

## POR QUE LA PRUEBA DE ANSELMO EN EL *PROSLOGION* NO ES UN ARGUMENTO ONTOLOGICO

G. E. M. ANSCOMBE

A un argumento para la existencia de alguna cosa se le debe llamar «ontológico» sólo si depende de la existencia como perfección. El segundo argumento de DESCARTES para la existencia de Dios fue llamado «ontológico» porque procede así. La prueba del *Proslogion* de ANSELMO se denomina «ontológica» por asimilación a la de DESCARTES. Algunas veces la gente es poco rigurosa y presenta como si fuera de ANSELMO el argumento formulado posteriormente por DESCARTES.

Los que tienen más cuidado, leen a ANSELMO y pueden por lo menos observar diferencias:

1.º) DESCARTES define a Dios como 'ser supremamente perfecto'. ANSELMO lo define como: aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

2.º) La prueba de DESCARTES se extrae de la definición, junto con la existencia como perfección. No es ninguna premisa el hecho de que la idea de una divinidad esté en su mente, así como no es ninguna premisa para él que la idea de un triángulo esté en su mente. Más bien cuando la idea: triángulo, o: deidad, está en su mente, no es una ficción suya, sino algo que, *exista o no tal cosa en el mundo real*, tiene una naturaleza determinada que es eterna e inmutable. Y esto se ve por el hecho de que varias propiedades se pueden demostrar de la idea. La existencia no es una propiedad que pueda ser demostrada de un triángulo; pero sí se puede probar la existencia de una deidad:

Dios = el ser supremamente perfecto  
La existencia es una perfección,  
∴ Dios tiene existencia.

3.º) El argumento de ANSELMO, siguiendo la lectura tradicional del texto, es así:

- (i) Dios = aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.
- (ii) Aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe de todos modos en la mente del insensato que dice que no hay tal cosa.
- (iii) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor.
- (iv) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe sólo en una mente, no es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.
- (v) Pero es una contradicción decir que algo mayor que lo cual nada puede ser concebido es algo de lo que puede ser concebido algo mayor.
- (vi) Entonces, aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe en la realidad, así como en una mente.

Estos argumentos son tan diferentes que no merecen ser tratados juntos.

El argumento de ANSELMO tiene una premisa existencial. El de DESCARTES no la tiene.

ANSELMO sostiene que se deriva una contradicción de su premisa existencial y la suposición de que *aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido* sólo está en la mente.

DESCARTES sostiene que la «existencia eterna» se puede percibir tan clara y distintamente como propiedad de Dios, como se puede percibir que los ángulos de un triángulo suman dos rectos.

Hay una objeción que se le puede hacer al argumento de DESCARTES. La pregunta «¿Existe algún G?», o «¿Hay tal cosa como un G?» es equivalente a la pregunta de si el término conceptual que ponemos en el lugar de G es *vacío*. O podríamos decir que es equivalente a la pregunta «¿Es algo un G?» o «¿Es verdad que

mite designar lo que hay de más abstracto y lo que hay de más concreto en la realidad, indiferentemente»<sup>7</sup>. Pero cabe preguntarse si tal indeterminación no es parte esencial de la propia significación. RUSSELL y QUINE optan por reducir el término 'ser' a uno sólo de sus sentidos, para cumplir con la exigencia de un lenguaje máximamente denotativo. Para ellos, el único sentido válido es el de *existencia* —«hay algo tal que ...»— expresado en el cuantificador existencial. Pero esta reducción —que además crea más problemas que los que resuelve en la propia filosofía analítica— no es admisible en la metafísica aristotélica, ni en la metafísica tomista, pues con ella se desvirtúa el propio sentido que se desea esclarecer.

Se reconoce el peligro de confusión, pues, como señala BRENTANO, «la dificultad de distinguir los homónimos aumenta con el grado de abstracción y generalidad de los conceptos, y, por ello la posibilidad de engaño ha de ser mayor en el caso del este mismo, el predicado más general»<sup>8</sup>. Pero, por otra parte, se considera que 'ser' es el nombre del fundamento unitario de la multiplicidad de las cosas reales, y así el sentido del término 'ser' se ve afectado por el viejo problema de la unidad y la diversidad. C. FABRO apunta que «en la ambigüedad de la relación entre lo uno y lo múltiple, surge el problema del ser, y de la ambigüedad de la primera pareja deriva la ambigüedad del segundo» (del término 'ser')<sup>9</sup>.

Hay pues una multivocidad que puede producir confusión, pero que, para ARISTÓTELES y para TOMÁS DE AQUINO, no debe ser evitada sistemáticamente, ya que no es tanto expresión de una indeterminación —de una deficiencia lógico-lingüística—, sino la expresión del principio mismo del ser. Hay multivocidad, pero no como equivocidad, sino como analogía; y la analogía no es sólo un modo de predicar —la predicación abierta que ha de estudiarse con una *lógica trascendental*, frente a la predicación cerrada que la lógica formal considera—, sino que la analogía es trasunto de la propia *analogia entis*, que es una *analogia secundum esse*. —

Para TOMÁS DE AQUINO, la analogía no es sólo una modalidad

7. E. GILSON, *L'être et l'essence*, París, J. Vrin, 2.<sup>a</sup> ed. 1962, p. 317.

8. F. BRENTANO, *ibidem*.

9. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris. Publications Univ. de Louvain, E. Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 89.

para los dos casos: «to be»). Que pertenezca al concepto de algo ser un ser viviente no prueba que esté vivo. ¿Qué es un Dodo? Un ser viviente de una especie extinguida. Por consiguiente, *ser un ser viviente* y *estar vivo* no es lo mismo.

De la misma manera, *existir eternamente* o *ser la clase de cosa que tiene una existencia eterna* no es lo mismo que *ser existente* o *siempre ser existente*. «Ser existente» es lógicamente un término como «estar vivo», y «ser un existente eterno» como «ser una cosa eternamente viviente».

Puede pertenecer al concepto de algo el tener vida eterna, existencia sin fin —pero esto no es una prueba de que tal cosa esté actualmente viva, o de que sea existente, y por consiguiente que el concepto no esté vacío.

DESCARTES pensó en efecto que sí. De manera interesante, considera la objeción. «Tal vez sólo puedo pensar en Dios como existente, de la misma manera que sólo puedo pensar en una colina con un valle. Pero partiendo de mi pensamiento de una colina con un valle, no se sigue de ahí que *haya* alguna colina en el mundo; de igual manera, parece que no se sigue, desde mi pensar en Dios como existente, que Dios exista en efecto. Ya que mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas...».

Pero dice que hay aquí una falacia escondida. Son las cosas las que imponen la necesidad a su pensamiento: «... desde mi incapacidad de pensar en Dios como no-existente, se sigue que la existencia no se puede separar de Dios, y por consiguiente que realmente existe».

Así, DESCARTES toma sencillamente esa existencia eterna que pertenece al concepto de una deidad como igual a aquella existencia que es el *haber tal cosa como...*

De que la existencia eterna sea parte del concepto se sigue, ciertamente, que *si* el concepto no es vacío, entonces Dios no sólo es un ser eternamente existente, sino que es actualmente existente, vivo, a todas horas. Que Dios sea un ser eternamente existente es una verdad semejante a la de que el rojo es un color. Y esta verdad implica que, *si* el concepto «Dios» no está vacío, una deidad no sólo es actual y viva, sino que esta actualidad y esta vida son perpetuas y desde siempre.

No obstante, todo esto depende del 'si' ... Dije: «si el concepto no está vacío...». Y nuestras consideraciones no demuestran que

no lo está. Y por eso tenemos que rechazar el argumento ontológico de DESCARTES.

Hemos visto que el argumento de ANSELMO no es igual. Sin embargo, sigue siendo un argumento ontológico, dada la lectura corriente del texto. Esta lectura usual da el paso (iii) del argumento tal como lo he expuesto:

- (iii) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, puede pensarse que exista también en la realidad, *lo que es mayor*.

Como dije, hay una premisa existencial. El argumento discurre así:

Así, puede ser concebido algo mayor que algo mayor de lo cual nada puede ser concebido, *si* esto existe sólo en una mente. Por consiguiente, o no existe en ninguna mente, o existe también en la realidad. Pero existe en la mente de alguien. Por tanto, existe también en la realidad.

No dudo de que este último párrafo dé el argumento —sólo que el «así» de la primera sentencia nos refiere a (iii). Lo que dice esa sentencia:

Puede ser concebido algo mayor que aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido, *si* esto existe sólo en una mente.

Se supone que se sigue de lo que, en la lectura corriente, es mi (iii).

Pero lo que este (iii) dice es que existir en la realidad así como en la mente de alguien es mayor que existir sólo en una mente.

Pero esto no significa que lo que existe también en la realidad es algo *¡mayor!* Y si se pusiera eso como un paso en el argumento, querríamos saber cómo se llegó a él.

Por consiguiente, se puede debatir el argumento de cualquiera de las maneras. El paso que falta llevaría a la próxima proposición, que es sobre *algo mayor*, pero que no parece estar justificada por (iii). O: ¿cómo podría algo que se siguiese de que es mayor la existencia en la realidad llevar a la siguiente proposición?

En el mejor de los casos, hay una brecha.

Podríamos poner lo siguiente como una premisa adicional:

Lo que existe en la mente y en la realidad es mayor que lo que sólo existe en la mente.

Entonces el argumento parecería estar completo.

Pero, ¿por qué tendríamos que aceptar esta premisa? Y si la incluimos, ¿cuál es el papel de la frase «que es mayor» en (iii)? Parece que debemos eliminar esta frase, y añadir:

- (iii) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo existe en una mente, puede pensarse aún que exista en la realidad también.
- (iiia) Lo que existe en la realidad así como en una mente es mayor que lo que existe sólo en una mente.

Esto nos daría un argumento coherente. Pero, una vez más, ¿por qué tendríamos que aceptar (iiia)? Tal vez en este momento podemos recordar el supuesto de DESCARTES: la existencia es una perfección. Cien dólares en el bolsillo es más que cien dólares en la imaginación —un total de cien dólares más.

Esta, entonces, es la razón por la que se llama ontológico al argumento de ANSELMO. La existencia en la realidad es mejor y mayor que la existencia sólo en la mente. Lo que la tiene es mejor y mayor que lo mismo que no la tiene. De esta manera, el ser supremamente perfecto, o el ser mayor que el cual nada puede ser concebido, tiene que tener también esta perfección.

Desde LEIBNIZ por lo menos, es tradicional asimilar ANSELMO a DESCARTES. LEIBNIZ pensó que el argumento de ANSELMO era bueno, tristemente rechazado por los Escolásticos, y resucitado por DESCARTES. Sabía de hecho, que formaba parte del argumento de ANSELMO el que la idea estuviera en la mente de alguien, pero esto no le lleva a distinguirlo. Pensaba que el hecho de que algo estuviera en la mente era un «índice trompeur», porque cosas imposibles pueden estar en la mente. Así, el argumento quedaba incompleto. Tanto en ANSELMO como en DESCARTES necesitaba ser completado por un argumento que mostrase que la idea era una idea de algo *posible*.

Puede ser que LEIBNIZ sea el responsable de la moderna asimilación a DESCARTES. No es responsable de la interpretación que

conlleva decir que lo que está en la realidad también, es mayor que lo que está en la mente sólo. Eso se retrotrae por lo menos al Aquinate. Ya que supongo que un argumento que usa esencialmente la descripción «aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido» debe derivarse de ANSELMO, aunque fuese mal interpretado (ver *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 2).

Mostraré ahora que todo esto *es* una malinterpretación.

En los tiempos modernos, la interpretación corriente se nos impone por la puntuación del latín. La sentencia crucial es:

Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est.

Todas las ediciones modernas que he visto tienen una coma entre «re» y «quod», imponiendo así la traducción:

Ya que si sólo existe en el intelecto, se puede pensar que existe también en la realidad, lo que es mayor.

Si, en cambio, se excluye la coma, el latín resulta mejor y la interpretación es:

Ya que si sólo está en el intelecto, se puede pensar que lo que es mayor está en la realidad también.

ANSELMO escribía un bello latín. Y esas comas son una pura opinión editorial. Lo que los manuscritos de sus textos tienen son puntitos; a veces éstos parecen un poco casuales. Cuando no son causales y no funcionan como nuestro punto, se supone que son una ayuda para la persona que está leyendo en voz alta; o a veces tienen alguna relación con abreviaturas; por ejemplo, de un nombre propio.

He observado muchos manuscritos de este pasaje y no he visto ni uno de tales puntitos en este lugar. No es que fuera significativo si hubiera uno; es la coma de las ediciones modernas lo que nos impone una construcción particular en el latín, y por consiguiente una determinada traducción.

Con una lectura adecuada, el argumento es el siguiente:

- (i) Dios = aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

- (ii) Aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe de todos modos en el intelecto del insensato que dice que tal cosa no existe.
- (iii) Si esto sólo existe en un intelecto, se puede pensar que lo que es mayor que él existe en la realidad también.
- (iv) Luego, si algo mayor que lo cual nada puede ser concebido está sólo en el intelecto, no es algo mayor que lo cual nada puede ser concebido.
- (v) Pero esto conlleva una contradicción.
- (vi) Por consiguiente, aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe en la realidad también.

Este argumento no es un argumento ontológico, excepto —indirectamente— según la interpretación que de él da el Aquinate. Su comentario no sugiere que haya construido la sentencia crucial de manera diferente a como yo lo hago en la nueva (iii). Pero si uno dice: «se puede pensar que lo que es mayor existe en la realidad», tienen que surgir las preguntas siguientes: ¿«Qué es aquello que es mayor? ¿Y qué es mayor respecto a él?». ANSELMO no da ningún indicio en el *Proslogion II* para mostrarnos cómo habría respondido a estas preguntas. Y una posible respuesta podría ser: «Lo que está en la realidad así como en la mente *es* justo así mayor que lo que sólo está en la mente». Y esto SANTO TOMÁS lo expone como parte del argumento.

Si esa es una explicación correcta de «lo que es mayor», entonces, aún con una construcción correcta del latín, tenemos todavía un argumento ontológico para una de las premisas de ANSELMO.

Pero no es una explicación necesaria. De hecho, no es ni siquiera una explicación posible. Ya que ANSELMO niega la proposición general «lo que está en la realidad es mayor que lo que sólo está en la mente». Encontramos esta negación en la respuesta a GAUNILO.

Podríamos caritativamente exponer la proposición introduciendo «lo mismo»: «Lo que está en la realidad es mayor que lo mismo que existe sólo en la mente». Pero veremos que esto tampoco basta: resulta que no son lo mismo.

¿Por qué, podría preguntar alguien, no dio ANSELMO una explicación al presentar el argumento?

Creo que la respuesta a esto es la siguiente: sabemos que él quería dar un argumento muy corto. Y lo hizo. Suponiendo que

aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, algo mayor puede ser concebido. Ya que se puede pensar que algo mayor existe también en la realidad. El supuesto es, por consiguiente, contradictorio. O no hay tal cosa incluso en el intelecto, o existe también en la realidad. Pero existe en la mente del insensato. Luego...

Ese es el potente argumento que se le ocurrió a ANSELMO en el coro.

Hay dos maneras de rebatirlo: se pueden poner en duda las premisas, o se puede rechazar como inválido.

Puede uno sentirse inclinado a decir: *Tiene que haber consistido en más que eso. Tenía que haber tenido razón al decir: «Puede concebirse que algo mayor existe en la realidad».*

Seguramente tenía razón. Pero *aquí* sólo desarrolló mínimamente el argumento. Da premisas —que sin duda cree— de las cuales la conclusión debe seguir. Desde un punto de vista, lo interesante es: ¿se sigue la conclusión? La razón por la que mantiene esa premisa en particular no importa. Si las premisas son verdaderas, ¿se prueba la conclusión?

Quiero presentar una versión del argumento que no es exactamente la de SAN ANSELMO, pero que se le parece mucho:

- A. Supongamos que haya un pensamiento (en la mente de alguien) de: algo tal que nada mayor puede ser concebido, y supongamos que aquello de lo cual es un pensamiento está sólo en la mente.
- B. Entonces se puede pensar que algo mayor realmente existe.
- C. En ese caso, el pensamiento de algo tal que nada mayor puede ser concebido es un pensamiento de algo tal que algo mayor que él puede ser concebido.

La pregunta es: ¿es C una contradicción? Si lo es, entonces podríamos llegar a la conclusión de que o bien el primer pensamiento descrito es un pensamiento imposible, o bien que no puede ser de algo que está sólo en la mente.

No debe decir que la pregunta sobre la premisa no es de interés alguno; me refiero a la premisa: si aquello está sólo en la mente, entonces se puede pensar que lo que es mayor existe en la

realidad. Al contrario, es extremadamente interesante. Si examinamos la respuesta de ANSELMO a GAUNILO, encontramos una colección de argumentos, todos interesantes y potentes, y algunos que dan la respuesta a la pregunta acerca de la premisa.

Al suponer que aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido no es nada fuera de la mente, podemos ciertamente decir que es algo que puede no-existir, puede ser no-existente. Pero es posible pensar que aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido *sí* que existe. Si se piensa como existente, no se puede pensar como posiblemente no-existente, y el pensarlo como no posiblemente no-existente es obviamente un pensarlo como mayor que si es pensado como posiblemente no-existente. Por consiguiente, el pensarlo como existente *lleva* a un pensarlo como mayor que lo que fue pensado como no-existente.

Aquí no hay indicación de que sea lo *existente* lo mayor de lo que se piensa que existe.

Este es sólo uno de los varios argumentos en la respuesta a GAUNILO, todos sutiles y potentes. Sabemos que ANSELMO quiso que la crítica de GAUNILO fuera incluida en los manuscritos del *Proslogion*; y también pensó que GAUNILO no había logrado entender su argumento. GAUNILO, por ejemplo, sigue tomando la descripción de ANSELMO como «lo que es mayor que todas las cosas», y ANSELMO protesta que jamás basó ningún argumento sobre *esa* descripción. Suponiendo, dice ulteriormente, que fueras capaz de mostrarme algo que fuera mayor que cualquier cosa, podría decirte «pero puedo pensar aún en algo mayor».

Como la respuesta a GAUNILO es una fuente importante para la respuesta a nuestra pregunta «¿Qué cosa mayor?, y ¿qué es mayor que ella?», podemos deducir que ANSELMO vio la necesidad de aclararlo, y ésta ha sido *una* de sus razones para incluir a GAUNILO en los manuscritos; ya que por supuesto también incluyó su respuesta.

Antes de terminar, quiero señalar un aspecto principal del argumento de ANSELMO y de su defensa de él. Deriva consecuencias de la suposición de existencia; consecuencias que conciernen a la *descripción* de la cosa en cuestión, que son diferentes de las consecuencias de la suposición de no-existencia.

Esto es claramente contrario a una tradición dominante en la filosofía moderna.