

Fides et Ratio en el argumento anselmiano del “Proslogion”

Víctor Pajares

Sumario: Anselmo se propuso con el *Proslogion* la exposición de un único argumento que tuviese en sí mismo la evidencia de su propia validez, sin tener que recurrir a ulteriores principios, y que en su sencillez, correspondiese a la unicidad y absolutidad de la Revelación. Quería pasar de la demostración agustiniana del “quod *vere sit Deus*” (título del segundo capítulo del *Proslogion*) al *quod necesse sit ut Deus sit*, como se desprende del título del tercer capítulo: “quod non possit cogitari non esse”, pues no poder pensar que Dios no existe implica que existe necesariamente. El Doctor magnífico quiso construir una argumentación necesaria y no sólo probable. La Escolástica distingue la razón *necesaria* y la de *conveniencia*. La primera se refiere a la verdad accesible a las leyes del pensamiento; la segunda escapa a estas leyes y, en consecuencia, establece cierta analogía de proporcionalidad o conveniencia. Ahora bien, Anselmo se encuentra a su modo en una posición intermedia. Por un lado, puede proponer razones necesarias, en cuanto están fundadas en la revelación de la Escritura y en cuanto su certeza es absoluta; por otro lado, sus razones son de conveniencia, en cuanto su discurso sobre Dios queda siempre abierto. Este modo de razonar lo diferencia de Kant, quien invalidó el argumento ontológico. Para el filósofo alemán el paso ilegítimo del pensar al ser (la afirmación de la existencia de Dios haciendo de ésta un predicado real) surge de su concepción de la existencia como *posición* absoluta; mientras que Anselmo puede dar ese paso legítimamente al considerar la existencia como *perfección* absoluta, que no puede reducirse a un predicado real.

Keywords: Anselmo de Aosta, argumento ontológico, Immanuel Kant.

UNUM ARGUMENTUM

Anselmo cree en la existencia de un solo Dios. Esta creencia motiva la búsqueda de un solo argumento que se funde en sí mismo y no tenga necesidad de otro —como Dios— para demostrar su existencia¹. La *fides quaerens intellectum* se convierte en la búsqueda de la razón, guiada por la fe. Intenta comprender la existencia de Dios no por medio de las creaturas, sino mediante el análisis de la esencia divina, empezando el argumento con la consideración sobre su *an sit*, en donde se inserta el célebre argumento. Al “*Summum Bonum nullo alio indigens*” corresponde el “*unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indiget*”².

Anselmo se quedó insatisfecho de las cuatro pruebas que adujo en el *Monologion*. En el prólogo —presente a partir de la segunda edición del *Proslogion*— admite que su opúsculo anterior consistía en una concatenación de muchos argumentos basados en las cosas existentes, y en la constatación de una jerarquía de bienes, de grandezas, de entes y de perfecciones presentes en la experiencia, la cual llegaba hasta una realidad perfecta y suma de la cual todo ente recibe su existencia y valor. Los cuatro primeros capítulos del *Proslogion* vendrían a ser una síntesis intuitiva del *Monologion*³, mientras que los restantes están dirigidos a la contemplación de Dios.

El hecho de que el argumento sea *unum* evidencia no sólo la necesidad de su argumentación pretendida por Anselmo, sino también su coherencia y desarrollo unitario⁴. Él se proponía pasar de la

¹ Anselmo se proponía con el *Proslogion* la exposición de un único argumento que tuviese en sí mismo la evidencia de su propia validez, sin tener que recurrir a ulteriores principios y que en su sencillez correspondiese a la unicidad y absolutidad de la Revelación.

² ANSELMO DE AOSTA, *Proslogion*, prooemium, F.S. SCHMITT, vol. I, p. 93.

³ De hecho como apunta Gilbert, el plan del *Proslogion* repite en líneas generales el del *Monologion*: cuatro partes divididas en la existencia de Dios, su esencia, la Trinidad, reflexión sobre el destino del hombre (cf. P. GILBERT, *Le Proslogion de St. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, E.P.U.G., Roma 1990, p. 143).

⁴ Por esta razón, el énfasis de diversos comentaristas sobre las dos partes del argumento, o sobre dos argumentos diversos, puede provocar que éste nos aparezca desfigura-

demostración agustiniana del “quod *vere sit Deus*” (título del segundo capítulo del *Proslogion*) al *quod necesse sit ut Deus sit*, como se desprende del título del tercer capítulo: “quod non possit cogitari non esse”, pues no poder pensar que Dios no existe implica que existe necesariamente. Ahora bien, esta inferencia resultaría apriorística si se desligase de la demostración de que Dios existe verdaderamente. Anselmo no parte de la necesidad de que Dios exista, en cuyo caso sería obvio el pasaje del orden lógico al real y en cuyo caso aparecería también la existencia como una perfección. Antes bien, para el Doctor magnífico Dios como infinito resulta necesario: su necesidad surge de su infinitud y no al revés⁵.

En cuanto a los antecedentes del *unum argumentum* cabe destacar ciertas elaboraciones en Cicerón, Séneca, Agustín, Boecio y Lanfranco. La originalidad del benedictino está en haber transformado las formulaciones conocidas por él en un argumento dialéctico, como se comprobará más adelante. Sin pretender agotar estos antecedentes, se puede traer a colación algunos de los más significativos. Séneca se refirió a Dios como “magnitudo... qua nihil maius cogitari potest”⁶. De Agustín cabe señalar: “[Deus] ut aliquid quo nihil melius atque sublimius illa cogitatio conetur adtingere”⁷ y “summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit”⁸. En Boecio encontramos diversas expresiones: “[Deus] quo nihil constat esse praestantius. Omnino enim nullius rei natura suo

do o excesivamente fragmentado, aspecto que va en contra de la intención del autor.

⁵ Molinaro afirma con agudeza que si Dios ‘es más grande de cuanto se puede pensar’ lo es sólo en cuanto es ‘aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande’. Por tanto, no se da una infinitización de lo finito, sino que Él es infinito, siempre mayor que lo finito; y este concepto está presente en el argumento desde el principio hasta el fin (cf. A. MOLINARO, *Unum argumentum, la peculiarità del pensiero di Dio en L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* [a cura di M. Hoegen], P.A.S. Anselmo, Roma 1990, p. 36).

⁶ SÉNECA, *Naturales quaestiones*, I, praef., 13.

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina christiana* I,7.

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus Manichaeorum*, II, 11, 24.

principio melior poterit existere”; “summum omnium bonorum cunctaque bona intra se continens”⁹.

Por otro lado, la actitud originaria de Anselmo en el *Proslogion* es la de iluminar y entender *aliquatenus*: “Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum”¹⁰. El adverbio *aliquatenus* aparece de nuevo en el capítulo 14^o y también en el capítulo 1^o y 7^o de la respuesta a Gaunilo. Resulta esencial para captar su intención, que no pretende agotar el misterio divino, sino llegar a comprenderlo un poco, algo, en parte, ya que Dios es “certe plus quam a creatura valeat intelligi”¹¹.

Esta palabra clave sirve para mantener el equilibrio en una obra que a menudo parece estar orientada hacia extremos opuestos. A la audacia del argumento propuesto le corresponde el límite impuesto por Anselmo del *aliquatenus*. Toda verdad que nuestra inteligencia puede captar es limitada; ya que, como dice san Agustín, todo aquello que se conoce está limitado por la capacidad cognoscitiva del sujeto¹². La primera y suma verdad es incomprensible e infinita, pues Él habita en una luz inaccesible (*1Tm* 6,16)¹³. El tema de la luz inaccesible es un *topos* que entra de lleno en el espíritu y la letra de Anselmo ya que forma el núcleo de los capítulos 16^o al 18^o del *Proslo-*

⁹ BOECIO, *De consolatione philosophiae* III, prosa X. Ciertamente, también hay otras definiciones relevantes, como la de Lactancio, pero que no entran en el cuadro de inspiración de Anselmo: “[Deus] quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac major est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.” (LACTANCIO, *De ira Dei*, citado por R. OTTO, *Lo Santo* [tr. es.], Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 116).

¹⁰ ANSELMO DE AOSTA, *Proslogion*, cap. I, F.S. SCHMITT, vol. I, p. 100.

¹¹ ANSELMO DE AOSTA, *Proslogion*, cap. XIV, F.S. SCHMITT, vol. I, p. 112.

¹² cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei* 1,12,19. Asimismo, Tomás de Aquino captó magistralmente este límite de la inteligencia humana que Anselmo tiene presente a lo largo de toda su obra. El Doctor Angélico hace referencia a aquellos que llegaron al conocimiento de Dios partiendo de la infinitud o la incomprensibilidad de la verdad.

¹³ cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ioannis Evangelium*, Prefacio.

gion y aparece mencionada también en el capítulo 9º como representación del misterio insondable de la bondad divina.

Por último, a la luz del *aliquatenus* se puede comprender mejor cuál era el propósito de Anselmo en su intento de dilucidar las aporías sobre el ser y el actuar de Dios, tratadas de los capítulos V al XI. Cuando Zuanazzi afirma que el *Proslogion* se construye en torno a las antinomias propuestas: la existencia o no de Dios, la experiencia sensible divina sin un cuerpo divino, la omnipotencia y no ejecución de ciertas acciones; la misericordia y la impassibilidad, etc., da a entender que éstas nacen del conocimiento de Dios por medio de *ea quae facta sunt*. Quien quiera abarcar a Dios como si de un objeto más se tratase termina por desembocar en las aporías; pero quien reconoce que Dios tiene las cualidades de las cosas creadas —es sensible, potente y misericordioso— pero no el límite de las criaturas —no es cuerpo, no puede hacer el mal, no está ‘afectado por la compasión’— llega a un conocimiento de Dios más adecuado¹⁴. Para ello, es preciso reconocer como culmen de estos capítulos que Él habita en una luz inaccesible.

LAS RAZONES NECESARIAS Y EL CONCEPTO DE VERDAD

En la percepción de un ente ya está implicado el juicio de existencia, pero los juicios de existencia los aplicamos a los entes que no tenemos presentes mediante los sentidos. Yo no digo “existe el Monte Blanco” cuando lo estoy viendo, sino “éste es el Monte Blanco”. Nuestros conceptos expresan las esencias, que primeramente captan los sentidos de modo inmediato en los hechos de experiencia. Sin estos hechos no podríamos formarnos un juicio de existencia. En este sentido, el “sum” viene antes del “cogito”. Percibimos lo existente, lo aclaramos mediante conceptos abstractos y

¹⁴ cf. G. ZUANAZZI, “Il tentativo di comprendere l’essenza di Dio” en introducción al *Proslogion*, La Scuola, Brescia 1993, p. 36.

después hacemos la comparación entre estos conceptos y la realidad percibida mediante el juicio. Hasta aquí el discurso se refiere a las verdades de hecho¹⁵, cuyo estatuto no es idéntico al de las verdades necesarias, ya que el punto de partida no es una realidad percibida *hic et nunc*, sino una esencia abstracta para analizar ulteriormente. Se trata de una naturaleza *absolute considerata*.

Prosiguiendo la consideración de las verdades necesarias tomadas en un sentido general, Vanni-Rovighi afirma que todo lo que atribuimos no a un individuo sino a una esencia de modo necesario y universal lo denominamos una verdad necesaria. En este tipo de enunciado, a un sujeto universal (triángulo) le competirá siempre el predicado necesario (tres lados). Pero la naturaleza de esta verdad es hipotética y no absoluta: puesto el sujeto, se pone necesariamente también el predicado. Se trata de la necesidad de una relación entre el sujeto y el predicado, pero no de la necesidad de existir para el sujeto. Existe este tipo de necesidad ya que la abstracción del hombre le permite reflexionar sobre los existentes. Mediante este reflexionar me doy cuenta de que a ciertos sujetos corresponden unos predicados propios. Por eso, para Kant las verdades que no se pueden negar sin contradecirse se llaman juicios analíticos. Pero tampoco se trata de puras tautologías, ya que sólo hay identidad material, pero no formal. En otras palabras, la no contradicción se dis-

¹⁵ Una *verdad de hecho* se puede descomponer en un silogismo; por ejemplo, “este libro es gris” tiene como mayor, “existen libros de color”; como menor, “este libro gris es uno de ellos”; y como conclusión, “este libro es gris”. En una enunciación de este tipo el nexo entre el sujeto y el predicado lo da la experiencia, de modo que no se puede afirmar el valor de una verdad necesaria hasta haber afirmado el de la verdad de hecho, ya que antes de captar el valor de una esencia debo haber captado esa esencia; que es lo mismo que afirmar que la sensación se da antes del juicio. Esto mismo se puede entender con otro ejemplo: antes de construir una frase con significado debo haber captado el significado de las palabras que componen la frase. Por ello, la contradicción o compatibilidad de los elementos constitutivos de una esencia no es un criterio suficiente para juzgar su posibilidad. La no contradicción me da solamente lo formal de la posibilidad (si existe, es así), pero no el material de la posibilidad. No basta para que una esencia sea posible que sus elementos sean compatibles; es necesario además que sea posible cada uno de estos elementos (cf. S. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia 1991, p. 166).

tingue de la tautología. En las verdades necesarias a priori controlo el nexo entre el sujeto y el predicado, no los términos.

Para Anselmo, todas las *rationes necessariae* presuponen las verdades de fe y por ello son necesarias. Por ejemplo, la redención es necesaria porque el hombre debe repagar la ofensa, pero no puede; Dios podría, pero no tiene el deber; la reconciliación sólo puede darse mediante la obra de uno que sea a la vez hombre y Dios.

La *rationis necessitas* y la *veritatis claritas* se relacionan como coherencia y evidencia, como *rectitudo* y *altitudo*. Anselmo que pretende construir una argumentación necesaria y no sólo probable. La Escolástica distingue la razón necesaria y la de conveniencia. La primera se refiere a la verdad accesible a las leyes del pensamiento; la segunda escapa a estas leyes y, en consecuencia, establece cierta analogía de proporcionalidad, cierta conveniencia. Ahora bien, Anselmo se encuentra a su modo en una posición intermedia¹⁶. Por un lado, puede proponer razones necesarias, en cuanto están fundadas en la revelación de la Escritura y en cuanto su certeza es absoluta; por otro lado, sus razones no pueden no ser de conveniencia, en cuanto su discurso sobre Dios queda siempre abierto¹⁷.

Anselmo se ve obligado a aducir razones necesarias para estar a la par de la excelencia del objeto de su argumento. Si Dios existe, sólo puede ser necesariamente. Esta faceta resultó determinante de Descartes a Leibniz. Sin embargo, no hay que olvidar —como afir-

¹⁶ De hecho en el cap. I del *Monologion* Anselmo distingue entre el argumento *quasi necessarium* y el *omnino necessarium*.

¹⁷ Pieper observa que las razones necesarias se identifican con la actitud anselmiana de *credo ut intelligam* y no *intelligo ut credam*. El presupuesto racional que convalida su argumentación es doble: todo lo que Dios hace tiene que ser razonable; el hombre creyente —en particular— es capaz de conocer y comprobar esta racionalidad. Por tanto, de la más alta medida de racionalidad debe deducirse la validez efectiva, o más bien la realidad de un asunto, que brevemente dicho tiene que ser como es. Esta idea subyace a las razones necesarias (cf. J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno* [tr. es.], Rialp, Madrid 1979, p. 167).

ma Vanni-Rovighi¹⁸— que la existencia necesaria está ya contenida en la idea del ente perfectísimo o sumamente potente, no por una ficción del intelecto, sino porque la existencia compete a la verdadera e inmutable naturaleza de un ente tal. La idea del *aliquid quo nihil maius cogitari nequit* no resulta de la combinación de todas las posibles perfecciones, sino que es la idea de una intensidad del ser, más allá del cual no es pensable una mayor.

La doctrina de la *rectitudo* resulta esencial para comprender el concepto de verdad anselmiano¹⁹. La verdad está en la enunciación en cuanto “significa existir lo que existe realmente”²⁰ o afirma que es lo que es. Citando a Forment: “La verdad es la rectitud entitativa de todas las cosas, por las que son lo que deben ser, según el modelo ejemplar de las ideas o razones eternas existentes en la mente divina”²¹. La *rectitudo* implica que todo pensamiento recto presupone la realidad de su objeto, según el esquema gnoseológico que mantiene unidos la palabra, el concepto y la cosa²².

¹⁸ S. VANNI-ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milán 1978, p. 39.

¹⁹ Como observa Sciuto, esta noción de *rectitudo*, que no se restringe al solo ámbito de la verdad, resulta el término clave del léxico filosófico anselmiano (cf. I. SCIUTO, “Introducción” en *Anselmo d’Aosta, Proslogion. Gaunilone, Difesa dell’insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone*, Rusconi, Milán 1996, p. 20). I. Biffi hace ver que la *rectitudo* anselmiana acomuna los conceptos de verdad, justicia y libertad: “invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia”; la libertad a su vez se define como poder de conservar la *rectitudo* de la voluntad (=justicia) por amor de la *rectitudo* misma (cf. I. BIFFI, *Protagonisti del Medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Suger, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Jaca Book, Milán 1996, p. 260). Anselmo dedicó el capítulo XII del *De Veritate* al tema de la justicia en relación con la verdad.

²⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione* 7,12.

²¹ E. FORMENT, *San Anselmo (1033/34-1109)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995, p. 49.

²² Tomás de Aquino recogerá más tarde la definición anselmiana: “*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*” (*De Veritate*, II,11), que apareció por primera vez en el capítulo XI del *De Veritate* del benedictino. El Aquinate distingue dos tipos de *rectitudo*: una respecto al significado de lo verdadero y lo falso; y otra respecto a la realidad. En una proposición necesaria coinciden las dos *rectitudes* y por ende estas proposiciones no se pueden negar sin contradicción. Cuando el predicado es idéntico al sujeto, las afirmaciones son siempre verdaderas y las negaciones, falsas.

A Dios le corresponde por excelencia la *rectitudo*, siendo *id quo nihil maius cogitari nequit*, existiendo verdaderamente. En palabras de Vittorio Mathieu: “En Dios hay coincidencia originaria entre *rectitud* y *verdad*”²³. Ahora bien, sólo el *intellectus rectificatus*, y no el del necio, puede percibir con la mente la *rectitud* de esta suprema *verdad*.

Por su parte, Johannes Hirschberger añade que la *verdad* se define como *rectitud* que sólo la mente puede percibir precisamente cuando el espíritu descubre relaciones necesarias. Éstas tienen lugar entre el proyecto de Dios y el ser de las cosas, dentro de la *rectitud* de las esencias conforme al modelo existente en la mente de Dios. Así, si nuestra mente descubre en la idea de Dios una conexión necesaria entre *esencia* y *existencia*, tenemos una *verdad* primitiva, pues sólo es posible que luzca para nosotros una *verdad* en el plano de la imagen cuando y porque tal existe en el modelo. Por ello, no sería exacto decir que Anselmo da un salto indebidamente del mundo del concepto al mundo de la realidad, ni que da un paso que se antoja como un salto en la realidad fuera de la fe. Anselmo siempre ilumina la realidad desde dentro por medio de la fe, al igual que para él “pensar y ser no están tan disociados como lo están en la edad moderna”²⁴.

²³ V. MATHIEU, *La fondazione della morale in San Anselmo*, en *Anselmo d’Aosta, figura europea* (a cura di I. Biffi e C. Marabelli), Jaca Book, Milán 1989, p. 156.

²⁴ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía I* [tr. es.], Herder, Barcelona 1954, p. 271. Como objeción a este modo de ver las cosas, uno se podría cuestionar con Van Steenberghe si el hombre puede suponer una existencia absoluta eterna y necesaria siendo cada uno de nosotros contingente. ¿No será posible un atisbo del infinito en lo profundo del alma? Como afirma J. Moreau: “de la presencia en nuestro pensamiento de esta *verdad* eterna y necesaria, comprendida en un concepto en donde se expresa una exigencia absoluta, nos remontamos al origen de esta exigencia, al principio de la *verdad* y del ser.” Esta *verdad* eterna y necesaria es la relación necesaria entre la *esencia* y la *existencia* en el *quo majus cogitari nequit*. Pero conviene no perder de vista que el hombre no experimenta en sí la necesidad de unir *esencia* y *existencia*. Más bien, el análisis metafísico lleva a distinguir la *esencia* concreta y la *existencia* absoluta. Por ello, el concepto de Dios no parecería básico y primario en un plano racional (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Lovaina 1974, p. 390ss).

LAS DIFERENCIAS ENTRE KANT Y ANSELMO

A Kant se debe no sólo la denominación del argumento anselmiano como “ontológico”, sino también su supuesta radical invalidación²⁵. En la *Dialéctica trascendental* afirma: “El concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón”. “La necesidad incondicionada del juicio no es una absoluta necesidad de las cosas”, ya que “el concepto que no se contradice” está “bien lejos del demostrar la posibilidad del objeto”. “Todo juicio existencial es sintético” ya que en el concepto de una cosa se contiene también su posibilidad-realidad, de tal modo que resulta una tautología. “El ser, manifiestamente, no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa que se pueda añadir al concepto de una cosa”. El ser lógicamente no es todavía un predicado, sino que sirve sólo de cópula.

Todas estas constataciones se pueden resumir en la frase famosa: “Cien ducados reales no contienen absolutamente nada más que cien ducados posibles”, pues de otro modo mi concepto no sería adecuado a su objeto. El objeto es la posición del concepto. Y por

²⁵ Como sostiene Edith Stein, Tomás de Aquino está de acuerdo con Anselmo en el contenido de la prueba, pero no en su método. Por esto no convence la confutación tradicional del argumento ontológico apoyada en el Doctor angélico, según la cual éste aduce “un pasaje injustificado del orden lógico al ontológico”. Se trata del pasaje de la esencia al ser, y si tal pasaje no es admisible en el caso de todos los entes finitos, no se puede por esto sacar alguna conclusión que valga para el ser infinito, ya que es justamente la destrucción respecto a la relación entre esencia y ser que lo distingue del modo más radical de todos los entes finitos. En esta paradoja del espíritu humano, en su tensión entre finito e infinito, se funda el destino singular de la prueba ontológica y el hecho de que se encuentren siempre nuevos defensores y adversarios de ella (cf. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno* [tr. it.], Città Nuova, Roma 1988, pp. 144-159). Van Steenberghe sostiene que la noción del *quo maius cogitari nequit* no concierne un objeto determinado sino el absoluto, término supremo de nuestro pensamiento. Anselmo persigue por camino diverso el mismo objetivo de Tomás al poner a Dios como fundamento irremovible de toda la existencia. El *quo maius* es la fundación a priori de la cuarta vía de Tomás. La existencia de Dios es la vida verdadera, presente al pensamiento, como fundamento de toda verdad. Dios es diverso de cualquier objeto, ya que es el principio de la idea, necesario para la validez de todo pensamiento. “Un objeto, cualquiera que sea, puede ser conocido sin que exista... pero el ser absoluto, necesario, infinito, ¿cómo podría ser conocido si no existiese?” (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Lovaina 1974, pp. 390-403).

si acaso añadía: “Pero respecto al estado de mis finanzas en los cien ducados reales hay más que en el simple concepto de ellos (o sea en su posibilidad)”. Pasa lo mismo con Dios, respecto al *magis in re quam in intellectu tantum*. El objeto no está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto.

“Si yo me pienso un ser como la realidad suprema (sin defecto), queda siempre la cuestión si eso exista o no”. “Si se tratase de un objeto de los sentidos, no podría cambiar la existencia de la cosa con el simple concepto de la cosa”. Puesto que no tenemos la experiencia total, no podemos distinguir la posibilidad de la realidad. “Para los objetos del pensamiento puro no hay absolutamente ningún medio de conocer su existencia”. “Una existencia fuera de este campo no se puede ciertamente declarar absolutamente imposible, pero es una hipótesis que no tenemos modo de justificar”²⁶. Kant no acepta ninguna prueba —ontológica, cosmológica, físico-teológica— porque el mundo de los sentidos no lleva a un ser necesario, sino sólo a una multiplicidad contingente. De todas estas citas y comentarios se desprenden y explicitan algunas conclusiones:

1ª Dios es un nóumeno en el plano puramente gnoseológico. No se puede invocar la relación gnoseológica de la intencionalidad entre el hombre y Dios. A Él sólo se puede llegar mediante el orden moral.

2ª El concepto de Dios no implica su existencia, debido a que la existencia no es un predicado real (un atributo), sino que indica una posición absoluta. Kant distingue entre una posición absoluta “A est” y una posición relativa “A est B”. En el primer caso la existencia pertenece a la categoría de la modalidad, el modo como una cosa existe. En el segundo, la realidad o “cosalidad”, es decir, el predicado que determina la cosa, pertenece a la categoría de la cualidad,

²⁶ Todas estas citas se pueden encontrar en la *Crítica de la razón pura* [tr. it.], libro II, cap. 3, sección 4, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 379-384.

que indica la posición relativa, sea afirmativa o negativa, del juicio respecto a una cosa. En la categoría de la cualidad la existencia no añade nada al concepto: el concepto de cien ducados no cambia, tanto si los tengo contantes, como si los tengo sólo en mi imaginación; pero en la categoría de la modalidad, es más tener cien ducados, que no tenerlos, ya que la posición absoluta sólo atañe a los cien ducados en efectivo.

3ª Si el concepto de Dios implicase su existencia, se daría una tautología: en Dios la categoría de la cualidad equivaldría a la de la modalidad, el concepto a su existencia, sus atributos a su posición absoluta. Hay una inconmensurabilidad entre la existencia, como posición absoluta (= no predicado real), y la realidad-posibilidad (= predicado real), como posición relativa, ya que un predicado real (sea falsamente la existencia o correctamente un atributo), sólo puede designar una posición relativa del predicado respecto al sujeto, pero no su existencia. Para probar la existencia de Dios, se debe llegar a un sujeto real²⁷, pero no por medio de un predicado real.

Hasta aquí parece que Kant ha demostrado el falso atajo del argumento ontológico, que hace de la existencia un predicado real para demostrar que el sujeto, Dios, es real. Sin embargo, Kant no ha explicado con suficiente claridad qué significa que la existencia sea una posición absoluta, sino tan sólo negativamente, contrastándola con la posición relativa, la cual sólo muestra la relación del ente al ser, según la explicación de Heidegger²⁸. Kant no ofrece una explicación satisfactoria del ser desde el momento en que la “posición” indica la relación de un objeto con la sensibilidad, que me permite considerar el objeto como perteneciente a la existencia. Con este esquema conceptual, está claro que no puede probarse la existencia

²⁷ El énfasis kantiano en el sujeto real se refleja en que para él la frase “Dios existe” significa que “Algo existente es Dios” (cf. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio en Scritti precritici* [tr. it.], Laterza, Roma-Bari 1982, p. 116).

²⁸ cf. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia* [tr. it.] il melangolo, Genova 1990, parte I, cap. 1, §77.

de Dios gnoseológicamente por no pertenecer al orden sensible. La existencia de un objeto sólo puede confirmarse una vez que ha sido percibido como fenómeno, cosa que nunca ocurrirá con Dios.

Hay una doble razón por la que Kant no puede aceptar que la idea de la existencia de Dios se convierta en una forma pura (concepto puro o categoría), como el tiempo o el espacio: primero porque esta idea contiene componentes incondicionales que trascienden totalmente el dominio de la experiencia, de tal modo que, al tratar de convertir este concepto sin intuición correspondiente en un concepto (con intuición) de la mente, no encuentro ningún apoyo empírico para representármela ni me sirve como forma unificadora del material sensible. Segundo, siendo éste el caso, esta idea se alimenta de la suma completa de los posibles predicados que determinan la existencia del objeto (Dios) haciéndose pasar por un concepto; se origina así un proceso analítico (propio de un predicado relativo que llega a formar un juicio hipotético basado en el principio lógico de no contradicción) que no puede adecuarse a las exigencias del juicio sintético a priori. En una palabra, nos quedamos en la relación entre el predicado y el sujeto, determinándole, pero no así su existencia.

Ahora bien, ¿cabe hacer un juicio sintético a priori sobre la existencia de Dios basándose en el concepto de la perfección absoluta del ser? Se puede justificar un punto de unión entre Kant y Anselmo: la existencia es un punto de referencia absoluto, bien sea entendido como posición absoluta para Kant, bien como perfección absoluta para Anselmo. Pero aquí mismo empiezan las divergencias: Kant considera la perfección un predicado, la cual se hace relativa y deja de ser absoluta. Anselmo hace de la existencia una perfección relativa a Dios, la convierte en un predicado real-relativo; se cae en la tautología de afirmar que Dios es Dios en cuanto le pertenece la existencia.

Por el contrario, Anselmo conceptualiza la existencia no convirtiéndola en una “posición absoluta” (que deja de ser absoluta desde el momento en que está relacionada al conocimiento sensible), sino en perfección absoluta. En el plano de la modalidad kantiana, la existencia es la nota discriminante y no la posibilidad. De modo absoluto, cien ducados en efectivo valen más que cien ducados posibles, ya que la existencia es una perfección absoluta y no relativa. Anselmo lleva la ecuación “existencia = perfección” hasta sus últimas consecuencias, trascendiendo el puro plano fenoménico.

Del análisis lógico de la perfección se desprende de modo absoluto que la existencia es una perfección mayor que el pensar, el conocer o el ser posible. Pero el argumento anselmiano no termina aquí, ya que su verdadero nervio está en mostrar que la única razón suficiente (principio ontológico y no meramente de no contradicción lógica) de la perfección de todo cuanto existe es Dios como la perfección de la perfección (i.e. de la existencia). Así como es más perfecto el ser que existe y no es sólo pensado, es perfecto absolutamente el que contiene la perfección de modo absoluto, no como suma de todas las perfecciones, sino como multiplicación insuperable de toda la intensidad perfecta de la existencia.

Así el mensaje de Anselmo está claro: el concepto mismo del ser perfectísimo no permanece invariable si existe o deja de existir éste. Incluso en el plano kantiano de la cualidad, el concepto del ser perfectísimo sin la existencia es contradictorio, pero esto sólo se puede demostrar pasando al plano de la modalidad en el que la perfección absoluta se debe dar *in re* y no sólo *in intellectu*. Este paso da pie a dos preguntas: ¿opera Anselmo una reducción del plano modal al cualitativo o al revés? y ¿ejecuta una comparación indebida entre los dos planos basándose en el concepto de perfección?

Una respuesta a la primera pregunta sería insistir en que la perfección no es un concepto vacío o meramente cualitativo desde el momento en que se vincula la perfección a la existencia *in re* y no

sólo *in intellectu*. Para él, la perfección es la conceptualización, la traducción, el revestimiento conceptual de la existencia. Así habría que concluir que más que de un salto se trata de una integración: la perfección explica el ser y el ser se conceptualiza en la perfección²⁹. De este modo se podría afirmar que Anselmo se prevenía *ante litteram* contra la confutación kantiana de la conversión de la existencia en un predicado real.

En cuanto a la segunda pregunta, también Charlesworth la ha formulado de modo parecido: el hecho de comparar el ser con el no ser ¿no es convertir el ser en una propiedad hecha común por medio de la comparación? Anselmo observa esta contradicción: no se puede ser y no ser al mismo tiempo. Lo que él compara son objetos de predicación reales y conceptuales y por tanto la comparación no se hace en términos de predicados; además al tener presente que “ab esse ad posse valet illatio et ab posse ad esse non valet illatio”, indica que la prioridad lógica de la existencia real y actual sobre la conceptual y posible refleja una prioridad ontológica³⁰. Esta primacía ontológica se refleja también en el hecho de que Anselmo no pretende, ni en el capítulo II ni en el III del *Proslogion*, demostrar

²⁹ Según Molinaro, Kant no acepta el argumento ontológico porque separa netamente ser y concepto, siendo este último una representación subjetiva y finita de un ser finito. En este sentido Kant se encuentra en antítesis total a Anselmo, que se mueve originariamente en el ámbito de la infinitud. Kant se encuentra en el ámbito de la unilateralidad, que es el ámbito del intelecto y de lo finito; mientras que el terreno de lo infinito es el del pensamiento y de la inseparabilidad entre concepto y ser (cf. A. MOLINARO, *Anselmo, Hegel e l'argomento ontologico* en *L'argomento ontologico* [a cura di M.M. Olivetti], CEDAM, Padua 1990, pp. 361-2). En el polo opuesto a Kant se encuentra Hegel. En el pensamiento ocurre de forma indirecta, negativa y dialéctica la manifestación de la presencia del ser infinito, por la cual el pensamiento se actúa como aparecer infinito del ser. No se puede pensar el no ser o no presencia del ser infinito. La inteligencia completa se da en la imposibilidad de pensar el no ser de *id quo maius cogitari nequit*. Hegel afirma “El elevarse del pensamiento más allá de lo sensible, el ir más allá de lo finito hacia lo infinito [...] todo eso es el pensar mismo, este ir más allá es simplemente pensar. Si no se debe cumplir este andar más allá, quiere decir que no se debe pensar” (cf. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia* §50. Traducción mía del italiano al español).

³⁰ cf. M. J. CHARLESWORTH, “Commentary Proslogion II & III” en introducción a *St. Anselm's Proslogion*, University of Notre Dame Press 1979, pp. 64-76.

la existencia necesaria de Dios; prioritariamente quiere mostrar que necesariamente (=lógicamente) Dios existe, y sólo después de sentada esta afirmación el capítulo II parece indicar, como rasgo propio de esta existencia, la necesidad³¹. Sin embargo, esta necesidad no es una ampliación o algo que se añade desde fuera: según el modelo platónico, la existencia contingente es sólo devenir y no ser; así que la existencia contingente de Dios equivaldría a su no existencia. Aquí no está solo el genio de Platón, ya que tampoco a Aristóteles se le pasó por alto que “en el caso de las cosas eternas, lo que puede ser, debe ser”³².

Por último, habría que tener en cuenta que el esquema platónico de la gradación de los seres conduce hacia una perfección absoluta. Van Steenberghe afirma que la idea del *quo maius* puede conducir a afirmar la existencia de su objeto. Esta idea puede elaborarse a partir de nuestra experiencia humana, sin intervención de alguna iluminación especial. La observación de la multiplicidad y variedad de seres sugiere la idea de diversas jerarquías en estos seres. Hay cosas más grandes que otras no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Esto me puede llevar a preguntarme si existe *in re* un ser que sea el mayor de todos; al final puedo llegar a preguntarme si éste sería también el más grande posible o el más grande concebible. Entiéndase el más grande de todos, no en un orden particular, sino absoluta y necesariamente.

Sobre todo, es determinante el papel que juega el esquema creatural, que es posible aplicar con total certeza gracias a la Revelación divina. Al afirmar que la totalidad de lo real comporta una realidad absoluta o incausada no se determina de algún modo la naturaleza

³¹ cf. S. DELGADO, *El argumento anselmiano*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987, p. 77.

³² cf. ARISTÓTELES, *Física*, III 4, 203b 30. En este mismo sentido, Millán Puelles afirma: “En la tensión ser y pensar, el ser queda pensado en su más alto nivel como absolutamente trascendente a su propia objetualidad” (A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 269).

de esta realidad absoluta. Caben tres hipótesis: la panteísta, que considera todo absoluto y divino; la monista, que reconduce todo a la existencia de un solo ser; la creacionista, que distingue un ser absoluto entre los demás seres, contingentes. En todo caso, puesto que algo existe, un ser tal que no se pueda concebir uno mayor existe necesariamente. De hecho Anselmo llega a él mediante la negación de la negación, en un segundo momento y no directamente: no se puede pensar un ser mayor que Dios, luego Dios es el mayor de todos³³.

Con estas ideas en mente, se puede concluir que el paso ilegítimo según Kant (la afirmación de la existencia de Dios haciendo de ésta un predicado real) surge de su concepción de la existencia como posición absoluta; mientras que Anselmo puede dar ese paso legítimamente al considerar la existencia como perfección absoluta, que no puede reducirse a un predicado real.

Fecha de recepción / Reception Date: 14.03.2007

Fecha de aceptación / Approval Date: 27.06.2007

Víctor Pajares
eMail: vpajares@legionaries.org

Este artículo está disponible en la siguiente dirección / The article is available online at this address
<http://www.philosophica.org/public/pdf/IF072-pajares.zip>

³³ cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Lovaina 1974, pp. 390-403.