

“El argumento ontológico de San Anselmo y su repercusión en la historia de la metafísica”

Informe final de Seminario de Grado “Metafísica en tres autores”, [para optar al grado de Licenciado en Filosofía]

Alumno:

Rodolfo Méndez Sura

Profesor Guía: Humberto Giannini Iñiguez.

Santiago, Enero 2010

I Introducción . .	4
II El argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury . .	5
III La prueba ontológica en Descartes . .	19
IV La crítica kantiana al argumento ontológico . .	31
V El idealismo absoluto de Hegel y el argumento ontológico . .	40
Bibliografía . .	46

I Introducción

En este trabajo nos proponemos estudiar el desarrollo teórico del argumento ontológico en San Anselmo, Descartes, Kant y Hegel. La motivación principal de la elección del tema consiste en que, mediante la consideración de este problema, aparentemente específico, es posible comprender de un modo directo la esencia de la metafísica. En efecto, en cada posición que se toma frente al argumento ontológico, subyace una filosofía. Nuestro objetivo principal, por tanto, es comprender el punto de vista que han desarrollado los mencionados pensadores de la problemática del argumento a fin de tener un conocimiento más acabado del mismo.

Nuestro punto de vista consiste en que el argumento de Anselmo se diferencia sustancialmente de las otras formulaciones. En sentido estricto, nuestro estudio sigue especialmente el argumento de Anselmo, mientras que los demás pensadores sólo representan un contrapunto y un contraste por medio del cual se analiza la naturaleza del argumento del monje benedictino. A nuestro modo de ver, el argumento de Anselmo sería el único válido, mientras que tanto el de Descartes como, en general, las reformulaciones de los pensadores de la filosofía moderna que le siguen sucumben frente a la crítica kantiana. Por otra parte, la crítica kantiana es la única crítica que recibe un tratamiento especial y diferenciado, siendo, como es, definitiva para la prueba ontológica moderna. En ese sentido, cabe observar que, a diferencia de la gran mayoría de las interpretaciones históricas del argumento, nosotros consideramos que, en virtud de la diferencia fundamental que existe entre la prueba de Anselmo y la de Descartes, el planteamiento anselmiano sale incólume del ataque kantiano. Esta es, pues, en síntesis, la tesis del trabajo. El tratamiento de Hegel que, por otro lado, puede parecer superfluo, viene solamente como confirmación y apoyo al resultado de nuestra tesis. Todo esto es, sin embargo, nada más que una indicación. El lector juzgará por sí mismo si esto se ha desarrollado en el cuerpo de la obra.

Ahora bien, este trabajo no pretende ser una monografía ni un recuento exhaustivo de la filosofía de cada pensador. Sin embargo, inevitablemente nos hemos visto en la necesidad de presentar, aunque sólo en rasgos muy generales, la filosofía de cada filósofo. Esto se ha hecho siempre previamente a la exposición del argumento o la crítica, a fin de otorgar el espacio y el elemento en donde puede volverse inteligible la problemática a estudiar. Trátase siempre, por estos motivos, de un tratamiento teórico; sin embargo, el orden de la presentación es genuinamente histórico, pues el avance del problema especulativo está en plena conformidad con la facticidad histórica. Por lo demás, el cuerpo es completamente autosuficiente y explícito en sí mismo, de modo que nos vemos dispensados de seguir dando mayores indicaciones.

II El argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury

El argumento ontológico, como lo denominó más tarde Kant en su crítica a la teología especulativa, fue presentado originalmente por San Anselmo (1033-1109), arzobispo de Canterbury, en su *Proslogion (seu alloquium de Dei existentia)*. Indudablemente, esta primera exposición merece una *consideración especial*, no sólo porque con ella se abre la discusión filosófica en torno a la posibilidad de una demostración *a priori* (es decir, sin el concurso de la experiencia) de la existencia de Dios, sino además por su particular naturaleza, que la distingue de las posteriores formulaciones del argumento. De ahí que sea necesario, para la recta comprensión de la alocución de San Anselmo, no reducir, como se hace normalmente, su pensamiento al argumento desde un punto de vista meramente formal, puesto que, si bien es cierto que éste busca llegar a una conclusión por medio de una inferencia válida, entraña de todas maneras supuestos que van más allá de la lógica formal y abstracta -precisamente en la medida en que atañen a un *contenido* singular (Dios) cuya relación primordial con nosotros depende en primera instancia de la fe.

Pues bien, en el proemio de su *Proslogion*, San Anselmo expone claramente el propósito de su obra: "coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vera est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indiget ut sint, et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret"¹. A diferencia de lo que había hecho en su *Monologium* -extensa y prolija exposición en torno a la naturaleza de la esencia suprema-, San Anselmo pretende ahora encontrar un único argumento que sea capaz de establecer la existencia de Dios. Ya examinaremos luego si el argumento, por sí solo, cumple con todo lo que promete en el proemio; por el momento nos bastará con poner de relieve, en primer lugar, la singular tarea que se propone nuestro filósofo, a saber: demostrar, por medio de una consideración racional, la existencia de la esencia suprema. Ahora bien, como sabemos, San Anselmo, el respetado monje benedictino, es ante todo un cristiano (es decir, un creyente); sin embargo, en él, a diferencia de los llamados "hombres religiosos" -quienes, por lo general, rehúsan a valerse de su pensamiento para penetrar en los misterios de la fe cristiana-, encontramos la mejor disposición para intentar comprender, en la medida en que nuestra naturaleza finita lo permita -y que Anselmo está lejos de desconocer-, aquello en lo cual se cree. De ahí que, con justa razón, la posteridad vea en el arzobispo de Canterbury al padre de la filosofía escolástica.

En efecto, tal como afirma -en boca de Bosón-, en su *Cur Deus Homo*: "Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione

¹ (Anselmo, 1952-1953, pág. 358). "Me pregunté si no podría tal vez encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él solo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las otras cosas necesitan para existir y ser buenas y todo lo demás que creemos sobre la substancia divina".

discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere”².

A San Anselmo le parece muy negligente esa fe ociosa –*otiosa fides*- que se conforma con dar un vacío asentimiento a la doctrina y que, a *falta de una verdadera fe*, no procura determinar por medio de la especulación todo cuanto le es posible comprender. Ahora bien, por lo general, suele considerarse como un *acto de soberbia* esta pretensión de la razón -representada por la filosofía especulativa- por inmiscuirse en los misterios de la divinidad; conforme a ese sentimiento, legítimo sólo en parte, ha llegado a ser un prejuicio común la afirmación de que la fe y la razón son enemigas, de tal modo que cuanto menos razón se ponga en probar la fe en las cosas creídas, tanto más loable y vigorosa es la fe. Sin embargo, detrás de esta aparente humildad, que se tiene a sí misma por piadosa, no pocas veces encontramos un subrepticia y *voluntaria* ignorancia en lo que concierne a la religiosidad -o, por lo menos, un marcado descuido por la misma- dando, de este modo, libre entrada a la superstición, que tanto para Spinoza como para Voltaire es “el enemigo más horrible de la humanidad”. Pues quienes creen y no saben por qué y en qué creen bien pueden tomar una fantasía, una opinión o un “sueño” como objeto de su fe - y, de esta manera, venerar, desde la esclavitud, aquello que atropella la propia esencia humana-. De ahí que sea una exigencia justa y sensata intentar comprender aquello en que lo cual se cree: tal es la convicción de San Anselmo, y no en vano colocó a la cabeza de su *Proslogion* aquella famosa expresión que tan bien sintetiza su pensamiento, a saber, “*Fides quaerens intellectum diceretur*”³

Sin embargo, cabe preguntar hasta qué punto es lícita esta exigencia: ¿acaso no pierde la fe su preeminencia fáctica en la relación con Dios si debe necesariamente apoyarse en la luz natural de la razón? ¿Qué sentido puede tener todavía la fe si, en última instancia, conviene a la razón decidir, por ejemplo, sobre algo tan importante como la existencia o la no existencia de Dios? En este punto, es necesario recordar que, para San Anselmo, el punto de partida de la relación con Dios -y, podríamos agregar también, sin temor a equivocarnos, *la verdadera meta*- es la *fe*. En efecto, dado que Dios no se presenta en la experiencia sensible como un ente más en el mundo, y que, además, sólo indirectamente, por mediación de lo sagrado, tenemos en general noticia de su posible existencia, toda referencia a Dios ha de comenzar necesariamente con la fe. Sin embargo, la fe no es una confianza ciega, ni un mero tener-por-verdadero sobre la base de la autoridad de un culto; para San Anselmo, por el contrario, la fe es un fenómeno positivo, rico en sí mismo, en el cual, por decirlo así, se *está* y se *habita*, y que cruza cabalmente la existencia del hombre de un extremo al otro. No se trata, por consiguiente, como bien observa Julián Marías, tanto de creer en *algo*, como de *creer en*, vale decir, de estar en *amorosa* tensión hacia el misterio divino. La fe, en ese sentido, no puede reducirse a una mera decisión que, de pronto, acaeciera en el individuo así, sin más, como una de otras tantas elecciones y decisiones que se suelen presentar en el camino de la vida y que, en lo que se refiere a lo esencial, no la trastoca radicalmente ni la encausa en una determinada dirección, por lo pronto, insospechada. Y es que, en la medida en que la fe no nace del miedo a la muerte⁴ y a la nada, que condena todo al sinsentido, ni Dios es el producto que crea la necesidad de una imagen salvadora

² “Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos”.

³ (Pág. 360). “La fe buscando apoyarse en la razón”.

⁴ La muerte -tal y como se presenta corrientemente- no es para el *cristiano*, ni mucho menos, lo *último*.

ante semejante abismo, la fe sólo puede ser *verdadera fe* cuando es una *búsqueda*, es decir, cuando el misterio aparece como misterio e invita a preguntar por él. De ahí que la fe, en Anselmo, de ninguna manera pierde su preeminencia al apoyarse en la razón, sino que, por el contrario, sigue su más genuino impulso.

En ese sentido, para Anselmo, la fe activa –*operosa fides*–, que se opone a la fe ociosa de quienes claman “Dios mío, Dios mío”, pero que, en el fondo, poco o nada se preocupan de ello, no sólo reclama que ésta disposición se vea acompañada por las *obras*, sino que también exige que se lleve a cabo una *búsqueda*, un *reconocimiento* de aquello

en lo cual se deposita la *esperanza*⁵ de la fe. No se trata, por consiguiente, de una desesperada necesidad de creer en *algo* –así como tampoco de excederse en una ilimitada presunción–, sino que la fe, en sí misma, en forma de esperanza, posee el impulso que la insta a adentrarse en sí y gravitar, acercándose paulatinamente, en torno misterio de la esencia suprema. El capítulo LXVIII del Monologion lleva el significativo título: “*Que la criatura racional ha sido hecha para amar la esencia suprema*”. Para Anselmo, es este *amor* a la esencia suprema, esta tendencia hacia el Creador, lo que da *sentido* a la racionalidad del hombre. Una razón que discrimina y distingue entre lo verdadero y lo falso, pero a la cual falta el *amor* por la esencia suprema, nunca se preocupará por conocer la *verdad* tal y como es en sí y por sí misma. Vagará siempre cercana al suelo de las “*verdades*” contrastables en la experiencia, mas no elevará sus ojos hacia la *verdad*, como *esencia única* de lo verdadero, de no poseer la fe viva que consiste en tal *amor* por la esencia suprema –es decir, Dios–. Por consiguiente, Anselmo no busca suscitar la fe por medio de la persuasión lógica de argumentos racionales, sino que simplemente sigue el curso que la propia fe lleva consigo. En ese sentido, es la fe la que *mueve* y se pone en marcha hacia el *saber*, y no la razón –que, luego de conseguir aquel saber, supuestamente arribaría al terreno de la fe⁶–. Por eso dice Anselmo: “*Neque enim quaero intellegere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo; quia nisi credidero, non intelligam*”⁷.

Y es que, de alguna manera, la fe, en su puro *anhelo*, alcanza y llega a “tocar” el “objeto” anhelado –esto es, *Dios*–. En efecto, ¿cómo habría de *buscar* aquello que anhela si previamente no tuviese un “recuerdo”, por muy vago que sea, de lo anhelado, y, por tanto, si su *búsqueda* no fuese ya, de algún modo, un *haber ya encontrado*? En la propia naturaleza de la *búsqueda*, que comienza por la fe, encontramos la necesidad de que lo buscado se halle de alguna manera en aquel que busca, vale decir, en su *memoria*, aunque de por sí sobrepase a ésta y en general al propio pensamiento del hombre que se dispone a buscar; sin embargo, lo que este recuerdo trae a la presencia es, ante todo, la *pérdida*, el *ocultamiento* del objeto anhelado. Es preciso, en ese sentido, volver a experimentar la

⁵ Hebreos 11: 1. “Es, pues, la fe la certeza de lo que se *espera*, la convicción de lo que no se ve”.

⁶ En este punto, es recomendable tener en cuenta la apreciación de Julián Marías: “*No es que la fe y a inteligencia transcurran paralelas e independientes, sin más relación entre sí que una comunidad –problemática si así fuera– de objeto. En este caso, el saber sería algo sobrevenido extrínsecamente a la fe, y nada tendría en realidad que ver con ella. Y es la misma fe la que busca la inteligencia; es ella la que se pone en marcha para saber*”. Sin embargo, no se trata de dejar en la ambigüedad la distinción entre fe y saber. El problema estriba en que esta distinción suele provenir de una consideración puramente *gnoseológica* –la cual, sin mayor meditación y de un modo puramente abstracto, separa entre lo que parece ser “irracional” y lo “teorético”–. Pero si se hace a un lado esta consideración extrínseca y sus conceptos ya decididos de antemano, y, en cambio, se intenta hacer una *experiencia* del fenómeno positivo de la fe y seguir su camino, se advertirá sin dificultades cómo en ningún caso la fe es meramente una disposición irreflexiva y ciega, sino que, por el contrario, ella conduce al saber más elevado.

⁷ Anselmo. pág. 366. “Porque no busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyese, no llegaría a comprender”.

pérdida como pérdida, pues de otra manera no nacería en nosotros el impulso que lleva a buscar y a mantenerse en la cercanía de lo que se ha perdido.

Cierto es, como resulta fácil advertir, en un caso como éste, donde lo buscado es Dios mismo, no puede esperarse algo así como un hallazgo “concreto”, de igual forma como no existe una respuesta que agote la pregunta que interroga por Dios. Entre los judíos se decía, respecto de esto, que quien viese el rostro de Dios necesariamente habría de morir -razón suficiente como para no esperar una visión “concreta” en este aspecto-. Sin embargo, esto no va en desmedro de la búsqueda como tal; podríamos decir, en ese sentido, junto a Heidegger, que *la meta de esta búsqueda es el buscar mismo*: “el buscar -¿qué otra cosa es sino el más constante estar-en-la-cercanía de lo que se oculta, desde lo cual toda urgencia nos atañe y todo júbilo nos inflama? El buscar mismo es el meta y a la vez el hallazgo”⁸. Con esto, no obstante, no se condena a la búsqueda a una eterna insatisfacción, debido a la aparente falta de meta y respuesta, así como tampoco a una supuesta indeterminación, pues, como se ha señalado, el buscar mismo es la meta y el hallazgo, y en la insistencia y la perseverancia en él ha de encontrar quien busca tanto la urgencia como también el júbilo. “*La grandeza del hombre –dice Heidegger- se mide según aquello que él busca, y según la insistencia en virtud de la cual él sigue siendo el buscador*”⁹.

Examinaremos ahora, lamentablemente, sin todo el detenimiento que realmente merece, la “*excitatio mentis ad contemplandum Deum*”¹⁰ que antepone Anselmo a su obra. Sin duda sería un error ver en este bello capítulo nada más que una plegaria de innegable “valor artístico” –lo cual, si fuese considerado adecuadamente, tampoco sería de por sí algo menor o despreciable desde un punto de vista filosófico- pero en lo fundamental, superflua y ajena al desarrollo del argumento planteado por Anselmo. Es preciso, en ese sentido, hacer notar que es justamente en esta exhortación donde acontece aquella elevación del espíritu a la contemplación de Dios -y, por lo mismo, la experiencia por medio de la cual lo perdido aparece como perdido, es decir, como digno de ser buscado-; de otra manera, el *verdadero sentido* del argumento, su fin y contenido esencial, se disiparía, y sólo nos quedaría el vano juego inferencial de un seco y abstracto nudo de proposiciones. Anselmo, como hemos mostrado al reconocer que establece la fe como principio de su consideración, no puede sino comenzar con Dios –y esto quiere decir, desde la comprensión y asimilación de las *sagradas escrituras*-. Ahora bien, la exhortación debe revelarnos la singular y angustiosa experiencia de ese comienzo, en donde subyace la esencial vinculación del hombre con Dios, y por cuyo medio aquellas proposiciones, que de por sí aparecen como abstractas y vacías, se llenan y *vivifican* con su *verdadero significado*, el cual es eminentemente *dialéctico*.

Pues bien, Anselmo, como todo aquel que se dispone a buscar algo, comienza por determinar el posible lugar donde se puede encontrar el objeto de su búsqueda. Ahora bien, ¿existe algún rincón, ya sea en el cielo o en la tierra, que pueda albergar a aquello que de por sí se concibe como estando *en todo lugar -Omnia ubique-?*¹¹ Indudablemente, si bien Dios es omnipresente, teniendo el cielo por trono y la tierra por estrado de sus pies¹², no se encontrará específicamente aquí o allá, de tal forma que pudiera uno encontrárselo

⁸ Martin Heidegger. Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas escogidos de la lógica. Publicaciones especiales. Pág 5

⁹ Martin Heidegger. pág 5

¹⁰ Exhortación a la contemplación de Dios”.

¹¹ “¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra? Jeremías 23: 24. Ver también Prosligion cap. XIX.

¹² Isaías, 66: 1.

concretamente en la cima de una montaña, o bien, enterrado como el más valioso de los tesoros.

Pero, por otro lado, San Pablo, refiriéndose a los paganos, ha expresado que no hay excusa para la ignorancia respecto de Dios, ya que sus *obras* -vale decir, la creación- son manifiestas¹³. En ese sentido, cabría decir que, bajo algún aspecto, la *experiencia del mundo* es decisiva para la comprensión de Dios. De ahí que gran parte de las pruebas de la existencia de Dios sean *a posteriori*, vale decir, que van del ente inmediato, como algo dado en la *experiencia*, a lo abstracto del pensar -como, por ejemplo, las famosas vías de Santo Tomás, que se valen del movimiento, del ente contingente, etc., para concluir desde allí la existencia de Dios, a saber, como causa inmóvil del movimiento o bien como ser necesario-. Sin embargo, en lo que refiere a esta *búsqueda* singular, podemos observar que, si bien desde la magnífica obra que es la naturaleza toda logramos advertir, por así decirlo, a su Creador, lo único que de Él nos presentan es un *vestigio* y una *huella*. Cuando San Agustín, en sus *Confesiones*, interroga de esa manera tan bella y poética a la tierra, a los mares y los animales que allí viven -en suma, al universo entero-, culmina por comprender que no son “ellos” lo buscado. Hemos de evitar, en ese sentido, confundir a Dios con la Naturaleza; es cierto, Dios está y se encuentra *en todo lugar*, de forma que debemos reconocer, como decía Carlyle -respecto de el principio pagano-, que todo objeto encierra divina belleza, que

todo es, en cierto sentido, *una ventana por la que podemos mirar al Infinito*¹⁴; pero Él mismo, Dios, lo Infinito, no se revela en ningún ente de la naturaleza, ni es tampoco, como expresa el panteísmo -y en alguna medida también el paganismo-, *la Naturaleza*. Lo único que nos dicen sus obras, desde su absoluto silencio, es: *"Ipse fecit nos"*¹⁵, vale decir, que han sido creadas, que han llegado a la presencia y han obtenido su *ser y esencia* por medio de la *creación* de su Creador. Tal es el vestigio y la huella que encontramos en las cosas, pero tampoco nada más. De ahí que quien busca a Dios deba sobrepasar esta “esfera”.

¿Pero adónde puede ya ir? A ningún *lugar*, sino dentro *de sí mismo*. No, por cierto, en lo que respecta a su corporalidad -que también, en algún sentido, vale como exterior-, sino respecto de su *alma* -“*anima, melior es, vitam praebe*”¹⁶-; el alma es el “lugar” en donde se debe buscar a Dios. En efecto, no otra cosa expresó San Pablo, cuando estuvo en Atenas: “para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente *no está lejos de cada uno de nosotros*”¹⁷. Puesto que es el *homo interior* quien juzga lo notificado por los sentidos, y, asimismo, es aquel interior el que posee la “facultad” de preguntar, *sólo el hombre*, en cuanto tiene *pensamiento*, es capaz de buscar a Dios. Los animales *sienten*, al igual que el hombre, y, por tanto, también en apariencia son capaces de contemplar la *belleza* del mundo; no obstante, pese a sus ojos -y a sus sentidos en general- no pueden interrogarla (aun cuando muchas veces sus sentidos son bastante más

¹³ “Porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medios de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa”. Romanos 1: 19-20.

¹⁴ Thomas Carlyle. De los héroes, el culto de los héroes y lo heroico en la historia. Trad. Jorge Luis Borges. Editorial Jackson de ediciones selectas. 1952. pág. 11.

¹⁵ “Él nos hizo”. Agustín de Hipona. Confesiones, B. A. C., Ed bilingüe, vol II, 1991. X, 6, 9. (salmos 99, 3)-,

¹⁶ Tú alma, eres superior [al cuerpo, pues vivificas la materia de tu cuerpo], dándole vida. San Agustín. Confesiones, X, 6,10.

¹⁷ Hechos. 17: 27.

agudos que los de los seres humanos) ni, por lo mismo, comprenderla *en cuanto* obra y creación. Pues quien no conoce ni entiende los símbolos, aunque los mire, no los ve.

Sólo el hombre, en ese sentido, es capaz de religión; y de ahí que sea un tanto ambiguo limitar el aspecto religioso al sentimiento, dejando fuera de su ámbito la luz natural de la razón, ya que es precisamente en virtud del pensamiento que el hombre es hombre, y, por tanto, capaz de preguntar y buscar a Dios. Recordemos que el hombre está hecho a *imagen* y *semejanza* de Dios, de manera que en él hay “algo más” que sólo una *huella* del Creador, como en el resto de la naturaleza.

En ese sentido, la *verdad como tal*, lejos de ser algo otro y exterior que debiera de ser encontrado dentro del inabarcable universo, debe buscarse en el alma misma del hombre, en su interioridad. Pues bien, es en esta vuelta sobre sí, a la interioridad, lejos de los mezquinos intereses mundanos, donde ha de refugiarse quien busca la esencia

suprema. Pues, como dice San Agustín, “*in anima habitat veritas*”¹⁸; y San Anselmo, casi está demás decirlo, es un ferviente agustiniano. En efecto, no otra cosa expresa el propio Anselmo al comienzo de su exhortación –hablando consigo mismo, se comprende–: “*Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abiice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca alicuantulum Deo, et requiesce aliquantum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omina praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. Dic nunc totum cor deum, dic nunc Deo: **quaero vultum tuum; vultum, tuum***”

Domine, requiero”¹⁹. Pues está dicho, en las sagradas escrituras, que se busque a Dios, y que se busque su *rostro*²⁰.

Ahora bien, aquí se ve claramente, además de aquel camino que abstrae de cualquier otro interés ulterior que no sea el “interés” supremo, que en ningún caso se trata de limitarse a la pura abstracción de los conceptos del pensamiento, sino que el camino consiste más bien en una elevación *cordial*; “*Doce cor meum*”²¹, dice Anselmo, y, lejos de aventurarse por sí mismo en los misterios divinos, lo que hace es pedir²² a Dios que enseñe a su *corazón*²³ dónde y cómo debe encontrarlo. Y es que lo que en sí mismo encuentra, si bien sólo en sí mismo ha de hallarlo, no es sino la *ausencia* de Dios. Mas no es poco, si se piensa que muchos, abandonándose a otros *intereses particulares*, ni siquiera llegan a experimentar la ausencia como ausencia. En ese sentido, a Dios, más que a nadie, se aplica aquel dicho popular de que se hace presente por su ausencia. Porque sólo por cuanto *no* es algo a la

¹⁸ “En el alma habita la verdad”.

¹⁹ “*Oh hombrecillo, sal un momento de tus ocupaciones; ensimímate un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos; arroja lejos de ti las preocupaciones agobiadoras, aparte de ti tus trabajosas inquietudes. Busca a Dios un momento y descansa un momento en él. Entra en el santuario de tu alma, apártate de todo, excepto Dios y lo que puede ayudarte a alcanzarle, y, cerrada la puerta, búscalo. ¡Oh corazón mío! Di con todas tus fuerzas, di a Dios: Busco tu rostro, busco tu rostro, ¡oh Señor!*”.

²⁰ “Buscad a Jehová y su poder; buscad siempre su rostro”. Salmos 105:4.

²¹ “Enseña [conduce] a mi corazón”. Proslogion. Cap 1.

²² “Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá”. Lucas 11: 10

²³ “Mas si desde allí buscares a Jehová tu Dios, lo hallarás, si lo buscares de todo tu corazón y de toda tu alma” Deuteronomio

mano, un ente *determinado*, un existente²⁴, vale decir, precisamente porque no es *criatura*, puede ser el Creador.

En efecto, Anselmo expresa que Dios habita “*luce[m] inaccessibile[m]*”²⁵. No sólo no es perceptible en el mundo, sino que aun para la propia interioridad del hombre –la cual, en definitiva, también es parte del mundo y no se separa *radicalmente* de éste- resulta imposible “ver” a Dios concretamente como tal. Dios, en Anselmo al menos, no puede ser aprehendido *cabalmente* mediante conceptos del pensamiento –dada la *finitud* del pensamiento humano-, aun cuando, por medio de los conceptos, puedan concluirse ciertas cosas importantes respecto de su misterio –por ejemplo, como ya veremos, su existencia-. Éste, su misterio, en Anselmo, quedará siempre sumergido dentro de lo incomprensible. Por eso la experiencia de Dios, en lo que tiene de inaccesible, está reservada exclusivamente a la fe.

Anselmo pasa entonces a poner de manifiesto en qué consiste esta finitud del hombre. Su visión, como es de esperar, es fundamentalmente cristiana: el hombre ha *caído*, es un *pecador*. Ha caído, porque es –esencialmente- pecador. *Sed heu me miserum, unum*

*de aliis miseris filiis Evae elongatis a Deo*²⁶. En otro lugar, dice aún más claramente:

*Heu publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae*²⁷. Esta idea del pecado, como carácter exclusivo del hombre, es muy importante. En primer lugar, debemos apartar de nosotros tanto la creencia *literal* como aquel ciego punto de vista –que se llama a sí mismo ilustrado- que condena la idea del *pecado original* como fábula. Y es que, en general, se ha llegado a pensar que esta historia es pura fábula justamente porque en primera instancia se ha creído en ella literalmente, vale decir, ingenuamente –conforme a la letra, es cierto, pero sin espíritu ni inteligencia-. No repetiremos nuevamente la necesidad que para estos asuntos reporta la ayuda de la razón, porque estas formas de expresión religiosa son valiosas en sí mismas, si bien no hasta el punto de llegar a ser impedimento, por su interpretación *dogmática y literal*, de su propia *comprensión*. Pues bien, ante todo, cabe hacer notar que Adán no es tanto nuestro padre respecto del tiempo como *el hombre en cuanto tal, universal*. No es que, *efectivamente*, en el principio de los tiempos, Adán, como mero *individuo*, haya comido del fruto prohibido, de tal manera que, en virtud de ese acto *contingente y fortuito*, haya condenado a toda su descendencia a la cólera de Dios, sino que lo que aquí está en juego es la *esencia* del hombre –de todo hombre-, en la cual nada hay de contingente y fortuito, y que, por su singular naturaleza –que consiste en ser consciente del bien y del mal, vale decir, por el “hecho” de poseer en general conciencia y pensamiento-, está substancialmente escindido tanto de la naturaleza como del propio Dios. Por eso ha caído; por eso es pecador. Hegel expresa esta condición de la siguiente manera: “*esta representación del pecado original lleva implícita para nosotros la noción de que el hombre, tal y como es por naturaleza, no es tal y como debe ser ante Dios, sino que*

²⁴ En el sentido de que a Él corresponda una intuición -sensible-; Dios no es un “existente” –pues de otra manera sería susceptible de ser percibido-, sino que Dios es la existencia misma. El ente determinado recibe su existencia de otro –de Dios-, y por eso es esencialmente finito –es decir, puede dejar de existir-; Dios, en cambio, debe ser concebido como lo que “existe” *por sí mismo*. Esto debe ser aclarado luego –al tratar de *Descartes*- y no corresponde propiamente a este lugar, pues Anselmo no habla expresamente de ello.

²⁵ En una luz inaccesible. Proslogion. Cap. 1.

²⁶ Ay qué desgraciado soy, uno de otros tantos hijos infortunados de Eva apartado de Dios. Proslogion. Cap 1.

²⁷ Oh duelo público de la humanidad, gemido universal de los hijos de Adán. Proslogion. Cap 1.

*su destino es llegar a ser para sí lo que sólo es en sí*²⁸. El animal no tiene necesidad de tal cosa, pues, a diferencia del hombre, no debe *llegar a ser* lo que es, sino que simplemente es: su ser está claramente determinado y acabado en sí mismo; en ese sentido, no puede decirse propiamente que posea voluntad *libre*, puesto que en cada caso obedece siempre a su *instinto* –lo cual no quiere decir, sin embargo, que actúe por puro mecanismo–, es decir, nunca deja de estar de acuerdo con la *naturaleza*.

El hombre, en cambio, a diferencia del animal –que es completamente ajeno tanto al bien como al mal–, por el hecho de ser pensante, es también libre, de tal forma que en él se abre una dimensión nueva, a saber, la de ir *contra* la disposición de la naturaleza. Un sólo ejemplo bastará mostrar esto: el *suicidio*. El pensamiento –y la conciencia– es la fuente por donde el *mal* ha entrado en el mundo. Pero, por otro lado, el pensamiento trae consigo igualmente la posibilidad del *bien*, “así como también –dice Hegel– el *remedio* para curar los males causados por el propio pensamiento”²⁹. De ahí que el hombre, como tal, sea fundamentalmente *pecador*. Dice Anselmo, haciendo un fuerte y significativo contraste entre el estado previo del “hombre” en el jardín del Edén y la situación actual del género humano, que hemos pasado “ ***A patria in exilium*** , ***a visione Dei in caecitatem nostram***. ***A iucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio! De quanto***

bono in quantum malum! Grave damnum, gravis dolor, grave totum³⁰. Pues bien, Anselmo afirma que el pecado entorpece la mirada del hombre para lo esencial, es decir, para la búsqueda de aquella “felicidad”³¹ que ha perdido por el destierro que supone su propia naturaleza para la contemplación de Dios: “***Domine, incorvatus non possum nisi deorsum***

aspicere, erige me ut passim sursum intendere³². Como decíamos previamente, sus intereses particulares, el fango en el cual se encuentra –“fango” que puede estar acompañado de las más delicadas comodidades y placeres–, le impiden remontarse hasta la suprema verdad. El hombre, a diferencia del barón de Münchhausen, no puede sacarse de esa ciénaga por sí mismo, tirando de sus propios cabellos. De ahí que Anselmo pida a Dios que lo levante y lo conduzca. He aquí sus hermosas palabras, donde sintetiza de un modo loable el pensamiento que ha desarrollado hasta el momento: “***Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu diceas, nec inveniri nisi***

²⁸ G. W. F. Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol III. Fondo de cultura económica. Pág 82.

²⁹ Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Pág. 82.

³⁰ Anselmo. Proslogion. Cap 1. “*Hemos pasado de la patria al destierro*; de la vista de Dios, a la ceguera en que nos hallamos, de la dulce inmortalidad, a la amargura y el horror de la muerte. ¡Funesto cambio! ¡Qué mal horroroso ha remplazado a tan gran bien! Grave daño, grave dolor, grave *todo*”.

³¹ Sin embargo, esta felicidad anhelada no es un deseo ingenuo por retornar nuevamente al “jardín del Edén”, y recuperar ese estado de inocencia natural perdida; esta esperanza involucraría olvidar todo pudor y conocimiento humano. Por el contrario, es del todo inevitable que el hombre haga todo desde sí mismo (el “sudor de la frente”, etc.), pues su felicidad sólo puede residir en ello y no en que el árbol le alargue gustosamente sus ramas para que él, sin el mayor esfuerzo, se alimente. En ese sentido, *sólo como hombre* –permaneciendo como tal– puede reconciliarse nuevamente con Dios.

³² “Señor, estoy encorvado, no puedo mirar sino hacia abajo; enderézame para que pueda dirigirme hacia arriba”. Anselmo. Proslogion. Cap.1.

*Te ostentas. Quaeram Te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amen
inveniando*³³ .

Esta es, pues, a modo de resumen muy general, la fe de San Anselmo. Advertimos que, por un lado, Anselmo no diferencia radicalmente entre fe y filosofía, pues su interés filosófico únicamente se orienta al deseo de aclarar aquello en lo cual cree, sin detenerse en otros detalles puramente metafísicos, o bien, científicos. En lo fundamental, hemos tratado de respetar y seguir del modo más cercano posible su punto de vista, pues no vemos cómo sería posible, de otra manera, comprenderlo -especialmente si nos limitáramos, como normalmente se hace, a juzgarlo desde una pretendida superioridad científica-positiva que no se sabe de adónde-.

Pasamos ahora, sin más demora, al estudio del famoso argumento del *Proslogion*, por medio del cual nuestro filósofo pretende demostrar la existencia de Dios. No obstante, todavía queda un detalle importantísimo que recordar antes de su exposición, si bien éste entra ya de pleno al interior del propio argumento. Ante todo, hemos de hacer presente un *supuesto fundamental*, el cual, junto con toda la previa exposición respecto de la consideración filosófico-teológica de Anselmo, *está ausente* en todas las posteriores reformulaciones del argumento -de manera que, podríamos decir, constituye en gran parte la diferencia sustancial del argumento de Anselmo respecto de los demás-. De ahí su importancia capital, pues, en virtud de tal supuesto, podemos hacer una *salvedad* esencial, de la cual no pueden gozar, como hemos dicho, las otras reformulaciones. Pues bien, el supuesto atañe a la *necesidad* de esgrimir un argumento puramente racional para la demostración de la existencia de Dios, porque, en efecto, *“dixit **insipiens** in corde suo: Deus non est”*^{34 35} . Como ya lo hemos referido anteriormente, Anselmo no pretende concebir la esencia plena de Dios a través de una definición conceptual, *sino que únicamente quiere poner de manifiesto la contradicción que existe en la afirmación de la no existencia de Dios por parte del “insensato”, vale decir, hacer patente el sinsentido de la proposición “Dios no existe”*. Por supuesto que, a través de tal argumento, Anselmo se propone, como lo expresaba en el proemio, establecer que Dios existe verdaderamente, mas ello no implica una enunciación definitiva de la esencia de Dios, puesto que Dios

*“maior sit quam cogitari possit”*³⁶ . Como veremos luego, las otras formulaciones del argumento, que siguen en lo fundamental la exposición de Descartes, se diferencian del planteamiento originario de Anselmo justamente en esto, a saber: que en ellas se parte de una consideración de la *esencia* de Dios -como lo más *perfecto*-. Poco importa que luego Descartes también pretenda subordinarse a los dictados de la fe so pretexto de la ya tan renombrada finitud del entendimiento humano, puesto que su desarrollo filosófico

³³ “Enseñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas, y no puedo encontrarte si no te muestras. Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote”. Anselmo. *Proslogion*. Cap.1.

³⁴ El insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. *Proslogion* cap. 2.

³⁵ Salmos 14:1. “Dice el necio en su corazón: no hay Dios. Se han corrompido, hacen obras abominables; no hay quien haga el bien”.

³⁶ El capítulo XV del *Proslogion* lleva precisamente por título esas palabras: “que es mayor que lo que puede pensarse”. “Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quidam maius quam cogitari possit”: “Por tanto, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse, sino también *algo mayor que lo que puede pensarse*”. Son dos proposiciones distintas: una atañe al límite extremo que supone Dios respecto de cualquier otro pensamiento posible, la otra, en cambio, se refiere a la imposibilidad del propio pensar al ir *más allá* de ese límite.

ignora justamente esto, al aventurarse a expresar determinaciones ontológicas acerca de la esencia suprema. De ahí la importancia de la posición del *insensato* al interior del argumento de Anselmo, pues, en sustancia, se trata de una *reductio ad absurdum*³⁷ de tal posición. Ciertamente es que, como dice Malcolm³⁸, la conclusión de que no puede afirmarse que no exista Dios es, *en un aspecto*, puramente lógica, de tal manera que, aún cuando el *insipiens* reconociera la validez del argumento, ello no favorecería en lo más mínimo su disposición hacia una vinculación con Dios por medio de la *fe*. Sin embargo, pese a ello, el camino seguido por Anselmo, el cual obedece al impulso íntimo de la *fe* de ponerse en marcha hacia el saber, no se ve mermado tampoco por esto, ni en general por la relativa -pero también esencial- ambigüedad en que queda sumida la distinción entre *fe* y *saber* en su filosofía.

Pues bien, el argumento de Anselmo es muy simple -si bien lleva consigo un pensamiento de gran profundidad- y puede ser resumido más o menos así: en primer lugar, Anselmo da como “nombre” de Dios la siguiente proposición: “*aliquid quo maius cogitari nequit*”³⁹, es decir, *algo de lo cual nada mayor puede pensarse*. Esta proposición, insistimos, no es una enunciación respecto de la esencia de Dios, sino tan sólo un “aspecto”, por así decirlo, que atañe más que nada a una *posibilidad lógica*⁴⁰. El *insensato*, por otro lado, que es a quien va dirigido el argumento, pese a su declaración de que no hay Dios, es capaz de entender el nombre de “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”, de manera que tal proposición *se halla plenamente en su entendimiento*, aunque, como hemos dicho, no crea que exista en la *realidad*. En efecto, “*aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intellegere rem esse*”⁴¹, vale decir, *efectivamente es diferente* que algo se encuentre sólo en el entendimiento a que se halle, además, en la realidad. Anselmo presenta para la comprensión de esto el ejemplo de un pintor que, previo a la ejecución de su cuadro, posee la idea a ejecutar en su entendimiento. El cuadro, como tal, aún no es, por cierto,

³⁷ Reducción al absurdo.

³⁸ Norman Malcolm. *The Ontological Argument (from St. Anselm to contemporary philosophers)*. Presento aquí mis excusas por no presentar una referencia concreta. Aclaro que sólo he tenido acceso a un extracto del texto por medio de una traducción informal y no publicada de Juan José Fuentes en el curso de Filosofía Medieval de la Universidad de Chile.

³⁹ “Algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”. *Proslogion*. cap.2 Seguimos aquí la traducción ofrecida por H. Giannini en *Desde las palabras*. Ed. Nueva Universidad, Chile, 1981, pp. 69-70.

⁴⁰ En el libro apologético contra Gaunilo—éste había escrito una crítica del argumento del *Proslogion*, a favor del *insensato*, apenas vio la luz-, Anselmo le reprocha por haber malinterpretado su pensamiento al confundir la expresión “*aliquid quo maius cogitari nequit*” —algo de lo cual nada mayor puede ser pensado- por “*maius omnibus*”, es decir, el ser “mayor de todos” [Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. Cap. V. pp. 428-428]. La diferencia dista de ser una mera sutileza: en efecto, mientras el nombre ofrecido por Anselmo atañe a una posibilidad puramente lógica, el “ser mayor de todos” es un máximo meramente empírico —que, sin embargo, no se ofrece en la experiencia-. En ese sentido, no hay contradicción lógica al pensar la inexistencia del “ser mayor de todos” —cosa que por cierto afirmaba Gaunilo, si bien atribuyéndole falsamente este razonamiento a Anselmo-, como sí ocurre con el nombre “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”. Por el hecho de que por sí mismo el ser mayor no implica la necesidad de ser pensado necesariamente como existente, sino que, por el contrario, es posible pensar su inexistencia sin contradicción, Anselmo afirma que precisa de pruebas previas para poder afirmar a priori la existencia del “ser mayor de todos”, ya sea una prueba empírica —cosa que se ve difícil, por no decir imposible, pues siempre podrá objetarse en la experiencia la posibilidad de un ser mayor todavía- o bien una prueba puramente lógica. Pero la única prueba “puramente lógica”, que se sostiene por sí misma sin necesidad de otra prueba, es la que ofrece el propio Anselmo en su argumento.

⁴¹ “Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra, entender que la cosa existe en la realidad”. *Proslogion*.

pero, no obstante, se presenta en la esfera de su *pensamiento* como una *posibilidad*. Sin embargo, sólo una vez que el cuadro ha sido pintado puede decirse con pleno derecho que aquello que en un comienzo era “mera” posibilidad, es ahora *efectivamente real*, es decir, está en la existencia. Por tanto, “*et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est*”⁴²

. La base esencial en donde se apoya toda la fuerza del argumento reside, pues, en el hecho de que Anselmo considera que lo que está en el entendimiento y en la *realidad*, es *mayor* que lo que únicamente se halla en el entendimiento. De ahí, la conclusión se vuelve evidente por sí misma: “*Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et intellectu et in re*”⁴³, es decir, Dios, en cuanto es algo de lo cual nada mayor puede ser pensado, existe verdaderamente tanto en el pensamiento como en la realidad.

Por tanto, el insensato –recordemos que la posición del insensato es fundamental para concebir el genuino sentido del argumento de Anselmo (especialmente en su distinción y contraste con las demás reformulaciones)- que ha dicho en su corazón “no hay Dios”, se ve forzado o bien a confesar que no es capaz de comprender la proposición de “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”, es decir, afirmar que aquello no está presente en su entendimiento, o bien terminar por reconocer que su afirmación acerca de la inexistencia de Dios es contradictoria en sí misma. Mas resulta innegable que, cuando el insensato oye la proposición, la entiende. En efecto, en el capítulo IV, refiere Anselmo que por el hecho de que afirmar en su corazón “no hay Dios” necesariamente el insensato debe “pensar” aquello que nombra como Dios. Cierto es que hay muchas maneras de tener en el entendimiento una cosa, mas cuando la inteligencia no sólo retiene el primer aspecto ingenuo de la palabra, vale decir, el uso gastado e irreflexivo de la misma, sino que, por el contrario, comprende lo que dice, -vale decir, no sólo la tiene en el entendimiento, sino también en el *pensar*- entonces de ninguna manera puede afirmarse que Dios no exista, como lo ha expresado el insensato en su corazón –quien, por consiguiente, sólo ha podido decirlo en la medida en que no ha comprendido la cosa misma que expresa, es decir, bajo la indeterminación de un significado vago y ambiguo de la palabra “Dios”-.

Ahora bien, por otro lado, es conveniente aclarar que *únicamente* Dios, en cuanto es “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”, no puede sino ser concebido como existiendo verdaderamente. En efecto, cualquier otro ente es menor a este límite que -supone Dios-, de forma que, por muy favorables, sublimes y excelsos que sean en general los predicados que puedan inventársele a cualquier ente hipotético, de ninguna manera puede concluirse de allí, vale decir, de su mera posibilidad en el pensamiento, su existencia. El argumento, por consiguiente, es *válido únicamente* para “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”. Ahora bien, es ser sólo puede ser Dios, pues, como dice Anselmo,

“*si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius Te; quod fieri nequit*”⁴⁴. De ahí que no pueda uno menos que asombrarse ante la crítica de Gaunilo, monje de Marmoutiers, quien alega que así como ocurre con el nombre de Dios, que, por lo pronto, es pura posibilidad, del mismo modo es posible concebir en el entendimiento todas las cosas falsas y dudosas que quepa imaginar, sin que por ello necesariamente deban existir. Para esto,

⁴² “Es cierto que algo de lo cual nada mayor puede ser pensado, no puede sólo existir en el entendimiento. Pues, si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse algo que también existe en la realidad, lo cual es mayor”. Proslogion. Cap. 2.

⁴³ Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo de lo cual nada mayor puede pensarse, tanto en el pensamiento como en la realidad” Proslogion. Cap. 2.

⁴⁴ Proslogion. Cap XV. “si tú no fueses ese ser, se podría pensar una cosa mayor que Tú, lo cual es imposible”.

pone como ejemplo la representación de una isla inexistente, a la cual denomina “Perdida”, y que adorna con una inapreciable cantidad de dones de todas las clases. Gaunilo afirma que perfectamente entiende y tiene en su representación aquella isla, pero que si alguien pretendiese concluir, presentando como argumento esa mera representación, que la isla “Perdida” debe existir con toda necesidad y fuera de toda duda, de seguro tal persona bromea o desvaría neciamente⁴⁵. Pero Anselmo ha dicho claramente -y de ahí que asombre este reparo de Gaunilo-, “*et quidem quidquid est aliud praeter Te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse*”⁴⁶. Es, pues, de suma importancia advertir que *sólode* “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado” resulta imposible pensar su inexistencia, mientras que para todo lo demás, -según Anselmo- *incluyendo al “yo”*, es posible *pensarlos* como inexistentes.

Más interesante es la crítica que hace Gaunilo al hecho de que Dios, de alguna manera, pueda estar en el *pensamiento*. Porque, en efecto, la idea que tiene el pintor antes de llevar a cabo su obra está efectivamente en su entendimiento, en conformidad con el conocimiento que éste tiene de su arte; igualmente, si alguien da las señas de un camino, o la apariencia de un hombre por lo pronto desconocido, en ambos casos, se entiende lo que se dice, y aun cuando las indicaciones fuesen equivocadas, no dejarían por ello de estar en el entendimiento, pues en los tres casos se trata de una representación que es posible de ser comprobada o refutada en la realidad. Sin embargo, esto, evidentemente, no acontece en el caso de Dios, pues, como el propio Anselmo ha dicho tanto en la exhortación como en el resto de la obra –especialmente el capítulo XVI- Dios habita en una luz inaccesible. ¿Cómo entonces puede estar en el pensamiento? Gaunilo, en efecto, -concediendo, en parte, que, de un modo vago, su nombre pueda estar en el entendimiento-, niega radicalmente que el nombre de Dios pueda ser *pensado*, pues para ello requeriría, según él, de una prueba de hecho. Ahora bien, Anselmo, en cuanto creyente, no ofrece reparos al hecho de que, efectivamente, Dios mismo sea un misterio, vale decir, un *más allá* imposible de alcanzar por los que están *más acá*, pues de otra manera la criatura se elevaría por sobre el Creador, lo cual es absurdo⁴⁷. Sin embargo, si bien Dios está por sobre el propio pensar, la idea de algo de lo cual nada mayor puede ser pensado es completamente *pensable*, aun cuando sitúe al pensamiento en su límite supremo. Porque, al igual que con lo que sucede, por ejemplo, con la palabra “inefable”⁴⁸, la cual, si bien nada puede decirse respecto de su “objeto” y “contenido”, es comprensible y su uso es absolutamente legítimo, la idea de algo de lo cual nada mayor puede ser pensado está completamente justificada, a pesar de que su objeto, vale decir, Dios, no pueda ser aprehendido por el pensamiento. En ese sentido, asegura Anselmo, no porque no se pueda mirar directamente al Sol, se está ciego a la luz que irradia, que no es sino la luz del Sol.

En ese sentido, el argumento, si bien no pretende en ningún caso, como hemos repetido bastante, aprehender absolutamente la naturaleza de Dios en conceptos, de todas formas nos lleva hacia eso que, aparentemente, le está enteramente privado a un entendimiento puramente formal y lógico, a saber, nos sitúa en una *experiencia* de lo *trascendente*, de la existencia, lo cual *desborda* la esfera del mero entendimiento. Y esto porque, *más allá* de ser meramente un razonamiento abstracto, el argumento obliga al

⁴⁵ Anselmo. Obras completas. Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente. pp. 406-414.

⁴⁶ Proslogion, cap. III. “Por lo demás todo, excepto Tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir. A ti solo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado”.

⁴⁷ Ver Proslogion Cap. III.

⁴⁸ Anselmo. Obras completas. Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente. . pp. 406-414.

pensamiento a sobrepasarse a sí mismo hasta lo que, en un primer momento, aparece como lo completamente distinto de él: a encontrar, por así decirlo, por medio de este contenido singularísimo que es Dios, su verdadero sentido, el cual consiste en estar en contacto con aquello que vale como *lo otro*, a saber, la realidad y la existencia. De ahí que el argumento de Anselmo a favor de la existencia de Dios sea eminentemente *dialéctico*, y no tanto lógico, puesto que en él *lo uno*, es decir, el pensamiento, y *lo otro*, esto es, el ser –la existencia–, y que valen como la absoluta contraposición, se encuentran *inseparablemente unidos*. Mas esto sólo acontece *verdaderamente* en Dios; es más, por esto mismo Dios sería con justo derecho *la verdad en cuanto tal*, pues, según una definición que en los tiempos de Santo Tomás solía ofrecerse en las escuelas, “*verum est indivisio esse, et eius quod est*”, es decir, lo “verdadero es la indivisión del ser –en este caso, el pensar– y lo que es –la existencia–”.

Pero esta *experiencia* que trasciende el solipsismo del entendimiento abstracto en Anselmo está esencialmente vinculada con la *fe*. En efecto, la fe es la esperanza en lo que no se ve, es decir, la esperanza en Dios, al cual considera como existiendo *en el más alto grado*, mientras que los demás entes, por tener un principio y un fin, vale decir, por ingresar en la existencia por otro, son necesariamente finitos. Dios, en cambio, no puede verse ni, en general, ser percibido, porque no posee principio ni fin⁴⁹; paradójicamente, como hacíamos notar previamente, ésta es justamente la razón por la cual resulta sensato pensar que existe en realidad. Pero esto no es, en Anselmo, tanto un saber como una *experiencia* de la propia fe. Y es que, en la medida en que la existencia de Dios no se puede verificar ni contrastar empíricamente, el argumento ontológico, en cuanto dialéctico, se presenta como una aclaración y confirmación del propio camino de la fe, el cual consiste en un *amor*, en un *anhelo* y en, en general, en la *esperanza* en el misterio divino. Indudablemente el argumento Anselmo no da con la esencia plena de Dios, pero encuentra algo de él que le permite sumirse en el gozo de su amor. Este gozo, sin embargo, sólo será “*gaudium plenum*”⁵⁰ cuando el creyente entre en el “reino de los cielos”, pero, de momento, disfruta del puro deseo, del hambre y la sed de esa felicidad infinita, incomparable a cualquier bien y dicha terrenales.

Lamentablemente, y realmente es una pena, no podemos seguir –por razones de espacio– a Anselmo a lo largo de toda su exposición, en donde se preocupa, entre otras cosas, de los atributos divinos. Especialmente admirable es, por ejemplo, el capítulo XXIII, que trata de la *Trinidad*, es decir, de la creencia fundamental del cristianismo de que Dios es *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Sin embargo, debemos afirmar que todo esto depende y está vinculado esencialmente con el argumento ontológico, de manera que, si se comprende la necesidad de uno, inevitablemente se encontrará razón en todo lo demás. Pero nuestra consideración se limita únicamente al estudio filosófico de la prueba ontológica⁵¹ ofrecida por Anselmo. Ésta se ha mostrado como una prueba que parte sólo de la *interioridad* del hombre que *busca* a Dios. En ese sentido, la prueba avanza desde el pensamiento a la realidad, y no al revés, esto es, sobre la presuposición de un “ser” contingente y finito;

⁴⁹ Proslogion. Cap. XIII.

⁵⁰ Proslogion. Cap. XXVI.

⁵¹ En general, aquí y en todo el estudio de San Anselmo, hablamos de prueba *ontológica* en un sentido amplio, debido a que así se ha llamado, desde Kant, al famoso argumento del monje benedictino. Sin embargo, sometido a un análisis más estricto, cabría decir que la prueba de Anselmo no es propiamente “ontológica”, en el sentido de que en ella no se parte de la *esencia* para concluir la existencia, sino únicamente de un nombre que revela tan sólo un aspecto de Dios. Además, la prueba no pretende tanto afirmar la existencia de Dios como negar la proposición del insensato de que no hay Dios, es decir, afirmar la imposibilidad de pensar la inexistencia de aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado.

su desarrollo es, por tanto, completamente “*a priori*”, a diferencia de la mayoría de las “pruebas” de la existencia de Dios, y de ahí su valor polémico. Sin embargo, la realidad con la que *da* este argumento no es tanto una realidad que aparezca, por así decirlo, dentro del mismo pensar, como la realidad del propio Dios. De ahí que quede reservada exclusivamente a la experiencia de la *fe*. El mismo argumento, en ese sentido, se presenta como una comprensión y explicitación de esta experiencia, de manera que dista de ser, como normalmente se la considera, un desarrollo puramente lógico, en sentido abstracto y formal. El presupuesto de Anselmo es la creencia en el Dios cristiano, y tal creencia es la que anima y vivifica su argumentación. Si la desprendiéramos de ella, como si fuera un ropaje demasiado pobre, le arrancaríamos su *alma*, vale decir, el elemento en el cual le es posible vivir.

III La prueba ontológica en Descartes

El argumento ontológico en Descartes es importante, ante todo, por el siguiente motivo: su argumento es en general la prueba a la cual normalmente se refieren, de aquí en adelante, todas las críticas o “reformulaciones” de la prueba ontológica. Es más, se sabe que el propio Descartes sólo indirectamente, a través del análisis de Santo Tomás a la prueba de Anselmo, tuvo conocimiento del trabajo del monje benedictino. Ahora bien, no resulta difícil advertir, dando un ligero vistazo a la historia de la filosofía, que su ejemplo ha sido imitado por el resto de los filósofos que se han dignado a discutir la prueba ontológica; en ese sentido, el hecho de que el planteamiento originario se deba a San Anselmo no ha pasado de ser una mera anécdota, mientras que la prueba de Descartes ha valido y ha imperado como el verdadero argumento ontológico para toda la filosofía moderna. Sin embargo, no hay motivo en general para quejarse de lo que ya ha sido: bien podríamos creer, aunque sea de un modo vago, que ello obedece a una necesidad del propio destino histórico de la filosofía. En ese sentido, no es azaroso que, aunque tímidamente, la filosofía contemporánea (Me refiero a Julián Marías, y en menor medida a Sartre) -la cual se caracteriza por preferir a Pascal por sobre Descartes (y que, sin temor a equivocarnos, podríamos decir que tiene como punto de partida la crítica del filósofo del *cogito*)- haya sido la encargada de traer nuevamente al recuerdo el verdadero sentido del argumento, así como el estudio atento y cuidadoso de la obra de San Anselmo.

Pues bien, intentaremos, en primer lugar, como es conveniente, dar una idea general de la filosofía cartesiana. La característica fundamental del pensamiento de Descartes, del cual se nutrirá toda la posterior filosofía moderna, es la necesidad de establecer el *método* como criterio de la esencia de la verdad. Esto representa, indudablemente, el más alto y extremo idealismo. En efecto, mientras en Aristóteles, y con él, en general, toda la filosofía antigua, *las cosas mismas* –vale decir, *el ente en cuanto ente*- son lo preguntado, desde lo cual el propio preguntar que interroga debe guiarse, con Descartes comienza una trayectoria que, si bien tiene como a sus más nobles predecesores a *Parménides* y, muy especialmente, a *Platón* –quien estableció la diferencia metafísica fundamental entre lo sensible y lo suprasensible-, *es una base completamente nueva*, por medio de la cual el *pensar representativo* del *yo* se pone a sí mismo como el *fundamento* incondicionalmente *cierto* y *seguro* de la esencia de lo verdadero. Es un error, propagado principalmente por la “filosofía inglesa” y Kant, no ver en Descartes más que a un tozudo metafísico dogmático. Descartes está lejos de proceder irreflexivamente, de modo no crítico y supuestamente yendo directamente, por decirlo de esta manera, a *las cosas en sí*; en ese sentido, no cabe duda de que es enorme lo que le debe, por ejemplo, un Kant, a la filosofía de Descartes. Por el contrario, Descartes descarta de plano como *falsa* cualquier representación que no se funde *clara* y *distintamente* en la certeza inquebrantable que -en un principio- solamente posee el *pensamiento* como tal. Por supuesto que en tales representaciones están comprendidas tanto las ideas metafísicas de los filósofos antiguos -escolásticos- como asimismo todo contenido religioso.

Descartes expresa esta necesidad de que el pensamiento debe comenzar sólo con el pensamiento mismo, con la afirmación de que *se debe dudar de todo*: “*debo rechazar – afirma-, no sólo lo que me parezca manifiestamente erróneo, sino también todo lo que me*

ofrezca la más pequeña duda”⁵². No en vano se ha llamado a esta duda de Descartes una duda *hiperbólica*, puesto que, sin detenerse a probar la falsedad de lo falso –precisamente puesto que todavía no tiene un criterio de verdad-, declara de provisionalmente todo derechamente como falso –si bien no para extraer, por inversión, lo verdadero- en cuanto es posible dudar de ello⁵³. Ciertamente es que, por este camino de *abstracción*, indefectiblemente culmina por dudar de todo; mas justamente por tal abstracción comienza a desarrollar un *pensamiento puro*, vale decir, un pensamiento genuinamente filosófico, libre de prejuicios y premisas de cualquier índole: “Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: **pienso, luego existo** era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”⁵⁴. Este pensamiento del “pienso, luego existo”, que no es sino el pensamiento de la autoconciencia como fundamento indudable e inquebrantable –es decir, la certeza como tal-, no es, ni puede ser, como normalmente se ha creído, por la forma aparentemente racionante que posee, la *conclusión* de un silogismo⁵⁵. Antes que el fruto de una deducción, ella es la *inmediata relación* del pensamiento consigo mismo, es decir, la conciencia de que el “yo pienso” envuelve inmediatamente, de un modo cierto e indubitable, el *propio ser*. Con Descartes renace nuevamente aquella célebre sentencia de Parménides de que *el pensar y el ser son una y la misma cosa*, si bien con un sentido *radicalmente diferente*.

Vemos aquí el enorme contraste que hay entre el pensamiento de Anselmo y el de Descartes. Anselmo, por un lado, se sumerge en el *contenido* de la fe y en la *esperanza de la salvación*, llegando a la conclusión de que sólo aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado es imposible de ser concebido como inexistente, mientras que todo lo demás, incluyendo al *yo y su pensamiento*, en cuanto es algo menor a este límite, puede ser *pensado* como no existiendo; Descartes, en cambio, afirma primeramente que sólo el “yo pienso” posee una *certeza* inquebrantable respecto de su propio ser –no todavía de la existencia y la realidad objetiva en general, ni mucho menos-, mientras que, *por lo pronto*, todo lo demás, como contenido determinado, incluyendo al propio Dios, *puede ser pensado* como *no existiendo*, en cuanto no se reconozca *desde* la certeza primera e indubitable del pensamiento.

Para Descartes, el filósofo, como pensador, debe, ante todo, anteponer el pensamiento, la conciencia de sí, frente a cualquier contenido o autoridad, como el justo tribunal ante el

⁵² Descartes. Obras Completas. Ediciones Anaconda. 1946. Buenos Aires. *Meditaciones sobre la filosofía primera*. Pág. 71.

⁵³ Sin embargo, la duda general sólo se aplica a las materias especulativas; en el terreno práctico y moral, en cambio, Descartes prudentemente prefiere respetar el deber y las leyes que se le exigen.

⁵⁴ Descartes. Discurso sobre el método. Pág. 33.

⁵⁵ Descartes. Extractos de las cartas de Descartes. pp. 322-323: “Gassendi había atacado el entimema cartesiano. “Esta proposición: pienso, luego existo, supone esta mayor: lo que piensa, existe, y, por consiguiente, implica una petición de principio”. A lo cual contesta Descartes: “no hago petición de principio porque no supongo ninguna mayor. Sostengo que esta proposición: Pienso, luego existo, es una verdad particular que se introduce en el espíritu sin el auxilio de otra más general, e independientemente de toda deducción lógica. No es un prejuicio; es una verdad natural que se graba irresistiblemente en la inteligencia”. “La noción de existencia –dice contestando a otras objeciones-, es una noción primitiva que por ningún silogismo se obtiene; es evidente por sí misma y nuestro espíritu la descubre por intuición. Si fuera fruto de un silogismo, supondría la mayor, el principio: todo lo que piensa existe, pero es precisamente por ella [es decir, por la intuición *intelectual* “pienso luego existo”] por lo que llegamos a este principio [de que “todo lo que piensa existe”].

cual todo comparece. En esto consiste la *nueva libertad* del hombre moderno –que no es ya más la convicción en la salvación-, a saber, que todo cuanto es, es sólo en la medida en que se *remita* al pensar. De este modo el hombre se apoya, por así decirlo, sobre su propia cabeza, y se coloca a sí mismo sobre su base. Esto es sumamente importante porque implica que lo inmediato, es decir, aquello que afecta nuestra sensibilidad –y que no debe confundirse con lo inmediato para la conciencia (lo *a priori*), que es lo que aquí se quiere poner de relieve-, no es capaz, *por sí solo*, de brindar un conocimiento, sino que es preciso que se justifique ante el pensamiento, que sea mediado por él; el pensamiento posee un papel *activo* en el saber, y en modo alguno se asemeja a esa “*tabla rasa*” de la que habla Locke –y los empiristas-, según la cual *todo conocimiento provendría del exterior y la experiencia sensible* ⁵⁶.

Ahora bien, esta referencia al individuo y la *libertad* de su pensamiento como el criterio absoluto de la verdad, puede, sin embargo, *malinterpretarse*, haciendo de este punto de partida la justificación de todo lo contrario, es decir, de la falsedad y la arbitrariedad. En efecto, aun antes de la aparición decisiva de Sócrates, Protágoras, el más famoso de todos los sofistas, había expresado que “*el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son*”. Esto, como hemos dicho, es *relativamente* acertado desde el punto de vista cartesiano, porque con la afirmación del hombre como medida va también la conciencia de que el pensamiento ha de “acompañar” necesariamente a todo ente, de manera que éste no es ya un presentarse inmediato, sino que, justamente por cuanto es un presentarse y un *aparecer* –y esto quiere decir, *aparecer para una conciencia-* es *relativo* al pensamiento y está *mediatizado* por el mismo. Sin embargo (y esto es lo que tiene de equívoco el principio de Protágoras), esta relatividad de lo ente de no ser un inmediato, sino algo que solamente es en cuanto aparece *para* el pensamiento, termina por negar la propia esencia de lo ente –es decir, de ser *lo que es-*, puesto que lo reduce al *no-ser* de la mera *apariencia*. De este modo, como dice Aristóteles en el libro undécimo de su *Metafísica*, todo recae en una en una *mala* ⁵⁷ “*subjetividad*”. Indudablemente, tal principio, entendido de esta manera subjetiva, es inadecuado –y todavía más cuando lo que se busca es un criterio de la verdad-, y sólo justifica el punto de vista de la *opinión*, según la cual cada uno puede pensar como mejor le cuadre. Pero el principio de Descartes, lejos de conformarse con una opinión –que, como tal, es nula en sí misma- pretende dar con la *verdad*. Pues bien, lo primero sería recordar que, si bien hay una necesaria referencia al sujeto, no es el parecer del sujeto *particular, individual*, es decir, la opinión de éste o de aquél, lo que importa, sino la conciencia *universal*, común a todo hombre en cuanto *pensante*.

Según Descartes, el único “atributo” que no se separa de su existencia es el *pensar*. De todo lo demás, por ejemplo, las cosas físicas –que son lo que aparentemente vale de un modo inmediato como lo real y lo verdadero-, incluyendo el *cuerpo* y lo que éste manifiesta a través de los *sentidos*, es posible dudar. De ahí que Descartes diga que la simplicidad del

⁵⁶ La filosofía de Kant, posteriormente, al poner de relieve que la *universalidad* y la *necesidad* no provienen de los datos de los sentidos, ha demostrado suficientemente la necesidad del concurso de la *pura espontaneidad del pensamiento* –lo *a priori*- en el saber, si bien sin concederle al pensamiento un *uso* trascendental. Esto debe ser investigado más a fondo en el tratamiento kantiano del argumento ontológico.

⁵⁷ Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Iberia. 1964. Colección de obras maestras. Libro undécimo. VI. Pág. 271. “La doctrina de Protágoras no difiere apenas de lo que acabamos de discutir. Este filósofo pretendía, en efecto, que el hombre es la medida de todas las cosas, lo cual viene a ser como decir son tal como a cada uno le parecen. Si fuera así, resultaría que la misma cosa es y no es, es al mismo tiempo y mala, y que todas las demás afirmaciones opuestas son también ciertas, puesto que a menudo la misma cosa parece hermosa a éstos, mala a aquéllos, y que lo que a cada uno le parece es la medida de las cosas”.

alma, que es puro pensamiento, es más fácil de conocer que el cuerpo. Por tanto, para que algo en general pueda ser considerado como *cierto*, es *absolutamente necesario* que se remita de un modo *claro y distinto* a la certeza inquebrantable que en sí posee el representar. Lo que no es de esta manera simplemente no es, vale decir, es declarado nulo y falso en sí mismo. El *dudar*, en ese sentido, no es de ninguna manera el fin, sino únicamente el medio por el cual toda *representación* es asegurada en la certeza inquebrantable *del representar*. El *dudar*, por consiguiente, tiene como base esencial el fundamento de lo *indubitable* –y esto es el *yo*-. “No es que imitara yo a los escépticos –dice Descartes-, que dudan por dudar y afectan de hallarse siempre irresolutos, sino que al contrario, buscaba tierra firme, base sólida en que fundar las afirmaciones de mi fe científica”⁵⁸. El *sujeto*, por tanto, ocupa ahora, desde Descartes, el lugar que antes, en la filosofía antigua, le fuera reservado exclusivamente a la *sustancia*. Por otra parte, *el ente* es concebido ahora en general como *representación*.

Sin embargo, como puede fácilmente advertirse, este *ser*, al cual va unido inseparablemente el “*yo pienso*”, no es sino la *abstracción* propia del pensamiento; nada más alejado de este ser, que no es más que la pura *certeza* de la relación que el pensamiento alcanza consigo mismo en su abstracción, que la *realidad objetiva*, es decir, que la *existencia* propiamente dicha. Este *ser* expresa, por tanto, la certeza de la *subjetividad*, pero tampoco *nada más*. Es completamente *unilateral*, vale decir, pese a poseer una evidencia clara y distinta, su certeza está encerrada en su esfera sin alcanzar a tocar en modo alguno la *objetividad* y la *realidad efectiva*. Descartes, por supuesto, estaba plenamente consciente de ello. En efecto, pese a que Descartes trastoca esencialmente el concepto de *verdad* de la filosofía escolástica en cuanto “*adaequatio rei ad intellectum*”, sigue pensando la *verdad* como *adaequatio* entre lo *subjetivo* y lo *objetivo*⁵⁹.

⁵⁸ Descartes. *Discurso sobre el método*. Pág 31.

⁵⁹ Citamos aquí, pese a su extensión, lo que expone Heidegger respecto al carácter distinto de la *adecuación* en la filosofía escolástica y la filosofía moderna, por lo clarificador que resulta y la enorme ayuda que reporta para la comprensión de la filosofía cartesiana. Heidegger. *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp 151-171 **De la esencia de la verdad**: “Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la *adaequatio rei ad intellectum*. Ambos conceptos esenciales de la *veritas* significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como **conformidad o rectitud**. En cualquier caso, la una no es la mera inversión de la otra. Al contrario, lo que ocurre es que *intellectus* y *res* se piensan de modo distinto en cada caso. Para darnos cuenta de esto tendremos que devolver la formulación habitual del concepto de verdad a su origen más próximo (el medieval). La *veritas* entendida como *adaequatio rei ad intellectum* no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que «*los objetos se conforman a nuestro conocimiento*», sino que significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas. El intelecto humano también es un *ens creatum*. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero el entendimiento sólo es conforme a la idea en la medida en que sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. En cuanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, la *veritas* es la que garantiza la *veritas* como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. La *veritas* siempre significa en su esencia la *convenientia*, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto entes creados, con el creador, un modo de «concordar» que

Por tanto, antes que la verdad propiamente dicha, lo que se ha expresado únicamente es la *certeza* y evidencia inmediata que la conciencia tiene de sí misma, certeza que comparte todo pensamiento que se siga claramente y descansa sobre este fundamento. Por consiguiente, esta *certeza* del “yo pienso” y todo cuanto posee una evidencia clara y distinta, no es todavía la *verdad*, pues carece de objetividad. Porque si bien, por ejemplo, en la matemática, la geometría o la lógica, hay un desarrollo completamente cierto, se trata evidentemente de la certeza del pensamiento, pero no hay nada, por el momento, que asegure su *verdad*, la cual implica, en su sentido cartesiano, *objetividad*.

La matemática, en efecto, pese a que, tanto en lo que respecta al estudio del número como en la geometría, se refiere todavía en cierto modo a lo sensible –y no en vano Platón le concede un valor ontológico inferior a las *ideas*–, es una actividad puramente intelectual, y si bien en ella, en virtud de la evidencia inmediata de los axiomas y la coherencia interna de la demostración, se da una certeza inquebrantable, lo cierto es que no representa propiamente un conocimiento, puesto que solamente se manifiesta el pensar en lo que tiene de abstracto y vacío, como forma transparente al contenido, siendo completamente indiferente a la realidad, de la cual no tiene ciertamente ninguna necesidad. Así, por ejemplo, que dos más dos son cuatro o que la suma de los ángulos interiores de un triángulo equivale a dos rectos, posee evidencia para cualquier hombre; sin embargo, si se pregunta sobre la *existencia o realidad* de un punto, que es lo que no tiene partes, o la recta que, como movimiento del punto es una longitud sin anchura, y que son determinaciones primeras e indemostrables sobre las cuales se construye cualquier triángulo, se tendría todo el derecho de *dudar* (respecto de su existencia), si es que no se concluye de buenas a primeras, como es lo lógico, que estas determinaciones son *solamente* “ideales” –en sentido unilateral. Ahora bien, habría que reparar que es un contrasentido exigir realidad a la matemática precisamente porque prescinde de ella y no la necesita en lo absoluto para constituirse como tal. Su “verdad”, en ese sentido, únicamente consiste en la no contradicción del pensamiento consigo mismo, sobre la base de la certeza inmediata que el pensamiento posee de sí mismo.

En la geometría, *hoy por hoy*, esto de que el pensamiento debe considerarse únicamente en su abstracción, separado de la realidad, y que no debe versar sobre el conocimiento de las “cosas” –“sustancias”, etc.–, se hace *todavía más visible* en el hecho de que “existen” varias geometrías, es decir, diversas concepciones del espacio, y que, por tanto, no *existe* algo así como el *espacio absoluto*, recargado de peso ontológico; en ese sentido, cada geometría –tanto la euclidiana como la no-euclidiana, por ejemplo– se construye aparte –aunque establezca relaciones jerárquicas, de oposición, respecto de otras geometrías–, sin referencia alguna a la *realidad*: de ahí que, cuando en la investigación empírica se tropieza con alguna dificultad, la determinación de *cuál* geometría sea la apropiada –para la solución del problema– es completamente *contingente*, pues sólo está sometida a la mayor o menor capacidad de respuesta que tenga tal o cual geometría para ese problema específico, pero en ningún caso concierne a la geometría como tal, es decir,

se rige por lo determinado en el orden de la creación. Pero, una vez que se ha liberado de la idea de la creación, este orden también puede ser presentado de modo general e indeterminado como orden del mundo. En el lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por «lógico»). Se da por hecho que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. También allí donde se emplean esfuerzos de una inutilidad sorprendente para tratar de explicar cómo pueda darse esa conformidad se presupone a ésta como esencia de la verdad. Así pues, la verdad enunciada siempre significa la coincidencia de la cosa presente con el concepto «racional» de su esencia. Parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador y ejecutor del *intellectus*”.

en su abstracción, determinar el espacio en un sentido absoluto, pues, por muy coherente y válida que sea cada geometría *consigo misma*, lo cierto es que no siempre es coherente con otras –pues de otro modo seguiríamos hablando de una sola geometría–, sino que es más bien contradictoria.

Otro tanto sucede con la *lógica*. También esta disciplina, en los últimos siglos, ha tenido un desarrollo sostenido que la ha llevado, al igual que la geometría, a elaborar más de un único “sistema lógico”: lejos están aquellos tiempos en que Kant pudo decir, respecto de la lógica clásica de Aristóteles, que no había tenido necesidad de retroceder un solo paso, así como, de igual forma, dada su aparente perfección, que no había podido dar ningún paso hacia adelante. Ahora bien, pese a los avances en lo que concierne a la *formalización* del lenguaje lógico –el cual permite llevar a cabo un cálculo matemático en los razonamientos–, así como a desarrollo de distintas lógicas *no* clásicas, lo cierto es que la lógica en general permanece, en lo que respecta a su *naturaleza*, en el mismo camino que tuvo desde su nacimiento con Aristóteles; en otras palabras, la lógica continúa siendo una disciplina meramente *formal*, que hace completa abstracción del *contenido*. Nada más alejado de su “objeto”, por tanto, que el objeto propiamente dicho, esto es, la sustancia, las cosas; por el contrario, la lógica, entendida de esta manera, consiste en proveer las reglas del *pensar abstracto*, es decir, la *forma* de la demostración y la inferencia válida: se trata, pues, sólo de la compatibilidad, de la *coherencia* lógica de un argumento, es decir, de la *validez*, pero nunca de la verdad.

La pregunta que se hace Descartes, por tanto, es ésta: ¿en qué medida puede la conciencia tener esta pretensión de **verdad** si en ella se establece una separación aparentemente insalvable entre la conciencia y la realidad? Porque si bien Descartes ha encontrado, por fin, algo firme y seguro, vale decir, el pensamiento, lo cierto es que se ha quedado solo con su certeza y, por lo pronto, está tan cerrado al mundo y lo verdadero como al principio. Ahora bien, debemos hacer notar, para comprender la necesidad de su método, que Descartes está lejos de concebir el camino de la ciencia como se hace hoy, es decir, presentando la teoría como una mera hipótesis falsable en la experiencia y sin pretensión de confirmar el pretendido saber como una verdad. Por el contrario, Descartes, ante todo, desea la verdad; es más, pretende hallarla, en primer lugar, sólo mediante el pensamiento especulativo. Por este anhelo comprobamos, en efecto, que se trata de una filosofía. Su concepto de verdad puede ser criticable todo cuanto se quiera, pero ello no quita que nos encontremos aquí con un despliegue genuinamente filosófico.

Aquí es, en este paso de lo subjetivo a lo objetivo, del pensar a la extensión, donde se presenta la *prueba ontológica* de Descartes. Como es posible advertir, Descartes no plantea el argumento ontológico porque le interese especialmente la existencia de Dios, sino porque quiere dar nuevamente con el *mundo* –con la *realidad* y la *objetividad*–, el cual se ha visto reducido, por la duda metódica, a una mera nada. Hemos apreciado ya que el ser que envuelve inmediatamente el pensamiento es sólo subjetivo, un “objeto” vacío, si se quiere; de ahí que Descartes, para alcanzar la verdad de la certeza, es decir, para poder confiar plenamente en la claridad y distinción de las matemáticas y, en general, las representaciones del pensamiento, eche mano del *argumento ontológico*. Es un error enorme pensar que Descartes haya “metido” a Dios dentro de su filosofía por un temor contingente, vale decir, para ponerse a resguardo de ciertos peligros que por aquellos tiempos amenazaban al “librepensamiento”. Sería indigno de un filósofo, en verdad, “acomodar” su pensamiento a la política imperante. Pero lo verdaderamente indignante es confundir la propia incapacidad de comprender por un error deliberado del filósofo. Por lo demás, dice Descartes: “*nadie más alejado que yo de ese farrago de entidades*

⁶⁰ *escolásticas*”. Nosotros creemos, sin embargo, que quizás ese mal llamado “fárrago de entidades escolásticas” podría haberle enseñado todavía alguna cosa a Descartes respecto de cómo buscar a Dios, pero no cabe duda que si Descartes hubiese aprendido semejante “lección” no sería precisamente Descartes, padre de la filosofía moderna.

Pues bien, en primer lugar, es preciso explicitar por qué razón *Dios* es aquella *idea* por medio de la cual el pensamiento obtiene la *verdad* –fundamentando así la claridad y distinción de la mera certeza-. “*De estas ideas* –dice Descartes-, *unas me parece que han nacido conmigo, otras son extrañas y proceden del exterior, y, finalmente, otras han sido*

hechas o inventadas por mí”⁶¹. Las primeras son las tan controvertidas *ideas innatas*, es decir, aquellas representaciones que ya están dadas en la *constitución* esencial del sujeto que piensa; las segundas, son lo representado que viene a nosotros como lo percibido en las cosas, y, finalmente, las últimas son las representaciones que formamos puramente a partir de nosotros mismos, es decir, en nuestra *imaginación*. Ahora bien, *por lo pronto*, ninguna de estas ideas se presenta como fundamento de la realidad efectiva de las cosas exteriores. Las ideas innatas, que surgen en la espontaneidad del pensamiento –de las cuales ya hemos hablado *en parte* en el análisis de la matemática, la geometría y la lógica-, sólo presentan una certeza subjetiva; por otro lado, de las meras imaginaciones, como es fácil advertir, mucho menos podría esperarse tal prueba; ahora bien, podría pensarse que las ideas adventicias, por el hecho de no estar sometidas a nuestra voluntad –en efecto, se presentan aparentemente por sí solas y la sensibilidad se comporta frente a ellas de un modo puramente pasivo-, son la garantía irrefutable de la existencia de las cosas exteriores. Así piensa, en verdad, la conciencia ingenua, no cultivada todavía filosóficamente. Sin embargo, como de alguna manera ya se ha anticipado con la referencia a la duda metódica, lo sensible no es, en lo absoluto, prueba de la verdad de las cosas exteriores. Descartes alega contra tal suposición el hecho de que “en sueños” también el espíritu cree percibir cosas; en otro lugar trae a colación el ejemplo de aquellos heridos en la guerra que se quejan del dolor de una parte de su cuerpo que hace tiempo les fue amputada. Por lo demás, lo sensible en modo alguno representa un criterio de verdad, pues no siempre la idea que nos notifican los sentidos es semejante a su objeto:

“yo he observado –afirma Descartes-, por el contrario, que en muchos casos que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; por ejemplo: encuentro en mí dos ideas de sol completamente distintas; una de ellas –por la cual el sol, me parece extremadamente pequeño- se origina en los sentidos, y pertenece al género de las que vienen del exterior; la otra –por la cual el sol me parece mucho mayor que la tierra- está tomada de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas razones nacidas conmigo, o está formada por mí”⁶². Por tanto, es erróneo concluir de las impresiones de los sentidos que efectivamente existan cosas fuera de la certeza del pensamiento.

En ese sentido, cuando consideramos las cosas como meros modos del pensamiento, a saber, en los tres tipos de ideas dados anteriormente, no cabe duda de que todas son semejantes entre sí, sin *jerarquía* alguna en cuanto a su peso ontológico. Ahora bien, si nos atenemos –en vez de aquel carácter común de que toda idea está sólo en el pensamiento-, al *contenido* de las ideas, vale decir, a aquello que representan, evidentemente se destruye la democrática igualdad de las representaciones. Dice, en efecto, Descartes: “Las [ideas]

⁶⁰ Descartes. Extracto de las cartas de Descartes. pág. 325.

⁶¹ Descartes. Meditaciones sobre la filosofía primera. Pág. 84

⁶² Descartes. Meditaciones sobre la filosofía primera. Pag. 85

que presentan *sustancias* son, sin duda, más amplias y contienen en sí más realidad objetiva, es decir, participan *por representación* de más *grados de ser o perfección* que las que solamente me representan modos o accidentes. La *idea* por la que concibo un *Dios* soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de las cosas que están fuera de él, repito, tiene más realidad objetiva que las que representan sustancias finitas”⁶³. Como mera representación o idea, Dios no difiere en nada de cualquier otra representación, sino que es en cuanto se considera la *cosa* que representa, esto es, la sustancia, cuando advertimos su valor ontológico, es decir, el mayor o menor grado de ser que posee.

Es preciso hacer aquí una aclaración terminológica para comprender este pasaje y los siguientes. Nosotros, en general, en conformidad con el espíritu de nuestro tiempo, hemos ocupado la expresión “realidad objetiva” para referirnos a la realidad de las cosas exteriores, vale decir, para expresar, más precisamente, la realidad *efectiva*, la existencia y la objetividad, en oposición a la subjetividad. Descartes alude, ciertamente, con “realidad objetiva”, a la entidad, es decir, al ser y la perfección, pero a la entidad que, por lo pronto, está sólo en el concepto y en la representación (esto es, en la esfera del sujeto). Por eso dice que las sustancias, *por representación*, participan de mayor grado de entidad que lo que es solamente modo o accidente.

Ahora bien, continúa Descartes: “*No debo* tampoco considerar que –siendo objetiva la realidad que considero en mis ideas- *no es necesario* que la misma realidad esté *formal o actualmente* en la causa de las ideas, sino que basta con que esté objetivamente⁶⁴ en ellas; porque del mismo modo que *esa manera de ser* [es decir, la realidad objetiva] *pertenece a las ideas por su propia naturaleza*, la manera de ser *formalmente* pertenece a las causas de esas ideas (al menos a las primeras y principales) *por su propia naturaleza también*. Y aunque pueda ocurrir que una idea dé origen a otra esto no puede realizarse hasta el infinito; es preciso al fin llegar a una primera idea cuya causa sea como un patrón u original en que toda realidad o perfección esté contenido formalmente y en efecto”⁶⁵.

La realidad *formal*, aquí, en la terminología de Descartes, no alude en modo alguno a lo abstracto, sino, por el contrario, *al ser en acto*. Descartes se propone demostrar que Dios, en cuanto es el ente *perfectísimo*, necesariamente debe existir –formalmente, de un modo originario-. Sin embargo, no sólo debe existir para el pensamiento, es decir, ocupando su terminología, de un modo “objetivo”, sino también *fuera de nosotros, en acto*. En efecto, normalmente, cuando se expone el argumento ontológico, se lo considera meramente un sofisma, puesto que se dice: “no porque *para* el pensamiento Dios deba necesariamente ser considerado como existente se sigue que exista en realidad”. Esto es justamente lo que pretende evitar Descartes.

Por consiguiente, Descartes afirma inmediatamente: “Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tan grande que conozco claramente que esa realidad o perfección no existe en mí formal ni eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo yo ser la causa de esa idea, es natural suponer que no estoy solo en este mundo, sino que hay otra cosa que existe y que es la causa de mi idea. En cambio si yo no tuviese tal idea, ningún argumento me convencería de la existencia en el mundo de otra cosa distinta de mí; ningún argumento he hallado que pudiera darme esta certeza”. En seguida Descartes pasa

⁶³ Descartes. Meditaciones sobre la filosofía primera. Pág. 85.

⁶⁴ “Sino que basta con que esté *objetivamente* en ellas”, es decir, que se la conciba como algo meramente pensado. Es preciso, pues, que se advierta la necesidad de que la realidad objetiva sea también actual, formal.

⁶⁵ Descartes. Meditaciones sobre la filosofía primera. Pág. 86.

revista a sus representaciones con el fin de hallar aquella idea –que es la que propiamente merece el nombre de *Idea*- cuya perfección objetiva es tan grande que, por un lado, deba poseer, para el pensamiento, una existencia necesaria, y, por otro lado, que, en virtud de esa misma perfección, no pueda estar formalmente en él mismo –en el sujeto que piensa-, que es un ser imperfecto, sino, por el contrario, en la realidad, fuera del pensamiento. No podría decirse, en verdad, que aquella idea tenga su causa en la nada, de tal manera que, pese a todo, no se encontrara en la realidad, puesto que la idea de causalidad implica que en la causa debe haber tanta realidad como en el efecto. De no ser así, no se explicaría de dónde obtiene su ser el efecto, ya que no puede recibirlo de la nada, pues, en efecto, según un viejo principio metafísico, de la nada, nada sale. Todo proviene, por cierto, del ser: ya sea del ser en acto, como aquí es necesario, ya sea del ser en potencia.

Pues bien, como sin duda ya se habrá sospechado, aquel ser perfectísimo no es otro sino Dios. En efecto, todo lo demás tiene una naturaleza finita, es decir, que en tales entes es posible distinguir la esencia de la existencia. En esto consiste precisamente la finitud. Por lo tanto, si bien muchas de esas cosas finitas aparentemente se presentan como existentes, bien podemos pensarlas como no siéndolo, sin que por ello se caiga en contradicción alguna. Les pertenece, por consiguiente, solamente un ser posible, mas no el ser necesario. El ser necesario está reservado al ser infinito que es Dios. Ahora bien, es preciso no olvidar la trayectoria que ha seguido Descartes. En un principio, recordemos, es posible dudar de Dios y su existencia; pero una vez que se ha asentado la certeza del sujeto pensante, es decir, una vez que se reconoce, de un modo puramente inmediato y unilateral, que el pensar es uno y lo mismo con el ser indeterminado, entonces, ya no es posible dudar de la existencia de Dios. Por otro lado, el pensamiento sólo existe *mientras* piensa. Su existencia es finita y, por lo tanto, posible. No es difícil saber por qué el sujeto pensante es finito: en efecto, de ser infinito, poseería todas las perfecciones que encontramos en Dios, incluyendo el conocimiento inmediato de la verdad misma. Es más, ni siquiera tendría *necesidad* de conocer, puesto que su intuición sería originaria, es decir, no buscaría la verdad como algo dado, sino que se la daría a sí mismo por medio de una creación del “objeto”.

El sujeto pensante, si bien es sustancia para Descartes, es, como hemos dicho, imperfecto. De ahí que, cuando encuentra la idea de la sustancia perfectísima en sí mismo, concluye que no la puede haber producido él, ni puede tener su origen y realidad formal en él, sino sólo fuera, en Dios mismo. Por lo demás, lo infinito es lo positivo. Lo infinito no se deduce por medio de una negación de lo finito. Su idea es, por tanto, clara y distinta –lo cual no implica, sin embargo, que esté formalmente en el pensamiento-.

Ahora bien, por este medio Descartes llega por fin a la certeza de la realidad de las cosas exteriores. Además, Dios es presentado como el fundamento de la claridad y la distinción de la certeza del pensamiento: en efecto, en la medida en que en Dios lo subjetivo y lo objetivo son uno y lo mismo, la objetividad no es ya algo otro opuesto al pensamiento, ni el pensamiento es una certeza unilateral carente de fundamento en lo que concierne a la claridad y distinción de su evidencia, sino que ambos están en una conformidad –*adaequatio*. Esto acontece puesto que aquí Dios mismo es concebido como la verdad.

Sin embargo, la trayectoria que aquí se sigue, si bien se parte del sujeto pensante y del puro concepto de Dios, bien puede llamarse *a posteriori*, puesto que introduce la idea de causalidad. En ese sentido, la causa, en cuanto realidad formal, en el sentido en que aquí se lo piensa, es algo *fáctico*, o más bien, ajeno al puro concepto. No cabe duda de que esto se parece más a un razonamiento en base a presupuestos dogmáticos que a un desarrollo puramente especulativo y conceptual. No obstante, se sostiene, por otro lado, de

no ser por esto, enteramente en el argumento ontológico, puesto que la realidad “objetiva” del ser necesario consiste justamente en el paso de lo ideal a lo real que se lleva a cabo en el puro concepto de Dios –y esto, por supuesto, de un modo completamente *a priori*-.

Analizaremos ahora exclusivamente el argumento ontológico de Descartes a fin de hacer explícita su diferencia fundamental con el de San Anselmo. Por este contrapunto esperamos aclarar, en la medida de lo posible, ambas formulaciones. Ahora bien, felizmente, el Dr. Caterus, en las primeras objeciones contra las *Meditaciones Metafísicas*, hace presente a Descartes la misma refutación del argumento ontológico que Santo Tomás dedicara, en la Suma Teológica⁶⁶, a San Anselmo⁶⁷. Allí Santo Tomás objetaba a San Anselmo el hecho de que bajo el mero “nombre” de Dios, es decir, aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado, no necesariamente se aseguraba que todos comprendieran su significado, pues éste mismo significado, puramente verbal, es, según él, ambiguo e insuficiente. Agrega que, aun concediendo que se entendiera su significado, de ello no se seguiría en modo alguno que la cosa significada por la palabra existiera en la realidad, pues para eso sería preciso que se diera en la realidad aquello que no puede pensarse mayor. Como se ve, ésta crítica es harto pobre en lo que toca al argumento anselmiano, y nosotros, en el análisis de la defensa de su argumento que hace Anselmo frente a Gaunilo, hemos hecho patente ya que Anselmo estaba muy por sobre estas objeciones, que él mismo despacha sin gran dificultad.

Sin embargo, Descartes asegura que Caterus es injusto al intentar refutar su argumento alegando la refutación de Santo Tomás contra el argumento de Anselmo. Es más, Descartes⁶⁸ asegura estar plenamente de acuerdo con la crítica de Santo Tomás al argumento de Anselmo. Aquí es, pues, donde radica la diferencia fundamental. En efecto, dice Descartes: *“Ubi est manifestum vitium in forma; concludi enim tantum debuisset; ergo, intellecto quod significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re & in intellectu; atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum”*⁶⁹. En efecto, Descartes comparte el juicio de Santo Tomás de que el “nombre” propuesto por Anselmo no va más allá que lo que puedan significar un grupo de dudosas “palabras”. No es posible atropellar más el argumento del buen Anselmo. Aunque en realidad podríamos decir que Anselmo sale incólume de estas estocadas. Ahora bien, por este contraste se nos vuelve más claro el argumento del propio Descartes –que es, al fin y al cabo, lo que aquí nos interesa explicitar-: *“Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intellegimus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest, de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quot*

⁶⁶ Suma Teológica (Primera parte, cuestión 2, artículo 1)

⁶⁷ Al parecer, Descartes sólo conocía esta crítica de Santo Tomás, es decir, la de la Suma Teológica, ignorando lo que el Doctor Angélico expresa en la Suma contra los Gentiles (I, II). Acá Santo Tomás afirma que ya el punto de partida del argumento ontológico, es decir, su comienzo por el concepto, es errado, puesto que nuestro entendimiento finito es incapaz de concebir propiamente la esencia de Dios. En un sentido absoluto, en cambio, acepta y afirma que la esencia de Dios es su existencia, pero niega que ésta pueda ser demostrada, dado que, para nosotros, es imposible concebir aquello a no ser por una prueba que considere sus obras y efectos (es decir, una prueba *a posteriori*)

⁶⁸ Quien, como hemos advertido, no conocía la *otra* crítica de Santo Tomás.

⁶⁹ Descartes. Oeuvres de Descartes /publiées par Charles Adam & Paul Tannery. v.7. Meditations de prima philosophia . Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1973- 115: “Hay aquí un manifiesto error de forma, pues lo que debería concluirse sería sólo lo siguiente: cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre de Dios, se entiende que significa una cosa que existe efectivamente y en el entendimiento, Y lo que es significado por una palabra, no por eso ha de ser verdadero”.

*sit Deus, clare & distincte intellegimus ad ejus veram & immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat*⁷⁰.

En primer lugar, es claro que Descartes no pretende, como Anselmo, hacer patente la contradicción existente en la afirmación del insensato de que “Dios no existe”; para Descartes, de hecho, no hay tal contradicción a menos que se establezca la certeza del “yo pienso”; en ese sentido, y una vez establecida esa certeza, Descartes se propone demostrar lisa y llanamente la existencia de Dios –a fin, como hemos dicho, de alcanzar tanto el fundamento de la verdad clara y distinta de las ideas como el mundo y la objetividad-. En segundo lugar, y lo que es todavía más importante, Descartes lleva a cabo la prueba a partir de la idea clara y distinta que posee de la *esencia* de Dios. Por eso, es Descartes quien realiza propiamente lo que se ha llamado la prueba *ontológica* de la existencia de Dios –y no tanto Anselmo-, puesto que pretende extraer la existencia como una determinación que está contenida dentro de la *esencia* del ser perfectísimo. En Dios –y sólo hay un Dios-, concluye Descartes, no podemos separar la esencia de la existencia, como hacemos con los demás entes finitos, puesto que Dios es el *ser* Infinito y absolutamente perfecto, al cual no puede faltar una determinación como la existencia. Según Descartes: “La causa de que muchos crean que hay dificultades para conocer a Dios, está en que no saben elevar su pensamiento más allá de las cosas sensibles, y como están acostumbrados a no conocer más que lo que pueden imaginarse les parece que lo que no es imaginable no es inteligible. Enseñan los filósofos una máxima que es de perniciosas consecuencias. *Nada hay en el entendimiento que no haya impresionado antes a los sentidos.*”

Las ideas de Dios y del alma nunca han pasado por los sentidos; y los que quieren usar la imaginación para comprenderlas obtendrán los mismos resultados que si se sirven de los ojos para oír o para oler⁷¹. Ahora bien, en la quinta meditación añade Descartes algo que es de suma importancia, puesto que atañe a aquella objeción de que el pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas. Dice Descartes que, por el hecho de concebir que la existencia sea inseparable de Dios, se sigue que existe necesariamente, en la realidad, pues eso es justamente lo que se está afirmando, a saber, que la existencia pertenece a la esencia de Dios. Afirma que si una montaña no se puede concebir sin valle, ciertamente no se sigue de ello que exista en la realidad una montaña, sino sólo que, en caso de existir, ésta tendría necesariamente un valle. “En cambio –afirma Descartes- en la imposibilidad de concebir a Dios como no existente, se sigue que la existencia es inseparable de él, y por tanto, que existe verdaderamente. *No es que mi pensamiento pueda hacer que esto sea así, ni que imponga ninguna necesidad a las cosas; es que la necesidad de la cosa misma,*⁷² *de la existencia de Dios, me determina a tener este pensamiento*”.

Ahora bien, por medio de esta consideración comprobamos que Descartes, pese a todas las diferencias, concibe la esencia de un modo decididamente *platónico* o *metafísico*. Santo Tomás, en efecto –remitiéndose a Aristóteles-, denomina a la esencia “*quidditas*” o quiddidad, que viene de “*quid*”, esto es, “qué”, puesto que la esencia constituye el ser-*qué* de algo, es decir, aquello por lo cual *algo* es *eso* que es: el origen y la fuente de donde proviene

⁷⁰ Descartes. Oeuvres de Descartes. Méditations de prima philosophia. 116: “Mi argumento era éste: Lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de éste verdad con toda verdad; una vez considerado con atención suficiente lo que es Dios, clara y distintamente concebimos que el existir es propio de su naturaleza verdadera e inmutable: luego, podemos afirmar con verdad que existe”.

⁷¹ Descartes. Discurso del método. Pág. 35

⁷² Descartes. Méditations sobre la filosofía primera. Pág 101.

toda *distinción y determinación*. Existe, sin embargo, un prejuicio común y generalizado que se espanta al oír hablar de las “esencias”, considerándolas, sino quimeras o ficciones, meros nombres convencionales de los cuales nos valemos para arreglárnoslas con las cosas concretas; no obstante, cabe decir que la esencia es lo más concreto de lo concreto, puesto que, por ejemplo, si quitamos a algo su esencia, su contenido quiditativo, tal cosa dejaría al punto de ser aquello que es y -disipándose en lo *indeterminado e indistinto*- se reduciría a la *nada*

Ahora bien, para Descartes, esto no quiere decir que la esencia meramente sea una propiedad del ente, inherente pero distinta absolutamente de él, de forma que el ente mismo, puesto a la base como lo subsistente, vacío e indeterminado en sí, permanezca fuera de su determinación. La esencia no es solamente posibilidad abstracta; por el contrario, para Platón ella es, frente a lo aparente, la *verdadera realidad*: no es, por tanto, un otro respecto del ente que simplemente pueda añadirsele, sino que constituye el ente mismo: no debemos olvidar que por ella, en efecto, algo es lo que es. No basta, por tanto, con afirmar que la esencia apunta al contenido quiditativo, a los predicados y determinaciones de una cosa, mientras se pase por alto que, ante todo, la esencia constituye una determinación *ontológica* que concierne al ente en cuanto tal. En ese sentido, la esencia, pese a que, ciertamente, se contraponen al ente considerándolo una apariencia problemática y engañosa, es, en cuanto la interpretación *metafísica* del ser por antonomasia, aquella que más propiamente hace referencia al *ente* y al *objeto* como tal. Este es, en el fondo, el punto de vista de Descartes -si bien la esencia ahora no es una entidad inmediata, sino que más bien ha cedido su lugar al pensamiento como tal. Concluimos, pues, con esta indicación, nuestro estudio del *argumento ontológico* en Descartes. Hemos de recordar, finalmente, que éste argumento es el que ha servido de base tanto a las demás reformulaciones en la filosofía moderna – Malebranche, Spinoza, Leibniz-, como a las críticas.

IV La crítica kantiana al argumento ontológico

Pasamos ahora a estudiar la crítica de Kant al argumento ontológico. En efecto, es absolutamente necesario, para estimar la prueba ontológica en su justo precio, tener a la vista el punto de vista de Kant. No cabe duda de que la crítica de Kant es un capítulo aparte en la historia del argumento ontológico -historia que, de uno u otro modo, conforme a la trascendencia de su asunto para la metafísica, es un fiel espejo de la historia de la filosofía en general-. Ciertamente puede resultar un tanto extraño que una crítica -que, en apariencia, es una actividad meramente negativa- pueda llegar a tener tanta importancia en un problema como éste; en parte, ello se debe a que, tradicionalmente, la crítica de Kant se ha tenido por definitiva. En ese sentido, sería Kant quien habría dado el golpe de gracia a la pretensión de la filosofía por llegar a desarrollar un conocimiento puramente conceptual en el terreno más elevado de la llamada metafísica especial. Incluso el propio Hegel, quien, como veremos luego, combatió tanto el resultado de la crítica kantiana al argumento ontológico como un punto de vista desprovisto de verdad -y que, por lo tanto, había abandonado el supremo interés de la filosofía-, en el fondo, tenía la crítica kantiana por definitiva. En ese sentido, ni el mismo Heidegger escapa aquí a la visión tradicional. Ahora bien, nuestro punto de vista en este respecto es diferente, aunque no precisamente por considerar superflua la crítica, sino por hacer una distinción fundamental entre lo que alcanza y no alcanza a tocar: a nuestro modo de ver, la crítica es definitiva con la prueba ontológica moderna (la de Descartes), pero deja intacto el argumento de San Anselmo. En la gratuita e injusta identificación de ambas pruebas, vale decir, la de Anselmo y la de Descartes, se ampara el hecho de que haya podido considerarse el argumento como inválido en general, de un modo absoluto.

En la introducción de Kant a la Lógica Trascendental (idea de una Lógica Trascendental) Kant nos da una explicación bastante clara de lo que es para él el conocimiento, y por tanto, qué puede esperarse en general de la filosofía. El conocer proviene de la unión de dos fuentes principales del espíritu humano: la receptividad de la sensibilidad, por una parte, y la espontaneidad del entendimiento, por otra. Por la primera recibimos las sensaciones, así como, según se muestra en la Estética Trascendental, la forma de la intuición pura (tiempo y espacio), mientras que por la segunda producimos los conceptos y los juicios -recordemos que el entendimiento es, ante todo, la facultad de juzgar-, además de las categorías o conceptos puros del entendimiento, por medio de los cuales pueden pensarse los objetos de la experiencia. Ambas fuentes, esto es, tanto la sensibilidad como el entendimiento, son *necesarias* para que se produzca un conocimiento, de tal manera que, de faltar el concurso de alguna de ellas, el conocer no sería posible. Por consiguiente, ninguna de estas fuentes del conocimiento puede, por sí sola, llevarnos a conocer un objeto, pues, mientras la sensibilidad nos ofrece la intuición que afecta a nuestros sentidos, el entendimiento proporciona el concepto para pensar el objeto de la intuición sensible. He aquí, por tanto, el sentido de la famosa sentencia de Kant, a saber:

*“Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin concepto, son ciegas”*⁷³ .

⁷³ Kant. Crítica de la razón pura. Editorial Losada. Buenos Aires. 2004. Pág. 226

Ahora bien, de todas formas, si bien Kant afirma que para el despliegue de un conocimiento científico es absolutamente necesario el concurso de la intuición y la experiencia, no cabe duda de que su punto de vista filosófico sigue en cierta medida el subjetivismo de Descartes. En efecto, la sensibilidad recibe pasivamente la diversidad de las sensaciones; de ahí que *“el **enlace (coniunctio) de una multiplicidad en general, en cambio, no pueden suministrárnosla los sentidos, y por consiguiente, tampoco puede estar contenida también en la forma pura de la intuición sensible; porque es un acto***

*espontáneo de la facultad representativa”*⁷⁴. Pertenece, por tanto, a la espontaneidad del entendimiento, *todo* enlace, ya sea de intuiciones o conceptos, sensibles o no. Kant denomina también “síntesis” -unión, ligazón- a este enlace, y lo define como la unidad sintética de la diversidad -la cual precede a todos los conceptos del entendimiento (también la categoría de unidad) y es el fundamento de la posibilidad del mismo-. Pues bien, esta unidad sintética es precisamente el *yo pienso* que postula Kant: *“El **yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”***⁷⁵.

En ese sentido, Kant es fundamentalmente cartesiano. En efecto, gran mérito suyo es haber determinado de un modo más preciso la autoconciencia de Descartes: *“Mas no pueden existir conocimientos en nosotros ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. En tal unidad se funda la posibilidad de toda representación de objetos*

*Esta conciencia pura, originaria, inmutable, la llamaré **apercepción trascendental**”*⁷⁶. Nótese especialmente que la *apercepción trascendental* es una *unidad objetiva*: por medio de su *síntesis* primitiva, en efecto, es posible que algo devenga objeto para nosotros. Esto no quiere decir en modo alguno que el pensamiento tenga un conocimiento inmediato de los objetos, sino solamente que en la unidad objetiva del entendimiento nos es dable en general algo como objeto de conocimiento. Kant, al referirse a este yo pensante, tiene a la vista principalmente la fundamentación del *método* científico. La ciencia, en efecto, posee juicios que deben ser tenidos por necesarios, universales etc. Por tanto, este “yo pienso” que acompaña a las representaciones, no puede ser, en modo alguno, algo fluctuante, dúctil, voluble y veleidoso. Por el contrario, Kant lo llama la conciencia única, pura e inmutable de la *apercepción trascendental*. Este Yo trascendental debe ser lo suficientemente firme como para servir de base a la ciencia, por ejemplo, en sus afirmaciones de causalidad necesaria. A diferencia de Hume -quien, en su Tratado de la Naturaleza Humana, I 4 sec. 2, afirma que la causalidad es la simple sucesión de dos fenómenos que relacionamos mentalmente, es decir, algo que obedece simplemente al hábito de unir lo que suele aparecer unido y no, ciertamente, a una relación de necesidad-, Kant sostiene, en cambio, que este Yo proporciona la certeza suficiente como para asegurar que B será el efecto de A con necesidad. En ese sentido, salta de inmediato a la vista que el Yo del cual habla Kant no es la conciencia que se nos aparece a nosotros mismos, como una intuición más. De ahí que para Kant *“la conciencia de sí mismo, en consecuencia de las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna, es puramente empírica, siempre mudable, y no puede dar en el flujo de los fenómenos internos un Yo fijo y permanente; comúnmente se la llama **el sentido íntimo o la apercepción empírica**”*⁷⁷.

⁷⁴ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 262

⁷⁵ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 268

⁷⁶ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 267.

⁷⁷ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 266.

La verdadera conciencia de sí mismo, de la que nos habla Kant, en cambio, posee el nombre de *apercepción trascendental* por cuanto no es la intuición que tenemos de nosotros mismos, sino que es el pensamiento por medio del cual yo tengo conciencia de mi existencia, y *nada más*. Lo único que se puede decir del alma, según Kant, es que no es una cosa. En efecto, dice Kant, en el párrafo veinticinco: *“Al contrario, tengo conciencia de mí mismo en la síntesis trascendental de la diversidad de las representaciones en general, por consecuencia de la unidad sintética primitiva de la apercepción, no como me aparezco, ni tampoco como soy en mí mismo, sino sólo tengo conciencia de **que yo soy** . Esta representación es un pensamiento, no una intuición”*⁷⁸ . Esta existencia, sin embargo, no determina mi existencia como si el yo, con cuerpo y todo, fuese un ser espontáneo, sino que, asegura Kant, solamente determina la existencia de la espontaneidad del pensar. Por consiguiente, la conciencia, que ciertamente se corresponde claramente -al menos, en los puntos que hemos tocado- con el *cogito, ergo sum* de Descartes, debe ser necesariamente única, a fin de que pueda reunir la diversidad de las representaciones dadas, y, asimismo, idéntica consigo misma, en relación con esta misma diversidad.

Con este principio –o mejor dicho, con esta regla-, que no es más que una reedición del principio cartesiano –si bien mucho más elaborado filosóficamente-, Kant reivindica las *categorías*-los conceptos puros del entendimiento- en el conocimiento, en cuanto por medio de ellos es posible el carácter de universalidad y necesidad del que carecen las impresiones de los sentidos. No es difícil explicarse, por este camino, el entusiasmo que estos fundamentos despertaron en un Fichte o un Schelling -quien, con veinte años, después de leer a Kant, escribió un escrito llamado: *“Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano”*-. Sin embargo, el propósito de Kant respecto de los vuelos de la metafísica –por lo menos en su parte teórica especulativa- es bastante diferente al de estos pensadores. Así, en el párrafo veintidós de la *Lógica Trascendental* -llamado *La categoría no tiene otro uso en el conocimiento de las cosas que su aplicación a los objetos de la experiencia*-, podemos leer la siguiente distinción: *“ **Pensar y conocer un objeto no es lo mismo**”*⁷⁹ . En ese sentido, resulta necesario para conocer no sólo que se piense, mediante los conceptos y las categorías, un objeto determinado, sino que además tales conceptos *deben estar relacionados con objetos de los sentidos*. Kant es de tan modo coherente con su postura que considera que, por ejemplo, la geometría –disciplina en la cual muchos verían no sólo un conocimiento, sino incluso una de sus más altas expresiones- no constituye *por sí misma* un conocimiento –como para Descartes, una vez reconocida la existencia de Dios como fundamento de la claridad y distinción del pensamiento-, puesto que ésta, si bien se construye completamente a priori, es decir, sin mirar en modo alguno a lo que existe, y aun cuando sea un producto de una síntesis a priori de la forma de la sensibilidad exterior, no se refiere a objetos de la experiencia *“Los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen a intuiciones **a priori** (como en la matemática), producen conocimiento sólo cuando estas intuiciones puras, y por medio de ellas, los conceptos del entendimiento pueden aplicarse a las intuiciones empíricas. (...) Las categorías no tienen, por tanto, ningún otro empleo para el conocimiento de las cosas, sino solamente en tanto que estas cosas se consideran como objetos de una experiencia posible”*⁸⁰ .

⁷⁸ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 291.

⁷⁹ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 284.

⁸⁰ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 285.

Con esto ya puede preverse el pensamiento de Kant en lo que concierne a la demostración ontológica de la existencia de Dios. En efecto, Dios no se presenta en modo alguno como una intuición o un objeto de la experiencia posible, de forma que no puede extraerse, de su puro concepto en el pensamiento, el conocimiento de su existencia. Sin embargo, la grandeza de la crítica de Kant al argumento ontológico no radica en esta pobre advertencia de que, respecto de la existencia, siempre debemos exigir un “dónde” y un “cuándo”, es decir, que el objeto que llamamos “existente” se manifieste como una intuición en el espacio y el tiempo. Por el contrario, lejos de esta objeción vulgar, Kant toca la fibra más íntima del argumento ontológico.

Pues bien, en primer lugar, hemos de advertir que Kant está lejos de ser exclusivamente un “teórico del conocimiento”. Si Kant ha sido fundamental también en esta área, ello sólo ha sido posible en la medida en que se ocupado, ante todo, de dar con el fundamento de la filosofía primera, es decir, de la metafísica. Él mismo asegura que, en honor a la verdad, deben “abandonarse” aun las más *queridas ilusiones*. Esto ha llevado a algunos a ver en él simplemente un metafísico más, lo cual no deja de ser un tanto injustificado; en efecto, dice, no sin algo de razón, Deleuze: “*Parece que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha*

visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso”⁸¹. Y es que, por cierto, Kant está lejos de llevar a cabo una crítica de la metafísica “a martillazos”, como más tarde haría Nietzsche. No: todavía Kant vive a la sombra del viejo ideal, sobre todo en el terreno práctico-moral, donde Dios, lo incondicionado, juega todavía un papel crucial. Ciertamente es que aquí, en Kant, se trata siempre de una prudente filosofía subjetiva que no pretende legislar sino allí donde aparentemente puede, es decir, sobre la base de la libertad del hombre para obrar, o bien, como en la *Crítica del Juicio* –donde ni siquiera hay, ni puede haber, propiamente una legislación–, sobre la base del juicio reflexionante del gusto. En ese sentido, no puede ser más aguda la visión de Nietzsche: “*El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense)*”⁸².

En efecto, el sistema crítico de la razón pura obedece fielmente el trazado metafísico de Aristóteles. La analítica trascendental corresponde a lo que antes se llamaba ontología, y la dialéctica trascendental a la metafísica propiamente dicha, es decir, a aquella que considera los objetos especiales de la filosofía primera, esto es, el alma, el mundo y *Dios*. Ahora, si bien la analítica trascendental pone como fundamento de la objetividad la unidad sintética de la apercepción, es decir, el sujeto, los conceptos puros del entendimiento sólo tienen sentido en relación a la experiencia posible y la intuición. Se trata, por consiguiente, de los principios *inmanentes*, esto es, que permanecen dentro de los límites del entendimiento puro en cuanto se refieren a la experiencia posible. Cabría preguntar, entonces: ¿qué sentido posee todavía ocuparse, por ejemplo, del alma o de Dios, si manifiestamente tales objetos carecen por completo de un fundamento objetivo en la experiencia?

Pues bien, asegura Kant que, si bien tales objetos son trascendentes, es decir, van más allá de los límites legítimos del entendimiento puro, su ilusión es imposible de arrancar de la razón, puesto que es natural e inevitable en ella misma. No se trata, en efecto, de cualquier ilusión, como la de los sentidos o la de un mal razonamiento, puesto que ambas poseen fácil cura; concierne más bien a aquella ilusión a la que llega la razón por la necesidad de

⁸¹ http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_filosofia.htm#8. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de los principios

⁸² http://www.nietzscheana.com.ar/como_el_mundo_verdadero.htm

buscar un fundamento incondicionado a lo condicionado, es decir, por el natural anhelo que despierta lo que se encuentra, por así decirlo, más allá, pero que, sin embargo, nuestra razón no puede concebir de un modo *a priori* y, a la vez, sintético –es decir, que agregue algo más que lo contenido en el propio concepto–, justamente por rebasar el límite del entendimiento. En efecto, es imposible, afirma Kant, llegar a un conocimiento sintético *a priori* a través de meros conceptos⁸³, si bien la razón, en su afán siempre nuevo por alcanzar lo incondicionado, continuamente cae en esta ilusión. “Por lo tanto, hay una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la cual acaso se enrede un inexperto por falta de conocimientos, o que un sofista haya inventado artificialmente para confundir a las personas razonables, sino una dialéctica imperturbable inherente a la razón humana y que, aun después de haber descubierto su espejismo, no cesará de engañarla ni de impulsarla constantemente a momentáneos extravíos que necesitan ser suprimidos en todo momento”⁸⁴.

A nosotros nos interesa particularmente sólo un objeto de estos en los cuales la razón procede por principios trascendentes, a saber, Dios. Kant lo llama el ideal trascendental. Conviene seguir aquí, aunque sólo sea brevemente, la exposición de Kant acerca del ideal, puesto que en ella se ve la justificación del concepto en el pensamiento, es decir, como éste de por sí no es nada arbitrario, sino que, por el contrario, posee una legitimidad subjetiva, pese a que se caiga inevitablemente en una ilusión cuando se pretende derivar un conocimiento desde su puro concepto. En efecto, Dios es una idea trascendental -o más bien, *el* ideal trascendental, puesto que el ideal es todavía más puro que la mera idea-necesaria para la razón, en la medida en que contribuye a la determinación de todos sus conceptos -pese a que esto no se menciona para nada en la Analítica-. Porque, en efecto, dice Kant, cualquier cosa que pensemos, cualquier concepto, sólo para pensarlo, es decir, sólo para que sea siquiera posible pensarlo, aparte del principio de contradicción (de que sólo puede convenirle uno de dos predicados opuestos entre sí), requiere de otro principio, que Kant llama principio de *determinación completa*. Este principio aparece expresado de esta manera: “*Pero toda cosa, por su posibilidad, se halla sometida además al principio de determinación completa, en virtud del cual, de todos los predicados posibles de las*

cosas tiene que convenirle uno”⁸⁵. En ese sentido, la negación mediante la cual decimos que este concepto es éste y no otro, se reduce a una limitación respecto de un substrato trascendental, el todo, que, como tal, sirve de posibilidad originaria para la derivación de todo concepto. Este todo ilimitado que, sin embargo, debe concebirse como completamente determinado, es decir, como una sola cosa, es Dios, el *summum ens* o ente supremo. De ahí que, incluso para la filosofía crítica, Dios sea un concepto necesario para la razón -si bien, sólo se encontraría en ésta, según Kant.-

Ahora bien, la determinación completa atañe no tanto a la forma lógica como al *contenido* de los conceptos, y de ahí seguramente que no sea mencionado en la analítica trascendental; el substrato trascendental, por tanto, en la medida en que sirve como materia del contenido de todos los conceptos debe ser, él mismo, un todo de la realidad –*omnitudo*

⁸³ La matemática y la geometría sí poseen, en cambio, juicios sintéticos *a priori*, pero en ellas no se trata de meros conceptos del entendimiento, de por sí vacíos, sino de la forma pura de la intuición en la sensibilidad

⁸⁴ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 418.

⁸⁵ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 608.

⁸⁶ *realitatis* -. “De ahí que el objeto del ideal de la razón –afirma Kant-, que sólo en ella se encuentra, se denomine también ente *originario (ens originarium)*, considerando que no tiene otro por encima de él, *ente supremo (ens summum)* , y, considerando que todo, como condicionado, está bajo él, *ente de todos los entes (ens entium)*”⁸⁷ .Sin embargo, es preciso tener presente que no se trata del concepto de Dios en cuanto ser existente efectivamente, sino de un ideal de la razón que ésta necesita para la determinación completa de los conceptos. Por eso remarca Kant diciendo: “de ahí que el objeto ideal de la razón, *que sólo en ella se encuentra*”, puesto que se trata únicamente de una necesidad subjetiva.

Ahora bien, el uso ilegítimo del ideal, vale decir, aquel pretendido conocimiento sintético a priori que toma el ideal de la razón –que únicamente es necesario (al menos en el terreno teórico-especulativo) para la determinación completa de los conceptos- como principio trascendente, es, precisamente, nuestro objeto de estudio, es decir, el argumento ontológico. Con todo, en Kant el argumento ontológico –como se ve, de cartesiana ralea- adquiere un peso más elevado todavía, aun cuando sea refutado, puesto que Kant deposita en él toda las demás pruebas, incluyendo las a posteriori. De esta manera, el argumento ontológico concentra en sí toda la problemática y merece la mayor atención. Veamos ahora como lleva a cabo Kant la crítica.

En primer lugar, Kant critica la supuesta contradicción en la cual incurriría aquel que pretendiese afirmar que Dios no existe. Es completamente indudable, afirma Kant, que si, por ejemplo, se concibe la idea de un triángulo y se niega en el predicado el hecho de que posee tres ángulos se cae en una contradicción. Sin embargo, si se suprime tanto el sujeto, es decir, el triángulo, junto con el predicado, esto es, sus tres ángulos, no hay contradicción alguna. Pues bien, Kant expresa que, cuando se niega la existencia de algo, a aquello no se le resta meramente un único predicado quiditativo entre otros, de tal manera que, subsistiendo el sujeto, se incurra en una contradicción. “*Si se suprime la existencia* –dice

⁸⁸ Kant-, *se suprime la cosa misma con todos sus predicados*” . Por tanto, al decir que Dios, el ente perfecto, no existe, no se incurre en una contradicción, ya que tanto el sujeto como el predicado han sido suprimidos, y no hay qué se contradiga con qué. Ahora bien, en el caso de Anselmo, quien justamente se propone demostrar que el insensato incurre en una contradicción al afirmar la inexistencia de Dios, no ocurriría tal cosa, es decir, la supresión de sujeto y predicado, puesto que el sujeto, vale decir, Dios, como aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado, se sostiene por la *fe*. Y es que el argumento de Anselmo -que, ciertamente, a diferencia del de Descartes, no es ontológico (ya que no considera la *esencia* de Dios)-, no es una deducción que extraiga analíticamente del concepto el predicado de la existencia.

En efecto, Anselmo, en libro apologético, apela a la fe y la conciencia de quien lo escucha. Esa es la base fundamental por medio de la cual se pretende mostrar, no tanto al entendimiento como al propio corazón de quien ha negado a Dios, que Dios existe verdaderamente. Pues quien niega a Dios hace, de todos modos, una afirmación -en su *corazón*- respecto de aquello que se presenta como lo absolutamente otro e inaccesible;

⁸⁶ Es preciso aclarar que “realidad” en Kant no alude a la realidad efectiva, actual, de la existencia, sino que, por el contrario, se refiere a la determinación esencial, al contenido quiditativo de una cosa. Ello tiene su fundamento en la terminología escolástica – a la cual también Descartes estaba remitido-, que, a su vez, se remonta hasta Platón. En efecto, como hemos dicho, Platón afirmaba que la esencia, la *realitas* de la *res*, era lo verdaderamente real, y de ahí la aparente inversión del término.

⁸⁷ Kant. Crítica de la razón pura. Pág 612.

⁸⁸ Kant. Crítica de la razón pura. Pág. 621

no está, como el *escéptico* que elimina sujeto y predicado, en el refugio de su pensamiento, sin pretender articular palabra alguna respecto a la existencia. Por lo tanto, cuando se considera, sobre todo, que el insensato no niega cualquier concepto, sino que niega aquello que está por sobre todo concepto y que, además, por el hecho de ser aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado –así como también, insistimos, aquello mayor que todo lo que puede pensarse–, necesariamente debe concebirse como existiendo, la palabra *existencia* no posee el mismo sentido que tiene en cualquier otro contenido, donde ciertamente es posible suprimir, con la negación de la existencia, tanto el sujeto como el predicado.

Kant, sin embargo, ya tiene una réplica para esto: en efecto, al afirmar que existe un sujeto que no puede suprimirse, se da por sentado aquello que se quiere demostrar, y no se hace más que repetir lo que ya se aceptado. El propio argumento ontológico, afirma Kant, en caso de que se considere de un modo puramente analítico, no consiste más que en una vacua tautología, puesto que no hace más que repetir en el predicado lo que ya se ha dado por supuesto en el sujeto. Por otro lado, sería absurdo pretender decir que la demostración es un juicio sintético –aún cuando la existencia, para Kant, es manifiestamente sintética–, puesto que, en tal caso, no podría objetarse una contradicción, ya que la contradicción sólo surge en los juicios analíticos.

No cabe duda de que Kant debió haber experimentado aquí lo que un diestro jugador de ajedrez siente al decir “jaque mate”. Sin embargo, por muy acorralado que se vea Anselmo, todavía tiene donde moverse –por lo demás, no hablamos de Descartes, puesto que hace un buen rato que ha abandonado el tablero–. En efecto, aún concediendo que se tratara de una tautología, ella no tendría nada de vacua, sino que, por el contrario, expresaría aquel movimiento –que permanece idéntico consigo mismo– que, según Sócrates, se da en el propio conocer y aprender. Si, en efecto, el aprender no es, como normalmente se cree, un recibir los resultados desde el exterior, sino que, por el contrario, es llevar a cabo un reconocimiento interior lo que yacía escondido dentro de nosotros mismos, entonces bien puede entenderse que no es una vacía tautología aquel reconocimiento de lo que, en cierto sentido, ya se sabía previamente, puesto que justamente se trata de tomar consciencia de aquello. Este tomar consciencia quiere decir que sólo en el predicado, vale decir, en la afirmación de que “Dios existe”, se realiza lo que está meramente contenido en el sujeto, de tal manera que se concibe que Dios no está sólo en la creencia como existente, es decir, en el sujeto, sino también en la realidad efectiva. Por lo demás, si la búsqueda de la fe no tiene por meta acabar su indagación cuando encuentre una respuesta, sino que considera el hallar como el grado más alto del propio buscar, entonces ciertamente que se mueve en círculos, llegando siempre allí donde ya se encuentra.

Pero Kant justamente rechaza este movimiento, y el círculo se transforma ante él en un desesperanzado laberinto en línea recta cuyo extremo final no alcanza a tocar jamás. Se trata pues, de un infinito impensable, inalcanzable, matemático. Y esto es, en efecto, lo que afirma al decir que, si bien para nuestro pensamiento el concepto del ideal trascendental es necesario, es imposible, a partir de él, concebirlo como efectivamente existente. Aquí es en donde Kant expone su pensamiento respecto del ser en general, el cual está ciertamente supuesto en la idea del Ser Infinito –por ejemplo de Descartes, si bien sólo para hundirse de nuevo–. Kant lo expresa diciendo que *“el ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”*⁸⁹. ¿Qué quiere decir esto? Que el ser, la existencia, no es, ni puede ser parte de la esencia, sino que tan sólo es la posición de la cosa –ya sea relativa, en la cópula del juicio, o absoluta, en el juicio de existencia–.

⁸⁹ Kant. Crítica de la razón pura. Pág 623.

En esta idea del ser como posición, ajeno por completo a la determinación –que siempre es determinación de esencia-, se fundamenta toda la crítica de Kant al argumento ontológico. En efecto, Kant no podría decir que con afirmar la no existencia en el predicado se suprime tanto el predicado como el sujeto sino concibiera de antemano al ser, en primer lugar, como fuera de la determinación quiditativa de la cosa, y, en segundo lugar, como posición absoluta de la cosa con todas sus propiedades esenciales. Este “concepto” de ser, por tanto, ataca directamente la base fundamental del argumento *ontológico*, puesto que no se conforma con negar la premisa mayor de que sea o no posible concebir un ente perfecto por nuestro pensamiento finito, sino que niega rotundamente que el ser sea una determinación de la esencia; lo cual, en el fondo, significa que no existe algo así como una mayor o menor perfección en los grados de ser –de manera que, por mera representación, el ente perfectísimo pudiera poseer mayor realidad objetiva (y, por lo tanto, también realidad formal)-.

Como se ve, toda la fuerza de esta crítica apunta al argumento ontológico de Descartes, ya que es ésta prueba la que avanza de un concepto esencial de Dios al ser efectivo. El argumento de Anselmo, a diferencia del de Descartes, como lo hemos dicho ya tantas veces, no avanza de una consideración de la esencia de Dios como ente perfectísimo, sino que su fuerza argumentativa, si así quisiera llamársela, se apoya en el nombre de Dios como aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado –cuya comprensión por sí misma apunta a rebasar los límites del pensamiento hacia la existencia trascendente de Dios-.

Por otro lado, es en esta misma consideración donde ser pone de manifiesto en qué medida al pensamiento le es inaccesible la llamada “cosa en sí”. En efecto, por cuanto el pensamiento no es capaz de extraer desde sí mismo el ser de cosa alguna, siempre requerirá de lo dado en la intuición para poder tener siquiera noticia del objeto. Por lo tanto, el ente, si bien es en Kant, al igual que en Descartes, siempre representación, únicamente se presenta como fenómeno, pero el pensamiento jamás llega a tener algún conocimiento de la cosa “desde adentro”, por así decirlo. Nada más alejado del pensamiento de Kant, por tanto, que la llamada intuición intelectual.

Por eso Kant puso a su trabajo el nombre de crítica, pues, mientras en la metafísica se pretendía ir directamente hacia los objetos y se consideraba de un modo inmediato que las determinaciones del pensamiento eran determinaciones de las cosas en sí mismas, la crítica se cuestiona si realmente es posible hacer tal cosa, es decir, si son posibles los juicios sintéticos a priori en general, a fin de limitar el valor objetivo de estos juicios a un uso legítimo. Sin embargo, nos dice Kant –en el prefacio de la segunda edición de su obra-: “La **crítica** no se opone al **procedimiento dogmático** de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa por medio de principios fijos **a priori**), sino al **dogmatismo**, es decir, a la pretensión de avanzar sólo con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico), y principios como los que la razón emplea desde ha largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido. **Dogmatismo** es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura **sin una previa crítica de su propio poder**”⁹⁰. En ese sentido, Kant no es un escéptico, a la manera de Hume o el célebre Locke, quienes niegan en cierta medida la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, sino que es decididamente dogmático, mas no a la usanza metafísica, se comprende, sino de un modo crítico y consciente, ante todo, de la seguridad y certeza de su método.

Kant trae un curioso ejemplo a propósito de la metafísica y sus pretensiones en el ámbito de lo suprasensible. En efecto, dice Kant (Introducción, III “La filosofía necesita una

⁹⁰ Kant. Crítica de la razón pura. Pág 165-166.

ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*): “*La ligera paloma agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podría imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío*”⁹¹. Con esto, alude, como indicábamos, a la tentativa de la metafísica, la cual pretende obtener conocimientos que exceden el plano de lo sensible, es decir, más allá de toda experiencia, a fin de ocuparse -únicamente por medio de la especulación y el tanteo del pensar a través de los conceptos del entendimiento- de objetos en apariencia más sublimes y excelsos, como por ejemplo Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad etc. De ahí que Kant hable de *Platón*, el cual, como nos enseña la historia de la filosofía, es el blasón más representativo de la metafísica, por cuanto es él quien hace la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, y, como dice Kant, en “*alas de las ideas*” creyó remontarse por sobre la finitud y la estrechez de lo sensible hasta el reino mismo del “*ser*” y la “*verdad*”.

Dejamos, pues, hasta aquí el estudio de la crítica kantiana del argumento ontológico.

⁹¹ Kant. *Crítica de la razón pura*. Pág 176.

V El idealismo absoluto de Hegel y el argumento ontológico

Pasamos ahora a estudiar brevemente la filosofía de Hegel en lo que refiere a su consideración del argumento ontológico. Pues bien, luego de la crítica de Kant a la metafísica en general y la prueba ontológica, que ha terminado siendo reconocida como definitiva por la tradición filosófica, podría esperarse que el amor por la metafísica menguase hasta desaparecer. Sin embargo, como bien había advertido Kant, el impulso natural de la razón por elevarse hasta lo incondicionado, lejos de decrecer, aumentó –si bien sólo en las cabezas de unos pocos filósofos–, especialmente, como hemos advertido ya, por la certeza del desarrollo del pensamiento subjetivo que había logrado Kant en su sistema crítico. Pronto se sintió la necesidad de superar las limitaciones en que había quedado el pensamiento especulativo en manos de Kant. Sin embargo, los estudios de Fichte, por ejemplo, fueron condenados por el propio Kant, debido a que pretendía obtener la naturaleza de las cosas y la objetividad a partir únicamente de la identidad del sujeto pensante.

En ese sentido, Hegel se presenta como el último gran metafísico de la historia de la filosofía. Él mismo concibe su propia filosofía como un resultado necesario de las filosofías precedentes, y ello, de tal manera que la filosofía habría encontrado en él su acabamiento y fin. Ahora bien, la gran mérito de Hegel, si se nos permite hablar en estos términos, consiste en haber puesto nuevamente el interés de la filosofía en la preocupación por su objeto mas propio, es decir, en el estudio filosófico de la *verdad* en cuanto tal. En general, pese al gran despliegue de la filosofía kantiana y la profundidad de su pensamiento, sus ideas pasaban, según Hegel, como una justificación de la renuncia general por el pensamiento metafísico. “[...] *la doctrina de que no podemos saber ni conocer nada de Dios se ha vuelto modernamente una verdad aceptada totalmente, un asunto resuelto, una especie de prejuicio [...] [La sabiduría de nuestro tiempo] convirtió a Dios en un fantasma infinito*”⁹². (L.Fil.Rel., 1, 5-6)

Ahora bien, aun cuando podría considerarse con justo derecho la Lógica de Hegel como una ontología y una metafísica, no se le puede hacer el reproche –que se la ha hecho, por ejemplo, a Fichte– de pretender extraer el ser y la existencia del puro pensamiento y la autoconsciencia. No cabe duda, ciertamente, que Hegel es un filósofo de prosapia cartesiana, de forma que no es en otro lugar sino desde el propio pensamiento donde ha de encontrar el camino para alcanzar la verdad. Sin embargo, está bastante distante de proceder en general a la manera de Descartes. El sistema de Hegel, en efecto, lejos de partir desde el yo pienso, que es más bien la mediación que pone al ser como su otro y lo niega, comienza por el *ser mismo*, si bien en su abstracción e inmediatez indeterminada. En efecto, Hegel no considera en modo alguno la lógica como aquella disciplina abstracta y formal que hace abstracción del contenido y se conforma únicamente con la validez y coherencia interna del entendimiento consigo mismo, sino que a lógica es derechamente *ontológica*, ciencia del ente en cuanto ente.

⁹² (L.Fil.Rel., 1, 5-6)

“El saber –afirma Hegel-, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que es. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente inmediato o receptivo, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción”. El saber se nos presenta, por un lado (en lo que tiene de positivo en cuanto determinación necesaria del todo), como el más verdadero, que, por no haber salido de sí todavía, permanece junto al objeto –y ello de tal manera, que podríamos decir que es su propio objeto, el puro ser, el cual se justifica por sí mismo, inmediatamente, sólo por ser lo dado (“la cosa es, y es solamente porque es”): la certeza, como relación, es una pura relación inmediata, pues en ella el sujeto no se tiene todavía como el fundamento y la mediación, sino que deja que el objeto se presente por sí mismo, “limitándose” a acogerlo receptivamente-. Sin embargo, por otro lado, la verdad de esta certeza, nos dice Hegel, se nos presenta en virtud de lo mismo como “la verdad más abstracta y más pobre”. La contraposición entre la riqueza de lo inmediato y la abstracción, su carencia, son una indicación clara de la naturaleza dialéctica del camino de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto. La llamada teología negativa, la “mística”, son sólo ejemplos en donde, de una u otra manera, se revela esta misma naturaleza de expresión contradictoria, ajena por completo al entendimiento formal que se mantiene del lado de una mala identidad y concibe al propio pensar como un instrumento. Del Dios como sustancia, el Único de Filón, sólo se puede afirmar que es, pero no es posible decir lo que es. Decir lo que es equivaldría a determinarlo, a negarlo y mediarlo en algo otro, lo cual desarrollaría la multiplicidad de cualidades; pero el puro ser, aferrado a la unilateralidad de su inmediatez, sólo es el puro aparecer simple y no mediado. Pero tal Dios no es todavía el Dios del espíritu, y de ahí que Hegel no tenga necesidad de referirse a Dios en el comienzo, como hace Spinoza o incluso Fichte al partir del Yo, pues de tal modo la unidad no se presenta como reconciliación de lo distinto, sino que se eleva como principio abstracto, cuando sólo en el final deberíamos encontrarnos con él y con aquella unidad tal y como es verdaderamente. Pero, de todas formas, no debe tomarse a la ligera esta riqueza del comienzo, que Hegel hace expresa aquí no en la forma de un juicio meramente valorativo, sino como una singularidad propia del objeto del saber.

Pues bien, Hegel afirma la necesidad de la “refutación” en la misma consideración de lo que es el objeto del saber inmediato, sin intervención ni modificación del sujeto y sólo remitiéndose al “puro mirar” que acompaña el curso (La dialéctica de Hegel es, en ese sentido, una dialéctica objetiva, como la de Zenón, es decir, una en la cual no se muestra la afirmación contraria o el hecho de que algo sea y no sea a la vez por medio de una apelación a algo externo, como podría ser, por dar un ejemplo, una enfermedad de la vista a la hora de determinar cuál es el color que posee “en sí” determinado objeto, sino que sólo se atiene a la cosa misma y, sin salir de ella o pasar más allá, demuestra cómo encierra determinaciones contrarias): *“Pero el objeto es, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es.”* Tal condición del objeto invita a que éste haga su propio examen, a fin de confirmar su certeza, que, al parecer, se presenta por ahora completamente indiferente e independiente del sujeto. Debemos ver entonces, dice Hegel, si es tal y como “pretende ser”.

En ese sentido, el remitirse exclusivamente al lado objetivo podría parecer, con cierta razón, una falta en un asunto elemental, pues Hegel justamente advierte que la filosofía se ocupa de la *totalidad*, lo cual implica que “todas” las “partes” –esto es, todos los principios filosóficos-, sean asumidas dentro del concepto –lo que precisa, por decirlo así, un prolijo y detenido seguimiento-, es decir, que se las haga desfilan en su *desarrollo*, ya que sólo en

el desarrollo se ve cumplido el *reconocimiento* que hace el pensar de su propia esencia. Porque aquí -a diferencia de aquella indiferente multiplicidad que es puramente accidental- los “detalles” y las “partes”, en cuanto manifestación concreta, conforman y expresan la cosa misma. “Aquí, -dice en efecto Hegel- *el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones*”. En lo absoluto, nos dice Hegel, la manifestación es la esencia. No es posible distinguir en Dios la esencia de la existencia, a diferencia de los demás entes, y de ahí que decir lo que es lo absoluto, lo infinito, equivale a hacer su exposición, esto es, su fenomenología. La fenomenología del espíritu difiere, en ese sentido, del “fenómeno” entendido del modo corriente, por cuanto la manera -el *cómo*- en que el espíritu aparece y entra a la presencia, su existencia, ingresa al interior su esencia, se refleja en ella, y, en virtud de esta inmediata mediación, es para sí misma saber, saber *real*, mientras que el fenómeno entendido sólo como la existencia accidental que cae fuera del concepto, se mantiene en la unilateralidad y no es capaz de dar cuenta del movimiento, del individuo y el mismo fenómeno que, por esto, posee un aspecto meramente negativo.

Ciertamente el comienzo es lo más difícil de pensar, pues aquí, en el origen, la “Cosa”, como la llama Hegel, se aparta de sí misma en su propia plenitud, y tan sólo a través de esta enajenación despeja una vía libre para *retornar a sí misma*. Y si bien esta manera de pensar *vela y encubre* -como dirá Heidegger respecto de la dialéctica (en cuanto refutación y superación de lo anterior)- al absorber dentro del resultado su propia manifestación, no se puede negar que, no obstante, resguarda y mantiene la indeterminación originaria, la escisión que viene a reconciliar: “*Pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta.*”. Pero el comienzo es necesario, como todo momento, por cuanto si se expresara únicamente el resultado (aun cuando sólo en el resultado el Espíritu es como es en verdad), la unificación del sujeto y el objeto, por así decir, sin mostrar *el camino* que tal verdad *supone*, no haría más que afirmar dogmáticamente un universal, una “unidad originaria” que no explicaría cómo es posible abstraerse de la diferencia. Tal diferencia -a saber, la diferencia entre ser y ente que expresa Kant en su concepto de la existencia como posición absoluta ajena a la determinación- debe ser “acompañada” por el pensamiento, pues la superación última, la máxima afirmación, sólo se logra tras un largo y desesperado *camino* de “esfuerzo conceptual”.

Pero tal esfuerzo no se corresponde con la pretendida dificultad que debe superar “aquel” que pretende ingresar en estos “misterios”; y si bien es cierto que éste es el camino, por el cual ha de transitar, y aunque tal esfuerzo fáctico, por supuesto, demande al individuo que no ahorre operar sobre su propia intimidad, hay que reconocer que con tal “esfuerzo” no se piensa para nada en el “sujeto cognoscente”, sino en la cosa misma. El conocimiento no es, por tanto, como Hegel dice en la Fenomenología, un medio o un instrumento que nos permitiera dar con el Absoluto, sino que el conocimiento es, simplemente, el Absoluto mismo. Hegel afirma que es posible “conocer a Dios”. Según Hartmann, afirmaciones como éstas (famosa es aquella referencia de la Lógica) no le trajeron problemas debido a la poca facultad especulativa de sus contemporáneos, quienes sin duda le hubieran quemado vivo de haber podido reconocer al “gran blasfemo”. De ahí su crítica a Schelling el cual, según Hegel, hace pasar a lo absoluto por la noche en donde todos los gatos son pardos. La crítica a la filosofía edificante, al *santo horror*, etc. se funda en la misma necesidad de la mediación del conocimiento. Sí, es necesario comenzar bañándose en el éter de la sustancia una,

pero con ello no debe desaparecer la conciencia de sí, la mediación: en Hegel, el valor que representa el hombre en cuanto tal, digamos, su dignidad, llega a su punto máximo.

Hegel llega a decir en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que la unidad es un concepto antifilosófico. Con ello no pretende negar la unidad como tal –la cual, por cierto, es el ser, el comienzo del filosofar–, sino tan sólo apartar el punto de vista que presupone de un modo inmediato la unidad de lo absoluto sin mostrar su desarrollo. El concepto, para Hegel, supone un desdoblamiento. La identidad, si bien es el punto de partida, sólo en el resultado, en el fin, es como es *en verdad*. En la Lógica, la objetividad, es decir, la verdad, aparece dentro de la esfera del concepto, que es la verdad del ser y la esencia. El concepto es una inmediatez que ha resultado, que ha vuelto o retornado de la mediación, vale decir, es la eliminación de su mediación consigo mismo. La exposición del concepto no es, por esto, un pensar extrínseco a la cosa misma, sino que el pensamiento es el camino que la propia cosa sigue en sí misma. El *para sí mismo*, esto es, la relación y la mediación de lo mismo consigo mismo, expone claramente la identidad como resultado, por cuanto lo que aquí *aparece*, *sale* a la "vista" –para el pensamiento– sólo en tanto que *vuelve a sí*. Por consiguiente, la unidad precisa de la separación de la conciencia, pero esta separación sólo es posible bajo el fundamento de aquella unidad, a la cual retorna. De ahí que Hegel afirme:

“En este sentido, hay que llevar a su consecución el concepto de concepto especulativo que hemos expuesto. Diremos que, ya que las determinaciones del concepto existen únicamente en la unidad del mismo y, en consecuencia, son inseparables -y, en conformidad con el carácter de nuestro objeto, queremos llamarlo concepto de Dios-, cada una de las determinaciones, en tanto que tomada por sí misma y distinguida de las demás, no debe ser considerada como una determinación abstracta, sino como un concepto concreto de Dios. Siendo Dios único, no existe otra relación entre estos conceptos que aquella que hemos indicado antes, cuando los considerábamos como determinaciones.

Existen como momentos de un solo y mismo concepto, relacionándose necesariamente unos a otros. Se mediatizan recíprocamente, son inseparables, de suerte que existen únicamente por la relación que los implica mutuamente. Esta relación es precisamente la unidad viva, la unidad que deviene a través de ellos, la unidad que es el fundamento presupuesto por ellos. El hecho que se manifiesten como diferentes [*verschiedene*, diversos] proviene de que, aun siendo en sí mismos el mismo concepto, están puestos de otro modo; y, de hecho, los distintos modos en que están puestos o sus diversos modos de manifestación tienen una relación necesaria, de suerte que uno procede de otro y es puesto por otro”⁹³.

Tal es la manera en que Hegel concibe el concepto de Dios. Ahora bien, como ya habíamos hecho notar, para Hegel la crítica de Kant es definitiva, si bien, por medio del desarrollo dialéctico de todos los momentos, se supera aquella diferencia –que en Kant era absoluta– entre el pensamiento y la cosa en sí. Por medio de este desarrollo Hegel llega a decir que el pensamiento llega a ser la cosa en sí y que la cosa en sí llega a ser el pensamiento. Sin embargo, si bien es evidente que en cada uno de los pasos dialécticos hay algo así como un tránsito de la esencia a la existencia, es decir, una prueba ontológica que mantiene todo en inquieta tensión y en movimiento, para Hegel, la prueba ontológica de la existencia de Dios es deficiente, especialmente por su forma. En efecto, ella lleva a cabo la unidad entre el ser y el pensar no por medio del desarrollo dialéctico de las determinaciones del ser y la esencia, hasta llegar al concepto, sino únicamente a través de

⁹³ (L.Pr.Exist.Dios, 87-88)

un insuficiente razonamiento. Ahora bien, Hegel reconoce expresamente la profundidad que esconde el argumento ontológico de San Anselmo, y en general, las de todas las pruebas que demuestran la existencia de Dios, en la medida en que buscan una elevación hasta el pensamiento de lo absoluto: “Se ha de decir con los creyentes que, por mucho que el entendimiento pueda encontrar aún de criticable en estas pruebas [de la existencia de Dios], y por muy defectuosas que puedan ser en su explicación de la elevación del espíritu a partir de lo contingente y temporal hasta lo infinito y eterno, el espíritu del hombre interior no se dejará arrebatarse esta elevación”⁹⁴.

Ahora bien, en lo que respecta específicamente al argumento ontológico, Hegel pone, de todas maneras, ciertos reparos a la crítica kantiana que niega la existencia de Dios. Hay que aclarar, sin embargo, que Hegel defiende más bien la prueba de Descartes, -que es a la cual él mismo se remite-, y no tanto a la de Anselmo -que es, como hemos dicho, la que queda en la penumbra en toda la tradición filosófica. Para Hegel, sí que constituye una diferencia fundamental el que un objeto, incluso un objeto determinado, esté o no presente. Kant había dicho, en efecto, que, por el hecho de que la existencia no representa una determinación quiditativa, ella no aumenta en nada el contenido quiditativo de una cosa, ni su realidad objetiva. Según Kant, en cien táleros reales no se contiene más ni menos que lo que hay que cien táleros posibles. Para Hegel aquello no es más que un obstinado aferrarse a la representación abstracta; por el contrario, asegura Hegel, para el patrimonio constituye una gran diferencia el que los táleros existan o sean meramente posibles; de igual modo, concluye, el pensamiento no debe quedarse en los puros límites del entendimiento, sino que debe intentar corresponder el propio impulso de su naturaleza por conocer el ser infinito. “Concepto sin objetividad [*Objektivität*] alguna es un vacío representar y opinar; ser sin concepto es la exterioridad y el fenómeno que se disgregan.

“Sin embargo -añade-, es por cierto insuperable la dificultad de hallar el *ser* en el concepto en general, e igualmente en el concepto de Dios, cuando tenga que ser tal, que aparezca en el *contexto de la experiencia exterior o en la forma de la percepción sensible*, así como los *cien táleros en mi situación económica*, o tal que se pueda agarrarlo con la mano, no con el espíritu, esto es, que sea visible esencialmente para el ojo exterior, no para el interior”⁹⁵. De ahí que Hegel concluya que la filosofía de Kant, pese a su enorme importancia, deja de lado el interés supremo de la filosofía que es la verdad.

Sin embargo, como hemos dicho, es la forma lo que lleva a Hegel igualmente a desdeñar el argumento ontológico. En efecto, se trata de una prueba puramente inmediata, en donde sólo se enfrenta la conciencia de sí con la objetividad y se busca la unidad. Por el contrario, a Hegel le interesa que se ponga de manifiesto el devenir interno de tal unidad, que se siga paso a paso el movimiento dialéctico que cada determinación pone y elimina al mismo tiempo. Sólo en la actuación, vale decir, en el concepto viviente de la idea, en su manifestarse, puede estarse seguro de que se logra concebir la verdadera unidad de lo absoluto. Por eso afirma Hegel: “Tenemos la convicción de que Dios existe, una convicción que hubiera podido basarse en unos argumentos que se tomaron en otro tiempo por demostraciones; empero, estos argumentos han quedado ya caducos”⁹⁶. “En efecto, no es tal o cual prueba, no es tal o cual forma, tal o cual pasaje, los que han perdido su peso, sino que es el modo de pensar de nuestro tiempo el que no admite ya demostración de las verdades religiosas”. Aquí comprobamos, pues cómo Hegel no expresa sino el resultado

⁹⁴ (L.Pr.Exist.Dios, 115-116)

⁹⁵ (C.Lóg., Doct.Conc., 623)

⁹⁶ (L.Pr.Exist.Dios, 18)

final del olvido general que representa la prueba ontológica de San Anselmo en la historia de la metafísica.

Bibliografía

- AGUSTÍN. *Confesiones*, B. A. C. , Ed bilingüe, vol II, 1991.
- ANSELMO, *Obras completas*. 1952-1953
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Editorial Iberia. 1964. Colección de obras maestras
- BIBLIA de referencia Thompson. Versión Reina-Valera de 1960. Editorial Vida. 1993.
- CARLYLE. T. *De los héroes, el culto de los héroes y lo heroico en la historia*. Trad. Jorge Luis Borges. Editorial Jackson de ediciones selectas. 1952
- DESCARTES. R. *Oeuvres de Descartes* /publie#es par Charles Adam & Paul Tannery. v.7. *Meditations de prima philosophia* . Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1973
- DESCARTES. R. *Obras Completas*. Ediciones Anaconda. 1946. Buenos Aires.
- GIANNINI .H. *Desde las palabras*. Ed. Nueva Universidad, Chile, 1981
- HEIDEGGER. M. *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER. M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas escogidos de la lógica*. Publicaciones especiales. 2004.
- G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol III. Fondo de cultura económica.
- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de R. Mondolfo. Ediciones Solar, Bs. Aires, 1968. [C.Lóg.]
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de W. Roces. FCE, México D. F., 1984. [Fen.]
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Tomos 1, 2 y 3*. Trad. de R. Ferrara. Alianza Editorial, Madrid, 1984-1987. [L.Fil.Rel.]
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Trad. de G. R. de Echandía. Aguilar Ediciones, Madrid, 1970. [L.Pr.Exist.Dios]
- KANT. I. *Crítica de la razón pura*. Editorial Losada. Buenos Aires. 2004.