

Humberto Giannini

DESDE LAS PALABRAS



EL NOMBRE DE DIOS QUE DEJA VER ALGO DE DIOS

*(Dios se vuelve Dios cuando
las creaturas dicen a Dios)*

Maestre Eckhart.

I. *Preámbulo personal: 'La Asamblea de Dios'*

En una de mis primeras incursiones filosóficas, en una obra que intitulé 'Reflexiones acerca de la convivencia humana'¹, incluía como apéndice un tema que después no me ha abandonado jamás: la prueba anselmiana de la existencia de Dios.

Uno de esos años —1966 ó 1967— en mi curso habitual de Filosofía medioeval me decidí a exponer el argumento (o a exponerme a él), con las precisiones que creí necesario hacer para su correcta interpretación. Precisiones, por lo demás, que son más o menos las mismas que intentaré hacer en el curso de la presente reflexión.

Aquellos eran tiempos de apasionadas y, a veces, violentas confrontaciones filosóficas. Había aparecido, por esos días, una nueva obra del profesor Juan Rivano: 'La cultura de la miseria'². En esta obra, un poco al margen de su propósito central, Rivano alude al argumento ontológico de San Anselmo, y lo despacha en dos o tres líneas.

Con todo el respecto que he tenido por la solvencia intelectual de Rivano, debo confesar, sin embargo, que su refutación no era sino extracto de la clásica refutación que Kant hiciera a Descartes (y no a Anselmo, como trataremos de probar aquí). Pero no es propiamente éste el punto que quería destacar.

Juan Rivano despertaba una admiración francamente inusitada entre los estudiantes; lo seguían no sólo en su pensamiento sino también en su modo de vestir, de caminar; lo seguían en su estilo de hablar y discutir e, incluso, podía reconocerse a los discípulos de Rivano, por las muletillas con que solían apoyar sus palabras, igual que el maestro. Cuando publicaba algo --y

publicó mucho, por aquellos años— sus admiradores, esa misma noche se devoraban el escrito para discutirlo y promoverlo a la mañana siguiente.

Fue así como, por una casualidad, justo el día en que yo terminaba de exponer la prueba anselmiana, tuve frente a mí un público (los rivanistas, que eran muchos) al que ya veía mostrando agresivamente 'La cultura de la miseria' sobre los pupitres, y a punto de saltar en masa sobre mis planteamientos. Pero no fue así: un alumno, con mucho respeto, me hizo ver, texto en mano, que 'el profesor Rivano tenía una visión de las cosas bastante diversa de la mía (Y yo debía entender: más adecuada). En resumen: la visión de que la llamada 'prueba ontológica' no era más que el producto de una gruesa contravención de las leyes elementales de la lógica.

Conociendo el argumento de Rivano, y su fuente, medí mis palabras a fin de no agraviar a sus discípulos, y respondí que en verdad esa réplica era buena para refutar otro argumento, no el que yo acababa de explicar. Me preguntó el alumno si aceptaría abrir un debate sobre el asunto; por su parte, se comprometía a traernos al profesor Rivano. Se fijó la reunión para quince días más tarde. Pero postergada una, dos veces la fecha del encuentro, terminé por olvidarme del asunto.

La mañana de un martes, camino hacia el pabellón de Filosofía, me topo con un verdadero mar humano que, desde diversos puntos de los amplios jardines de la Facultad, converge hacia el viejo Teatro (sitio de reunión para acontecimientos multitudinarios). Por mera curiosidad pregunto qué es lo que está ocurriendo... Y es así como me informo que toda esa muchedumbre viene a escuchar a dos tipos que van a pelearse por 'la existencia de Dios'. Miro rápidamente a mi alrededor y, al divisar cerca, vigilando mis pasos, a mis alumnos de medioeval y a uno que otro profesor invitado a la logomaquia, descubro que ya es tarde para intentar una huida. Y me encamino serenamente al Teatro.

... Cerca de las cuatro de la tarde miraba desde mi asiento en el centro del proscenio: la localidad, enorme, ya casi desierta:

agrupados en las primeras butacas, los más fieles de Rivano, aún atentos a nuestra discusión; y por allí y por allá, uno que otro amigo. Cassigoli se había subido al escenario, y de espectador pasa a participante, volviendo a complicar las cosas...

Aquel fue un día agotador, pero también, ¿por qué negarlo?, victorioso; de una victoria que en verdad poco tiene de ostentación: era la vitalidad del argumento, su fuerza misteriosa, lo que salimos de allí a celebrar Cassigoli, y algunos amigos. Ante la desconcertada expresión de su discípulo... Juan Rivano venía con nosotros (o tempora! o mores!).

Hoy, a tantos años de distancia, sobre la base de un resumen muy apretado de mis reflexiones anselmianas, publicado en Italia³, quisiera hacer algunas consideraciones más acuciosas sobre el tema. Vaya esto también como un homenaje a una época muy intensa, rica, difícil, de nuestra vida universitaria.

II. Introducción lingüística

Para que la prueba llamada 'ontológica' de Anselmo de Aosta alcance alguna eficacia lógica o retórica, es preciso que entendamos plenamente cada una de las palabras que, en su conjunto, forman el núcleo de la cuestión. Y el núcleo de la cuestión es éste: el nombre que vamos a proponer para nombrar a Dios. Lo que queremos expresar con esto es que el argumento anselmiano va a enseñarnos a decir a Dios, por uno de sus nombres; y que este nombre —en forma de proposición, *de logos*⁴— deberá ponernos en camino, deberá guiarnos hacia una intelección de su ser. Por eso, aquí un examen lingüístico previo, lejos de ser un capítulo accesorio, es el punto de arranque de la posibilidad de todo lo que viene después.

Ya en la traducción de la 'fórmula' inicial del argumento hay un tropiezo lingüístico que hace difícil al pensamiento saltar a tierra firme. Por lo que forzosamente se naufraga en medio de las palabras. Pues, la fórmula: 'Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado', que traduciría el famoso *quo maius cogitari nequit*, no tiene sentido alguno.

(Y esto es evidente si se considera sólo este hecho: va contra las reglas sintácticas del castellano colocar dos relativos juntos y en un mismo caso, como resulta con 'que' y 'lo cual').

Vamos ahora a lo positivo: términos tales como 'mayor' y 'menor' tienen dos significaciones: una, la más usual, es la de comparación, como por ejemplo, en 'Soy mayor que mi hermano'. La otra significación es la de superlativo: 'Soy el mayor de mis hermanos'.

Habitualmente se expresa este modo superlativo haciéndolo anteceder de un artículo determinante (el, la...). Y, en tal caso, por cambiar el sentido de la relación, se produce un cambio correlativo en la estructuración de la frase: cambia el 'que' por una preposición 'de', como si ésta tuviera que expresar ahora la relación de polaridad que va desde el término ordenante (yo) a toda la serie ordenada ('mis hermanos').

Ahora bien, cuando, por un lado de la relación, propongo 'un algo' y, por el otro, a *todo* cuanto puede ser pensado, es evidente que 'mayor' expresa lo que suele llamarse en gramática 'superlativo de relación'. Y esto es así por la presencia en la estructura de una colección al otro lado de la polaridad. Así, '*maius*' es un superlativo y el *quo*, causa de tropiezo en tantas traducciones⁵, está para señalar el origen y la medida de la serie ordenada: 'A partir de *Dios*, todo lo que le sigue es menor'.

En resumen: la traducción del 'nombre' propuesto por San Anselmo, debería ser:

Algo de lo cual nada mayor puede ser pensado.

Convendría recalcar una y otra vez que de este 'algo' acerca del cual estamos hablando, sólo podemos predicar 'que nada mayor puede pensarse'. Es, pues, un 'algo' totalmente indeterminado en cuanto a lo que él puede ser en sí mismo o a las cualidades objetivas que pudieran pertenecerle. Su única cualificación es ésta nacida de un modo nuestro de pensar: lo mayor que puede ser pensado.

Notemos, finalmente, que el lenguaje empleado corresponda a lo que podría llamarse 'un lenguaje primario', salvo, quizá, la palabra 'pensar' (*cogito*), todos los demás términos son irreducibles a términos más simples. Por tanto, han de resultar claros y comprensibles para cualquiera que conoce medianamente la lengua en que se expresan tales términos. No olvidemos, al comprobar este hecho, que la prueba está dirigida a 'un insensato'.

III. *El insensato.*

¿En qué consiste la insensatez de quien ha dicho en su corazón 'Dios no existe'?

En decir algo que, simplemente, no puede pensar. En la insignificabilidad de su lenguaje: en eso consiste su insensatez.

Detengámonos aquí. El sentido del lenguaje, su verdad propia, ontológica, consiste en configurar, en pro-poner, mediante las estructuras lingüísticas, modos de ser, articulaciones de una realidad posible. Este es un tema que Anselmo ha tratado en su opúsculo 'Acerca de la Verdad'⁶. Ahora bien, allí se afirma que una enunciación es verdadera —que hace lo que debe—, de un modo fundamental y primario, cuando significa, cuando es signo de algo que puede ser o, como también podría decirse, de un *complejo significable*.

Así, por ejemplo, la secuencia sonora 'es de día' corresponde a una estructura verdadera de suyo, por cuanto articula un cierto modo de ser real, astronómico, en este caso. Y por cumplir tal oficio, es verdadera independientemente de que ahora, cuando yo la elijo y la pronuncio, sea de día o de noche. En este último caso, la verdad ya no podrá ser imputable al lenguaje mismo, sino al sujeto que lo está empleando para mostrar... o para ocultar algo.

En resumen: toda pro-posición en cuanto tal es verdadera. Y lo es en un sentido fundamental, aunque de hecho, en su empleo, resulte ser ora verdadera ora falsa. Es evidente, por lo mismo que a una secuencia sonora del tipo. 'Los cantando ven-

drá ayer' le falta la verdad necesaria, fundamental como para hacerse comprensible, y que, entonces, sólo aparentemente es una enunciación, puesto que no enuncia ni articula nada. Tampoco las contradicciones llegan a ser proposiciones reales, pues en una contradicción el predicado destruye, parcial o totalmente, la significación del sujeto, no quedando así nada idealmente configurable sobre lo que pensar⁷.

Por lo que concierne al insensato, creemos que se trata de un caso intermedio entre el no decir nada propio de la pseudoproposición, y el decir contrahecho de la contradicción. De todos modos, si tuviéramos que hablar de contradicción, estaríamos frente a una forma muy especial de ella. Veamos por qué: este 'algo' que va a ser ahora objeto de nuestro pensar, no posee ningún otro rasgo ni determinación, ni imagen que este modo, único, por el que intentamos ubicarlo entre las cosas pensables: lo mayor entre las cosas que pueden ser pensadas. Pero si a este objeto no le atribuimos existencia, veremos que entonces no lo estaremos pensando como nos habíamos propuesto hacerlo. De este modo, puesto que no nos hemos dado ningún otro modo de pensar nuestro objeto, no estaremos pensando nada; ni siquiera en un objeto mental contrahecho.

Aquí, pues, la supuesta contradicción 'no afecta' a objeto alguno —ya que, como hemos adelantado, éste no alcanza a constituirse—; 'afecta', entonces, directamente al acto que pretendía pensarlo⁸.

Se trata, no de una contradicción del pensamiento constituido, sino del *pensar* constituyente: soy yo, que quiero pensar algo, quien no logra hacerlo, ya que cada vez que lo intento ejecuto un movimiento inverso al que me proponía: un contrasentido. Por eso, y no por otra cosa, merezco el calificativo de insensato.

IV. Valor lógico y valor retórico del argumento

Puede parecer bastante extemporáneo al lector el hecho de que en nuestros días, 'a esta altura de los tiempos', como se dice, reformulemos un tema tantas veces discutido en la historia y,

finalmente, abandonado por la especulación. Pues incluso suponiendo su validez formal —cosa que está por verse— hay consenso en que tal virtud lógica no logrará conmover un ápice la disposición mental o, mejor aún, la disponibilidad del hombre para Dios. Demostrada la existencia de Dios —aceptémoslo— este hecho no representaría un motivo suficiente para que, desde ese momento, nos juguemos existencialmente por el sentido y por las consecuencias que implicaría tal conocimiento. En definitiva: una prueba lógica de la existencia de Dios, como tal no tiene poder de convicción; no posee *valor retórico alguno*⁹. He aquí la objeción más rotunda. Muy por el contrario, se dirá, los derechos del *insipiens* parecen coincidir con la experiencia común de que un encuentro con la divinidad es algo que ocurre '*más acá*' o '*más allá*' del pensamiento. Al menos del pensamiento lógico. Y esto es una certeza.

De tal manera que, quien escucha el argumento —quien repite en su propia experiencia aquella del insensato— queda con la impresión de que alguien —el lógico que hay en Anselmo— está haciéndole caer en la trampa de un argumento puramente lingüístico; y que su experiencia —lo que suele llamarse 'experiencia de la vida'— permanece allí insobornable, como el residuo de un proceso, que, paradójicamente, venía a liberarla de la contradicción, de la finitud, del mal.

En resumen: el argumento *no justificaría* la existencia del ser sobre el que se debate y, por lo mismo, no se justificaría el debate. Recordando una tesis de Enrico Castelli a propósito del argumento solipsístico: la conclusión sería en sí *insignificante*¹⁰.

Todo esto puede decirse contra el valor retórico, contra la eficacia existencial de la prueba ontológica.

Sin embargo, el problema parece más complejo. A lo menos, tendremos que reconocer que en este intento anselmiano se juegan algunas cosas importante para la vida espiritual del hombre: pues, si la experiencia religiosa está, efectivamente, '*más acá*' o '*más allá*' del pensamiento, sin vínculo alguno con él, entonces, toda experiencia religiosa habrá de ser un hecho incompatible: lo que pasa a algunas soledades que experimen-

tan a Dios —¿cómo saberlo?— sin posibilidad alguna de re-ligar su humanidad en aquella experiencia. Y ni siquiera en el alma individual este suceso, esta relación a lo divino, tendría un punto de apoyo y de preservación. Así, el 'más acá' o el 'más allá' del pensamiento significa reconocer el reinado de dos potencias irreconciliables en el alma —la razón y la fe—; el viejo drama de la doble verdad.

Cabe afirmar, por lo que respecta a este punto, que toda la actividad intelectual de San Anselmo puede trasuntarse en esto: en una voluntad genialmente lúcida por hacer de su fe una *fides operosa*, una fe capaz de extender su eficacia a través del discurso y de la acción inteligente. La famosa *fides quaerens intellectum*. La prueba de la existencia de Dios es la más hermosa expresión de aquella *fides operosa*, eficaz. Pues bien, si pudiéramos ahora mostrar la operación concreta de esta *fides*, en el argumento ontológico, creemos que estaríamos exhibiendo el valor retórico de la prueba y, con ello, su posibilidad de iluminar el objeto a que tiende la fe de quien la expone o la repite a través de los tiempos. Tal es el sentido de esta investigación.

Pero vamos por partes: la pregunta por la eficacia retórica de la prueba anselmiana sólo es lícito plantearla una vez que hayamos sido capaces de mostrar su validez formal, estrictamente lógica. He aquí, pues, los dos puntos en complementaria contraposición y que trataremos sucesivamente:

1. Valor demostrativo de la prueba.
2. Valor retórico.

V. El argumento. Contradicción y prueba

Afirmaremos desde ya que la prueba es demostrativa en el doble sentido en que puede serlo una secuencia de proposiciones:

- a) porque sus premisas son auténticamente principios, puntos reales de partida (los que eventualmente podrán ser enriquecidos en un discurso posterior).

- b) porque su conclusión fluye 'lógicamente' de aquellos principios.

A grandes líneas: el argumento demuestra que quien dice 'Dios no existe' contra-dice lo que debería estar pensado. Esto es: que no llega a decir lo que quiere decir. Y, desde ese momento ya no será 'inocente' respecto del partido que tome: o queda conscientemente preso de una contradicción insuperable, o salta por sobre su parecer anterior. Es esta disyuntiva la que vamos a mostrar a continuación y que corresponde a la primera parte de la prueba ¹¹.

Lo que Anselmo pide al insensato al iniciar este 'diálogo' imaginario, es que éste salga de su ensimismamiento y exprese lo que quiere decir cuando niega 'en su corazón' la existencia de Dios. Que salga de la soledad de sus impresiones pre lógicas y determine objetiva, verbalmente qué es aquello a lo que niega una existencia real, a fin de que todos sepamos a qué se está refiriendo. Lo primero será, entonces, convenir en un significado intersubjetivamente válido para esta palabra: 'dios'; configurar su significado ideal: su nombre. Para lo cual es preciso, por lo ya visto, que este nombre sea lo suficientemente amplio y 'neutral' como para que lo acepte tanto quien cree en Dios como quien no cree; lo suficientemente amplio y neutral como para que lo acepte el judío, el cristiano o el islámico; y, además, que sea lo suficientemente fácil para quien, como el insensato, no conoce los tecnicismos propios de la filosofía o, incluso, para quien jamás antes se haya propuesto tales problemas. Esta última exigencia significa, entre otras cosas, que quedan excluidos de la prueba términos tales como 'esencia', 'perfección', 'sustancia', 'ente', etc.

Y ya sabemos cuál es el nombre propuesto para 'dios': 'algo de lo cual nada mayor puede ser pensado'. Es importante destacar que en cuanto denominación, esta estructura no es verdadera ni falsa. Mienta, propone un modo de ser (posible). Agreguemos que tal modo de ser de 'dios' es idéntico a las operaciones que el espíritu deberá realizar a fin de entender lo que nombra. Una especie de definición operacional. Por eso

decíamos, al iniciar este capítulo, que el nombre de 'dios', que sirve de premisa en el argumento anselmiano, corresponde a un auténtico principio; a un inteligible que, más que ser verificado, debe *ser realizado* por el pensamiento.

Pues bien, si el insensato realiza rectamente la operación requerida para nombrar tal objeto, entonces, según Anselmo, jamás podrá afirmar, después de haberlo nombrado rectamente, que Dios no existe. Dios, y sólo él, no puede ser pensado, sin contradecirnos, como algo no existente.

Y parece que es el momento de mostrar cómo se explicita esta contradicción:

Pensar la palabra 'dios', coger su significado, obliga a aquel que quiere 'pensar lo que dice' a cumplir una especie de movimiento hacia el límite de su capacidad pensante. Y tal movimiento, de pasada, irá rechazando sucesivamente como inadecuada toda representación que se ofrezca en reemplazo del nombre propuesto. Inadecuada, en cuanto cada una está por algo —cualquier cosa que sea—, de lo cual, en algún sentido cualitativo o cuantitativo, es posible pensar algo mayor.

Ahora bien, el insensato ha aceptado nombrar-pensar (que es una misma cosa) a 'dios' como 'Algo de lo cual nada mayor puede ser pensado'. Y, no obstante, al negar su existencia, renuncia a cumplir el acto mental que tiene por delante, y hace algo distinto de lo que quiere hacer. Piensa algo menor:

Pues, si aquello algo, mayor de lo cual nada puede ser pensado, es sólo en el entendimiento, eso mismo mayor de lo cual nada puede ser pensado, es algo acerca de lo cual puede ser pensado algo mayor...

Así, el movimiento pensante al perder el sentido que le es propio, queda paralizado; y quien realiza la contradicción que allí estaba encubierta, merece justamente el nombre de insensato. Porque, en verdad, no ha pronunciado nombre alguno, si pronunciar significa articular con la voz una cierta articulación de lo que es.

Insistiremos una vez más en que aquí el término 'contradicción' apunta a un significado algo diverso del que posee habitualmente en lógica. Además, se trata de *un querer* alcanzar la máxima tensión del espíritu (en la comprensión del *maius* pensable); de *un querer* que, sin embargo, fracasa una y otra vez, si en cada intento insiste en negar que la raíz de aquello pensable es mayor que el *maius* que puede ser pensado. (¿Un pecado de soberbia?)

En resumen: tal movimiento lleva en sí la causa de su destrucción. Y será un esfuerzo perdido, si en el acto de pensar lo mayor pensable, lo pone *más acá* de nuestras posibilidades, como algo disponible para nosotros¹².

De esto resulta que, por una parte, el insensato ha creído comprender y acepta lo que se le propone acerca del nombre de 'dios', reservándose (*in corde suo*) el juicio acerca de la existencia del mismo. Pero en el esfuerzo honrado de *realizar* tal comprensión, queda inmovilizado, en cuanto ahora empieza a atisbar que no ha comprendido lo que había creído comprender. O mejor aún: que sólo ha comprendido el mínimo que le permite tener conciencia de no haber comprendido ese máximo que quería alcanzar. Así, el destinatario del argumento anselmiano tendrá que resignarse a verificar que en su situación no es capaz de pronunciar el nombre de Dios (o de dios), y que su negación resulta ser un acto vacío, insignificante.

Detengámonos todavía en este punto: el insensato queda condenado a la incompreensión de la palabra 'dios' —y sólo entonces recibe con justicia el nombre de 'insensato'— si en el acto de entenderla no se *esfuerza* por salir más allá del acto que le sirve para entender. (El esfuerzo de la *fides operosa*). Todo el argumento está centrado en este esfuerzo del pensar finito por alcanzar el vértice, y el fundamento, de su finitud. Quien no lo alcanza simplemente no entenderá el nombre de Dios y no estará, entonces, en condiciones de hablar siquiera de él.

El argumento es fiel, como decíamos, a aquel presupuesto que traspassa todo el pensamiento anselmiano, a esa 'hermenéutica circular' de que hablará en nuestros días Paul Ricoeur¹³: p

un lado, sólo a partir del don de la fe (de la energía del esfuerzo), es posible llegar a entender realmente el fundamento de lo que es: por otro lado, la fe busca *naturalmente* el apoyo del entendimiento a fin de aclararse, de enriquecerse, de potenciarse. Y el entendimiento no hace sino confirmar y fijar en términos rigurosos aquel don previo de la fe. Y lo confirma, reduciendo la negación de Dios al sin sentido, a una especie de balbuceo.

Resumamos ahora la primera parte de la demostración anselmiana: quien dice que Dios no existe, y entiende de qué está hablando, termina por entender que en verdad no ha entendido lo que dice que no puede decirlo, sin caer en un abismo. Negar a Dios no es pensar en Dios. He aquí 'la contradicción'. Para salir de tal estado de penuria intelectual, para pensar realmente ese difícil objeto que nos hemos propuesto: 'dios', el insensato tendría que reconocer que Dios, y sólo Dios, no puede ser pensado como inexistente. Y aquí se cierra, finalmente, la prueba, en esta segunda conclusión: si sólo Dios tiene que ser pensado como existente, entonces, 'Aquel algo, mayor de lo cual nada puede ser pensado' es *realmente* mayor que todo lo que puede ser pensado. ¡Trasciende todo pensar!

'... Pues, puede pensarse que hay algo, que no puede pensarse que no sea; lo cual es mayor que lo que puede pensarse que no es...' (Cap. III).

VI. *Críticas al argumento (en su aspecto lógico).*

La prueba ontológica de San Anselmo ha merecido severos juicios en todos los tiempos, desde hace doce siglos. Hay una crítica, la más común y conocida, que se viene haciendo desde Gaunilo, pasando por Santo Tomás adelante¹⁴, con la que se ha pretendido arrojarla al mar, como una piedra. Con pequeñas variaciones, siempre la misma:

Se dice que respecto de la existencia de una cosa, ningún *argumento* es conclusivo para determinarla; que la lógica como cálculo probatorio, actúa al interior de un campo ya establecido con recursos extra lógicos (la percepción, la convencionalidad, etc.),

campo sobre cuya realidad o irrealdad la lógica no posee ningún criterio de decisión, etc... Por eso —continúa la crítica— incluso en el caso de que se aceptara la validez formal del argumento, quedaría en pie todavía una objeción más general: la que hiciera Gaunilo y, siglos más tarde profundizara Emmanuel Kant, en los términos conocidos. (Contraposición esencia-existencia). No discutiremos inmediatamente hasta qué punto una crítica, tal como la kantiana, sea ella misma válida absolutamente. Sin embargo, por ahora adelantemos que este criterio, tal como lo desarrolla Kant, implica un grave presupuesto, por no decir, un círculo vicioso. Ya volveremos sobre esto.

Tenidas aparte estas reservas, vamos adelante y aceptemos la crítica tal como suele exponerse: que es totalmente ilegítimo extraer la *existencia* de algo a partir de la mera consideración de su esencia.

Definidas así las cosas, resulta que no es en absoluto al pensamiento de Anselmo de Aosta al que tendría que ir dirigida tal objeción: en todo caso, al de Descartes. Es este pensador, y no Anselmo, el que apoyándose en relaciones de orden ideal, como el de las figuras geométricas, establece un vínculo de necesidad entre 'perfección' y 'esencia', por una parte, y 'existencia', por la otra. Pero como ya lo hemos dicho, este lenguaje y estas analogías son completamente extrañas al Obispo de Canterbury.

La alocución que nombra a Dios como '*Id, quo maius cogitari nequit*' no dice de modo alguno qué es Dios en sí mismo y absolutamente. Por el contrario, de lo que se habla es de cierto grado de conciencia —quisiéramos decir: de una conciencia consciente—: se habla de cómo se encuentra en una conciencia así determinada la *cogitatio* 'dios' en relación a todas las otras *cogitationes*. Pero una cosa es describir o medir esta relación entre mis *cogitationes* y otra cosa, bastante distinta, declarar la esencia de Dios (o establecer su definición esencial). Creemos que habría que insistir todavía en ese aspecto, para lo que puede servir la siguiente analogía:

Supongamos que podemos determinar cada sonido de una escala según esta relación postulada por la Física: que a cada sonido

determinado corresponde un número (el número de oscilaciones por segundo). Se sabe —y ahora la fuente de este saber es la Psicofísica— que el sonido más agudo perceptible al oído humano corresponde a una frecuencia ondulatoria aproximada de sesenta mil oscilaciones por segundo. Cuando decimos que tal sonido es aquello mayor de lo cual, nada puede percibir el oído humano (*Id, quo maius percipi nequit*) lo que estamos haciendo es definir *directamente* una capacidad del aparato auditivo humano —uno de los límites o umbrales superiores de su sensibilidad—, y sólo indirecta, relativamente, algo real.

Tal vez esta analogía logre acercarnos al hecho que ahora estamos examinando: 'dios' es simplemente el resultado de un acto, de una operación de mi pensamiento. Su definición sólo expresa lo que debo hacer para pensarlo. Pues bien, para pensar a 'dios' debo colocarme en lo que podríamos llamar 'el umbral de lo pensable (de lo inteligible)'. Nada, pues, en la prueba anselmiana de un Dios ensimismado, nada de su intimidad, nada de su esencia.

Este esfuerzo del acto que piensa con el fin de entrever el significado, el sentido de la palabra 'dios', una vez cumplido, viene a explicitar, indirectamente, el sentido de todas las otras *cogitationes*. Y las explicita de un modo hasta cierto punto imaginario. En efecto, de cualquier cosa, de cualquier objeto del pensamiento, cabe pensar (o imaginar) otra cosa que le sea mayor, sin que esto signifique que por ser mayor, deba existir necesariamente. Y a propósito del ejemplo de los sonidos: puedo pensar 'la esencia numérica' de un sonido mil veces mayor que el mayor sonido audible (mil veces mayor de lo que puede realmente ser escuchado). No obstante, no por eso tendremos el más mínimo derecho para sostener, además, que, una vez establecida la esencia de ese sonido mil veces mayor, pueda de allí deducirse su existencia. Y no lo podremos por una dificultad de principio: nada en el mundo cumple con la condición que Anselmo ha propuesto para el nombre de Dios. Vale decir: de cualquier cosa que pensemos como mayor (o como mejor) que la que actualmente poseemos o percibimos, podemos *imaginar* otra, mayor o mejor todavía. Por ejemplo, un sonido mayor que el que estamos

imaginando o una situación humana mejor que la descrita en una Utopía.

De lo que habría que desprender que no es lícito oponer al argumento de Anselmo ni el famoso ejemplo de Gaunilo, el de la isla de los Afortunados, ni el de los talentos, de Kant¹⁵; ni el que sea, con el propósito de derivar la existencia del objeto, una vez concedida la posibilidad. No es lícito, porque respecto de cualquier creatura, en cuanto ente finito, siempre será factible pensar otro que sea 'mayor' en su mismo género. En este sentido toda creatura es *trascendible*. Pero —y este 'pero' es fundamental— una isla *menor* que la que podemos imaginar, sigue siendo una isla, con todos sus derechos; en cambio, un *dios menor* del que podemos imaginar, pensar y sentir como Dios, representará *ipso facto* algo a lo que falsamente le estamos atribuyendo la divinidad. Así, pues, no es pensable sino como lo mayor pensable.

Como hemos visto, es imprescindible conservar en el argumento la palabra 'maius'. El reemplazo aparentemente inofensivo de este término por el de 'perfección' significó, en verdad, el derrumbe lógico del argumento.

Resultaría fácil mostrar que en las diferentes formulaciones de la prueba, Anselmo evita este término de 'perfección' —todo lo contrario de lo que hizo Descartes, siglos más tarde—; y mantiene este cuidado no sólo por razones de simplicidad (por el tipo de interlocutor que Anselmo se imagina), sino, esencialmente, por razones de rigor lógico. Pues, como ya hemos creído establecer, Anselmo no empieza hablando de Dios ni, en consecuencia, de los posibles atributos que le convengan objetivamente. Y es por esta razón que no puede emplear términos tales como el de 'perfección'. Pues, en efecto, ¿Dónde hay perfección? La respuesta es una: hay perfección allí donde una cosa ha realizado plenamente la esencia que le conviene; allí donde la ha realizado —hecho real— y se mantiene en ella. Quien pronuncia así, un juicio sobre la perfección de algo, como ocurrirá en el argumento de Cartesio, tiene que poseer como condición y criterio de su juicio 'la idea verdadera', 'la idea norma' de lo que la cosa es esencialmente. Y luego, a la luz de tal

medida, medir la concreta realización de la norma, del modelo, en la cosa actualmente percibida (por ejemplo, sabiendo qué es un círculo, verificar si este círculo de tiza que he dibujado en la pizarra, es o no *perfectamente* circular; realiza o no la esencia del círculo). En pocas palabras: para conocer la perfección o 'la verdad metafísica' de algo, para conocer, como diría San Anselmo, 'su rectitud', deberemos pre-conocer su esencia, lo que esa cosa debe llegar a ser, a fin de ser aquello para lo cual Dios la creó. Pero de Dios mismo, tal como se ha expuesto aquí el argumento ontológico, no conocemos qué es, ni cómo es; ni siquiera sabemos si es. Sabemos sí que para pensarlo tenemos que ponernos en 'el umbral' del acto humano de pensar, a ver si desde allí se divisa algo de Dios.

Está, pues, a la vista que mientras Descartes se escurre subrepticamente hacia la realidad con la ayuda del concepto de 'perfección', Anselmo tiene el cuidado de no abandonar por un momento el plano del dinamismo subjetivo, el plano de las *co-gitationes*.

En definitiva: parece que la objeción de 'el salto' de la esencia a la existencia, objeción justa, acertada, cuando se dirige a Descartes, referida a Anselmo, es injusta e ineficaz. Por tanto, el argumento no queda afectado por ella; la conclusión permanece incólume: sólo la palabra 'dios', si pronunciada con el aval del entendimiento, si comprendida, nos obliga a abandonar el ámbito de lo mental (lo indefinidamente trascendible, incrementable): nos obliga a saltar abiertamente *al pensamiento de lo real y necesario*.

Es curioso que J. P. Sartre, desde una perspectiva tan extraña por su objeto y por su método a la de Anselmo, llegue a coincidir en este punto con el lejano antecesor de 'El argumento ontológico' que expone a los inicios de *El Ser y la Nada*:

'La conciencia es conciencia de algo. Esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ente que no es ella misma. Es lo que llamamos "la prueba ontológica"¹⁶.

Sin embargo, se dirá, ser conducida (la conciencia) sobre un ente que no es ella, no es lo mismo que ser conducida a afirmar la realidad de Dios, como sostiene Anselmo. Ya volveremos sobre este punto.

Antes, volvamos, como habíamos prometido, a examinar aquella famosa tesis kantiana: la que dice que de un juicio necesario no es lícito derivar la existencia necesaria de su sujeto. ¿Cuál es el supuesto de esta afirmación? Que la experiencia no nos ofrece *jamás* nada con el rango de la necesidad y que, por tanto, los juicios que poseen este carácter deben (¿necesariamente?) tener su fuente en la actividad pensante y no en las cosas. Pero por más convincente que pueda resultar este argumento, para nuestra experiencia de los fenómenos naturales y de la historia, sin embargo, no deja por ello de ser lo que es: un supuesto. Y un supuesto que, si se empleara coherentemente, prohibiría, hablar, en un sentido absoluto, de la realidad, pues él mismo es un juicio con rango declarado de necesidad y universalidad, cuya fuente sería, entonces, trascendental (la mente humana) y no la realidad que se pretende conocer en sus principios objetivos.

Respecto a Sartre: la objeción resultaría de prolongar el pensamiento que recién hemos citado del filósofo francés. Según este pensamiento, lo que se habría demostrado en la prueba ontológica—incluso la de San Anselmo— es la existencia de un más allá real:

'Decir que la conciencia es conciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela'¹⁷.

Este más allá es el ser transfenoménico, el ser en sí. Pero el ser en sí no tiene nada en común con una divinidad distinta del mundo y anterior a él.

Independientemente de lo que diremos un poco más adelante, a propósito del valor retórico de la prueba anselmiana, esta objeción no sería válida ya por el hecho de que, cualquiera que sea el objeto trascendente de mi pensamiento, en todo caso puede ser

trascendido, como un puro pensable, en la misma medida en que es posible imaginar otro mayor; en la medida en que puede ser 'dejado atrás' por la condición migratoria de mi pensamiento. *Esta es la tesis no desmentida del solipsismo.*

Pero como hemos visto, sólo el pensamiento hacia Dios opone una suerte de resistencia infinita a la posible transustancialización de todo 'más allá' en 'un más acá'. Sólo Dios no puede ser trascendido, pues, al nombrarlo seriamente, se me impone su ser mayor a mi pensamiento. En definitiva, sólo ahora cobra sentido por qué esta prueba se denomina 'ontológica'¹⁸: representa la única posibilidad de refutar el solipsismo.

VII. *El valor retórico del argumento.*

Sobre el valor retórico de la prueba no vamos sino a anotar, muy rápidamente, algunas ideas que deberían ser materia de un tratamiento especial.

Reconozcamos que la búsqueda de *un maius* no es sólo el experimento ideado *ad hoc* con el fin de hacer surgir en el laboratorio mental una prueba incontrovertible de que Dios existe. La vida humana, es cierto, es búsqueda de seguridades prácticas y de certezas. Pero, además, y principalmente, es búsqueda casi instintiva de 'un ser más', búsqueda que toma los más variados caminos, formas de conducta y actividades. Este representa el impulso primordial que diariamente nos saca al mundo, para extraer de él su eventual valor humano. Podríamos llamar a este valor anhelado 'el mayor bien pensable'.

Pero si esto mayor tuviera sólo el sentido de lo más grande, de lo más extenso, de lo más intenso o poderoso, nuestro anhelo, como dice Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco, sería vano, pues, iría al infinito¹⁹. Por lo demás, toda medida tiene fuera de sí el criterio de lo máximo y de lo mínimo. Así, por ejemplo, las cosas mensurables del mundo —las cosas que extrañamente llamamos 'objetivas'— se miden en último término por nuestras medidas, por nuestro porte, por nuestra posición, por nuestro alcance, por nuestras posibilidades. Y tales medidas no tienen

ningún punto de referencia y sosiego, fuera del hombre, medida de todas estas cosas; en sí, pertenecen al infinitivo malo de Hegel: a lo indeterminado, a lo irracional.

Debemos a Platón y al platonismo el haber descubierto otro orden —realmente objetivo—, por el que nosotros mismos somos medidos en nuestro ser, y con nosotros, el mundo. Es el orden de las preferencias y de los valores que las jerarquizan (la verdad, la justicia...). Es la experiencia del valor, por el cual se mide en la historia el valor de una experiencia, valor sin el cual toda búsqueda e inquietud pierde, definitivamente, su sentido:

'Pues, es muy cierto, para todo el que quiera prestar atención que todas las cosas entre las que existe una relación de más o menos o de igualdad, se dicen así por algo que no va cambiando sino que es percibido como idéntico... Porque todas las cosas que se dicen, más o menos justas las unas en relación a las otras, no pueden ser percibidas como justas sino en relación a la Justicia... Anselmo, Monólogo 194.

Así, pues, la búsqueda humana del *maius pensable* ocurre concretamente en la vida como búsqueda del *melius* (de lo mejor), de aquello que desde sí determina el sentido y la medida de nuestras aspiraciones. Ser en sí, Valor, que no puede ser pensado seriamente sino como trascendiendo la conciencia mensurante ('No se juzga la verdad, sino conforme a la verdad').

La existencia de Dios sólo puede 'ser probada' en el reconocimiento de la *trascendencia* como valor, a partir de un anhelo humano, de una experiencia del valor que da valor —en el doble sentido de animar y valorar— a nuestra experiencia, y sentido a nuestras vidas. Es lo que prueba San Anselmo en el Monólogo:

Más allá del *maius* cuantitativo, indeterminado, es el *melius* lo que se vuelve la condición del pensamiento, el motor de su trascenderse e instalarse permanentemente fuera de sí, a fin de ser algo. Se trata, en todo caso, de un absoluto afirmado sin discurso; más allá del cual —quisiera citar las palabras del maes-

tro Enrico Castelli— 'la raison n'est plus donant, mais seule reconnaissante' ²⁰.

NOTAS DEL CAPITULO IV.

- 1 *Reflexiones acerca de la Convivencia Humana*, pág. 133.
- 2 Juan Rivano, *La Cultura de la Miseria*, Ed. Universitaria, 1967.
- 3 Hto. Giannini I. La prova esistenziale dell'esistenza di Dio, *Archivio di Filosofia*, Roma 1968.
- 4 *Vedi*, cap. II, pág. 11.
- 5 En general, los traductores españoles no han reparado en la dificultad. O si han reparado —como Ferrater Mora lo reconocía en una carta que respondía a mis objeciones— no han reparado en la importancia que tiene para una justa delimitación del campo en que se mueve el argumento. Una excepción: Julián Marías, en su hermoso trabajo sobre Anselmo y el insensato, *Obras*, tomo IV, pág. 12.
- 6 *San Anselmo, De Veritate*. cap. II, III.
- 7 El primero que expuso la teoría del Complejo significable fue Gregorio da Rimini, (1344-1398): *Un regreso a cierto idealismo de las formas, de las estructuras*. Interesante el estudio de Hubert Ilie sobre esta materia, *Le complexe Significabile*, Vrin, 1946.
- 8 No olvidemos que la contradicción anula en el predicado uno de los rasgos objetivos por los que ha sido pensado el sujeto.
- 9 Valor retórico: capaz de mover la voluntad en una determinada dirección práctica.
- 10 Enrico Castelli, *Esistenzialismo teológico*, Edizioni Abete, Roma, 1966. *Filosofía e senso comune*, pág. 43.
- 11 *San Anselmo, Proslogion*, cap. III y IV.
- 12 *Disponibile para nosotros: no trascendente*.
- 13 Paul Ricoeur, *Hermenéutica de los símbolos*, trad. castellana, Mapocho, 1970.
- 14 Santo Tomás, *Summa Theológica*, Prima, I, Q. II, art. 1.

- 15 E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, *Dialéctica trascendental*.
- 16 J.P. Sartre, *El Ser y la Nada*, Losada, pág. 18, 19.
- 17 J.P. Sartre, *op. cit.* pág. 19.
- 18 *Tenemos entendido que fue Kant quien la denominó así*.
- 19 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cap. I.
- 20 Enrico Castelli, *op. cit.* pág. 34.