que nos detengamos en este momento a considerar las observaciones e implícitos que Descartes admite en sus formulaciones, tanto en la formulada en el **Discurso del método**, como en las **Meditaciones**, y las **primeras respuestas**.

¹⁰ "*Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa; Deumque talem esse intelligo. Nam quemadmodum, etiamsi fuisset ab aeterno ac proinde nihil me prius exstitisset, nihilominus, quia considero temporis partes a se mutuo se jungi posse, atque ita ex eo quod jam sim non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare: ita, etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa. Ubi tamen est notandum, non intelligi conservationem quae fiat per positivum ullum causae efficientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere"*, (*Primaes respuestas*, p. 109, 3-19. ed cit).

Decíamos ya con anterioridad que Descartes piensa que posee esta idea de Dios de manera *a priori*, es decir, la idea del ser perfecto con la que se encuentra de repente en su yo, de manera que la conoce de intuitivamente; por otro lado, se encuentra también con la idea de *existencia*, y de ella tiene de igual manera una intuición -y a mi juicio, no es que la postule como mera idea que no se puede obtener por un correlato con la realidad, sino que en el fondo se da cuenta de que es la condición de posibilidad, por llamarle de algún modo, del conocimiento de las mismas ideas que se encuentran en él, es la condición misma de la percepción del *cogito ergo sum*-. Y por otra parte, de la concepción que tiene del ser perfecto y del examen de una idea tal, y al mismo tiempo la correspondiente confrontación con el examen de la idea de existencia, se da cuenta que al ser perfecto le corresponde de hecho la existencia en su esencia. De ahí, *deduce* su existencia de manera apodíctica.

Con justicia hay que aclarar que para Descartes deducir es intuir seriadamente: tengo una idea que he intuido, otra más se presenta a mi consideración y al relacionarlas me doy cuenta de que puedo deducir, es decir, relacionarlas mutuamente de manera que una explique la otra y así tener la deducción, tal como pasa con la existencia de Dios, en donde puesta la idea de un ser perfecto intuida al lado de la idea de existencia, también intuida, se logra la relación que permite "deducir" la existencia de tal ser, es decir, relacionar intuiciones.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que las ideas cartesianas representan las naturalezas o esencias de las cosas y la idea del ser perfecto representa en la mente humana la idea de Dios, es decir, su esencia, pero esa idea de Dios sólo representa su esencia, no a Dios mismo. También podemos ver claramente que para Descartes la noción de existencia es una *idea de existencia*¹¹. Por otra parte, la existencia tomada como una idea de existencia, sólo se puede incluir en la idea del ser perfecto que tenemos de El, pero no en el ser perfecto mismo, ya que una idea de esa naturaleza no corresponde o no agota a lo que verdaderamente es un ser de tal magnitud, contemplado en su realidad; y más aún, la existencia real no puede ser aplicada a la idea del ser perfecto porque la idea del ser perfecto en cuanto ideal no puede ser perfeccionada por algo ideal (la idea de Dios).

Es ocasión de dificultad el que Descartes asigne a Dios el carácter de causa de sí mismo, por el cual se da una cierta interpretación que podría hacer a Dios un ser que necesita, que está en dependencia; pero para Descartes el sentido negativo que conllevaría una dependencia de tal género -Dios no tiene causa, no puede tener causa- va acompañada de un sentido positivo:

"De igual modo, cuando decimos que Dios es *a se*, podemos entender esto negativamente, de manera que sólo se entienda que no hay causa de El; pero si primero nos preguntamos acerca de porqué existe la causa o porqué persiste su existencia y atendemos a la inmensa e incomprensible potencia que en su idea se contiene, que conocemos tan elevadamente, siendo plenamente la causa por la que aquél persiste en la existencia, y otra cosa más allá de ella misma no puede existir, decimos que Dios es *a se* no sólo negativamente, sino cuanto máximamente positivamente"¹².

¹¹ Cfr. las observaciones que sobre el planteamiento kantiano hace González Alvarez, *op. cit.*, pp.152-155.

¹² "Simili modo, cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam; sed, si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit

De esta manera pone las bases para que el fundamento divino se coloque no en el *bonum* platónico (dice Fabro, *op. cit.*, p. 466) que era de alguna manera el criterio tomado por Anselmo; de manera que será este fundamento la plena actividad, la infinita actividad de la potencia divina, diferenciándolo de lo que no es por sí (*a se*):

"Lo que es a se, o aquello que no tiene causa diversa de sí, no lo percibimos de la nada, sino a partir de la realidad e inmensidad de su potencia, nos es del todo lícito pensar aquello que de alguna manera muestra lo mismo respecto de sí mismo, que la causa eficiente respecto de su efecto y absolutamente existe por sí mismo positivamente (...)"¹³.

La conclusión de la característica potencia de Dios se impone de este modo:

"(...) pero de manera completa aquella en la cual tanta potencia hay que puede conservar la cosa fuera de sí, tanto más conservar por sí misma su propia potencia, y a tal punto que existe por sí"¹⁴.

Finalmente debemos poner atención en la insistencia de la peculiar naturaleza de la idea de Dios que defiende nuestro autor; en un texto paralelo de las **Meditaciones** (la V) vemos el argumento expuesto en combinación -podríamos decir- de todos los elementos que se dan en los textos que antes hemos citado. Se discute por los especialistas -cosa que rebasa siquiera las pretensiones del presente trabajo- si el papel del argumento ontológico tal como se prescribe en la V **Meditación** es definitivo o sólo es accesorio, dejándole la prioridad al argumento *a posteriori* o *ab effectu*. Para el caso que nos ocupa debemos señalar que la crítica kantiana no distinguirá en Descartes una valoración ulterior para demostrar la existencia de Dios. Es decir, para Kant, Descartes formula una demostración inválida fuera del supuesto de que posteriormente hubiera diseñado una válida. Después veremos que en definitiva, en vistas al argumento ontológico en su forma cartesiana, que después complementaría Leibniz, la crítica kantiana es indiferente ante la posible formulación de argumentos alternos, por más que Leibniz y el mismo Descartes quieran complementar los argumentos *a priori* con formulaciones *a posteriori*.

Insiste Descartes en la posesión peculiar, decíamos, de la idea de Dios por nosotros:

"Ciertamente, la idea de El (de Dios), la idea del ente sumamente perfecto, no la encuentro menos en mí que la idea de la figura o número que fuere; ni pienso menos clara y distintamente que a su naturaleza pertenece que siempre exista que aquello que demuestro acerca de alguna figura o número que

causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive." (**Primae responsiones**, p. 110, 21-31, ed. cit.).

¹³ "...quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive." (**Primae responsiones**, p. 111, 2-8, ed. cit.).

¹⁴ "...sed omnino illam, in qua tantum potentiae est ut rem extra se positam conservet, tanto magis seipsam sua propria potentia conservare, atque adeo a se esse." (**Primae responsiones**, p. 111, 16-19, ed. cit.).

pertenece también a la naturaleza de la figura o número (...). En efecto, estando acostumbrado en todas las cosas a distinguir en las otras realidades la existencia de la esencia, fácilmente me persuado de que aquélla también fácilmente puede separarse de la esencia de Dios y de esta manera Dios no puede pensarse como existente. Pero sin embargo, visto con más atención, es manifiesto que no puede separarse la existencia de la esencia de Dios más que separar de la esencia del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos, o separar de la idea de monte la idea de valle: a tal punto que no repugna más pensar que a Dios (esto es, el ente sumamente perfecto) le falte la existencia (esto es que le falte alguna perfección), que pensar al monte que le falte el valle.

Por lo que aquí late un sofisma: no por el hecho de que pueda pensarse un monte sino con valle, se sigue que existe algún monte y valle, sino tan sólo que el monte y valle, existan o no existan no pueden separarse mutuamente por sí. Y por el hecho de que no se pudiera pensar en Dios sino existente se seguiría que la existencia existe inseparablemente de Dios; no que mi pensamiento produzca esto o que alguna necesidad imponga a esa realidad, sino al contrario porque en verdad la necesidad de la misma cosa, de la existencia de Dios me determina a que debe ser pensado esto: en efecto, no soy libre de pensar a Dios sin existencia (esto es, el ente sumamente perfecto sin la suma perfección) como soy libre de imaginar al caballo con alas o sin alas"¹⁵.

Aquí claramente se ve la conexión que existe entre la asociación y la deducción: si relaciono o asocio, como decíamos, la idea de Dios que he obtenido por intuición, con la de existencia igualmente intuitiva, puedo deducir la existencia, no puedo, no me es libre el pensar dicha idea sin existencia aunque sí lo pueda hacer con el león alado al cual he pensado como existente y relaciono su idea con la de existencia. Pero la diferencia está en que en la idea de león tengo la capacidad de ver que la existencia no viene exigida por su esencia porque la existencia en él es un efecto de la causa eficiente, no es causa

¹⁵ *"Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere (...). Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tam diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis.*

Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere: nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat.

Imo sophisma hic latet; neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari." (Meditationes. Quinta, pp. 65-67, 21-12, ed. cit.).

de sí o por sí.

Antes de dejar a Descartes debemos tener en consideración que quizá el fallo más evidente sea la apelación a la "investigación cuidadosa de qué es Dios" (*postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus*) de la respuesta a las **Primeras objeciones**, pues no queda claro dónde tiene Descartes a Dios para investigarlo cuidadosamente. Pues si lo tiene ya, no es necesaria la prueba; por otra parte hay que distinguir que el criterio de verdad viene dado por la evidencia que permite establecer la existencia de Dios: en efecto, la duda establecida por la presencia del genio maligno queda desecha si interviene la existencia de Dios. Pero esta se prueba a su vez por la evidencia de la idea, lo cual es una petición de principio. Sin embargo la raíz de la crítica kantiana será el concepto de perfección: la existencia como perfección que no puede no pensarse en un ser del cual tenemos tal evidencia por la extrañeza que causa en nuestro entendimiento su presencia fuera de lo que nos reporta la realidad; esto lo verá muy bien kant cuando deseche el juicio "Dios existe" como juicio analítico y sintético por faltar en la experiencia un dato que nos ayude a intuir -en sentido kantiano- una noción de tal naturaleza.

El desenvolvimiento posterior del argumento ontológico debía heredar lo que Descartes sólo dejó enunciado. Era tarea del ontologismo radical darle la puntilla al concepto de Dios como inexplicable por los datos de la realidad; era un paso previo obligado antes del complemento leibniciano.

Es curioso ver de qué manera las formulaciones postcartesianas intentarán rescatar a Dios pensado como fundamento más que como una idea en la que implícitamente y sólo de esa manera la existencia se da. En el ontologismo de corte malebranchiano se vislumbra ya la base de una "ontoteología", como gusta llamarle Fabro (*op., cit.*, p. 467), que posteriormente será el pretexto contra el que arremeterá la izquierda hegeliana y se identifica a Dios con el *ens commune*, el ente en el cual se conocen todas las otras realidades.

Es connatural a todo ontologismo considerar a Dios como origen y como originario del conocimiento: no es posible concebir idea alguna sin tener la de Dios y ésta a su vez, o más bien, el mismo Dios hace posible el que podamos tener conocimiento alguno de la realidad. No sólo se conoce a Dios en sí mismo, sino que el ontologismo pretende a la vez que todo lo que el intelecto humano conoce lo conoce en Dios.

Bajo estas circunstancias se hace innecesaria la prueba o demostración de la existencia de Dios, que tendría una mera función apologética, y en todo caso, por el contacto inmediato con la idea y existencia de Dios la única prueba coherentemente necesaria sería la ontológica ¹⁶. Para Malebranche en última instancia se convierte la demostración de la existencia de Dios en una explicitación de que la misma se haga *per se nota*, se conoce la determinación extramental gracias a la idea de Dios: lo finito se conoce en lo infinito, lo determinado en lo indeterminado; los seres finitos creados se conocen en sus ideas, éstas en la extensión inteligible infinita, y ésta aunque finita no es sino una parte de la extensión infinita, que se conoce plenamente en Dios.

Al ver la extensión infinita no se ve la esencia divina sino cuando se le percibe como representativa de

¹⁶ Cfr. González Álvarez, *op. cit.*, pp. 54 y ss. Aprovechará la lectura de estas páginas para quien desee vislumbrar el paso del ontologismo desde su gestación platónica hasta la aprehensión de Buenaventura, y antes, la noción iluminativa de San Agustín, pasando por Plotino y Occam; el repaso de las variaciones que al ontologismo aportaron cada uno de ellos rebasaría las pretensiones iniciales de este trabajo.

los cuerpos; pero si pienso en lo infinito, no llego a su plena significación sino cuando pienso lo máximamente infinito, que es Dios, el cual contiene plenamente a cuanto infinito existe. De tal manera que para conocer las determinaciones infinitas debo poder percibir las de antemano en Dios, verdadero infinito, condición de posibilidad de mi misma capacidad perceptiva de Dios: la existencia de Dios, pues, no exige demostración.

En efecto, "la idea de Dios o del ser en general, del ser en restricción, del ser infinito, no es una ficción del espíritu", la prueba se da por la misma noción de Dios, por su misma idea "comprende todo lo que es y todo lo que puede ser"; una idea que siendo simple no obstante incluye su existencia: "porque es evidente que el ser (no me refiero a un determinado ser) no tenía existencia por sí mismo, y que el ser no pueda no existir no actualmente, siendo imposible y contradictorio que el ser verdadero exista sin existencia" ¹⁷. La condición de posibilidad de dicha afirmación, bien lo sabía Malebranche, se encontraba en afirmar a Dios como el *primum cognitum*, para que el entendimiento lo viera todo en Dios, que no puede ser representado:

"Mas el infinito no puede verse más que en sí mismo (...), se puede ver su esencia en su existencia, su idea en sí. Más no se puede ver la esencia del infinito en su existencia, la idea del ser en el ser; porque el Ser no tiene idea que lo represente, ni arquetipo, y él encierra en sí el arquetipo de todos los seres" ¹⁸.

Así pues, en la misma intencionalidad que capta la idea directamente de un ser tal como es Dios, se capta la presencia del pensamiento, la presencia del ser y la misma presencia de Dios.

Lo que nos interesaba recalcar en la exposición del argumento cartesiano y de su tradición continuada en Malebranche y por añadidura en Spinoza ¹⁹, era que la noción de Dios cambia radicalmente en cuanto a su gnoseología, a su percepción por medio del sujeto: Anselmo no tenía en rigor, como recalcaremos en las conclusiones finales de este trabajo, que su argumento constituyera un argumento "ontológico", sino que pensaba lo más grande pensable, que por ser lo más pensable debía ser mayor a otro y con esto no le podía faltar la existencia, que de faltarle le haría ya no el más pensable o máximamente pensable.

En cambio, el giro cartesiano es tener la idea de Dios e incluir en ella una perfección: la existencia, pues Dios se concibe como la suma de todas las perfecciones, como veremos con Leibniz. La suerte está echada: debemos concebir a Dios por encima de todas las determinaciones que captamos y con todas las perfecciones, todas las que se encuentren desperdigadas en los diferentes seres. A Dios no se le puede concebir como a cualquiera de los demás seres existentes que observamos, cuyas características acusan su naturaleza; y esto porque poseen unas perfecciones y otras no. Al contrario, a

¹⁷ "Car il est évident que l'être (je ne dis pas un tel être) a son existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence." (Recherche de la vérité, P. IV, c. 11, § 2, edic. J. Simon, París, 1942, t. 2, p. 351).

¹⁸ "Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence, sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être: car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres." (Entret. métaph., II, edic. cit., t. I, p. 20).

¹⁹ Quien llega a afirmar, lógicamente dentro del contexto ontologista, que "a la naturaleza de la Sustancia pertenece el existir" (*Ad naturam Substantiam pertinere existere*). *Ethica demonstrata more geometrico*, P. I., prop. VII.

Variaciones racionalistas del argumento ontológico

Dios se le debe concebir con todas las perfecciones o no es Dios; y no podría no ser así porque me doy cuenta -diría Descartes- que mi conocimiento de cualquier realidad fuera de mí no me da la pauta para afirmar que ha sido la fuente de la idea de Dios en mí.

Con todo, quizá se nos haya escapado un pequeño detalle antes de examinar si Dios es la suma de las perfecciones o no, o si es una totalidad o no, y si debemos o no pensarlo de tal manera: en efecto, ¿es posible pensar a Dios de semejante modo y con tales características? ¿Podemos decir que somos capaces de poseer una idea tal de Dios, y en qué condiciones? Por supuesto que este cuestionamieto procede en el caso de que concibamos a Dios como totalidad.

A responder esto se dirigirá la formulación lógica del argumento ontológico introducida por Leibniz y que constituye la entresala de la crítica kantiana que buscamos comprender y valorar. Dejemos pues el paso al complemento leibniciano del argumento ontológico.

CAPITULO III

EL ARGUMENTO ONTOLOGICO EN LEIBNIZ

El complemento leibniziano del argumento ontológico

La transición sufrida a lo largo del desenvolvimiento filosófico de la modernidad por el argumento ontológico llega a su culminación en Leibniz antes de ser objeto de la crítica kantiana. El argumento tal y como lo dejó concretado Descartes, como ya vimos, no dejó intacta la formulación anselmiana debido a las nuevas dilucidaciones que la experiencia racionalista iba exigiendo en sus concepciones.

El contacto kantiano con la filosofía racionalista y sobre todo con su metafísica y su teodicea es un testimonio fiel del grado alcanzado por la escolástica racionalista en la teorización y formalización a ultranza; abuso que, por otra parte, se encontraba ya en el medioevo.

Efectivamente, un paso claro se dio desde el estudio sistemático de la existencia hacia el desarrollo teórico de la posibilidad de la existencia: el estudio del ente dentro del racionalismo derivó más en una aclaración de las condiciones de lo posible que en un estudio del ser real, al que se le distinguió del ser posible.

Leibniz como precursor, en cuanto al argumento ontológico criticado por Kant, es franco deudor de la posición racionalista a la que Kant accedería por medio del racionalismo wolffiano. Por ello a estas alturas a cada paso de la exposición del pensamiento racionalista se exige la distinción entre el uso clásico y el racionalista de ciertas nociones y términos que, de no deslindarse, pueden llevar a una ecléctica confusión, tanto del sentido como de la intención de los autores anteriores a Kant.

Así pues, en primer lugar hay que notar que para Leibniz el argumento ontológico debe caracterizarse dentro de las pruebas a priori para demostrar la existencia de Dios; de hecho, ya vimos que el calificativo con el que se le designa a dicha argumentación es de cuño kantiano, pero Leibniz lo conocía como *argumento a priori*.

Esta expresión es ciertamente impropia: comunmente dentro del pensamiento clásico, una demostración a priori es aquella que infiere que algo existe basándose en causas reales, en causas realmente anteriores a su efecto. Es claro que en este caso no podría proponerse una prueba de este tipo para demostrar la existencia de Dios, ya que en todo caso el Ser Absoluto o Dios no tiene causas, ni anteriores ni reales ni no reales, simplemente no tiene causa. Leibniz en cambio quiere expresar por a priori la demostración llamada a *simultaneo* por la tradición.

Como ya sabemos, el punto de partida de la prueba ontológica es la idea de Dios, la noción de ser Omnipotente o la noción de ser Necesario. Aunque algunas veces Leibniz parte de la noción cartesiana de Dios y otras de la noción anselmiana, insiste en que se puede aceptar la noción cartesiana que lo entendía como "la cosa más perfecta que todos podemos concebir", aunque aclara que a la argumentación cartesiana se le puede descargar de la mención de la perfección.

Basta para ello con substituir la noción de ser perfectísimo por la de ser necesario. Así, se le ha quitado de encima la perfección al argumento, lo cual lo hacía discutible y en ocasiones difícilmente sostenible, ya que a veces, los filósofos dudaban en considerar la existencia como una perfección y esto llevaba a discusiones interminables en relación a la validez de la argumentación. Hay que notar que en este punto, como veremos en su momento, Kant guardó mucho recelo de calificar la existencia como perfección; más aún, en ese aspecto residía el meollo de su réplica contra el argumento a *simultaneo*.

Además de que se evita la discusión existente también entre quienes piensan que las diferentes perfecciones son compatibles entre sí y quienes no piensan así. Para Leibniz, pues, el quitar la perfección del argumento de Descartes nos ayuda a formar una demostración más propia y más estricta, más precisa y sin ambigüedades.

La posición de Leibniz al respecto busca ser moderada y mesurada a su vez: no considera correcta la crítica de la escolástica que consideró la argumentación ontológica como un paralogismo, más bien -piensa Leibniz- en esto se equivocaron rotundamente; pero tampoco considera que la postura de quienes aceptaron sin más su validez sea una postura correcta del todo. La clave del asunto está en que para Leibniz es necesario llenar un vacío que se conserva en el fondo de toda la argumentación, ese vacío es la falta de una prueba, la falta de haber probado una verdad que de lograrse probar haría a tal argumentación poseedora de la invencible evidencia de una demostración matemática.

La idea de Dios en su origen primigenio

Ya habíamos visto que para Descartes la idea de Dios no nace en la fe sino en la razón, es una idea del innatismo racional que se encuentra en ella de manera innata, aunque con la peculiaridad de que ese innatismo no es actual sino virtual, no es diferente de la facultad de pensar (*ab facultate cogitandi*); es como si el innatismo no fuera actual sino potencial.

Leibniz está de acuerdo en que la idea de Dios sea innata e incluso acepta la dicha virtualidad de esa idea: la idea de Dios para él está en potencia y de una manera que puede considerarse como un bloque de mármol con una cierta figura esculpida, no enteramente en potencia. Las ideas innatas lo son, pues, como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales. Leibniz piensa al respecto que la idea de Dios es similar, que se posee de modo virtual pero que la conciencia de esa idea es diferente a la conciencia de la idea, así como la conciencia de algo es diferente a la conciencia de ese algo. El problema del ateísmo de algunos pueblos radica en que no se han percatado de la posesión de esa idea o de la conciencia de esa idea, no han despertado en ellos la conciencia de la idea de Dios.

Esta postura no deja de tener graves inconvenientes al apelar a la potencialidad de la idea innata, ¿en virtud de qué podríamos decir que debemos, o bajo qué criterios la idea innata debería hacerse presente y por qué no tenerla presente en todo momento? Al margen de lo anterior hay que tener en cuenta que una idea es verdadera -dentro del planteamiento leibniciano- cuando es idea de una realidad posible, y la idea falsa lo será cuando es idea de una realidad no posible o contradictoria, ya que como es sabido, para Leibniz posible es "lo que no tiene punto de contradicción" o lo que no envuelve contradicción¹.

Esta cuestión es de suma importancia si reparamos en que cuando una idea sirve de apoyo para una argumentación determinada, es necesario que se ponga el énfasis requerido en la prueba anterior de su posibilidad. Los geómetras se percataron de esto cuando al lanzar un postulado que servirá para una teorización posterior primero se preguntan por la posibilidad de ese postulado. Cosa contraria ha sucedido, piensa Leibniz, con quienes sostienen el argumento ontológico, pues no se preocupan de probar su posibilidad; más aún, piensa que todas aquellas formulaciones que toman el ente necesario y

¹ "(...) que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible". *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von Gerhardt, 1978, Georg Olms Verlag Hildesheim, New York, tomo 6, "Essais de Théodicée", p. 252.

perfectísimo como posible, ya por ello son válidos; pero en tanto, repito, esas formulaciones no demuestren la posibilidad de una demostración tal, no serán válidas o no serán una demostración certera, perfecta.

Hay otro reproche más que añadir a la formulación que no toma en cuenta la posibilidad de la demostración: las demostraciones ontológicas están montadas sobre la definición nominal de Dios, la cual sólo recoge los caracteres definidos de una cosa y que los distinguen de cualquier otra; pero la definición real en cambio sí muestra la posibilidad de la cosa definida, y por ello, únicamente en este sentido el argumento anselmiano y cartesiano son defectuosos².

Hay pues una conciencia clara de que el argumento ontológico tiene un vacío que llenar y que esa deficiencia es la demostración de la posibilidad de la idea de Dios.

Ahora bien, esto no desacredita del todo al argumento ontológico, porque para Leibniz, de cualquier manera cada vez que éste se esgrime permite sostener una presunción de la posibilidad de lo que se está queriendo afirmar o demostrar. Es un buen comienzo el argumento tal como lo ponen Descartes y Leibniz. Esta presunción de la posibilidad consiste en considerar que todo ser es posible mientras no se demuestre lo contrario (*donec probetur contrarium*). Esto marca una fuerte diferencia respecto de la suposición, pues ella debe de tenerse como falsa mientras no se pruebe, mientras que todo lo que en sí guarda presunción debe considerarse como verdadero hasta que se lo refute. Leibniz piensa que ése es el caso de Dios, y si cabe presumir la posibilidad de alguna idea, con mayor razón la de Dios.

Para que la presunción se convierta en posibilidad se debe demostrar la imposibilidad; la carga de la prueba la tiene en este caso quien niega la posibilidad de la idea de Dios: el *onus probandi* pasa al adversario, quien debe de comprobar la imposibilidad de tal idea, y es manifiesto que el partidario de la imposibilidad no podrá comprobarla. Para esto hay que ejemplificar la posibilidad de una noción como el movimiento máximamente rápido: se puede comprender la noción de movimiento al mismo tiempo que se puede entender lo que es *máximamente* y se puede entender lo que es *rápido*. Pero se puede comprender esto sin saber a ciencia cierta si esas tres cosas son compatibles entre sí de tal manera que resulte la idea de movimiento máximamente rápido. Igual pasa con la idea de el ser máximamente perfecto, pues si yo comprendo qué cosa sea el *ser*, qué sea la *perfección* y qué cosa lo *máximo* dentro de un orden determinado, no por eso puedo afirmar sin más que no haya una contradicción escondida o declarada al unir todos esos conceptos.

Así pues, para quien conculca o pretende negar la posibilidad del ser máximamente perfecto le correspondería en primer lugar descomponer la idea de Dios en todos sus elementos simples, tratando de establecer que todos esos elementos no pueden darse juntos. Sin embargo, observa Leibniz³, esa pretensión de descomposición puede observarse sólo en cantidades o ideas cuantitativas, no en ideas cualitativas o relativas a cualidades. De tal manera se ha probado la posibilidad por la imposibilidad de negarla, es una prueba negativa.

Aunque los anteriores sostenedores de la prueba ontológica no se hubieran preocupado por demostrar la

² Cfr. J. L. Fernández, "El complemento leibniziano del argumento ontológico" en *Studium*, XII, 1983, pp. 381 y ss.

³ Cfr. *Philosophischen Schriften...*, ed. Gerhardt (= G), IV, 427.

posibilidad de una prueba tal, su misma formulación al no poder ser sujeta a discusión por no poder probarse la imposibilidad de ella, nos lleva a una conclusión moral de la existencia de una prueba tal que permite ir por la vida con una convicción de ese tipo, se puede obrar de acuerdo con ello⁴.

Hay que recordar que para Descartes este criterio de la posibilidad ya era conocido, pues el autor de las **Secundae Obiectiones** objetó el criterio de la claridad y distinción de las ideas, señalando que ese criterio no se podía aplicar en referencia a la posibilidad de la idea, a lo que Descartes responde que la idea de Dios es clara y distinta y en esa claridad y distinción radica su posibilidad porque al ser clara y distinta se incluye en dichas características todo menos algo que repugne al pensamiento o concepto humano⁵.

Lo anterior no convence a Leibniz porque para él hace falta más para afirmar la posibilidad y no sólo la distinción y claridad; además se debe deslindar bien bajo qué criterios podemos hablar de claridad y distinción a fin de identificar bien cuando tengamos una idea de ese tipo y más en el caso de la idea de Dios. De lo contrario ese criterio sólo sirve para defender dogmáticamente las ilusiones de quienes afirman tener una idea clara y distinta incomunicable; ese criterio, por tanto es defectuoso. No sirve de igual modo el apelar a la experiencia porque nadie puede dar criterios ciertos que nos permitan compartir la misma experiencia de la idea clara y distinta, a menos que nos podamos convencer con nuestra propia autoridad.

En contrario, es Leibniz quien invierte el orden de estos conceptos y afirma que si una idea es posible o si algo cualquiera es posible, entonces es claro y distinto; porque la posibilidad de una cosa es la indicación de que cabe una idea clara y distinta de la cosa. Por todo lo anterior se colige que para la idea de Dios es necesaria la prueba de la posibilidad, la cual no es simple ni sencilla sino una prueba que dependerá del concepto que de Dios se esté manejando.

Las pruebas de la posibilidad de la idea de Dios

Hay que distinguir primeramente entre la noción de demostración a priori y demostración a posteriori; además se debe deslindar lo que se entiende por Ser Perfectísimo u Omnipfecto y por Ser Necesario, ya que la posibilidad del Ser Omnipfecto se prueba a priori en contraposición a la posibilidad del Ser Necesario que se prueba a posteriori.

En cuanto a la posibilidad del Ser Omnipfecto la clave se encuentra en la demostración de la composibilidad de la existencia de formas simples unas junto con otras. Aquí cuenta en primer lugar que las formas sean simples y después que sean compatibles. En este lugar se debe descomponer en sus elementos simples la perfección: una descomposición perfecta y completa, pues de lo contrario se corre el riesgo de que se escape por falta de análisis una contrariedad o contradicción. Una vez que se prueba que son simples hay que probar que son compatibles entre sí.

A este propósito se remite el brevísimo escrito (apenas dos páginas) leibniziano **Que el Ente**

⁴ Cfr. G., V, 419; IV, 294; V, 419.

⁵ Ed. A.T., VII, pp. 115-116.

Perfectísimo existe (*Quod Ens Perfectissimum existit*), el cual aquí presentamos en lo conducente en traducción nuestra:

"QUE EL ENTE PERFECTÍSIMO EXISTE"⁶

Llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta o a la cual se expresa sin aquellos límites.

Por lo mismo que la cualidad es simple es irresoluble o indefinible; de lo contrario o no habría una sola cualidad simple sino una multiplicidad de agregados, o si hubiera una sola estaría circunscrita por límites, y por las negaciones ulteriores se entiende contra la hipótesis que ha sido asumida como puramente positiva.

Por esto no es difícil sostener que todas las perfecciones son compatibles entre sí, o que pueden existir en un mismo sujeto.

En efecto, si se sostiene esta proposición:

6 *Quod Ens Perfectissimum existit*

Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta, seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit.

Qualitas autem ejusmodi quia simplex est, ideo est irresolubilis sive indefinibilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas, sed plurium aggregatum, vel si una erit, limitibus circumscribita erit, adeoque per negationes ulteriores progressus intelligetur contra hypothesin, assumpta est enim pure positiva.

Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibles inter se, sive in eodem esse posse subjecto.

Nam sit propositio ejusmodi:

A y B sunt incompatibiles

(Intelligendo per A et B duas ejusmodi formas simples, sive perfectiones, idemque est si plures assemanantur simul) patet eam non posse demonstrari sine resolutione terminorum A et B alterutrius vel utriusque; alioque enim natura eorum non ingrederetur ratiotinationem ac posset incompatibilitas aequae de quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari. Atque (ex hypotesi) sunt irresolubilis. ergo haec propositio de ipsis demonstrari non potest.

Posset autem utique de ipsis demonstrari si vera esset quia non est per se vera, omnes autem propositiones necessario verae sunt aut demonstrabiles, aut per se notae. ergo necessario vera non est haec propositio. Sive non est necesario ut A et B sint in eodem subjecto. Non possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiotinatio de quibuslibet aliis ejusmodi qualitatibus assumptis, ideo compatibiles sunt omnes perfectiones.

Datur ergo sive intelligit potest subjecto omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum.

Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existencia contineatur (...)", G., VII, 261-262.

A y B son incompatibles

(Entendiendo por A y B dos formas simples o perfecciones y lo mismo si se asumen muchas de la misma manera) es evidente que ella no puede ser demostrada sin la resolución de los términos A y B, de uno solo o de ambos; de lo contrario la naturaleza de ellos no se penetraría con raciocinio y podría demostrarse la incompatibilidad de éstas y de aquéllas cosas. Pero (por la hipótesis) son irresolubles. Por lo tanto esta proposición no puede ser demostrada de ellas.

Puede sin embargo demostrarse de ellas que es verdadera porque no es por sí verdadera, todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o demostrables o evidentes por sí. Por lo tanto esta proposición no es necesariamente verdadera, o no es necesario que A y B estén en el mismo sujeto, no pueden por lo tanto estar en el mismo sujeto y estando asumidas las mismas cualidades acerca de aquellas, por lo tanto son compatibles todas las perfecciones.

Por lo tanto puede entenderse o se da un sujeto de todas las perfecciones, o ente perfectísimo.

De donde por lo mismo también es evidente que existe conteniéndose la existencia en el número de las perfecciones (...)"

Como vemos, se prueba después de afirmar que toda perfección es una cualidad simple y positiva, que todas las cualidades son simples entre sí y pueden darse en un mismo sujeto. Cuando nos presenta la proposición "A y B son incompatibles" se parte de que tanto A como B son perfecciones simples. Esta proposición si es verdadera lo debe ser o mediata o inmediatamente: para que fuera inmediatamente verdadera las dos perfecciones deberían ser idénticas, pero eso no sucede; y para que lo fuera mediatamente, por demostración, deberían ser sujetas de análisis, pero como A y B son perfecciones simples, no son sujetos de análisis. Por lo tanto si A y B no son incompatibles pueden darse en un sujeto juntas, puede haber -en donde el "puede" es lo importante- un sujeto con esas perfecciones.

Es importante tomar en cuenta que la perfección es entendida como algo positivo, no como algo negativo; si esto es así, entonces dicho ser además no encerrará nada negativo. Ahora bien, lo contradictorio es lo que enlaza al mismo tiempo lo positivo y lo negativo y no se da si sólo hay algo positivo; si el ser es positivo por tener perfecciones, entonces no será contradictorio, y por lo tanto la idea de un ser Omnipotente puede ser conocida a priori como posible, que es lo que le interesa a Leibniz. Lo dice expresamente remarcando el carácter exclusivo de Dios en este sentido:

"Así, sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio, el hecho de que existe si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene límite alguno, ni negación y por consiguiente tampoco contradicción, esto solo basta para conocer la existencia de Dios a priori (...)"⁷.

⁷ "Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Necessaire) a se privilege, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune negation et par consequent aucune contradiction, cela

La formulación de esta manera toma un cariz resumido que se puede expresar así: el ente de cuya esencia es la existencia, existe necesariamente. Esta formulación es obviamente insuficiente para nuestro autor para quien antes se debe poner en duda o se debe investigar si el ente de cuya esencia es la existencia implica contradicción: hay que cerciorarse si ese concepto implica contradicción; y si la implica, su posibilidad será nula; esquivar esta cuestión es caer en lo que cayeron las formulaciones anteriores del argumento ontológico.

Al introducir la noción de posibilidad Leibniz ve la ventaja de hacer caso omiso incluso de la noción de perfección que tanto ruido había causado en la formulación de Descartes. Al introducir la posibilidad se formula un juicio modal que permite el paso de la posibilidad al ser (*a posse ad esse valet consequentia*)⁸.

Dice expresamente Leibniz:

"Y se podría hacer de este modo una proposición modal que sería uno de los mejores frutos de toda la lógica, a saber, que si el ser necesario existe, es posible. Porque el ser necesario y el ser por su esencia no son más que una misma cosa (...). Si el ser por sí es imposible, todos los seres por otro lo son también porque aquéllos no son sino por el ser por sí: y tampoco podrían existir. Este razonamiento nos conduce a una importante proposición modal igual a la precedente (...) y que se puede formular así: si el ser necesario no existe, no hay ningún ser posible"⁹.

Así esta probando la posibilidad del ser necesario a partir tanto de la no contradicción de su concepto como por reducción al absurdo, pues si el ser por sí es imposible también lo son los demás seres porque todos los demás seres no existen sino por el ser por sí y en consecuencia nada podría existir, más aún si el ser necesario fuera imposible también lo serían todos los seres contingentes, con lo que no habría cosa posible¹⁰.

El paso de la posibilidad del ser necesario a la existencia misma

Aquí hay que justificar el que una vez aceptado que el ser necesario es posible se concluya de ello su

seul suffit pour connoître l'existence de Dieu a priori(...)", G., VI, p. 614, n.45.

⁸ G., IV, 402.

⁹ "On pourroit encore faire de ce sujet une proposition modale qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique, savoir que si l'Être nécessaire est possible, il existe. Car l'Être nécessaire et l'Être par son Essence ne sont qu'une même chose (...) si l'Être de soy est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Être de soy: ainsi rien ne sauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale égale à la précédente (...): si l'Être nécessaire n'est point il n'y a point d'Être possible (...)", G., IV, 406.

¹⁰ G., III, 444.

existencia. Leibniz introduce en este momento una tesis fundamental: lo que es posible aún sea simplemente posible tiene una exigencia de existir, exige existir (*omne possibile exigit existire*).

Ante la existencia de los posibles, cabe la siguiente disyuntiva: o que existan todos los posibles o que existan sólo algunos; si existen todos los posibles entonces todo posible tiende a la existencia porque de lo contrario no existirían esos posibles que son todos. Ahora bien, si no existen sino sólo algunos posibles entonces hay que dar razón del porqué existen unos y otros no. La razón que aduce Leibniz es la tesis de la cantidad de esencia o de realidad: cada ente posible tiende a la existencia según la perfección que encierra.

Incluso, si la existencia fuera algo distinto de la exigencia de la esencia, sería algo que se le añade a la esencia y la existencia tendría una esencia propia que completaría la esencia ya existente, y por lo tanto, hay que concebir la existencia como una exigencia de la esencia.

Este punto es crucial para el tema que nos toca porque la exigencia de la esencia no se da de una sola manera, no es unívoca, pues la exigencia de cada esencia depende de su grado de perfección o cantidad de esencia: así, lógicamente la exigencia de una esencia divina es diferente de la exigencia de una esencia que no lo es. La exigencia de una esencia que no es omniperfecta puede quedarse en mera exigencia; pero la exigencia de una esencia omniperfecta, como la de Dios, que encierra toda la cantidad de esencia, debe estar siempre actualizada, pues si no lo estuviera sería la exigencia de una esencia no perfecta o no totalmente perfecta al menos. Por esto sólo Dios goza de este privilegio, que es necesario que exista si es posible.

De esta manera la actualización de la exigencia divina no supone cosa alguna además de la esencia divina, mientras que la actualización de la exigencia de otras esencias supone la compatibilidad con la exigencia de otras esencias, es decir supone la composibilidad, la pertenencia al mejor de los sistemas compatibles¹¹.

Tratando de sintetizar la argumentación de Leibniz contenida en varias de sus obras podemos decir que¹²:

1) Dios (A) se define como el ente *a se*, el ente de cuya esencia (B) se sigue la existencia (C), afirmación que no implica contradicción porque de lo contrario no sería posible (D);

2) Ahora bien, la esencia (B) de una cosa constituye su posibilidad particular (D);

3) Así que dada la definición de Dios como ens *a se*, ser que existe por esencia porque en la esencia se incluye la existencia (B>C), entonces existir (C) por esencia, es existir por su posibilidad (C>D);

4) Luego, Dios, porque es posible (A>C) (por tener esencia), existe (A>C).

¹¹ Cfr. José Luis Fernández, *op.cit.*, pp.387-390.

¹² Cfr. Fernando Monge, *La noción de posibilidad en la metafísica de Leibniz*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona, 1976, pp. 95-100. Sigo la esquematización contenida en este trabajo, aunque la formalización es mía; procedo según las leyes lógicas contenidas en GUERRERO, Luis I., *Leyes lógicas*, Universidad Panamericana, 1992.

Lo cual siguiendo la simbolización que hemos adoptado se puede esquematizar de la siguiente manera, procediendo con la ayuda de las leyes deductivas del **Método de inferencia formal (MIF)** y la lógica cuantificacional o de términos:

Tomando la siguiente equivalencia:

Dios= A
 Esencia= B
 Existencia= C
 Posibilidad= D

Y suponiendo que tenemos la existencia, entonces:

$[(B>C) > A] . (D>B) . (C>D) > [(A>D) > (A>C)]$
 *(1) $[(B>C) > A]$
 *(2) $(D>B)$ } s
 *(3) $(C>D)$
 **(4) C } s
 **(5) D (4)(5) mpp
 **(6) B (5)(2) mpp
 **(7) B . C (7)(4) ec
 **(8) $B>C$ (7) conj. impli. cond. (cic)
 **(9) A (8)(4) mpp
 *(10) $C>A$ (4)(9) cd
 *(11) $A . C$ (9)(4) ce
 *(12) $A>C$ (11) cic
 *(13) $A . D$ (9)(5) ce
 *(14) $A>D$ (13) cic
 *(15) $(A>D) . (A>C)$ (14)(12) ce
 *(16) $(A>D) > (A>C)$ (15) cic
 (17) $[(B>C) > A] . (D>B) . (C>D) > [(A>D) > (A>C)]$ *(16)cd q.e.d.

La conclusión que se obtiene, fruto de la comprobación formal, es que: si se da que de la esencia se siga la existencia, tenemos entonces la noción de Dios $[(B>C) > A]$; y si la posibilidad estaba constituida por la esencia $(D>B)$, entonces la existencia se sigue de la posibilidad $(C>D)$. Por lo cual si Dios es posible $(A>D)$, entonces Dios existe $(A>C)$.

Veamos ahora algunos textos de Leibniz, quien en relación a la cantidad de esencia se expresa refiriéndose a:

"(...) de qué manera por las verdades eternas o esenciales o metafísicas se producen las verdades temporales, contingentes o físicas; debemos conocer en primer lugar por ello que algo es más que no ser en las cosas posibles, o en la misma posibilidad o en la esencia que tiene exigencia de existencia o propensión para existir; y, como se entiende por lo dicho, la esencia

por sí tiende a la existencia. De donde por lo mismo se sigue que todos los posibles o la esencia o la realidad posible expresada, por su mismo derecho tiende a la esencia por la cantidad de esencia o de realidad o por el grado de perfección que envuelven; en efecto la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia (...). En efecto, así como todos los entes por su derecho tienden a existir por razón de la realidad, así todos los cuerpos pesados tienden a descender por razón del peso, y como aquí se revela el movimiento que implica que lo más pesado descienda, así allá se revela el mundo, por el cual se hace posible la máxima producción"¹³.

Cuando Kant se preocupó por criticar la argumentación ontológica afirmó que en el pasado se había presentado mayor preocupación para investigar la posibilidad del ser necesario que para investigar su existencia, y más aún, para Kant si se quiere demostrar que el ser necesario es posible entonces se debe demostrar primero que el ser necesario existe. Volveremos sobre esta cuestión más adelante cuando nos encontremos con la crítica kantiana.

Es un hecho que el silogismo del argumento ontológico es un silogismo de la identidad, resultado de la alteración existente del concepto neoplatónico cristiano de "ser perfectísimo" por el de ser necesario; el argumento es una conclusión de que todas las perfecciones posibles suponen un ser perfectísimo en el que la esencia supone la existencia; ese es el sentido que adquiere la formulación del conocimiento *a priori*.

Al afirmar Leibniz la grandeza del hallazgo lógico modal de la formulación "si el ser necesario es posible, existe" se pone de evidencia la metafísica de la esencia que tiene su base y guía en la lógica de las proposiciones modales¹⁴.

No hay que perder de vista la importancia de la concepción leibniziana de la relación pensamiento-realidad, es el contexto en el que nace la revolución kantiana: la posibilidad, lo posible es de la esfera de la "nacionalidad", como explica Fabro¹⁵, mientras que la existencia es un juicio sintético, es conocimiento nuevo, aportativo.

Ya tendremos la oportunidad de repasar las formulaciones de Leibniz con ocasión de la crítica kantiana a la noción de perfección y de existencia que es donde hunde sus raíces la disputa del geomontano.

¹³ *"Ut paulo autem distinctius explicemus quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilitis seu in ipsa possibilitatem vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas (...). Sicut enim omnia possibilia pario jure ad existendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilitum productio (...)"*, G., VII, 303, 304.

¹⁴ Cfr. Fabro, *op.cit.*, p.471-474.

¹⁵ *Op.cit.*, p.472.

Por el momento habrá que puntualizar algunos aspectos -que igualmente trataremos con amplitud más adelante en la parte final de este trabajo- referentes a la desviación producida por el planteamiento de Leibniz dentro de la tradición formalista del racionalismo y su herencia escolástica decadente.

Para Santo Tomás hablar de posibilidad en Dios no tiene sentido porque, si Dios existe, existe necesariamente -esto lo vio perfectamente Kant cuando afirma, como ya vimos en la introducción general, que para afirmar la posibilidad se debe investigar antes sobre la existencia-; y existe necesariamente porque es el *esse ipsum* y no puede denominarse como la totalidad de las perfecciones o una esencia. En efecto, para el pensamiento del aquinate, la posibilidad sólo se presenta y se habla de ella únicamente en los casos de los entes finitos que sí son posibles porque su *esse* es diferente de su esencia.

Para la tradición que se desprende desde San Agustín y para el racionalismo moderno, hay una relación entre el *ens* y la esencia que llaman fundamento de la perfección y de la realidad; si la esencia es perfectísima, es también necesaria, por eso existe por su razón y es *causa sui*; Santo Tomás en cambio, desvincula el campo lógico abstracto de la lógica de los posibles del campo real. Incluso hay esencias necesarias y no obstante causadas y dependientes como las sustancias espirituales limitadas y participadas respecto al *esse*, Dios es la causa primera porque es el ser por esencia, no es el todo sino la fuente de todo acto¹⁶.

Más adelante ampliaremos las observaciones que hay que tomar en cuenta sobre la introducción de Dios dentro del mundo de la posibilidad, pues es la cuestión central dentro del racionalismo en contraposición al realismo de la tradición escolástica de Santo Tomás en base al cual formularemos nuestra particular crítica a las concepciones que hasta el momento hemos analizado cara a la demoleadora crítica kantiana.

Antes hay que hacer mención de una cuestión que ha quedado flotando y que es central: la relativa a la existencia como una perfección. En el apartado siguiente, donde nos ocuparemos ya de la crítica kantiana al argumento ontológico, trataremos de deslindar este asunto para una mejor comprensión de los presupuestos desde los cuales Kant acciona y arremete su artillería contra Leibniz.

¹⁶ Cfr. Fabro, *op.cit.*, pp.473-474.

CAPITULO IV

LA CRITICA KANTIANA AL ARGUMENTO ONTOLOGICO

1. La existencia como perfección

a) La noción leibniziana de perfección

Cuando se aborda el tópico de la existencia como una perfección, normalmente -y esto en detrimento de Leibniz- nos encontramos con argumentaciones como la que sostiene que si la existencia fuera una perfección, y dado que es preferible siempre una perfección a una privación o carencia, es mejor existir o ser que no ser, y entonces en todo momento debemos de sostener que una cosa es preferible que sea siempre a que no lo sea. Y contra esto se argumenta diciendo: si es preferible ser a no ser, porque el ser es una perfección, entonces también acontecimientos como la maldad, las desgracias, el hambre, etc., son preferibles que existan a que no existan; y sin embargo, es evidente que nadie desea su existencia más bien que su ausencia. Luego no todo existente es una perfección o más bien, no toda existencia es preferible a su no existencia.

Es común razonar así porque esta cuestión es difícil de matizar si no se toma en cuenta a Leibniz en su debida dimensión; el mismo hecho de que las nociones leibnizianas sean un patrimonio casi sólo inteligible por filósofos especializados hace que su terminología se preste fácilmente a confusión o interpretación libre.

Aquí la cuestión -conviene dejarlo en claro antes de entrar de lleno a la crítica kantiana- no es la de calificar la perfección como aquello en lo que los deseos humanos alcanzan su mayor satisfacción -y por eso no se aplica el ejemplo del hambre o la desgracia al caso de la perfección-; sino que más bien Leibniz entiende perfección en sentido metafísico, perfección como cantidad de esencia, tal como ya lo vimos en el apartado anterior¹. De tal manera, si Dios escogió el mejor universo posible (el de más alto grado de perfección metafísica), entonces el que algo exista denota que ocupa un lugar en la secuencia más rica posible de cosas existentes. Esto es, que la posibilidad es el principio de esencia y la perfección o grado de esencia, es el principio de existencia².

Hay que hacer un alto en estas consideraciones para entender mejor el planteamiento de Leibniz. Es cierto que se impone la interrogante sobre porqué es mejor un mundo o un universo más rico -si bien es cierto que en nuestros tiempos la filosofía existencialista, e incluso la filosofía postmoderna del pensamiento débil, parecen inclinarse más bien por un universo desértico, sin sentido último, sin riqueza-; este cuestionamiento se entiende cuando no se pasa por alto que Leibniz es ciertamente un idealista: para él ser es ser un estado de actividad intelectual o un estado de conciencia, ser es de alguna manera pensar en relación a algo³. Con lo anterior podemos ver por qué define la perfección en términos de riqueza, concibe al mundo como colección de inteligencias perceptoras y mientras mayor sea la cantidad de esencia en el mundo, mayor o más clara será la percepción a la que dé lugar⁴; así,

¹ G. VII, 195; 303.

² G., *loc. cit.*, 304.

³ Cfr. Loemker (ed.), *Philosophical Papers and Letters* (Chicago, 1956), p. 253, citado por Stephen a. Erickson, "Leibniz on Essence, Existence and Creation", *The Review of Metaphysics*, XVIII, (1965), pp. 476-487.

⁴ Por una falta de delimitación leibniziana de lo cualitativo y lo cuantitativo, el mundo más rico posible es el que contendría

dado que el universo más rico es aquel en el que la mayor cantidad mental ocurra, podemos afirmar que el universo más rico será en el que ocurra la mayor actividad mental, el más rico será el más perfecto. Además hay que tener en cuenta que mientras más activa es una mónada es más perfecta y tendrá mejores percepciones, por eso vale la pena adquirir claridad: la claridad es preferible a la oscuridad y la actividad a la pasividad.

El razonamiento es claro: si para Leibniz el darse cuenta de la esencia debe resultar en un continuo aumento de la claridad de percepción que ocurre, entonces es siempre mejor (en el sentido metafísico del término) para la esencia el ser conocida que no conocida; y la existencia será, por lo mismo, preferible a la no existencia. Porque mientras más exista, más activos serán los habitantes del correspondiente mundo. Existir es también contribuir a la cantidad total de perfección atribuida al mundo como un todo⁵. En pocas palabras, el universo más rico es el mejor aunque contenga cierta cantidad de sufrimiento y de crueldad.

b) la argumentación kantiana contra la perfección leibniziana

Aunque más adelante lo puntalizaremos con más detalle, hemos de consignar por el momento que Kant se enfrenta al problema de la perfección desde otro punto de vista: su objeción va enderezada más por el lado de la estructura predicativa de la perfección, que por el lado de dar cuenta de la existencia del mal moral y la posible conculcación que éste haría de un mundo perfecto.

Para Kant la existencia no puede ser una perfección porque el que yo afirme que algo existe no añade nada a la consideración del concepto del sujeto, no se determina más su concepto. No hay una diferencia tal entre lo posible y lo realmente existente en el sentido de que lo real contenga algo más que lo posible (piénsese en la cantidad de esencia de Leibniz). Y si lo real no contiene más que lo posible, no hay sentido en afirmar que lo real es preferible a lo meramente posible. Esta cuestión la trataría de zanjar Leibniz apelando al principio de razón suficiente.

Supongamos por un momento que la existencia del mundo no es un accidente o que hay alguna razón por la cual dentro de la secuencia de eventos infinitos sea conocida la presente serie de eventos conocidos. Si hay dicha razón por la cual este mundo fue creado en preferencia de otros posibles, entonces este mundo debe tener algo que los demás no tengan; y ya vimos en el apartado anterior sobre Leibniz que la cantidad de esencia es lo que determina la creación de este mundo en preferencia de otro. La cuestión es clara y nos obliga a ser repetitivos: si no existe más en el concepto del existente que en el del no existente, si lo que existe no fuera el más perfecto orden de cosas, entonces no hay razón que explique porqué el existente existe de hecho. Ninguna posibilidad sería mejor para la existencia, y en la ausencia de una razón para preferir un mundo a otro, Dios no crearía ninguno.

Ahora bien, si admitimos que la existencia debe tener algo en común con la esencia o que puede deducirse de ella, corremos el riesgo de hacer de "existe" un predicado real; y atribuir la existencia a una cosa sería determinar su concepto, que es lo que precisamente objeta Kant: cien monedas reales no contienen más que las mismas cien monedas posibles.

mayor cantidad de cosas y la percepción más clara posible. Cfr. G. VII, 290-291.

⁵ Cfr. G. VII, 304.

Pero si Leibniz tiene razón, el concepto de cien monedas reales no tendrá más dinero que el de cien monedas posibles, pero las cien monedas existentes tendrán que ocupar un lugar más rico que aquel en el que encontramos a las cien monedas posibles: debe haber algo que esté en el concepto completo de uno que no esté en el concepto completo del otro, y entonces tendríamos que admitir -contra Kant- que sí se determina el concepto del sujeto cuando se le predica que "existe".

Pero si paramos mientes en el concepto, nos damos cuenta de que el concepto de cien monedas posibles no puede ser diferente, en cuanto concepto, del de cien monedas reales. Antes de la creación del universo las cien monedas que tengo en la mano no eran sino una posibilidad en la mente de Dios: ¿qué diferencia podría haber entre estas cien mismas monedas antes y después de ser creadas; añade algo nuevo o simplemente está implicada o inhiere en la esencia sin introducir cambio alguno en la naturaleza de la cosa?

Pero en seguida se advierte la paradoja descubierta por Kant: admitamos que sí añade algo el concepto de las cien monedas reales al concepto de las cien monedas consideradas como sólo posibles (*sub ratione possibilitatis*); en ese caso el concepto de los cien no sería adecuado al de las cien monedas reales que tengo en mi mano, que incluiría el predicado de existencia mientras que el de los posibles no lo incluiría. Entonces, y esta es la cuestión medular, sucedería que cada vez que atribuimos la existencia a una cosa, produciríamos un nuevo concepto -el anterior más la existencia-. Y si el añadir la existencia nos da como resultado un nuevo concepto, no podríamos hablar más del objeto original y no podríamos decir que existe.

Leibniz no era ajeno a esta paradoja y ya expresaba su preocupación por la relación que guardaba la existencia en preferencia a la esencia, pues se preguntaba si la existencia fuera algo distinto a una exigencia de la esencia, de lo cual se seguiría que ella misma tendría una sola esencia o añadiría algo nuevo a las cosas, teniendo en cuenta que puede preguntarse otra vez si una esencia determinada existe, y por qué ésta y no otra⁶. Leibniz cree poder salir del dilema si se muestra que la opinión de que la existencia no añade nada a la esencia y la opinión de que el existente debe contener más que lo meramente posible no son necesariamente incompatibles. Sabía que el comportamiento del predicado "existe" no era igual que el de "cruzó el Rubicón" o "engendró a Caín": el concepto de Adán o Julio César podría quedar completo mencionando estas características al margen de predicar la existencia.

Así pues, mientras que el predicado "existe" no determina su sujeto, sí indica algo sobre esos predicados que lo determinan; esto es, que una cosa existente es parte de ese orden en el que el mayor número de predicados determinantes son compositivos. "Existe" viene siendo así un predicado de segundo orden. La razón de que el concepto de cien monedas existentes contenga más que el concepto de cien monedas posibles, no es que el primero contenga existencia mientras que el segundo no, sino que el primero es parte de un universo más rico que el último y Dios ha decidido que el universo más rico es el que debe existir. La existencia no añade nada nuevo a la esencia, sino que al crear este mundo, Dios ha asegurado que las cosas que existen son cosas cuyas esencias ya contienen el mayor número de determinaciones. Así, la existencia puede ser un signo de perfección, aunque "existe" no sea un predicado real.

⁶ G. VII, 194.

En este sentido, si nos preguntamos por la existencia de un evento o qué significa decir que la secuencia de eventos es actual y otras meramente posibles -a menos que el contenido de términos como "real", "actual" sean discernibles- nuestra respuesta deberá ir orientada en el sentido de considerar como vana tal distinción entre eventos actuales y posibles: no habrá más en las monedas reales que en las monedas meramente posibles, y sin embargo debe de haber algún punto para que consideremos como reales a los reales, pues el sólo postular como real a lo real es petición de principio.

El problema se complica más si, recapitulando, nos percatamos que hasta aquí hemos afirmado: (i) la existencia no añade nada a la esencia; (ii) un análisis de la definición o el género a que pertenece la esencia no aporta nada a la cuestión de si añade o no algo a la esencia, es decir, está fuera de lugar; (iii) al parecer, no puede haber alguna explicación de porqué algunas cosas tienen existencia y otras no.

Leibniz da su solución acudiendo a una serie de principios que han entrado en juego en su sistema desde muy temprano. Ciertamente, afirma que todo posible exige existir; y sin embargo, la cantidad de esencia juega el papel protagónico en este terreno, pues si bien todos los posibles exigen existir, no todos ellos existen de hecho y esto porque todos compiten hacia la existencia: la cantidad de esencia de unos compete -si es mayor- con más fuerza ante otros eventos o seres cuya cantidad de esencia era menor (esto ciertamente guarda tintes metafóricos). Así, la existencia de un hecho x fue el resultado del triunfo de la exigencia de su cantidad de esencia ante la cantidad de esencia de los posibles y , z , r , etc.

Todo lo posible se hará actual, de este modo, a menos que algo se interponga en su camino. El proceso por el cual el mundo existente tiene su razón de ser frente a la consideración de otros mundos no es un proceso arbitrario del que no se tenga una explicación clara, sino que la mente, la racionalidad, puede dar cuenta de él: porque todo posible lo será únicamente con las otras cosas en su mundo. La cantidad total de perfección atribuida a cualquier mundo -de la cual depende su existencia- será una medida del número de predicados que puedan existir en él; y por eso una entidad existente es aquella que es compatible con la mayoría de las cosas. Por eso la entidad existente es la que ha tenido lugar en el mundo posible más rico⁷.

2. la crítica de kant al juicio de existencia y al concepto de realidad.

El largo itinerario existente entre la dicotomía cartesiana y el pensamiento kantiano ya ha decidido su posición en relación al problema gnoseológico dentro de la tradición racionalista. Es sintomático que Leibniz y Wolff llevaran a tal grado las consideraciones del racionalismo escolástico, y que llegase un momento tal en que, rumbo al tránsito en dirección al idealismo trascendental, sea Kant quien tenga que marcar el partaguas para derribar el curioso edificio racionalista, por demás tan asentado ya dentro de la especulación de su tiempo.

⁷ G., VII, 194. La objeción que se hace en este sentido a Leibniz va por el lado de criticar o identificar un supuesto mecanicismo lógico en cuanto a la existencia del mundo actual. Leibniz responde que no es resultado de un capricho lógico o divino el que un determinado mundo sea el existente en preferencia de otros posibles, sino que existe el mejor, no el que se le ocurrió a la voluntad divina. Es más, el decir que Dios sólo puede escoger para nosotros lo mejor y además de ahí inferir que lo que no escoge es imposible, es absurdo y es confundir los términos. *Cfr.* G., IV, 438; VI, 284. He seguido las observaciones de Kenneth R. Seeskin contenidas en su escrito "Is existence a perfection?-A case study in the philosophy of Leibniz", en *Idealistic Studies*, s/d, pp.124-135.

Es común al tratar de la crítica kantiana al argumento ontológico -lo dijimos ya al hablar de la contrargumentación tomista- el señalar una aparente coincidencia entre la crítica que hace Kant y la que formula Santo Tomás.

La acusación inicial de Kant es contra el intento de deducir la existencia a partir de la posibilidad interna, o de la esencia divina; porque ello no es más que una pobre tautología (*eine elende Tautologie*)⁸. Es una tautología y no verdadera demostración porque el yerro se encuentra en la noción de existencia, que es pensada en el concepto y que por lo mismo en tanto que posible no puede afirmarse en el juicio como real. Esto es, el principio de contradicción que rige en el ámbito de los contenidos o de la lógica y constituye el fundamento de la posibilidad del concepto y garantiza la coherencia o conexión-pertenencia (en el pensamiento) de los contenidos, no puede garantizar la pertenencia real de los mismos. Aquí hay que tomar en cuenta que para Kant "real" quiere decir lo que forma contexto y se funda sobre principios de la experiencia posible: de la posibilidad lógica de los conceptos no puede pasarse sin más a la posibilidad real de las cosas⁹: es claro que de conceptos lógicos deben derivarse juicios lógicos y de conceptos reales deben derivarse juicios reales.

Para captar lo que me da el criterio para saber cómo es la cualidad de la predicación del juicio, hay que atenerse a la formulación del concepto que interviene en él; y así, tenemos que por ejemplo, al hablar del Ser necesario, dirá Kant, nos asalta la pregunta inmediata sobre su existencia sin tener en cuenta la posibilidad de hablar de él. Con el término "incondicionado" (*Unbedingt*) ocurre algo similar, pues ese término precisamente significa lo que está separado de mi experiencia posible, ya que el contexto de ella es precisamente la delimitación, el estar condicionado de un objeto perceptible en los parámetros del tiempo. Aún más, un ser de tal índole nos hace pensar en algo contrario a lo que la experiencia nos permite, es decir en dirección contraria a la realidad, y en el caso del Ser absolutamente incondicionado, según este parámetro, no me hace pensar en nada.

Recordemos la necesidad aducida por Descartes a los tres ángulos pertenecientes al triángulo. La pertenencia necesaria de tres ángulos a un triángulo o a todo triángulo será verdad en la medida en que el triángulo existe, de lo contrario no. Igualmente, si Dios existe, entonces existirá necesariamente ya que es el ser cuya esencia es el existir -se puede incluso aceptar tal cosa una vez aceptado que Dios existe-; una vez aceptada su existencia, se puede incluso aceptar los atributos propuestos para él; pero si, en cambio, no existe Dios, es decir, si lo niego, todo atributo cae por los suelos, no tienen sentido.

Cabe que yo niegue la realidad del sujeto de los pretendidos atributos de omnipotencia, Ser absolutamente necesario, etc., así como puedo negar la existencia del triángulo; y los ángulos, por consiguiente, no existirán tampoco, el triángulo ya no tiene ni ángulos ni cosa alguna.

Al respecto observará Kant que todo se resuelve dependiendo de qué cosa se entienda por "realidad" (*Realität*) y por "poner" (*setzen*) dicha realidad. Si por poner se entiende el asignar o asentar una determinada síntesis predicativa, está visto que no todo poner se convierte en una afirmación de realidad o de afirmación-posición de realidad, como le llama Fabro¹⁰. Un ejemplo de lo anterior es

⁸ K.r.V., A 592, B 620.

⁹ K.r.V., A 597 B 625, nota.

¹⁰ Op. Cit., p. 477.

cuando consideramos a los juicios analíticos o formales que por su misma tautología no captan la existencia: toda proposición de existencia debe añadir algo en su predicado que en el sujeto no se encuentre y que por lo mismo aporte un nuevo conocimiento, es decir, que sea sintética, un predicado lógico no puede convertirse por sí solo en un predicado real¹¹. La característica plena del juicio de realidad es que el predicado realmente determine de una manera llana al sujeto, que lo delimite, que el predicado se añada realmente al concepto del sujeto, para que esa determinación nueva lo haga progresar.

Y en el caso de "ser" es claro, para Kant, que no es un predicado o una determinación o un concepto de alguna cosa que se le pueda añadir a otra diferente. No es más que la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. Esto debe de subyacerse si se toma en cuenta que la afirmación de existencia debe ser siempre una afirmación sintética.

Por el contrario, dirá Kant, en el uso lógico, "ser" no tiene un uso predicativo en el sentido sintético del juicio, sino que más bien es una cópula, en cuanto pone al predicado en relación con el sujeto y no constituye un predicado en sí, como en el caso de "Dios es omnipotente". Más aún, si digo "Dios existe" realmente no digo nada más de lo que entiendo por el contenido del concepto "Dios"; incluso para pensarlo existente no debo añadirle nada al concepto de Dios, sino que si pienso que Dios existe lo pienso existente con todas sus características, sin que le añada algo al original concepto de Dios. Si en cambio, le añadiera algo, entonces lo que provocaría es que el concepto de Dios existente sería diferente al concepto del Dios que no existe, y no hablaría de lo mismo.

No es, pues, el contenido del concepto el que hace la diferencia entre el posible y el real, sino la determinación que tenga frente a la realidad el concepto, independientemente del contenido. Cuando pienso que Dios existe, lo pienso con toda su perfección, como un verdadero Dios, sin defectos, como una realidad suprema; y sin embargo, aunque en mi concepto no falta nada de lo que debería entender por "Dios", aunque no falte nada del contenido real posible, sí que falta que aquello que yo pienso en este caso sea posible no sólo como lo real posible, sino también como posible *a posteriori*.

Y en este momento los problemas se hacen presentes, pues no puede un concepto tal ser sin más posible también *a posteriori* cuando no es sujeto de intuición empírica; es decir, que no se pueda referir directamente a facultad alguna de conocimiento sensible bajo el espacio y el tiempo; y esto por definición misma. Y sin intuición sensible no podemos formular ningún juicio de existencia, ningún juicio categórico: nada puede justificar un concepto de existencia y de necesidad en el pensamiento kantiano si se descarta la intuición sensible¹².

Hay que recordar que para nuestro autor, (i) aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia -y sólo eso-, según los conceptos y la intuición es "posible" (*möglich*); (ii) lo que se conecta con las condiciones materiales de la experiencia de la sensación, es "real" (*wirklich*); (iii) y aquello cuya conexión con lo real se determina según las condiciones reales de la experiencia, es lo que necesariamente existe (*notwendig*)¹³. El criterio para saber cómo el entendimiento establecerá la

¹¹ K.r.V., A 598 B 626.

¹² K.r.V., B 302.

¹³ K.r.V., A 219 B 266.

"posición" (el poner) un determinado ente como "posible", "real" o "necesario" viene dado por los postulados, quienes exigen anticipadamente lo necesario para la posición de un objeto de experiencia. El ser es una posición por parte del sujeto y un ser puesto por parte del objeto, según los tres modos de ser puesto: posible, real, necesario. Es el sujeto quien según las condiciones cumplidas del objeto cara a las características de la sensibilidad y las capacidades humanas, establece al objeto en su modo exacto, y el ser es, pues, la **posición**, el modo como se encuentra un objeto dentro de los modos posibles, no un predicado o una determinación del sujeto realizada por la predicación; lo cual, como observa Fabro¹⁴, es un proceder en dirección contraria a como procedía el argumento ontológico.

Puestas las cosas así, el análisis de la insuficiencia del argumento ontológico nos llevará sin remedio a la afirmación de que toda demostración de un ser tal que sea Dios deberá reducirse a una argumentación similar a la del argumento ontológico. Esta afirmación deberá sustentarse en varios factores: por un lado, Kant no deja paso libre a una conclusión contraria ya que encierra la especulación sobre Dios en el ámbito de la Idea trascendental exigida por nuestra inquietud cognoscitiva alrededor de la búsqueda de un factor que nos auxilie en la determinación de los acontecimientos particulares que son a su vez determinados.

Para entender cuál es el paso del argumento ontológico a una argumentación ya de índole cosmológica o teleológica, hay que hacer referencia explícita al problema de la determinación del concepto de Dios como una idea o un Ideal trascendental de la razón humana que se enfrenta ante el problema de fundamentar las determinaciones con las que se encuentra en su caminar. Esta delimitación de la idea de Dios no ya sólo como un ideal, sino como una ilusión "necesaria" es el fundamento e hilo conductor en toda la especulación de la **Crítica de la razón pura**.

El Ideal trascendental como una idea paradigmática, como una necesidad del intelecto y de la vida misma del hombre es el factor determinante, repetimos, para la construcción de una necesidad en el ámbito de la vida moral, de la vida práctica. Ya aludíamos en la introducción de este trabajo, que en las modalidades que dentro del pensamiento kantiano desarrolla la idea de Dios, el papel protagónico de la misma idea divina no es sino un anticipo dentro de la estructura de la primera de las **Críticas**; mientras que en otras fases del pensamiento kantiano la preparación que se había hecho para su intromisión, queda ya consagrada con un ideal de Dios entendido como el regulador máximo de la vida humana en su vertiente práctica, que no cognoscitiva.

El paso que dará Kant del argumento ontológico y su invalidez a la afirmación de la misma invalidez de todo argumento sobre la existencia de Dios, será un tópico que tocamos en la introducción; ahora conviene subrayar el descrédito que opera en la prueba ontológica, con el auxilio del análisis de los textos clave en los que Kant da rienda a su despliegue crítico.

3. Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios (análisis de los textos A 592 B 620 - A 603 B 631 de la *Crítica de la razón pura*).

En los apartados de la **Crítica** anteriores al que analizaremos ahora, Kant se ha dedicado a esclarecer de

¹⁴ K.r.V., p. 482.

qué manera se da la aparición y la necesidad de un concepto como el del ser absolutamente necesario dentro del mundo especulativo humano. Al comienzo de su argumentación remarca que la realidad de un ser de tal índole dista mucho de haber sido demostrada por el solo hecho de que se le necesite para dar explicación suficiente al hombre de su necesidad de determinar lo que aún no lo está en el ámbito de lo todavía no determinado:

"En realidad, tal idea, que indica simplemente cierta completud inalcanzable, sirve para limitar el entendimiento, más que para extenderlo a nuevos objetos"

Y en seguida viene la expresión de lo que a nuestro juicio constituye el doble criterio que circscribe la naturaleza del ser absoluto: por una parte, (i) el criterio por el cual se expresa que dicha idea es una necesidad; y por otra, (ii) el que todas las condiciones de nuestro entendimiento se oponen al establecimiento de un concepto de tal necesidad:

"Nos encontramos aquí con el caso extraño y absurdo de que, por una parte, parece algo urgente y correcto el inferir una existencia absolutamente necesaria a partir de una existencia dada en general; pero, por otra, todas las condiciones requeridas por el entendimiento para hacerse un concepto de tal necesidad se oponen a ello"¹⁵.

Kant acepta de entrada que a lo largo de la historia no se puede más que afirmar la presencia en los sistemas de pensamiento y de la cultura en general, de un ser absolutamente necesario, y sin embargo:

"(...) ha habido menos preocupación por comprender si es posible -y cómo lo es-, que por demostrar su existencia. Es por supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada"¹⁶.

¹⁵ "noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung gibt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es sindet sich hier nun das Besremdliche und Widersinnische, daß der Schluß von einem gegebenen Dasein überhaupt aus irgend ein schlechthin nothwendiges Dasein dringend und richtig zu sein scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einem Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben". K.r.V., A 592 B 620.

¹⁶ "(...) und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich so etwas sei, dessen Richtsein unmöglich ist; aber man wird hiedurch un nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Richtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht".

En seguida se queja de que con gran facilidad se puso en circulación dicho concepto sin siquiera preocuparse por la manera de delimitarlo; más aún, la multiplicidad de ejemplos con que se ha tratado de apoyar pareciera suficiente para lograr una plena inteligibilidad del mismo concepto: así como se ha establecido en la geometría que todo triángulo tiene tres lados, así:

"(...) se ha hablado de un objeto completamente exterior de nuestro entendimiento, como si comprendiéramos a la perfección lo que su concepto quiere decir"¹⁷.

Los ejemplos comunmente aducidos se han tomado no de las cosas -observa Kant- sino de los juicios, de simples juicios; y la necesidad absoluta del juicio no es la necesidad absoluta de la cosa, pues la necesidad absoluta del juicio está condicionada a la cosa o al predicado del juicio: hay que notar bien que en la afirmación del triángulo no se dice "hay tres ángulos necesarios", sino que más bien se dice "dado un triángulo, tenemos en él necesariamente tres ángulos". Y de esa manera, apelando a esa necesidad aparente, me formo de una cosa un concepto *a priori* en cuyas características completivas encuentre incluida desde luego la existencia, y con ello la ponemos ya como una cosa existente, como ya dada, y la existencia quedará puesta de modo necesario, y consiguientemente:

"este ser será, a su vez, absolutamente necesario, ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto.

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez"¹⁸.

Y lo mismo ocurre al hablar del concepto del ser absoluto o absolutamente necesario, pues si

K.r.V., A 592 B 620 - A 593 B 621.

¹⁷ "(...) und so redete man von einem Gegenstande, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstünde, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle". *Ibid.*

¹⁸ "(...) und dieses Wesen daher selbst schlechterdings nothwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben sehe, mit gedacht wird. Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aushebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel sehen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch". K.r.V., A 594 B 622.

suprimimos su existencia suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. No es posible sacar de aquí, para Kant, contradicción porque ni interna ni externamente la hay. Y no la hay desde el punto de vista externo porque "se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella"¹⁹, es decir, no es necesaria desde un punto de vista externo a la cosa porque se pretende cifrar su necesidad desde el mero ámbito interno de la cosa: la necesidad del ser absolutamente necesario por esencia; pero tampoco es contradictoria internamente, pues al suprimir la cosa misma en el momento de negarla de raíz (con la aserción "no existe el ser absolutamente necesario"), ya no existe lo interno, ha quedado suprimido. Precisamente Kant ilustra esta cuestión con el concepto de "Dios omnipotente":

" "Dios es omnipotente" constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna"²⁰.

Ahora bien, hemos llegado al punto en que es claro que si eliminamos el sujeto y el predicado no tendremos contradicción alguna; sin embargo, la única salida para seguir fundamentando la posibilidad de afirmar que el ser omnipotente existe es, en este contexto, el sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos, sujetos que como dice Kant, deben subsistir. Y sin embargo, este es el meollo: tratar de defender la existencia de sujetos que no puedan ser suprimidos, es afirmar la existencia de sujetos absolutamente necesarios, que es precisamente lo que se quería suprimir o lo que se pone en duda: ¿qué idea puedo formarme de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción?

Kant enfrenta ahora la solución dada por los defensores del ser realísimo -que es la salida aportada por Leibniz-. Quienes defienden este concepto del ser realísimo afirmarían que es el único caso en el que al afirmarse su no-ser constituiría en sí mismo una contradicción, más aún, en este ser se encuentra la realidad toda y se reclama de entrada el derecho de asumirlo como posible; en esa realidad toda irá incluida la existencia. Hay que notar que se exige el derecho, por parte de quienes sostienen la existencia de este ser realísimo, a asumirlo como posible por el hecho de que no implica contradicción o porque no se contradice. La existencia incluida en la realidad toda del ser realísimo se halla en el concepto de una cosa posible. El argumento a favor es: si suprimimos esta cosa suprimimos su posibilidad, lo cual es contradictorio.

De entrada Kant rechaza en nota a pie de página el argumento de la contradicción y la posibilidad, y afirma:

¹⁹ "(...) denn das Ding soll nicht äußerlich nothwendig sein". K.r.V., A 595 B 623.

²⁰ "Gott ist allmächtig; das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d.i. ein unendliches Wesen, seßt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben; denn sie sind alle zusammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch". *Ibid.*

"El concepto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada de modo particular. Tal demostración se basa, empero, según expusimos antes, en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica)"²¹.

La respuesta Kantiana se circunscribirá al ámbito de demostrar la tautología implícita en la afirmación de una proposición de tales características.

Para Kant la contradicción está ya anunciada en el momento en que se ocultó la existencia bajo el concepto de una cosa que pretendía pensarse desde el exclusivo punto de vista de su posibilidad. ¿De qué manera podemos deslindar si esta posición es correcta? Kant pone un criterio al interrogar a su imaginario adversario leibniciano:

"la proposición que afirma que esta o aquella cosa existe (que os admito como posible, sea lo que sea), ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa"²².

Y en este punto debe distinguir Kant contra su adversario el estatuto que en todo caso guardaría la cosa pensada: si es analítica una proposición como la anterior, entonces lo que se debió de haber pensado o lo que se tiene en la mente no es sino la cosa misma, pues si es analítica, en el predicado "existe" se contendría todo lo que ya se contendría en el sujeto "esta o aquella cosa". Y una concepción tal de "esta o aquella cosa" que contemple la existencia como un predicado analítico no es sino porque en el hecho de pensar "esta o aquella cosa" la piensa ya con su existencia real, y por eso es que nuestro autor afirma que en dicho caso lo que se encontraría en el pensamiento de nosotros sería la cosa misma, para que fuera posible lo anterior.

²¹ *"Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsätze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sortirt auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen"*. K.r.V., A 596 B 624, nota.

²² *"Ich frage euch, ist der Gaß: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existirt; ist, sage ich, dieser Gaß ein analytischer oder synthetischer Gaß? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu"*. K.r.V., A 597 B 625.

Si lo anterior no fuera verdad, entonces la existencia que hemos predicado al decir "esta o aquella cosa existe" se habría sacado sin más de la existencia de la posibilidad interna, lo cual es calificado por Kant como una mera tautología, más aún, una mísera tautología. Hay una distinción de suma importancia en este sentido, que Kant introduce oportunamente: la "realidad" que se contiene en el concepto de una cosa, es diferente a "existencia", que se encuentra en el predicado, por ejemplo, del enunciado arriba formulado "esta o aquella cosa existe". Esto es muy importante: si a todo poner (póngase lo que se ponga) se le llama "realidad", lógicamente en el concepto del sujeto (que obviamente es "puesto") ya estará "puesta" la cosa con todos sus predicados y por consiguiente se habrá aceptado como real de entrada, y en el predicado no se hace sino aceptar lo mismo que en el predicado ya se expresaba.

Por el contrario, si se admite que toda proposición existencial es sintética porque nos dice que algo existe, y eso es darnos noticia nueva de algo desconocido al menos para quienes habían atendido al solo sujeto, si esto se admite, entonces ¿cómo se puede sostener que no se puede suprimir el predicado "existencia" sin incurrir en contradicción, teniendo en cuenta que este privilegio corresponde propiamente a las proposiciones analíticas, las cuales en el predicado de "existencia" basan precisamente su carácter analítico.

La nueva noción de existencia

Kant es el primer interesado en terminar con esta forma de argumentación, porque la delimitación de un ideal regulativo de la vida humana, la cual es la idea de Dios, debe estar respaldada en su correcta acepción y no debe continuar sujeta a los caprichos de la hermenéutica racionalista que entiende por "existencia" de algo cuantas cabezas piensan una definición real. Kant busca una definición determinada, sin ambigüedades de la noción de existencia, y piensa que determinando de una vez por todas qué es y en qué consiste, el argumento caerá por su peso.

A mi juicio el punto medular de la crítica de Kant en todo este asunto es la introducción de la noción de determinación que en secciones atrás ya había traído a colación: la determinación de un concepto es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía, lo determina, lo hace explícito en sus dimensiones espacio-temporales propias y respectivas, da un nuevo conocimiento de en qué situación se da una cosa cualquiera. Nada puede ampliar nada si se encuentra inmerso ya en su sujeto, se convertirá la predicación en tautología.

Por otra parte, se ha tomado como real un predicado lógico, y con ello se escapó de toda vulnerabilidad porque cualquier cosa puede servir de predicado lógico, porque la lógica -al menos en la concepción racionalista de Wolff- hace abstracción de todo contenido, y al suceder esto, cualquier cosa puede fungir como un predicado en sentido lógico, incluso el mismo sujeto porque se puede predicar de él mismo.

La anterior afirmación exige una justificación, precisamente estudiada por Kant en la famosa exposición de la página 627 de la segunda **Crítica**. Cosa diferente ocurre con el concepto de "ser":

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

más que la cópula de un juicio. La proposición "Dios es omnipotente", contiene dos conceptos que poseen sus objetos: "Dios" y "omnipotencia" ²³.

Enseguida Kant deslinda en qué sentido utiliza el "es"; no lo hace sino en un modo copulativo, para unir un sujeto con un predicado. Hay un rejuogo muy curioso que es descubierto por Kant respecto de la manera de predicar a "Dios" con sus atributos, y de paso deshace el engaño que entraña el argumento leibniciano:

"La partícula "es" no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto ("Dios") con todos sus predicados (entre los que se halla también la "omnipotencia") y digo "Dios es", o "hay un Dios", no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto"²⁴.

No hay nada que fundamente que se pueda poner más de lo que el concepto en tanto que posible contiene, y así lo real no tiene más que lo posible. Lo anterior es la condición de validez del argumento de los táleros, que ha pasado a la historia como el paradigma de la demostración de la invalidez atributiva de lo posible en preferencia de lo real; aunque, al parecer, el ejemplo no es original de Kant²⁵, cosa que no tiene en verdad relevancia, sino el hecho mismo de la estructura argumentativa. He aquí el texto:

"Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos, y tenemos además, que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el objeto adecuado del

²³ "Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Maß: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht". K.r.V., A 598 B 626 - A 599 B 627.

²⁴ "(...) das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädicat obenein, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject seßt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder ist ein Gott, so seße ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicat obenein, sondern nur das, was das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff". K.r.V., A 599 B 627.

²⁵ En efecto, según Henrich, el argumento ya se encontraba en Bering de Marburgo, quien "fue el primero en proponer el ejemplo de los cien táleros" (*Bering hat sich als erster des berühmten Beispiels von den hundert Thalern bedient*); esto, un año antes de la publicación de la **Crítica de la razón pura**, es decir, en 1780, a través de una **Confutación** al argumento ontológico, que seguramente leerá Kant. Cfr. Henrich, **op.cit.**, pp. 119-121; cfr., igualmente, los datos aportados por Fabro, **op.cit.**, p. 479, nota 55.

mismo"²⁶.

La razón es manifiesta: si mi concepto expresara por sí mismo lo que tendría yo en la realidad, si lo posible es un modelo o mi proyecto entero de lo que debería ser lo real, si todo posible exige existir, pero en las mismas dimensiones y características que el posible me marque para su desenvolvimiento en la realidad; si los táleros posibles son el concepto, y por otro lado los reales son la posición, entonces el modelo original o concepto primigenio que exigía existir no ha llegado a la existencia y no es verdad que se haya dado el salto, porque el concepto contiene menos que el objeto ya puesto en la realidad, y en éste hay más que en el concepto. Esta desproporción entre el concepto y el objeto, o entre el objeto ya dado y su pretendido concepto, revela que o no es adecuado el concepto para el objeto, o el objeto que tenemos ya dado no corresponde con el concepto posible; en cuyo caso no hay prueba alguna de que los táleros reales hubiesen tenido un concepto anterior que nos permitiese advertir su existencia real: no es lo mismo y no se demuestra nada, sino más bien todo condena el paso de lo posible a lo real.

Es evidente que cien táleros reales económicamente valen más que si los tengo en mi mero entendimiento, en el mero concepto de la posibilidad. Esto es porque en el caso de ser real, el objeto no sólo estará contenido analíticamente en mi concepto -dirá Kant-, porque como ya es real, la existencia entra en el concepto y de este modo el concepto y el objeto contienen exactamente lo mismo, porque en el concepto ya estaba implicado que existiera; y no sólo se da lo anterior, sino que se añade sintéticamente a tal concepto. Lo anterior es una mera determinación del estado en que se encuentran los cien táleros, y con esta existencia independiente del concepto, los táleros no sufren cambio alguno ni modificación, ni incremento.

Amén de ser reiterativos, Kant enfatiza que, de lo contrario, existiría más de lo que pensamos, o más bien no podría identificar lo que pensamos.

Con una sencilla fórmula explica Kant la imposibilidad de que se dé una diferencia entre lo pensado y lo que existe realmente:

"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 todo caso sería algo distinto de lo pensado lo que existiría"²⁷.

²⁶ "Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein". K.r.V., A 599 B 627.

²⁷ "Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ist sage: ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu; sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas anderes, als ich dachte, existiren". K.r.V., A 600 B 628.

Esta aseveración es de suma importancia porque si concebimos un ser que no tenga defecto alguno, no por el hecho de concebirlo existiría ya, e incluso faltaría averiguar si es posible que se dé un ser que reúna esas características, de manera que en realidad se pueda hablar de que es un ser pensable con existencia. Ciertamente, puedo concebir un ser humano que sea inmortal, con capacidades por mucho superiores al común de los seres humanos, y con una sed de justiciero que colmaría las ansias de justicia que a su vez los necesitados reclaman.

Bajo esas características puedo concebir lo que actualmente se llama un "superhéroe", e incluso se puede aventurar un nombre dadas sus características propias: "supermán", y además se le puede pensar con un entorno emocional determinado: un carácter infranqueable, unos nervios de acero y una fidelidad al bien rayana en la santidad... Y sin embargo, todas estas características deben estar precedidas de una serie de condiciones que me permitan ubicar mi noción de superhéroe dentro de un contexto empírico que lo haga pensable, y aún más, que lo haga posible en la existencia.

Es un hecho que a priori se puede establecer la imposibilidad de la existencia de un ser de tales características, aunque de hecho -si existiera- por sus dimensiones empíricas apegadas a mis condiciones empíricas humanas, sí podría conocerlo.

Algo radicalmente más complicado se da cuando se trata de un ser que rebasa toda experiencia posible. De hecho cuando se trata de un objeto de experiencia posible, el concepto no es sino el pensar el objeto como conforme con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general; y cuando se piensa la existencia, se piensa un objeto como formando parte de la experiencia global.

No es que no exista alguna variante del objeto ya existente respecto de su concepto pensado; ciertamente sí existe un cambio respecto de su estado original de pensado, pero este cambio no es tan radical como para afirmar que el objeto ya real contiene más que el concepto meramente pensado, no supone una ampliación del concepto; y sin embargo, el mero intento de implicar en el concepto lo que sería el objeto ya existente produce como resultado la incapacidad para deslindar lo existente de verdad de lo que es meramente posible:

"El ligar el concepto del objeto con el contenido global de la experiencia, no supone, pues, la menor ampliación de tal concepto, pero nuestro pensamiento obtiene en virtud de ello una posible percepción nueva. Nada tiene así de extraño que si pretendemos, por el contrario, concebir la existencia mediante la pura y simple categoría, no podemos señalar criterio alguno capaz de distinguir la existencia de la mera posibilidad"²⁸.

Esta "posible percepción nueva" de la que habla Kant en este pasaje, Hace referencia a la nueva aportación, la nueva perspectiva que guarda el objeto ya existente cuando se lleva a cabo la ligazón con su objeto, cuando los dos van a la par, cuando ambos pueden contar con que ninguno rebasa al otro a

²⁸ "(...) da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesammten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden". K.r.V., A 600 B 628 - A 601 B 629.

priori.

El centro de la cuestión sigue siendo que la cantidad y la cualidad de un concepto cualquiera no nos permite desde él mismo atribuir la existencia al objeto de cuyo es concepto. Cuando tratamos de la cuestión de objetos de experiencia, o que dependen de los sentidos, lo que ocurre es que se relacionan con leyes empíricas: una percepción nuestra es relacionada con el objeto de los sentidos y entonces se llega a la existencia. En este paso Kant es deudor ciento por ciento de su teoría del conocimiento que considera la intuición como la referencia de un objeto con su facultad correspondiente, una referencia directa, lo que él llama percepción o sensación o sensibilidad, por extensión.

El problema surge cuando aparecen los objetos del pensar puro porque entonces no hay medio posible de conocer su existencia, pues tendríamos que conocerla completamente a priori, y una existencia fuera de estas coordenadas es para nuestro autor sencillamente imposible, por definición:

"Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio"²⁹.

En la parte final de su exposición contra el argumento ontológico, Kant aclara que el concepto de un ser supremo es ciertamente necesario, una idea "muy útil en no pocos aspectos"; hay que recordar que un poco más adelante, al final de la dialéctica trascendental Kant expondrá las razones y motivos que llevan a esperar la elaboración de un par de críticas más en donde se dé el realce que exige el concepto de un ser supremo, y con ello la formulación del anhelo de comprender la propia inmortalidad y ser consciente de ella; es decir, esbozará una pequeña invitación a esperar la elaboración de lo que sería el proyecto de su vida -y que de hecho realizó cabalmente-, el dar un lugar correcto, en sus verdaderos límites al lugar que tiene la idea de Dios en la vida del hombre, su valor, su función regulativa práctica, lo cual era en última instancia lo único que verdaderamente le interesaba a Kant.

Para Kant, por ser idea, la noción de un ser supremo no es capaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento de lo que existe, y por su trascendencia respecto del mundo sensible, es incapaz de informarnos sobre la posibilidad de una pluralidad: el meollo es que al concepto que busca un conocimiento sintético, no puede corresponderle por objeto una idea, y por eso, en voz explícita de Kant:

"Si tenemos en cuenta todo esto, entonces el conocido Leibniz no consiguió, ni de lejos, su pretensión de conocer a priori la posibilidad de un ser

²⁹ "(...) unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können". K.r.V., A 601 B 629.

ideal y tan excelso, resultado del que él se gloriaba³⁰.

Para nuestro autor era imprescindible deshacerse del fantasma que rodeaba la filosofía institucional desde la aparición de Leibniz por medio de la labor difusiva de Wolff: el fantasma del racionalismo idealista que ponía en la posibilidad el criterio esférico de la metafísica perfecta, la cual estaba siendo derrumbada, y todo con la intención de dejar paso a la especulación libre de prejuicios que creen en mundos posibles. Para Kant la labor constructiva que se propone, ciertamente es una tarea que implica el trago amargo de destruir para construir; y para construir en firme es menester que se deslinde y ubiquen las realidades en sus ámbitos propios sin mezclar planos y terrenos: para Kant, el mundo de lo ideal, o mejor, las ideas son regulativas para un conocimiento que pide ser regulado, el conocimiento práctico.

Pero el terreno de lo intelectual, de lo que se puede y no concebir vale la pena que se libere totalmente de las ataduras que lo arrastran todavía por el camino que ha fracasado al quererle dar a Dios un estatuto que no tiene y que al parecer le es poco digno: es más un ideal que dirige la acción práctica -que para un cristiano como Kant es de primaria índole, en vistas a la salvación personal-; es eso más que un concepto intelectual explicativo del mundo, el cual mermaría radicalmente las posibilidades que ese mismo concepto es capaz de aportar. Y por ello, termina Kant este apartado declarando la irremediable suerte de esta argumentación que tanto tiempo recorrió los libros y las mentes de los filósofos:

"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"³¹.

El camino estaba allanado para que el argumento ontológico se diera por descartado (por lo menos hasta antes de la llegada de Hegel); con esto lograba Kant deshacer un entuerto difícil y complicado, a la vez que ambiguo y engañoso. Faltaban otras consideraciones que seguían creyendo que Dios era un objeto demostrable -aunque muy lejos de ser experimentado-; otras argumentaciones habían aparecido en la historia y Kant habrá de pasarles revista antes de declarar tajantemente la imposibilidad de conocer racionalmente a Dios.

³⁰ "(...) so hat der berühmte Leibniz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen". K.r.V., A 602 B 630.

³¹ "Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte". *Ibidem*.

El reducto moral de Dios

La suerte de las pruebas de la existencia de Dios está echada ciertamente desde la concepción kantiana de la sensibilidad y de los parámetros empíricos de la experiencia. De hecho, al parecer ya no es necesaria una argumentación contra la pretensión de demostrar a Dios, pues las mismas condiciones puestas por nuestro autor para una afirmación de un ser tal, desacreditan de entrada una pretensión semejante; y sin embargo, es emprendida esa labor porque la presencia de Dios en el hombre, en su vida, en el fondo de sus convicciones más profundas, es imposible de soslayar: Kant debe dar un explicación suficiente de la fundamentación de un ser como Dios porque la historia de la humanidad no puede convertirse en la absurda confesión de un error antropológico e intelectual fruto del ansia humana frustrada de trascendencia (como dirá Feuerbach).

En otras palabras, Kant sabe bien que no puede sostener que la humanidad estuviera toda ella y desde su origen equivocada cuando quiso ver en la naturaleza, desde una manifestación de lo divino, hasta un punto de partida para la demostración de Dios. Por ello Kant no se propone desacreditar sin más la noción de una prueba de la existencia de Dios, sino que intenta resaltar su proyección en el verdadero ámbito de su existencia: el reducto moral humano.

La argumentación en contra de las demás pruebas que pretenden probar la existencia de Dios -argumentaciones que no son objeto de estudio del presente trabajo- tendrán importancia sólo en función del descrédito del argumento ontológico. Es importante tomar en cuenta que una vez establecido el único camino para comprender el argumento ontológico, las demás formulaciones pecarán del mismo defecto que ésta y entonces al quedar reducidas a él, el ámbito moral será quien tome la batuta de la existencia de Dios, según los respectivos órdenes de la realidad, tal y como se explicó en la introducción de este trabajo.

Amén de lo que diremos en las conclusiones, parece necesario agregar que una correcta comprensión de la argumentación teleológica y cosmológica -ambas estudiadas y rechazadas por Kant- para demostrar la existencia de Dios, supone una delimitación del alcance de la argumentación ontológica, desde su forma como argumento *a simultaneo* de Anselmo, hasta su epílogo prekantiano en Leibniz. Una vez expuesta la diferencia de concepciones al respecto de los autores comprendidos entre Anselmo y Leibniz, y conocida y delimitada la exposición y fundamentación de la crítica Kantiana, es ampliamente más fácil lograr la comprensión de la crítica a las otras pruebas ya mencionadas, de más implicaciones metafísicas que la ontológica, pues en ocasiones pareciera conllevar también el descrédito de las concepciones clásicas sobre la demostración de la existencia de Dios.

Y sin embargo, un estudio de tal cuestión, repito, exige la delimitación de la concepción que del argumento ontológico sostiene Kant. Otra cosa es examinar si válidamente se sostiene la reducción de las demás pruebas a la ontológica; por lo pronto, a la delimitación de la concepción Kantiana de argumento ontológico y a la exposición de las bases sobre las cuales hace su crítica a tal argumento, así como a su contextualización dentro del pensamiento metafísico del autor es a lo que ha buscado contribuir la presente investigación.

FALTA

PAGINA

90

RECAPITULACION FINAL

1. Para Kant, existe una radical diferencia entre el ideal trascendental y las otras dos ideas de la razón: el ideal trascendental guarda un mayor alejamiento de la realidad y a la vez un mayor contenido de perfección. Las ideas de *mundo* y *yo*, por su parte eran condiciones incondicionadas de un aspecto de la experiencia (la externa, en el caso de la primera; la interna, en el caso de la segunda).

Dios, en cambio, como ideal que es de la razón pura, es pensado como condición incondicionada de toda experiencia, como totalidad y prototipo de esas perfecciones, del que toda perfección deriva como una copia y al que toda perfección se aproxima como a su ejemplar, constituyéndose de esa manera como el ser más perfecto (*ens perfectissimum*), el más real (*ens realissimum*), cuyo estudio pertenece a la teología natural.

2. Partiendo del supuesto kantiano del **principio de determinación completa**, según el cual en referencia a la posibilidad de cualquier cosa, de todos los predicados posibles sólo uno puede convenirle, cuando se afirma que toda cosa existente está completamente determinada, significa no sólo que de cada par de predicados contradictorios sólo puede convenirle uno (apoyándose en el principio de no contradicción), sino que de todos los predicados posibles sólo hay uno que le conviene (lo que se apoya en el principio de determinación completa).

Puestas así las cosas, para conocer una cosa es preciso determinarla completamente y conocer todo lo posible, ya sea que la determinación sea negativa o afirmativa. Así, entre todos los predicados posibles -no desde el punto de vista lógico, sino trascendental-, los predicados afirmativos representan un ser y los negativos un no ser. La afirmación trascendental es, pues, la expresión de una realidad y la negación supone la afirmación de aquello que están negando, por lo que la negación no es pensable sino con el substrato básico de la afirmación: nadie puede concebir una negación de manera determinada sin haber puesto como fundamento la afirmación opuesta¹. De esta forma, la negación, como expresión de carencia o límite, vive de la plenitud de lo que le falta; toda negación verdadera -podríamos llamarla *radical*- tiene como fundamento lo ilimitado.

3. Así pues, la negación es un concepto derivado y la determinación completa de algo sólo será posible sobre el substrato trascendental de un todo de realidad, del que puedan extraerse todos los predicados posibles, es decir, la idea de la totalidad de lo real, único substrato posible que contemple la posibilidad de una negación verdadera.

Ese ideal de totalidad (*omnitudo realitatis*) tiene su expresión concreta en la idea del ser soberanamente perfecto, el *ens realissimum*. Por ello, una negación no será sino una limitación de una realidad más alta, la suponen por todas partes; así como, por ejemplo, las figuras geométricas no son sino la delimitación de un espacio infinito; y extendido esto al nivel de la realidad entera quiere decir que lo que hace la diversidad de las cosas no es más que la manera diversa de delimitar el concepto de la

¹ Kant gusta ejemplificar esta cuestión con el caso del ciego de nacimiento, quien en sentido estricto no puede hacerse una idea de la negación de la luz o de la obscuridad porque no tiene una idea de la luz; o el salvaje que no conoce la pobreza porque no tiene idea del bienestar. Cfr. K.r.V., A 575 B 603 y ss.

suprema realidad², y por eso no conocemos nada determinado, es decir, nada que haya sido delimitado sin conocer o tomar en cuenta o suponer el substrato que permite realizar la negación; por lo que Kant concluye que no conocemos nada determinado sino sobre el fondo de la idea de Dios.

4. A la razón le resulta imposible dejar de pensar a Dios, pues es el ideal que le proporciona una medida que le es indispensable, ya que la razón necesita del concepto de lo que es absolutamente perfecto en su especie para poder apreciar y medir el grado de la carencia de lo imperfecto³. Tiene la razón humana que pensar a Dios como condición de posibilidad sobreentendida para poder pensar cualquier cosa; y sin embargo, este ideal es ficticio, fruto necesario pero artificiosamente puesto por el pensamiento⁴. La hipótesis de Dios no puede convertirse en tésis porque Kant traspasaría el orden de las categorías más allá del campo de su aplicación práctica.

El contrasentido de colocar como fundamento de posibilidad algo ficticio es soslayado por Kant: el orden en el que se desenvuelve no es el ontológico sino el fenomenológico, del cual no podrá regresar para salvar al ontológico, por lo que el contrasentido le tiene sin cuidado. En la idea de Dios no se contiene una necesidad de la realidad, sino del pensamiento; Dios es una hipótesis que es necesaria para aquietar la razón, la única que designa es la relación de nuestro pensamiento con nuestros propios objetos, no una relación objetiva de un objeto real con las cosas, responde a una condición subjetiva que el pensamiento tiende a objetivar.

5. Para Kant hay tres maneras de inferir a Dios a partir de la metafísica especial: la razón puede partir del cómo del mundo sensible, en el cual se manifiesta un orden intrínseco de fines, y con eso postular a Dios como la inteligencia que lo ha pensado: se trata del argumento teleológico para demostrar la existencia de Dios; o puede la razón partir del hecho de la existencia del mundo para llegar a Dios como a su causa, lo cual hace el argumento cosmológico; o puede partir de la idea de Dios para encontrar en ella su existencia, lo cual procede por medio del argumento ontológico. El examen de la imposibilidad de la razón para probar la existencia de Dios debe comenzar por el argumento ontológico por dos motivos: (i) porque la orientación humana hacia Dios está siempre sobreentendiendo al ideal trascendental, en cuya noción se basa el argumento ontológico; (ii) porque las otras argumentaciones se reducen a la ontológica.

Para Kant, en cuanto al argumento ontológico, por mucho que a un concepto de una cosa no le falte nada en la determinación de su contenido, le falta algo todavía en relación con nosotros y nuestro pensamiento: a saber, que su conocimiento sea posible. No basta pensar el ser absolutamente necesario, hace falta investigar si existe. Por lo tanto, lo racional está exclusivamente relacionado a lo fenomenal, y como las categorías sólo valen para el uso experimental, entonces a Dios no se le puede aplicar.

² Cfr. K.r.V., A 578 B 607.

³ Cfr. K.r.V., A 569-570 B 597-598.

⁴ Cfr. K.r.V., A 583-584 B 611-612.

CONCLUSIONES

1. El argumento anselmiano, como en su momento se dijo, no pertenece al orden estricto de la razón, sino que se enmarca en un contexto fiducial. Y sin embargo, es necesario remarcar las variaciones de las distintas formas de argumentos *a simultaneo* explicados en este trabajo: en San Anselmo, por la palabra Dios designamos un ser tal que no podemos concebir nada mayor; pero un ser que existe en la inteligencia y también en la realidad es mayor que el ser que no existiera más que en la inteligencia; luego ese ser, tal que no podemos concebir nada mayor, debe estar al mismo tiempo en la inteligencia y en la realidad; luego Dios existe.

Para Descartes, por su parte, tenemos la idea clara de un Ser infinito; es así que esta idea encierra en sí la existencia de ese Ser infinito (¿cómo llamarlo infinito si no existe?), luego Dios existe. Y para Leibniz, concebimos a Dios como posible; pero si no existiera él no sería posible, porque es contradictorio que Dios pueda **llegar a ser**, luego Dios existe.

Hay que advertir que estos tres argumentos no se ocupan del origen de la idea de infinito; no consideran la idea que podemos formarnos de Dios, una idea que es *un hecho*, cuya *sola causa posible* sería la iluminación de Dios a la razón humana. Esto podría explicarse porque no se basan en el principio de causalidad, sino en el principio de identidad, pues consideran que la existencia de Dios está contenida en su concepto.

2. No obstante, en cuanto a la crítica realizada por Santo Tomás a la que se le ha querido ver algún paralelo con la crítica kantiana, hay que decir al respecto que en efecto hay una cierta analogía entre ambas críticas, y sin embargo Kant va mucho más allá. En efecto, para Tomás de Aquino la composición de esencia y existencia vale sólo para las creaturas, y no para Dios, cuya esencia es existir; en consecuencia, la proposición "Dios existe" es en sí misma analítica (*per se nota*), aunque para nosotros sea sintética (*per aliud nota*) porque no conocemos directamente o *a priori* la posibilidad de Dios. En este sentido Tomás también piensa que el caso de Dios es el único, y aceptaría de buena gana la argumentación de Anselmo si pudiera el ser humano saber *a priori* que la esencia de Dios es posible, ya que si lo fuera existiría necesariamente.

Es sintomática la diferencia que en la tradición griega guardaba la noción de posible respecto de sus variaciones dentro de la especulación moderna, que servirán de base al argumento ontológico que Kant critica: para los griegos lo posible se opone a lo actual, mientras que en los modernos, lo posible se opone a lo no posible, respecto a un criterio previamente determinado de posibilidad. En ese orden de lo posible es a donde la filosofía moderna ha desplazado el tema del fundamento de la realidad, que ha pasado del orden real, a ser buscado en el ámbito de lo posible o de lo ideal⁵.

En cambio, al reducirse a fenómeno el ente, el argumento ontológico ha pasado de ser tal para ser un argumento fenomenológico, y al no obedecer las reglas del fenómeno experimentable, su fuerza probatoria cae por los suelos; se refiere ahora no al *logos del on*, sino al *logos del logos*, para el cual no

⁵ Esta fue una constante observación dentro del *Seminario de problemas de teoría del conocimiento* impartido por el Lic. Héctor Esquer, *apud* Universidad Panamericana, 1993.

se precisa del ser absolutamente necesario, sino más bien de la sola necesidad de pensarlo⁶.

3. El argumento *a simultaneo* en cualquiera de sus formulaciones implica algunos problemas que se antojan insalvables: se puede decir que pasa de un género a otro, pues pasa del orden ideal al de la existencia real. Incluso, el argumento *a simultaneo* contiene cuatro términos en cuanto a su razonamiento: (i) toma la palabra "existencia" en un doble sentido al decir "la idea de ser infinito contiene la existencia"; esa idea contiene la existencia ideal, no el hecho de existir o la existencia real. (ii) Igualmente, Leibniz toma en un doble sentido la posibilidad, al hablar de que Dios es posible indubitadamente y que no sería posible si no existiese; por una parte toma la posibilidad como *intrínseca*, es decir, la no contradicción de los términos, y por otra parte toma la posibilidad como *extrínseca*, es decir, que el sujeto puede llegar a ser o pasar de la potencia al acto⁷.

4. Kant, como ya se vio en su momento, entiende el argumento *a simultaneo* -que bautiza como ontológico- de la siguiente manera: Dios es el ente realísimo; ahora bien, en toda realidad está comprendida la existencia; por lo tanto, la existencia está contenida en el concepto del ente realísimo.

Así, la prueba ontológica parte del concepto del *ens realissimum* y concluye que tiene existencia necesaria. Kant arguye que se echa de ver fácilmente que el concepto del ente absolutamente necesario es puro concepto de la razón, es decir, mera idea cuya realidad objetiva dista mucho de estar demostrada por el hecho de que la razón la necesita. O sea que si pensamos a Dios como el ser perfectísimo y realísimo, tenemos que pensarlo existiendo; pero si nuestro pensamiento corresponde a una realidad, hay que probarlo. Asegura Kant que ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa. De aquí que el argumento ontológico nada dice de la realidad de Dios y por lo tanto no vale el argumento.

5. En la discusión del argumento ontológico dice Kant que la existencia en las cosas finitas no es un predicado esencial, y esto es cierto, pero esto no puede aplicarse a Dios, pues en él la esencia es ser. La existencia pertenece, así, al concepto objetivo del ente perfectísimo y realísimo, mas no al concepto subjetivo. Kant restringe la existencia al campo de la experiencia porque es la condición de posibilidad de toda experiencia y además trasciende la dualidad de existencia y posibilidad.

El defecto que Kant encuentra en el argumento ontológico es la afirmación "el Ente realísimo existe necesariamente". El ente realísimo es el omnipotente. Quien acepta el argumento ontológico -piensa acertadamente Kant- asume que el ente perfectísimo es posible, y como no ve contradicción en él cree haber probado tal posibilidad. Pero la no contradicción del concepto no prueba la posibilidad real. El "concepto" puede significar el mero término de cualquier pensamiento, y en tal caso, del análisis del concepto no se puede establecer una afirmación categórica. Pero también "concepto" puede significar la expresión de una afirmación categórica. En este caso, tratándose del Necesario, es claro que la

⁶ Cfr. COLOMER, Eusebi, *El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo I, p. 179.

⁷ Sigo algunas de las observaciones sugeridas por Barbedette en *Teodicea o Teología natural*, Tradición, 1974, pp. 32-35.

existencia pertenece al concepto. Pero entonces se presenta el problema de cuál es el criterio para la afirmación categórica; para Kant el criterio es la inserción en el contexto de la experiencia posible. Pero de esta manera Kant cae en el criterio de verificabilidad, lo cual desvirtúa su crítica; además, al no reconocer un primer fundamento de toda experiencia Kant va contra su mismo principio de que "dado lo condicionado, se da en ello lo Incondicionado". Y la condenación de una afirmación por puros conceptos, basada en el mero análisis, no se puede invocar contra la afirmación del Necesario si no es recurriendo al criterio de verificabilidad.

Para Kant, el ser no es un predicado, precisamente porque es posición. Pero Kant parece que no se apercebó de que el ser no sólo no es un predicado sino que es la única fuente de todo predicado. Y, por otro lado, hay que observar frente a lo expuesto por Kant, que en el argumento ontológico clásico o *a simultaneo* (al menos en la formulación anselmiana) no se deduce la existencia de Dios de su concepto, sino que Dios es el fundamento o razón de los entes. Dios es lo perfecto, la condición de posibilidad lo imperfecto.

Kant acierta al decir que el oficio de la razón es buscar la unidad última mediante un principio sintético a priori. Pero es falso que tal principio, por el que la razón exige que la serie de condiciones esté completa por el incondicionado, tenga carácter meramente subjetivo o también objetivo, pero sólo como principio regulativo en el uso empírico de la razón. Por otra parte, el incondicionado pertenece al campo de la experiencia sólo como una presunción en cuanto que los objetos de experiencia son imposibles como entes si no se presupone el incondicionado como el primer ente.

Por otra parte, parece que podríamos afirmar que los fenómenos no son -parafraseando un poco las nociones kantianas- meras representaciones mentales causadas por la cosa en sí plenamente desconocida para nosotros, sino que son verdaderas manifestaciones de la cosa en sí, son los modos de manifestarse el ser. Y aunque los fenómenos manifiestan al entendimiento la cosa en sí (noumenon) no la manifiestan como es en sí sino como es para nosotros porque el objeto propio del entendimiento humano es el ente afirmado en lo sensible, es decir, el ente sujeto a condiciones espacio-temporales. El oficio del entendimiento es reducir todo a la razón del ente en cuanto ente, que abstrae de las condiciones espacio-temporales y considera los entes en cuanto proceden del incondicionado. La intención de Kant era mostrar la necesidad de distinguir entre el uso empírico de la razón y el uso no empírico⁸.

6. Por otra parte, la crítica kantiana parece plenamente justificada si se toma en cuenta la naturaleza de la especulación que estaba enfrentando; la paulatina desviación del objeto metafísico hasta asimilarlo completamente a la naturaleza del objeto matemático, justifica el que Kant responda contra un modo de proceder impropio para realidades que no se pueden cuantificar y ni siquiera modificar, cuales son las realidades metafísicas.

En el orden del objeto matemático puede hablarse ciertamente de que no corresponde -ni pretende hacerlo- con la realidad existente: una esfera euclidiana, geoméricamente perfecta no busca correspondencia alguna con la realidad, e incluso no guarda semejanza con ella -en cuanto tal, aunque

⁸ Sigo en estas observaciones muy de cerca los comentarios que sobre el tema se contienen en la obra de José Rubén Sanabria, *Filosofía del absoluto*, Progreso, 1966, pp. 89-92.

ciertamente hace las veces de modelo-, pues la realidad no tiene la perfección artificial que busca el objeto matemático o geométrico. El objeto metafísico en cambio, al menos para el pensamiento realista incochado en la tradición de la especulación aristotélica y tomista, no pretende una idealización independiente de la realidad, ni una teorización modélica geométrica; antes bien, busca formular unos conceptos que sirvan para el conocimiento de la misma realidad, que a la vez cuentan con una existencia independiente de la consideración mental que en su momento se haga de ellos -al contrario del ente matemático, el cual carece de tal existencia fuera de la consideración que de ese objeto se haga, pues carece de existencia fuera de su concepto-.

Cuando un ente metafísico, como lo es Dios, se identifica cada vez más con un objeto ideal, como lo es el geométrico, entonces el mayor acercamiento hacia un ente de esas características se buscará en el plano cuantitativo, propio del ámbito de la geometría; y por eso es explicable el que la filosofía moderna pretenda tal acercamiento cuantitativo al modo matemático, por grados: mientras el grado sea más marcado, mayor conocimiento de ese ente poseeré. Y por ello, si se lograra delimitar geoméricamente las características internas o constitutivas (esenciales) de un ente tal, a mejor delimitación cuantitativa de ellas -mientras menos características deje fuera de mi consideración general- mejor será el conocimiento que tendré de ese ente. Esto es, me parece, lo que realiza la filosofía moderna con el argumento *a simultaneo*, al buscar delimitar geoméricamente las características esenciales de Dios y con ello buscar un cuantitativo acercamiento a él, un mayor conocimiento de su esencia y existencia por considerarlo un objeto al modo matemático⁹.

Quizá se requiera todavía algo de tiempo para poder descargar a la metafísica del pesado fardo que es el considerarla como una suerte de especulación al estilo geométrico. La inquisición de la existencia y naturaleza de Dios -en la medida de las humanas fuerzas- debe remarcarse en una búsqueda que lo comprenda más como origen de la realidad contingente -con todo lo que la contingencia implica de suyo-, más que como una mera causa eficiente de la realidad, que no refleja la verdadera naturaleza y estatuto que un ente de esas condiciones reclama como parte de la explicación de un mundo que no tiene la suya en sí mismo.

Una completa comprensión de la seria y profunda crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios exige un estudio detallado de cada una de las argumentaciones que Kant rechaza, pero un estudio de ellas sin una previa comprensión de los alcances y naturaleza del argumento ontológico al cual reduce cualquiera prueba existente, es prácticamente infructuoso. A un deslinde más propio de las características que condicionan de alguna manera la crítica kantiana en este ámbito, es a lo que busca contribuir la presente investigación, tal como fue dicho en la introducción.

⁹ Las anteriores consideraciones se deben en buena medida a las conclusiones expuestas a lo largo del curso *El conocimiento del singular*, impartido por el Dr. Carlos Llano dentro del *Seminario de epistemología*, apud Universidad Panamericana, 1993. Así mismo, algunas de estas conclusiones son fruto de una entrevista personal con el Dr. Nicolás Grimaldi de la Universidad de la Sorbona.

BIBLIOGRAFIA

A. FUENTES

Kant

Kants Gesammelte Schriften -hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften- Berlín, 1902/83, 29 vols.

Kritik der reinen Vernunft, ed. Felix Meiner, Hamburg, 1956.

Crítica de la razón pura, edición y traducción de P. Ribas, Alfraguara, Madrid, 1978.

Crítica del juicio, traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

Otros

Anselmo, San, **Opera**, ed. Schmidh, Edimburgo, 1954.

Descartes, **OEuvres de Descartes**, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Libraire Philosophique J. Vrin, París, 1982.

Leibniz, **Philosophischen Schriften**, edición de G. Olms, Berlín, 1970

Tomás de Aquino, Sto., **Opera**, Marietti, Taurini, 1956 y ss.

B. ARTICULOS ESPECIALIZADOS

Cortina Orts, "Razón pura y mundo de la vida: la teología moral kantiana", **Pensamiento** 42: 166 (1986), pp. 235-244.

-----, "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano", **Pensamiento** 37: 148 (1981), pp. 401-416.

-----, "El concepto de "Crítica" en la filosofía trascendental de Kant", **Cuadernos salmantinos de Filosofía** 9 (1982), pp. 5-22.

Rodríguez Aramayo, "Postulado/hipótesis: las dos facetas del Dios kantiano", **Pensamiento** 42: 166 (1986), pp. 235-244.

Trevijano, "La teodicea del Kant precrítico", **Pensamiento** 32: 166 (1976), pp. 157-180.

Ferrari, Jean, "La critique kantienne de la preuve ontologique [dite cartésienne] de l'existence de Dieu", en **L'argomento ontologico**, **Archivio di Filosofia** LVIII, CEDAM, Padova, 1990, pp. 247-254.

C. OBRAS DE CONSULTA

Barbedette, **Teodicea o teología natural**, Tradición, 1974.

Colomer, **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**, tomo I: La filosofía trascendental: Kant, Herder, 1986

Cortina Orts, A., **Dios en la filosofía trascendental de Kant**, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.

Fabro, **Drama del hombre y misterio de Dios**, Rialp, 1965.

Fischer, K., **A Commentary of Kant's Critique of the Pure Reason**, London, 1886; reedición Gerland Publ., N.Y., 1976.

González Alvarez, **Teología natural**, Gredos, 1963.

Henrich, **Der Ontologische Gottesbeweis**, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960.

Höfe, **Kant**, Herder, 1986.

Sadik, J. Al-azm, **The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies**, Oxford at the Clarendon Press, 1972.

Sanabria, **Filosofía del absoluto**, Progreso, 1966.

Urdánoz, Teófilo, **Historia de la filosofía**, tomo IV: Kant, idealismo y espiritualismo, Ed. Católica, BAC, Madrid, 1975.

Vaihinger, H. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft**, 2 vols. Stuttgart, 1922; reedición, Scientia, Aalen, 1970.

Vanni Rovighi, **Introducción al estudio de Kant**, Ed. FAX, Madrid, 1948.

Verneaux, **Kant: Crítica de la razón pura**, EMESA, 1978.

Vleeschouwer, H. J. De, **La evolución del pensamiento kantiano**, UNAM, México, 1962.

Wood, Allen, **Kant's rational theology**, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1978.