

# Argumento ontológico

Ignacio Garay

Modo de citar:

Garay, Ignacio. 2017. "Argumento ontológico". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Argumento\\_ontológico](http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico)

El argumento ontológico es una demostración de la existencia de Dios cuya originalidad consiste en que establece la existencia del Ser Absoluto al encontrar en el concepto mismo de Dios la existencia como un componente inseparable de su esencia. Fue formulado por primera vez por San Anselmo de Canterbury en el año 1078, pero el nombre de argumento ontológico se lo atribuyó Immanuel Kant siete siglos después al afirmar que una prueba ontológica es aquella que infiere completamente *a priori* la existencia de una causa suprema.

En esta voz se expondrá, en primer lugar, la formulación original de San Anselmo, la objeción de Gaunilo (su primer crítico) y la respuesta de San Anselmo. Luego, se desarrollará un recorrido panorámico por la extensa historia de esta prueba que incluye como hitos más destacables las formulaciones de Descartes, Leibniz, y Hegel, así como las objeciones de Santo Tomás de Aquino y del ya mencionado Kant. A continuación, se presentará una descripción un poco más detallada acerca de las investigaciones de algunos de los más destacados exponentes de la filosofía analítica, como Findlay, Hartshorne, Malcolm y Plantinga, quienes han reavivado la actualidad del argumento ontológico. Por último, se realizará un breve comentario sobre las publicaciones más recientes acerca de la prueba de San Anselmo.

## 1 Originalidad del argumento ontológico [↑](#)

El argumento ontológico es una demostración de la existencia de Dios cuya originalidad consiste en que establece la existencia del Ser Absoluto a partir de la sola consideración de su esencia, al encontrar en el concepto mismo de Dios la existencia como un componente inseparable de su esencia. Fue formulado por primera vez en el *Proslogion* de San Anselmo de Canterbury (1033-1109) en el año 1078, pero el nombre de argumento ontológico se lo atribuyó Immanuel Kant (1724-1804) siete siglos después al afirmar en su *Crítica de la Razón Pura* de 1781 que una prueba ontológica es aquella que prescinde de toda experiencia e infiere, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. A lo largo de la historia de la filosofía ha sido defendida por autores de la talla de Descartes, Leibniz, y Hegel, pero también criticada por otros no menos importantes como Santo Tomás de Aquino y el ya mencionado Immanuel Kant.

Originalmente, el argumento ontológico era conocido como prueba *a simultaneo*. Esto se debe a que no es una demostración estrictamente *a priori* (y menos *a posteriori*) sino que tiene como punto de partida la idea misma de Dios y en ella halla su existencia. El argumento no parte de algo anterior (*a priori*) ni de algo posterior (*a posteriori*) a la esencia divina, sino que considerando la idea de Dios conoce -simultáneamente, como un componente de ella- su existencia. Por esto, algunos autores lo llaman *argumento lógico*, por considerar como punto de partida a la idea o concepto de Dios. Sin embargo, otros advierten que el punto de partida no es el concepto de Dios, sino el conocimiento humano de la esencia divina (Rovira 1991, 28), dándole así al argumento un tinte más platónico.

## 2 El Argumento Ontológico en la Edad Media [↑](#)

## 2.1 La formulación original de San Anselmo de Canterbury [↑](#)

La formulación original del argumento que San Anselmo expone en el capítulo II de su *Proslogion* comienza con una oración en la que el autor le pide a Dios que le permita entender por la razón aquello que ya conoce a través de la fe. Esto es, que Dios existe y que es “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Según San Anselmo, esta idea de lo que se entiende por el término “Dios” no la tiene sólo el creyente, sino también el ateo. Porque cuando el ateo niega la existencia de Dios al decir: “Dios no existe”, entiende lo que dice y entiende que “Dios” significa “un ente tal que nada mayor puede ser concebido” (San Anselmo 2008, 367). Sin embargo, niega que este ente exista en la realidad. Es decir, lo que entiende está en su inteligencia, aunque no entienda que eso que está en su inteligencia existe en la realidad. Pues, prosigue San Anselmo, no es lo mismo tener una cosa en la inteligencia que sostener que esa cosa existe en la realidad. De la misma manera que un pintor cuando piensa la pintura que pintará la tiene en su entendimiento, pero esto no significa que exista en la realidad la pintura que aún no ha pintado. Sin embargo, cuando ya pintó la pintura, ésta existe, además de en su entendimiento, también en la realidad. A partir de este ejemplo, San Anselmo distingue dos tipos de existencia: por un lado, la existencia mental, es decir, la existencia de una cosa pensada en el entendimiento y, por otro, la existencia real, es decir, la existencia de una cosa fuera del entendimiento. De esta manera, el ateo debe aceptar que cuando sostiene que “Dios no existe” está aceptando su existencia mental porque entiende lo que dice y todo lo que se entiende está en el entendimiento, aunque niegue su existencia real, así como un pintor tiene en su mente la idea de una pintura aunque todavía no la ha pintado. Sin embargo, para San Anselmo el ente mayor que el cual nada puede pensarse no puede existir sólo en la inteligencia. Pues si existiera sólo en la inteligencia, podría pensarse que también existe en la realidad, lo cual es mayor. De tal forma que, si el ente mayor que el cual nada puede pensarse existiera sólo en la inteligencia, podría pensarse algo mayor que él, es decir, podría pensarse algo mayor que el ente mayor que el cual nada puede pensarse. Pero esto es evidentemente contradictorio y, en consecuencia, falso. En consecuencia, el ente mayor que el cual nada puede pensarse existe no sólo en la inteligencia sino también en la realidad.

El argumento de San Anselmo podría esquematizarse en tres pasos: el primero, el punto de partida, es la idea del Dios cristiano que hasta el ateo tiene. Esto es, un ser omniperfecto mayor que el cual nada puede pensarse. El segundo paso consiste en distinguir entre la existencia mental y la existencia real y sostener que este ente sería mayor si existiera en la mente y en la realidad que si existiera sólo en la mente. Por último, el argumento concluye con una reducción al absurdo: si el ente mayor que el cual nada puede pensarse existiera sólo en la mente, entonces podría pensarse algo mayor que aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero esto es patentemente contradictorio y, por lo tanto, falso. En consecuencia, debe concluirse que este ente existe, además de en la mente, en la realidad.

## 2.2 La objeción de Gaunilo [↑](#)

El argumento de San Anselmo encontró su primera objeción casi inmediatamente cuando el monje Gaunilón de Marmoutiers (10XX-1083), en su *Libro Escrito a favor de un Insensato* sostuvo que la existencia de la idea de una cosa en la mente no prueba, en modo alguno, la existencia de la cosa en la realidad, ya que podemos tener ideas de cosas inexistentes. La objeción, en el fondo, se reduce a una disyunción: Si puedo pensar algo existente como no existiendo, también puedo pensarlo a Dios como no existiendo. Y si no puedo pensar a Dios como no existiendo, esta imposibilidad no es exclusiva de Dios. Por lo cual, si se está de acuerdo con el argumento de San Anselmo, éste sirve para probar la existencia de cualquier cosa que entendamos que es la más perfecta que se pueda pensar en su género, por ejemplo, una isla más perfecta que la cual ninguna pueda pensarse. Si esta isla existe en el entendimiento solamente, debe existir también en la realidad, ya que si no existiera no sería la isla más perfecta que puede pensarse. Esto se sigue de que, según San Anselmo, es mejor existir en la mente y en la realidad que sólo en la mente. Por lo tanto, podría pensarse una isla más perfecta que aquella isla más perfecta que la cual ninguna puede pensarse, lo cual es evidentemente contradictorio. Y así, este razonamiento se podría aplicar a todos los géneros de cosas (Gaunilo de Marmoutiers 2008, 407-437).

### 2.3 La respuesta de San Anselmo a Gaunilo [↑](#)

Sin embargo, San Anselmo se defendió de este ataque en su *Apología de San Anselmo contra Gaunilo* replicando que este razonamiento sólo puede utilizarse con respecto a Dios que es el único Ser perfectísimo y el único al cual se puede aplicar con propiedad la definición “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”. Esto se debe a que cualquier cosa que no exista en algún lugar o momento, aunque exista en algún otro lugar o momento, puede sin embargo ser concebida como no existiendo nunca ni en ningún lugar. Ésta es la forma de concebir a una isla y al resto de los entes finitos. En cambio, Dios, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe ser pensado como existiendo siempre. La inexistencia del ser mayor que el cual no puede pensarse ni siquiera se puede suponer, pues, si así fuera, entonces no sería lo mayor que puede pensarse (San Anselmo 2008, 417-437).

### 2.4 Las objeciones de Santo Tomás [↑](#)

Más allá de la importancia de la objeción de Gaunilón, el gran crítico de San Anselmo en la edad media fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien se refirió a la prueba ontológica en varias de sus obras. El comentario más detallado es el que se encuentra en la *Summa contra Gentiles* (Tomás de Aquino 1952, L. I, Cap. XI), pero el más conocido es, sin duda, el de la *Summa theologiae* (Santo Tomás de Aquino 1947, I, q. 2, a. 1).

Allí el Doctor Angélico distingue, en primer lugar, los conceptos de *evidente en sí* o *evidente para nosotros*. En efecto, una proposición es evidente cuando el predicado está incluido en el sujeto. Si todo el mundo conoce el significado del predicado y del sujeto, esa proposición es evidente para todos. Tal es el caso de los primeros principios de la demostración o de otras cosas que nadie ignora como que “El todo es mayor que una de sus partes”. Pero, si alguien ignora el significado del predicado y del sujeto, esta proposición será evidente en sí misma, pero no para aquél que ignora el predicado y el sujeto. Por ejemplo, la proposición: “Los seres incorpóreos no ocupan lugar” es evidente en sí misma, pero sólo para los sabios, pues muchos ignoran el significado de “incorpóreo”. En este sentido Santo Tomás sostiene que la proposición “Dios existe” es una proposición *evidente en sí misma*, pues el predicado está incluido en el sujeto, porque Dios es su existencia. “Pero, por cuanto no sabemos lo que Dios es, dicha proposición *no es conocida por sí para nosotros, sino que merece demostración* por medio de cosas, que son más evidentes con relación a nosotros, aunque sean menos en cuanto a su naturaleza”. Por esta razón, Santo Tomás piensa que la existencia de Dios no puede ser demostrada *a priori*, es decir, a partir de la idea que tenemos de él, sino que esta demostración o demostraciones deben realizarse a partir de los efectos de Dios, es decir, *a posteriori*, y son las conocidas cinco vías de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino que se explican dos artículos más adelante.

En segundo lugar, Santo Tomás cuestiona el punto de partida del argumento anselmiano sobre la base de que “tal vez el que oye este nombre “Dios” no entiende una cosa tal que no puede pensarse algo más grande” como pretende San Anselmo, ya que hay quienes han pensado que Dios como un ser corpóreo, refiriéndose probablemente a los estoicos, aunque sin nombrarlos.

Por último, Santo Tomás arguye que, aun suponiendo que todos entiendan por Dios lo que San Anselmo pretende –aquello mayor que lo cual nada puede pensarse–, “no se sigue de esto que comprenda que Dios existe en la realidad de las cosas, sino que existe en la aprensión de su intelecto”. Es decir, el hecho de que el concepto de Dios incluya la nota de la existencia en la mente de quien lo piensa no implica que Dios posea el atributo de la existencia en la realidad. Esta crítica de Santo Tomás intenta mostrar que en el argumento de San Anselmo hay un paso ilegítimo del plano mental al plano real. Este razonamiento sería inválido porque las propiedades atribuidas a un sujeto en el plano mental no se le pueden atribuir en el plano real. En definitiva, que el máximo pensable exista en la mente no significa, en modo alguno, que exista un máximo pensable en la realidad. Esta objeción es habitualmente conocida con el nombre de “objeción tomista” y ha sido una de las más sostenidas a lo largo de la historia del argumento anselmiano (Harrelson 2009, 159-161).

## 2.5 El argumento Ontológico en otros escolásticos [↑](#)

Por otro lado, la prueba anselmiana fue defendida por gran parte de los filósofos de la escolástica. Por ejemplo: San Alberto Magno, San Buenaventura, Alejandro de Hales, Enrique de Gante y Duns Escoto, entre otros. Con todo, las formulaciones más destacadas de este período son las de San Buenaventura y sobre todo la de Duns Escoto.

### 2.5.1 El argumento ontológico de San Buenaventura [↑](#)

San Buenaventura (1217-1274) basó su versión de la prueba anselmiana en el principio de identidad al afirmar que la proposición “Dios existe” es sólo comparable con la proposición “lo óptimo es óptimo”. Es decir, esta proposición es tan evidente que afirma el sujeto respecto de sí mismo. Por lo tanto, nunca podría ser falsa porque, como Dios se identifica con su existencia, la expresión “Dios existe” es en realidad sinónimo de “Dios es Dios”. Ahora bien, dado que nadie puede dudar de la verdad de la proposición “Dios es Dios”, tampoco se puede dudar de la verdad de la proposición “Dios existe”, ya que ésta es sinónimo de aquélla. Por lo tanto, si Dios es Dios, entonces Dios existe (San Buenaventura 1948, q. 1, a. 1).

### 2.5.2 El argumento ontológico de Duns Escoto [↑](#)

Juan Duns Escoto (1265-1308) retomó el argumento de San Anselmo en las *Cuestiones sobre las Sentencias* (más conocidas como *Opus oxoniense*) en donde, según él, “reforzó” el razonamiento al poner de relieve la importancia de la pensabilidad del concepto de Dios, es decir, su posibilidad. Si el concepto de algo es contradictorio, no es pensable. Pero el concepto de Dios es pensable, ya que hasta el ateo, quien niega que Dios existe en la realidad, lo acoge en su entendimiento. Por lo tanto, si el concepto de Dios es pensable y no contradictorio, es posible. Pero en el caso de Dios, y solamente en este caso, la posibilidad de su existencia implica la necesidad de su existencia. Porque un ser infinito no puede ser solamente posible. Por lo tanto, si es posible que exista, entonces existe necesariamente. En conclusión, dado que es posible porque es pensable, Dios existe necesariamente (Duns Scoto 1960, I, d. 2, q. 2).

## 3 El Argumento Ontológico en la Modernidad [↑](#)

La prueba de san Anselmo ha sido acogida con distinta suerte por las tradiciones modernas del racionalismo y el empirismo. Mientras que el primero ha resultado un ambiente favorable para su desarrollo debido a la habitual construcción de sistemas filosóficos *a priori*, el segundo, por el contrario, no se le ha presentado como un suelo intelectual fértil a causa de su característica tendencia *aposteriorista* de no admitir la existencia de ningún objeto a menos que ésta sea verificable mediante la experiencia.

### 3.1 El argumento ontológico de Descartes [↑](#)

René Descartes (1596-1650), el padre del racionalismo moderno, redactó por primera vez su versión de la demostración del *Proslogion* en la *Quinta Meditación* de las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes 2011, 201-202). Su versión del argumento ontológico fue presentada en forma de silogismo categórico cuya premisa mayor es su famoso criterio de claridad y distinción y su premisa menor, la consideración de la esencia divina según este criterio. La formulación más clara se encuentra en las *Respuestas a las primeras objeciones*: “Mi argumento es éste: lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; una vez considerado con atención suficiente lo que es Dios, clara y distintamente concebimos que el existir es propio de su naturaleza verdadera e inmutable: luego, podemos afirmar con verdad que existe” (Descartes 2011, 238-239). Para Descartes esta demostración alcanza el mismo grado de

certeza que las conclusiones de la matemática dado que muestra que la existencia está tan inseparablemente ligada a la esencia de Dios como lo está la magnitud de los ángulos internos de un triángulo a la esencia del triángulo o la idea de montaña a la idea de valle. Es por ello que es imposible concebir a Dios sin la existencia, de la misma manera que es imposible concebir un triángulo cuyos ángulos internos no sean iguales a dos rectos o una montaña que no tenga valle.

Cabe destacar que en la *Tercera Meditación* Descartes ofrece una prueba que guarda relación con la de Anselmo, ya que afirma que la idea de Dios que está en nuestra mente no proviene de lo empírico. Esta demostración suele confundirse con la prueba del *Proslogion* dado que comparte con ella la característica de probar la existencia de Dios a partir de la sola consideración de la idea que tenemos de él. Sin embargo, es sustancialmente distinta a la de San Anselmo en cuanto a que, por un lado, la de este último sostiene que si entendemos por “Dios” aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, entonces Dios no puede existir sólo mentalmente y, por otro lado, la de Descartes infiere la existencia de Dios como causa de la idea que tenemos de él (Descartes 2011, 188).

### 3.2 El pseudo argumento ontológico de Malebranche [↑](#)

La piedra de toque del ontologismo que profesa Nicolás Malebranche (1638-1715) es la idea de que el primer objeto de la inteligencia humana es Dios. No se trata de un conocimiento de la simplicidad de la esencia Dios, sino más bien “de la multiplicidad de las criaturas en la infinidad del ser increado” (Malebranche 1889, I, VI). En este contexto, Malebranche argumenta que las criaturas pueden ser conocidas sin que existan porque, por ser finitas, no se las conoce en sí mismas sino mediante ideas que las representan. Por el contrario, el Ser infinito no puede ser representado por una idea y sólo puede conocerse en sí mismo. Por lo tanto, si se piensa en Dios, entonces Éste debe existir (Malebranche 1889, I, VII).

Si bien esta prueba de Malebranche suele confundirse como una versión del argumento ontológico, al igual que la demostración de la *Tercera Meditación* de Descartes, debe ser considerada esencialmente distinta al argumento de San Anselmo. El fundamento de esta confusión probablemente sea el hecho de que ambas son pruebas *a priori* cuyo punto de partida es, en cierto sentido, el conocimiento humano de Dios. Sin embargo, su diferencia esencial se debe a que, por un lado, la prueba del *Proslogion* se basa en que es contradictorio pensar en Dios y a la vez sostener que no existe debido a que la existencia está necesariamente incluida en la idea del Ser perfectísimo. Por el otro, el argumento de Malebranche es, en cierto sentido, más directo ya que no discurre de la idea a la existencia, sino que sostiene que si conocemos a Dios, entonces Dios existe, ya que el Ser infinito no puede ser conocido a través de una idea sino sólo en sí mismo.

### 3.3 El argumento ontológico modal de Leibniz [↑](#)

Probablemente Leibniz sea el autor que mayor cantidad de formulaciones del argumento ontológico escribió en su obra tan extensa y aún no publicada en su totalidad (Martínez Priego 2000, 7-138). En ellas habitualmente sostiene que el argumento de Descartes –así se refiere Leibniz casi siempre al argumento ontológico– posee un gran valor, pero no alcanza el rigor matemático esperado por él porque está incompleto. Lo que le falta es demostrar “que el Ser perfectísimo o Ser necesario es posible, que no implica contradicción o, lo que es lo mismo, que es posible la esencia de la que se sigue la existencia” (Leibniz 1982, 358-359). Por ello, Leibniz, haciendo un planteo muy similar al de Duns Escoto, presenta su versión del argumento ontológico basándola en la proposición modal que sostiene que: “Si el ser perfecto es posible, entonces existe” (Leibniz 2010, 334). Por esta razón, se ha llamado a esta prueba de Leibniz “argumento ontológico modal” y a la demostración que prueba que el Ser perfectísimo es posible, “complemento leibniziano al argumento ontológico”.

Leibniz menciona la necesidad de este complemento en la mayoría de los textos, pero el único dado a conocer por él en el que lo expone cabalmente es el llamado *Quod ens perfectissimum existit*. La prueba leibniziana de la posibilidad de la esencia está basada en la simplicidad de las perfecciones de dicha esencia. Leibniz define “perfección” como “cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, aquella que expresa todo lo que expresa sin límite alguno”

(Leibniz 2010, 95). En consecuencia, la simplicidad y la ilimitación de estas perfecciones impiden circunscribirlas a un contenido respecto de algo que no sean. Por lo que no implican ninguna negación y, por lo tanto, ninguna contradicción. La clave está en la positividad absoluta de las perfecciones ya que la contradicción podría darse solamente a partir de una negación. Probada la imposibilidad de contradicción en la esencia divina, también queda probada su posibilidad, la cual implica necesariamente su existencia. De esta forma la prueba alcanzaría el rigor matemático buscado por Leibniz desde el principio. El argumento vuelve a aparecer completo, pero más sucintamente, sólo en el párrafo 45 de la *Teodicea*: “Así, sólo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios a priori” (Leibniz 2010, 334).

En otras formulaciones, Leibniz deja de lado la noción de Ser perfecto para probar la existencia del Ser necesario y recurre a otras formas para demostrar la posibilidad de Dios que incluyen elementos distintos a la esencia divina. En primer lugar, la posibilidad de Dios también puede probarse, según Leibniz, a partir de la existencia de los entes contingentes. Es decir, si Dios no fuera posible, entonces no existiría ningún ente contingente. Pero, dado que existen entes contingentes, entonces Dios es posible. Y si es posible, entonces existe. Este segundo complemento es al cual Leibniz recurre en la *Carta a Jaquelot* (Leibniz 1965, 442-446). Teniendo en cuenta que este complemento no sólo es distinto de la esencia de Dios, sino que también es *a posteriori*, el argumento perdería no sólo su carácter ontológico en el sentido más puro, sino también su aprioricidad.

En segundo lugar, Leibniz también echa mano de un tercer complemento para demostrar la posibilidad de Dios. Este razonamiento es el que Leibniz desarrolla en la *Nota acerca del argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (Leibniz 1965, IV, 405) y está basado en la posibilidad de los posibles. Es decir, si Dios no fuera posible, entonces tampoco habría ninguna posibilidad. Dado que hay entes posibles, Dios es posible. Y si Dios es posible, entonces existe. Si bien este complemento es *a priori*, al tener en cuenta la posibilidad de los posibles la prueba también emplea elementos distintos de la esencia divina.

Estos dos últimos complementos –el recurso a los entes contingentes y el recurso a los posibles– si se consideran tales, cumplirían en el argumento que prueba la existencia del ente necesario la misma función que el complemento de la compatibilidad de perfecciones simples cumple en el argumento que prueba la existencia del ente perfectísimo. Sin embargo, a causa de que en ellos se utilizan nociones distintas de la esencia divina, puede considerárselos otra clase distinta de prueba. Además, Leibniz a veces los utiliza para probar directamente la existencia de Dios y no su sola posibilidad, por lo que deberían considerarse argumentos netamente distintos. Por un lado, la prueba que recurre a los entes contingentes sería un argumento de tipo cosmológico. Por otro lado, el que recurre a la posibilidad de los posibles se ha llamado argumento modal por los posibles y también será defendido por Kant.

### 3.4 La objeción de Locke [↑](#)

Uno de los primeros filósofos modernos en criticar el argumento ontológico es John Locke (1632-1704). Luego de refutar la teoría de las ideas innatas de Descartes y afirmar que la totalidad de nuestras ideas se forma a partir de la experiencia, el fundador del empirismo inglés sostiene en su célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano* que se procede incorrectamente si como única demostración de la existencia de la divinidad se toma a aquella que como punto de partida considera “a algunos hombres que tienen la idea de Dios en sus espíritus (porque es evidente que algunos no tienen ninguna, y la mayoría la tiene muy diferente)” (Locke 1994, IV, X, 7).

En un opúsculo posterior, Locke analiza un poco más profundamente la versión cartesiana del argumento haciendo hincapié en la idea de existencia necesaria. Esta idea, dice, favorece tanto a quien quiera probar la existencia de un Dios inmaterial y creador de todas las cosas –al que llama el Dios de los teístas– como a quien utilice el argumento a favor de una materia primigenia y sin conocimiento –a la que llama la materia de los ateos–. Esto se debe a que si se puede agregar la idea de existencia necesaria al Dios de los teístas, también se la puede agregar a la materia de los ateos. “La razón de ello está en que el juntar o separar, incluir o excluir, una o más ideas en cualquiera que yo tenga en mi cabeza, no tiene ninguna influencia sobre el ser de las cosas exteriores a mí para que existan cuando yo las junto en mi espíritu” (Locke 1830, 133).

Hacia el final del opúsculo, Locke concluye que no se puede pasar del plano de las ideas al de la existencia en una argumentación que pretenda ser válida ya que “por las ideas del espíritu discernimos el acuerdo o desacuerdo de las ideas que tienen una existencia ideal semejante en nuestros espíritus (...). Pero cualquier idea, simple o compleja, por el mero hecho de estar en nuestros espíritus, no es evidencia de la existencia real de una cosa exterior a nuestros espíritus que corresponde a aquella idea. La existencia real sólo puede probarse por la existencia real; y, por tanto, la existencia real de Dios sólo puede probarse por la existencia real de otras cosas” (Locke 1830, 133).

### 3.5 La objeción de Hume [↑](#)

En consonancia con la tradición empirista de la época, David Hume (1711-1776), basa su objeción contra el argumento ontológico en el principio -diametralmente opuesto al innatismo cartesiano- de que todas las percepciones del espíritu humano tienen su origen en lo empírico. Por ello, en su *Tratado de la Naturaleza Humana* de 1739 Hume afirma que, dado que todas nuestras ideas derivan de impresiones sensibles, es imposible encontrar en nuestro espíritu la idea del Ser Divino, ya que éste no es objeto de nuestros sentidos (Hume 2000, I, III, XIV). Esta sentencia atenta contra el punto de partida del argumento ontológico de Descartes y los demás racionalistas, es decir, la idea de Dios, la cual no proviene de los sentidos.

Por tal razón, más adelante, en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* de 1748, Hume sostiene que: “La existencia de cualquier ser sólo puede probarse mediante argumentos derivados de su causa o de su efecto, y estos argumentos se basan enteramente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede ser capaz de producir cualquier cosa. La caída de un guijarro, por lo que sabemos, podría extinguir el sol, o la voluntad de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Es sólo la experiencia la que nos enseña la naturaleza y los límites de la causa y el efecto, y nos permite inferir la existencia de un objeto partiendo de otro” (Hume 1996, XII, III). Dado que la existencia de los seres sólo puede ser probada mediante la comprobación empírica, entonces es imposible demostrar *a priori* la existencia de un objeto. Y como no tenemos ninguna impresión sensible del ser supremo, la existencia de Dios permanece indemostrable.

### 3.6 Las objeciones de Kant [↑](#)

Kant criticó todas las demostraciones clásicas de la existencia de Dios ya desde su período precrítico. Sin embargo, en esa época todavía defendía una prueba propuesta por él mismo conocida con el nombre de *argumento modal por los posibles*, muy similar a la ya defendida por Leibniz, a la cual incluye dentro del grupo de argumentos ontológicos junto con la demostración tradicionalmente conocida con ese nombre. Según Kant, las pruebas de la existencia de Dios se agrupan en dos clases. Por un lado, se encuentran las demostraciones cosmológicas, que son *a posteriori*, y que a partir de la existencia de los entes sensibles deducen la existencia de una causa primera. Estas son: a) La que parte de la contingencia del mundo en general y concluye en una causa primera, semejante a la 3º vía de Santo Tomás; y b) La que parte del orden y la armonía del mundo en concreto y concluye con la existencia de un ser inteligente y ordenador, similar a la 5º vía de Santo Tomás y que es comúnmente conocida como argumento teleológico, aunque Kant lo llama “físico-teológico”. Por otro lado, las demostraciones ontológicas son *a priori*, por lo que se basan sólo en ideas de la razón. Dentro de esta clase pueden distinguirse dos pruebas: a) La que parte del concepto de Dios como ser perfecto. Éste es el tradicionalmente llamado argumento ontológico. b) La que se basa en el concepto de posibilidad. Éste es el llamado “argumento modal por los posibles”, que Kant defenderá como único probatorio en el período precrítico (Kant 1989, 156). Sin embargo, cuando esta misma clasificación de las pruebas de la existencia de Dios se repite en la *Crítica de la Razón Pura* el argumento modal por los posibles no figura. “Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescinden de toda experiencia e infieren, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. La primera demostración es la *físico-teológica*; la segunda, la *cosmológica* y la tercera, la *ontológica*. No hay ni puede haber más

pruebas" (Kant 1781, A590-591). Debido a esta omisión, sólo la prueba de San Anselmo queda dentro de la categoría kantiana de "Argumentos ontológicos", y de ahí que a partir de Kant se la conozca con ese nombre. Cabe destacar que sólo entendiendo la expresión "argumento ontológico" según esta clasificación kantiana en la que significa "argumento *a priori*" o "sólo basado en ideas de la razón" es que puede considerarse dentro de esta categoría a la prueba de la *Tercera Meditación* de Descartes, a la demostración de Malebranche y al argumento modal por los posibles de Leibniz, aunque la lógica de estos razonamientos sea esencialmente distinta a la de la prueba de San Anselmo.

Durante el período precrítico Kant realizó dos objeciones al argumento ontológico: La primera, se encuentra mayormente en la *Nueva elucidación de los primeros principios del conocimiento de la metafísica* –su tesis doctoral de 1755, también conocida simplemente como *Nova dilucidatio*– y es muy similar a la objeción tomista, según la cual del hecho de que en el concepto de Dios esté incluida la noción de su existencia no se sigue que Dios exista en la realidad. Según el pensamiento de Kant en esta época –basado principalmente en las tesis de Crusius– es cierto que el hecho de que a la idea del ente perfectísimo le corresponda también la existencia tiene su razón suficiente en que éste contiene todas las realidades, dado que ésta es una realidad. Sin embargo, lo que objeta es que esa es la *razón suficiente del conocer* –es decir, la razón por la que nosotros conocemos que a esa idea le corresponde la existencia–, pero no es la *razón suficiente del ser* –es decir, la causa por la que el ente perfectísimo existe realmente–. Por lo que si bien, por un lado, puede sostenerse que el concepto del ente que tiene todas las perfecciones o "la omnitud de las realidades" –expresión tomada de los argumentos ontológicos de Wolff y Baumgarten– es la razón suficiente de su propia existencia en el plano ideal; por otro lado, no puede sostenerse que de ello se sigue su existencia real. Esto se debe a que nada puede ser la razón suficiente de su propia existencia en el plano real, por la misma razón por la que nada puede ser causa de sí mismo (Kant 1974, 394-396). De esta crítica se desprende que Kant aquí todavía considera a la existencia como una perfección de la esencia.

Sin embargo, en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* de 1763 –también conocido por la abreviatura de su nombre en alemán como *Beweisgrund*– Kant basa su segunda objeción del período precrítico precisamente en el principio de que la existencia no es un atributo real de los entes (Kant 1989, 72-73). Esto es así dado que, según Kant: "No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo" (Kant 1989, 71). Por ello, dado que la existencia no es un predicado, nunca puede haber contradicción en un concepto a partir de la afirmación de su no existencia. Sólo puede haber contradicción en un concepto si en él se pone y se quita un predicado simultáneamente. En conclusión, dado que la existencia no puede incluirse en el concepto de Dios, su no existencia nunca puede implicar una contradicción. Por lo que es imposible deducir la existencia de Dios a partir su concepto.

Esta misma crítica se convertirá en la objeción kantiana contra el argumento ontológico más conocida al repetirse casi idénticamente en la *Crítica de la Razón Pura* de 1781. Allí, Kant vuelve a sostener que el ser no es un predicado real de la esencia, sino el nexa entre dos predicados o la posición absoluta de una cosa. Es decir, por un lado, en su uso lógico "ser" es sólo la cópula de un juicio. Por ejemplo, en la proposición «Dios es omnipotente» hoy dos conceptos: «Dios» y «omnipotencia». Pero, la partícula «es» no es un predicado, sino aquello que relaciona sujeto «Dios» con el predicado «omnipotente». Por otro lado, en la proposición «Dios es» o «Hay un Dios», no se añade nada nuevo al concepto de Dios, sino que se pone el sujeto en sí mismo con todos sus predicados al relacionar el *objeto* con el *concepto*. Kant ilustra su crítica a la prueba anselmiana con el famoso ejemplo de los táleros: "lo real no contiene más que lo posible. 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, en cuenta 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 concepto adecuado del mismo" (Kant 1781, A598-599). Por esta razón, Kant acepta la necesidad sólo en la esfera de la razón pura como la relación entre un sujeto y un predicado. Si se pone el sujeto, necesariamente se pone el predicado. De lo contrario, surgiría una contradicción. Mas si se quita el sujeto, también se quita el predicado sin que haya contradicción, por lo que sería absurdo hablar de un sujeto necesario cuya necesidad haga referencia a su posición en la realidad. Por ejemplo, si se pone un triángulo, pero se suprimen sus tres ángulos, entonces surge una contradicción. Sin embargo, si se suprime el triángulo junto con sus tres ángulos no hay ninguna contradicción. Eso mismo es lo que ocurre con el la idea del ente necesario: "Si se suprime su existencia, se suprime la cosa misma con todos sus predicados; ¿de dónde puede provenir entonces la contradicción? (...) Dios es



todopoderoso; esto es un juicio necesario. La omnipotencia no puede suprimirse si ponéis una divinidad, es decir, un ente infinito a cuyo concepto es idéntico aquél. Pero si decís: *Dios no es*, no se da la omnipotencia ni ningún otro predicado de él, pues todos ellos se han suprimido junto con el sujeto, y en este pensamiento no hay la menor contradicción” (Kant 1781, A 592). De este modo, Kant rechaza la posibilidad de concebir la noción de “existente necesario”, es decir, del ente cuya esencia implica su existencia, piedra de toque del argumento ontológico del racionalismo alemán de Leibniz, Wolff y Baumgarten. Si esto es así, no hay ningún concepto de cosa alguna cuya no existencia implique contradicción. Por lo tanto, es imposible probar la existencia de Dios *a priori*, es decir, a partir de puros conceptos, tal como pretende el argumento ontológico.

La objeción de Kant es considerada, junto con la de Santo Tomás, una de las más importantes en la historia del argumento ontológico. Sin embargo, las críticas de uno y otro son significativamente dispares. Por un lado, Tomás entiende que en el razonamiento de Anselmo hay un salto injustificado desde el plano mental hacia el real. La idea fundamental de esta crítica es que, si bien el concepto de Dios incluye la propiedad de existir necesariamente, un concepto siempre posee existencia mental y aún queda por demostrar que haya un objeto real que posea esta propiedad. Por otro lado, Kant se opone a la noción misma de *existente necesario* dado que únicamente puede haber necesidad cuando se unen dos predicados en un juicio, pero nunca cuando se quiere afirmar la existencia real de un objeto. Por lo tanto, la existencia de las cosas sólo puede constatarse mediante la experiencia. Por ello, mientras que el aquinate no niega la posibilidad de que, razonando *a posteriori*, pueda quedar establecida la existencia de un ser necesario, Kant no sólo rechaza la prueba ontológica, sino también todas las demás sobre la base de que están fundadas en la noción de existente necesario tomada del argumento ontológico y así sumerge en el agnosticismo todo posible intento de demostrar la existencia de Dios (Kant 1781, A 607).

### 3.7 El argumento ontológico de Hegel [↑](#)

El idealismo racionalista representa la vuelta a la metafísica después de Kant, sólo que ahora ésta no se refiere a la cosa en sí -pues implicaría un retroceso hacia el dogmatismo-, sino que versa sobre las representaciones mentales al punto tal de identificar el pensamiento con la realidad. Los tres filósofos más importantes de este período, Fichte, Schelling y Hegel, han desarrollado un sistema filosófico muy similar comúnmente llamado “panteísmo idealista” construido totalmente *a priori*. Sin embargo, sólo el último se ha referido explícitamente a la prueba del *Proslogion*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) cuestiona la objeción kantiana sobre la base de que ésta no tiene en cuenta la diferencia radical que existe entre la noción de Dios y de los entes finitos. En su *Ciencia de la lógica* sostiene que en las cosas finitas su esencia se distingue claramente de su existencia. Por ello, éstas pueden pensarse como existentes o como no existentes ya que, de hecho, pueden existir o no existir. “Pero con respecto a Dios, el pensamiento y la existencia, el ser y la noción son idénticos; y es precisamente aquella unidad de la noción y del ser por la cual Dios está constituido (...) Esta observación vulgar de la crítica kantiana de que el pensamiento y el ser son dos cosas distintas podrá turbar el espíritu, pero no conseguirá detener el movimiento por el que el espíritu va del pensamiento de Dios a la afirmación de su existencia” (Hegel 1982, 850). De esta manera, Hegel basa su argumento ontológico en la idea de que pensamiento y realidad son idénticos, característica de su idealismo extremo. Por esta razón, la prueba cambia radicalmente de sentido ya que no pretende probar que lo que existe en el pensamiento existe también en la realidad como si pensamiento y realidad fueran dos planos diferentes. Según Hegel el pensamiento y la realidad son lo mismo. Por lo tanto, si la existencia de Dios es necesaria en el pensamiento también lo es en la realidad.

## 4 El argumento ontológico en la filosofía analítica [↑](#)

Más allá de la reformulación del argumento ontológico en clave hegeliana, la suposición de que la crítica de Kant echó por tierra definitivamente a esta demostración parece ser la opinión más difundida en los dos siglos siguientes de la historia de la filosofía. De entre los innumerables autores que se han hecho eco de la objeción kantiana cabe destacar las investigaciones de Frege (Frege 1996, 32) y Russell (Russell 1966, 232), quienes han desarrollado más

técnicamente a partir de los conceptos de función y de función proposicional respectivamente la teoría de Kant que sostiene que la existencia no es una perfección. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del S.XX ha surgido una tradición conocida como “teísmo analítico” la cual defiende la racionalidad del teísmo. En este contexto, la prueba de San Anselmo ha reaparecido como uno de sus principales fundamentos para defender la existencia de Dios recobrando la denominación de “argumento ontológico modal” por estar basados en los conceptos modales de posibilidad, imposibilidad y necesidad de la existencia de Dios.

#### 4.1 El argumento ontológico para la no existencia de Dios de Findlay [↑](#)

Luego de que Gödel defendiera el argumento ontológico de Leibniz, especialmente entre 1943 y 1946 (Gödel 1995, 388-403), John Niemeyer Findlay (1903-1987) publicó en 1948 en la revista *Mind* un revolucionario artículo llamado *Can God's existence be disproved?* en el que desarrolló lo que podría llamarse “el argumento ontológico para la no existencia de Dios” (Plantinga 1965, 111). En este artículo Findlay se propuso demostrar que el argumento de San Anselmo no sólo no prueba que Dios existe, sino que demuestra que “la Existencia Divina es o sin sentido o imposible” (Findlay 1948, 181). Dado que Dios debe ser un “adecuado objeto de actitudes religiosas” (Findlay 1948, 176), sostiene Findlay, entonces también debe poseer sus perfecciones y su existencia necesariamente. Pero se ha demostrado, a partir de la crítica kantiana al argumento ontológico, que esto último es imposible ya que la existencia no es un predicado de la esencia. Por lo tanto, la idea de Dios es en sí misma contradictoria ya que pretende implicar a la existencia como una característica más de su esencia. Dado que la noción de Dios es contradictoria, su existencia es imposible. Findlay concluye que: “Fue de veras un mal día para Anselmo cuando dio con su famosa prueba. Porque en ese día no sólo descubrió algo que es de la esencia de un adecuado objeto religioso, sino también algo que supone su necesaria no existencia” (Findlay 1948, 182). Contrariamente a San Anselmo, quien ideó el argumento ontológico con la finalidad de demostrar la necesaria existencia de Dios, Findlay lo utiliza para demostrar su necesaria no existencia.

El controversial artículo de Findlay puso de relieve nuevamente la cuestión de la existencia de Dios sepultada por la crítica kantiana y provocó tanto el asentimiento como la reacción de otros filósofos en el ambiente analítico. Entre las primeras manifestaciones de esta reacción se encuentra *Faith and Logic* de 1958, una obra colectiva con artículos que no adhieren al tinte verificacionista que primaba hasta entonces, y *Faith and Philosophers* de 1966 que contó con la participación de los que luego serían algunos de los más importantes exponentes del teísmo norteamericano: Hartshorne, Malcolm y Plantinga, todos defensores del argumento ontológico (Moros 1995, 104).

#### 4.2 El argumento ontológico modal de Hartshorne [↑](#)

Si bien Charles E. Hartshorne (1897-2000) utiliza la fórmula de San Anselmo –“aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”– para referirse al Dios de la religión, también marca la diferencia entre el Dios trascendente de la teología natural clásica y el Dios de la teología natural neoclásica, insuperable por nada excepto por sí mismo. Fuertemente influenciado por Whitehead, quien ya había afirmado la mutua interdependencia de Dios y el mundo, Hartshorne sostiene que este Dios no es totalmente completo, pero tiene la capacidad de ser potencialmente lo que todavía no es y va creando nuevas existencias auto trascendiéndose según este proceso.

En su vasta producción sobre este tema, la originalidad de la manera en que Hartshorne encara el argumento ontológico está en aplicar los aportes de los últimos veinte años de la lógica modal a la prueba de San Anselmo y proponer una nueva solución al problema de si la existencia es una perfección. Si bien Hartshorne concede que la existencia de una cosa no es uno de sus predicados, “no obstante, el modo de la existencia de una cosa –su contingencia o necesidad de existencia– está incluido en todo predicado” (Hartshorne 1965, 129). Hartshorne pone de manifiesto la diferencia radical que existe entre el concepto “Dios” y todos los demás en este aspecto. Mientras que éstos últimos suponen una existencia posible o contingente, Dios, en cambio, debe ser entendido como un ser que ha existido siempre y que no puede dejar de existir o como un ser cuya existencia es imposible, pero nunca como un ser posible o contingente. La existencia de Dios es, entonces, necesaria o imposible, ya que el máximo pensable no puede

ser contingente.

Hartshorne coincide con Findlay en que: “Si el argumento sostiene que no existe un Dios, entonces tampoco puede haber posibilidad de su existencia y su concepto es sin sentido, como el de «círculo cuadrado»” (Hartshorne 1965, 124). Sin embargo, a diferencia de Findlay, Hartshorne asume que no lo es, ya que en la filosofía del proceso hartshorniana la idea de Dios se forma por experiencia directa a partir de los seres contingentes que son el aspecto cambiante de una realidad siempre existente. La perfección no puede estar representada por ningún concepto, pero en cada cosa que conocemos, conocemos, con un nivel de claridad menor, a Dios. Por lo tanto, si el concepto “Dios” no es contradictorio debe tener un objeto posible o actual. Pero: “*Donde la imposibilidad y la mera posibilidad no actualizadas están ambas excluidas, no permanece nada más que la actualidad, si la idea tiene significado en algún sentido*” (Hartshorne 1965, 124). Es decir, el argumento ontológico modal de Hartshorne está basado en la proposición modal: “La existencia de Dios es necesaria o imposible”, ya que la posibilidad o la contingencia no pueden aplicarse a Dios. Pero, dado que no es imposible, entonces la existencia de Dios es necesaria. Esta versión del argumento ontológico modal de Hartshorne fue formalizada por O’Hear con un *modus tollendo tollens*:

-p→□-p Si Dios no existe, entonces, necesariamente Dios no existe. -□-p Pero, no necesariamente Dios no existe. ----- p Por lo tanto, Dios existe (O’Hear 1985, 168)

### 4.3 El argumento ontológico modal de Malcolm [↑](#)

Si bien Hartshorne venía defendiendo la prueba de San Anselmo desde hacía ya varios años, fue la intervención de Norman Malcolm (1911-1990) –quien gozaba de gran prestigio en los campos de la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente– lo que logró que la cuestión se transformara en un tema de discusión. Su artículo *Anselm’s Ontological Arguments* tiene el mérito de lograr la apertura de la filosofía analítica al tema de la existencia de Dios –ahogado hasta entonces por el criticismo kantiano– y de reiniciar la polémica en torno al argumento de San Anselmo con una gran repercusión en los medios filosóficos anglosajones reflejada en los muchos artículos críticos que provocó. El título mismo de su artículo, *Argumentos Ontológicos de Anselmo*, revela una de las más curiosas contribuciones en la historia del argumento ontológico. Malcolm sostiene allí que: “(...) en el *Proslogion* y *Responsio editoris* de Anselmo hay dos piezas distintas de razonamiento que él no distinguió, y mucha luz puede ser arrojada sobre el problema del «argumento ontológico» si las distinguimos” (Malcolm 1960, 41). Según Malcolm, el primer argumento ontológico, enunciado en el capítulo II de la obra de San Anselmo, es el que podría considerarse el más conocido y se basa en el principio de que la existencia es una perfección. Malcolm adhiere enteramente, en este particular, a la crítica kantiana arguyendo que es absurdo pensar que un ser es más perfecto si existe que si no existe. Sin embargo, San Anselmo habría formulado otro argumento en el capítulo III del *Proslogion*, que no está basado en el principio de que la existencia es una perfección sino en el principio de que la *existencia necesaria* es una perfección (Malcolm 1960, 46).

Para exponer el segundo argumento ontológico, Malcolm cita el texto del capítulo III del *Proslogion* de San Anselmo en el que éste sostiene que Dios existe tan verdaderamente que ni siquiera puede pensarse como no existiendo. Esta *existencia necesaria*, a diferencia de la mera *existencia*, sí es un predicado de la esencia de Dios, ya que: “Creamos en Él o no, debemos admitir que el «todopoderoso y eterno Dios» (...) no puede ser pensado como traído a la existencia por algo o como dependiendo su continua existencia de algo” (Malcolm 1960, 46-47), ya que esto no sería propio del ser mayor que el cual nada puede pensarse. Ya que es posible concebir un ser que no pueda pensarse como no existiendo y este ser es mayor que aquél que puede pensarse como no existiendo. Por lo tanto, “Si Dios, un ser mayor que el cual nada puede ser pensado, no existe, entonces no puede *venir* a la existencia. Ya que si lo hiciera (...) sería un ser limitado, lo cual por nuestra concepción de Él, no lo es. Puesto que no puede venir a la existencia, si Él no existe Su existencia es imposible. (...) Entonces si Dios existe, Su existencia es necesaria. Por lo tanto, la existencia de Dios es o imposible o necesaria. Puede ser lo primero sólo si el concepto de un ser tal es autocontradictorio o de algún modo lógicamente absurdo. Asumiendo que no lo es, se sigue que Él necesariamente existe (Malcolm 1960, 49-50).

Por estar basada en el principio de que la *existencia necesaria* es una perfección y pivotar entre las nociones de necesidad e imposibilidad esta versión de la prueba de San Anselmo se ha ganado el nombre de *argumento ontológico modal*. Además, según Malcolm, esta peculiaridad del segundo argumento ontológico lo deja fuera del alcance de la crítica kantiana también expresada en el artículo de Findlay, según la cual “no es posible construir puentes entre

meras abstracciones y la existencia concreta” (Malcolm 1960, 52). Malcolm responde que es evidente que si “existencia concreta” significa “existencia contingente”, entonces construir puentes entre meras abstracciones y la existencia concreta sería como inferir la existencia de una isla a partir del concepto de isla perfecta, lo cual ha sido demostrado absurdo tanto por San Anselmo como por Descartes. Sin embargo, lo que el argumento demuestra es que la proposición “Dios es un ser mayor que lo cual nada puede pensarse” supone la proposición “Dios existe necesariamente”. También critica a Findlay con respecto a que la necesidad de las proposiciones refleja meramente nuestro uso de las palabras y las convenciones arbitrarias de nuestro lenguaje y que, por lo tanto, todas las proposiciones existenciales son contingentes. Malcolm responde que si bien él comparte lo primero, “esa visión requiere que nosotros *miremos* el uso de las palabras y no que manufacturemos tesis *a priori* sobre ellas” (Malcolm 1960, 54). Al analizar el sistema de pensamiento de la tradición judeocristiana, Dios figura allí como un ser de existencia necesaria. Éste es el uso del término dentro de esta tradición y, por lo tanto, un caso que muestra que es falso el dogma que sostiene que las proposiciones existenciales no pueden ser necesarias. Por último, Malcolm también se deshace de la crítica de Kant basada en que si bien el concepto de existencia necesaria se sigue necesariamente del concepto de Dios, esto prueba, únicamente de un modo condicional, que *si* Dios existe, entonces necesariamente existe. Pero esa proposición no prueba la existencia de nada, ya que la contradicción surge de afirmar el antecedente y negar el consecuente. Sin embargo, si se niega el antecedente junto con el consecuente, no hay contradicción. Para Malcolm, esta objeción surge de que Caterus, Kant y otros autores entienden que en el condicional “si Dios existe” el *si* implica que es posible que Dios no exista, y esto sí es contradictorio con la verdad *a priori* “Dios existe necesariamente” (Malcolm 1960, 57-58).

El único escollo que Malcolm encuentra en el segundo argumento ontológico es la cuestión de si la idea de un ser mayor que lo cual nada puede ser pensado es autocontradictoria. Luego de encontrar insuficiente la teoría leibniziana de la compatibilidad de las perfecciones simples debido a que no encuentra “inteligible su definición de perfección” (Malcolm 1960, 59), Malcolm sostiene que los términos tienen un significado dentro de la cultura humana en la que han surgido. Aunque el concepto de Dios es confuso y oscuro, tiene un significado y por eso forma parte del pensamiento y de la vida de los hombres. Es por esto que Malcolm cree que, si bien el argumento es una perfecta pieza lógica, es muy difícil que alguien se convierta a causa de él. El razonamiento sólo puede ser entendido por quien esté abierto a aceptar la idea de un ser infinito.

#### 4.4 El argumento ontológico modal de Plantinga [↑](#)

La versión más conocida del argumento ontológico modal, dentro de la tradición analítica, fue elaborada por Alvin Plantinga (1932-....) uno de los principales pensadores de lo que suele llamarse *filosofía analítica de la religión*. Plantinga ganó su prestigio investigando temas como la significación del lenguaje religioso negada por el positivismo lógico, el pluralismo religioso, el problema de Dios y el mal y la racionalidad de la creencia religiosa sustentada, principalmente, en su versión modal del argumento desarrollada en *God, Freedom and Evil* y *The Nature of Necessity*, ambos de 1974.

La versión modal de la prueba anselmiana realizada por Plantinga, que él mismo llama “triumfante” (Plantinga 1974, 111) o “versión modal victoriosa” (Plantinga 1974, 213), está basada en la *semántica de los mundos posibles*. Plantinga explica extensamente la noción de *mundo posible* -utilizada originalmente por Leibniz para explicar el concepto de necesidad- y varios conceptos ligados a ella para que pueda comprenderse adecuadamente su prueba. Un mundo posible es “un posible estado de cosas” (Plantinga 1974, 44), es decir, una manera en que las cosas podrían haber sido o un modo en que el mundo podría haber sido. Entre los estados de cosas hay algunos que se obtienen y son actuales; otros que no se obtienen y no son actuales, pero son posibles; y otros que ni se obtienen ni son actuales, pero tampoco son posibles. De estos últimos, algunos son *causal o naturalmente imposibles*, es decir, imposibles en el marco de las actuales leyes de la naturaleza, pero otros expresan un sentido más amplio de imposibilidad que Plantinga llama *imposibilidad lógica o metafísica*. En este sentido se habla de estados de cosas posibles o imposibles teniendo en cuenta la posibilidad de que las leyes de la naturaleza sean otras. Plantinga aclara que en su versión del argumento ontológico “mundo posible” debe entenderse en este último sentido lógico o metafísico. Por esta razón, si un estado de cosas es posible, entonces es necesariamente posible, es decir, es posible respecto de todo mundo posible. Y aún más, si un estado de cosas es posible respecto de al menos un mundo posible,

entonces es posible respecto de todo mundo posible. Además, para cada estado de cosas existe una proposición  $p$ . Decir que  $p$  es verdadera en un mundo  $W$  es decir, no que  $p$  es verdadera en el mundo actual, sino que si  $W$  hubiera sido actual,  $p$  habría sido verdadera. Algo similar ocurre con los individuos y los objetos que existen en los mundos posibles. Decir que Sócrates existe en  $W$  no es decir que Sócrates existe, sino sólo que habría existido si  $W$  hubiera sido actual (Plantinga 1974, 44-120).

Antes de exponer su propia versión del argumento ontológico, Plantinga ya había analizado la formulación de Hartshorne y Malcolm para mostrar su invalidez. Si el término “necesario” significa que si Dios existe, existió siempre y siempre existirá y si el término “imposible” significa que, si Dios no existe, nunca existió y nunca existirá, tal como según Plantinga pretenden Hartshorne y Malcolm, entonces el razonamiento quedaría así: “Si Dios existe, entonces siempre existió y siempre existirá. Si Dios no existe, entonces nunca existió y nunca existirá. Pero la existencia de Dios no es imposible. Por lo tanto, Dios existe necesariamente”. Estos significados de los términos “necesario” y “contingente” hacen desaparecer, según Plantinga, la forma de *reductio ad absurdum* que al razonamiento le habían otorgado sus autores (Plantinga 1967, 82-94).

Sin embargo, Plantinga cree que los significados de los términos “necesario” y “contingente” pueden ser elucidados con más claridad –y utilidad para el argumento ontológico– si se expresan mediante la semántica de los mundos posibles, algo que ya Findlay había hecho, de alguna manera, en su ya citado artículo *Can God Existence be Disproved?* Allí el autor sostiene que es natural pensar que si las cosas hubieran sido de otra manera el ser de grandeza insuperable seguiría siendo aún el ser de grandeza insuperable. De acuerdo con Plantinga, lo que Findlay está expresando es que la grandeza de un ser  $x$  en un mundo  $W$  no depende sólo de las propiedades que  $x$  tiene en  $W$ , sino también de las propiedades que  $x$  tiene en otros mundos. Cuando se define a Dios como el ser máximo pensable no se quiere decir que posee sus atributos accidentalmente, o sea, sólo en el mundo actual y que en otro mundo posible es un ser casi sin poder o de dudosa condición moral, sino que Dios es el ser de grandeza insuperable en todos los mundos posibles. Esta idea lo lleva a plantear la distinción entre la *grandeza* y la *excelencia* de un ser. “La excelencia de un ser en un mundo  $W$ , supongamos, depende sólo de las propiedades que éste tiene en  $W$ ; su *grandeza* en  $W$  depende de estas propiedades y también de cómo éste es en otros mundos” (Plantinga 1974, 107). Por lo tanto, si la grandeza de un ser  $x$  en un mundo  $W$  depende de la excelencia de ese ser  $x$  en todos los mundos posibles, debe afirmarse que: “Un ser tiene el grado máximo de *grandeza* en un mundo  $W$  sólo si tiene *máxima excelencia en todos los mundos posibles*” (Plantinga 1974, 108).

Luego de varias reformulaciones, la distinción conceptual entre grandeza y excelencia permite a Plantinga presentar la versión definitiva de su argumento ontológico modal: “(25) Es posible que haya un ser que tenga máxima grandeza.

(26) Entonces hay un ser posible que en un mundo posible  $W$  tiene máxima grandeza.

(27) Un ser tiene máxima grandeza en un mundo dado sólo si tiene máxima excelencia en todos los mundos.

(28) Un ser tiene máxima excelencia en un mundo dado sólo si tiene omnisciencia, omnipotencia, y perfección moral en ese mundo” (Plantinga 1974, 107). O sea que, si  $W$  fuera actual, existiría un ser que tendría omnisciencia, omnipotencia, y perfección moral en el mundo actual y también en todos los mundos posibles. Por lo tanto, si  $W$  fuera actual, habría sido imposible que no existiera un ser con omnisciencia, omnipotencia, y perfección moral. Pero, mientras que las verdades contingentes varían de un mundo a otro, lo que es lógicamente imposible, no. En consecuencia, en todos los mundos posibles es imposible que no exista un ser de estas características. Y como el mundo actual es uno de los mundos posibles, es imposible en el mundo actual que no exista un ser que tenga máxima excelencia. Finalmente, en el mundo actual existe un ser de grandeza insuperable y que existe y tiene esta propiedad en todos los mundos posibles, es decir, necesariamente.

La semántica de los mundos posibles permite a Plantinga elaborar una noción de *necesidad* que, además de ser funcional al argumento ontológico, también es significativamente más cercana a la noción clásica de necesidad que la defendida por Hartshorne y Malcolm. Mientras que para los segundos que la existencia de Dios sea necesaria significa que *si Dios existe, entonces no puede dejar de existir*, para el primero afirmar que la existencia de Dios es necesaria significa que Dios existe en todos los mundos posibles, es decir, que es imposible que no exista o que no puede no existir, trascendiendo así el plano meramente lógico-lingüístico del concepto de necesidad tan común en la tradición analítica en la que se encuentra inserto.

Además, Plantinga también sostiene que esta versión del argumento no necesita de la suposición de que la existencia o la existencia necesaria son una perfección, ya que, obviamente, un ser puede tener omnipotencia y cualquier otra perfección en un mundo *W* sólo si existe en ese mundo *W*. Según Plantinga, esto demuestra que la existencia no es una perfección sino una condición para poseer cualquier perfección. Así, el argumento también queda fuera del alcance de la famosa objeción de Kant relacionada con la idea de que la existencia no es una perfección. Tampoco para Plantinga lo es, pero esto es irrelevante con respecto al argumento (Plantinga 1974, 92-109).

Sin embargo, Plantinga reconoce que esta formulación sería sólida sólo desde el punto de vista lógico. Es decir, aceptadas sus premisas, la conclusión se sigue necesariamente. Pero puede haber quien cuestione la aceptación de la premisa principal (29) "Hay un mundo posible en el que la máxima grandeza está ejemplificada". En el fondo, se trata de la cuestión de si la idea de Dios es posible. Si esto es así, entonces Dios existe en un mundo posible. Pero si la idea de Dios es contradictoria, como algunos pretenden, entonces la grandeza máxima no está ejemplificada en ningún mundo. En ese caso, la premisa (29) sería falsa y el argumento no probaría la existencia de Dios. Plantinga argumenta que como para él la premisa es verdadera, entonces, según su criterio, el argumento es probatorio, pero acepta que para otros la premisa sea falsa y, en ese caso, el argumento no pruebe su conclusión. Por esta razón concluye que "nuestro veredicto de estas versiones reformuladas del argumento de San Anselmo debe ser el siguiente. Tal vez no pueda decirse que *prueben* o *establezcan* su conclusión. Pero como es racional aceptar su premisa central, muestran que es racional *aceptar* esa conclusión. Y tal vez eso es todo lo que puede esperarse de cualquier argumento semejante" (Plantinga 1974, 221).

## 5 El argumento ontológico en la actualidad [↑](#)

A pesar de la inmensa cantidad de análisis realizados tanto en torno a sus diversas formulaciones y versiones cuanto respecto de las críticas y objeciones que ha recibido a lo largo de su extensa historia, el argumento ontológico no ha perdido un ápice de actualidad. La disputa reavivada por las investigaciones realizadas por algunos representantes de la filosofía analítica como Findlay, Hartshorne, Malcolm y Plantinga a fines del siglo XX dura hasta nuestros días y ha generado una cantidad inabarcable de publicaciones, por lo que sólo se hará referencia aquí a algunos de los trabajos recientes más destacados.

En cuanto a estudio sistemático, es de lectura insoslayable *La Fuga del no ser* de Rovira (Rovira 1991). Plantinga realiza un recorrido histórico de la prueba algo simplificado en *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (Plantinga 1965). También es de destacar el análisis de la demostración durante la modernidad de Harrelson en *The Ontological argument from Descartes to Hegel* (Harrelson 2009). *Ontological Proofs Today* de Szatkowski es uno de los más recientes compendios de artículos que recorren la historia del argumento hasta nuestros días, muchos de los cuales abordan cuestiones lógicas técnicas (Szatkowski 2012). Algunos otros estudios recientes se abocan exclusivamente a la formulación original de San Anselmo y la objeción de Gaunilo (Millican 2004, 437-76 y Siegart 2014, 45-71). Otros ponen de relieve el aspecto lógico de la prueba del *Proslogion* (Hinst 2014, 22-44 y Adams 1971, 28-54). No faltan quienes retoman la poderosa objeción kantiana (Heathwood 2011, 345-357; Cuffaro 2012, 337-354 y Polka 2012, 583-591). También existen abundantes estudios sobre las formulaciones surgidas dentro de la filosofía analítica (Pruss 2009, 347-353 y Robson 2012, 122-171). Por último, pueden encontrarse una serie de investigaciones recientes que, además de presentar algún matiz novedoso, tienen la principal finalidad de ser una introducción al argumento y su historia (Leftow 2005, 80-115; Oppy 2007 y Maydole 2009, 553-592).

La fascinación que la prueba de San Anselmo ha causado en prácticamente todos los más grandes filósofos que la conocieron se debe, en gran medida, a que tanto en las formulaciones y defensas de sus múltiples versiones cuanto en la presentación de las no menos diversas críticas que ha recibido se ponen en juego las cuestiones más importantes de la filosofía: "Ciertamente, llevada a sus últimos extremos, la discusión de las objeciones contra la tesis de que la verdad de la proposición «Dios existe» es de evidencia inmediata no puede por menos de sacar a la luz la necesidad de examinar ciertas cuestiones y ciertas tesis filosóficas generales. Esas cuestiones son, en verdad, los problemas más graves y centrales de la Metafísica: el problema de los universales, el problema de la predicación del ser, el problema del origen del conocimiento de las esencias, el problema de los sentidos del ser y, en fin, el problema

de la división del ser en finito e infinito” (Rovira 1991, 18-19). Por esta razón, tanto los defensores del argumento ontológico como sus objetores se ven obligados a fijar, durante el desarrollo de su defensa de la prueba o de su objeción contra ella, cuál es su posición con respecto a cada una de estas cuestiones. De esta manera, el análisis necesario para sostener o rechazar la prueba de San Anselmo la convierte en la ocasión ideal para que salgan a flote los principales temas de la metafísica. A causa de ello, el argumento ontológico se ha convertido, sin dudas, en uno de los grandes temas clásicos a lo largo de gran parte de la historia de la filosofía.

## 6 Bibliografía [↑](#)

- Adams, Robert. 1971. “The Logical Structure of Anselm's Argument”. *Philosophical Review* 80: 28-54.
- Cuffaro, Michael. 2012. “Kant and Frege on Existence and the Ontological Argument”. *History of Philosophy Quarterly* 29: 337-354.
- Descartes, René. 2011. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas, Quinta Meditación*. Madrid: Gredos.
- Dombrowski, Daniel. 2006. *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duns Scoto, Juan. 1960. *Opus oxoniense*. Madrid: Editorial Católica de España.
- Findlay, John Niemeyer. 1948. “Can God's existence be disproved?”. *Mind* 57: 176-183.
- Forgie, J. William. 1974. “Existence Assertions and the Ontological Argument”. *Mind* 83, 330: 260-262.
- Forgie, J. William. 2008. “How is the question 'is existence a predicate?' relevant to the ontological argument?”. *International Journal for Philosophy of Religion* 64, 3: 117-133.
- Frege, Gottlob. 1996. *Diálogo con Pünjer sobre la existencia*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- Gaunilo de Marmoutiers. 2008. *Libro Escrito a favor de un Insensato*. En San Anselmo, *Obras Completas*. Madrid: BAC.
- Gödel, Kurt. 1995. *Collected Works III*. Oxford: Oxford University Press, 388-403.
- Harrelson, Kevin. 2009. *The Ontological argument from Descartes to Hegel*. New York: Humanity Books.
- Hartshorne, Charles. 1965. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. En Plantinga, Alvin. *The ontological argument. From St. Anselm to contemporary philosophers*. New York: Anchor Books.
- Heathwood, Chris. 2011. “The relevance of Kant's objection to Anselm's ontological argument”. *Religious Studies* 47, 3: 345-357.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1917. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Eds. y Trad. E. Ovejero y Maury.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Henrich, Dietrich. 1967. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr J.C.B.
- Hinst, Peter. 2014. “A Logical Analysis of the Main Argument in Chapter 2 of the *Proslogion* by Anselm of Canterbury”. *Philosophiegeschichte Und Logische Analyse* 17: 22-44.

- Hintikka, Jaakko. 1981. "Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument". *Dialectica* 35, 1: 127-146.
- Hume, David. 1996. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Hume, David. 2000. *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kant, Immanuel. 1900. *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin-Leipzig: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel. 1974. *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*. En *Disertaciones latinas de Kant*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Kant, Immanuel. 1978. *Critica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, Immanuel. 1989. *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Barcelona: PPU.
- Kant, Immanuel. 1992. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. En Kant, Immanuel. *Theoretical Philosophy 1755-1770, Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labrouse, Roger. 1955. *San Anselmo. La razón y la fe*. Buenos Aires: Yerba Buena.
- Leftow, Brian. 2005. "The Ontological Argument". En *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, editado por William Wainwright, 80-115. New York: OUP.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1965. *Die Philosophischen Schriften*. Berlín: Hildesheim.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2010. *Obras Filosóficas y Científicas*. Granada: Comares.
- Locke, John. 1994. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Gernika.
- Locke, John. En Lord King. 1830. *Life of John Locke, with extracts from his correspondence*. Londres: Journals and Commonplace Books, 2ª edición aumentada, tomo II. Traducido por Labrouse, Roger. 1955. *San Anselmo. La razón y la fe*. Buenos Aires: Yerba Buena.
- Malcolm, Norman. 1960. "Anselm's Ontological Arguments". *Philosophical Review* LXIX: 41-62.
- Malebranche, Nicolas. 1889. *Conversaciones sobre metafísica*. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica.
- Martínez Priego, Consuelo. 2000. "Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz". *Anuario Filosófico*: 120.
- Martínez Priego, Consuelo. 2004. "El argumento ontológico de Leibniz". En *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, editado por Ángel Luis González, 223-322. Pamplona: EUNSA.
- Matthews, Gareth, y Baker, Linne. 2010. "The Ontological Argument Simplified". *Analysis* 70, 2: 210-212.
- Maydole, Robert. 2009. "The Ontological Argument". En *The Blackwell Companion to Natural Theology*, editado por William Lane Craig y J. Moreland, 553-592. Oxford: Blackwell.
- Millican, Peter. 2004. "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument". *Mind* 113: 437-76.
- Moros, Enrique. 1995. *El argumento ontológico modal en Ch. Hartshorne y N. Malcolm*. Pamplona: EUNSA.
- Moros, Enrique. 1997. *El argumento Ontológico modal de Alvin Plantinga*. Navarra: EUNSA.
- O'Hear, Anthony. 1985. *Experience, Explanation and Faith. An Introduction to the Philosophy of Religion*. London:

Routledge & Kegan Paul.

Olaso, Ezequiel. 1982. *Gottfrind Wilhelm Leibniz, Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.

Oppy, Graham. 2007. "The Ontological Argument". En *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Oxford: Blackwell.

Oppy, Graham. 2015. "Ontological Arguments". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ontological-arguments/>.

Plantinga, Alvin. 1965. *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Books.

Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom and Evil*. Michigan: B. Eerdmans Publishing Co.

Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

Polka, Brayton. 2012. "The Metaphysics of Thinking Necessary Existence: Kant and the Ontological Argument". *European Legacy-Toward New Paradigms* 17: 583-591

Pruss, Alexander. 2009. "A Gödelian Ontological Argument Improved". *Religious Studies* 45: 347-353.

Redding, Paul, y Bubbio, Paolo. 2014. "Hegel and the Ontological Argument for the Existence of God". *Religious Studies* 50: 465-86.

Robson, Gregory. 2012. "The Ontological Proof: Kant's Objections, Plantinga's Reply", en *Kant Studies Online*: 122-171. <http://www.kantstudiesonline.net/index.php/articles/P24>

Rovira, Rogelio. 1991. *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Russell, Bertrand. 1966. *Logic and knowledge. Essays 1901-1950*. Londres: George Allen & Unwin LTD.

San Anselmo de Canterbury. 2008. *Proslogion*. En *Obras Completas*. Madrid: BAC: 358-405.

San Buenaventura. 1948. *De mysterio Trinitatis*. Madrid: Editorial Católica de España.

Santo Tomás de Aquino. 1947. *Summa theologiae*. Madrid: Editorial Católica de España.

Santo Tomás de Aquino. 1952. *Summa contra gentiles*. Madrid: BAC.

Siegmund, Geo. 2014. "Gaunilo Parodies Anselm: An Extraordinary Job for the Interpreter". *Philosophiegeschichte Und Logische Analyse* 17: 45-71.

Szatkowski, Mirosław, Ed. 2012. *Ontological Proofs Today*. Frankfurt: Ontos Verlag.

## 7 Cómo Citar [↑](#)

Garay, Ignacio. 2017. "Argumento ontológico". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Argumento\\_ontológico](http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico)

## 8 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X