

## KANT, FREGE & DIOS

**Resumen:** En este ensayo expongo en detalle una versión sofisticada del argumento ontológico para probar la existencia de Dios y discuto la respuesta de Kant y Frege a la misma. Luego de contextualizar dicha discusión en el debate contemporáneo (entre comentaristas como Bennett y críticos como Plantinga y Malcolm), expongo una forma técnica de comprender el argumento ontológico y concluyo que éste es insuficiente para dar cuenta de la existencia divina.

**Palabras claves:** Kant; Frege; Plantinga; Bennett; Anselmo de Canterbury; Dios; argumento ontológico.

**Abstract:** This paper seeks to give detailed account of a complex version of the ontological argument for the existence of God and discusses Kant and Frege's reply to it. After setting up in context the discussion within the contemporary debate (between commentators such as Bennett and critics such as Plantinga and Malcolm), the paper expounds a technical manner of understanding the ontological argument and concludes its insufficiency for proving divine existence.

**Key words:** Kant; Frege; Plantinga; Bennett; Anselm of Canterbury; God; ontological argument.

Cuenta Anselmo, obispo de Canterbury, en el proemio al *Proslogion*, que su intención en dicha obra era la de exponer un argumento que a la vez demostrara la existencia divina y diera cuenta de los atributos de la deidad. Su elegante argumento, el así llamado 'ontológico', se ha constituido como una de las grandes expresiones de la *theologia rationalis*,<sup>1</sup> aquella ciencia —en palabras de Alexander Gottlieb Baumgarten— “acerca de dios en cuanto puede ser conocido sin la fe” (M § 800).<sup>2</sup> Empero, el proyecto de dicha *theologia rationalis* fue visto por Kant como el ejemplo más perspicuo del abuso racionalista de las potencias de la mente.

Así como la crítica kantiana es tomada por muchos como la crítica 'estándar' del argumento ontológico, durante varios siglos la crítica de Hegel fue inteligida igualmente como la respuesta 'estándar' a la kantiana. A finales del siglo XIX la crítica kantiana recibió una fundamentación teórica por parte de la doctrina lógico-semántica de quien fue el fundador de la que luego sería llamada 'filosofía analítica': Gottlob Frege. Desde hace unos años, sin embargo, en el ámbito de esta misma filosofía analítica han surgido nuevos impugnadores de la nueva crítica estándar kantiano-fregeana, los cuales han secundado con nuevas herramientas conceptuales la poco perspicua intuición hegeliana; notables han sido en este respecto Norman Malcolm y Alvin Plantinga.<sup>3</sup> En este escrito examinaré la versión baumgartiana del argumento ontológico y la nueva crítica estándar de Kant y Frege, ostentando cómo las impugnaciones de Malcolm y Plantinga carecen de la fuerza suficiente para objetarla.

NICOLÁS  
VAUGHAN  
Universidad  
Nacional

\* Agradezco los comentarios del profesor Gonzalo Serrano sobre una primera versión de este escrito. También a Hernán D. Caro por la ayuda que me brindó con el original alemán de la *Crítica*.

<sup>1</sup> Si introduzco palabras o frases en latín o en alemán (e.g., '*ens perfectissimum*', '*Ding an sich*') es por conservar el uso técnico de ciertos términos y expresiones de cierta tradición filosófica. Generalmente los traduciré al castellano, a menos que sean, o bien demasiado conocidos, o bien su traducción no sea difícil de imaginar (e.g., '*theologia rationalis*'). Lo haré encerrando la traducción entre corchetes cuadrados.

<sup>2</sup> Para las abreviaturas véase al final la bibliografía.

<sup>3</sup> Cf. Malcolm 1960 y Plantinga 1966 y 1974; este último autor tiene una muy amplia bibliografía al respecto del argumento ontológico.



<sup>4</sup> Esta formulación es mía; cf. P II.

<sup>5</sup> Al respecto cf., por ejemplo, Castañeda 1997.

<sup>6</sup> Digo ‘sofística’ porque hablar de ‘existencia en la mente’ parece pedir el principio de la demostración; ello debido a que es bastante dudoso que la palabra ‘existencia’ tenga el mismo sentido en la frase ‘existencia en la mente’ que en ‘existencia por fuera de la mente’. Nos topamos acá con la célebre distinción escolástica entre ‘existencia objetiva’ y ‘existencia formal’. Según dicha distinción, se puede predicar existencia *formal* de todo ente (e.g., ‘El gato existe’, ‘Paula existe’, ‘La idea de Paula existe’, ‘Dios existe’); empero, existencia *objetiva* sólo se puede predicar de conceptos o ideas (la diferencia entre ambos era irrelevante entonces), y hace referencia al *contenido* (i.e., al *objeto*, de ahí su denominación) del concepto o idea. Suponiendo que Paula no existiera, la *idea* de Paula —según la tradición escolástica— tendría existencia *formal* (porque alguien, digamos yo, efectivamente tiene dicha idea en su mente), aunque no tendría existencia *objetiva* (precisamente porque Paula no existe, *ex hypothesi*, por fuera de la mente). Así pues, queda claro que la fuerza demostrativa del argumento ontológico no puede descansar en la existencia formal de la *idea* de Dios (‘Dios’ como mero contenido mental), sino en su existencia objetiva. Por tal razón, si un argumento infiere sin más, a partir de la idea de Dios, su existencia formal, entonces tal argumento será lo que he llamado ‘sofístico’.

<sup>7</sup> Descartes tiene otra prueba teontológica (i.e., de la existencia de Dios) en la tercera de sus *Meditaciones*, la cual se aprovecha de la confusión (referida en la nota anterior) entre existencia formal y objetiva. Cuando Kant mismo alude a la “famosa prueba (cartesiana) ontológica” (*KrV* A 602 / B 630), se está refiriendo a la de la quinta *Meditación*.

## EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

El *Proslogion* de Anselmo adelanta el argumento ontológico en la forma de una *reductio ad absurdum*, y Plantinga (1966, 537) ha sugerido que acaso sea éste el modo más adecuado de inteligirlo. En dicha forma, la prueba resumida es la siguiente:

Concíbese un ser mayor que lo cual nada pueda pensarse; supóngase que tal ser sólo existe en el pensamiento. Empero, es claro que si otro ser de iguales características existiera realmente (i.e., por fuera del pensamiento), sería más grande que el primero. Lo cual es *ex hypothesi* imposible. Por lo tanto, existe realmente (i.e., por fuera del pensamiento) un ser mayor que lo cual nada puede pensarse.<sup>4</sup>

Los comentaristas de Anselmo<sup>5</sup> se han visto en aprietos en lo que respecta a la interpretación adecuada de lo que ‘mayor [*maior*]’ significa. Gran parte, en efecto, de la argumentación del artículo de Plantinga (1966) gira en torno a ello. Es interesante observar que Kant, al considerar una versión directa del argumento ontológico, evade el problema exegético. De igual manera, la referencia tanto a la ‘existencia *en la mente*’ como a la ‘existencia *por fuera de ella*’ parece sugerir que hay algo bastante confuso en el argumento. Por tales razones considero conveniente tomar una aproximación más directa y menos —si se me permite— sofística.<sup>6</sup> Aunque dicha versión directa la podemos hallar en la quinta de las *Meditaciones* de Descartes,<sup>7</sup> quizá la expresión más sintética de la prueba, y por tanto la más adecuada a nuestros fines actuales, sea la referida por Baumgarten en su *Metaphysica* §§ 803–11. Es bien sabido —por lo demás— que dicha obra, en tanto compendio sintético de la filosofía leibniz-wolffiana, fue el objeto de la mayoría (por no decir la totalidad) de las objeciones erigidas por Kant en la ‘Dialéctica trascendental’ de su *Crítica de la razón pura*.

El argumento ontológico baumgartiano es susceptible de ser reducido a lo siguiente:

- (1) El ente perfectísimo es aquel que posee todas las perfecciones. (§§ 805–6)
- (2) Dado que las perfecciones son predicados positivos, ninguna perfección está en contradicción con otra. (§§ 807–9)
- (3) El ente perfectísimo no implica contradicción alguna; i.e., es lógicamente posible. (§§ 66, 809)
- (4) La existencia es una perfección. (§ 810)
- (5) Por lo tanto, el ente perfectísimo, ‘Dios’, existe necesariamente. (§§ 810–11)

No es difícil notar que la prueba descansa sobre (4): si la existencia es un predicado (positivo), y el ente perfectísimo posee *ex hypothesi* todos los predicados positivos (i.e., todas las perfecciones), entonces tiene *necesariamente* el predicado de la existencia. *Ergo, Deus habet existentia, Deus est* [‘Dios tiene existencia; Dios es’]. Nótese que, en mi estructuración de la prueba ontológica de Baumgarten, he introducido el adverbio ‘necesariamente’ en la conclusión; puesto que dicho adverbio no aparece en el texto traducido, puede parecer que he querido ‘ayudarle’ a Baumgarten en su argumento al otorgarle necesidad a la conclusión. Sin embargo, aunque —como dije— el adverbio modal no aparece en los párrafos referidos, sí lo hace en otros lugares de la *Metaphysica*. En § 102 Baumgarten escribe:

§ 102. [Aquello] cuyo opuesto es en sí imposible, es *necesario en sí* [...]. La determinación del ente, por la cual es necesario, es su *necesidad*. [...]



Tenemos una dificultad en la frase ‘por la cual es necesario [*qua necessarium est*]’, ya que ‘necesario’ parece estar cualificando a ‘ente’. De ahí que podríamos suponer que lo que Baumgarten sostiene es que lo necesario es el ente, y no propiamente la determinación a la cual se alude. Creo que el discurso acerca de entes necesarios, o acerca de la necesidad *per se*, no es más que un enredo conceptual carente de fundamentos; me referiré a ello más adelante. No obstante, sostengo que lo que hay detrás del § 102 es la doctrina aristotélica de los atributos esenciales y accidentales. Un atributo es esencial, según dicha doctrina, si el sujeto del cual se predica deja de ser lo que es si carece de ese atributo; un atributo es esencial sólo si es *sine qua non* (*illud non potest esse*) [‘sin lo cual (aquello no puede ser)’]. Por lo tanto, si definimos al ente perfectísimo como aquel que posee todos los predicados positivos, y concluimos de ahí que tiene el predicado<sup>8</sup> de la existencia, es claro entonces que la existencia será un atributo *esencial* del ente perfectísimo: la posesión del predicado de la existencia, al pertenecer ésta a la esencia del ente perfectísimo, es una condición *sine qua non* de éste. Se entiende ahora que ‘necesario’ es una cualificación referida a los atributos, de acuerdo con la cual un atributo será necesario sólo si es esencial. Esta descripción de ‘necesario’ se halla acorde con su uso aristotélico en contextos de predicación modal. Lo que hemos dicho al respecto, sin embargo, es en últimas una suerte de trivialidad: es *necesario* que algo sea lo que es, *i.e.*, es *necesario* que un objeto tenga todos los atributos que lo hacen ser lo que es. En el caso de Dios, si de su definición hace parte el atributo de la existencia, entonces tal atributo es necesario; adverbialmente dicho: Dios necesariamente existe, del mismo modo que Dios necesariamente es omnipotente, necesariamente bondadoso, etc.

### LA CRÍTICA KANTIANA

El *slogan* ‘La existencia no es un predicado’ hace parte ya de lo que podríamos llamar ‘la herencia general filosófica’ contemporánea. Es aquél otro de nuestros legados kantianos. Si bien ello puede ser cierto, también lo es el hecho de que no todos quienes lo predicán lo comprenden. Es propio de esta sección arrojar luces sobre su sentido.

La impugnación de Kant al argumento ontológico —en cualquiera de sus formas— está fundamentalmente dirigida contra la premisa (4), de acuerdo con la cual la existencia es un predicado; empero, también cuestiona la relevancia de la afirmación de que el *ens perfectissimum* es posible. Dado que es la primera cuestión —que denominaremos ‘crítica extra-sistemática’— la que ha tenido profundas secuelas en la tradición filosófica post-kantiana, además de ser a la que Kant otorga mayor preeminencia argumental en la *Crítica de la razón pura*, tan sólo haremos acá una muy breve mención de la segunda —crítica que a su vez llamaremos ‘intra-sistemática’—.

Lo que la premisa (3) adelanta es la mera posibilidad lógica de Dios. Su demostración es simple: los predicados, infinitos en número (puesto que Dios es el ser que *ex hypothesi* tiene todas las perfecciones), sólo pueden ser positivos;<sup>9</sup> de lo contrario —*i.e.*, si tuviera predicados negativos—, Dios tendría carencias, lo cual es absurdo. Esquemáticamente, si *P* es un predicado, entonces  $\sim P$  sería el mismo predicado, pero negativo;<sup>10</sup>  $\sim P$  no es en sí mismo un predicado. De todo esto se sigue que *no* es el caso que Dios tenga, al mismo tiempo y en el mismo sentido, *P* y  $\sim P$ ; tampoco es el caso que Dios tenga,

<sup>8</sup> Aunque hay distinciones lógicas y ontológicas entre ‘atributo’ y ‘predicado’, los usaré como sinónimos acá; su identificación semántica no hiere la discusión actual.

<sup>9</sup> La tradición escolástica denominó ‘realidades’ a los predicados positivos.

<sup>10</sup> O más precisamente,  $\sim P$  sería la no instanciación de *P*. Es decir, ‘ $\sim Px$ ’ significa que *x* no tiene el predicado *P*.



<sup>11</sup> Cf. M § 8: “La no-nada [*non-nihil*] es algo; lo representable, cualquier cosa que no envuelva una contradicción, cualquier cosa que no sea [al mismo tiempo] A y no-A, es posible.”

<sup>12</sup> Si bien en este artículo haré uso de la versión de Pedro Ribas de la *Crítica* (Madrid: Alfaguara 81993), por lo general me apartaré de ella corrigiendo la traducción.

digamos,  $\sim P$  y que *no* tenga *P* (*i.e.*, es imposible que haya predicados negativos que no tengan su contraparte positiva en Dios), ya que existiría al menos un predicado del cual carece el *ens perfectissimum*, lo cual es absurdo. Esa ‘consistencia’ en el cuerpo de predicados divinos es la que le otorga al *ens perfectissimum* el título de ‘posible’.<sup>11</sup>

Kant se halla conforme con ello, desde luego. Lo que señala es que dicho título de ‘posible’ otorgado a Dios es, para lo que concierne a la demostración de su existencia, una *ignoratio elenchi* [‘desconocimiento de la refutación’]. Una consecuencia de su idealismo trascendental —en particular, de la lógica trascendental— es la distinción kantiana entre *posibilidad lógica* y *posibilidad trascendental o real*. Algo es *lógicamente* posible sólo si no se contradice a sí mismo; del mismo modo, algo es *lógicamente* imposible si sí se autocontradice. A esta autocontradicción lógica Kant la llama *nihil negativum* [‘nada negativa’]:

El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, puesto que el concepto es nada; es lo imposible (*nihil negativum*) —como, *e.g.*, la figura rectilínea de dos lados. (*KrV* A 291 / B 348)<sup>12</sup>

El otro tipo de posibilidad, la *trascendental* o *real*, presupone —desde luego— la mera posibilidad lógica, pero va más allá. Algo *trascendentalmente* posible es algo que se halla en concordancia con el uso de los conceptos en la experiencia, esto es, con la intuición pura y la síntesis categorial. Lo relevante son las condiciones de posibilidad, entendidas éstas trascendentalmente. El ejemplo recién citado del *nihil negativum* no es muy afortunado dada la anterior precisión; ello debido a que ‘figura rectilínea de dos lados’ puede comprenderse no como una mera imposibilidad lógica, sino como una imposibilidad en el uso de la intuición pura del espacio. Tal es un caso borroso. Un buen ejemplo de imposibilidad *lógica* es la contradicción de un juicio analítico elemental, *e.g.*, ‘Llueve y no-llueve’. Uno de imposibilidad *trascendental* es ‘Hay un objeto que *no* está en el espacio’; éste es imposible trascendentalmente a causa de que se halla en contradicción con la intuición pura. Pueden construirse las restantes clases de imposibilidades trascendentales transgrediendo cada una de las categorías (*e.g.*, ‘Hay algo que no tiene causa’).

Debemos notar que, del hecho de que algo sea *lógicamente* posible, *no* se sigue necesariamente que también lo sea *trascendentalmente*. Ése precisamente es el punto de la primera impugnación kantiana al argumento ontológico. Del hecho de que el concepto del *ens perfectissimum* sea lógicamente posible *no se deduce* que sea trascendental o realmente posible. En su crítica a la prueba ontológica Kant no avanza en esta dirección, al contrario de como acaece con sus críticas a las pruebas cosmológica y físico-teológica (en *KrV* A 603–31 / B 631–59).

Kant, supongo yo, quiso avanzar más lejos de lo que una refutación como la anterior —la cual, a causa de su carácter intra-sistemático, sería en últimas una discusión acerca de principios— podría hacerlo. Sitió entonces al teólogo racional en su fortín —o cuando menos eso creyó—. Expondré ahora, en dos etapas, el argumento fuerte extra-sistemático de Kant en contra de la prueba ontológica; estas dos etapas corresponden a lo que Malcolm (1960, 41) ha descrito como los “dos tipos [*pieces*] diferentes de

razonamiento” teontológico. Luego desmenuzaré con algo de detalle el argumento kantiano valiéndome de las herramientas conceptuales que Frege fundamentó.

### 1. *Necessitas simpliciter*<sup>13</sup>

En la primera etapa, Kant discute lo que podríamos denominar ‘necesidad *simpliciter*’. Al respecto ya he dicho unas palabras. Según Kant, no tiene ningún sentido hablar de necesidad en las cosas mismas. Decir que *x* es *simpliciter* necesario es —como hoy lo llamaríamos— un error categorial. Así Kant:

[L]a necesidad absoluta del juicio constituye tan sólo una necesidad condicionada de la cosa o *del predicado del juicio*. (*KrV* A 593–94 / B 621–22; énfasis añadido)

Sostengo que la única forma de entender adecuadamente lo anterior es la siguiente: siendo necesidad y posibilidad (o contingencia) modalidades de predicación, solamente es posible aplicarlas con sentido a predicados, pero de ninguna manera a objetos sin cualificación. Podemos afirmar que el círculo es *necesariamente* redondo (o que la redondez del círculo es *necesaria*), pero no podemos afirmar que el círculo es, *simpliciter*, necesario. No es extraño, empero, hablar de que algo sea en efecto necesario, sin más. Ello debe entenderse como una elipsis del predicado, y no como una afirmación de necesidad *simpliciter*. Cuando decimos ‘Las vacaciones son necesarias’, no estamos infringiendo la restricción categorial; estamos omitiendo un predicado. En este caso nuestra oración elíptica anterior podría equivaler a la siguiente: ‘Debemos tener necesariamente vacaciones’ o ‘Es necesario que tengamos vacaciones’. El predicado elíptico en este caso sería ‘tener algo’. Esta maravillosa muestra kantiana de análisis filosófico nos confiere las herramientas conceptuales para interpretar adecuadamente las predicaciones modales de necesidad. O bien un juicio de necesidad es analizable en términos de predicación (como *e.g.* en el caso de ‘La manzana es necesariamente una fruta’, en donde el predicado es ‘ser una fruta’), o bien la oración carece de sentido (como *e.g.* en el caso de ‘La manzana es necesariamente’ o ‘La manzana tiene necesariamente’).

Se hace de este modo evidente, dado el esquema de análisis de oraciones modales kantiano, que todo el que hable de “un ser absolutamente necesario” estará, o bien murmurando sinsentidos, o bien aludiendo elípticamente a algún predicado. ¿Cuál? *La existencia*, dirá el teólogo racional. Ello nos conduce a la segunda etapa de la crítica kantiana.

### 2. *Exsistentia est Realitas*<sup>14</sup>

Según el aludido teontólogo, la oración ‘El *ens perfectissimum* es el ente absolutamente necesario’ deberá ser vertida a ‘El *ens perfectissimum* es el ente que *existe* necesariamente de manera absoluta’. Kant procede ahora a mostrar la imposibilidad de ello:

[N]o obstante a través de cuál y cuántos predicados pienso una cosa (inclusive si la pienso en la más completa determinación), nada se le añade a la cosa por el hecho de que yo diga que *es*. Pues de lo contrario lo que existe no sería lo mismo que había pensado en el concepto, sino que sería algo más; y no podría decir de manera exacta que el objeto de mi pensamiento existe. (*KrV* A 600 / B 628)



<sup>13</sup> [‘Necesidad entendida simplemente’ o ‘Necesidad como tal’ (a diferencia de ‘Necesidad determinada’). En el alemán de Kant: ‘*Notwendigkeit überhaupt*’.]

<sup>14</sup> [‘La existencia es una realidad’.]



<sup>15</sup> Podría objetarse que ‘hoja de papel’ no es un concepto legítimo. Quien objete ello estará olvidando que un concepto es, original y simplemente (*i.e.*, dejando de lado consideraciones metafísicas y psicológicas), un término general bajo el cual se subsumen particulares. Los particulares que ‘caen’ bajo el concepto son la *extensión* del mismo; la *intensión* del concepto es la pauta de identificación de los particulares que caen bajo sí. Siguiendo con nuestro ejemplo, la intensión del concepto ‘hoja de papel’ incluye intensionalmente la blancura, cierta forma determinada y la utilidad para la escritura (así como, *e.g.*, el concepto de ‘hombre’ incluye intensionalmente —digamos— la animalidad y la racionalidad). La extensión de ‘hoja de papel’ será la clase de todas las cosas que cumplan con la intensión de tal concepto.

<sup>16</sup> Sigo en este punto a Shaffer (1962).

No es difícil extraer de lo anterior la siguiente conclusión: ‘existe’ no puede ser un predicado ya que, si lo fuera, casi cualquier teoría de la referencia —y por ende casi cualquier teoría de la verdad— se hallaría en bancarrota. Si ‘existe’ fuera un predicado —denotémoslo ‘*E*’ para diferenciarlo del cuantificador ‘ $\exists$ ’, por razones que luego haré explícitas— entonces habría una diferencia significativa entre el *contenido* del concepto de un objeto y su *objeto* correspondiente; jamás podría haber una correspondencia adecuada entre concepto y objeto a causa de esta diferencia semántica. Sutilicemos aun más: sea *H* el concepto de ‘hoja de papel’. *H* incluirá semánticamente el concepto de blancura, de forma y (digamos) el de utilidad para la escritura.<sup>15</sup> De manera simbólica, la definición de *H* sería:  $(x) (Hx \leftrightarrow Bx \wedge Fx \wedge Ux)$ . Ahora, el concepto de *esta* hoja de papel particular que en estos momentos tengo en mis manos, además de ser blanca, tener cierta forma y ser de utilidad para la escritura, *existe*. El concepto de *esta* hoja particular puede ser simbolizado así:  $Ha \leftrightarrow Ba \wedge Fa \wedge Ua \wedge Ea$  (pues, además de tener intensionalmente cierto color, cierta forma y cierta utilidad, tiene la ‘existencia’). De lo cual evidentemente se sigue que hay una diferencia intensional entre el concepto general de ‘hoja de papel’ y el de ‘esta hoja de papel’, diferencia que va más allá de la cantidad lógica (aquél es universal, éste singular); dicha diferencia está en el (supuesto) predicado ‘*E*’: el concepto singular lo tiene, el general carece de él. Si lo anterior fuera correcto, entonces ¡jamás podríamos afirmar que *esto* es una hoja de papel! ¡Jamás podríamos *identificar* un particular (existente) como una instancia de un concepto general, ya que la pauta de identificación (la intensión del concepto) jamás sería satisfecha! La referencia de los conceptos no podría entonces precisarse nunca.

Tal es la conclusión de Kant:

Concibamos una cosa que contenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que le faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con la que había sido concebida. En caso contrario, sería algo distinto de lo pensado lo que existiría. (*KrV* A 600 / B 628)

Si la exégesis que hemos llevado a cabo del referido argumento de la *Crítica* es correcta, entonces Kant estaría errado —o cuando menos la formulación de lo que dice sería incorrecta.<sup>16</sup> Inclusive aceptando que la existencia *no* es un predicado, jamás podrá haber una identidad entre concepto y objeto. Ello debido a que el concepto de un objeto, siendo general (una ‘idea abstracta’, en términos de Locke), carece de todas las particularidades del objeto. El concepto de ‘hombre’ es decididamente más abstracto, intensionalmente más ‘pequeño’, que una instancia particular de hombre. Bennett (1990, 252) comenta: “[L]o que existe es *siempre* ‘más que lo que había pensado en el concepto’”. Por ende, si lo que Kant está afirmando es que, si la existencia fuera un predicado entonces *a fortiori* no podría haber identidad entre concepto e instancia, de seguro está reduciendo al absurdo su propio argumento.

Acaso parezca que el caso del predicado de ‘hombre’ (o de ‘hoja de papel’, etc.) sea bastante afortunado. ¿No es dicho predicado demasiado abarcante? ¿No podríamos determinarlo más? Podríamos referirnos no a ‘hombre’ sino a ‘hombre de piel blanca, de 1.70 metros de estatura, de 60 años, etc.’, hasta determinar *exhaustivamente* al particular. Bennett, a continuación del texto citado, prosigue afirmando que, si fuera



posible la completa determinación de cada concepto, de tal forma que no hubiera determinaciones en la instancia de las que el concepto careciera, entonces “tal vez ello nos *obligara* a pensarla automáticamente como existente” (Bennett 1990, 252). Creo que Bennett exagera; en efecto, dicha afirmación contradice la posición semántica de la cual él se ha manifestado simpatizante en diversos lugares (*e.g.*, Bennett 1979, 78ss). Dicha posición es la que él y otros denominan ‘la concepción Kant-Frege del concepto de existencia’. Desde luego es poco probable que Bennett se contradiga en este respecto; de ahí que creo que sólo está dramatizando el asunto. Veamos cómo podemos desenredarnos.

Inclusive si la determinación absoluta de una instancia fuera posible, jamás se llegaría al predicado de ‘existencia’, *precisamente porque la existencia no es un predicado*. Para adentrarnos en la susodicha concepción Kant-Frege del concepto de existencia, consideremos lo siguiente.<sup>17</sup> Supongamos que la existencia fuera un predicado; supongamos, además, que fuera —como el argumento ontológico aduce— un predicado esencial. Hemos dicho arriba que los predicados esenciales son atributos *sine qua non*. Afirmar que un predicado es necesario, o esencial, para todo particular que lo instancie, es afirmar que dicho particular, *de existir*, necesariamente habrá de instanciarlo. En otras palabras, afirmar que un predicado es de la esencia de un particular es *ex definitione* afirmar que dicho particular no podría haber existido sin tener aquel predicado. En términos de la semántica de los mundos posibles: si  $F$  es un predicado esencial a  $x$ , entonces “ $Fx$  en todo mundo en el que  $x$  exista” (Bennett 1990, 77). Si, como supusimos en aras del argumento, la existencia fuera un predicado esencial a un particular (*e.g.*, al *ens perfectissimum*), entonces, según lo anterior, ello equivaldría a afirmar que dicho particular no habría podido haber existido sin existir; lo cual, como no es difícil de intuir, es una trivialidad. En efecto, ello equivale a decir que la existencia es esencial a todo lo que existe, y no afirma nada interesante.

Sin embargo, afirmar lo anterior *no* es lo mismo que sostener cosas del tipo ‘La rojez es esencial a todo lo que es rojo’. No es, insisto, una tautología cualquiera. La diferencia fundamental, aquélla que es radical a la concepción Kant-Frege de la existencia, es que esta última oración realmente es ‘La rojez es esencial a todo lo que es rojo *y existe*’. La referencia a existentes es condición necesaria de la predicación.<sup>18</sup> Cuando afirmamos cosas del tipo ‘Existe un  $x$  tal que  $Fx$ ’, *no* estamos predicando existencia; estamos afirmando la instanciación de un predicado. A esto es a lo que me refería anteriormente con no confundir el (hipotético) predicado  $E$  de la existencia con el cuantificador existencial  $\exists$ . El cuantificador existencial *únicamente cuantifica*. ‘Existe un  $x$  tal que  $Fx$ ’ (*i.e.*,  $\exists x (Fx)$ ) no dice más que ‘De las cosas existentes,<sup>19</sup> hay *al menos* una que instancia la propiedad  $F$ ’. Suponer, entonces, que la existencia es un predicado, y luego cuantificarlo, llevaría a la trivialidad de decir que ‘De las cosas existentes, hay al menos una que existe’. De nuevo, ello *no* es una mera tautología (el caso del rojo lo muestra: ‘De las cosas existentes, hay al menos una que es roja’). No hay que confundir, como es fácil de hacer, ‘existencia’ con ‘instanciación’. Cuando se dice que algo es existente, se dice que alguna propiedad es instanciada por un objeto ya existente. Una de las consecuencias de la concepción Kant-Frege de la existencia es que la lógica (o un lenguaje estructurado) *no puede dar cuenta de los cambios de existencia*.<sup>20</sup> Ello no debería molestarnos como sí lo hace a Plantinga (1966, 545). Más adelante ofreceré fuertes razones técnicas para mostrar por qué la lógica es existencialmente neutra.

<sup>17</sup> Esta aproximación al problema la menciona ceñidamente Bennett en su libro sobre Spinoza (*cf.* Bennett 1990, 77s).

<sup>18</sup> El caso de los inexistentes no es un contraejemplo a lo anterior. Según Frege (*cf.* Frege 1892, *passim* y esp. 59), predicar sobre inexistentes es hacerlo incluyendo elípticamente el condicional “Si  $x$  existiera ...”.

<sup>19</sup> En el universo, en el mundo actual, en cualquier mundo posible, etc.

<sup>20</sup> *Cf.* Bennett 1979, 78ss.



<sup>21</sup> Contemporáneamente se prefiere hablar de ‘predicados’ o ‘atributos’ para evitar el psicologismo de ‘concepto’.

La adecuada intelección del concepto de existencia tuvo que esperar, empero, hasta que Frege, en el siglo XIX, formalizara por primera vez el cálculo de predicados. Plantinga (1966, 544) acude a sus *Grundlagen der Arithmetik* (1884) en busca de su posición con respecto a la prueba ontológica. No obstante, creo que dicha posición se encuentra mucho más claramente elucidada —aunque con la misma brevedad— en la conferencia de 1891 “Función y concepto”. Es aquí donde Frege formaliza por primera vez la distinción lógico-semántica entre conceptos y objetos, y da cuenta del lugar que la existencia debe tener:

Así como las funciones son fundamentalmente distintas de los objetos, así también aquellas funciones cuyos argumentos son y deben ser funciones son fundamentalmente distintas de las funciones cuyos argumentos son objetos y no pueden ser otra cosa. A estas últimas las llamo *funciones de primer orden*; a las otras las llamo *funciones de segundo orden*. Igualmente distingo entre conceptos de primero y segundo orden. (Frege 1981, 43-4; énfasis añadido)

Inmediatamente a continuación, en una nota añadida durante la preparación del texto para la publicación, Frege comenta:

[...] La prueba ontológica de la existencia de Dios adolece del error de que trata la existencia como un concepto de primer grado [siendo que realmente es de segundo grado —N.V.].

Para Frege hay una clara distinción ontológica y semántica entre objetos y conceptos; los primeros son esencialmente completos o ‘saturados’ (*i.e.*, no carecen de nada para ser semánticamente significativos), mientras que los segundos son esencialmente incompletos o ‘insaturados’: éstos requieren de un objeto para formar un núcleo de significación; tal núcleo es el juicio. Es relevante anotar que Frege rompe con la prioridad semántica de los conceptos con respecto a los juicios. Según la semántica tradicional (de origen aristotélico, en su mayor parte), al ser los conceptos unidades semánticas completas, y al tener la mente un acceso privilegiado a ellos, el sujeto aprehende primeramente los conceptos y, sólo una vez aprehendidos éstos, puede formar los juicios. Frege le da la vuelta al asunto: el concepto sólo tiene significación, sólo es completo o saturado, en y con la formación de un juicio. Es decir, si  $F$  es un predicado (un ‘concepto’<sup>21</sup>) y  $a$  un objeto,  $F$  *únicamente* tendrá sentido en el juicio  $Fa$ ; además de ser el juicio semánticamente anterior al concepto, también lo es epistémicamente.

Tengo la seguridad de que Kant precedió a Frege en esto también, cuando en la celebrada sección de la *Crítica* intitulada “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos” sostuvo que todo concepto carente de objeto, y que por tanto no ha sido predicado en ningún juicio, “[...] carece por completo de contenido, por más que siga poseyendo la función lógica capaz de construir un concepto a partir de datos eventuales” (*KrV* A 239 / B 298).

¿Qué es, ahora, lo que Frege afirma cuando sostiene que la existencia es un predicado de segundo orden? Sin entrar aún en detalles técnicos, afirmar que algo existe es —como ya sabemos— afirmar que algo es instanciado. Por ejemplo, afirmar que existe un hombre es equivalente a afirmar que el predicado de *humanidad* es

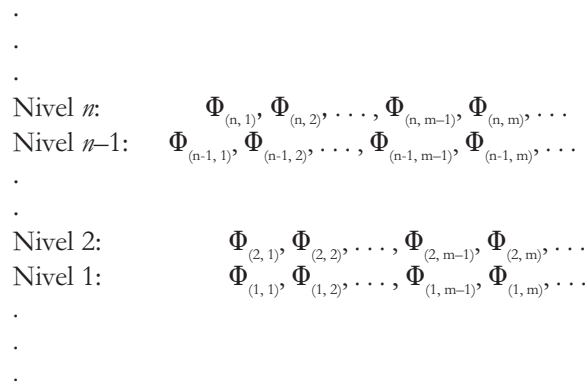




instanciado. Esquemáticamente es fácil notarlo:  $\exists x (Hx)$ . Así como notamos hace un rato que no hay tal cosa como la necesidad *simpliciter*, tampoco hay algo como existencia *simpliciter*. La expresión  $\exists x (x)$  —i.e., ‘Existe un  $x$  tal que  $x$ ’—, del mismo modo que  $\exists x (x = a)$ , donde  $a$  es una variable libre que denota un particular, son expresiones incompletas y por tanto carentes de significación; son lo que ahora llamaríamos ‘fórmulas mal formadas’.<sup>22</sup> La existencia *no* se predica de objetos; se predica de predicados. Para expresarlo de un modo pintoresco: afirmar que *algo* existe es afirmar la instanciación de la propiedad de la *alguidad*.<sup>23</sup> El latín de Baumgarten permitiría reificarlo elegantemente: ‘Si *quid* est, *quidditas* est’. *Existencia e instanciación* son lógicamente afines, y es por ello que aquélla sólo se dice de predicados. Tal es el sentido de la conclusión de Frege.

Empero, no debemos tomarnos muy en serio aquello de que la existencia es un predicado de segundo orden; al fin y al cabo eso lo dije yo, no Frege.<sup>24</sup> La existencia es algo que se dice de un predicado, pero *no* es algo así como un meta-predicado. Si lo fuera, el argumento ontológico podría modificarse de manera que no fuera susceptible de la crítica estándar: ‘El *ens perfectissimum* es aquel ente que posee todos los predicados, los meta-predicados, los meta-meta-predicados, etc.’. Sin embargo, mi afirmación de que la existencia no es un predicado en el mismo sentido que ‘rojo’ lo es, i.e., de que la existencia no es un meta-predicado, tiene fundamentos firmes que se siguen de la concepción kantiano-fregeana. Hemos definido la existencia como la instanciación de un predicado. Si, en aras del argumento, aceptáramos el cálculo de predicados de segundo nivel o, mejor aún, de nivel  $n$ , la instanciación sería una *relación* entre un predicado de nivel  $i$  y uno de nivel  $i - 1$ , donde  $i \leq n$ . ‘Existe’ es así equivalente, en este esquema, a ‘Al menos un  $i$  está en la relación de instanciación con un  $i - 1$ ’. *La existencia no puede ser una propiedad de segundo nivel porque es una relación entre niveles de propiedades*. De ahí que definir al *ens perfectissimum* como aquel ente que posee todos los predicados y *todos los niveles de predicados* no es definirlo como existente. La demostración de ello puede llevarse a cabo de manera rigurosa. Hagámoslo.

Definamos un predicado  $D$  tal que sea la conjunción de *todas* las propiedades en *todos* los niveles de predicación. Supongamos *ex hypothesi* que haya infinitos niveles de predicación, así como infinitas propiedades en cada uno de dichos niveles. Tal estratificación sería esquematizable así:



<sup>22</sup> En el caso de la segunda fórmula referida, ésta será mal formada *a menos* que la variable libre  $a$  haya sido previamente predicada (e.g.,  $Fa$ ); pero si ha sido previamente predicada, entonces  $\exists x (x = a)$  será completamente equivalente a  $\exists x (Fx)$ , lo cual demuestra lo que queríamos.

<sup>23</sup> Formalmente, si  $a$  es un particular, decir que  $a$  existe es decir:  $\exists x (Ax)$ .

<sup>24</sup> Él sólo dice que la existencia no es un predicado de primer orden; fui yo quien, por mor de la perspicuidad, completé la oración (cf. *supra*, 9).



<sup>25</sup> La estratificación o jerarquización es la manera como, en sistemas formales de teoría de conjuntos, se ha solido —desde Russell, pasando por Zermelo, Tarski y Quine, entre otros— evitar la generación de paradojas lógicas (como, por ejemplo, las célebres paradojas de Russell, de Berry y de Richard). La idea fundamental —expresada toscamente con miras a nuestro asunto actual— detrás de la estratificación es que toda propiedad se halla en un nivel (en un ‘estrato’, ‘jerarquía’ o ‘tipo lógico’) inmediatamente superior al nivel del cual se predica dicha propiedad. (Por ejemplo, si la propiedad ‘rojez’ se predica de cosas como manzanas, cerezas y mejillas, el nivel de predicación de tal propiedad será inmediatamente superior al nivel de predicación de las manzanas, cerezas y mejillas.) Un sistema formal que no esté de alguna forma estratificado engendrará necesariamente paradojas. (Cf. al respecto: Russell 1908 y 1910; Gödel 1946; Quine 1961.)

<sup>26</sup> *Ethica* I.14 y dem.

Así, para ubicar cualquier propiedad en dicha estratificación, deberá especificarse tanto el índice que dicha propiedad tiene en su nivel de predicación, como el índice del nivel mismo; la propiedad  $\Phi_{(i,j)}$  será la propiedad de índice  $j$  perteneciente al nivel  $i$ . De acuerdo con lo anterior, la definición rigurosa de  $D$  será:

$$D = \bigwedge_{i=1, j=1}^{\infty} (\Phi_{(i,j)})$$

lo cual sólo dice que  $D$  es la propiedad definida como la conjunción de *todas* las propiedades de *todos* los niveles de predicación. Nótese que debido a que hemos definido la propiedad  $D$  en términos de otras propiedades (en efecto, en términos de *todas* las demás propiedades),  $D$  estará necesariamente en un nivel superior al último nivel de propiedades del *definiens* (de lo contrario habría paradojicidad lógica<sup>25</sup>). En otras palabras: el *definiendum*  $D$  está definido por un *definiens* que se halla necesariamente en un nivel inferior de predicación. Es fácil ver que, defínase como se defina —y por más que lo esté en términos de *todas* las demás propiedades—,  $D$  seguirá siendo una propiedad, *nunca un objeto*. La ruptura lógico-semántica entre propiedades (de cualquier nivel) y objetos es tajante. Si  $D$  no es instanciada, entonces necesariamente ningún  $F$  (perteneciente a su *definiens*) lo será; y, recíprocamente, si  $D$  es instanciada, entonces necesariamente todo  $\Phi$  lo será. *Pero es imposible que la instanciación de  $D$  esté incluida en su propia definición*. La única forma de afirmar la instanciación de  $D$  es así:  $\exists x (Dx)$ . Ahora, si queremos llamar a  $D$  ‘la propiedad definitoria del *ens perfectissimum*’ (o, dicho de manera menos exacta, si  $D$  es el *ens perfectissimum*), entonces ‘no habrá *ens perfectissimum* a menos que haya uno’.

Lo relevante de este argumento descansa sobre la siguiente consideración: para el caso de propiedades ‘normales’ (*i.e.*, definidas mediante una serie finita de predicados) parece claro que su instanciación no puede estar incluida en su definición. Por ejemplo, si definiéramos la propiedad  $C$  en términos de las propiedades  $A$  y  $B$  [así:  $(x) (Cx \equiv Ax \wedge Bx)$ ], entonces a menos que  $C$  sea instanciada,  $A$  y  $B$  (*conjuntamente y por el mismo objeto*) no lo serán, y viceversa. (Eso no implica, claramente, que si  $C$  no es instanciada, entonces  $A$  o  $B$  (*disjuntamente y por diferente objeto*) no puedan serlo.) Sin embargo, podría concebirse que en el caso de propiedades ‘anormales’, esto es, propiedades definidas en términos de un conjunto infinito de propiedades (o, si se prefiere, en términos de ‘todas’ las propiedades), lo anterior no ocurriera; es decir, podría concebirse que *la* propiedad ‘anormal’ (pues en efecto podría probarse la unicidad a partir de su definición) sí deba incluir en su definición su propia instanciación. El argumento anterior muestra la imposibilidad de ello.

Este razonamiento prueba entonces dos cosas: *primero*, que incluso si definimos al *ens perfectissimum* en términos de propiedades de infinitos niveles (como parece hacerlo Spinoza cuando afirma que la substancia (*i.e.*, el Dios de Spinoza) consta de infinitos atributos, cada uno de ellos infinito en su género<sup>26</sup>), no avanzamos un solo paso en la demostración de la existencia divina. Segundo, que la existencia *en ningún caso* puede ser inteligida como un predicado.

Para volver a Kant: cuando él afirma que, en caso de que existencia fuera un predicado, entonces “[...] lo que existe no sería lo mismo que había pensado en el concepto, sino que sería algo más [...]” (*KrV* A 600 / B 628), cuando él afirma

eso —digo—, en ningún momento está adelantando la opinión de que debe haber una relación de correspondencia entre objeto (singular) y concepto (universal); esto último es, como hemos visto, absurdo. Lo que en realidad está afirmando, dado todo lo anterior, es que no se le añade ninguna determinación, ningún predicado, a algo al afirmar de él su existencia. Necesariamente, la existencia no es un predicado. Q.E.D.

#### CONCLUSIONES Y CABOS POR ATAR

1. El argumento ontológico descansa sobre la premisa (o, si se prefiere, sobre la ‘creencia pre-crítica’) de que hablar de cosas existentes equivale a decir que dichas cosas poseen la propiedad de la existencia. Tal creencia pre-crítica surge erradamente de la observación analógica: ‘cosa roja’ = ‘cosa que tiene la propiedad de la rojez’, *ergo* ‘cosa existente’ = ‘cosa que tiene la propiedad de existir’.

2. Al analizar el concepto de existencia, nos damos cuenta de que equivale a la instanciación de propiedades. Afirmar que algo existe es equivalente a afirmar que algo es instanciado. Así pues, ‘Dios existe’ equivale a ‘La propiedad de la deidad (sea cual fuere y como fuere definida) es instanciada’. Sería posible presionar el argumento ontológico de tal forma que ‘instanciado’ sea también una propiedad, y así el *ens perfectissimum* sería definible en términos de ‘ente que tiene todas las perfecciones, incluida la de ser necesariamente instanciado’. No obstante, ya hemos visto que esta línea argumental, este *topos* teontológico, se fractura al concebir adecuadamente la instanciación como una *relación* (en últimas entre un objeto y una propiedad) y *no* como una propiedad. Así las cosas, es fácil ver cómo procede la impugnación kantiana: si el concepto de existencia es más parecido a una relación que a una propiedad, la definición del *ens perfectissimum* como un ente necesariamente existente será esencialmente incompleta (insaturada), exactamente del mismo modo que la expresión ‘Kant es más viejo que’ es incompleta. La expresión ‘ $\exists x(x)$ ’ carece de sentido en el mismo sentido que ‘ $aR$ ’ (donde R es una relación diádica).

3. En la notación canónica, ¿dónde queda finalmente la existencia? Predicar que algo existe es afirmar una relación de instanciación entre un objeto y un predicado o estructura de predicados. Al cuantificar existencialmente lo único que hacemos es cuantificar la instanciación, por parte de una clase de objetos *ya* existentes en el universo *U*, de una propiedad. La notación canónica no puede dar cuenta de la existencia porque la presupone (*i.e.*, presupone la existencia del objeto instanciador).

4. Una ayuda a la cual el teontólogo podría acudir para escapar a este escollo sería la que Malcolm (1960) y Plantinga (1974) han sugerido. Es claro —afirman ellos— que suponer que se está predicando la propiedad de existencia en la expresión ‘Hay una cerveza’<sup>27</sup> es un error (recuérdese lo dicho al respecto de que, si la existencia es un predicado esencial, entonces todo es esencialmente existente). Empero, si en lugar de hablar de que hay una cerveza, hablamos de una cerveza *necesariamente* existente, el problema pierde su inofensiva trivialidad. (Como dice Bennett (1979, 254), ‘Si le pido a usted que me traiga una cerveza, y añado ‘... una *necesariamente* existente, por favor’, ahora no puede cumplir su tarea trayéndome una vulgar cerveza’.) Esta réplica teontológica ha sido ya prevista por nuestro argumento. Así como *existencia* no es un predicado, *necesidad* tampoco lo es. *Necesidad* se dice con respecto a la copulación predicativa. Cuando decimos que algo es necesario (*e.g.*, ‘El aire es necesario’), estamos



<sup>27</sup> El ejemplo lo tomo de Bennett (1979, 253ss).



<sup>28</sup> Llamamos “‘rígido’ a un designador (en un enunciado dado), si (en tal enunciado) se refiere al mismo individuo en todo mundo posible en el cual el designador designa” (Putnam 1975, 231).

<sup>29</sup> No quiero dar a entender que Kripke o Putnam se adhieran al procedimiento teontológico discutido (en efecto, estoy seguro de que, cuando menos Putnam, lo descreería). Mi intención, por tanto, es la de traducir el argumento a la semántica de los mundos posibles de dichos autores con miras a confirmar la conclusión.

<sup>30</sup> Las abreviaturas aparecen acá en negrilla y entre corchetes; los números precedidos de dos puntos son números de página.

haciendo una doble elipsis en nuestra afirmación: la primera es la que predica la necesidad de una propiedad (‘La propiedad ‘respirar aire’ es necesaria’); la segunda es la que afirma la instanciación de dicha propiedad como siendo *sine qua non* del objeto que la instancia (‘La instanciación de la propiedad ‘respirar aire’ es condición *sine qua non* para el hombre’). Asimismo, ‘Dios es absolutamente necesario’ es equivalente a ‘La propiedad ‘existir’ es condición *sine qua non* de Dios’. Pero como la existencia no es una propiedad, el argumento es guillotinado luego de ser desenmascarado.

5. Otra manera más contemporánea (a la Kripke y Putnam) de entender la necesidad es en términos de mundos posibles: una propiedad es *necesaria* sólo si se da en todos los mundos posibles. En términos adecuados: una propiedad es *necesaria* sólo si es instanciada en todos los mundos posibles. ‘Dios es absolutamente necesario’ sería, bajo este esquema, equivalente a ‘En todos los mundos posibles, la propiedad ‘existir’ es instanciada por Dios’ (siendo ‘Dios’ un designador rígido<sup>28</sup>). Se ve cómo esta salida no es exitosa: se presupone nuevamente que la existencia es una propiedad.<sup>29</sup>

6. Aún otro modo de burlar las defensas del agnóstico podría ser el siguiente: concedamos que la existencia no es un predicado, sino que es una forma de entender la relación de instanciación. Pero las relaciones son tan sólo predicados poliádicos. Si se reconstruye el argumento ontológico en términos de predicación monádica, diádica, triádica, etc., entonces se prueba la existencia. Sin embargo, también he mostrado arriba (acaso de una manera algo técnica) que, a menos que a la base de la predicación esté una instanciación de una propiedad de primer orden por parte de un objeto, ninguna predicación poliádica (o más exactamente, ninguna unión de predicaciones poliádicas) será saturada.

7. La crítica estándar de Kant y Frege sólo muestra que, no siendo la existencia un predicado, la prueba teontológica pierde sus cimientos; con todo, lo que no puede mostrar es la *imposibilidad* de la existencia de Dios (tan sólo —de nuevo— la imposibilidad *de probar* la existencia divina).

#### BIBLIOGRAFÍA<sup>30</sup>

Anselmo de Canterbury [P] (1903). *Proslogion*. En: *Proslogium; Monologium: An Appendix In Behalf of the Fool by Gaunilo; and Cur Deus Homo* (S.N. Deane, trans.). Chicago: Open Court.

Baumgarten, A.G.[M] (1779). *Metaphysica* (Editio VII). Halle.

Bennett, J. (1979). *La Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Alianza, Tomo II.

\_\_\_\_\_(1990). *Un estudio sobre la ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Castañeda, F. (1997). “Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio”. En: *Ideas y valores* 105: 62–77.

Frege, G. (1891). “Función y concepto”. En: *Estudios sobre semántica*. Madrid: Orbis, 1985: 18–47.

\_\_\_\_\_(1892). “Sobre sentido y referencia”. En: *Estudios sobre semántica*. Madrid: Orbis, 1985, 51–86.



Gödel, K. (1946). “La lógica matemática de Russell” (trad. R. Sierra Mejía). En: *Cuadernos de filosofía y letras* 4, 1981: 45–72.

Kant, I. [KrV] (1993). *Crítica de la razón pura* (1781-87) (tr. P. Ribas). Madrid: Alfaguara.

\_\_\_\_\_[D] (1770). *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*. En: *Kants Werke* (Berlins Akademie-Ausgabe), Bd. II: 385–419.

Malcolm, N. (1960). “Anselm’s Ontological Arguments”. En: *The Philosophical Review* 69: 41–62.

Mavrodes, G. I. (1995) “Ontological Argument for the Existence of God”. En: Honderich, T., *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: OUP: 634.

Plantinga, A. (1966). “Kant’s Objection to the Ontological Argument”. En: *The Journal of Philosophy* 63: 537–46.

\_\_\_\_\_(1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: OUP.

Putnam, H. (1975). “The Meaning of ‘Meaning’”. En: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers 2*. Cambridge, Mass.: CUP.

Quine, W.V.O. (1961). “The Ways of Paradox”. En: *The Ways of Paradox and Other Essays (Revised and Enlarged Edition)*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1976.

Russell, B. (1908). “La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos”. En: *Lógica y conocimiento*. Madrid: Taurus, 1966: 75–144.

\_\_\_\_\_(1910). “La teoría de los tipos lógicos” (trad. R. Sierra Mejía). En: *Cuadernos de filosofía y letras* 4, 1981: 9–44.

Shaffer, J. [1962]. “Existence, Predication and the Ontological Argument.” En: *Mind* 71: 307–25.

Spinoza, B. [Ethica] (1875). *Ethica in Ordo Geometrico Demonstrata. [Die Ethik des Spinoza im Urtexte]* (H. Ginsberg, ed.). Leipzig: Koschny.