

EL USO DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA DE DUNS SCOTO, GOTTRIEB LEIBNIZ Y GUSTAVO BUENO

The modal ontological argument in Duns Scotus, Gottfried Leibniz and Gustavo Bueno

Íñigo Ongay de Felipe

American School of Bilbao - Fundación Gustavo Bueno

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar cómo el argumento ontológico modal tal y como lo propone Gottfried Leibniz aparece ya en buena medida prefigurado en su articulación lógica en la obra *De Primo Principio* de Juan Duns Scoto. A este objeto, el autor analiza algunas de las versiones del argumento ontológico presentes en el pensamiento filosófico de autores como Scoto, Leibniz, Malcom o Plattinga tratando de demostrar como tales versiones dependen de la premisa oculta de la posibilidad de la idea de Dios. En este sentido, el filósofo español Gustavo Bueno defiende la viabilidad de lo que el mismo denomina un argumento ontológico «doblado» que impugnaría no tanto la existencia de Dios sino la misma existencia de su idea.

Palabras clave: Argumento ontológico, Dios, existencia, esencia, posibilidad, necesidad.

ABSTRACT

This article shows that the modal ontological argument as proposed by Gottfried Leibniz was very much anticipated in its logical articulation by John Duns Scotus in his work *De Primo Principio*. To this end, the author analyzes some of the various versions of the argument present in the philosophical thought of authors such as Scotus, Leibniz, Malcom and Plattinga, and demonstrates that those versions are based on the hidden premise of the possibility of the idea of God. In this respect, the Spanish philosopher Gustavo Bueno defends what he calls an “inverted ontological argument” which, if viable, would prove not so much the non-existence of God but that the idea of God does not exist itself.

Keywords: Ontological argument, God, Existence, Essence, possibility, necessity.

INTRODUCCIÓN

La prueba de la existencia de Dios que desde Inmanuel Kant conocemos como «argumento ontológico» ha venido representando desde su primera formulación tópicamente atribuida a San Anselmo en su *Proslogium* uno de los *leit motiven* sin duda más recurrentes de la historia de la filosofía. En efecto, sin perjuicio de las impugnaciones críticas que tal prueba habría venido recibiendo de la mano de figuras tan distinguidas como puedan serlo las de Gaunilo, Santo Tomás o el propio Inmanuel Kant, etc., etc., creemos que puede señalarse con toda precisión una tradición ininterrumpida tendente a la recuperación recurrente de la prueba aunque fuese en sucesivas versiones cada vez más refinadas —tradición en la que haremos constar nombres tan ilustres como los de Duns Scoto, Descartes o Leibniz sin duda, pero también Spinoza, Hegel, Malcom o Plattinga—, algo que a nuestro juicio constituiría el mejor

indicio del vigor del argumento mismo, y ello frente a toda pretensión de considerarlo a título de una suerte de «reliquia» historiográfica enteramente desconectada del curso de nuestro presente en marcha.

Pues bien: en este sentido nuestro objetivo en este trabajo es justamente proceder a la reconstrucción histórico filosófica (no meramente filológica o acaso arqueológico-erudita) de tres versiones posibles de la prueba de referencia. En particular: trataremos de aproximarnos al uso del argumento ontológico en el pensamiento filosófico de Duns Scoto en pleno siglo XIV, a la versión explícitamente «modalizada» de la prueba puesta a punto por Gottrieb Leibniz en varios lugares de su obra, y al «argumento ontológico doblado» sobre el que se funda el «ateísmo esencial total» defendido en nuestros días por parte del filósofo español Gustavo Bueno Martínez.

1. *QUIA INFINITUM NON REPUGNAT ENTITATI:* EL USO DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO EN DUNS SCOTO

Es en general reconocido que en el capítulo cuarto de su tratado *De Primo Principio*, Duns Scoto sin perjuicio de reconocer como más adecuadas y firmes las vías demostrativas *a-posteriori* termina por dar beligerancia asimismo a la prueba «anselmiana». Una prueba que aunque el filósofo escocés no rechace del todo (o todavía más: justamente porque no la impugna de plano como, al menos de primeras lo habría hecho Santo Tomás por lo que respecta al *ordo cognoscendi*), será necesario «colorar» («Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili») en un sentido que según nos parece estaría prefigurando de una manera muy ajustada la reformulación modal que la maquinaria lógica de la prueba vendría a recibir de la mano de Leibniz. En efecto, según Scoto el *Primer Principio* sería «el ser mayor que el cual, pensado sin contradicción, ninguno puede ser pensado sin contradicción»¹. Ahora bien, si ciertamente cabe pensar tal ser sin contradicción —y adviértase que de albergar contradicción tal «ser», por hipótesis imposible, no podría ser siquiera pensado—,² se sigue de ello que semejante sumo cogitable entendido como posible —al que ya podemos empezar por identificar con Dios—, se da también en la realidad, al menos en cuanto a su *ser quiditativo* precisamente, puesto que en tanto cogitable el entendimiento descansaría máximamente en él. Así:

«Síguese que tal sumo cogitable, que describe a Dios, se da en realidad. Se da en realidad, primero con ser quiditativo, porque el entendimiento descansa sumamente en él; por tanto tiene razón de primer objeto del entendimiento, es decir, razón de ser y en sumo grado».³

Ahora bien, continúa argumentando Scoto en este punto, tal sumo cogitable, si es verdad que puede pensarse sin contradicción (es decir, si no es imposible en su *ser quiditativo*), se dará también en la realidad en cuanto a su *ser existencial* puesto que si tal ser sólo existiera en el entendimiento cogitante se seguiría la conclusión absurda de que podría existir

1 «Deus est quo», cogitatio sine contradictione, «maius cogitari non potest sine contradictione», *De Primo Principio*, cap. 4, 79.

2 Scoto: «Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum», *De Primo Principio*, cap. 4, 79.

3 «Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur Deus, primo de esse quiditativo: quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo», *ibíd.*

en la realidad (pues hemos comenzado justamente por reconocer su *ser quiditativo* como posible) al tiempo que no podría existir, ya que existir por otro —por el entendimiento pongamos por caso— resulta contradictorio con la noción misma de su naturaleza dada su primacía desde el punto de vista de la eficiencia; algo que a su vez había quedado demostrado en el capítulo tercero de *De Primo Principio*.⁴ De donde, vendría a concluir Scotus, si Dios puede pensarse sin contradicción (esto es: si es posible), entonces existe necesariamente pues su noción es la de un ser intrínsecamente necesario en tanto que incausable. Señala en particular Duns Scotus:

«El sumo cogitable no sólo existe en el entendimiento cogitante. Si sólo existiera en el entendimiento, podría existir en la realidad, pues es cogitable, y no podría existir, pues repugna a su naturaleza el existir por otro; consta de las conclusiones tercera y cuarta del capítulo tercero».⁵

Sea como sea, parece evidente que toda esta argumentación escotista presupone la premisa implícita de que el sumo cogitable cuya existencia pretende demostrarse puede en efecto ser pensado sin contradicción, y ello puesto que si no fuese así, la misma maquinaria argumental quedaría inmediatamente varada. En este sentido, es lo cierto, como lo comienza por reconocer el mismo Scotus, que lo que no cabe pensar sin contradicción ni siquiera puede ser pensado, esto es, si Dios fuese imposible no tendría un *ser quiditativo* propiamente dicho.

Escoto ciertamente, procede dando en todo momento por consabido, aunque eso sí tan solo en virtud de razones «persuasivas» («*sic tamen propositum suadetur...*») que no subsistiría incompatibilidad («repugnancia») alguna entre las razones de ser y de infinito, y ello puesto entre otras cosas —esto es, *entre otras razones igualmente persuasivas pero no en modo alguno demostrativas*—⁶ que el entendimiento cuyo objeto primero es el ser no parece retroceder ante el ser infinito a la manera como sin duda lo haría si detectase repugnancia mutua entre ambas razones. Esto es, dicho ahora *a contrario*: si el entendimiento percibiese alguna incompatibilidad entre el ser y la infinitud, entonces ni siquiera podría pensar un ser infinito —y en este sentido, diríamos, *retrocedería ante él como ante algo que no le es conveniente* según lo señala el propio Escoto—,⁷ pero como quiera que es obvio que el entendimiento es capaz de pensarlo (en efecto, si fuese incapaz, por hipótesis absurda *ad hominem*, ni siquiera el *insipiens* de San Anselmo habría podido decir en su corazón «no hay Dios»), se sigue que tal repugnancia mutua simplemente no existe.

4 Así en el capítulo 3 de *De Primo Principio* el «doctor sutil» habría procedido a dar curso demostrativo a las siguientes conclusiones sobre las que a su vez se apoya su versión «coloreada» de la prueba anselmiana: «*Una causa eficiente posible primera es incausable, porque es inefectible y causa independientemente*» (conclusión tercera), «*Una causa eficiente simplemente primera existe en acto y una naturaleza actualmente existente es causa simplemente primera*» (conclusión cuarta), «*Lo que es incausable es intrínsecamente necesario*» (conclusión quinta), «*La necesidad intrínseca de ser pertenece a una sola naturaleza*» (conclusión sexta), etc., etc.

5 «*Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio, secundum tertiam et quartam tertii*», *De Primo Principio*, cap. 4, 79.

6 Decimos que tales razones no podrán en modo alguno comparecer como demostrativas por lo siguiente: «*Minus huius, quae in precedenti argumento accipiebatur, non videtur posse a priori ostendi; quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnatia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum*», *De Primo Principio*, cap. 4, 78.

7 «*Si inquam, disconveniens statim percipitur et offendit, cur nullus intellectus ab ente infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, ita primum obiectum destructente?*», *De Primo Principio*, cap. 4, 78.

2. *QUOD ENS NECESSARIUM EXISTET, SI EST POSSIBILE:* **GOTTFRIED WILHEM LEIBNIZ Y LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODAL**

Tres siglos después de Scoto, René Descartes nos ofrece tanto en su obra *El Discurso del Método* como en la *quinta* de sus *Meditaciones de Prima Philosophia* una suerte de reformulación del argumento anselmiano fundada en la inseparabilidad entre la esencia y la existencia (esto es: aquello a lo que Duns Scoto justamente se refería bajo los rótulos de «ser quiditativo» y «ser existencial») para el caso muy particular de la idea de un ser sumamente perfecto. No se trata tanto de que el filósofo francés haya pasado por alto, negligentemente, la discontinuidad entre el contenido esencial de una idea y su momento existencial tal y como Gaunilo habría reprochado a San Anselmo procediendo con ello de una manera muy próxima a la impugnación kantiana del argumento, cuanto que, precisamente, tratar de desconectar ambos momentos respecto de la noción de un *ens perfectissimum* comportaría, según razona Descartes una contradicción análoga a la de tratar de concebir un triángulo cuyos ángulos no se resuelvan en dos ángulos rectos. Algo en suma que, por su carácter contradictorio, el propio pensamiento no sería «libre» de pensar. Sencillamente sucede que una vez supuesta la idea de Dios, es decir, supuesto a Dios al menos como idea,⁸ no cabe, sin contradicción, retirar su existencia real —algo que, sin embargo no parece poder decirse de ninguna otra idea diferente de la del mismo *ens perfectissimum*—,⁹ con lo que, en efecto, si Dios es siquiera pensable (*como idea*) entonces existe en acto.

Sostiene Descartes:

«Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de una montaña y la de un valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección) de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle».¹⁰

Pues bien, a la altura del año 1676, G.W. Leibniz recusará semejante vía probatoria cartesiana por cuanto, a juicio del filósofo de Hannover, todo lo que Descartes habría logrado demostrar en sus *Meditaciones* sería, no ya que Dios, entendido como *ens perfectissimum et necessarium*, existe en acto, cuanto tan solo que tal ser, si de verdad es necesario, existirá necesariamente si es posible. Una premisa «oculta» ciertamente —la de la posibilidad de Dios

8 «[...] aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente; [...].», cfr. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 56.

9 Así: «Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña o el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe», *ibid.*, p. 56.

10 Descartes, R., o. c., p. 55.

desde la perspectiva de su *esse quiditativo*, para decirlo con Scoto—, que se hará preciso tratar de demostrar por separado.

En este punto, Leibniz desde luego comienza por organizar su argumentación a la manera de una suerte de reducción al absurdo de la tesis según la cual el ser necesario no existe. Si esto fuese así, resultaría forzoso empezar por reconocer que su inexistencia aparecería por hipótesis como posible (debido a la famosa cláusula escolástica según la cual *de esse ad posse valet illatio*). Sin embargo, no es posible declarar, sin contradicción, que aquello cuya inexistencia es ella misma posible no pueda, empero, no existir de donde, parecería seguirse la conclusión contradictoria de que el ser necesario, inexistente por hipótesis, no es necesario y sí tan solo meramente contingente.

Ahora bien, tal conclusión contradictoria —eminentemente falsa— sólo puede, por sí misma, derivarse de una premisa que sea también contradictoria (*ex falso quodlibet*) con lo que, o bien el ser necesario es imposible- y entonces, por decirlo así, *muerto el perro se acabaría la rabia*- o bien, si es que fuese posible, entonces la hipótesis de que no existe resultaría ser, a la postre, necesariamente falsa. De este modo, estima Leibniz suficientemente demostrada la siguiente conclusión *adversus cartesianum*: el *Ens a se*, esto es el ser cuya esencia envuelve la existencia y al que por tanto cabrá consignar como *Ens Necessarium et Perfectissimum* existe en acto, establecido que tenga alguna esencia posible.

Y en efecto Leibniz, como antes que él el propio Scoto quien como vimos también había reparado a su manera en esta premisa oculta de la prueba anselmiana, da por demostrado que el *Ens Perfectissimum* es posible puesto que si no lo fuese, esto es, si fuese contradictorio nos veríamos forzados a conceder que sus atributos son incompatibles (*incomponibles*) entre sí, cosa que es evidentemente falsa si paramos mientes, según lo sostiene Leibniz, en que ningún atributo de Dios comporta negatividad alguna (y de hecho, desde este punto de vista cabe definir al Ser Perfectísimo como «aquello que contiene toda la Esencia, o bien que tiene todas las Cualidades, o todos los atributos afirmativos»). Nos parece que el fragmento 45 de la *Monadología* resulta suficientemente revelador al respecto de este argumento:

«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 solo basta para conocer la existencia de Dios *a priori*».¹¹

Lo que creemos que merece la pena destacar en el presente contexto es que una tal rectificación del uso cartesiano de la prueba ontológica en la que hacemos consistir por nuestra parte el verdadero nervio modal de la formulación leibniziana del argumento (una rectificación, adviértase, que estaría en todo momento siguiendo pasos muy aproximados a los de Scoto en su «coloración» del argumento del *Proslogium* anselmiano) habría quedado enteramente preservada en versiones explícitamente modalizadas de esta prueba como puedan serlo las ofrecidas por filósofos analíticos del siglo XX tales como Norman Malcom o Alvin Plantinga. De esta suerte, según discurre Malcom,¹² un *ser ilimitado, en cuanto que su existencia no pueda concebirse como dependiente de otra entidad cualesquiera*, deberá pensarse bien como existente, bien como inexistente en todos los mundos posibles, y en este sentido Dios, en

¹¹ «Ita Deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem eius impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit, hoc unum sufficit ad cognoscendum existentiam Dei a priori», cfr. Leibniz, G. W., *Monadología*, 45.

¹² Malcom, N., «Anselm's Ontological Argument», en *Philosophical Review*, 69-1 (1960), pp. 41-62.

cuanto que ser ilimitado, es necesario o imposible pero en ningún caso contingente. Ahora bien, hemos de suponer que un tal ser no será imposible- puesto que nada hace pensar que sea contradictorio-, por lo que parece concluirse de este argumento que Dios, como ser entitativamente ilimitado —para decirlo con Leibniz: en tanto que *Ens a se*— existe en todos los mundos posibles. De una manera por lo demás muy análoga, Plattinga¹³ señala que si un ser máximamente grande existe en un mundo posible *M* (esto es si Dios, como ser máximamente grande, tiene al menos una instancia posible) entonces habrá de existir como ser máximamente excelente en todos los mundos posibles. Es el caso, sin embargo, que el concepto de un ser máximamente grande es consistente —no contradictorio— y por ende que un tal ser existe al menos en un mundo posible *M* (*Dios es posible*) de donde en consecuencia, Él, habrá de existir igualmente, como ser máximamente excelente, en todos los mundos posibles (*Dios es necesario*).

3. SOBRE LA INEXISTENCIA DE LA IDEA DE DIOS: EL «ARGUMENTO ONTOLÓGICO DOBLADO» DE GUSTAVO BUENO

Podría parecer a primera vista algo muy sorprendente que desde los principios doctrinales del sistema conocido como materialismo filosófico —unos principios, desde luego muy alejados de las coordenadas de la ontoteología sea en sus versiones escolástico escotistas, sea en sus versiones racionalistas leibnizianas—, Gustavo Bueno proceda sin embargo a atribuir entera beligerancia dialéctica al «argumento ontológico modal». Una tal sensación de sorpresa, suponemos, quedará enérgicamente disipada desde el momento en que tomemos en consideración el hecho de que, sin perjuicio de aceptar la validez argumental de dicha prueba, Gustavo Bueno advierte que las ideas de existencia, necesidad y posibilidad tal y como se modulan en las versiones modales del argumento ontológico se habrían venido manteniendo en un estado de hipostatización que se tratará de rectificar.

De este modo, según el análisis de Bueno, originariamente tanto la noción de posibilidad como los conceptos de existencia y de necesidad aparecerían como términos *sincategoremáticos* de suerte que la propia *posibilidad*, en su sentido originario, dice siempre *posibilidad positiva* de un término dado (*A*) en función no ya tanto de sí mismo (como si *A* fuese posible por sí mismo, lo cual es ininteligible) sino en función de un conjunto de términos (*m, n, r*) con respecto de los cuales el término de referencia pudiera aparecer como positivamente compatible, esto es, como *composable* o *componible* operatoriamente con ellos. La propia *posibilidad absoluta de A* habrá que entenderla según esto, a la manera de una suerte de paso al límite respecto de la noción originaria positiva vía su *reflexivización* (y entonces *A*, por hipótesis, podrá comenzar a entenderse como posible absolutamente, esto es, como compatible consigo mismo). Pero la composibilidad de *A* con *A* presupone una «existencia» previa de *A* que se retira *para ser puesta reflexivamente de nuevo*.¹⁴ Sólo así, sostiene Gustavo Bueno, podrá tener algún sentido preciso la definición convencional de la «posibilidad» como «ausencia de contradicción», puesto que un decaedro regular pongamos por caso, que por supuesto no es un término simple (pues si lo fuese sería impensable) es imposible por contradictorio, no tanto en sí mismo —pues esto no significaría nada: el propio sintagma «decaedro regular»

13 Plattinga, A., *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. Nueva York, Doubleday, 1965.

14 Cfr. Bueno, G., *El Animal Divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa, 1996 (2.ª ed.), p. 372.

no es gramaticalmente contradictorio—, cuanto en relación a un conjunto de partes (m,n,r) suyas —aristas, vértices y caras— que resultan contextualmente incompatibles entre sí en virtud de relaciones geométricas muy precisas conocidas ya por Platón en el *Teeteto* y que Gauchy o Euler demostrarían a la altura de los siglos XVIII y XIX.

Las nociones originarias de existencia y de necesidad quedarían por su parte, analizadas de un modo muy análogo. En efecto, según su significado positivo originario, la idea de necesidad presupone siempre un conjunto positivo de términos plurales que hagan de contexto determinante en el que la propia necesidad se dibuja (así, por caso, la equivalencia geométrica demostrada por Tales de Mileto es necesaria respecto del contexto determinante constituido por los triángulos rectángulos inscritos en una circunferencia). Asimismo, la noción de existencia implica sincategoremáticamente *existencia de un término* respecto, no ya de sí mismo (o de su *esencia posible* en sentido absoluto), sino de una pluralidad de terceros términos con los que podría coexistir sin resultar anegado por ellos (*ec-sistere extra causas*), de donde la propia *existencia positiva* de un término A, en tanto que coexistencia con m, n, r, etc., supone inextricablemente su «existencia en un lugar determinado». La idea de existencia absoluta no será otra cosa, a la luz de este análisis, que la reflexivización hipostática de la coexistencia originaria, y ello de suerte que un término dado pueda al límite ser interpretado como coexistiendo absolutamente consigo mismo.

Con todo, no por señalar que las ideas de existencia, necesidad y posibilidad absolutas tal y como las emplea San Anselmo y Scoto, pero sobre todo Leibniz, Malcom y Plattinga aparecen a título de resultados de un paso al límite, Gustavo Bueno considera impugnada prueba ontológica de la existencia de Dios a través de la afirmación de la posibilidad de su esencia. La rectificación de las nociones modales implicará, todo lo más, que un tal argumento no podrá figurar como originario. Sin embargo, como el mismo Gustavo Bueno reconoce explícitamente, el argumento mismo, aunque se interprete como un argumento derivado, conserva todo su vigor lógico: establecida su esencia posible, el *Ens Necessarium* existe en acto necesariamente como ha mostrado Leibniz, sin duda (y razonar de otro modo, procediendo por caso a negar su existencia una vez puesta su esencia es tanto como sostener que el ser necesario es sin embargo contingente: algo que sólo un *insensato* podría pretender), pero ello al mismo tiempo querrá decir, si concluimos ahora por *Modus Tollens* en una suerte de «argumento ontológico doblado» respecto del que los filósofos teístas recorren en *Modus Ponens*,¹⁵ que establecido que Dios no existe, se hará entonces preciso comenzar a «abrir el proceso» a su esencia declarando por consiguiente que esta es imposible.

Esto es: si el propio *Ens Necessarium*, al comparecer por ejemplo como al tiempo absolutamente infinito y enteramente simple no pudiese coexistir con terceros términos de su entorno (por caso: con las propias criaturas) a los que anegaría por completo, entonces resultará forzoso empezar por considerar que Dios no existe —i.e: no coexiste con los contenidos del *mundus adspicibilis*— de lo cual cabe sin duda concluir que su propia esencia no resulta posible. De este modo, razona Gustavo Bueno:

15 En palabras de Gustavo Bueno: «Podríamos expresar esto en la forma de un argumento “doblado” del argumento ontológico: “sólo podemos tener la idea de Dios si afirmamos que Dios existe”. El argumento ontológico doblado es el mismo argumento de San Anselmo (“si tenemos la idea de Dios, entonces tenemos que afirmar que Dios existe”), aunque verbalmente disfrazado. Esto equivaldría a aceptar el planteamiento del argumento ontológico, pero no la conclusión que se quiere sacar de él, el “modus ponens”, a partir de la hipótesis, que San Anselmo da por evidente: “tenemos la idea de Dios” (D). Pero esto es lo que se trata de demostrar, y aquí se apoyaría la inversión que, en realidad, recibe el argumento en la filosofía moderna, incluso por quienes lo admiten», cfr. Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pp. 76-77.

«Pero la cuestión estriba en su posibilidad, no sólo *hierológica* sino *ontológica*. Pues la posibilidad no ha de entenderse en términos absolutos. Por ello, aunque hubiéramos llegado a la posibilidad absoluta desde un contexto de composibilidad, el retorno sería imposible: Dios es imposible en términos absolutos, puesto que su posibilidad debe pedir siempre el principio (su posibilidad implica la existencia); y si fuera posible y existente, Dios no podría ser componible, puesto que anegaría al mundo, por lo que el mundo y sus habitantes debieran ser borrados: es la conclusión que, según hemos mantenido en otras ocasiones, conoció plenamente Parménides. La posibilidad de Dios implica su existencia (carece de sentido distinguir la esencia ideal y la esencia real del Dios anselmiano y, desde este punto de vista, por su distinción, tanto Gaunilón como Santo Tomás, desempeñan el papel de insensatos); por ello su no existencia implica su imposibilidad».¹⁶

En particular, la esencia de Dios aparecería como imposible, como contradictoria no tanto en sí misma- dado que no tiene el menor sentido conceder que Dios constituye una esencia simple- cuanto respecto de la pluralidad de sus atributos en cuanto estos a su vez resultarían incompatibles (incomponibles) entre sí y con el mismo mundo creado. Muchas de estas contradicciones habrían sido conocidas por la propia tradición metafísica ontoteológica (por San Agustín, por Santo Tomás, por Cayetano o Suárez, por Báñez, Molina, Arriaga, etc.), aunque, eso sí, cada escuela habría tratado de solventar el problema a su modo, incluso pasando, en ocasiones, por encima de ellas. Pero la incompatibilidad entre los atributos divinos no queda disuelta por ello. Así, por poner tan solo algunos ejemplos suficientemente indicativos al respecto de lo que decimos, subsistirían incompatibilidades entre la omnisciencia y la omnipotencia, o entre ambas y la libertad de las criaturas, o todavía más entre la perfección y el amor o entre la eternidad o la pura actualidad y la creación del mundo, entre la ciencia divina y la categoricidad de las ciencias positivas que implican que nadie puede en absoluto pretender conocerlo todo, etc.

Con ello, Gustavo Bueno no está tanto sosteniendo que Dios no exista a la manera como pueden no existir una esencia posible la cual, por lo mismo, pudiese aparecer como contingente, y ello puesto que sería efectivamente arbitrario proceder como si cupiese retirar la existencia una vez supuesta su esencia, cuanto declarando, bajo la forma de lo que el propio filósofo español llama un «ateísmo esencial total»,¹⁷ que lo que en realidad no existe ni puede existir en modo alguno es la propia idea de Dios toda vez que, por decirlo haciendo uso de una fórmula del propio G. Bueno, la idea del Dios anselmiano —dados sus atributos— hace imposible a Dios como idea.¹⁸ La llamada Idea de Dios no sería, en consecuencia, otra cosa que una pseudo-idea o una para-idea resultante de la totalización en mosaico de un conjunto e ideas incompatibles entre sí (omnisciencia, omnipotencia, eternidad, simplicidad, actualidad, etc., etc.) y de estas con imágenes antropomórficas o zoomórficas extraídas del propio *mundus adspectabilis* («médico», «juez», «arquitecto», etc.). Una totalización cuya unidad aparece, es cierto, «garantizada» gramaticalmente por el propio nombre que encapsula tales imágenes a la manera como el sintagma «decaedro regular» encapsula desde el punto de vista de su unidad nominal una totalidad de imágenes e ideas que sin embargo, aparecerían como geoméricamente incompatibles entre sí.

Con ello, sin embargo, y sin perjuicio de las consecuencias ateas extraídas al recorrer el argumento de San Anselmo *a sensu contrario*, no nos hemos apartado ni un milímetro de la

16 Cfr. Bueno, G., *El Animal Divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa, 1996 (2.ª ed.), p. 379.

17 Cfr. Bueno, G., *La fe del ateo*. Madrid, Temas de Hoy, 2007, pp. 19 y ss.

18 *Ibíd.*

prueba ontológica modal: sólo un insensato podrá decir en su corazón «no existe Dios» sin reparar en la inseparabilidad entre su esencia- que se presupone- y su existencia- que se retira contradictoriamente. Eso es cierto. Pero es igualmente verdad que tampoco San Anselmo, Scoto, Leibniz, Malcom o Plattinga habrían dicho nada definido al sostener, *modus ponens*, que el Ser necesario existe en acto.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo hemos procurado mostrar cómo la versión modal del argumento ontológico anselmiano tal y como esta habría sido prefigurada por Juan Duns Scoto y formulada expresamente por G. W. Leibniz frente al Descartes de las *Meditaciones Metafísicas*, contiene como trámite previo inextricablemente vinculado a su mecanismo probatorio la demostración de la posibilidad de la esencia de Dios dado que si dicha esencia comenzase por ser declarada imposible —por contradictoria—, el argumento mismo quedaría enteramente bloqueado. En efecto, si el *Ens Necessarium* es posible- como Duns Scoto o Leibniz pero también Malcom o Plattinga consideran que lo es- entonces, el *Ens Necessarium* existe en acto necesariamente. De estas premisas cabe concluir desde luego, por *modus ponens*, que Dios existe dado que su existencia está inseparablemente contenida en su esencia misma.

Sin embargo, esto también querrá decir —razonando ahora por *modus tollens*— que si Dios no existe (por caso: si la existencia de Dios como *Primo Principio infinito y soberanamente simple* resulta incompatible con la existencia del mundo), su propia esencia quedará enérgicamente comprometida. Este es efectivamente el argumento ejercitado por Gustavo Bueno desde su «ateísmo esencial» y que se identifica plenamente con el argumento ontológico modal sólo que, eso sí, recorrido a la inversa: según un tal ateísmo, la cuestión principal no residiría tanto en la negación de la existencia de Dios (como si Dios constituyese un «sujeto gramatical» inteligible del que predicar la existencia o la inexistencia), puesto que una vez supuesta su esencia, no resulta posible por más tiempo impugnar su existencia (y de ahí el *modus ponens*), *cuanto considerar como liquidada su esencia misma*. La conclusión final de semejante «argumento ontológico doblado» nos parece en el presente contexto verdaderamente inequívoca: no es (sólo) que Dios no exista (como si se tratase de un ser contingente a la manera del «monstruo del Lago Ness») puesto que lo que de verdad sucede es que ni siquiera resulta posible. Esto es: lo que no existe en modo alguno es la idea que llamamos Dios.

ongaydefelipe@euskalnet.net

Fecha de recepción: día 15 de diciembre de 2013

Fecha de aceptación: día 3 de septiembre de 2014