

Oscar Quezada Macchiavello

Pruebas de la existencia de Dios: Anselmo y Descartes

Proemio

El presente ensayo se limita a comparar el argumento anselmiano llamado “a priori” y expuesto en el *Proslogion*, con los argumentos cartesianos denominados “por los efectos” (Tercera Meditación) y “a priori” (Quinta Meditación) presentados en las *Meditaciones metafísicas*.

San Anselmo expuso en el *Monologium* tres pruebas “a posteriori”, es decir, pruebas que parten de determinados hechos que se suponen accesibles (directa o indirectamente) a la experiencia. El punto de partida de estas pruebas puede ser fácilmente recusado por quien se niegue a mezclar la idea de perfección con la naturaleza finita de los objetos del mundo físico. Muchos rechazarán la idea de una serie finita o cerrada y, sobre todo, la inferencia platónica de que lo relativo supone

lo absoluto. Por eso, Anselmo se propone brindar una prueba de la existencia de Dios que se base en el análisis del mismo término (y de la misma idea) “Dios”. Término o idea que necesariamente está en el entendimiento de quien niega la existencia de Dios. Se trata de la prueba “a priori” que aparece en el *Proslogion*.

En general, los filósofos que representan la línea parmenídeo-platónica y tienden a identificar el pensar y el ser, aceptan bajo alguna de sus formas posibles el argumento de Anselmo. Tal es el caso de Descartes, Malebranche, Leibniz e incluso Hegel. Quienes, por el contrario, se ubican en la línea aristotélica y establecen una disparidad, al menos parcial, entre ser y pensar, lo rechazan como producto de un salto ilegítimo entre ambos órdenes. Es el caso de Tomás de Aquino, Locke y Kant¹. Por último, hay quienes, como Ryle, sostienen que la distinción entre estos dos modos de existencia, a saber, en la realidad y en el entendimiento, es sólo una manifestación más del llamado *error categorial* ya que “existencia” no es una palabra genérica².

Según los defensores del llamado argumento ontológico, la esencia divina se encuentra desde siempre conocida, y es en la idea misma de Dios que la inteligencia puede leer la exigencia de su ser. De ahí que concibo a Dios como un ser tal que no se puede concebir uno más grande (san Anselmo), de ahí que lo pienso bajo el aspecto del ser soberanamente perfecto (Descartes). Se sigue, pues, que lo concibo como existente actualmente fuera de mi pensamiento y, por consiguiente, Dios existe. Santo Tomás conoció este argumento y com-

1 Esta observación es sugerida por Capelletti (1993: 172).

2 Esta postura está desarrollada en Ryle (1974: 19-25).

prendió qué es lo que realmente lo impulsa. Es así que la esencia de Dios no es de ningún modo otra cosa que no sea su existencia y que cualquiera que conozca intuitivamente la primera, percibe concretamente la realidad de la segunda³.

La prueba anselmiana⁴

En el capítulo I del *Proslogion*, haciendo alusión a los Salmos (XIII: 1), Anselmo señala que el insensato dijo en su corazón: no hay Dios. Este Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse (por comodidad haremos alusión a este con-

3 Este contraste con santo Tomás es formulado por Paulus al estudiar el origen de las ideas en Enrique de Gante. Paulus, J., 1936: 268.

4 De acuerdo con Ferrater Mora, esta prueba coincide con el argumento llamado *a simultáneo* y que, en sentido estricto, es distinto de la simple prueba *a priori*. Llamada por Kant *argumento ontológico*, fue formulada en los cuatro primeros capítulos del *Proslogion* (Ferrater Mora, tomo II, 1971: 326). El mismo temperamento es sostenido por Fliche-Martin: “La característica propia de la prueba es añadir el ser a la idea, *a simultáneo*. Para comprenderlo bien hay que añadir, pues, una interpretación del origen de la idea en nosotros. San Anselmo no explicitó su pensamiento sobre esta cuestión esencial. Sin embargo, su intención no deja lugar a dudas. La idea de Dios no está formada, construida, como lo pretenderá santo Tomás. Se encuentra presente en nosotros, ya sea como fruto de la fe, ya sea como algo adquirido, y también en el insensato, en la imagen de Dios, que es la verdadera naturaleza del alma. Este carácter de la idea de Dios es el que distinguirá a los partidarios y a los adversarios del argumento ontológico, y por este camino será por donde Descartes tratará de aducir la prueba que él encuentra al abrigo de las críticas de santo Tomás. Es claro que en san Anselmo no se trata de una prueba a partir de la causalidad de la idea, como podía sugerirlo el agustinismo. Es un movimiento de pensamiento enteramente original que pretende deducir la necesidad de la existencia por la sola idea” (Fliche-Martin, 1977: 73).

cepto con la fórmula *id quo maius*). Pero cuando el insensato oye esta expresión entiende lo que oye y lo que entiende “está en su entendimiento”, aun cuando no entienda que ese algo mayor que lo cual nada puede pensarse exista. Pues una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, y otra cosa es entenderlo. Ahora bien, el insensato debe admitir que lo que oye, y entiende, está en el entendimiento.

Empero, además, ha de estar en la realidad. En efecto, si sólo estuviese en el entendimiento aquello de que no puede pensarse nada mayor, no sería lo mayor que puede pensarse, pues le faltaría para ello ser real. “Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado será algo mayor que lo cual es posible pensar algo”. Por lo tanto, debe existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y este algo es precisamente Dios.

Recapitulemos para seguir el orden mismo del argumento.

- *Primera parte.*- En el capítulo II hay tres pasos de carácter silogístico: (1) Dios es *id quo maius*; el insensato dice: no hay Dios. Pero cuando oye la expresión *id quo maius*, la entiende; y lo que entiende existe en el entendimiento, aún cuando no se entienda que existe en la realidad; porque no es igual que algo exista en el entendimiento, que entender que existe en la realidad.
(2) En virtud del ejemplo del pintor, el insensato debe quedar convencido de que por lo menos en el entendimiento existe *id quo maius*. Pero *id quo maius* no puede existir sólo en el entendimiento, pues “si sólo existiese en el entendimiento, podría pensarse que existe además en la realidad; lo cual es mayor”.
(3) Así, si *id quo maius* existiese sólo en el entendimiento, *id quo maius* sería no *id quo maius*. Y esto es una

contradicción. Luego, existe sin duda alguna *id quo maius*, “tanto en el entendimiento como en la realidad”.

- *Segunda parte.*- En la primera mitad del capítulo III hay dos pasos: (1) Lo dicho es tan verdadero, que no puede pensarse que no exista, porque pensar que existe algo que no puede pensarse que no exista es mayor que pensar en algo que puede pensarse que no exista. (2) Por lo tanto, si *id quo maius*, puede pensarse que no existe, *id quo maius* no es *id quo maius*; lo que es una contradicción. Luego, verdaderamente hay *id quo maius*, en tanto que no puede pensarse que no exista.
- *Tercera parte.*- En la segunda mitad del capítulo III hay dos pasos: (1) Dios existe tan verdaderamente, que no puede ser pensado como no existiendo, porque si alguna mente pudiera pensar algo mejor que Dios, se tendría que admitir el absurdo de que la criatura sobrepase al Creador. (2) Se puede pensar todo lo que es como no siendo, excepto Dios, porque sólo Dios tiene ser verdadera y máximamente. Todo lo otro no tiene ser tan verdaderamente, y por ello tiene menos ser⁵.

Las diferentes formas asumidas por la prueba son la repetición desde diversos ángulos de la misma serie de argumentos.

Si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse nada, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no exista.

5 Este orden está expuesto al detalle por Bacigalupo (1990: 173-174).

Así dice el capítulo III del *Proslogion*. Y el capítulo IV refuerza la argumentación:

Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que significa que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por lo tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe, de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe.

Según Malcolm, hay en el *Proslogion* dos distintos argumentos ontológicos: (1) Algo es “mayor” (*maius*) si existe en la realidad que si no existe en la realidad; (2) algo es mayor si existe necesariamente que si no existe necesariamente. El argumento (1), dice Malcolm, se funda en la idea de que la existencia es una perfección; el argumento (2), en la idea de que la imposibilidad lógica de no existencia es una perfección. Pero en el argumento del *Proslogion*, Anselmo no habla en ningún momento de perfección⁶.

⁶ La referencia a Malcolm (“Anselm’s Ontological Arguments”. *Philosophical Review* 69, 1960, pp. 41-62) proviene de Bacigalupo (1990: 172).

La “primera prueba” ha sido la que ha preocupado más a los filósofos que se han propuesto dilucidar la validez del argumento anselmiano. Muchos han entendido el argumento como la afirmación de que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, pues de lo contrario, faltándole la realidad, no sería lo mayor que puede pensarse, sino simplemente la idea de lo mayor pensable. Lo mayor que puede ser pensado es también,

Señala Eco, además, que el argumento ontológico se derrumbaría si la condición normal fuera la nada, y nosotros fuéramos sólo una desventurada excrescencia transitoria de la nada. “No valdría argumentar que, si es posible pensar *id cuius nihil majus cogitari possit* (es decir, dotado de todas las perfecciones), puesto que a ese ser debería corresponderle esa perfección que es la existencia, el hecho mismo de que Dios sea pensable demuestra que existe. De todas las refutaciones del argumento ontológico, la más enérgica parece expresada por la pregunta: “¿Quién ha dicho que la existencia es una perfección? Una vez admitido que la absoluta pureza consiste en el no-ser, la máxima perfección de Dios consistiría en el no existir. El pensarlo (el poderlo pensar) como existente sería efecto de nuestra poquedad, capaz de manchar con la atribución de la existencia lo que tiene el supremo derecho y la impensable ventura de no ser. Habría sido interesante un debate no entre Anselmo y Gaunilo, sino entre Anselmo y Cioran” (Eco, 1999: 25. El resaltado en cursiva es nuestro). Gassendi, objetando en este punto a Descartes dirá que “la existencia no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones” (Descartes, 1977: 258). Por su parte, Kant objetó la prueba ontológica asertando que la existencia no es una “perfección” (es decir, un predicado), sino soporte de predicados: está en otro plano que los “predicados”. Más allá de la ironía de Eco y de las objeciones de Gassendi, Kant (y otros, básicamente lógicos), de lo que se trata, desde el *Monologium*, y Descartes no será ajeno a esto, es de admitir dos principios: (1) las cosas son desiguales en perfección; (2) todo lo que posee más o menos una perfección, la tiene gracias a su participación en una perfección absoluta. En este orden de reflexión, de acuerdo a (1), la perfección suprema coincide con la identidad de esencia y de existencia y, de acuerdo a (2), si nosotros, finitos como somos, existimos, tenemos la existencia gracias a una participación en una existencia absoluta.

por lo tanto, lo perfecto. Si se trata de un paso de la esencia a la existencia no es, pues, el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta la objeción de Gaunilo en su *Liber pro insipiente* de que se puede dudar de que el hombre tenga un concepto de Dios y que del concepto de un ser perfectísimo no puede deducirse la existencia de tal ser, como no se puede deducir del concepto de una isla perfecta la realidad de esta isla. El hecho de que una idea como la de isla perfecta no necesite estar en la realidad no es motivo suficiente, dice Anselmo, para que deje de estar en ella la perfección infinita misma. Pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: lo primero es lo perfecto en su género y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí, y es la cosa misma. Se puede, pues, pensar a Dios como lo demuestra la misma fe que él y Gaunilo profesan y, si se le puede pensar, se le debe admitir como existente, sin que ello valga para cualquier otro ser que, aunque sea muy perfecto, no lo será tanto como para que no se pueda pensar algo más perfecto. Nada de extraño, pues, que a partir de Anselmo la posición tomada frente a la prueba sea decisiva para la intelección del sentido de una filosofía: el paso de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad sólo es posible y necesario cuando se trata del mayor ser que se puede concebir. Las islas propuestas por Gaunilo no contienen evidentemente ninguna necesidad interior de existencia y sólo es propio de Dios que no se pueda pensar que no existe.

Anselmo pasa, pues, del concepto simple de Dios a la existencia de Dios. En primer lugar, lo que existe en la realidad es “mayor” o más perfecto de lo que existe solamente en el entendimiento y, en segundo lugar, negar que de lo que no

se pueda pensar nada más perfecto (mayor) exista en la realidad, significa contradecirse.

La prueba parte de la idea de Dios que nos proporciona la fe y concluye en la inteligencia de este don de la fe. Creemos que existe Dios y que es el ser superior al cual no se puede concebir otro. La argumentación descansa, pues, en tres principios: (1) una noción de Dios proporcionada por la fe; (2) existir en el pensamiento es ya existir verdaderamente; (3) la existencia de Dios en el pensamiento sería imposible si Dios no existiera en realidad.

Reparando en (1) notamos que la argumentación parte de un hecho de fe y toda la alocución interior que sobreviene, va de la fe a la razón y llega a la conclusión de que *lo que es propuesto por la fe es inmediatamente inteligible*. Tomando (2) tendremos el hecho de que en el pensamiento existe una cierta idea de Dios y tomando (3) colegiremos que esta existencia, que es real, sería imposible si Dios no existiera también en la realidad. He aquí la prueba. La comparación del ser pensado con el ser realizado obliga a la inteligencia a estimar al segundo como superior al primero.

La prueba cartesiana

Una vez comenzada la Tercera Meditación hay un momento en el cual se hace necesario garantizar la objetividad de las ideas “evidentes”. Para ello, Descartes sólo puede partir de la realidad que hasta el momento es segura: el “yo pienso”, esto es, el pensamiento mismo. De ahí que, después de meditar sobre los tipos de ideas (entendiendo que las imágenes, afectaciones y voliciones no son falsas y que los juicios pueden ser verdaderos o falsos) y de distinguirlas según su origen (adven-

ticias, facticias e innatas), se propone dos tareas: 1) examinar si hay Dios; 2) examinar si puede ser engañoso.

La lógica de la causalidad preside y guía el razonamiento: “Debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa?” (Descartes, 1977: 35)⁷. A partir de esta ley se entiende que las ideas pueden ser copias más o menos defectuosas de las cosas, pero en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas. La realidad objetiva de nuestras ideas requiere, pues, de una causa que contenga objetiva y formalmente esa misma realidad⁸:

7 Luego de las segundas objeciones Descartes presenta sus *Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica*. Con fines aclaratorios, es pertinente un repaso de los cuatro primeros axiomas; en I señala que: “No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite”. Este primer axioma defiende, pues, el criterio de causalidad hasta el límite de llegar a Dios mismo como *causa sui*. En II afirma que: “El tiempo presente no depende inmediatamente del anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera”. Esto no es sino afirmar que la conservación de los efectos requiere, por lo menos, tanta realidad como la que demanda su producción. No cesa, pues, la necesidad de Dios con lo creado; de ahí que el axioma III postula que la existencia es ALGO que sólo puede provenir de ALGO, a su vez, existente: “Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la nada, o sea, algo no existente”. Esta cadena de inferencias lleva a la afirmación enfática de IV: “Toda cuanta realidad o perfección hay en una cosa, se halla formalmente, o bien eminentemente, en su causa primera y total” (Descartes, 1977: 132-133).

8 Esto es lo postulado por el quinto axioma. De éste “depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles. Así, por

... si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro (Descartes, 1977: 37).

Debe existir, pues, esa *otra cosa* (que le dé realidad objetiva a mis ideas) para tener certeza de la existencia del mundo (de algo que no es *yo*). Esa *otra cosa* supuesta formalmente debe ser “llenada” por la existencia de Dios.

Retomemos el razonamiento: lo único indiscutible es que hay conciencia con ideas, cuya garantía de verdad aún no está establecida (para Anselmo esto no es un problema). En cuanto susceptibles de verdad y falsedad, esas ideas son contenidos de una conciencia, y esa conciencia puede estar “envuelta” por otra que pretenda engañarla. Así, pues, sólo podré estar seguro de que mis verdades lo son si hay por lo menos una

ejemplo, ¿por qué sabemos que el cielo existe? ¿Será porque lo vemos? Mas dicha visión no afecta al espíritu sino en tanto que idea: una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía; y, a propósito de esa idea, no podemos creer que existe el cielo, si no suponemos que la realidad objetiva de toda idea debe tener una causa que exista realmente, cuya causa juzgamos ser el cielo mismo; y lo mismo ocurre con las demás ideas” (Descartes, *ibidem*). Más que una suposición simple, pareciera aquí que se tratase de una suposición personal: la idea, en tanto término inherente al entendimiento, supone por la cosa misma. Ésta le da objetividad, realidad.

idea que, sin dejar de ser “contenido de mi conciencia” revele en sí misma tales características que no pueda dejar de ser realidad objetiva. Ésa es, según Descartes, la idea de Dios. Más allá de su interés por reconciliarse con la fe religiosa, “Dios” sería, en la arquitectura cartesiana, la garantía misma contra cualquier equivocación, ya que es objetivo y no sólo contenido de conciencia. La prueba de su existencia deviene decisiva ya que, a la vez, se está probando que hay una idea independiente de la conciencia gracias a la cual habrán argumentos para sostener la existencia de *algo que no sea yo*.

Continuando la línea matriz de razonamiento:

... veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza? (Descartes, 1977: 39)⁹.

La semejanza con Anselmo es, aquí, asombrosa. La idea de un ser absolutamente perfecto conduce a la convicción de

9 Es pertinente continuar con el sexto axioma: “Hay diversos grados de realidad o entidad: la substancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la substancia infinita, más realidad que la finita. Por ello hay asimismo más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de accidente, y en la idea de substancia infinita que en la de substancia finita”. (Descartes, 1977: *ibídem*). La vía que lleva de los grados de consistencia ontológica de las cosas mismas a las de sus ideas en el entendimiento queda expresada en un lenguaje que no deja de asemejarse, en sus términos y en su construcción, con el de cualquier escolástico realista.

su existencia, si no, la idea sería contradictoria. La existencia es perfección y la idea de un ser perfectísimo ha sido puesta en nosotros *desde fuera* como idea innata. Como marca, vestigio, huella de lo infinito en lo finito. Simplemente, por estar su idea en nosotros, se demuestra por sus efectos la existencia de Dios. Además, también queda su existencia demostrada porque nosotros mismos, que poseemos su idea, existimos.

Ahora bien, ¿por qué probar que hay algo exterior a la conciencia significa probar que ese algo (*Dios*) garantiza la verdad de nuestros pensamientos? La única manera posible de responder parte de un acto epistémico: hay que admitir que ese algo sólo puede ser concebido como “algo perfecto e incapaz de engañar” (pues el engaño sería síntoma de imperfección). ¿El genio maligno de las primeras meditaciones quedaría borrado? Si así fuese, ¿qué significa que Dios sea *perfecto*? ¿Cómo así queda el método garantizado por Dios? ¿En qué condiciones? Tras el proceso cogito-Dios, ¿por qué recuperamos aquella evidencia matemática antes comprometida, puesta en peligro? Con el gesto de la demostración “por los efectos” la cosa no parece enteramente resuelta, de ahí que en la Quinta Meditación busque una prueba ontológica más rigurosa y estricta.

La Quinta Meditación trata, por una parte, “de la esencia de las cosas materiales” y, de nuevo, de que Dios existe. Siendo la esencia de las cosas materiales su ser geométrico, se ha podido ver en esta proximidad el indicio de una comunidad de esencia entre las demostraciones de geometría y aquélla de la existencia de Dios. Además, la costumbre cartesiana de asociar la prueba de la existencia de Dios con la de la geometría proviene ya del *Discurso del método* y de los *Principios*. Incluso en las respuestas a las segundas objeciones (cf. notas 7, 8 y 9), Descartes brinda una exposición de todas las pruebas

“dispuestas de una manera geométrica”¹⁰. En realidad, Descartes no compara su prueba con las matemáticas tomadas en general ni tampoco con la geometría como ciencia particular. Toma, más bien, ejemplos singulares cuya materia es el discurso de una figura simple en relación con sus propiedades: el discurso de un triángulo y la suma de sus ángulos o de una esfera y de la equidistancia de cada una de sus partes con su centro. Por supuesto, el discurso de un triángulo respecto de sus propiedades inmediatas no es diferente de aquél que podría tener una figura muy compleja respecto de unas propiedades de demostración más delicada; se trata, en todos los casos, de un discurso necesario. Empero, no tendríamos razón de leer en la simplicidad de los ejemplos solamente una intención didáctica. El ejemplo simple, para quien posee una práctica mínima de la geometría, debe poder ser captado en una sola intuición. Ésa es su propiedad esencial y decisiva para que la geometría pueda contraer analogía con la prueba a priori. Así como en el espíritu *veo* que el centro de una esfera es equidistante de todos los puntos de su superficie; así, la prueba a priori puede enunciarse: la existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza.

10 El producto entre la geometría y la prueba “a priori” es, entonces, una constante que es expresada, entre otras, por éstas líneas extraídas de la cuarta parte del *Discurso del método*: “... volviendo a examinar la idea que yo tenía de un ente perfecto, encontraba que la existencia tiene que estar comprendida en él, del mismo modo como en la de un triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, que todas sus partes son igualmente distantes de su centro, o más evidentemente aún; y que, por consiguiente, por lo menos la idea de que es o existe Dios, que es ese ente perfecto, es tan cierta como pueda serlo una demostración de geometría” (Descartes, 1972: 71).

La analogía pone, entonces, en contacto dos evidencias susceptibles de ser tomadas, cada una por su lado, en una sola intuición. Se debe preguntar, sin embargo, si esta analogía, al tener sentido, logra establecer una igualdad rigurosa entre mi intuición de las cosas matemáticas y mi intuición de la esencia divina o si, al fracasar, queda reducida a una mera comparación sugerente y sugestiva. Ésta es una cuestión esencial, no sólo porque compromete la comprensión de la prueba, sino también porque pone en evidencia su forma: hay una analogía rigurosa entre el orden de las cosas finitas (matematizables) y el ser infinito, puesto que en cada caso el mismo “relato” de conocimiento tiene lugar. Cuando Descartes compara el conocimiento de las esencias matemáticas con el conocimiento de la existencia de Dios dado en la prueba a priori, establece siempre un vínculo entre dos evidencias. Las pruebas por los efectos, propias de la Tercera Meditación, más que la adquisición de un saber parecen la puesta en orden de un universo ordenado. Dios aparece como *otro sujeto*. En la prueba a priori sí se trata claramente de la intuición de un *objeto*¹¹.

Consideremos ahora la naturaleza de los términos complejos, objetos de la evidencia matemática y del saber sobre la existencia de Dios. Lo que le interesa a Descartes en sus ejemplos geométricos no es el rigor de las cadenas demostrativas, tales como, por ejemplo, que se pueda concluir necesariamente que *si* una figura es un triángulo, *entonces* la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, pero sí que estas dos propiedades son subsumidas bajo un mismo concepto, más aún, que no se piensa verdaderamente la esencia del triángulo si no se concede la identidad de esas dos aserciones como constituti-

11 Esta tesis es desarrollada desde una pertinencia semiótica por Bordron, (1987).

vas del mismo objeto. La idea del triángulo no es, pues, una figura de tres lados para la que *se descubriera* analíticamente que la suma de sus ángulos iguala a dos rectos, pero sí, inversamente, esta idea del triángulo sólo tiene sentido por la “síntesis” en una unidad de estas dos definiciones: figura de tres lados, figura cuya suma de ángulos iguala a dos rectos. Éste es, al menos, el uso que Descartes hace de los ejemplos sacados de la geometría en su Quinta Meditación y que hace comprensible su acercamiento con la prueba a priori. Otra comparación también es dada en nuestro texto:

... no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir un ser soberanamente perfecto) al cual falte la existencia (es decir, al cual falte cierta perfección) que en concebir una montaña que no tenga valle (Descartes, 1977: 55).

Vemos aquí claramente que el valle no es una propiedad de la montaña, tampoco que la montaña no sería una propiedad del valle, pero sí que se trata de una sola y la misma forma cuya esencia es precisamente dada por la unidad de dos términos. No hay montaña sin valle, no porque alguna razón empírica nos lo demostraría, sino porque tal idea implica contradicción. Descartes utiliza precisamente ese término de contradicción porque concibe la idea de una montaña *como una idea incompleta* y entonces falsa, de la cual se podría inferir correctamente que una montaña no es una montaña. La única idea que satisface el principio de contradicción (porque satisface también el de identidad), es aquella que toma en una unidad de objeto la oposición montaña/valle y no uno solo de esos términos que, tomado aisladamente, no sería nada.

Este ejemplo deja ver en qué punto puede ser engañoso hablar de la relación de un objeto con una de sus propiedades, precisando que se trata de una relación necesaria. En to-

dos los ejemplos geométricos propuestos por Descartes para ilustrar su prueba, la oposición objeto/propiedades-del-objeto, es sólo una oposición derivada que no puede comprenderse si no se ha reconocido previamente esta relación como constitutiva del objeto (o de su idea). Así, toda la prueba “a priori” consiste en mostrar que la esencia de Dios, y su existencia, son conjuntamente constitutivas de la idea de Dios y no que su existencia es deducible de su concepto; o, siguiendo los vaivenes del texto, no que se pueda deducir la existencia de Dios de su idea o de su naturaleza en la única medida en que su existencia y su esencia forman un solo y mismo objeto de conocimiento. La dificultad de esta prueba reside, pues, en que es casi informulable según la relación lógica del sujeto y del predicado.

Por la disposición misma de los términos del *relato de conocimiento*, no vale la analogía entre nuestro conocimiento de Dios cuando probamos su existencia *por sus efectos* (o a posteriori) y las evidencias matemáticas. Pero sí vale la analogía entre éstas y el conocimiento dado por la prueba a priori. En efecto, la analogía sería estricta entre la intuición del objeto matemático y la existencia de Dios demostrada a priori, pero eso no quiere decir, en modo alguno, que las condiciones del conocimiento matemático y las del conocimiento de la existencia de Dios sean idénticas. Por eso, tras exponer su prueba en la Quinta Meditación Descartes enuncia estas inquietantes palabras:

... por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo, a saber: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente (Descartes, 1977: 57).

El *círculo cartesiano* se expresa, pues, así: si la existencia de Dios está clara, es porque concibo su idea con evidencia clara y distinta; pero esa evidencia es lo que se ponía en tela de juicio.

Recordemos que la claridad y la distinción, propias de las evidencias matemáticas, eran precisamente las que, al ser puestas en duda por la hipótesis devastadora del genio maligno, necesitaban ser rehabilitadas, y ésa era la tarea asignada a la prueba de la existencia de Dios. Pero, dice Descartes, que esa prueba es convincente si resulta “clara y distinta” y en el afán de aclarar la cuestión dice inmediatamente que:

... investigando con diligencia, hallaré que en todo triángulo rectángulo el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, lo mismo que, apartando prejuicios, hallo que la existencia de Dios está unida, clara y distintamente, a su esencia (Descartes, 1977: *ibídem*).

Si la evidencia es evidencia tanto para la prueba de Dios como para la matemática, entonces ¿por qué poner esta última en duda? Descartes es oscuro porque la regla de la evidencia parece presidir aquel mismo conocimiento que está pensando para garantizarla. Descartes es claro porque nos dice que lo que recuperamos tras la prueba de la existencia de Dios es la propia evidencia matemática. Lo que Dios me garantiza es que las verdades claras y distintas que yo conozco siguen siéndolo mientras no las pienso. El cogito me garantiza que no me equivoco cuando creo que pienso; Dios me garantiza que no me equivoco cuando creo que es verdadero (claro y distinto) lo que pienso... pero a condición de que lo que pienso haya sido, previamente, claro y distinto. No permite que ulteriores espejismos perturben mi convicción; me

dice “eso que pensabas verdadero lo era, aunque actualmente no recuerdes bien por qué”.

La proposición “hay Dios” significa “hay un orden universal de evidencias matemáticas que es verdadero”. Se trata de un Dios matemático, filósofo (y para matemáticos y filósofos que se disponen a dominar el mundo). Dios es razón universal. Su pensamiento garantiza la verdad del nuestro. No se trata tanto de un *Intellectus Infinitus* en acto como de una mente que calcula y *da razón*. La “solución” al problema del conocimiento viene dada en las condiciones según las cuales se formuló. Y se formuló como duda acerca de la evidencia de la matemática; resuelta la duda, se recobra aquella evidencia. Ya se puede conocer los cuerpos –el mundo exterior–, en tanto son objetos de la matemática, objetos inteligibles mediante evidencias de pensamiento (eso es lo que tienen de *verdadera realidad*).

¿Qué razones tenemos para decir que es Dios quien hace ciertas las matemáticas? ¿Qué añade la existencia de Dios a mi conocimiento de que los ángulos de un triángulo valen dos rectos? La verdad, nada. A no ser que se trata de una “verdad eterna”, pero ¿cómo saber que se trata de una verdad? Lo sé en el momento mismo en el que lo sé (o lo he sabido cuando lo he sabido): cuando ejerzo la demostración matemática, cuando tengo la evidencia. Cuando no la tengo me limito a confiar en que cuando la tuve, la tuve, y, si la tuve, era sólida, inquebrantable, y debe serlo ahora, aunque no la tenga. Si no creo en un orden matemático mi conciencia sería demolida.

¿Dios me garantiza que los contenidos claros y distintos de mi conciencia son verdaderos sólo por ser algo exterior a ella? ¿Acaso el genio maligno no era también exterior y no garantizaba nada sino que confundía? Dios no es falaz pues su idea incluye la idea de perfección absoluta. Estando probado

que esa idea es una realidad, entonces la perfección absoluta exterior a mi conciencia es una realidad, y como esa realidad es perfecta, entonces el engaño es irreal porque la perfección no admite engaño. Quitar a Dios la capacidad de engañar es admitir que el engaño es una imperfección. Dios no puede hacer que dos más tres no sean cinco, pues esa condición ha sido puesta por mi conciencia lógica para la cual, sin esa condición, no hay evidencia posible. O sea que la idea de perfección nace de mi manera lógica de entender las cosas. Esa idea incluye la imposibilidad de que lo claro y distinto no lo sea.

Dios garantiza mi conocimiento porque lo he pensado a imagen y semejanza de mi conciencia lógica. Decir que existe es decir que existe lo que mi conciencia lógica me representa como claro y distinto. He aquí, pues, el aparente círculo: la creencia en la evidencia matemática está garantizada porque existe realmente Dios, es decir, un orden matemático objetivo en el cual creo porque, si no lo hubiera, mis evidencias no estarían garantizadas. Hay aquí, al parecer, el esbozo inicial de un razonamiento trascendental: “tal cosa tiene que ser así, porque, si no es así, la conciencia entera se desmorona, y eso no puede ser...”. Éste será el camino por el cual el conocimiento filosófico irá “moralizándose”, dejando de ser puro para ser práctico. La imaginación que propuso la terrible hipótesis del genio maligno es acallada puesto que, de lo contrario, terminaríamos destruyendo la conciencia lógica y no sabríamos qué hacer. Sólo una enérgica “fe racional” puede librarnos del abismo especulativo del genio maligno. Negar a ese genio y afirmar al Dios no falaz significa que, si Dios existe, no me envuelve en cuanto conciencia. Como expresión del orden racional de las evidencias matemáticas, Dios no es heterogéneo respecto de mi conciencia. Cuando tengo evidencias, Él las garantiza. Esto es, Dios y las evidencias, Dios y la estructura lógi-

ca de mi conciencia, son una y la misma cosa: no difieren y, así, Dios no me envuelve: su idea tiene los mismos atributos que la conciencia y, al exteriorizar esa idea, hemos objetivado la conciencia lógica misma. Postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad (representada eminentemente por la lengua matemática, donde triunfa la proporción, la identidad). Significa proyectar trascendentalmente aquello que es preciso para que la conciencia no se disuelva.

Comparación de ambos argumentos

En principio, es justo reconocer que la prueba de Descartes es similar al llamado “argumento ontológico” de Anselmo: Si tengo la idea de un ser absolutamente perfecto, ese ser debe existir, pues, si no, su misma idea implicaría contradicción pues sería (si la existencia le falta) “perfecto” e “imperfecto” a la vez. El presupuesto de esta aserción es que la existencia está del lado de la “perfección” y no del de la “imperfección”.

Tal es la similitud entre ambas pruebas que exégetas, como Adloch, leen el *Proslogion* desde la Tercera Meditación: Como la cosa mental no puede ser producida por la mente en sí misma o por cualquier cosa en el mundo creado, entonces debe ser inferida del efecto a la causa de acuerdo con la ley de la causalidad y con la razón suficiente¹². Gilson, entiende Mc-

12 El análisis de la postura de Dom Beda Adloch, quien describió la prueba como cosmológica, es realizado por McGill, quien observa que el razonamiento cartesiano en la Tercera Meditación es cuidadoso y preciso. Tiene seis pasos y puede ser comparado con el argumento de Anselmo: “(1) We do not have the idea of an infinite, eternal, all-knowing

Gill, propone una forma más sutil de esta misma interpretación: Anselmo apela a la realidad de Dios como la causa, no de la idea inicial como tal, sino más bien de la necesidad lógica que la mente descubre analizando esta idea (McGill, 1967: 81). La principal objeción a esta interpretación cuestiona si Anselmo construye la vida intelectual a la manera cartesiana, como datos *dentro de la cabeza* que son de algún modo “causados” por realidades que están fuera. Para Anselmo el intelecto es el aspecto intencional del ser humano. Es la apertura activa

and all powerful substance, from which everything else derives its reality. This is not just the empty negation of all finite qualities, but is the positive representation of such a substance. (2) This idea represents a more supremely perfect level of reality than any of the ideas of finite substances which the mind has. (3) The efficient and total cause of anything, whether an object or an idea, must have at least as much reality as that which it causes. Since to ‘cause’ means to ‘communicate reality’ to another, a cause can only produce in the effect such reality as itself already possesses. (4) Formally speaking, an idea is only a mode of the human consciousness, and in that respect it has no more reality than what it receives from that consciousness. But an idea also has a representative reality. That is, it ‘represents’ something to the mind for consideration. In this respect, it cannot exist in the mind unless it is put there by a cause which contains at least as much reality as whatever is ‘represented’ to the mind by the idea. (5) The reality represented by the idea of God is so great, however, that the mind is immediately convinced that it itself does not contain such reality formally or eminently, and therefore cannot be the cause of this idea. ‘I who am a finite being could not have the idea of an infinite substance, unless it were given to me by some actual substance, infinite in reality’. (6) ‘It is a necessary consequence, then, that I am not alone in the world, but that besides myself there is some other being who exists as the cause of this idea’. Este argumento, que ya hemos estudiado en II, es el que Adloch encuentra crudamente formulado en el segundo capítulo del *Proslogion* (Adloch. “Der Gottesbeweis des hl. Anselm”. *Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* VIII (1895), pp. 52-69, 372-389; IX (1896), pp. 280-287; X (1897), pp. 261-274 (citado por McGill, 1967: 80).

del hombre hacia la realidad, hacia las entidades reales para “entender” y hacia las entidades posibles para “concebir”.

No es nunca un lugar encerrado en sí mismo, en el que ocurren ciertos fenómenos tales como ideas e inferencias gracias a causas operadas sobre él desde fuera. En otras palabras, el intelecto para Anselmo es un dominio de relación, de enlace (*relationship*). Por lo tanto, cuando agradece a Dios por “dar entendimiento” a su fe (*Proslogion IV*), cuando habla de cosas objetivas como “causa” de la verdad de sus proposiciones (*De veritate II*) y de Dios como “causa” de toda la verdad en el pensamiento y en el habla (*De veritate X*), y cuando se pregunta acerca de la existencia de algo que está al menos “in intellectu” (*Proslogion II*), nunca piensa en este “entendimiento” que es dado o en esta “verdad” que es causada o en este algo *in intellectu* que es puesto en duda como una entidad dentro de la mente humana. En todo caso, Anselmo nos dice explícitamente que está pensando en una “rectitud” entre la mente humana y el objeto. Este correlato (*relatedness*) correcto es lo que Dios da; este correlato correcto es lo que Dios causa; y este correlato correcto es lo que cualquier cosa *in intellectu* parece –pero puede no– tener. Anselmo nunca entiende los procesos y contenidos del pensamiento como datos subjetivos externamente causados. Él nunca hubiera usado la inducción causal para explorar sus pensamientos acerca de Dios, aunque sí para hallar la causa de las cosas objetivas (McGill, 1967: 82-83)¹³.

Como vemos, para comenzar, en la intención reside una teoría radicalmente distinta sobre la vida del intelecto que diferencia claramente a Anselmo de Descartes: McGill opone la “mente abierta al mundo” a una “mente cerrada sobre sí mis-

13 La traducción es nuestra.

ma” y, de golpe, alude al gesto fundador del subjetivismo moderno. Hay un vínculo entre inmanencia y trascendencia que Descartes, al menos en principio, corta para dar luego su salto metafísico. A Anselmo le basta la intención. Por lo visto, *un* padre de la escolástica resulta más *fenomenológico* que *el* padre de la filosofía moderna.

El núcleo del argumento anselmiano reside en tres afirmaciones que hacen posible la prueba: en primer lugar, Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; en segundo lugar, lo que se entiende existe en el entendimiento y, en tercer lugar, hay dos modos de existencia, a saber, en el entendimiento y en la realidad. La prueba se logra sobre el principio de no contradicción: “no es el caso que Dios sea *id quo maius* y que Dios sea no *id quo maius*.” El término latino *maius* significa “mayor” pero es importante reconocer que el término convoca diferentes connotaciones. “Mayor” es una categoría de relación y de cantidad; es decir, una relación cuantitativa entre dos términos que, por lógica, tienen que ser cantidades o cuantificables. Las cosas se plantean, pues, en términos de inmensidad (en este sentido cabe definir la nada como *aquello menor que lo cual nada puede pensarse* y, por cierto, aproximarnos a la ironía de Eco (cf. nota 6). Bacigalupo advierte contra el peligro de desatender esta cuestión ya que uno podría interpretar que en la proposición “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, *maius* vincula dos términos, uno de los cuales sería Dios, y el otro cualquier cosa que uno quiera pensar, *excepto Dios*¹⁴.

14 Bacigalupo añade que: “... al hacer esto nos topamos con la dificultad de no poder seguir pensando en una relación cuantitativa, y –casi sin advertirlo– cambiamos de giro, le asignamos un sentido metafórico a *maius* y lo sustituimos por *melius*; es decir, instituímos una relación

Si se olvida que *maius* es una relación cuantitativa, se podría pensar que la existencia real es *mayor* que la existencia mental; lo que conduce hacia la interpretación ontológica del argumento desde el momento en que lo mayor se asocia a lo *excelso*. Aparece la interpretación de *maius* como *mejor*, categoría de intención, de cualidad, que plantea el asunto metafísicamente en términos de *perfección*. Es esta última concepción la que lleva a Descartes a afirmar que la esencia de Dios es, también, su existencia. Hay aquí algo objetivo: Dios, independiente de mi conciencia, a la vez, *exterior a ella* e impreso como idea innata *en ella*. La idea de un ser *perfectísimo* no puede haber brotado de mí, que soy finito y limitado; debe haber sido puesta desde fuera. En todo caso, es la idea de *perfección* lo decisivo: si pienso la perfección, debo pensar la existencia de eso perfecto.

Lo más llamativo de este análisis del término *maius* es que, en la prueba misma de la existencia de Dios, Anselmo no está hablando de Dios, es decir, Dios no figura en ninguno de los dos términos de la relación cuantitativa¹⁵ (cuyos términos serían “pensar en la existencia de algo en ambos modos de

cuantitativa y empezamos a manejar el argumento como si en él se pretendiese decir que no puede pensarse nada *mejor* que Dios. Creo que esta es una interpretación inconducente, pues no sólo nos lleva a restarle a *maius* su verdadero carácter, sino que nos obliga a introducir una lectura metafísica de la relación de mayoría que no considero en absoluto pertinente y necesaria para la adecuada comprensión del argumento” (Bacigalupo, 1990: 175). No obstante, en el marco de esta comparación, la mencionada lectura metafísica, planteada en términos de *perfección* por Descartes, es la que permitiría entender que el argumento ontológico es el cartesiano y no el anselmiano, que se quedaría así en un plano estrictamente lógico subordinado a la comprensión teológica.

15 En efecto, “Anselmo no dice que la existencia real sea *mayor* que la existencia mental, sino que *existir en el entendimiento* y *existir en la*

existencia”, y del otro, “pensar en la existencia de algo sólo en uno de esos modos”). En ningún momento se dice que uno de estos modos de existir sea mayor que el otro. Sólo se dice que pensar en ambos juntos es *más que* pensar en uno sólo de ellos¹⁶.

Gilson nos recuerda que la objeción clásica contra el argumento de Anselmo es que hace salir (o saca) la existencia del pensamiento. Esta objeción explica el epíteto de “ontológico” habitualmente empleado desde Kant para designarlo: se trataría de un razonamiento que pretende demostrar la existencia

realidad es mayor que *existir sólo en el entendimiento*. Y esto es tan sencillo como decir $2 > 1$, pues bastaría con asignarle valor 1 a cada uno de estos modos de existencia y tendríamos que *Dios existe sólo en el entendimiento* vale 1, mientras que *Dios existe en el entendimiento y en la realidad* vale 2; “lo cual es mayor”. Esto significa que ninguno de los términos que *maius* vincula en el argumento puede ser identificado con Dios” (Bacigalupo, 1990: 176).

- 16 “Si revisamos el ejemplo del pintor desde esta óptica, veremos que a Anselmo no se le ha ocurrido en ningún momento suponer, como lo sugiere Gaunilo en su crítica, que la pintura en la realidad sea mayor (o mejor) que la pintura en el entendimiento del pintor. Lo único que quiere decir es que, cuando el pintor ya pintó, tiene *algo más* que sólo la pintura en el entendimiento. De ese *algo más* depende toda la prueba. Que Dios sea aquello *mayor que lo cual* nada puede pensarse, significa que, cuando se piensa en *id quo maius*, sólo puede pensarse en los dos modos en los que es posible pensar la existencia: en el entendimiento y en la realidad. Porque si sólo se le piensa en uno de ellos, puede pensarse en algo que sea *más* que *id quo maius*, y mientras pueda pensarse en algo que sea *más* que *id quo maius*, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Nótese, por último, que en el párrafo anterior me he cuidado de decir que, en el argumento, se piensa en *id quo maius*; no he dicho que en el argumento se piense en Dios. Y esto es algo que merece la pena subrayarse” (Bacigalupo, 1990: *ibidem*).

en la realidad de una entidad concebida, no aparente, oculta, por su propia naturaleza, a los sentidos. La objeción es verdadera desde el punto de vista de toda teoría del conocimiento que requiera la experiencia sensible como su fundamento necesario. Ésta es una cuestión que Anselmo no había planteado, pues él no tenía una teoría del conocimiento propiamente dicha. Por el contrario, a falta de una noética hay una epistemología y el inconveniente más grave de las refutaciones que se inspiran en una noética extraña a su pensamiento es que ellas desvían la atención de la epistemología que permite, en tanto la funda, comprender su prueba.

Ahora bien, si, como pretenden, entre otros, McGill, Stoltz y Bacigalupo, el argumento del *Proslogion* no es ontológico en tanto Anselmo no pretende alcanzar a Dios, sino otorgarle un sustento racional a la fe, demostrando que Dios es perfectamente posible, entonces ninguna de las críticas históricamente consideradas le afecta. Más bien Gaunilo, Tomás y Kant tienen toda la razón cuando afirman que no es posible la experiencia de Dios que nos permita esclarecer la correspondencia con su concepto y que garantice de ese modo su existencia real como contenido de nuestra conciencia. La lectura no ontológica determina que el propósito de Anselmo es tan sólo probar cómo es que necesariamente se piensa en Dios. Anselmo estaría probando que pensar en la idea de Dios implica pensarla necesariamente como abarcando los dos modos en los que es posible la existencia de algo. La idea de Dios se muestra, así, como necesariamente extensiva, esto es, como idea que necesariamente hace referencia a un objeto, que necesariamente lo pretende, a pesar de que el objeto es irreferible. El nombre “Dios” no es una prueba del objeto Dios, sino tan sólo de la idea de Dios. La idea de Dios y no el objeto Dios, debe pensarse como no siendo sólo una idea,

pues de otra forma no se estaría pensando en *id quo maius*, sino en cualquier otra idea menor. En este sentido, el argumento, más que ontológico, es lógico.

Anselmo, señala Gilson, conocía sólo dos clases de dialécticos, los que reducen los contenidos del pensamiento a las voces y los que los encuentran en las cosas. Esto es, nominalistas y realistas: cuando se piensa en el *fuego* o en el *agua*, se puede entender por ello, sea las palabras, sea las cosas. Si son sólo palabras, nada impide decir que el fuego es el agua, o inversamente; si se piensa que son las cosas eso es imposible. Dice en el capítulo IV del *Proslogion*: "... de un modo se piensa una cosa cuando se piensa la voz que la significa; y de otro modo, cuando se entiende aquello mismo que la cosa es". Eso se aplica a nuestra noción de Dios. Si la expresamos sin pensar en lo que las palabras significan, podemos decir que tal ser no existe; pero, si pensamos en aquello que las palabras significan, no se trata de una voz sino de una cosa que está en nuestro pensamiento y es de esa cosa que nos resulta imposible no formular la existencia como real, fuera del pensamiento. En el fondo, el insensato piensa como Roselino, es un nominalista.

El argumento del *Proslogion* presupondría, en este sentido, un realismo anselmiano. Habría que precisar que no se trata de un realismo que entienda que la cosa en el pensamiento posee una realidad existencial propia y que la prueba consistiría en transformar esta existencia *in intellectu* en una existencia *in re*. No hay nada de eso en Anselmo quien, de hecho, sólo constata que hay contenidos de pensamiento independientes de todo lo arbitrario y que el pensamiento no puede hacer ni deshacer a su agrado por lo que tiene que aceptarlos tal cual. Son *esencias* dotadas de una necesidad intrínseca, irreductible. El agua, el fuego y la noción de Dios

son de este género. Anselmo no habla de Dios en tanto objeto real. Trata de la noción, de la idea que se tiene de un objeto que, aun cuando no se pueda concebir plenamente, se concibe no obstante como necesariamente existente en la realidad (si bien irreferible o carente de densidad semántica)¹⁷.

Lo único que sabemos de Dios es que su nombre no es *Dios*. No sabemos nada más de él. Ahora bien, ese objeto que no se llama *Dios* no puede ser otro que Dios. El objeto Dios es ilocalizable mediante el nombre Dios. Por eso decimos que es un objeto sin densidad semántica, pues para tenerla requeriría de algo más que existir y tener nombre. Sin esta condición no se despliega con coherencia el argumento de Anselmo, es decir, como lo sugiere en el Proemio, una prueba capaz de hacer constar algo con respecto a un objeto que se sabe inaccesible. Nada más.

17 Como hemos venido señalando, la lectura no ontológica, presente en muchos teólogos y desarrollada sistemáticamente por McGill (1967) entiende que, a través del concepto de *id quo maius*, Anselmo nos exige admitir una diferencia radical entre objetos referibles y objetos irreferibles. “Así, el concepto de Dios adquiere la paradójica y peculiar característica de ser un concepto que corresponde a un objeto irreferible, es decir: el concepto Dios no puede ser el nombre del objeto Dios, porque Dios es propiamente innombrable, y con todo, es el único acceso que se tiene a él. Entonces, a partir de esta peculiar condición, Anselmo puede demostrar apagógicamente, es decir, mediante un razonamiento *ad absurdum*, que no puede pensarse que el concepto Dios no implique existencia real, aun cuando esta implicación no puede encontrar su referente en la realidad” (Bacigalupo, 1990: 172). Dos cuestiones son aquí pertinentes, acatando un criterio más riguroso correspondería hablar de *idea* y no de *concepto*, término éste que recién aparece hacia el siglo XIII. Por otro lado, si bien todos los nombres de Dios no serían de modo propio *el* nombre, cada uno de ellos cumple formalmente con la función semiótica de denominación. En la práctica histórica, social, Dios es tan nombrable como cualquier otra cosa.

Frente a quienes objetan que si no tenemos un concepto empírico de Dios no hay de dónde sacar su existencia se puede decir, de acuerdo con Gilson, que san Anselmo tiene a su disposición una significación inteligible de la palabra *Dios* que le resulta suficiente para establecer su prueba. Cuando examinamos esta significación ella está, por lo mismo, en nuestro pensamiento y el contenido de nuestro pensamiento es una cosa que viene de Dios. Pensar en Dios es pensar en un objeto inaccesible que trasciende los límites del lenguaje. Ciertamente, no hallamos un concepto propio de Dios en la experiencia sensible pero tampoco hemos fabricado arbitrariamente la noción que de él tenemos¹⁸; como recibimos del fuego la noción de fuego, del agua la noción de agua, recibimos la noción de Dios de la revelación. Es la fe la que nos la enseña y nosotros hemos de aceptarla. Anselmo, pues, no pretende acceder a Dios mediante la razón.

Gaunilo no tiene derecho de decir que no hay esta noción porque es católico y no puede ser católico sin tener la fe. Incluso suponiendo que no tenga la noción de la fe, continúa Gilson, la podría formar a partir de la experiencia pues san Pablo afirma que Dios puede ser conocido a partir de su crea-

18 No se trataría de una idea facticia. Anselmo, por teología y religión, sabe y cree que “mientras el ser humano vive en este mundo, sólo puede *encontrar* (*invenire*) a Dios en el pensamiento o en las plegarias. Desde un punto de vista que podríamos llamar filosófico, Anselmo llega a entender que, en esta vida, sólo se accede al concepto de Dios. No es posible *encontrar* el objeto Dios ni en el pensamiento ni en la realidad espacio-temporal. Y ésta, con ser sólo una parte de la realidad, es, sin embargo, la única realidad a la que se tiene *acceso referencial* en este mundo, es decir, es la única en la que podemos *encontrar* algo” (Bacigalupo, 1990: 171).

tura. En sí, el argumento del *Proslogion* no supone más que la noción de Dios suministrada por la fe. ¿Se puede obtener esta noción de otra fuente? Sí, es verdad que podrían obtenerse de argumentos semejantes a los del *Monologium*. Hay que remarcar bien que si eliminásemos del *Monologium* mismo la fe que requiere, para pasar a probar a Dios sólo por la razón, el argumento del *Proslogion* se desenvolvería, no a partir de la prueba de la existencia de Dios así obtenida sino a partir de la sola idea obtenida por esta prueba. Ésta, dice Gilson, sería entonces *otra* prueba (como la de la Quinta Meditación de Descartes después de las de la Tercera) (Gilson, 1934: 6-8). Gilson nos da aquí una clave de comparación decisiva: *la fuente de la prueba cartesiana no es, de ningún modo, la fe sino la sola idea de una perfección absoluta*. En pleno análisis del *De veritate* de Anselmo, Gilson recuerda un pasaje:

¿La cosa enunciada es la verdad de la enunciación? Pregunta el Maestro a su Discípulo; y el Discípulo responde: No. Pero añade, 'si la cosa enunciada no está en la enunciación verdadera y, en consecuencia, no es su verdad, se debe decir que ella es la causa de su verdad': sed causa veritatis ejus dicenda est¹⁹.

Esta respuesta conduce a postular que no hay pensamiento verdadero sin un objeto al cual dicho pensamiento se conforme. En función del problema de Dios, Gilson desprende una implicación: *no habrá jamás Dios porque hayan pruebas de la existencia de Dios pero hay pruebas de la existencia de Dios porque hay un Dios*. Hay una sola verdad de todo lo que es verdadero.

19 *De veritate*. Capítulo II, P.L., t. 158, c. 470 A. (Gilson, 1934: 10).

Nos dice Gilson que Anselmo ha descrito claramente el universo en el cual se mueve su pensamiento y fuera del cual no podría ser plenamente ni desplegarse libremente. Reduce esta descripción a sus rasgos esenciales: Hay proposiciones enunciadas en el discurso; para ser verdaderas, deben hacer eso por lo que son hechas; es decir, expresar exactamente lo que es el pensamiento del que ellas son la fórmula. Hay pensamientos formulados por estas proposiciones; para ser verdaderos, ellos deben hacer eso por lo que son verdaderos; es decir, expresar las cosas tal como son. Hay, por otro lado, cosas que los pensamientos expresan; para ser verdaderas, estas cosas deben hacer eso por lo que son hechas, es decir, permanecer fieles a sus esencias, conformarse a sus ideas en Dios. Hay, por consiguiente, Dios, el Verbo y las Ideas divinas que no se conforman a nada porque son la causa de todo lo demás; entonces las cosas, con la verdad que les es propia y que es causada en ellas por Dios, causan a su vez la verdad del pensamiento y de las proposiciones que lo expresan. En cuanto a la verdad que se encuentra en la proposición y en el pensamiento, es reflejo de verdades precedentes; causada por ellas y causa, a su vez, de alguna otra. Esta jerarquía de causas y efectos en el orden del conocimiento le ha parecido siempre a Gilson la pieza central en el armazón de las pruebas anselmianas de la existencia de Dios.

¿Hay una jerarquía semejante en Descartes? Definitivamente no, pero ello no quiere decir que no encontremos esbozos de una jerarquía más simple expresada en términos de grados de realidad o de entidad, de la cual el sexto axioma es un buen ejemplo (cf. nota 9).

Gilson advierte del peligro de leer a Anselmo a través de epistemologías diferentes a la suya o de aislarlo de la familia espiritual a la que pertenece. Si a estas tendencias sumamos la

originalidad de su pensamiento podemos tener una idea de los riesgos de su interpretación. En lo que respecta a nuestro tema, el eje es la necesidad de la existencia de Dios como causa de la necesidad de afirmar su existencia. Tal como en Agustín, la razón no puede no afirmar la existencia de Dios. Esta necesidad, que es un caso único, requiere una causa; esta causa no puede estar en el pensamiento mismo, que es contingente; ella debe encontrarse en Dios, cuya luz aclara el pensamiento y lo constriñe a encontrar esta evidencia. *Descartes, más tarde, se comprometerá con una ruta análoga probando a Dios como causa de la idea que tenemos de él. Pero Anselmo no prueba a Dios como causa de un efecto sensible ni como causa de la necesidad del razonamiento que afirma su existencia. Simplemente establece su existencia como necesaria en sí porque lo es para el pensamiento, añadiendo que es porque ella lo es en sí que lo es para el pensamiento, pero él sólo añade esto último porque ya sabe que Dios existe a fin de decirnos por qué él lo sabe.*

Si bien la estructura lógica de la prueba cartesiana parece similar a la anselmiana, las motivaciones, los contextos; en suma, las situaciones en las que son proferidas son diferentes y eso, sin duda, afecta la sintaxis de la prueba. El sistema es más o menos el mismo, lo que cambia decisivamente es el orden y sentido del sintagma. La prueba de Anselmo culmina con una acción de gracias (capítulos I, II y V) mientras que Descartes, al concluir la Tercera Meditación, despliega un acto de admiración en el que hay una referencia a la fe. Karl Barth, exégeta de Anselmo estudiado por Gilson, propone que en lugar de fatigarnos para comprender en qué sentido el argumento del *Proslogion* es una prueba, admitamos que se trata de una explicación teológica. Partiendo de la fe vamos, por la razón, a la inteligencia de la fe pero no a la conquista de verda-

des que sólo dependen de la razón. El argumento es obra de lo que Anselmo llama *intellectus*. Este término, traducido como “inteligencia”, remite al acto de aprehensión de la verdad. En este contexto Barth señala que, en la economía de la doctrina anselmiana, la inteligencia es un modo de conocimiento que presupone la fe y que tiende a la visión beatífica. El argumento del *Proslogion* es, entonces, un caso particular de esta inteligencia; de lo que se trata ahora es de saber si un conocimiento de este género se debe considerar como teológico o como puramente racional.

Anselmo considera la verdad de la fe como independiente de la especulación racional que motiva; la fe no busca la inteligencia para fundarse como fe, se instituye como fe para permitir la inteligencia. Descartes desarrolla más bien una especulación racional tan independiente de la fe que da la impresión de que los actos de admiración estuvieran como agregados, impostados como precaución frente a las reacciones adversas que, sabía, iba a suscitar.

Para Barth el argumento es puramente teológico. Incluso se resiste a ver en él una prueba de la existencia divina ya que, como teólogo, observa que el argumento comienza con un acto de fe, lo que le quita sentido al presunto problema de probar la existencia de Dios. Eso se sabe desde el comienzo.

Una vez presupuesto que es verdad que Dios existe, que Dios es el ser supremo, que es un solo ser en tres personas, que se hizo hombre, etc., Anselmo discute la cuestión de saber cómo aquello es cierto²⁰.

20 Barth, Karl. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1931, p. 45. Citado por Gilson (1934: 24). La traducción es nuestra.

Así, la cuestión no reside en *probar* a Dios; todo el problema se reduce a *reconocer* que existe. Desde el punto mismo de partida, la verdad de su existencia no ofrece duda. ¿No estamos acaso ante otra diferencia fundamental con el pensamiento moderno? ¿El marco de la teología que elabora pruebas “a priori” para convencer a los no creyentes es el mismo de la teoría del conocimiento que lo hace obligada a demostrar la realidad del mundo exterior? ¿El fundamento de la verdad en el poder vinculante de la verdad revelada equivale al fundamento de la verdad en una normativa que se basa en sí misma y se dispone para sí misma? En suma, ¿el trabajo del teólogo es acaso el mismo que el del filósofo?

Stoltz admite con Barth que el contenido del *Proslogion* es teológico pero le reprocha no haberse percatado de que se trata de un género de teología bien definido: la teología mística. Por otro lado, para Stoltz, Anselmo no habría probado propiamente que Dios existe sino solamente que Dios existe tal como la fe enseña que existe y de establecer que es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. El capítulo I es una oración que prepara al pensamiento para contemplar a Dios y para la tarea de buscar cómo comprender aquello en lo que uno cree. Anselmo es un gran *espiritual*, un santo. Medita. Y su meditación, racional o no, está animada por la más viva piedad. El argumento es una contemplación mística de Dios más que una demostración o prueba de su existencia²¹.

Si bien Barth admite que Anselmo aporta una demostración (y no una contemplación), señala que se trata de una demostración teológica; la razón no prueba entonces que eso

21 Stoltz, Anselm: “Zur theologie Anselms in Proslogion”. *Catholica (Paderborn)*, 1933, pp. 1-24. Citado por Gilson (1934: 30).

sea verdadero, puesto que es la fe la que lo establece, pero sí nos permite mostrar cómo es que lo que la fe establece como verdadero es verdadero. Ambos pensadores están, pues, de acuerdo en negar que el argumento sea una prueba racional de la existencia de Dios.

En efecto, Descartes pretende encontrar una garantía racional de la verdad de sus pensamientos mientras que Anselmo busca el modo de pasar de la fe a la iluminación racional. En términos de estrategia discursiva, Descartes pone la duda en sí mismo o la genera mediante la figura del *genio maligno* mientras que Anselmo la pone en el necio o insensato que, de acuerdo con Gilson, cae en la trampa del nominalismo. En ese sentido, el /yo/ anselmiano está investigando aquello en lo que cree pero que no conoce aún racionalmente e interpellando *al que no cree y cierra su corazón al conocimiento* como a alguien exterior a él; por otro lado, el /yo/ cartesiano, luego de haberse refugiado de la duda en el único pensamiento cierto, claro y distinto, requiere de una garantía de la verdad de sus demás pensamientos: en busca de la verdad se encuentra con que necesita a Dios. Y, además, necesita que Dios exista por unas razones que no son teológicas.

Los padres Stoltz y Barth consideran que la prueba anselmiana es una especulación sobre el *dato* de la fe (Fliche-Martin, 1977: 7). Para Stoltz toda contemplación es, *ipso facto*, mística, tal como para Barth toda meditación sobre la Escritura es teológica con pleno derecho. El *Proslogion*, irrumpe Gilson, no es ni un tratado de filosofía, ni un tratado de teología, ni una contemplación mística. No se puede definir como la confusión de tres géneros eso que se tiene fuera de ellos, ni como mezcla eso en lo que alguno de ellos no se encuentra. ¿De qué género es entonces? Para saberlo, recomienda Gilson, hay que pasar por alto la preocupación por denominarlo y pasar

a tratar de describirlo de acuerdo a sus rasgos principales. Esta descripción del *Proslogion* va a sernos útil con vistas a nuestra labor de comparación con las meditaciones. Veamos:

- (a) *Buscada por la fe misma, esta especulación se aplica, con derecho, a toda la fe y a nada más que a ella.* Respecto de este punto cabe señalar que las meditaciones elaboradas por Descartes no *se aplican* a la fe sino al conocimiento racional. No obstante, lo que nos asemeja a Dios no es el conocimiento sino la voluntad y, por cierto, esta última tiene mayor parentesco con el acto de fe. En la disquisición cartesiana el problema no es que afirmemos o neguemos algo sino que lo hagamos sin conocerlo lo suficiente. Además, la voluntad es más extensa que lo que conoce; es única, indivisible, semejante a la voluntad de Dios. De ahí que el hombre moderno no sólo matará a Dios sino que se sentirá Él.
- (b) *La fe que busca este conocimiento permanece independiente, pues este conocimiento no tiene ni el derecho de contradecirla ni el poder de fundarla.* En Descartes, de nuevo, da la impresión de que la prueba a priori tuviera el poder de fundar la fe. Es *luego* de ésta y no antes que el filósofo accede al asombro y a la alabanza ante el ser supremo.
- (c) *La fe permanece trascendente a ese conocimiento a tal punto que lo guía, éste sólo puede contemplar su objeto de lejos, y allí donde sucumbe, sólo le queda inclinarse ante la fe.* Descartes, en el proceso de conocimiento, desvincula radicalmente entendimiento (inmanente) de realidad (trascendente) al extremo de que las meditaciones metafísicas culminan con la separación radical de alma y cuerpo. Anselmo no pretende desvincular lo trascendente (fe) de lo inmanente (conocimiento). La fe guía *desde fuera* la

relación intencional del hombre con el mundo. Cuando el conocimiento se interna en zonas oscuras sólo le queda confiar en la luz de la fe.

- (d) *De otra parte, eso que este conocimiento vislumbra en la fe es eso que es posible saber por la razón y ver por la inteligencia.* Cabe aplicar aquí la observación realizada en (b).
- (e) *No invocará a la autoridad de la revelación para probar la verdad de sus conclusiones.* En este punto sí reside un claro parentesco entre las dos pruebas que, tomadas estrictamente en su armazón lógico, evitan caer en el argumento *ad hominem*, bien sea se trate de profetas, santos o evangelistas.
- (f) *Pero, por razones necesarias, ella seguirá las miras de la inteligencia.* Por cierto que no es lo mismo la inteligencia equivalente a un conocimiento intencional por especies o en todo caso la razón como mero vínculo entre intelecciones (defecto del entendimiento) que la razón discursiva cartesiana que se instala en la cúspide de todas las facultades cognoscitivas para matematizar todo objeto de conocimiento. El criterio ya no es el *nous* (percepción de la realidad) sino la razón (luego de que lo sensible ha sido desvinculado de lo inteligible).
- (g) *Esas miras de la inteligencia no eliminan la fe pero contemplan su inteligibilidad.* Quizás el insensato o el genio maligno puedan permitir esa eliminación de la fe. Que la fe sea anterior e independiente de la prueba en Anselmo y que recién aparezca al final en Descartes no le resta fuerza al parentesco agustiniano entre ambos. El Doctor de Hipona, como sabemos, vincula el error con la nada y la verdad con el ser. Decir la verdad es decir lo que es. Errar es decir lo que no es. Lo bueno es ser. Lo malo es no ser. Creer es afirmar(se) en el ser. La identidad de ser

y creer es tal que la prueba sólo se limita a descubrir la composición racional de aquello en lo que se cree. La diferencia está en el orden: creo antes de ese descubrimiento (Anselmo) o creo después (Descartes). En definitiva, el genio maligno es más desestabilizador que el insensato. Este último no tiene la capacidad de engañar al creyente mientras que aquél sí puede hacerlo con el pensante.

- (h) *Preparado por la purificación del corazón y sostenido por la oración, este conocimiento es fuente de alegrías y de consolaciones espirituales que anuncian la visión beatífica.* No es pertinente, en las meditaciones, la referencia a la *purificación del corazón* y a la *oración*, pero sí cabe decir que hay toda una disciplina de soledad, de aislamiento, de penetración en sí, cuya recompensa es el éxito de la prueba y su correlato, la convicción final. En este sentido, el concepto de *prueba* remite a la acepción *narratológica* (que distingue la prueba calificante, la prueba decisiva y la prueba glorificante)²²: el héroe de la epopeya del conocimiento, luego de prepararse (prueba calificante) vence al antihéroe y a los obstáculos que se le presentan, transforma la carencia o falta inicial en una conjunción con un valor (prueba decisiva) y accede a una retribución (reconocimiento/recompensa/prueba glorificante). Por cierto que la verdadera gloria del cristiano no se alcanza en esta vida que es, toda ella, la prueba decisiva. La visión beatífica es sólo un anuncio de ella. Anselmo y Descartes prueban de modo semejante la existencia de dos dioses diferentes. El Dios anselmiano remite al creador *ex nihilo* del Génesis, es un Dios de religión cuyo rei-

22 Éstas son las célebres distinciones de Propp (1981).

no no es de este mundo. El Dios cartesiano remite a evidencias matemáticas que son ciertas aun cuando no se las piense. Es un Dios de ciencia que remite al calculador que garantiza el dominio de la naturaleza y que reina en un universo racional de las ideas. Al ligar constantemente la existencia de Dios con la evidencia matemática, Descartes da muestras de que no es tanto el *Dios* de la religión lo que quiere probar, sino la garantía de la evidencia; evidencia y Dios se interpenetran hasta fundirse.

Anselmo dice: Creo en Dios, ahora voy a probar racionalmente su existencia. Descartes dice: creo en eso (el mundo) porque hay Dios, y, habiéndolo, hay algo exterior a mi conciencia que me garantiza que los contenidos claros y distintos de mi conciencia, son efectivamente verdaderos. Ese Dios en el que cree Anselmo no es una garantía de verdad de sus proposiciones sino un redentor de su alma, un salvador. Por último, la garantía de mis conocimientos de lo que hay en este mundo es algo secundario en relación con la historia de mi redención, de mi salvación. Dios no es tanto un garante del conocimiento como de la salvación. Anselmo cree y busca a Dios. Descartes se lo encuentra y lo utiliza. En efecto, cuando en el último párrafo de la Quinta Meditación se convence de que “la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios” celebra su transformación:

Y ahora que lo conozco, tengo *el medio* de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo (Descartes, 1977: 59)²³.

23 La cursiva es nuestra.

El conocimiento de Dios, reducido a certeza, deviene *medio, instrumento*, para una ciencia perfecta. En Anselmo, como sabemos, Dios es inaccesible.

Habría que añadir que ese *conocimiento de Dios* que menciona Descartes, al ser obtenido racionalmente, potencia, en consecuencia, una fe que corría el riesgo de ser desestabilizada por la duda. Me pregunto si la inteligencia de la fe (sea *credimus-scire* o *fides-intellectum*) que conduce a la contemplación, a la visión beatífica, no maneja otra lógica discursiva o, en otros términos, si el *Proslogion*, como género es o no algo radicalmente distinto a la *meditación metafísica*. Recordemos que Gilson pospone la denominación del género, suspende su polémica con Barth y Stoltz, para pasar a describirlo en los ocho aspectos que hemos utilizado con vistas a nuestra comparación. Advierte, no obstante, que esta aproximación descriptiva convocará sin duda complementos y correcciones, lo que no es óbice para admitir que, en conjunto, es suficientemente fiel. Si se trata, ahora sí, de denominar genéricamente al *Proslogion*, ya que resulta embarazoso tratarlo como *filosofía, teología* o *mística*, la prudencia conduce a Gilson a acuñar sus propias palabras: es un estudio de la Santa Escritura sobre la inteligibilidad de la fe (Gilson, 1934: 50). Pruebas semejantes en géneros discursivos casi opuestos conducen a *dioses* diferentes.

Resulta imprescindible recoger brevemente los rasgos definitorios de la meditación sobre el lenguaje con la que McGill corona su largo estudio. Este autor nos recuerda que, sin excepción, todos los intérpretes modernos del argumento rechazan el principio según el cual las palabras pueden producir conocimiento. Por muy vigorosa que sea la defensa que hacen

del argumento de Anselmo, concuerdan en este punto con Gaunilo en que “algo verdadero raramente puede ser conocido por esta vía”. Consideran el lenguaje como epifenómeno mental, instrumento para la subjetividad. El hombre lo usa para *expresar* o *exteriorizar* cualquier cosa que esté en sus mentes. Esto significa que si queremos hallar el sentido de cualquier proposición debemos descubrir aquello que, quien la ha usado, *tenía en la mente*. Debemos, en suma, penetrar en su subjetividad. Pues bien, todas las interpretaciones del argumento de Anselmo escritas durante los dos últimos siglos han estado controladas por este principio hermenéutico.

Que el lenguaje es meramente derivativo y expresivo es un axioma heredado del siglo XVII, precisamente aquél en el que Descartes brilla con luz propia. La ciencia moderna ofrece la convicción de que, en orden a entender la verdad acerca de la naturaleza, el hombre debe hacer caso omiso a todo lo que ha sido dicho y atenerse a la experiencia directa. Así es como debe conducir sus experimentos. Para los filósofos racionalistas las ideas claras y distintas de algún modo u otro son producidas en la mente directamente por la realidad, sin mediación del lenguaje. Y los teólogos coronaban todo esto reemplazando las palabras de la Escritura sea con un mensaje personal de salvación (subjetividad del miedo y de la esperanza) o con el registro hebreo de la historia (subjetividad de la memoria).

Hoy, acota McGill, por primera vez en siglos, un serio desafío está siendo levantado contra esta teoría subjetivista del lenguaje. Las palabras, de acuerdo con Martin Heidegger, no son primariamente herramientas con las que los hombres expresan lo que está ya en sus cabezas. Son, más bien, instrumentos de la realidad misma, el medio a través del cual los entes se descubren usando la palabra del hombre como su por-

tavoz. El lenguaje no es algo *acerca de* la realidad, es *la* realidad en estado de descubrimiento y en cada proposición éste es el asunto que dirige al pensamiento humano (no la subjetividad del autor). Ser se descubre en lenguaje. Los discursos no son el lugar de subjetividades psicológicas sino de actancias de sentido.

Esta perspectiva ha comenzado a liberar a los lectores del axioma de que el lenguaje expresa meramente ideas *humanas*. Debemos esperar, por lo tanto, que eventualmente conduzca a una nueva aproximación al *Proslogion*. Cuando ello ocurra, los intérpretes darán peso contundente al *intelligere quod auditur* de Anselmo y estarán capacitados para entender por qué él piensa que sólo se necesita la pronunciación de palabras “mayor que las cuales nada pueda ser concebido”.

No es lo mismo, pues, la inteligibilidad de la fe desde un intelecto intencional que la inteligibilidad del mundo desde una razón instrumental. La vivencia del lenguaje es decisiva en este cambio. Por más que las pruebas se parezcan, siempre tendrán diferente sentido.

Bibliografía

- Bacigalupo, Luis
1990 “¿Es ontológico el argumento de Anselmo? Reconsideración de una vieja disputa”. *Cuadernos Venezolanos de Filosofía 2*.
- Bordron, Jean-Francois
1987 *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Capelletti, Angel
1993 *Textos y estudios de filosofía medieval*. Mérida: Universidad de los Andes. Consejo de Publicaciones.
- Descartes, René
1972 *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.
- 1977 *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Eco, Umberto
1999 *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen.
- Ferrater Mora, José
1971 *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Fliche, Agustín y Víctor Martín
1977 *Historia de la Iglesia*. Tomo XIV. *El pensamiento medieval*. Valencia: Edicep.
- Gilson, Etienne
1934 “Sens et Nature de l’ argument de Saint Anselme”, en Gilson, E. y G. Théry, O.P. (dirs.) *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- 1940 *La filosofía en la edad media*. Buenos Aires: Ediciones Sol y Luna.
- McGill, Arthur
1967 “Recent Discussions of Anselm’s Argument”, en Hick, John y Arthur C. McGill (eds.). *The Many-Faced Argument, Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. New York: The Macmillan Co.
- Paulus, Jean
1936 “Henri de Gand et l’argument ontologique”, en Gilson, E. y G. Théry, O.P. (dirs.) *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Propp, Vladimir
1981

Morfología del cuento. Madrid: Editorial Fundamentos.

Ryle, Gilbert
1974

El concepto de lo mental. Buenos Aires: Paidós.

San Anselmo
1970

Proslogion. Buenos Aires: Aguilar.