

24/12

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO .

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS .

" EL PROBLEMA DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO EN LA
FILOSOFIA DE ROBERT S. HARTMAN " .

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :

LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA:

LEONARDO GOMEZ NAVAS CHAPA.

MEXICO, D. F.

1988.

★ DIC. 6 1988 ★

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N T R O D U C C I O N .

A lo largo de la historia de la filosofía han surgido algunos problemas filosóficos que debido a su difícil solución y constante actualidad son siempre vigentes. Uno de ellos es el conocido como el "argumento ontológico". Con este nombre se conoce, a partir de Kant, a la prueba de la existencia de Dios propuesta por San Anselmo en su famoso libro el "Proslogión". Brevemente enunciado, éste consiste en tratar de probar lógicamente que dado que Dios es el ser el cual nada mayor puede pensarse - el ser perfectísimo - , exige como necesario a su perfección la existencia, pues de lo contrario se caería en una contradicción con el concepto de Dios. Este planteamiento fué propuesto en realidad por San Agustín, pero su mas exacta concepción y formulación se deben a San Anselmo. La importancia del planteamiento de este filosofo escolástico ha sido tan grande que "los mayores filósofos han venido a incidir, uno tras otro, sobre el argumento de San Anselmo, y no de cualquier modo y de pasada, sino haciendo de su actitud hacia él un punto capital de su filosofía. Esto nos hace sospechar que no se trate sólo de un raciocinio, sino de algo mu

cho mas complejo e importante" ¹. El argumento ontológico ha sido defendido por Descartes, Leibniz, Wolff y Hegel entre otros, y fué rechazado en su época por un monje llamado Gaunilo, pero con mayor claridad intelectual por Santo Tomás y Kant. Esto último que acabamos de citar, nos lleva a coincidir con el filósofo Julián Marías quien nos dice que en "toda actitud ante el argumento ontológico se supone una filosofía" ².

El argumento ontológico posee una riqueza, variedad y profundidad inmensa. La gran variedad de escritos que ha suscitado y la polémica que ha levantado a lo largo de estos últimos siglos son muestra de ello. Es más, el hecho mismo de que se siga escribiendo sobre el tema, tanto a favor como en contra, nos indica que existen en el seno mismo del argumento algunos problemas lógicos y ontológicos aun no resueltos.

En este trabajo intentaremos esclarecer el complejo problema de la validez de las pruebas sobre la existencia de Dios. En el primer capítulo, se expone el problema en su forma original, tratando de aclarar lo mas posible el sentido que éste tenía para su autor. Por esta razón hemos intentado no aislar el planteamiento anselmiano del contexto del resto de su pensamiento. Como parte importante de éste capítulo, revisaremos la interesante discusión entre Gaunilo - el monje de la abadía de

1. **Marías, Julián, San Anselmo y el insensato, Revista de Occidente, Madrid, p,17.**

2. **Ibid.**

Marmoutiers - y San Anselmo. El segundo capítulo será mas bien polémico, pues en él citaremos diversas posturas que irán desde la aceptación hasta el rechazo total. En este apartado revisaremos a Descartes, Santo Tomás y Kant. Todas estas posturas serán retomadas en el tercer capítulo, en donde a través de la filosofía de Robert S. Hartman y de su interesante y original postura , reflexionaremos provechosamente sobre una perspectiva axiológica del problema .

Existen varias razones por las cuales hemos decidido abordar el presente tema a través de la filosofía de Hartman. La primera de ellas, es que como ya lo indicamos antes, este planteamiento se nos presenta como radicalmente diferente de todos los anteriores. Para Hartman, la prueba anselmiana debe ser analizada desde un enfoque axiológico, aunque sin hacer por ello a un lado a la perspectiva lógica. Así, Dios, su existencia y su relación con el hombre son vistos como valores que tienen un lugar definido dentro de una precisa escala axiológica. Una segunda razón es que el docto análisis que él realiza nos permite ampliar la visión que tenemos del problema. Finalmente, una tercera y quizá la mas poderosa razón, es la atrayente adecuación que hace Hartman del citado argumento dentro del marco de su teoría axiológica, Axiología Formal .

El tratamiento que daremos a nuestra investigación procura no sólo bien una invitación a la reflexión que una exposición de un determinado filósofo, ya que concebimos que tal

Marmoutiers - y San Anselmo. El segundo capítulo será mas bien polémico, pues en él citaremos diversas posturas que irán desde la aceptación hasta el rechazo total. En este apartado revisaremos a Descartes, Santo Tomás y Kant. Todas estas posturas serán retomadas en el tercer capítulo, en donde a través de la filosofía de Robert S. Hartman y de su interesante y original postura , reflexionaremos provechosamente sobre una perspectiva axiológica del problema .

Existen varias razones por las cuales hemos decidido abordar el presente tema a través de la filosofía de Hartman. La primera de ellas, es que como ya lo indicamos antes, este planteamiento se nos presenta como radicalmente diferente de todos los anteriores. Para Hartman, la prueba anselmiana debe ser analizada desde un enfoque axiológico, aunque sin hacer por ello a un lado a la perspectiva lógica. Así, Dios, su existencia y su relación con el hombre son vistos como valores que tienen un lugar definido dentro de una precisa escala axiológica. Una segunda razón es que el docto análisis que él realiza nos permite ampliar la visión que tenemos del problema. Finalmente, una tercera y quizá la mas poderosa razón, es la atrayente adecuación que hace Hartman del citado argumento dentro del marco de su teoría axiológica, la Axiología Formal .

El tratamiento que daremos a nuestra investigación procurará ser mas bien una invitación a la reflexión que una exposición escueta de un determinado filósofo, ya que concebimos que tal

debe de ser la tarea de la filosofía. Por esta razón, al revisar a los distintos filósofos hemos incluido algunos elementos útiles para comprender su punto de vista al respecto. Creímos, por ejemplo, que era pertinente incluir la idea de Dios en nuestros pensadores - cuando esto fué posible - para tener una visión mas amplia de su perspectiva. En cada caso intentamos revisar las diversas posturas en el marco de su sistema filosófico particular. Creemos que un problema filosófico no puede aislarse del conjunto del sistema filosófico.

El problema de Dios, su existencia, naturaleza, conocimiento y otros mas no son de ninguna manera, de fácil solución. Ponerse de acuerdo sobre uno de estos es en realidad muy difícil. Esto se debe a que la idea de Dios, que en este caso es " el punto de partida, se funda en lo que el hombre entiende en cada caso por lo mejor y lo que mas plenamente es. Depende de la idea del ser y la realidad, y, por añadidura del bien" ³.

Por ello, no comenzaremos nuestra tarea sin antes haber aclarado algunos términos que son básicos para entrar en materia. Por principio de cuentas, si nuestro trabajo se centra en el análisis de la validez de las pruebas de la existencia de Dios, deberemos entonces comenzar por aclarar qué entenderemos en adelante por prueba, validez y verdad.

Se entiende que prueba - de acuerdo con Abbagnano - es todo aquel argumento o instrumento a través del cual se pretende mos-

3. Ibid .

trar o hacer patente la verdad o falsedad de una cosa. También llamamos prueba a aquella operación que sirve para comprobar la exactitud de otra ya hecha. Otra acepción útil en nuestro caso es la de tomarla como un procedimiento adecuado para establecer un saber, esto es, un conocimiento válido ⁴. " En el campo de la filosofía se afirma que prueba constituye un proceso intelectual que conduce a nuestro espíritu de manera indudable y convincente a reconocer la verdad de una proposición que ha sido puesta en duda " ⁵. Como vemos, en las distintas acepciones que nos ofrece este erudito italiano están presentes las ideas de validez y de verdad. Sabemos que existe una importante distinción entre ambos conceptos. El término validez tiene una connotación lógica, mientras que verdad una epistemológica. Los filósofos de la lógica aplican válido a todo aquel argumento en donde la conclusión es una consecuencia lógica de las premisas ⁶. Este hecho trae consigo una dificultad: puede ser que el argumento sea válido pero no verdadero; es decir que la conclusión se siga lógicamente de las premisas sin que eso ocurra efectivamente en la realidad, por ejemplo :

Todas las cosas rosas vuelan
Todos los elefantes son rosas
Luego, todos los elefantes vuelan.

"Hay dos condiciones que debe satisfacer un argumento para establecer la verdad de su conclusión. Debe ser válido y todas

4. Cfr. Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México.

5. Ibid.

6. Cfr. Suppes, Patrick. Introducción a la Lógica Simbólica. C.E.C.S.A. México. Cobi, Irving. Lógica Simbólica. C.E.C.S.A. México. pp. 18-20.

sus premisas deben ser verdaderas " ⁷ . De acuerdo a lo anterior, la verdad es pues una relación que se establece de lo pensado con la realidad. Hay que recordar la tradicional definición tomista: "Veritas est adaequatio rei, et intellectus" ; la verdad es la conformidad del sujeto del pensamiento con el objeto. Obviamente existen muchas posiciones con respecto a la verdad : como eficacia, como relación, como concordancia ... sin embargo todas ellas aceptan que la realidad es el elemento que comprueba o refuta lo pensado. Al respecto nos dice Abbagnano, que se entiende por verdad " la conformidad de las cosas con el concepto que de ellas se forma la mente", o bien la " conformidad de lo que se dice con lo que se piensa o se siente" , finalmente nos dice que "son verdaderos los conocimientos que reflejan correctamente la realidad objetiva" ⁸ .

Resumiendo todo lo anterior, podríamos entonces decir que las proposiciones son verdaderas o falsas por su contenido, mientras que los argumentos deductivos son válidos o inválidos por su forma.

Las aclaraciones anteriores son pertinentes pues adelante veremos que precisamente las críticas que se le hacen a San Anselmo son en el sentido de que "ilícitamente" pasa del orden mental al material, por lo que su prueba no es verdadera aunque sea racionalmente clara.

Habiéndonos salido un poco del tema de la prueba para hacer otras importantes aclaraciones regresaremos ahora a ella. Al res

7. Copi, Op. Cit. p. 19 .
8. Abbagnano, Op. Cit.

pecto, nos dice Regis Jolivet que el término probar tiene principalmente dos acepciones :

- a) como formulación de una conclusión resultante necesariamente de ciertas premisas con ayuda del razonamiento.
- b) como establecimiento de la existencia de un hecho o un ser mediante la experiencia ⁹ .

De acuerdo con esta concepción, la existencia de Dios no podría ser demostrada mediante una prueba en el segundo sentido , puesto que Dios no es un objeto de experiencia sensible. En cambio, si se podría hacer una prueba de índole racional, es decir que tomara la forma de un razonamiento o de una demostración . De acuerdo con el citado autor, estas podrán ser a priori o a posteriori. En el primer caso, se trata de probar la existencia partiendo de la esencia de un ser o de sus propiedades esenciales. En el segundo, se parte de sus efectos observados por la experiencia.

Basados en lo anterior, podemos adelantar que la prueba de San Anselmo es una prueba en el primer sentido y que por lo tanto es formulada como un enunciado a priori.

Las pruebas de la existencia de Dios, no son de ninguna manera de creación anselmiana. Platón fue en realidad el primero que pretendió ofrecer una explicación racional que permitiera saber de la existencia de Dios. En él tenemos lo que podríamos llamar dos pruebas (ambas retomadas posteriormente en el medio-

9. Cfr. Jolivet, Regis, El Dios de los Filósofos y de los Sabios, Editorial Casal i Vall, Andorra, 1958, p. 10.

CAPITULO I .

EL ARGUMENTO ONTOLOGICO .

C A P I T U L O I

EL ARGUMENTO ONTOLOGICO

1.- La epistemología de San Anselmo . (Las condiciones del conocimiento)

Nos dice Marías en su libro " La filosofía del Padre Gratry"¹ que San Anselmo tenía una fe enorme en Dios, de tal manera que antes de iniciar sus estudios sobre el tema, él ya lo toma como un supuesto, no como algo cuya existencia sea necesario cuestionar. Ahora bien, si esto es así, entonces podría preguntarse: si para nuestro filósofo la existencia divina ya es un hecho ¿ qué caso tiene discutir sobre su existencia? Mas para el abad del Bec, tal búsqueda tenía sentido. San Anselmo intenta establecer - primeramente en su libro el "Monologión" y posteriormente en el "Proslogión" con mas éxito- las bases para una cosmovisión propia del cristiano, tanto en la captación de la naturaleza circundante como de la Divinidad misma. Esto pretende lograrlo

1. Cfr. Marías, Julián, La Filosofía del Padre Gratry, Sudamericana, Buenos Aires, p.117 .

de una manera enteramente nueva, ya no por el testimonio de los Libros Santos, sino por razones necesarias - "rationes necessarie" - basadas en las capacidades intelectuales del hombre. San Anselmo consideró que tenía ante sí dos problemas relevantes : uno relacionado con las inquietudes de sus contemporáneos y otro de carácter personal. Con respecto al primero debemos recordar que San Anselmo fué un decidido defensor de la doctrina cristiana por lo que buscó de un argumento sólido para probar la existencia de Dios y así disipar las dudas de cualquiera que tuviese dificultad en entender. Por otro lado están sus necesidades personales de comprensión y búsqueda del ser divino. El no es tan pretensioso para creer que va a llegar a Dios, tan sólo pretende contemplarlo en su grandeza ². Nuestro pensador cree en la Divinidad, tiene fe en El, pero necesita que se le muestre. San Anselmo no quiere hacer teoría de Dios, por eso nos aclara que no busca entender para creer; sino que al contrario, cree, pero necesita entender y por eso necesita del intelecto: " fides quarens intellectum " ³ .

San Anselmo se da cuenta de que sólo podría llegar a Dios a través del intelecto, pues es en la mente donde se encuentra el primer dato para hallarlo."¡Oh hombre, lleno de miseria y debilidad !, sal un momento de tus ocupaciones habituales y en-

2. Cfr. Vignaux, Paul, El Pensamiento en la Edad Media, Fondo de Cultura Económica. México.

3. "Porque no busco-dice Anselmo- comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender". San Anselmo, Obras Completas, Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, p.367.

simísmate un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pen-
samientos; arroja lejos de ti las preocupaciones agobiadoras,
aparta de ti tus trabajosas inquietudes. Busca a Dios un momen-
to, sí, descansa siquiera un momento en su seno. Entra en el san-
tuario de tu alma (Intra in cubiculum mentis tuae), apártate
de todo, excepto de Dios y lo que pueda ayudarte a alcanzarle"⁴.
¿ Y por qué en la mente y no en otra parte? Porque a Dios lo te-
nemos de manera innata en nuestra mente. "Reconozco, Señor, y te
 doy gracias , que has creado en mi esta imagen para que me acuer-
de de ti, para que pierse en ti, para que te ame" ⁵. Dios no es
algo que se trate o se tenga que probar, no es tampoco un ele-
mento necesario para explicar el devenir del mundo. Dios es un
presupuesto de todo ello, aunque se halla **oculto** y perdido pa-
ra el hombre: " Y ahora, ¡oh Señor, Dios mio! enseña a mi co-
razón donde y cómo te encontraré, **donde y cómo tiene que buscar-**
te" ⁶. En efecto a Dios hay que encontrarlo, hay que ir hacia
El. "Señor, empujado por la necesidad he comenzado a buscarte;
no permitas te lo suplico, que yo me retire sin quedar saciado"⁷.

Todos estos motivos, conducen a San Anselmo a tratar de ha-
llar una manera clara y definitiva de acercarse intelectualmente
a Dios. El sabía que el sermón es una manera de transmitir el
mensaje sobre las cuestiones divinas, mas únicamente está diri-
gido a aquellos que creen y que no cuestionan sobre el conteni-
do del mismo. Mas para aquellos que no creen o para quienes no
desean quedarse en la superficialidad de las palabras, el sermón

4. Ibid. p. 361.

5. Ibid. p. 365.

6. Ibid. p. 361.

7. Ibid. p. 365.

no basta. A ellos hay que ofrecerles argumentos racionales, que sean necesarios y contundentes. Hay que ofrecerles pruebas, y esto es lo que el abad del Bec pretendió hacer. El estaba consciente de que sus dos libros sobre el tema - el Proslogión y el Monologión - habían propuesto serias argumentaciones o demostraciones y no la mera enunciación de una intuición inmediata de Dios ⁸.

El recurre a esta manera de tratar el problema, porque era una forma muy aceptada de proceder en su época. Michel Foucault señala que la demostración racional de un argumento⁹, tiene en la época de la Grecia Clásica y en el Medioevo una importancia enorme. En Grecia, el saber era claramente una forma de poder, pero a partir del siglo V A.C. en Atenas se luchó por purificar este saber, tratando de evitar que la verdad sea de quien tiene el poder político o económico. Se lucha por encontrar la verdad como tal. Surgen así, "lo que podríamos llamar formas racionales de la prueba y la demostración: cómo producir la verdad, en que condiciones, que formas han de observarse y que reglas han de aplicarse" ¹⁰. Pero debido a los acontecimientos históricos que se siguieron después de la caída de Grecia esta lucha por la purificación de la verdad tiene una suspensión. "En el Medioevo europeo se asiste a una especie de segundo nacimiento de la indagación, mas oscuro y lento, aunque mas efectivo que el primero la indagación que nace en la Edad Media tendrá dimensiones extra

8. Cfr. Copleston, Frederick, Historia de la Filosofía, Editorial Ariel, Barcelona, 1980, p.331.

9. Cfr. Foucault, Michele, La Verdad y las formas jurídicas, Gedisa, México, p. 64

10. Ibid.

ordinarias, su destino será prácticamente coextensivo al destino mismo de la cultura europea u occidental"¹¹. No podemos sin embargo, sostener que en la época de San Anselmo haya habido el mismo nivel de exigencia metodológica y racional que hubo en la de Santo Tomás, aunque sólo medien dos siglos.

San Anselmo vivió en una época de grandes contrastes en el terreno filosófico, pues en ella nos encontramos con posiciones diametralmente opuestas, así por ejemplo: mientras que Béranger Tours pide una explicación racional de los misterios religiosos, Pedro Damián por el contrario consideraba que el uso de la razón era propio del mal. Es en esta época de contrastes donde se plantea el problema de los universales, el de saber si hay algo que corresponda en la realidad extramental a conceptos universales (aspecto ontológico) o bien averiguar como se forman nuestros conceptos universales (aspecto psicológico) .

Anselmo se inclinó por lo que se ha denominado el realismo (algunos filósofos como Copleston le llaman realista exagerado o ultrarrealista) , posición contraria a la de Roscelino, pues para él sólo los individuos existen y los universales eran meras palabras. Mientras que para los realistas nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden con la realidad en los objetos propios. Los ultrarrealistas suponían que los órdenes lógico y real son exactamente paralelos, sin embargo mas que preocupaciones lógicas tenían preocupaciones teológicas. Así, sí san Anselmo. Cfr. Copleston , Op.Cit. p. 148.

mo sostiene que hay una naturaleza común en todos los hombres , es porque así resuelve también el problema de las Tres Personas en Dios. Su realismo le permite además, no tener que ver a la fe y a la razón como incompatibles: los individuos se entienden a través de las especies, éstas de los géneros y éstos últimos por Dios; de tal manera que puede sistematizar ambos caminos." Encontramos rastros claros del realismo en el Monologión, ya que como veremos mas adelante, en él, la justicia, el bien y la verdad existen independientemente de las cosas justas, veraces o buenas; sin embargo, como varios filósofos han sostenido, esta postura no interfiere en su argumentación del Proslogión.

En el aspecto teológico, San Anselmo se mueve dentro de un ambiente intelectual dominado principalmente por tres corrientes: la del Ascetismo, la Teología dialéctica y la Teología mística ¹². La primera se inclinó por todas aquellas actividades que conducían a la santificación, abandonando el estudio de las artes liberales. Los segundos se vuelven apasionados de la lectura de la Lógica de Aristóteles y del problema de los universales, tratando de interpretar los hechos religiosos bajo esta nueva óptica. Por su parte, la teología mística no despreciaba a la Filosofía ni a las artes liberales. Siguen a San Agustín y se pudiera decir que son platónicos ¹³. "San Anselmo sigue la

12. Cfr. Vigna, Luigi, San Anselmo, Tipografía Editrice, L.F. Gogliati. Milano. 1899. p.19.

13. Es bien sabido que hay una manifiesta influencia platónica en San Agustín, inclusive su concepto de Dios tiene claros matices platónicos: "eres Dios y Señor de todas las cosas y se hallan en ti las causas de todo lo que es inestable y permanecen los principios inmutables de todo lo que cambia, y viven las razones sempiternas de todo lo temporal". San Agustín, Confesiones, Editorial Maucci, Barcelona, 1962, p.23.

dirección de la teología mística proveniente de San Agustín, y le imprime un carácter tal que casi se le pudiera tener como el creador de tal escuela en el Medioevo" ¹⁴. A San Anselmo también se le conoce como el iniciador del método escolástico, aunque parece que esta afirmación es un poco exagerada. Su obra no llega a tener la sistematización de una Suma, sin embargo profundizó en diversos temas que van desde la lógica y la dialéctica hasta los misterios de Dios .

En cuanto a la metodología anselmiana podemos asegurar que él normalmente se vale de la inducción. Esta forma de proceder obviamente es heredada de Platón a través de San Agustín. Este procedimiento lógico lo encontramos en casi toda su obra. Se mueve de las cosas mas conocidas a las desconocidas. En efecto, en sus primeros planteamientos parte siempre de las cosas o de las virtudes humanas para llegar a Dios, como es el caso del Monologión, en donde "con la inducción platónica va a Dios. De la consideración de las cosas buenas por la bondad, de lo justo por la justicia, de lo grande por la grandeza, asciende a la contemplación de la justicia suma, de la suma bondad, de la suma grandeza" ¹⁵. Aunque de una manera muy tenue, en el Proslogión también procede inductivamente.

Otro elemento muy importante que conviene mencionar dentro de las bases del pensamiento anselmiano es su concepción de la

14. "San Anselmo segue la direzione dei teologi mistici venuta de S. Agostino, e le imprime un tal carattere che si potrebbe quasi guardare como il creatore di tale scuola nel Medioevo" Vigna, Luigi. Op. Cit. p. 20 .

15. "con l'induzione platónica va a Dio. Dalla considerazione delle cose bene per la bonta, giuste per la giustizia, grandi per la grandezza, sale alla contemplazione della giustizia somma,

existencia, dado que nosotros nos estamos avocando a la revisión de sus pruebas de la existencia de Dios. Para él hay dos tipos de existencia. La primera es la que él mismo y los escolásticos llamaban existencia in intellectu. Se dice que algo posee existencia in intellectu cuando podemos pensar una idea de manera muy clara o bien cuando se entiende una descripción dada, sin que, claro está, se diga nada de su existencia fuera de la esfera mental. Así, se puede decir que existen in intellectu los caballos alados o los unicornios, tanto como el sol, la luna o las vacas, o cualquier otra cosa que exista o no pero que pueda ser pensada, lo que desde luego no implica que el poseer una simple imagen de algo ya le de por ese hecho una existencia in intellectu. El otro tipo de existencia es el conocido como existencia in re. Este es el sentido de lo que normalmente entendemos por existencia, de la cual podríamos decir que es real y contraria por lo tanto a lo imaginario. Decimos que algo posee existencia in re cuando no sólo tenemos la esencia del objeto en nuestra mente, sino que además posee actualidad de ser. Ahora bien, podemos pensar la esencia y la existencia de un objeto cualquiera sin que le corresponda una existencia real, en tal caso diría San Anselmo que el pensamiento es falso. Esta es la razón - como mas adelante veremos- por la cual San Anselmo afirma que las islas hermosas de las que habla su detractor Gaunilo son un sin sentido. Es importante señalar que estos modos de la existencia

della bonta somma, della grandezza somma" . Ibid. p. 38 .
Cfr. además Monologión, Op.Cit. pp.193-203 .

no son exclusivas, ya que algo puede existir in re e in intellectu.

Otra división de la existencia que hace, es la que consiste en distinguir entre existencia contingente, imposible y necesaria. Recibe el primer nombre, aquel tipo de existencia del cual sabemos que el objeto existe realmente, pero no se caería en un error lógico si se afirmara que no existe. O bien al contrario: que algo no existiera, pero que se afirmara su existencia. El segundo tipo de existencia es aquel que no se puede dar en la realidad, pues hay una distancia insalvable entre su concepto y la misma, por ejemplo: círculo cuadrado. Finalmente, la existencia necesaria es aquella que existe en virtud de su propia naturaleza, razón por lo cual no se puede pensar que no exista, como es el caso de Dios.

Finalmente, San Anselmo trata el problema de la verdad en un pequeño libro que se llama precisamente así, "Sobre la Verdad". En el capítulo XI define a la verdad "como la rectitud perceptible con la sola mente"¹⁶, que en palabras más sencillas puede ser entendida como la adecuación de un ser con su propia esencia y con su propio fin, en cuanto que dicha adecuación pueda ser captada sólo por el entendimiento. Esta definición no implica de ninguna manera que su autor haya sostenido que la verdad pueda hallarse sin necesidad de tener que recurrir a la realidad, lo que sucede es que sostiene que hay diferentes niveles de verdad. Esta última para San Anselmo debería de ser entendida

16. San Anselmo, Sobre la Verdad, Editorial Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Argentina, 1978. p. 120.

como una verdad total, que abarca a la verdad del pensamiento, de la significación, de las cosas, etc., y ninguna de ellas, ni la suma de todas ellas, es la verdad original. Detrás de ellas se encuentra la auténtica verdad, de la que participan las demás: el Deus-Veritas como San Agustín le llamaba¹⁷. En esta idea de la participación de las cosas con la verdad, vemos una vez más, los elementos platónicos presentes en este autor. Si bien acepta la postura aristotélica sobre la verdad del juicio¹⁸ (una proposición es verdadera cuando coincide con la situación objetiva), la ve tan sólo como una clase de verdad. Después procede a aclarar que la verdad de las cosas consiste en que estas sean como deben de ser, esto es, que correspondan con su idea en Dios, que es como antes dijimos el modelo de la verdad. Mas para él Dios no es sólo la suma Verdad, es también la causa de la verdad.

2.- Las pruebas de la existencia de Dios.

1) El Monologión.

Como ya mencionamos anteriormente, San Anselmo es platónico en Teodicea, y al aportar sus pruebas de la existencia de Dios se apega totalmente a Platón y a San Agustín, quien es un reconocido platónico.

Tales pruebas las podemos hallar en sus dos principales libros: el Monologión y el Proslogión. Estas pruebas se dan en di

17. Cfr. Rábade R., Sergio, Verdad, Conocimiento y Ser, Editorial Gredos S.A. España, 1965, p.53.

18. San Anselmo, Sobre la Verdad, Op.Cit. p. 79.

ferentes etapas filosóficas de San Anselmo. Y aunque hay una gran diferencia entre la consistencia de los argumentos de ambos libros, no deben verse como elementos separados, sino como un avance dialéctico en el pensamiento anselmiano. En efecto, el Monologión representa el primer logro intelectual de San Anselmo. Este libro fue escrito a instancias de unos hermanos de religión, con la finalidad de mostrar el modo de meditar sobre la esencia divina, con la sola ayuda de la razón y sin basarse en la Autoridad de las Escrituras¹⁹. En él pretendía demostrar que es posible entender las verdades de la Fe y la Revelación a través de nuestra razón. Nos cuenta su discípulo Eadmero que el título del libro (Monologión) fue puesto a propósito, ya que en " él habla consigo mismo y dejando a un lado la Sagrada Escritura, busca con sola la razón lo que es de Dios, y cómo es cierto lo que sobre el particular nos dice la fe, y que no puede ser de otro modo" ²⁰.

En este libro, San Anselmo ensayó tres argumentos que usó como pruebas de la existencia de Dios. Todos ellos se refieren a la grandeza visible de Dios en la creación .

En la primera prueba, nuestro autor parte de los grados de perfección que se encuentran en las criaturas: Todos deseamos ciertas cosas porque creemos que son buenas. Y es algo absolutamente "cierto y evidente para todo el que quiere prestar atención que todos los objetos entre los cuales existe una relación

19. Cfr. Eadmero, Vida de San Anselmo, en San Anselmo, Obras Completas, Op. Cit. p.18.

20. Ibid. Cfr. además el Proemio del Proslogión. Op. Cit. p.359.

de mas y menos, o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma en todos"²¹. Este bien a través del cual todas las cosas son buenas, sólo puede serlo porque es un gran bien. Y aunque claramente sabemos a través de nuestra razón y experimentamos por nuestros sentidos que hay diversos tipos de bienes, no dejamos de pensar que todos estos bienes son buenos por dicho bien superior, el cual sólo puede ser bueno por sí mismo, ya que si fuera bueno por otro principio, ese sería el bien superior. Y nada que sea bueno por otro principio puede ser superior a ese principio. Así que hay un principio superior, un ser primario, "soberanamente bueno y soberanamente grande, es decir, absolutamente superior a todo lo que existe"²², y es al que llamamos Dios .

En esta prueba podemos ver con toda claridad la postura realista de San Anselmo - aunque de hecho lo encontraremos en los demás argumentos del Monologión. Esta postura consiste en afirmar que solamente hay una naturaleza en todas las cosas y Dios, siendo los órdenes lógico y real paralelos. Así que al afirmar "Platón es hombre" y "Aristóteles es hombre" se entiende que hay una identidad substancial en la realidad entre Platón y Aristóteles²³. Esto, llevado a sus últimas consecuencias le hacía sostener que la "justicia, el bien, y la verdad, existen como tales, independientemente de las cosas justas, verdaderas y buenas que de ellas participan. De suerte que esta doctrina de la grada -

21. San Anselmo, Monologión, en Obras Completas, Op.Cit. p.195.

22. Ibid. p.197.

23. Cfr. Copleston, Op.Cit.p.163.

ción de las esencias (bien, grandeza, justicia) sirve para probar la existencia de una Unidad suprema, situada en la cúspide de la jerarquía de lo real"²⁴. Por ello nos dice Copleston que esta primera prueba muestra que el "juicio acerca de diferentes grados de perfección implica una referencia a un modelo de perfección, y el hecho de que la cosa participa objetivamente, en grados diferentes, de la bondad, manifiesta que el modelo es en sí objetivo, que hay, por ejemplo, una bondad absoluta de la que participan todas las cosas buenas y a la que se aproximan mas o menos, según los casos"²⁵. Esta prueba aparentemente parte de los seres finitos e inductivamente se llega a la Perfección Suprema. Sin embargo esto no es así, puesto que como anteriormente vimos la diferencia entre los seres es ya un supuesto anselmiano. San Anselmo "parte del principio de la perfección, no del principio de la causalidad o del movimiento. La perfección participada no puede existir por sí, pero la perfección suma tiene que existir por sí, el primum per se "²⁶.

El segundo argumento está basado en la causalidad. Todo lo que existe tiene una causa, puesto que "ni siquiera se puede imaginar que haya algo sin causa"²⁷. Sólo que habría que investigar si " la causa de lo que existe es única o múltiple"²⁸. Primera mente hay que analizar el caso de que hubiera muchas causas. Se podría dar el caso de que todas esas causas se redujeran a una so

24. Wulff, Maurice de, Historia de la Filosofía Medieval, Edit Jus, México, 1945. p. 148.

25. Copleston, Op.Cit. p.163.

26. Vigna, Luigi, Op.Cit. p.19.

27. San Anselmo. Monología. Op.Cit. p. 199.

28. Ibid.

la, o que todas ellas existieran por sí solas o bien que unas produjeran a las otras. Si existieran por sí solas, sería porque poseen en común la facultad que les permite ser; y esto nos llevaría a aceptar que provienen de una misma causa. Pudiera ser que todo proviniera de una causa, y tendríamos que admitir que esa causa lo era también del universo. Finalmente, pudiera ser que las cosas se causaran a sí mismas, pero esta es una contradicción en sí misma, y "no hay ningún principio que permita admitirlo, porque sería contradictorio que una cosa recibiese el ser de aquella a la cual ésta se lo da"²⁹. Así que sólo queda una hipótesis aceptable, todo lo que existe, existe en virtud de una sola causa, y esta causa que existe por sí misma es Dios.

No es necesario reflexionar mucho para descubrir los elementos platónicos en esta prueba, ya que no es simplemente un argumento de causalidad, pues se introduce la idea de que la pluralidad de las cosas existentes debe necesariamente existir por un principio del cual participan.

En la tercera prueba, se parte al igual que en la primera, de la diferencia de perfección que hay en los seres, y aunque lo anterior es muy claro, uno debe preguntarse si un ente es mas perfecto que otro y este que el otro y así hasta el infinito ; o bien si hay un número finito de seres, en donde necesariamente uno tendría que ser el mas perfecto de todos. Admitir la primera suposición es un error, pues entonces "no habrá límite

29. Ibid.

en el número de las naturalezas, principio tan absurdo, que salta a la vista, a menos que se sea un insensato"³⁰. Así que habrá que aceptar que hay un ser superior a todos. Mas exploremos la posibilidad contraria, en la que todas o algunas cosas fuesen igualmente perfectas. Para que esto fuese cierto, tendrían que ser idénticas en perfección. "Ahora bien, como no pueden ser iguales por condiciones diferentes, sino por una condición única e idéntica, esta condición única que las hace iguales en grandeza es, o ellas mismas u otra cosa distinta de ellas. Pero si no es mas que su propia esencia, como ellas no tienen varias esencias, sino una sola, se seguiría que no hay varias naturalezas, sino una sola, porque aquí hay que entender por naturaleza lo mismo que esencia"³¹. Entonces este elemento común sería de otra naturaleza, superior a todos ellos y del cual participarían. Así que por ambas vías llegamos a la idea de que debe haber un ser superior en perfección a todos los demás y es al que llamamos Dios.

Las pruebas anteriores son bastante interesantes y bien formuladas, pero si su autor hubiera escrito únicamente este volumen, difícilmente sería conocido en el ámbito filosófico. El sabía que necesitaba elaborar algo mas sólido, por eso decidió buscar un argumento nuevo: el del Proslogión.

2) La Prueba del Proslogión: el llamado argumento ontológico.

El argumento del Proslogión, que a continuación revisare-

30. Ibid. p.201.

31. Ibid. p.203.

mos, es el que en realidad ha dado renombre a San Anselmo. El nunca pensó que las pruebas del Monologión fuesen inválidas o que les faltase fuerza racional. Lo que sucedió es que las encontraba muy extensas y complicadas, por lo que continuó en la búsqueda de otra prueba, pero esta vez, debía de ser mejor, mas breve y totalmente convincente. " Tras de esto le vino a la mente - nos dice Eadmero, su discípulo y biógrafo - la idea de investigar si no se podría demostrar por un argumento único y breve todo lo que la fe nos enseña sobre Dios y sus atributos... Este pensamiento le quitaba el sueño y lo que era peor aún, le impedía poner en los maitines y demás ejercicios de piedad la atención conveniente... Una noche en que no podía dormir, la gracia de Dios brilló en su corazón; lo que buscaba se manifestó a su inteligencia y llenó su corazón de una alegría y un júbilo extraordinario"³². Esta vez se dirige a sus semejantes desde otra perspectiva, ya no para exponer sus pensamientos, sino para dialogar con el lector. Por ello avanza del Monologión al Proslogión, del monólogo al diálogo (Proslogión en idioma español significa alocución, conversación). El título del libro era inicialmente "Fides Quaerens Intellectum" (La Fe requiere del Intelecto), sin embargo a petición del reverendo de Lyon, Hugo, se le dió un título fácil de recordarse, por lo que posteriormente fué cambiado por el actual.

En este libro se ofrece una sola prueba de la existencia de Dios, aunque hay algunos autores como Richard Taylor y Norman

32. Eadmero. Op. Cit. p. 18 .

Malcolm³³ que aseguran que siendo aparentemente una, en realidad son dos pruebas distintas³⁴. Esta prueba no es tan sólo un enunciado producto de la fe, sino que es una prueba filosófica. Esto último no ha sido comprendido así por la mayor parte de los historiadores de la filosofía y los tratadistas medievales, quienes se ocupan del argumento con descuido e incomprensión.

Tal como cuenta Badmery, en el Proslogión San Anselmo busca encontrar un sólo razonamiento que sea válido y que no dependa de nada más que de la propia mente del hombre para probarse a sí mismo: "comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente"³⁵. La primera precisa del razonamiento es lo que entendemos que es Dios "creemos que por encima de todo no se puede concebir nada por el pensamiento"³⁶. La segunda precisa es que es más existir en la realidad que sólo en el pensamiento o definitivamente no existir, por lo que "este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente"³⁷ sino también, y esta es la conclusión del razonamiento en la realidad. Ya que si existiera sólo en la inteligencia habrían muchas cosas que estarían por encima de él, a saber las cosas existentes. "Por lo cual si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este

33. Cfr. Richard Taylor, Introducción a Plantinga, Alvin, The Ontological Argument, Anchor Books, Estados Unidos de América, 1965, Norman Malcolm, Anselm's Ontological Arguments, en Philosophical Review, No. 69. 1961, pp. 41-62.

34. Cfr. Infra. p. 5.

35. San Anselmo, Proslogión, Op. Cit. p. 359.

36. Ibid. p. 367.

37. Ibid.

ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria"³⁸. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse y ninguna inteligencia puede concebir algo mejor que él, pues si así fuera "la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo"³⁹. Así que a la conclusión que llega San Anselmo es que Dios existe, pero la existencia de El es en el grado mas alto. "A tí -dice San Anselmo refiriéndose a Dios-entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el mas alto grado" ⁴⁰.

El filósofo Frederick Copleston presenta los anteriores razonamientos de una manera muy breve y clara:

"Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente.

Así pues, Dios existe, no sólo en la idea, mentalmente, sino también extramentalmente.

La premisa mayor presenta simplemente la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia.

La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo mas grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extramental y no únicamente en la idea" ⁴⁰ .

Como podemos ver a partir de esta exposición de Copleston, el argumento parte del nombre de Dios y de lo que se entiende por él . Mas el nombre mismo encierra ya ciertas implicaciones y dificultades, puesto que se puede fácilmente aceptar que Dios sea lo mas alto que podamos llegar a pensar, sin por eso afirmar que

38. Ibid. p. 369.

39. Ibid.

40. Ibid.

41. Copleston, Frederick, Op. Cit. p. 166.

existe. Surge por tanto la pregunta de si Dios sólo es lo mas al to que se puede pensar, o si también lo es en la realidad. Mas como la idea que tenemos de Dios indica que es lo mas grande de cuanto pensarse pueda, debemos aceptar que para seguir siéndolo lo es también en la realidad, pues de lo contrario, sería falsa la idea que tenemos de él.

La presente prueba de la existencia de Dios presupone pues, un nombre de Dios, que hace al enunciado "Dios existe" necesario y al enunciado contrario "Dios no existe" imposible. Este mismo nombre prueba la naturaleza de Dios como una consecuencia. "Su argumento no presupone una creencia en la existencia de Dios. Presupone tan sólo el concepto de Dios, es decir, el concepto de un ser absolutamente supremo" ⁴². Como vemos ya hay un cambio con relación al libro anterior, el cual partía de la grandeza visible de Dios. Aquí en cambio se parte de lo que entendemos que El es en nuestra mente, lo cual es un giro total en su pensamiento. Para el autor del Proslogión tal concepto sólo puede tener un significado, el cual es reconocido por el común de los humanos. Para enunciarlo San Anselmo afirma que parte de la creencia, basada en la fe, que Dios existe y que es como nosotros lo concebimos: aquel Ser mayor que lo cual nada puede ser pensado .

Lo anteriormente dicho puede parecer contradictorio, pues se

⁴² "His argument presupposes no belief in the existence of God. It presupposes only the concept of God, that is to say, the concept of an absolutely supreme being". Richard Taylor, Introducción a Plantinga, Alvin, The Ontological Argument, Anchor Books, U.S.A., 1965, p.IX.

dijo que el nombre de Dios no presuponia la creencia en la existencia del mismo, y posteriormente se aseguró que su autor lo enunciaba a partir de su fe. Mas no hay tal contradicción. San Anselmo parte de su fe para enunciarlo, pero no se necesita creer en Dios para aceptarlo y entenderlo .

El partir del concepto de Dios para probar su existencia tiene una gran ventaja, y es que todos entienden la referencia de tal concepto, aún cuando nieguen su existencia. Por ello San Anselmo cita el pasaje de la Biblia : "el tonto dijo en su corazón, no hay Dios"⁴³ . Pero según él, ni siquiera el tonto podría negar que entiende lo que se dice cuando se habla de Dios. Claro está que el puede entender sin aceptar que exista, pues algo puede estar en el intelecto sin que tenga que existir necesariamente en la realidad. Es tonto no por negar a Dios, pues este es un ateo. Lo es porque entiende lo que 'Dios' -como concepto- significa y sin embargo, dice no hay tal. "Anselmo se propone brindar una prueba de la existencia de Dios que se base en el análisis del mismo término (o del mismo concepto) Dios, término (y concepto) que necesariamente están en la mente de quien niega la existencia de Dios"⁴⁴ . El argumento ontológico trata de demostrar, en sentido totalmente platónico que si se tiene la idea del Ser también debe haber un Dios real, sin que esto implique que por tenerse la idea se va a tener al sujeto de la idea.

43. La Sagrada Biblia, Traducida de la vulagta latina por D. Felix Torres Amat, Editada por Gustavo S. López, México, D.F., 1940. Salmo 13, 1

44. Anselm Capaletti, en Introducción a: San Anselmo, Sobre la Verdad, Aguilar, Buenos Aires, p.47.

San Anselmo, como ya vimos, distingue entre el orden real y el mental. Algo podría estar en el intelecto y no en la realidad. Así, pone el ejemplo de un pintor que cuando piensa lo que va a hacer, sabe que tan sólo lo tiene en el entendimiento, mas cuando lo pinta ya lo tiene en el intelecto y en la realidad ⁴⁵. Y cuando se refiere a Dios procede de manera distinta, pues en este punto el mero pensamiento de Dios implicaría su existencia. El razona de esta manera: si Dios es aquello que nada mayor puede ser concebido, no puede existir sólo en el intelecto, ya que existir en la realidad es mayor que existir sólo en el intelecto, por lo que una cosa pensada y que realmente existiera sería mayor que Dios, lo cual es contradictorio con el mismo concepto y nombre de Dios, por lo cual debemos aceptar que además de existir Dios en el intelecto existe en la realidad. Aún mas, si alguien sostuviera que se puede pensar que no existe, entonces ya no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sería tan sólo una contradicción. Parece quedar claro, por los anteriores razonamientos, que para nuestro pensador la existencia es mayor que la no existencia, por lo que un Dios carente de existencia tendría menos valor o sentido que si se le concibe como existente.

En este sentido él asegura que Dios no sólo existe, sino que tiene la existencia mas plena ⁴⁶. Es además aquel que posee

⁴⁵.Cfr.San Anselmo.Proslogión,Op.Cit.p.367.

⁴⁶."A tí sólo entre todos,pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el mas alto grado.Todo lo que no es tú,no posee mas que una realidad inferior y no ha recibido el ser mas que en menor grado.¿Por qué entonces el insensato ha dicho en su corazón:No hay Dios,cuando es tan fácil a un alma racional comprender que existes mas realmente que todas las cosas".Ibid. p.369.

las máximas perfecciones tales como "justo, verdadero, bienaventurado y todo lo que vale mas que exista que no exista" ⁴⁷.

La prueba del Proslogión es diferente en dos sentidos a las del Monologión: utiliza menos elementos metafísicos e intenta ser totalmente dialéctica. La fórmula de Dios y el enunciado del insensato son las tesis opuestas que San Anselmo quiere enfrentar dialécticamente. Se postula una proposición y su contrario y se llega a una conclusión que el pensamiento no podrá negar sin traicionarse a sí mismo. "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 esto resulta contradictorio. Así pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible que no exista" ⁴⁸. Sin salirse del terreno lógico, intenta probar la proposición a partir del absurdo de la proposición contradictoria; si es contradictorio negar algo, entonces esa cosa es. Aquí San Anselmo intenta probar que la verdad de la existencia divina se puede obtener también de la verdad lógica, la cual a su vez garantiza la verdad ontológica.

San Anselmo intentó hallar a Dios por medio de la razón, y su prueba es asimismo intelectual, por lo cual su comprobación tiene que hacerse también desde el punto de vista intelectual,

47. Ibid. p. 371.

48. San Anselmo. Proslogión. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Capítulo III.

abstrayéndose los demás aspectos de la realidad. Mas a pesar de este intento por encontrar una vía alterna para la fe, no debe perderse de vista que el intelecto tiene en el Santo del Bec un lugar ontológico inferior a la fe, pese a que San Anselmo es recuérdese una vez mas, de línea platónica. Y es por esto que nos dice en el Proslogión: "No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente" 49 .

Mas como antes habíamos mencionado su búsqueda no se inicia a partir de la nada. Por lo pronto, ya conoce/ "el nombre y la fórmula del ente tal que no puede pensarse mayor, es decir, del Ser" 50 .

El procedimiento que sigue aquí San Anselmo es: se concibe un bien cualquiera; partiendo de este se concibe uno mayor y así se continúa hasta llegar a un bien el cual nada mayor se puede pensar. Esto resulta bastante claro, cualquiera puede llegar a ello. Pero ... ¿ Cómo pasar de aquí a afirmar su existencia ? Es muy sencillo entender la postura anselmiana e inclusive concordar con él en su fórmula de Dios. Mas el nudo del problema radica en como pasar de la aceptación del concepto de Dios a probar que El existe, sin caer en errores lógicos.

La prueba anselmiana tuvo desde su aparición fuertes oponen-

49. Ibid. I

50. Marías, Julián. Op. Cit. p. 119 .

tes, así como decididos defensores. Consideramos que la revisión de estos distintos puntos de vista nos traerá mas luz sobre el problema que abordamos. El primero en objetar el pensamiento de San Anselmo fué el monje Gaunilo quien era contemporáneo de él, por lo que el primero pudo elaborar una respuesta. Revisemos ahora estas interesantes posturas.

3) Las objeciones de Gaunilo y la respuesta anselmiana .

El primer rechazo intelectual que enfrenta la prueba del Proslogión proviene del monje benedictino Gaunilo de la abadía de Marmoutiers. Nos interesa destacar las objeciones del monje tanto por la importancia que han tenido a lo largo de la historia del presente problema como por sus implicaciones epistemológicas.

Debemos recordar que el autor del Proslogión se refiere en su capítulo IV al insensato que aunque entiende lo que "Dios" es, aún así puede pensar que no existe. Afirma Gaunilo que el insensato no ha errado en su entendimiento y sale en su defensa por lo que intitula a su contestación "Respuesta en favor del insensato " .

Con el fin de establecer un orden que nos permita entender de una mejor manera las objeciones de Gaunilo, enumeraremos las mas importantes y posteriormente iremos tratando una por una:

- 1) Según Gaunilo, San Anselmo quiere justificar un argumento en el que se pasa del orden ideal al real.
- 2) En el espíritu humano existen muchas cosas falsas y San Anselmo asegura que en el hombre existe la idea de un ser absolutamente mayor sin probar esta aseveración.
- 3) La definición de Dios que utiliza San Anselmo no es correcta, pues no nos permite entender de qué se habla cuando la escuchamos.

Iniciemos por revisar la primera objeción que es, que es además la mas importante. Gaunilo argumenta que el razonamiento anselmiano es incorrecto ya que pasa de la idea que tenemos de Dios a afirmar su existencia. Desde luego que Gaunilo en su reclamo, no cuestiona la existencia de Dios, - en quien cree como monje que es - sino la manera de tratar de justificar su existencia, mediante un tránsito lógico incorrecto que aquel realiza. Gaunilo -nos dice Copleston- sostenía "que la idea que tenemos de una cosa no es garantía de su existencia extramental, y que Anselmo había realizado una transición ilícita del orden lógico al orden real" ⁵¹. Si se acepta esta manera de proceder entonces por este método se podría probar la existencia de las cosas mas extrañas.

Gaunilo intenta probar la anterior incorrección utilizando como paralelo a la prueba de la existencia de Dios, una "prueba"

51. Copleston, Frederick, Op.Cit. p. 167.

aparentemente similar, pero que mas bien tiene el propósito de exhibir la incorrección anselmiana. Argumenta de la siguiente manera⁵² : Supongamos que sabemos que en alguna parte del océano hay una isla perdida. Se sabe que en tal isla -que no ha podido ser encontrada- existen los tesoros mas grandes que se puedan imaginar, además que aventaja a todas las tierras que habitan los hombres por la abundancia de sus productos. Pues bien, esto es entendible. Pero sigamos suponiendo que alguien me afirma que dado que la isla existe en nuestro entendimiento y no de un modo dudoso, entonces la isla para seguir siendo la mas importante debería también existir, pues de lo contrario cualquier otra tierra que si existiera sería mas importante que ella, lo cual traería consigo una contradicción con lo pensado inicialmente. Ahora bien, si esto se ha podido hacer con la isla, se podría hacer también con otras cosas, lo cual nos llevaría a aceptar como reales muchas cosas falsas⁵³; además hay que recordar que en el entendimiento se hallan tanto las cosas falsas como las verdaderas, por lo que podríamos pensar entonces que cualquier cosa no exista, pensar inclusive, la no existencia de Dios⁵⁴.

En el segundo punto que revisaremos, Gaunilo al igual que en el anterior, no objeto el contenido sino el procedimiento utilizado para probar algo. Según él, el santo toma a Dios como un su puesto, del cual podemos asegurar que existe con sólo oír su nombre. "A esto se puede responder -dice Gaunilo- que si un objeto está en mi espíritu nada mas por el hecho de comprender las pa-

52. Cfr. Gaunilo, Respuesta en favor del insensato, en San Anselmo, Obras Completas, Op. Cit. pp. 411-413.

53. Cfr. Ibid. pp. 409, 411.

54. Ibid. p. 403 .

labras que le expresan, lo mismo habría que decir de muchas cosas falsas e inexistentes, puesto que también las comprendo al oír las describir o nombrar"⁵⁵. Como vemos esta objeción tiene mucho que ver con la de la isla, sin embargo, no debemos confundirla. Aquella mas bien se refiere a una cuestión axiológica y ésta epistemológica .

El tercer punto importante al que se refiere Gaunilo, es el nombre de Dios que usa Anselmo. El no acepta que con la sola mención del nombre de Dios, nosotros podamos situarlo lógicamente por su especie y por su género, como si se puede hacer con otras cosas, por ejemplo, con un hombre. Supongamos -dice con otras palabras Gaunilo- que oyera hablar de un hombre desconocido para mí, del que tampoco supiera que existía, aún así yo podría pensar en él por la idea que yo tengo de lo que son los hombres, pero en el caso de Dios no lo puedo pensar con sólo oír su nombre pues no tengo una idea anterior de lo que es "Dios" como sí la tengo de lo que es "hombre" . Gaunilo concluye enfáticamente refiriéndose a la fórmula anselmiana: "no solamente no afirmo su existencia, sino que la niego categóricamente; dudo por lo menos que sea mayor que todo otro objeto real y no le concedo mas existencia, sí así puedo llamarla, que la que le dá el esfuerzo que hace mi espíritu para representarse una cosa que no conoce mas que por la palabra que ha oído" ⁵⁶ .

Revisemos este último punto que sostiene Gaunilo. El asegura que no por el hecho de oír el nombre de Dios, podemos llegar a

55. Ibid. p. 407.

56. Ibid. p. 413.

pensarlo. Y eso pues es muy evidente, pero parece que ese no era el punto a discutir. Era mas bien si el insensato al negar a Dios realmente no podía tener un concepto del mismo. Gaunilo afirma que no, mas eso parece poco aceptable. Supongamos que yo invento una palabra a la cual no le corresponde ningún ente real, y afirmo: "zipi existe". Una persona que estuviera a mi lado y oyera mi enunciado, habría escuchado lo que dije, pero como "zipi" no le significa nada, entonces no podría decir si existe o no. Continuemos y supongamos que me preguntara: ¿Y qué es zipi? Respondiéndole yo que era una palabra recién inventada y que aún no se la había yo aplicado a algo. Entonces quizá él reiría y diría: está usted loco; Cómo que decir que zipi existe si es un vocablo sin referente! Mas supongamos que en vez de zipi yo hubiera dicho: "Dios existe", y que la persona a mi lado fuese atea. Entonces tal vez me diría: está usted equivocado, Dios no existe. Vemos pues que aunque se niegue la existencia de Dios sí entienda de que se habla, puesto que hacer un juicio sobre la existencia o no existencia o no existencia de un ente cualquiera implica que se entiende que es aquello que se niega.

Al enterarse San Anselmo que un monje benedictino había sacado a la luz un ensayo en el que le rebatía, quiso enterarse de cuáles eran las razones que su adversario esgrimía. Una vez leído el contenido del opúsculo, sintió que había sido malinterpretado, razón por la cual se dispuso a contestarle igualmente por escrito, y aclarar así su pensamiento.

San Anselmo defiende sus puntos de vista anteriores aclarándole a Gaunilo lo siguiente:

- 1) Que el no afirma que porque algo exista en el entendimiento, existe también en la realidad.
- 2) La idea de Dios y las de todas las demás cosas no se piensan ni se entienden del mismo modo, de tal forma que Dios sólo puede ser entendido como existiendo.
- 3) El argumento ontológico es válido única y exclusivamente en el caso de Dios.
- 4) Las objeciones de Gaunilo no se aplican a su prueba de la existencia de Dios.
- 5) El nombre de Dios es "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" y no "aquello mayor que todas las cosas" como afirma Gaunilo.

Igual que cuando tratamos las objeciones de Gaunilo, sigamos el procedimiento de ir aclarando cada uno de los puntos:

Acerca del primer punto, San Anselmo intenta dejar en claro, que él no sostiene que un objeto por el hecho de ser pensado deba existir en la realidad, ni siquiera en el caso de Dios. El no sostiene como, como Gaunilo y Kant creen, que el pensamiento sea el que le dá realidad a las cosas. Recordemos que él distingue entre seres necesarios y contingentes, y agrega que de todos ellos tenemos conceptos en nuestra mente. A los segundos los podemos pensar como existentes, pero también como no existentes, pues dependen de ciertas circunstancias como el tiempo

y el lugar⁵⁷. Estos seres no adquieren realidad por pensarse, en cambio a Dios siempre que lo pensamos, lo pensamos como existente. No porque el pensamiento le dé esencia, sino porque su esencia es existir. Por lo cual, es incorrecto generalizar y afirmar que a partir de las tesis de San Anselmo se pueden imaginar las cosas mas increíbles como existiendo

La segunda aclaración a Gaunilo parte de la distinción ontológica de los seres. San Anselmo advierte que las cosas no se conciben en la mente de la misma manera, porque "aunque ninguna de las cosas que existen pueda ser creída como no existente, todas, sin embargo, pueden ser pensadas como no existentes, excepto el ser que está por encima de todo"⁵⁸. Los primeros, son los seres contingentes, que tienen principio y fin, que están formados por partes y cuya esencia no incluye a la existencia como necesaria. En cambio, Dios es uno e infinito y en la esencia es existir con todos los predicados. Cuando pensamos en este ser de inmediato entendemos -asegura el santo- que nos referimos a "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse"; y si no se entiende es porque o no se tiene entendimiento o se tiene demasiado obstruido. Por que ¿cómo puede no estar en el entendimiento si se ha demostrado que existe verdaderamente en la realidad? Mas aún ¿cómo poder afirmar que no por el hecho de estar en el entendimiento quiere decir que se entiende? Si está en el entendimiento es porque se entiende, como lo que se piensa, por el pensamiento es que se piensa. De lo cual se sigue que si existe en el entendimiento existe también en la realidad, pues es mas existir en

57. Cfr. Ibid. p.421.

58. Ibid. p.425.

la realidad y en el entendimiento que sólo en el entendimiento . Y se tiene que aceptar este razonamiento so pena de caer en contradicción con la definición de Dios .

La tercera aclaración -y con ella abarco también la cuarta- es sin lugar a dudas, la mas importante de todas, pues es la causa de la mayor parte del rechazo a las tesis anselmianas.

Gaunilo había cuestionado el argumento anselmiano, que partiendo de la comprensión de lo que es Dios, sostenía la necesidad de su existencia, diciendo que si tal fuera el caso, entonces habría que aceptar la existencia de la isla perfecta, pues de ésta también se comprende su descripción, además que era mas existir que no existir. San Anselmo le aclara a Gaunilo que el argumento del Proslogión sólo es aplicable al caso de Dios, ya que cualquier otra cosa puede ser pensada como no existente. En cambio, Dios es el ser que al pensarlo, necesariamente lo hacemos como existente. Le responde a su opositor con ironía y malicia: "Lo digo con confianza: si alguien, excepto este ser, el mayor que se pueda imaginar, encuentra una cosa, o existente de hecho o no existente mas que en el pensamiento, a la cual se pueda aplicar legítimamente la consecuencia del razonamiento que he expuesto, me comprometo a encontrar esta isla perdida y a dársela de modo que no la pierda jamás"⁵⁹. Su respuesta no para allí y cambiando de tono y de procedimiento, continúa: "En cuanto a lo que me objetas que todas las cosas falsas o dudosas pueden ser comprendidas y permanecer en la inteligencia lo mismo que el ser que he definido, me extraño del sentimiento que te ha movido contra mí, que no quería probar mas que una cosa aún problemática

y que me contentaba con demostrar primero que este algo superior a todo estaba en la inteligencia, concebido por ella de una manera cualquiera, a fin de examinar después si está solamente en la inteligencia, como pueden serlo las cosas falsas, o está además en la realidad, como las cosas verdaderas"⁶⁰. La respuesta de Anselmo parece ser clara: sólo de Dios puede afirmarse que por el hecho de entender a qué nos referimos, podemos pensar además que existe. Este punto que es el central en la defensa del santo de Aosta, parece no quedarle claro a Gaunilo en la primera lectura al Proslogión, por lo que en su respuesta, San Anselmo insiste en él y finalmente le reclama su incomprención al monje: "Ves, por tanto, con qué razón me has comparado a este insensato que pretendía afirmar la existencia de la isla Perdida por el único hecho de comprender su descripción" ⁶¹.

Finalmente San Anselmo le aclara a Gaunilo que él jamás dijo que Dios fuese "aquello mayor que todas las cosas", aseveración que nos conduce al plano material, terreno que San Anselmo ha querido justamente evitar: "recuerdas con frecuencia -dice el santo- que he dicho: lo que es mayor que todo lo demás está en la inteligencia; si está en la inteligencia, está también en la realidad, porque de otro modo, este ser mayor que todos no lo sería. Ahora bien, en ninguna parte, en ninguna de mis palabras, se encuentra semejante razonamiento. Porque para probar que un ser existe en la realidad, no es igualmente concluyente decir que es mayor que todos que decir que nada mayor se puede pensar"⁶²

60. Ibid.p.431.

61. Ibid.

62. Ibid.p.428.

Esta malinterpretación de Gaunilo cambia el status ontológico de Dios, pues lo sitúa como un ser contingente: una cosa -no importa que sea la mayor- entre otras cosas; y no como ser supremo, como lo ha querido situar San Anselmo.

La respuesta del santo a su opositor nos abre nuevas perspectivas en la discusión. No sólo porque nos aclara muchos puntos álgidos en esta exposición, sino también porque nos permite avanzar en la reflexión del problema. No obstante lo anterior, San Anselmo no se quedó con la última palabra, pues como veremos a continuación, su pensamiento fué retomado por distintos filósofos, de los cuales tomaremos sólo los más distintivos en la historia del problema.

CAPITULO

II .

TRES POSTURAS ANTE EL ARGUMENTO.

C A P I T U L O I I

TRES POSTURAS ANTE EL

ARGUMENTO .

En este segundo capítulo iremos al encuentro de los tres filósofos mas destacados que se avocaron al estudio del problema que nos ocupa. Descartes para defenderlo, aunque muy a su manera, y Santo Tomás y Kant para refutarlo.

Expondremos primeramente a Descartes, haciendo a un lado la secuencia temporal, pues con él tendremos una interpretación adicional del argumento, para posteriormente centrarse en las objeciones. Una segunda razón para estudiar a Descartes antes que a Santo Tomás es que la exposición del primero nos ayudará a centrar y a entender en una mejor dimensión el problema que nos ocupa, pues ciertamente hay coincidencias con San Anselmo, pero también hay importantes diferencias, que al aclararlas nos permitirán distinguir y deslindar ambas concepciones.

1. Descartes, la duda y Dios.

De todos los intérpretes y defensores del argumento ontológico el mas importante ha sido sin lugar a dudas Descartes, tan-

to por sus consecuencias históricas como filosóficas. En sus escritos no hace mención de San Anselmo, ya que considera que su postura es diferente de la de él. Sabemos que Descartes conocía el texto original, tal como lo demuestra en la contestación a las objeciones de Caterus ¹.

Descartes nos expone un argumento un tanto parecido al de su creador original: "si se presta un poco mas de atención, aparece manifiestamente que la existencia no menos puede separarse de la esencia de Dios que de la esencia del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos...aunque no pueda pensar a Dios privado de existencia, no obstante, del mismo modo que del hecho de que piense un monte con un valle no se sigue que exista algún monte en el mundo, así del hecho de que piense a Dios como existente no se sigue que Dios exista. Mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas; y así como es posible imaginar un caballo alado aunque ningún caballo tenga alas, de igual modo puedo quizás atribuir a Dios la existencia, aunque no exista ningún Dios...(Pero) está oculto aquí un sofisma puesto que del hecho de no poder pensar un monte sin un valle no se sigue que exista en parte alguna el monte o el valle, sino tan sólo que el monte y el valle no se pueden separar mutuamente existan o no. Por tanto, del hecho de no poder pensar a Dios privado de existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Dios y consiguientemente que este ser existe en realidad; no porque lo cree mi pensamiento o imponga una necesidad a algu-

1. Cfr. Respuesta las Primeras Objeciones, en Descartes, René, Obras Filosóficas, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1945, pp. 141, 142.

na cosa, sino porque la necesidad de la cosa misma, es decir, de la existencia de Dios me obliga a pensarlo"². Esta prueba que tiene cierta similitud con la del santo, se completa por lo siguiente: "No se debe afirmar aquí que es necesario a la verdad que yo confiese que Dios existe, porque he supuesto que posee todas las perfecciones, y la existencia es una de estas"³.

Sin embargo pese a la semejanza que existe entre ambos argumentos, el objetivo que se persigue al emplearlos es totalmente diferente. El ya citado Richard Taylor nos muestra⁴ que las perspectivas de ambos son totalmente diversas. San Anselmo parte de la fe, mientras que Descartes de la duda. El primero cree, mientras que el segundo necesita creer para superar su escepticismo. El primero busca entablar una comunicación (Proslogión) con Dios a través de una oración-demostración. Descartes por el contrario tiene un propósito meramente filosófico: busca probar la existencia de Dios para estabilizar la realidad del mundo material el cual se le presenta problemático⁵.

En efecto, el propósito cartesiano no es entender la naturaleza divina sino explicar una concepción metafísica y epistemológica que necesita de Dios para sostenerse en pie, de tal modo que si Dios no existiera tal concepción no tendría validez. Esta necesidad de recurrir a Dios como el elemento que sirve de sustento a toda la realidad y sin el cual no se puede explicar

2. Descartes, René, Meditaciones Metafísicas, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 100, 101.

3. Descartes, René, Meditaciones Metafísicas, Editorial Porrúa, México, 1977, p. 78, 79.

4. Taylor, Richard, Op. Cit. p. IX.

5. Cfr. Cassirer, Ernest, El Problema del Conocimiento, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 499.

esta, ha provocado fuertes objeciones de diversos filósofos, ya que se argumenta que los sistemas así contruídos son endebles e inconsistentes pues cualquier objeción o duda sobre Dios, pone en paréntesis a la realidad en su totalidad. Al respecto, Foucault afirma que "desde Descartes, para no ir mas allá; y aún en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vió obligado a afirmar la existencia de Dios" ⁶.

En busca de un conocimiento sólido que le permita explicarse la realidad -una realidad que debido a circunstancias históricas y sociales ha empezado a desmoronarse- Descartes empieza por dudar de todo aquello que se le presente como poco confiable. Así, comienza por dudar de todos los conocimientos de la época, desde las matemáticas y la historia hasta la teología y la filosofía; luego examina la validez de las costumbres, y la de la lógica. Su duda entonces llega a niveles mas altos: duda de la existencia de Dios, de la veracidad de sus sentidos y finalmente de sí mismo... hasta que queda tan sólo con sus pensamientos, ya que se percata de que puede dudar de todo, pero al dudar nota que piensa. Por ello dice Descartes " soy yo y mis pensamientos ... soy una cosa que piensa". Mas una vez que Descartes puso en entredicho la realidad entera, surge el problema de restaurarla. ¿Mas como realizar el tránsito de los pensamientos pro

6. Foucault, Op. Cit. p.25 .

pios a la realidad? "¿Qué camino le quedaba a Descartes para cerciorarse de la realidad absoluta de la naturaleza? ¿Podía tomar a las sensaciones como punto de apoyo y fiadoras de la realidad: podía deducir directamente de ellas la existencia de las causas trascendentes de las cosas? En este caso se vendría por tierra toda la crítica ejercida sobre ellas por la duda metódica... No hay, pues, mas remedio que ir a buscar fuera del campo acotado por la experiencia humana y por los principios del espíritu" ⁷. Descartes decide que entre el tropel de ideas que se le presentan a su mente, sólo hará caso de aquellas que se le presenten clara y distintamente a su espíritu. Para él las verdades en metafísica se descubren a través de la razón - que para él consisten en el análisis puro de las ideas claras y distintas. Además, estas ideas son siempre verdaderas. De entre todas ellas, Dios es la que se le presenta como la mas alta; quien en palabras de él mismo, es "el ser supremamente perfecto" ⁸. Dios será pues la primera idea clara y distinta, el origen de todo lo demás. Mas para que esto último sea posible Dios no debe ser tan sólo una idea en la mente de Descartes; debe ser un existente y por tanto debe probarse que existe.

Para Descartes no se puede probar la existencia de Dios si previamente no se aclara lo que es. Esto puede lograrse si se aplica la intuición racional a la idea clara y distinta de infinitud y perfección, atributos - que de acuerdo con Descartes-

7. Cassirer, Op. Cit. p. 500.

8. Descartes, Meditaciones Metafísicas, Editorial Aguilar, Op Cit. p. 99.

Dios claramente posee. Al hacer esto, resulta claro que hay dos vías para probar la existencia de Dios: la que parte de la idea que tenemos de él y la que se apoya en los efectos observables por nosotros de lo que es El, y Descartes quiere intentar ambas⁹. Desde luego que si recordamos que Descartes al intentar hallar una base sólida en la que pueda basar sus conocimientos, se queda con sus pensamientos y que tiene que valerse de la idea de Dios como auxiliar para garantizar la existencia del mundo, va a preferir -concordando con su sistema filosófico- el argumento que parte de la idea por sobre aquel que se basa en sus efectos.

Al igual que San Anselmo, Descartes no aporta una, sino diferentes pruebas de la existencia de Dios. Estas las podemos hallar con mayor claridad de exposición en el Discurso, pero sobre todo en las Meditaciones Metafísicas.

La primera demostración parte de analizar la idea de Dios. Al reflexionar sobre este concepto nos encontramos con que es una substancia infinita, eterna, independiente, inmutable, omnisciente, omnipotente⁹. Esta idea está dentro de nuestro pensamiento, mas no es posible creer que esta idea la hayamos formado nosotros mismos, pues es tan grande, tan infinita, que es imposible que haya sido creada por nosotros. Por lo cual, esa perfección infinita debe responder a una realidad fuera de nosotros. Dios debe existir necesariamente por sí mismo.

La segunda prueba se basa en la contingencia de la existen-

9. Cfr. Ibid. pp. 99-101.

cia humana: podemos percibir lo que somos, percatarnos qué pensamos y sentimos. Pero de lo que no podemos percatarnos es del fundamento de nuestra existencia. Es cierto que existimos, pero bien podríamos no existir. Nuestra existencia es contingente, no necesaria. Podemos remontarnos a nuestros padres y a los padres de ellos y así sucesivamente, pero al final de toda esta sucesión tendré que admitir necesariamente la existencia de un ser que sea el fundamento de la mía.

Estas dos pruebas eran totalmente válidas para Descartes, sin embargo, no las consideraba contundentes. En la única en la que creía de manera absoluta es la que a nosotros nos interesa: su versión del argumento ontológico.

Descartes parte de la pregunta sobre la esencia de Dios, ya que como anteriormente vimos, de acuerdo con él no es posible demostrar que Dios existe si previamente no se conoce lo primero. Una vez aceptado lo anterior, Descartes afirma que si este punto se considera con suficiente atención, se podrá entonces ver clara y distintamente que en él la existencia es propia de su naturaleza verdadera e inmutable, es decir que en Él la esencia y la existencia son inseparables. Este punto le parece a Descartes tan obvio, que no se le presenta como problemático en absoluto. Él está seguro de que podemos establecer la esencia de Dios por medio de su idea. Para conocer lo que es Dios bastará aplicar el espíritu a la idea clara y distinta de perfección e infinitud, partiendo del hecho de que se acepta que Dios es el conjunto de todas las perfecciones. Y si esto es así, entonces debemos acep-

tar que Dios existe, puesto que la existencia es una perfección que en Dios no puede faltar ¹⁰.

Al respecto del desarrollo de esta prueba nos dice el filósofo Jesús García López¹¹ que la demostración cartesiana se articula como un proceso deductivo cuya premisa mayor sería el criterio de claridad y distinción y la menor la aseveración de que la existencia es propia de Dios, por lo que la conclusión es necesariamente que Dios existe. "La premisa menor de este razonamiento halla su prueba al colocar a la existencia entre las perfecciones posibles y concebir la naturaleza divina, representada en la idea de Dios, como el sujeto del cual pueden predicarse todas las perfecciones"¹². Descartes intenta probar la corrección de su postura por medio de la vía negativa, y por ello afirmaba que así como se podía pensar un caballo alado aunque este no existiera en la realidad, se podría pensar que Dios tampoco existiera. Sin embargo, Descartes nos previene que esta aseveración en apariencia totalmente contundente es en realidad un sofisma, ya que tratándose de las cosas, el pensarlas no implica necesariamente que existan, pero tratándose de Dios, en quien se da una iden-

10. La presentación más clara de esta argumentación se encuentra en las Primeras Objeciones, Op.Cit.p.143 : "Mi argumentación es ésta: Lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; pero una vez considerada con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de su naturaleza verdadera e inmutable; luego podemos afirmar con toda verdad que Dios existe".

11. Cfr. García López, Jesús, El Conocimiento de Dios en Descartes, Editorial EUNSA, España, 1976, p.58.

12. Ibid.

tividad entre esencia y existencia, se sigue necesariamente que existe ¹³. Como se vé entonces no es el sujeto que razona así el que le impone su pensamiento a las cosas sino que en este caso, es la cosa, la existencia de Dios, la que se impone al pensamiento.

Al momento de terminar de escribir las Meditaciones Metafísicas, Descartes solicitó a distintos filósofos y teólogos que le dieran su opinión sobre el mismo. Así recibe pues siete contestaciones de filósofos importantes como Hobbes, Gassendi, Arnauld, y de ciertos teólogos como Merssene. A estas contestaciones se les conoce como las Objeciones, las cuales ya hemos citado anteriormente.

La primera objeción, hecha por Caterus, un sacerdote, carecería de importancia a no ser porque en la contestación que le dá Descartes se pone de manifiesto su divergencia con el argumento anselmiano, que como se ha visto es paralelo pero no idéntico a él. Caterus al leer la Suma Teológica, no entendió cual era la posición tomista con respecto a dicho argumento y mostrando total ignorancia en este punto, achaca al Santo de Aquino ideas que son de San Anselmo, y con ello trató de cuestionar a Descartes.

En su contestación a Caterus, Descartes aclara que "ni Santo Tomás usó ese argumento como propio, ni sacó tal conclusión a partir de ello; consecuentemente no hay nada aquí con lo cual

¹³. Considero importante aclarar que para Descartes debemos distinguir entre la existencia posible y la necesaria. Se habla de la primera cuando se piensa en el concepto de cualquier cosa,

yo discrepe del Doctor Angélico"¹⁴. Con lo cual deshace por completo el ataque que se le había dirigido. Mas en seguida -y esto es lo que nos interesa a nosotros- añade: "El se preguntó si la existencia de Dios es en sí misma cognoscible para el hombre, es decir si es obvia para cada individuo en particular; el niega es to y yo concuerdo con él"¹⁵. Una vez que aclara la posición to- mista y su adhesión a ella, procede a aclarar la anselmiana : "Cuando entendemos lo que la palabra Dios significa, entendemos que es aquello , que nada mayor puede ser concebido; pero como existir en la realidad al mismo tiempo que en la mente es mayor que existir tan sólo en la mente; de aquí que, cuando el signifi- cado de la palabra Dios es entendido, asimismo debe entenderse que Dios existe de hecho tanto como en el entendimiento"¹⁶. Con esto muestra que entienda el meollo del argumento ontológico y que si afirma que su argumento es diferente es porque -al menos- algo de razón debe haber en ello.

Hay muchos historiadores de la filosofía como Wulff o Bréhier¹⁷ que están convencidos que Descartes no se separó en nada de la posición anselmiana y que todo fué cuestión de redac- ción, por lo que agrupan a ambos filósofos bajo el mismo rubro;

mientras que la segunda sólo puede ser concebida en la idea de Dios.

"A Dios no lo podemos pensar poseyendo una existencia posi- ble a no ser que le restemos valor a su infinito poder. Mas como parece que hay mayor corrección al pensar que Dios existe por sí mismo, debemos concluir que Dios existe necesariamente y que ha existido eternamente"Descartes, Primeras Objeciones, Op. Cit. p. 145

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Ibid.

17. Cfr. Wulff, Maurice de, Historia de la Filosofía Medieval. Editori- al Jus, México, 1945, p. 151. Bréhier, Emile, La Filosofía de la Edad Media, UTEHA, México, 1959. p. 89.

de tal manera que cuando surge alguna objeción lógica a una de las posiciones creen que la otra también fué deshecha sin hacer una revisión mayor. Así por ejemplo, y tal como lo veremos posteriormente, la crítica kantiana se dirige hacia Descartes -es mas Kant se basó en las Meditaciones Metafísicas para hacer su análisis- pero no tocó en absoluto la posición anselmiana. Esto se debe a que San Anselmo jamás sostuvo que la existencia fuese un predicado, como si lo hace Descartes, sino que él dice que es mayor concebir a Dios como existente y como pensado que solamente como pensado.

Otra reflexión interesante que podemos hacer, antes de acabar de revisar a Descartes es la que nos señala Richard Taylor en la introducción al ya citado libro de Alvin Plantinga ¹⁸. Allí afirma que dicho argumento presenta en realidad dos distintas formulaciones, y que la conclusión de ambas es totalmente diferente. Este filósofo afirma que la primera de ellas parte del concepto de Dios de donde se sigue su existencia. El segundo afirma que Dios existe necesariamente, pues posee un tipo de existencia que ningún otro ser tiene. El primer argumento fué sostenido por Descartes y es el que ha recibido las críticas mas devastadoras. En cambio los filósofos han pasado de largo frente al segundo sin percatarse de que en tal sentido la posición anselmiana se ha mantenido intocable. Parece ser que esta opinión es digna de tomarse en cuenta, pues en efecto al revisar las críticas al argumento uno se encuentra con que se ha malinterpretado a San Anselmo, pensando que Descartes es su fiel intérprete, tal como pasa con Kant .

18.Cfr. Plantinga, Alvin, Op.Cit. Introducción .

2. La posición de Santo Tomás.

El trabajo del filósofo consiste frecuentemente en revisar y criticar las posturas filosóficas anteriores o antagónicas a su punto de vista y proponer soluciones o perspectivas diferentes. Y tal es el caso de Santo Tomás de Aquino con respecto al problema de las pruebas de la existencia de Dios. Nuestro pensador se encuentra con que en su tiempo había dos posturas filosóficas generalmente aceptadas en relación al punto anteriormente citado: uno era el que sostenía San Juan Damasceno¹⁹ y consiste básicamente en afirmar que el conocimiento de la existencia divina era innato en el hombre; el otro era el de San Anselmo. Nosotros no ocuparemos aquí tan sólo de la refutación tomista al último.

Santo Tomás para probar la existencia de Dios, al igual que San Anselmo parte de la fe, la cual no ve en la razón un peligro para las cuestiones religiosas. Si con San Anselmo la razón entró de lleno en las cuestiones teológicas, con Santo Tomás se llega a su más amplio rigor.

El aquinatense comprende que debe buscar racionalmente las pruebas de la existencia de Dios, dado que estas - según él -

19. Cfr. Santo Tomás, Suma Teológica. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1964, Tomo I. p.318, en donde Tomás cita al Damasceno.

no son evidentes por sí mismas, y por tanto hay que probar su existencia²⁰. Pero para él, las pruebas no pueden partir de la idea de Dios - como en San Anselmo - dado que Tomás concibe a la mente del hombre como limitada y de aquí que no pueda comprender a lo ilimitado e infinito como es la divinidad. Entonces si para probar la existencia de Dios no vamos a partir de la idea misma de Dios o de su nombre, ¿de qué vamos a hacerlo? ¿Quizá de alguna intuición o corazonada? Obviamente que no, pues se trata de entender racionalmente. Además debemos recordar que para el santo, nuestros conocimientos los adquirimos a través de los sentidos - y que a veces, el es mas empirista que los ingleses²¹ - dando poca importancia a la razón como paralela a aquellos²². Así que queriendo ser congruente con su doctrina se debe sostener que también el concepto de Dios debe formarse a partir de los sentidos; pero esto es imposible porque Dios no es un ser que sea captable empíricamente, por no ser material. Entonces si no podemos partir de la idea de Dios ni tampoco podemos formarnos el concepto de Dios desde la realidad sensorial ¿cómo podemos saber de Dios? Tan sólo contemplando la grandeza de El a través de sus obras y para ello debemos empezar por contemplar al mundo, la naturaleza y al hombre mismo. Dios es el creador y constructor de este gran mundo con todas sus cria-

20. Cfr. Santo Tomás, Suma Teológica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, Tomo I, pp. 365-367.

21. Cfr. Copleston, Frederick, El Pensamiento de Santo Tomás, Fondo de Cultura Económica, México, p. 27.

22. "Cualquier conocimiento natural que tengamos de un ser o seres que trasciendan el mundo visible se ha logrado por la reflexión sobre los datos proporcionados por la experiencia".
Ibid. p. 122.

turas y al vernos asombrados por su grandeza nos damos cuenta de lo que El es.

De esta concepción tan opuesta a la anselmiana va a partir entonces su crítica al argumento ontológico, pues como antes apuntamos las posturas que se toman ante este último implican toda una filosofía.

Santo Tomás afirma - con otras palabras - que San Anselmo realizó una transición ilícita del orden ideal al orden real. Ya que aceptando que Dios pudiera concebirse como el Ser mayor que el cual nada puede pensarse - definición que por cierto no aceptaba el aquinatense - no se sigue necesariamente que tal Ser existe, de no ser en la mente ²³.

Santo Tomás acepta que Dios es evidente en sí mismo. Entiende él por evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos. Así por ejemplo decir que el hombre es un animal es algo evidente, pues el predicado animal, está contenido en el sujeto hombre. Lo mismo sucede con Dios, en donde la proposición ' Dios existe ' es en sí misma evidente, pues el predicado se identifica con el sujeto. Sin embargo, Santo Tomás se opone al argumento ontológico, porque asegura que aunque esta última proposición es autoevidente, no lo es para nosotros, ya que nuestro intelecto es muy limitado, por lo cual no estamos en condiciones de conocer la naturaleza del sujeto del sujeto del que queremos predicar. Esto es debido a que nosotros no podemos

23. Santo Tomás, Suma Contra Gentiles, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, Primer Tomo, p. 116.

comprender la esencia de Dios y por lo tanto tampoco entendemos a priori que el predicado existencia está incluido en el sujeto Dios. Esto, como ya vimos anteriormente, trae como consecuencia que la verdad de la existencia de Dios no es conocida inmediata e intuitivamente, por lo que debemos derivar esto de otro conocimiento. Todo esto quiere decir que hay dos tipos de evidencia para Santo Tomás. Lo que es evidente en sí mismo y lo que es evidente para nosotros. Y Dios no pertenece a esta última clase ²⁴.

Así que aparte de negar la validez del paso anselmiano del pensamiento a la realidad, Santo Tomás piensa que el intelecto es débil y que debido a ello no podemos discernir a priori la posibilidad del Ser Divino. Tan sólo podemos saber de la existencia de Dios por sus efectos, esto es, a posteriori. Por otra parte, no acepta que por el conocimiento del significado del término Dios, este se muestre como evidente. Primeramente porque no para todos lo es, pues ideas acerca de lo que es Dios han habido muchas; y en segundo lugar porque aunque todos entiendan que es el ser que nada mayor se puede pensar, no se sigue necesariamente que sea en la realidad, así que no están equivocados quienes no entienden y niegan que Dios exista, tan sólo por conocer el término ²⁵.

Santo Tomás niega también que se podría concebir un ser mayor que Dios por el hecho de negar que exista. Pues podemos pen

24. Cfr. Santo Tomás, Suma Teológica, Op. Cit. p. 316.

25. Ibid.

sar esto último, debido a que por la debilidad de nuestro entendimiento la existencia de Dios no resulta evidente, por lo que sólo podemos conocerlo por sus efectos, mediante los cuales razonando, se puede llegar al conocimiento de su existencia²⁶.

Dice García Morente que si bien Santo Tomás rechaza al argumento ontológico como válido para establecer la existencia de Dios, en cambio considera que es excelente para conocer la naturaleza de Dios, puesto que "nos permite decir de Dios que en él la esencia y la existencia se confunden, que su ser consiste perfectamente en existir, esto es, que la existencia de Dios no necesita una causa propia y peculiar distinta de la esencia misma de Dios"²⁷.

De acuerdo con Santo Tomás el conocimiento de la existencia de una cosa ya incluye algún conocimiento de su esencia. De tal manera que el conocimiento de la existencia de Dios nos permite acercarnos al conocimiento de lo que Dios es. Este conocimiento de la Divinidad es en nosotros mediato, lo derivamos de los efectos y de las impresiones que tenemos de Dios a través de la creación. Y aunque nuestro conocimiento de Dios está hecho de muchos conceptos inadecuados, que tratan de dar en múltiples formas una expresión de lo infinitamente perfecto, que es la esencia infinitamente simple de Dios, no por ello es falso²⁸. "Aunque esta

26. Ibid.; Además Cfr. Suma Contra Gentiles, Op. Cit. p. 119.

27. García Morente, Manuel y Juan Zaragüeta. Fundamentos de Filosofía. Espasa-Calpe. Madrid. 1960. p. 125.

28. Cfr. Grabmann, Martin, Thomas Aquinas, Longman, Green and Co. United States of America. 1928. pp. 105, 106.

concepción mundana de Dios es mediata, analógica y compuesta y sólo imperfectamente refleja la esencia y los atributos de Dios, no es falsa, sino verdadera" ²⁹.

Santo Tomás consideraba que la única posibilidad de ofrecer una demostración de la existencia de Dios, era partir de los efectos observables por nosotros, para de allí formarnos una idea de lo que era el Creador. En tal sentido, ofrece cinco pruebas que se conocen con el nombre de las cinco vías ³⁰. Estas pruebas de inegable influencia aristotélica habían ya sido usadas con anterioridad, sin embargo el santo les imprime su sello de rigurosidad lógica que las convierte entonces en propias.

La primera de ellas ³¹-a la que el Doctor Angelical llamó la mas clara- se pasa en el movimiento. Parte el santo del concepto aristotélico de movimiento, que sostiene que todo lo que se mueve es movido o impulsado al movimiento por otro sujeto o agente. Este movimiento consiste en el paso de la potencialidad a la actualidad de parte del sujeto del movimiento. El agua por ejemplo, puede ser vapor en potencia, pero sólo hasta que el fuego la mueve, pasa a ser tal en acto. Mas si hacemos una abstracción e intentamos explicar el movimiento de las cosas, nos percataremos de que debe haber necesariamente un motor -así llamamos al que produce el movimiento- original. Y esto debe ser así porque por mas que retrocediéramos en nuestro ejercicio abstractivo nos encontraríamos con que necesariamente debería exis

29. "Although this mundane conception of God is mediate, analogical, and composite, and only imperfectly reflects God's essence and attributes, it is not false, but true" .Ibid. p. 106.

30. Cfr. Suma Teológica, Op. Cit. p. 320 ss.

31. Cfr. Op. Cit. 321 .

tir un causante primero del movimiento. Pero como algo no puede ser causa del movimiento de sí mismo, debemos de aceptar la existencia de un ser que mueve sin ser movido y este es Acto Puro ; este es Dios .

La segunda vía es en realidad muy parecida a la anterior en su argumentación, mas el centro de la exposición es ahora la causa eficiente. Como en la anterior vía, parte Santo Tomás del mundo exterior. "Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes"³². Esto último significa que en la realidad hay una relación clara entre un hecho o suceso y una causa que la produjo. Mas podemos reflexionar sobre la causa que produjo cierto hecho y la causa que a su vez produjo a esa causa y así sucesivamente, pero pronto caeríamos en la cuenta de que debe existir una causa primera, causante de todo lo demás; y como nada puede ser causa de sí mismo, por ello debemos aceptar la existencia de una Primera Causa, y a esta le llamamos Dios ³³.

En la Tercera Vía Santo Tomás no hace uso del movimiento -y por eso se le llama a esta prueba estática- pero se vale en cambio de la causalidad ³⁴. Parte del hecho de que la naturaleza está compuesta por seres contingentes, ya que existen hoy pero no existieron antes. El aquinatense postula que lo que existe empieza a existir por virtud de lo que ya existe, por tanto para que todo empezase a existir tuvo que haber un ser que existiese eterna y necesariamente. Este ser es el que da existir a todos los

32. Ibid.

33. *Op. Cit.* p. 322.

34. Ibid. p. 322.

seres perecederos y le llamamos ser necesario, porque no tiene fuera de sí la causa de su necesidad, sino que la tiene en sí mismo, y a este ser le llamamos también Dios.

La Cuarta Vía³⁵ se basa en los grados de perfección que hay entre los seres, lo cual implica que necesariamente hay algunos que "son mas o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades"³⁶. Algo es mas o menos bueno, noble o verdadero en el grado en que se aproxima al máximo. Mas entre todos los seres hay uno que llamamos nobilísimo, verísimo y óptimo, porque se identifica con lo máximo y por eso le llamamos Ser Supremo. Este ser es causa de todo, lo que existe, de su bondad y de todas las perfecciones y ese ser es Dios.

En la Quinta Vía también parte el quinatense de Aristóteles quién sostenía que en la realidad todo tendía hacia un fin. Igualmente creía el santo, pero el consideraba que el fin no podía estar en las cosas mismas, pues las cosas de la naturaleza carecían de consciencia y por lo tanto no sabrían a donde dirigirse y obrarían al acaso. Entonces tiene que haber un ser que dirija inteligentemente todas las cosas naturales a su fin y este ser es Dios³⁷.

De estas Cinco Vías para probar la existencia Divina llama poderosamente la atención la cuarta, puesto que en ésta podemos ver como el juicio acerca de los diferentes grados de perfección implica que en el santo hay una continua referencia a un modelo

35. Ibid.

36. Op. Cit. p. 323.

37. Ibid.

objetivo de perfección. Este sirve de comparación con todos los demás seres, donde todos ellos participan en mayor o menor grado de ese modelo objetivo. Ahora bien, recordemos que también en Anselmo encontramos una idea o modelo de perfección presente en la Primera Prueba en el Monologión. Esto significa que desde el punto de vista axiológico, ellos se colocan -al menos en este aspecto- en lo que se llama el objetivismo axiológico; siendo para ellos, Dios el patrón objetivo de valoración.

En la anterior exposición de las vías tomistas pudimos notar que estas no proceden de la verdad en el alma, como la de San Anselmo. Se basan por el contrario -y esta es una característica que el introduce- en la realidad del mundo. Todas ellas tienen como finalidad demostrar que este mundo finito no puede tener su origen en sí mismo, sino que necesariamente debemos remitirnos a su Creador, única manera de explicar el origen y sentido del universo.

También parece seguirse de esta exposición que la radical diferencia entre San Anselmo y Santo Tomás no es más que la antigua diferencia entre Platón y Aristóteles. De sus posturas ante la realidad y la forma de conocerla se sigue también su idea de Dios y de su existencia.

3. Kant y el argumento ontológico.

En Kant se encuentra el mas fuerte opositor del argumento ontológico. Como ya vimos, para el santo de Aquino, el argumento es al menos aceptado en un aspecto, en cambio para Kant es absolutamente falso, si bien en el llamado período precrítico pensaba que si tenía validez. Kant expone su oposición a dicho argumento en el segundo libro de la Dialéctica Trascendental de su Crítica de la Razón Pura. Examinemos con detenimiento estas razones .

De acuerdo con Kant los únicos juicios que podrían servir para la ciencia son los juicios sintéticos a priori que son una composición de los analíticos y los sintéticos y que toman las ventajas de ambos, a saber: no se reducen a una mera repetición de verdades ya conocidas, sino que nos transmiten nuevas verdades; por otra parte son universales y necesarios y por lo tanto a priori ³⁸. Kant explica que este tipo de juicios, no contemplados anteriormente por los filósofos, son los únicos que pueden realmente explicar como trabaja la ciencia, pues amplían nuestro horizonte conceptual, sin perder la rigurosidad que nos dá lo pu ro de lo a priori. La validez de lo sintético hay que buscarlo

38. Cfr. Kant, Emmanuel, Crítica de la Razón Pura, Editorial Porrúa, México, 1976, Trad. Manuel García Morente, pp. 31-37.

en la experiencia y la de lo a priori, así como sus fundamentos, en la consciencia del hombre. El contenido o materia de la sensación proviene del exterior, pero nuestro aparato mental ordena este material a través de las formas puras de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo, además que se encarga de aportar los conceptos a través de los cuales podemos captar la experiencia y que reciben el nombre de categorías. Tanto las formas puras de la sensibilidad como las categorías son formas a priori, objetivas y universalmente válidas, con las que el espíritu gracias a la actividad sintética construye la experiencia que da a las formas antes citadas un contenido; en otras palabras, estas formas no son verdades o conocimientos, sino que son tan sólo condiciones para que pueda este último construir y ordenar los contenidos empíricos. Fuera de la experiencia tales formas carecen de sentido³⁹.

El conocimiento se da como una relación entre un sujeto y un objeto. Esta relación tiene una forma muy singular en Kant: Un objeto es tal sólo cuando es conocido. Lo que un objeto es, no lo es en sí, ni por sí, lo es sólo cuando es objeto de un sujeto: "si suprimiéramos nuestro sujeto - dice Kant- o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros" ⁴⁰. Ahora bien, las cosas se dan en un espacio y

39. Ibid. pp.43-57.

40. Ibid. p.52.

en un tiempo; son extensas espacialmente y sucesivas temporalmente. Esta relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento lleva al filósofo de Königsberg a afirmar que la experiencia sin el auxilio de las ideas sería informe y caótica; y que el pensamiento sin experiencia sería vacío. De esta manera sólo es posible conocer fenómenos. Lo nouménico, es decir las cosas en sí, las esencias, no son cognoscibles: "jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado" ⁴¹. El límite de las formas a priori es la experiencia sensible, y por ello el hombre no puede trascender la experiencia. El pensamiento está preformado para el mundo físico, razón por la cual es imposible que nos formemos la idea de ser y de otras esencias: "Los objetos de la experiencia no son jamás dados en sí mismos sino solamente en la experiencia, y no tienen ninguna existencia fuera de ella" ⁴². En otras palabras, la razón sólo se puede referir a aquello que existe. Por eso cuando se topa con el problema de la validez de la metafísica como ciencia, le niega a tal posibilidad, ya que a los problemas centrales de esta disciplina que son la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la naturaleza del universo no les corresponde ninguna intuición, ni pura ni empírica, y por tanto no pueden ser objeto de conocimiento teórico.

Existir es para nuestro filósofo una categoría, tal como lo es el tiempo, la substancia, el espacio o la causalidad, que sólo puede ser aplicada a percepciones sensibles, con el fin de eg.

41. Ibid.

42. Ibid.p. 231.

tablecerlas como fenómenos. Por lo anterior afirma que la existencia sólo puede ser predicada una vez que por medio de una intuición se capta que un concepto en la mente corresponde con la realidad, pero no antes ⁴³. Si se dice que un triángulo tiene tres ángulos, es porque primero tenemos la certeza de que un triángulo es dado y luego por consecuencia afirmamos que posee tres ángulos. Para Kant la existencia no es un predicado ⁴⁴, sino que es simplemente la posición que tiene una cosa o bien una determinación de ella, de tal modo que cuando se concibe "una cosa, cualquiera que sea, y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso... aún añadiendo que esta cosa existe, nada añadido absolutamente a esta cosa" ⁴⁵. Desde luego que Kant se percataba que existe una gran diferencia entre las cosas que existen y las que no, sin embargo él insistía en que nuestras ideas sobre ellas son exactamente las mismas. Lo mismo sucede con el concepto de Dios. No hay ninguna diferencia entre el concepto de Dios y el concepto de Dios existente: "si yo tomo el sujeto (Dios) y digo Dios es, o él es un Dios, no añado ningún predicado nuevo al concepto de Dios, pues no hago más que colocar al sujeto en el mismo, con todos sus predicados, y a la vez el objeto que corresponde a mi concepto" ⁴⁶.

De todo lo anterior se sigue que para afirmar la existencia de Dios habría que tener la percepción sensible correspondiente. Y como no se tiene tal percepción -puesto que el concepto de Dios no tiene en la experiencia ningún objeto con el cual se adecúe -

43. La existencia sólo puede ser establecida por un juicio sintético, cuyo fundamento siempre es una intuición pura o empírica.

44. Cfr. Kant, Crítica de la Razón Pura, Op. Cit. p. 271.

45. Ibid. p. 272.

46. Ibid. p. 271.

no se puede probar que Dios existe.

Kant consideraba que pese a la gran cantidad de pruebas de la existencia de Dios que se han ensayado, se pueden agrupar tan sólo en tres rubros: la cosmológica, la ontológica y la física-teológica. Ninguna de las tres es válida para él, ya que -según decía-"la razón no avanza un sólo paso tomando uno u otro camino"⁴⁷.

De las tres anteriores, la primera que aborda es precisamente la del argumento ontológico, pues está convencido que a fin de cuentas las otras dos vienen a parar a ésta. Dice del mismo que siendo tan célebre no es mas que un trabajo inútil de la razón. Kant consideraba que la raíz del error anselmiano era el tratamiento diferente que daba al concepto Dios, que para Kant era un concepto exactamente como cualquier otro mientras que para San Anselmo pertenecía a otro nivel lógico. "El concepto de un ser supremo -dice Kant al respecto- es una idea muy útil por muchos conceptos; pero por el hecho mismo de que es una idea, es incapaz el concepto de acrecentar, por sí sólo nuestro conocimiento en relación a lo que existe"⁴⁸. De tal modo que querer demostrar la existencia de un ser supremo por conceptos es tan vano como si un mercader quisiera aumentar su caudal añadiendo algunos ceros al estado de la caja; asimismo asegurar que un triángulo debe tener tres ángulos es enunciar una proposición necesaria, pero que Dios existe no es igualmente una proposición necesaria, ya que el objeto de que se habla está totalmente fuera de nuestro conocimiento.

47. Ibid.p. 268.

48. Ibid.p. 272.

Kant afirmaba que no se producía ningún sinsentido si se sostiene que Dios no existe⁴⁹. Ya que si alguien señala esto último no suprime sólo unos predicados y deja otros, sino que suprime todos los predicados lo mismo que al sujeto. En cambio, si suprimo el predicado en un juicio de identidad y me quedo con el sujeto, resulta entonces una contradicción; pero no sucede tal cosa si elimino tanto al sujeto como al predicado. Así que el insensato no cae en autocontradicción, pues niega no sólo los predicados de Dios sino que también lo niega a él como sujeto⁵⁰. Lo que hace es afirmar una cosa falsa, ya que Dios sí existe, mas no lo podemos probar racionalmente: "el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir, una simple idea cuya realidad objetiva está bien lejos de probarse"⁵¹.

Tampoco aceptaba que Dios pudiera ser tratado como un caso aparte en cuanto a la identidad entre esencia y existencia. Ya que se puede negar la existencia de cualquier ente sin caer en autocontradicción, pues la existencia -como ya vimos- no es un predicado que pertenezca a ningún ente finito. Sólo le pertenece a Dios. Pero no tiene caso sostener que Dios existe que sólo caemos en una tautología, en donde afirmaríamos que el ser existente existe.

Kant cree combatir el argumento anselmiano, y lo que en realidad sucede es que tiene abierto el libro de las Meditaciones

49. Ibid. p. 270.

50. Cfr. Ibid.

51. Ibid. p. 269.

Metafísicas de Descartes, por lo que parte del concepto del ser necesario⁵². Inexplicablemente no se percató de que la postura es diferente.

Parece muy claro que Kant ha batido la posición cartesiana, pero no la anselmiana. Nos muestra que a nivel de las ideas se piensa igualmente a un Dios existente que a uno no existente, pero no implica esto que no sea mejor existir que no existir. Tomando el mismo ejemplo de Kant: soy mas rico con cien táleros reales que con cien posibles. Sostenemos que la existencia no es un predicado a la manera de verde, alto o fuerte, sino que es un predicado de otro orden. Es el predicado que sintetiza a los demás predicados, es decir: es extenso, se encuentra en el espacio y en el tiempo, es perceptible de alguna manera... esto es, existe. Por eso la existencia no agregaba un predicado mas en el caso de Descartes y sí en el de San Anselmo .

52. Cfr. García López, Jesús, El Conocimiento de Dios en Descartes, Op.Cit. pp. 57-64.

CAPITULO III

LA POSTURA DE ROBERT S. HARTMAN .

tían entre sus ideas y las de San Anselmo. Mas el hecho de haber desembocado en el tema no significa que haya sido de importancia secundaria para él, por el contrario. Para Hartman, resolver esta cuestión era relevante, pues ello le permitía confirmar su sistema. Estas razones nos llevan necesariamente al estudio de la Axiología Formal -aunque sea de manera muy breve- ya que sólo así podremos comprender cabalmente esta alternativa de solución.

Las raíces del pensamiento hartmaniano.

Hartman desarrolló su pensamiento filosófico a partir del inicio de la Segunda Guerra Mundial. El había sido un fuerte oponente del nazismo por lo que al triunfar este movimiento en su natal Alemania, tuvo que salir huyendo del país. Allí había presenciado con tristeza el auge y florecimiento de dicho movimiento. Había visto con rabia como sus peores compañeros de escuela se habían convertido en líderes nazis. Llegó a la conclusión de que esa organización contenía todo aquello que él consideraba como malo. Fue entonces cuando surgió en él la interrogante sobre cómo era posible que el mal pudiera organizarse tan poderosa y eficazmente. Y esta pregunta le llevaba inevitablemente a cuestionarse si el bien se podía organizar del mismo modo; si se podría hacer un sistema del bien tal como el nazismo era un sistema del mal¹. El partía de la convicción socrática de que el hombre no es malo por naturaleza sino porque ignora lo que es el bien, y así al igual que Sócrates, creía que el primer paso para lograr que el

1. Cfr. Hartman, Robert S. Una Ciencia Moral para la Era Atómica, en Cuadernos Americanos, Vol. CLX, No. 5, Sept.-Octubre de 1968, p. 85.

hombre tuviera una vida mas recta y feliz, consistía en averiguar que debemos entender por tal concepto.

Hartman consideró en aquél entonces que la manera mas adecuada de iniciar sus investigaciones era la de dirigirse a los filósofos mas insignes para aprender de sus obras lo que es el bien. Sin embargo, para desilusión suya, no halló lo que buscaba, pues en vez de una definición del bien obtuvo toda una gama de respuestas diversas ². Así por ejemplo, Aristóteles en su Etica Nicomaquea nos promete examinar el Bien en general y termina por enlistar una serie de bienes ³. Mas adelante, él mismo va a identificar el Bien general con la felicidad ⁴. Por su parte Spinoza nos dice que él va a entender "por bueno lo que de cierto sabemos que es el medio para acercarnos mas y mas al ejemplar de la naturaleza humana que nos proponemos" ⁵, que como sabemos en el contexto de su pensamiento quiere decir incrementar el ser; y así podríamos continuar, mostrando cómo los distintos filósofos ofrecen mas discrepancias en sus puntos de vista sobre lo que es el bien, que convergencias. No obstante lo anterior, nuestro filósofo se dió cuenta de que el tema del Bien había sido preocupación constante de los mas importantes filósofos de todas las épocas, y que todos ellos coincidían al menos en lo siguiente:

a) Creían que la definición correcta del bien era un asunto

2. Cfr. Hartman, Robert S. La Estructura del Valor, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp.34 y 35.

3. Cfr. Aristóteles, Etica Nicomaquea, UNAM, México, 1961, pp.26, 27,28.

4. Ibid. p. 29.

5. Spinoza, Baruch, Etica, UNAM, México, 1971, p. 228.

de gran importancia.

- b) Reconocían, sin embargo, que ignoraban realmente lo que fuera el bien, o al menos afirmaban que las investigaciones en torno al problema no les satisfacían.
- c) Creían en la posibilidad de que hubiera un conocimiento seguro del mismo.

Al seguir profundizando en el tema, Hartman se percató de que la misma incertidumbre que existía en el campo ético se daba en todos los ámbitos de las disciplinas sociales o humanas -como quiera llamárseles-, y que lo mismo que se decía sobre el bien, podría decirse también de la justicia, la educación, el bienestar social y en fin de todos los conceptos usados en estas disciplinas. Además encontró que en cada una de ellas había pensadores que compartían puntos de vista similares a los tres anteriormente citados, en relación a su campo de estudio. Esto le llevó a darse cuenta de la gran disparidad que existe entre las ciencias naturales y las disciplinas del hombre, ya que mientras que las primeras han logrado un gran desarrollo las segundas aún se debaten en una serie interminable de discusiones acerca del método, contenido, finalidad o ideología que debe prevalecer en cada una de ellas. Así vemos un gran desarrollo y progreso en las ciencias naturales mientras que en las humanas hay pobreza. Mas esto no se debe a la imposibilidad de tener un conocimiento válido sobre ellas, sino a nuestra apatía y descuido por buscarlo, razón por la cual se puede asegurar que "la filosofía natural ha cambiado la faz de la tierra hasta el punto de que Julio César y Colón no podrían reconocerla. Desgraciadamente, es

igualmente cierto que Jesucristo si podría reconocerla muy bien. Pues el panorama interior que a El le interesaba y en el que esperaba establecer el Reino de Dios, se muestra tan desolado y tan estéril, tan caótico y anárquico, tan descuidado y falto de cultivo como en sus propios días"⁶ .

Dado que Hartman se hallaba convencido de que es posible tener un conocimiento objetivo sobre los aspectos humanos, todo su sistema tiene como finalidad tratar de hallar los fundamentos teóricos de las disciplinas morales con el propósito de que se conviertan en verdaderas ciencias. Para Hartman la ciencia es el instrumento mas efectivo para organizar y estructurar a los fenómenos de la realidad. Como sabemos esto quedó bastante claro a partir de Galileo en el campo de las ciencias naturales, mas no en el de las humanidades, pues a la fecha existe la creencia generalizada de que en este terreno es imposible estructurar cualquier conocimiento. Desgraciadamente, esto no sólo sucede entre el común de la gente, sino que también se dá entre los filósofos y la comunidad científica. Pese a esto, y en contraposición con los filósofos escépticos afirma Hartman: "tenemos que encontrar una ciencia pura que sea para las ciencias sociales lo que la matemática es para las ciencias naturales. Tiene que ser formal y universal, estar construída sobre axiomas sencillos. Este sistema podría ser la lógica de las ciencias sociales, así como la matemática es la lógica de las ciencias naturales. Tal sistema, a su vez, definiría las ciencias sociales y su contenido con la misma exactitud que la matemática define las ciencias naturales

6. Hartman, R.S. La estructura del Valor, Op. Cit . p. 28.

y su contenido" ⁷. Hartman no creía que esta postura fuera novedosa, por el contrario, afirmaba que existe una gran tradición en filosofía cuyo propósito es el de abandonar el subjetivismo en el conocimiento y en los juicios valorativos. Estaba convencido de que existe una cadena intelectual que parte de Sócrates y de Platón en la antigüedad, y que encuentra entre sus máximos exponentes a San Anselmo y Santo Tomás en la Edad Media y a Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke y Hume en el Renacimiento - estos últimos creían que era posible construir tal ciencia de la moral, pero usaron el método de las ciencias naturales y por tal motivo fracasaron ⁸ - para continuar con Kant y rematar con George E. Moore, a quien Hartman -haciendo un parangón con las ciencias naturales- consideraba el Galileo de las Ciencias Humanas. En efecto, Hartman sostenía que Moore había centrado de manera definitiva el problema de la Etica y de las demás disciplinas humanas en su famosísimo libro Principia Ethica. Allí, Moore mas que hablar de ética, trató de establecer los fundamentos del pensamiento científico en la misma: "He tratado de escribir los prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia. En otras palabras, he tratado de descubrir cuáles son los principios fundamentales del razonamiento ético" ⁹.

7. Hartman, R.S. Una Ciencia Moral para la... Op. Cit. p. 83.

8. "Descartes se proponía no sólo una ciencia natural sistemática, sino también una ciencia de la moral... Para Leibniz, inventor del cálculo diferencial, este cálculo era sólo una parte de un gran cálculo de lógica aplicable a las ciencias y a las humanidades... Spinoza aplicó el método geométrico a toda su ética en su Ethica Ordine geométrico demonstrata. Locke... demostró que el conocimiento moral es tan capaz de verdadera certidumbre como el matemático. El título completo del Treatise de Hume es A Treatise on Human Nature, Being an Attempt to introduce The Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects" Ibid. p.84.

9. Moore, George Edward, Principia Ethica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p.IX.

Según Moore el primer paso era aclarar el término "bueno". Pero no se refería a "bueno" en sentido moral, sino que, lo mismo que al término "ética", les daba un sentido mas amplio: "me propongo usar 'ética' para abarcar mas que esto...la usaré para abarcar una investigación que no cuenta en todos los casos, con otra palabra: la investigación general de que sea bueno" ¹⁰. El gran avance de Moore consistió en superar los errores que se habían cometido a lo largo de la historia de la filosofía en la definición del bien. Algunos lo habían definido haciendo identificaciones entre lo definido y la definición, como cuando se afirma que "lo bueno es el placer", esto es, tratar de definir al bien por medio de cualidades naturales como "placer", "inteligencia", "felicidad", etc. A Moore le queda claro que el placer es bueno, pero no es lo bueno, y a este error en que caen frecuentemente los filósofos le denomina "falacia naturalista". Según él, "'bueno' es una noción simple, así como lo es 'amarillo'" ¹¹. Ahora bien, si "se me pregunta -dice Moore- ¿qué es bueno?, mi respuesta es que lo bueno es bueno y ahí acaba el asunto" ¹². Esta respuesta aparentemente trivial, es de suma importancia pues aunque no está definiendo al concepto, si está aclarando que tal definición debe hacerse con las cualidades que " describen la naturaleza real del objeto o noción denotado por la palabra" ¹³. Mas pese a la claridad intelectual que demostró Moore, el no pudo dar tampoco una definición del citado concepto. Así que por todo lo anterior, Hartman concluía que los filósofos habían reconocido des

10. Ibid. p. 2.

11. Ibid. p. 6

12. Ibid.

13. Ibid

de ya bastante tiempo atrás "que la única manera de poner orden en el presente caos de estas ciencias -y por ende en el mundo de las relaciones humanas- es hacer el mismo tipo de análisis sistemático del fenómeno moral y de la filosofía moral que ha sido hecho por los fundadores de la ciencia en el campo del fenómeno natural y de la filosofía natural" ¹⁴.

Lo anterior no debe conducirnos a creer que el propósito de elevar a las disciplinas humanas a la categoría de ciencias va a llevarnos a convertir a la ética y a todas las demás disciplinas en ciencias naturales como infortunadamente querían los positivistas lógicos. La fundamentación de las ciencias del hombre debe de seguir el mismo rigor lógico que el empleado por las ciencias naturales; lo que debe ser diferente es el patrón metacientífico y el método que se les aplique, ya que los intentos que se han hecho en este sentido han demostrado ser inadecuados. "La razón es que el mundo del valor es de tal naturaleza que la matemática y los métodos empíricos no pueden ser aplicados a él" ¹⁵. Es pues necesario implementar un instrumento diferente a éste último, así como aplicar otra metodología científica. Este instrumento es, según Hartman, la Axiología Formal.

El sistema de Hartman: La Axiología Formal.

Hartman se dió pues a la tarea de buscar los fundamentos de las ciencias humanas. En esta empresa él decidió seguir el ejemplo de los filósofos de la naturaleza que hicieron posible el nacimiento de la ciencia, Como bien sabemos. la ciencia propiamente

14. Robert S. Hartman, The Science of Value, en Maslow, Abraham (Edit.) New Knowledge in Human Values, A Gateway Edition, Chicago, 1971, p.15
15. Hartman, R.S. La Estructura del Valor, Op.Cit. p.

dicha nació con Galileo. El se percató de que a la naturaleza se le podía interpretar usando a las matemáticas como instrumento de medición, pues según él decía "el universo...está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas" ¹⁶. En efecto, la ciencia en sentido moderno sólo fué posible cuando se le aplicó un marco formal a través del cual se pudiera medir sus fenómenos. Esta innovación facilitó la transición de la filosofía natural a la ciencia natural. "La filosofía natural se dividió en física, química, biología, astronomía, etc., pero todas las ciencias aunque diferentes entre sí, participaron de la superestructura formal de la matemática" ¹⁷. En palabras mas sencillas, la ciencia fué posible sólo cuando sus fenómenos pudieron ser interpretados como magnitudes, es decir que pudo existir una relación entre el fenómeno y una relación matemática. "De este modo, la matemática se convirtió en el patrón de todas las clases de marcos de referencia posibles, del cual los científicos aplicados tomaron préstamos libremente, adaptando sus observaciones a estructuras matemáticas adecuadas. Así, la astronomía usó el cálculo, ecuaciones diferenciales e integrales, y después espacios no euclidianos; la teoría eléctrica usó la ciencia de los números complejos; la teoría de los quanta tomó el cálculo de matrices; la termodinámica el cálculo de posibilidades" ¹⁸.

Sin embargo no debe pensarse que todas las magnitudes son cuantitativas: "el uso corriente de este término se encuentra ligado a ciertas propiedades que se consideran magnitudes típicas, como la

16. Galilei, Galileo, Il Saggiatore, Feltrinelli Editori, Milán, 1965, p. 38 "l universo...è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche".

17. Hartman, R.S. Una Ciencia Moral.... Op. Cit. p. 83.

18. Ibid .

longitud, el peso, el tamaño, la fuerza, etc., y normalmente no concebimos como magnitudes el dulzor, la comestibilidad, la inteligencia, la ira o la piedad. Por otra parte, como todas estas propiedades pueden ordenarse por grados -cualitativamente-, nuestra definición las incluiría como magnitudes" ¹⁹. Es por ello que cuando hablamos de los aspectos humanos lo hacemos a manera de cualificación de dichos fenómenos, dado que estas ciencias emiten sus conclusiones no como número sino como posesión de cierto grado o cualidad deseable o no en los individuos y los grupos humanos. Así por ejemplo, usamos los términos enfermo o integrado en psicología; honesto o perverso en ética; sociable o masificación en sociología y así por el estilo, que implican un término o grado de valor. Entonces si la Matemática es la ciencia pertinente para medir los fenómenos cuantitativamente, debe haber otra meta ciencia como esta pero que sea pertinente para medirlos cualitativamente. Si la matemática arroja sus resultados como cantidades, la ciencia paralela los arrojará como cualidades. En la primera, los grados de sus magnitudes serán grados de cantidad o números, en la otra deberán ser grados de cualidades o valores.

De lo anterior, se desprende que tal ciencia de las magnitudes cualitativas deberá ser una Axiología, es decir una ciencia de los valores. Sin embargo, la elaboración de una ciencia presupone conocer cual es la pauta o marco formal que se va a utilizar como base. La primera tarea va a consistir entonces en definir el concepto fundamental de la axiología, el del valor, en términos estrictamente lógicos ²⁰. Convencido de ello, Hartman afirma que su

19. Wartofsky, Marx W. Introducción a la Filosofía de la Ciencia. Alianza Editorial. España. 1968. p. 213.

20. Cfr. Hartman, R.S. Axiología Formal. La ciencia... Op.Cit. p.4

postura, la Axiología Formal, "intenta ser una teoría consistente, deducida de un axioma que esté definida con precisión, en de talle lógico, y sobre la base del propio fenómeno" ²¹ .

La definición del valor

Dentro de este sistema, el valor que se le asigna a cualquier objeto, va a depender de su concepto de clase. Así por ejemplo, para saber si mi Datsun es o no bueno, debo compararlo con el concepto "Automóvil Datsun". Si en cambio yo afirmo que mi Datsun es malo porque no se puede hacer con, el lo que con mi anterior Galaxie, entonces estoy valorando con un patrón diferente del que le corresponde y por lo tanto mi valoración resultará incorrecta. En otras palabras, valorar correctamente es comparar correctamente ²². Con esta postura Hartman hace a un lado a las posturas sub jetivistas del valor: el valor de un objeto no dependerá de mis gustos o deseos, sino que algo valdrá en el grado en que cumpla con las cualidades de su propio concepto de clase.

Como se vé el término bueno tiene en Hartman una connotación lógico-epistemológica. Para saber si algo es o no bueno no basta conocer intelectualmente cuales son las propiedades de su concepto, es necesario además comparar al objeto con tal concepto.

21. Hartman, Robert S. La Simbolización del Valor, en Dianoia, Anuario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México. 1963, p. 87 .

22. Esto dá como consecuencia que si se presenta el caso de que alguien no posea el concepto de algo, entonces no lo podrá valorar. Asimismo, si de algo no se posee el concepto muy claramente o el concepto no es el pertinente o adecuado para tal objeto, entonces la valoración será parcial o errónea, respectivamente.

"Así, siempre que se usa la palabra 'bueno' se realiza una operación lógica: combinamos las propiedades del concepto de la cosa con la cosa particular que llamamos buena. Cuando oímos hablar de un buen automóvil combinamos las propiedades del concepto "automóvil" que tenemos en la mente, con la idea del automóvil particular en cuestión" ²³. Si algo cumple con el concepto de clase que le corresponde, entonces decimos que es bueno, en cambio si no cumple, decimos que es malo. Por ello podemos decir que otra manera de definir lo que es bueno, es afirmar que una cosa es buena cuando satisface la definición de su concepto.

Lo anterior significa que el término "bueno" no es una palabra que se refiera a algo material, sensible o concreto, sino que es un término lógico, ya que "los conceptos y las relaciones entre ellos y los objetos son entidades lógicas" ²⁴ .

De aquí, Hartman afirmará entonces que otra manera de enunciar el axioma del valor ²⁵, es decir que algo es bueno si es lo que es. Hartman hace pues una identificación ontológica entre ser y valor. Aclaremos esto mediante un ejemplo: supongamos que yo descuido mi coche hasta que a medida que pasa el tiempo va dejando de ser lo que era hasta que queda como una "carcacha" o "tartana". Esto significa que mi actual coche no va a tener el mismo valor que antes puesto que ha dejado de ser lo que era, o para

23. Hartman, R.S. Una Ciencia Moral para la... Op.Cit. p.91.

24. Ibid.

25. El axioma del valor o definición del bien que Hartman propone es : Una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto" Cfr. Hartman, R.S. La Estructura del Valor, Op.Cit. p.43 .

decirlo en palabras de Santo Tomás: "lo que conviène a alguno por naturaleza y no por otra causa, no puede hallarse en él minimizado y deficiente, porque, si se le quita o añade algo esencial a su naturaleza, pasa a ser otra cosa" ²⁶.

Se le podría refutar a Hartman que alguien puede valorar un objeto como bueno porque cree que posee las cualidades de clase, mientras que para otra persona eso mismo es valorado como malo porque cree que no las posee. En efecto, esto puede suceder puesto que la axiología formal presupone que la asignación de un valor a un objeto x es una operación que se da en dos niveles, uno objetivo y el otro subjetivo. A un nivel puramente racional el valor es objetivo: "Es válido para cualquier ser racional, ya sea hombre, mujer o niño, de cualquier cultura o nacionalidad, mexicano, chino, alemán, ruso, americano o de la nacionalidad que sea, ya sea de esta Tierra o de otra estrella. Siempre que un sujeto piense racionalmente, esto es, combine conceptos con objetos, seguramente tendrá en su lenguaje un término con el cual connotar que un concepto corresponde a un objeto y viceversa, y este es el término que en nuestro lenguaje es llamado "bueno", "bon", "gut", "dobre", etc. Así, el valor formal o axiológico es objetivo" ²⁷. En cambio, la aplicación del axioma es sub-

26. Santo Tomás. Suma Contra Gentiles. Op. Cit. 2, 15 .

27. "It is valid for every rational being whatsoever it is a man, woman or child, of any culture or nationality, Mexican, Chinese, German, Russian, American or whatever, wheter on this earth or some other star. Whenever a being thinks rationally, that is, combines concepts with objects, then he will have a term in his language which connotes that a concept corresponds to an object and vice versa, and this is the term that in our language is called "good", "bon", "gut", "dobre", etc. Formal or axiological value thus is objective". Hartman, R.S. Value Theory as a Formal System, en Kant-Studien. Band 50. Heft 3. 1958-59 . p. 298 .

jetivo, puesto que para mí algo puede poseer ciertas cualidades y en cambio para otra persona sólo las posee parcialmente o bien no las posee. De aquí se sigue que aquel que mas conoce sobre un tema, es el mas autorizado para emitir un juicio de valor, pues como bien afirma Aristóteles "cada cual juzga acerca de lo que conoce, y de estas cosas es un buen juez"²⁸.

Jerarquía de los valores.

Con lo dicho hasta aquí parece quedar claro que para Hartman la valoración se realiza no sobre las cosas o sobre los conceptos, sino a través de la relación que estos deben guardar entre sí : Una cosa para ser buena debe poseer todas las cualidades de su concepto de clase. Mas así como las cosas no tienen el mismo estrato ontológico- ya que hablamos de entes concretos y abstractos - , así tampoco los conceptos son del mismo tipo lógico. Así pues, revisemos juntos el tratamiento que este autor da a los conceptos, parte importantísima de la valoración :

Hartman divide a los conceptos en sintéticos, analíticos y singulares partiendo de la clasificación que realizó Kant²⁹. Si bien el filósofo de Königsberg no profundizó en su planteamiento, señaló esos sí los elementos mas esenciales del mismo. Sabiendo que los conceptos están compuestos por una extensión y una comprensión, la clasificación consiste en agruparlos por la re -

28. Aristóteles. Etica Nicomaquea. Libro I. Cap. III .

29. No debe confundirse esta clasificación de los conceptos con la de los juicios. La última se enuncia en la primera Crítica, mientras que la primera aparece en la Lógica.

lación que estas partes guardan entre sí³⁰. Así los conceptos analíticos son aquellos que siguen la tan conocida ley de los conceptos que nos dice que a mayor extensión menor intensidad y viceversa, esto es que crecen o decrecen en forma inversamente proporcional³¹. Los sintéticos son aquellos cuyas intensiones y extensiones crecen o decrecen en forma proporcional, es decir, si se conoce una mayor intensidad del mismo, entonces habrá asimismo mayor número de objetos a los que les queda tal intensidad³². Finalmente están los conceptos singulares. Estos se caracterizan porque la cosa de la que se trata es su propio concepto: Juan Pérez es al único a quien le queda el concepto "Juan Pérez". La extensión y la intensidad recaen en un único objeto singular.

Pues bien, tenemos así tres tipos de conceptos, y si reflexionamos un poco acerca de la intensidad de los diferentes conceptos podremos llegar a separarlos por el número de predicados de

30. Cfr. Kant, E. Lógica. Editora Nacional. México. 1977. pp. 94-98 y 140-142.

31. Un ejemplo de tal tipo de conceptos sería el usado por Hartman. Si pensamos que "silla" tiene únicamente las propiedades: mueble que sirve para sentarse, entonces debido a la pobreza de intensidad, hasta una cama podría ser extensión del concepto. Si agregamos a la definición la propiedad "tener respaldo", muchos objetos quedan fuera como ejemplos del concepto y así hasta que sólo los objetos sillas correspondan con "silla". Creció la intensidad y decreció la extensión.

32. Un ejemplo de este tipo de conceptos es el que cita Hartman con respecto a la ciencia de la física: "el progreso de Galileo a Newton fue un aumento de comprensión y un aumento correspondiente en extensión del concepto galileano de movimiento. Newton aumentó la comprensión de este concepto añadiendo a las relaciones galileanas - "e" para el movimiento uniforme y "gt" para el movimiento uniformemente acelerado - toda una red de relaciones adicionales y mas universales... Newton no sólo aumentó la comprensión, sino también la extensión de los conceptos galileanos originales"; en Hartman, R.S. La Estructura del Valor. Op. Cit. p.69 .

para el movimiento uniformemente acelerado - toda una red de relaciones adicionales y mas universales... Newton no sólo aumentó la comprensión, sino también la extensión de los conceptos galileanos originales"; en Hartman, R.S. La Estructura del Valor. Op. Cit. p.69 .

su intensión. Para hacerlo compararemos diversos conceptos para tal efecto: Un triángulo como concepto sintético, un automóvil analítico y un bebé como concepto singular. Es claro que un bebé tiene una intensión infinitamente mayor que un automóvil y este es muchísimo mayor en intensión que un triángulo.

Al hacer un análisis lógico de los anteriores conceptos, nos damos cuenta que los conceptos sintéticos poseen una intensión o connotación finita. En cambio, los conceptos analíticos poseen una connotación enorme, realmente incontable. Finalmente, los conceptos singulares poseen una intensión infinita. En cuestiones axiológicas, Hartman pasa de los conceptos a las dimensiones del valor. Así el cumplimiento de los conceptos sintéticos dan origen al valor sistémico o mental, el cumplimiento de los analíticos dan el valor extrínseco o clasificatorio y el cumplimiento de los singulares generan al valor intrínseco o singular.

CONCEPTOS	VALOR A QUE DAN ORIGEN	CARDINALIDAD
Sintéticos	Sistémico	Finita
Analíticos	Extrínseco	Enorme, potencialmente infinita
Singulares	Intrínseco	Realmente infinito.

Ahora bien si como antes se afirmó, es mas valioso aquello que posee mas cualidades, entonces el valor intrínseco es el valor supremo y el sistémico el de menor valor, estando el valor extrínseco en medio.

El concepto de Dios en Hartman .

Dios es absolutamente indispensable dentro del sistema filosófico de ciertos pensadores. Tal es el caso de Descartes, para quien como ya vimos, ni siquiera se podría conocer si Dios no existiera. En cambio para R.S. Hartman, Dios es una posibilidad de valoración, aunque eso sí la máxima posibilidad dentro de la vida humana. Lo cual implica que no todos los que hablan o se refieren a Dios le dan el valor que le corresponde. Dios como cualquier otro concepto puede ser valorado en las diferentes dimensiones del valor, si bien Dios es un concepto intrínseco. Desde el punto de vista formal, Dios es valorado sistémicamente en la teología, extrínsecamente en la religión comparada e intrínsecamente en la mística³³. Mas en el plano de la vida diaria, la gente da las mas diversas valoraciones desde aquel que sólo vé en Dios al padre castigador o al que nos saca de apuros, hasta aquel que le venera como el Dios de Amor.

Hartman incorpora también a Dios dentro del sistema de la Axiología Formal. Dios como cualquier otro concepto que se encuentre en la mente humana es susceptible de recibir una valoración³⁴. Para Hartman, Dios no es un valor, a la manera de Scheler, sino que es lo mas valioso debido a sus infinitas cualidades . En efecto, como de Dios podemos predicar la bondad, el amor, la comprensión, ... en fin, todas las bondades pueden ser predicadas de Dios , y si

³³. Cfr. Hartman, R.S. El conocimiento del Bien. Fondo de Cultura Económica. México. 1965. p.

³⁴. Hartman sostiene que la valoración es una función que todos los seres humanos realizamos a diario, dado que siempre estamos ante situaciones en las que expresamos nuestros sentimientos, emociones y preferencias. No podemos escapar jamás de hacer juicios de valor, no importando si estos son verdaderos o falsos. Cfr. Hartman, R.S. La Naturaleza de la Valoración, en el Anuario Humanitas. Centro de Estudios Humanísticos. Universidad de Nuevo León. 1968. p.46 .

como ya se vió anteriormente algo es bueno cuando posee todas las propiedades de su concepto, entonces para poder hablar con propiedad de Dios tenemos que aceptar que él posee todas estas cualidades. Dios es la perfección total, es la bondad absoluta (axiológicamente hablando). En palabras de Hartman: " Dios tiene y es la totalidad" ³⁵. Por ello, Dios no es tan sólo algo valioso, sino que es lo mas valioso, es el Bien Supremo. "Dios en si mismo es infinitamente mas rico en propiedades que cualquier cosa creada. Definamos a Dios como aquel valor del cual nada mas rico puede ser concebido" ³⁶. Mas no sólo es el Ser Supremo debido al infinito número de atributos o cualidades que posee, sino que además - nos dice Hartman - es el ser que al cumplirlas se convierte en aquel que mas plenamente es, o para decirlo en palabras de Santo Tomás : " lo que es verdad máxima es máxima entidad" ³⁷.

Dios es un valor único. Como tal, no lo valoramos en relación a un modelo prefijado (su concepto de clase), como en el caso de una silla. Para decidir si una silla cualquiera es o no **buena tenemos** que remitirnos a lo que entendemos por silla para **poder juzgar**. En cambio, Dios se valora en sí mismo, es un valor en sí mismo: es un valor intrínseco. En una valoración intrínseca intervienen el sujeto y el objeto de valor. El hombre es en este caso, el sujeto que valora y Dios el objeto valorado. El que

³⁵. Cfr. Hartman, R.S. Prolegomena to a ... Op. Cit. pp.668 y San Anselmo. Monología 16.

³⁶. Hartman, R.S. The Value Structure of Creativity, en The Journal of Value Inquiry. Vol.VI, No.4. Invierno de 1972.p.273. "God himself is infinitely richer in properties than anything created. Let us define God as that value which no richer can be conceived"

³⁷. Santo Tomás. Suma Teológica. 19.a.3.

valora intrínsecamente crea su propio espacio y materia de valoración, como en el caso del hombre y sus ideas, o su trabajo, o su amada; es lo que Martin Buber llama la relación Yo-Tú. Hay una compenetración total entre el valorador y el objeto valorado. Lo mismo sucede con Dios. El que cree en Dios, vive en El - aún cuando objetivamente pudiera no existir- pues en este caso, como en muchos otros, la creencia o fe en una cosa termina por generar a la cosa ³⁸. Dios es un valor intrínseco y como tal también en el se da una relación de identificación entre el objeto y el sujeto de valor. Dios entonces, tal como pasa por ejemplo con la amada, se convierte en una entidad única, un mundo en sí mismo, con un espacio y un tiempo propios, con sus propias categorías y con una diversidad infinita de significados. "En la ética -nos dice Hartman- este mundo de valor autónomo de cada valor intrínseco es una persona, en estética es una obra de arte. En ontología, es el mundo del espacio-tiempo en sí mismo"³⁹. Es a través de la valoración intrínseca como este mundo se nos presenta sublimado en el mundo absoluto intrínseco de la relación interna, en donde el valorador, el mundo y su Creador aparecen en una relación personal.

Hartman también tiene una concepción metafísica de Dios. Para él, Dios es un significado inarticulado -esto es el Caos- que "se articula a sí mismo y que finalmente irrumpe en creación, el

38. Lo mismo sucede, por ejemplo, cuando tenemos fe en nosotros y creemos con toda intensidad que nos va a ir bien en algo. Tanto nos llegamos a compenetrar con eso hasta que finalmente nos va bien.

39. Hartman, Robert S. The Value Structure of Creativity, en The Journal of Value Inquiry, Volumen VI, No.4, Invierno de 1972, p.266.

comienzo inarticulado de Dios es el Caos" ⁴⁰. En este proceso de articulación, Dios va pasando por diversas etapas que le llevan desde el caos mismo hacia el sentido, del desorden al orden. Empieza por darse sentido a sí mismo y termina por darle creación y sentido al mundo. El mundo tiene un sentido, el cual le da articulación y sentido a este. Este sentido o significado se logra a través de un proceso intrínseco específico: el desarrollo del Ser que crea al mundo. "Así como una idea madura en una mente y nos conduce a la acción por medio de la voluntad, así el mundo madura como una idea en la mente de Dios y conduce a la creación a través de la voluntad divina" ⁴¹. La creación del mundo es la última articulación de este significado y así como el hombre es el espejo del mundo, así este es un espejo de Dios. No se puede concebir a Dios sin el mundo, puesto que entonces estaría incompleto. Sería una extensión, pero carecería de intensidad. Esto último significa que si concebimos a Dios como la totalidad de las propiedades naturales debemos asimismo pensar a Dios como la totalidad de todas las propiedades de valor, o como el valor de los valores. Esto es, que Dios es al mundo lo que el predicado "bueno" es a las propiedades naturales de una cosa; por eso se dice que Dios es el predicado de valor del mundo y por ello afirma que el mundo es parte del propio orden de Dios. Cualquier bien particular sería una subdivisión jerárquica de la perfección. Dios significa entonces, el conjunto de propiedades del siguiente nivel de valoración por realizar.

40. "that articulates itself and finally breaks forth in creation The inarticulate beginning of God is Chaos". Ibid.

41. "As an idea matures in a mind and leads to action by a will, so the world matures as an idea in God's mind and leads to creation by God's will" Ibid.

2. LA INTERPRETACION DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO EN ROBERT S. HARTMAN

Para Hartman el argumento del Proslogion no es tan sólo una propuesta de solución a un cierto problema filosófico. Es más que eso, es un diálogo que el autor entabla con el lector. A través de él, este último se ve motivado a participar con su perspectiva en la discusión. Refiriéndose a las páginas de dicho libro dice Hartman: "parecen atraer al lector personalmente a hacer algo con ellas. Hacen surgir en él una pasión intelectual - ya sea a favor o en contra de ellas"¹. En efecto, pocas personas pueden permanecer indiferentes ante este breve, pero sustancial libro. Dice el citado autor, que esto es debido a que al entrar en contacto con este libro el lector se siente retado, probado intelectualmente².

Hartman elabora su interpretación del argumento ontológico, a través de Karl Barth, principalmente de "Fides Quaerens

1. "they seem to call on the reader personally to do something about them. They arouse in him an intellectual passion - either for or against them". Hartman, Robert S. Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic, en The Review of Metaphysics. Vol. XIV, No. 4. June 1961. p. 638.

2. Ibid.

Intellectum"³. Para Hartman, este pensador religioso es el que interpreta el argumento ontológico de la manera mas clara.

Según Hartman, San Anselmo es el único filósofo que ha intentado fundamentar su pensamiento en un método axiomático y sintético, que es el mismo procedimiento que ha permitido a las ciencias exactas su gran desarrollo. Debemos hallar el axioma pertinente y a partir de allí desarrollar el sistema, tal como lo hizo Newton en la Física. Ya no debemos -continúa diciendo Hartman- permanecer en el conocimiento filosófico, debemos avanzar hacia el científico. No porque la filosofía sea inferior a la ciencia, sino porque la filosofía trabaja con categorías, mientras que la ciencia utiliza el procedimiento axiomático, y este ha probado ser superior en la construcción de cualquier sistema de verdades y en la explicación racional de los fenómenos. Hartman creía que el procedimiento seguido en el Proslogión se distingue como un ejemplo único en la historia, de un tipo de pensamiento novedoso y avanzado, el cual no es categórico ni analítico, sino axiomático y sintético, que en este caso no está aplicado a las cosas del mundo, sino al sujeto mas sublime. "Durante años, Anselmo había luchado por encontrar una concepción sistemática pura de Dios, independiente de toda autoridad de la Iglesia o del dogma, basada sólo en el puro pensamiento racional y de la cual pudieran deducirse todos los atributos de Dios "⁴. El argumento ontológico para Hartman, es tan claro

como cualquier sistema racional válido. Para él, cuando un sistema

3. Barth, K. Fides Quaerens Intellectum. Evangelischer Verlag. A.C. Zollikon. 1958.

4. Hartman, Robert S. Sentimiento y Valor, en Dianoia. Año XIII. No. 13. p. 278 .

tema es válido se adapta maravillosamente a la mente del hombre. "No se necesita propaganda alguna para difundir la nueva de que $2 \times 2 = 4$. Todo lo que se necesita es que alguien la anuncie"⁵. Sin embargo, el método anselmiano - dice Hartman - parece ser una demostración incompleta, a la cual le faltan las propiedades de la misma. Las premisas anselmianas son un axioma que carece de un sistema explicativo, ya que siendo tan correcta y contundente su demostración, sus conclusiones carecen de un sistema dentro del cual pudieran ser adecuadamente explicados. " La premisa de Anselmo es un axioma sin sistema, mas aún, es un teorema de y dentro de un sistema, y que sin embargo, carece del sistema mismo " ⁶ . Hartman estaba convencida de que su sistema axiológico es el método adecuado para explicarlo. Agregaba además, que la razón por la cual la prueba ha sido tan sorprendente y tan atrayente es que dicho argumento presupone ya tal sistema, siendo de él tan sólo una parte .

Hartman procura pues, probar que el método anselmiano es axiomático, y que el axioma que daría origen a todo el sistema es el nombre de Dios, el cual debe convertirse en un teorema y la prueba entera a su vez, en una parte integral del sistema mismo. En este sentido, valdría la pena recordar que para él nombre del concepto es el patrón de medida axiológica. De tal modo que la definición adecuada de Dios no es mas que el primer paso hacia la construcción de un proyecto mas ambicioso: la creación de un conocimiento fundamentado sobre Dios, una Metateología Formal. El

5. Ibid. p. 276.

6. "Anselm's premiss is an axiom without a system, indeed, a theorem of and within a system but the system lacking" Hartman, Robert, S. Prolegomena to... Op. Cit. p.638 .

reto - según él - es una vez mas, pasar de los enunciados categóricos hacia las formas axiomáticas. "Esta transición tendrá que ser hecha a través de la identificación axiomática del núcleo del campo fenomenal de la experiencia de Dios con los elementos del sistema lógico, en el esquema de Dios" ⁷. Toda ciencia parte de un axioma. El de la Metateología es la fórmula propuesta en el Proslógion. Vale aclarar que no se sostiene - nos dice Hartman - que Dios es lo mas grande que el hombre pueda pensar, como falsamente interpretaron Gaunilo y Descartes. "El sujeto de la prueba no es Dios - ya que el no puede ser conocido - sino un axioma acerca de Dios que lo prueba" ⁸. No dice lo que Dios es, sino aclara como Dios debe ser pensado. "La definición no contiene nada concerniente a la existencia o a la naturaleza del objeto en cuestión" ⁹. El concepto anselmiano de Dios tiene un contenido noético; no dice nada acerca de que es ni a que tipo de Dios se refiere. Dice tan sólo quien es, aunque esto se haga en forma de una prohibición. Aquí se enuncia tan sólo una definición, a un nivel puramente conceptual. Y esto es uno de los avances del Proslógion con respecto del Monologión, pues se distingue ya que el problema de la existencia de Dios (quia es) es un problema especial del de la naturaleza de Dios (quia hoc es). El que exista Dios no puede deducirse de su naturaleza porque si todas las inte

7. "This transition would have to be brought about the axiomatic identification of the core of the phenomenal field in the experience of God with the element of the logical system in the schema of God". Hartman, R.S. The Scientific Method of Analysis and Synthesis, en
8. "The subject of the proof is not God-for He can never be known-but an axiom about God which proves itself" Hartman. Prolegomena... Op. Cit. p. 639. Cfr. Monologión 36ff. Contra Gaunilo 7 .
9. "The definition does not contain anything concerning the existence or the nature of the object in question" Hartman. Op. Cit. p. 655.

rrogantes acerca de que es Dios hubiesen sido contestadas, la pregunta "¿Hay Dios?" permanecería sin respuesta. Hartman interpreta todo lo anterior diciendo que San Anselmo no trataba de probar la existencia de Dios, sino presentaba un método para pensar acerca de Dios, el cual organizaría el campo fenomenal del problema y proveería al pensamiento ordenado de un método a través del cual se pudiera explicar .

Este y otros puntos los aclara Hartman en una revisión que Barth hizo a las posturas de Gaunilo y el primero ordenó y estudió con mayor profundidad.

Los malentendidos de Gaunilo.

Nos dice Hartman que Gaunilo malinterpretó a San Anselmo en cinco diferentes sentidos:

- a) Creía que Dios era incomprendible para la mente humana y que San Anselmo afirmaba lo contrario.
- b) Esperaba que la prueba a la que el santo de Aosta se refería fuera de tipo material, susceptible inclusive de ser observada sensorialmente, como la isla maravillosa .
- c) No comprendió que *maius cogitari nequit* es un predicado únicamente aplicable a Dios y a nadie mas.
- d) Confundió los sentidos óntico y noético de la fórmula.
- e) Confundió el sentido positivo y negativo de la fórmula.

La aclaración de cada uno de los siguientes puntos nos ayudará en dos sentidos: por un lado tendremos otro enfoque para ana

lizar nuestro problema inicial y por otro entenderemos mejor la posición que Hartman adopta.

Con respecto al primer punto, nos dice que considera que tanto Gaunilo como Santo Tomás malinterpretaron a San Anselmo, pues como ya vimos el argumento ontológico no es sobre Dios como ellos parecen creer. Hartman insiste en que la prueba anselmiana no es sobre Dios, ya que Anselmo creía - lo mismo que el aquinatense - que Dios no puede ser conocido, pues es incomprensible para la mente humana: "no sólo - dice San Anselmo - eres mayor que lo cual nada puede pensarse, sino también algo mayor de lo que puede pensarse" ¹⁰ ... "Verdaderamente, Señor, es una luz inaccesible aquella en la que habitas, pues ningún otro puede penetrar en ella para verte completo..." ¹¹. El argumento no puede pues tratar sobre Dios, es tan sólo un método de pensar a Dios partiendo de un axioma que trata de probar su existencia, a partir de su nombre. Vemos pues, como las objeciones a San Anselmo carecen de sentido, es mas, en este punto las ideas co-mulgan .

En cuanto a la segunda objeción, parece que Gaunilo esperaba que se le ofreciera un elemento material para el conocimiento de Dios y cuando San Anselmo ofrece una fórmula (elemento formal) entonces le considera falto de fuerza lógica. Prueba de esta malinterpretación es que Gaunilo cree que es válido hacer un paralelo entre la naturaleza de Dios y la isla perdida.

Este punto guarda una estrecha relación con el tercero, pues

10. Proslogión. XV.

11. Ibid. XVI

to que el erroneo paralelo lógico de Gaunilo no le permite tampoco entender que el predicado "nada mayor puede pensarse" se refiere única y exclusivamente a Dios y que esta frase es una definición axiomática .

En cuanto al cuarto punto, nos dice Hartman que Karl Barth había distinguido tres sentidos de razón en San Anselmo: la razón noética que es la razón humana y por lo tanto de carácter subjetivo; la razón óntica que es divina y objetiva; y la razón absoluta que es la palabra divina misma, la cual es la razón de Dios. Esta distinción anselmiana tiene un fin teológico que es el de explicar que la razón noética debe estar en razón -válgase la redundancia - de la óntica, y ambas de la absoluta. "En el método anselmiano, la ratio noética es utilizada para el descubrimiento de la ratio óntica " ¹² .

Pues bien Gaunilo confunde el significado óntico y el noético de la fórmula, ya que ésta es puramente noética : "No intento, Señor ,llegar a tu altura... pero deseo entender de alguna manera tu verdad" ¹³ . La fórmula jamás pretende conocer a Dios como El es, sino tratar de comprenderlo desde la razón humana , como él no debe de ser pensado, pues su naturaleza es óntica, pero que es la única a la que el hombre puede aspirar .

Hartman considera que la confusión mas grande de Gaunilo fue que no se percató que la fórmula es negativa " Aliquid quo nihil

12. Hartman. Comentario a Fides ... Op. Cit. p. 265 .

13. Proslogión I .

maius cogitari possit" y no positiva como él apunta "aliquid quod est maius omnibus", la cual se encontraba en el Monologión, pero que fue desechada por una superior en el Proslogión. Esta última es superior pues no afirma nada de la naturaleza de Dios. Se concreta a afirmar que si Dios fuese pensado, entonces nada mas grande que él debería de ser pensado. Este hecho significa para Hartman un proceso de formalización, el paso de enunciados analíticos a sintéticos, de las fórmulas materiales a las formales. Por ello es que la fórmula se prueba a sí misma, mediante las deducciones que se sigan de ella, como en un axioma matemático.

Reformulación del argumento ontológico.

En varios escritos, Hartman propone una reformulación del argumento ontológico a través del marco teórico de la Axiología Formal. El procedimiento consiste en procurar aquello que es desconocido de momento. Sabemos que hay ese algo - Dios - pero no sabemos que es o como es, para averiguarlo es menester desarrollar su intensión conceptual. Lo que es conocido es conocido por fe (credo); y lo que es desconocido son las propiedades de aquello que es conocido por esta fe.

Sabemos que la valoración es una función mental. Cuando valoramos, no valoramos cosas, ni conceptos, si o la relación entre ambos. Por otra parte, nos es claro que hay conceptos que sólo pueden ser pensados como pensamientos, mientras que otros pueden ser pensados como existentes. Ejemplos del primer caso serían un triángulo o un número, y del segundo caso serían una pluma o un

bebé. Tenemos conceptos de entes existentes y de no existentes, y Kant tenía razón en que nuestra función mental no cambia ante unos y otros. Al nivel lógico todos son conceptos, mas en un nivel ontológico los objetos si se diferencian. Por eso parece que San Anselmo tenía razón cuando afirmaba que un pensamiento - diciéndolo con otras palabras- que sólo es pensado como pensamiento no es una cosa que nada mayor pueda ser pensada, ya que una cosa que es pensada como existente, es pensada como mayor que una cosa pensada meramente como pensamiento. En la terminología de Hartman, diríamos que los conceptos que solamente pueden ser pensados como pensamientos son sintéticos ya que se refieren a construcciones mentales, mientras que los que pueden ser pensados como existentes son conceptos analíticos los cuales se refieren a cosas existentes. A los primeros les corresponde un valor sistémico y a los segundos un valor extrínseco, lo cual de acuerdo a la jerarquía axiológica hace mas valiosos a los conceptos que se refieren a lo existente esto es a los analíticos. Refiriéndonos ahora al problema que nos ocupa, podríamos decir que dado que una cosa existente es mayor (en valor) que un simple pensamiento, Dios debe ser concebido como existente. pues viendo a Dios como un ser existente es darle un valor extrínseco el cual es superior al valor sistémico de un pensamiento. Sin embargo como ya habíamos visto antes, Dios no es un valor extrínseco, sino intrínseco que es superior a los otros valores. La prueba de San Anselmo debe entonces continuarse, concluirse: Dios como existente no es aquello mayor que nada pueda ser pensado, ya que algo pensado como valor intrínseco es superior al extrínseco,

por lo cual Dios debe ser pensado no sólo como pensamiento, sino que le debemos agregar a ello el pensarlo también como existente; y mas aún le debemos aumentar también el pensarlo como valor supremo, como el valor de los valores.

Mas como ya antes mencionamos, Dios no es el único valor intrínseco que existe, están también el hombre mismo y muchas de las valoraciones que surgen de su estar en el mundo, tales como el amor, la paz, el perdón, etc. Entonces si hay otros valores intrínsecos ¿ por qué se afirma que Dios es el valor supremo ? Dios no es sólo un ser existente es sobre todo el creador de los demás seres existentes, por lo cual debe ser mas real que sus creaturas. "Los seres creados tienen de manera imperfecta lo que Dios tiene en perfección, a saber, la Existencia"¹⁴. Ahora bien, de acuerdo a la teoría de los tipos aquella cosa que involucra a un concepto no puede ser el mismo parte del concepto.

Dios es bondadoso y se manifiesta su bondad dando vida, y por eso crea al mundo. La creación es la manifestación intrínseca de Dios. El hombre y el mundo reciben sus propiedades de Dios. Sin embargo, ni Dios ni el hombre están ya hechos, ellos siempre están haciéndose, creándose, cambiando, creciendo en un proceso continuo. Así a medida que pasa el tiempo, el hombre y el mundo se hacen mas ricos en propiedades, mas valiosos; y ya que el mundo es el desenvolvimiento de Dios, él también gana infinita riqueza valorativa. Dios se convierte así en la infinitud y su

¹⁴ "Created beings have in imperfection what God has in perfection. namely Existence". Hartman, R.S. Prolegomena... Op. Cit. p.669.

valor aquello que nada mas rico en propiedades puede ser concedido. Precisamente por esto la mente finita del hombre no puede comprender la infinitud de Dios y su obra .

Hartman muestra que una formulación mas exacta del argumento se logra substituyendo la palabra mejor (melius) por mayor (maius), como era realmente la definición original de Dios propuesta por San Agustín¹⁵. Esta opinión no es caprichosa, sino que está basada en la misma obra de San Anselmo. En el Proslogión , algunas veces usa maius y otras melius, por lo que de acuerdo con Hartman, dichos cambios " muestran que el significado de maius no es cuantitativo, sino cualitativo. Maius significa superioridad cualitativa. La prueba está basada en una perspectiva intensional del ser" ¹⁶. Hartman entonces usa su jerarquía axiológica para reformular el argumento anselmiano substituyendo la palabra "mayor" por "mejor" . Como el valor extrínseco es mejor que el sistémico, así ser en re es mejor que ser en intelecto; y como el valor intrínseco es mejor que el extrínseco, ser en intelecto y en re es mejor que ser en intelecto o en re¹⁷ .

15. De Doct. Christ. 1,7. De lib. arbitr. II,6 n. 14.

16. "show that the meaning of maius is not quantitative but qualitative. Maius means qualitative superiority. The proof is based on an intensional view of the being". Hartman. Prolegomena... Op. Cit. p. 654.

17. Ser en intelecto y en re era para Anselmo lo idéntico a la Verdad Absoluta. Ser en re es mayor e incluye al ser en intelecto. Ser así mismo es mayor (mejor) e incluye al ser en re. Así que esta relación de inclusión ya estaba en Anselmo. "De aquí que la cuestión de la existencia está conectada con la de la verdad; pero no de la verdad discursiva en el sentido que es una cuestión de deducir la existencia analíticamente de su pensamiento o de su esencia como en el procedimiento cartesiano. Mas bien, ya que en Dios la esencia y la existencia se dan simultáneamente, entonces la potencialidad y la actualidad son una. El título del Proslogión 2 es ¿De verdad existe Dios?, la cual es una pregunta no acerca o de Dios, sino en tanto Dios. La Verdad no es un predicado de Dios, es idéntica con Dios. Ibid. p. 661

Como ya se vió, para San Anselmo algo que existe no sólo en el pensamiento sino también en la realidad es "mejor" que algo que existe sólo en el pensamiento. Barth descubrió que esto implicaba una jerarquía cualitativa, que el santo de Aosta nunca aclaró. Es obvio suponer que para Hartman esto es bastante relevante. Así encuentra que San Anselmo había hecho un intento de explicación cuando hizo la analogía con el pintor: "Una cosa es pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra entender que la cosa existe en la realidad. Pues cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo pintó no sólo lo tiene en el entendimiento, sino que también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo" ¹⁸. Este ejemplo muestra que para San Anselmo la existencia es algo adicionado al pensamiento y que por lo tanto no sólo es mayor, sino también mejor. Basado en esto, Hartman propone cambiar el enunciado del argumento ontológico por " Dios es aquello que nada mejor puede ser pensado".

En fin parece que todavía hay mucho por discutir. De momento pasaremos a las conclusiones del trabajo, en donde procuraremos sintetizar las distintas reflexiones que hemos hecho a lo largo del trabajo y procuraremos generar nuevas reflexiones.

18. San Anselmo. Proslogión II.

CONCLUSIONES GENERALES .

CONCLUSIONES GENERALES .

Las presentes conclusiones tienen la finalidad de abrir un espacio a la discusión del tema , al mismo tiempo que introducir algunos de mis puntos de vista de manera mas explícita, dado que implícitamente ya están dentro del trabajo mismo en la convergen-
cia con el tema y el pensador que se defiende.

Es difícil sostener un punto de vista cuando se tienen tantas dudas y deficiencias en los conocimientos, como es mi caso, pero esta situación se torna mas problemática aún cuando el tema se presta a tanta polémica. En este sentido, creo que a muy pocas personas les interesaría discutir - por ejemplo - sobre la veracidad o la falsedad de enunciados del tipo ' la silla existe', puesto que todos captamos que hay sillas y que nos sentamos en ellas. En cambio, decir ' Dios existe ' , es un enunciado que inmediatamente genera puntos de vista muy diversos al respecto, puesto que con toda razón, se afirma que este concepto no es de la misma naturaleza que la de la silla. A esta última , la podemos ver, tocar u oler, mientras que Dios no es algo accesible a nuestros sentidos, por lo que la aceptación de que hay un ser existente que es la extensión de este concepto, ha sido tradicionalmente una cuestión de creencia. Esto último, no ha impedido, sin embargo que el análisis racional haya hecho avances en la dilucidación del

problema .

Estoy convencido de que el meollo del problema del argumento ontológico radica en la aceptación del nombre o la definición que se le da a Dios. Parece ser que si aceptamos dicha definición que se debe a San Anselmo o la corrección de ella que hace Hartman , entonces las consecuencias que se siguen a partir de allí no pueden ya evitarse, so pena de caer en la incorrección lógica o en el malentendido como en el caso de Gaunilo. Esto lo vió claramente Santo Tomás y por eso justamente se detenía a revisar el concepto de Dios que San Anselmo proponía. Así, tratando de invalidar las razones del último afirmaba que " no todo el mundo entiende por Dios ' aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada ' " ¹ . Sin embargo, de manera inexplicable el propio santo cae en la argumentación y se olvida de lo que fue su primera objeción. Kant, en cambio, no repara de manera importante en el nombre. El cree que destruye la fuerza del argumento al mostrar que la existencia no es un predicado y que por tanto decir que Dios existe no modifica o aumenta en nada el concepto de Dios. Pero como ya vimos esta crítica se le puede dirigir a Descartes, pero no a San Anselmo.

Hay que recordar que en la introducción vimos que un razonamiento es correcto si la conclusión se sigue lógicamente de sus premisas, por lo cual yo creo que el argumento ontológico es correcto. Tal es la fuerza oncluyente del mismo que muchos filósofo-

fos sin aceptarlo lo admiran, como es el caso de Bertrand Russell. Es famoso el pasaje en donde Russell experimenta una conmoción ante la evidencia irrefutable de su conclusión: "Recuerdo el momento preciso, un día en 1894, yo caminaba sobre Trinity Lane, cuando ví en un destello (o creí que lo ví) que el argumento ontológico es válido. Yo había ido a comprar una lata de tabaco; al regreso, de repente lo lancé al aire, y al recibirlo exclamé: Santo Dios el argumento ontológico es válido" ². Sin embargo, no veía las cosas de la misma manera Hugo Margain, para quien el argumento, aunque posee un carácter lógico es totalmente inválido. De acuerdo con Margain ³ el argumento ontológico presenta la siguiente estructura :

- a) San Anselmo define la palabra 'Dios' como áquel que presenta la característica 'D', en donde 'D' puede ser "aquel ser mayor que concebirse pueda" . Así Dios es igual por definición a $(x) (Dx)$.
- b) Dado que se afirma que la expresión 'Dios' no puede referirse a mas de un objeto, entonces no mas de un objeto puede tener la característica D.
- c) Se sostiene que el concepto 'D' implica la existencia de un objeto que sea D. Tomando a E como existe, se podría representar esto como $(x) (Dx - Ex)$. Esto debido a que para considerarse el ser que mayor pueda pensarse debe existir, ya que el existir le hace mas perfecto.
- d) "Dios no existe" es una contradicción.

2. Russell, Bertrand, My Mental Development, en The Philosophy of Bertrand Russell, Paul A. Schilpp, ed., Evanston, 1944, p.10.

3. Margain, Hugo, Racionalidad, Lenguaje y Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, p.114.

e) Se concluye que "Dios existe" es una verdad necesaria y que, por tanto, Dios existe por necesidad lógica.

Con respecto al primer inciso, Margain afirma que Santo Tomás tenía razón al criticar el uso que San Anselmo daba al término 'Dios'. Sin embargo, no creía que fuera pertinente quedarse en este punto, sino que con el fin de avanzar concede en aceptar tal significado, puesto que no "hay ninguna razón que nos impida inventar los conceptos que mas nos acomoden"⁴. Esto último es posible siempre y cuando establezcamos las condiciones necesarias y suficientes para su aplicación verdadera y que las reglas sean coherentes. En el caso del argumento, en b) y c) se han puesto las condiciones de a). La condición necesaria de la verdad "x es Dios" es que a exista. También se ha mostrado que si es verdadera la oración "x es Dios", es asimismo verdadero que Dios existe.

Margain revisa el punto que varios críticos del argumento sostienen y que consiste en afirmar que este es una trampa ya que en las premisas se encuentra disfrazada la conclusión. El considera que es inútil revisar esto. Aquí no se encuentra el meollo del problema, pues bien podemos decir "que el concepto 'Dios' implica la existencia, sin que por ello la existencia de Dios sea lógicamente necesaria"⁵

Después de haber hecho la anterior revisión, Margain concluye que aún cuando San Anselmo no procedió de la manera mas ade-

4. Ibid. p. 114 .

5. Ibid. p. 115 .

cuada, no se le puede rebatir por eso, puesto que hasta aquí no se ha cometido ningún error lógico. Así que según él la respuesta habrá que buscarla en d). El propósito central de él, es el de mostrar -una vez mas- que la existencia no puede tomarse nunca como un predicado.

Margain procede de la siguiente manera:

Aceptaremos provisionalmente las premisas

- i) Dios existe.
- ii) Parte del significado de "Dios" es que no puede aplicarse a mas de un sujeto.

Mas al aceptarlas, nos vemos forzados a aceptar también que "la expresión 'Dios' nos va a servir para identificar al objeto que reúna las condiciones necesarias y suficientes para ser llamado Dios"⁶. "Pero, puesto que la existencia es condición necesaria de la aplicación de 'Dios' (como concepto), y puesto que decimos referirnos al objeto que reúne todas las condiciones necesarias que hemos aparejado a la palabra Dios, hemos de concluir que todas las proposiciones de la forma " Dios... ", es decir las que tengan 'Dios' como sujeto, todas implican que el objeto del que se habla existe, pues que existe es una de esas condiciones"⁷. A partir de esto alguien podría proponer la proposición: "Dios no existe" que tiene la forma lógica "Dios ...", y esta implicaría "Dios existe" formándose de esta manera una tremenda paradoja.

6. Ibid.

7. Ibid.

Como vemos -dice Margain- es fácil mostrar que el argumento se invalida si negamos que Dios sea el sujeto lógico en la oración "Dios existe" y que no es la existencia la que se predica de Dios, puesto que eso equivaldría a decir que 'Dios', en esa oración, no cumple el papel de identificar al objeto que reúne las condiciones necesarias y suficientes para que se afirme que ese objeto es Dios. Nuestro autor insiste en que sólo se puede predicar de un sujeto, por lo que predicarle a este último la existencia es redundante. Precisa que en el argumento ontológico no se pretende ver a la existencia como algo adicional, sino precisamente como lo sustancial. Además parece que no se trata de añadir una precondition que ya tienen supuestamente esas oraciones.⁸ El problema de acuerdo con Margain es que en el argumento ontológico no se aclara el universo de discurso empleado, puesto que si "digo que si x no existe x no es Dios, porque si existiera una y que fuera mayor que x, y sería entonces Dios, tengo que aceptar que 'Dios' puede ser aplicado a no existentes: aunque todas esas aplicaciones sean falsas tendrán que tener sentido"⁹. Vemos que en la terminología de San Anselmo, el universo de discurso de 'Dios' sería el de los objetos que existen en la mente y objetos que existen en la realidad. Esto que aparentemente es intrascendente nos lleva a una gran controversia puesto que no se puede tratar de esta manera con universos de discurso de distinto orden. Pero si para colmo le agregamos el predicado existe,

8. Margain descubre que San Anselmo no trata de ver en la existencia algo adicional al concepto, puesto que para él ya se supone implícita.

9. Margain, Op. Cit. p. 119.

entonces si que es una gran falta puesto que como ya vimos antes esta debería ser una condición previa.

Este último punto es importante dilucidarlo puesto que podemos referirnos con el predicado 'existe' a dos tipos de entes diferentes: a) aquellos que efectivamente vamos a lograr identificar dentro de un universo de discurso de objetos reales y, b) Aquellos que aunque tengan una connotación y que puedan ser reconocidos por sus propiedades, no por ello podemos afirmar que el objeto realmente exista. En el primer caso tendríamos por ejemplo a Moctezuma, de quien si sabemos que existió, mientras que en el segundo caso estaría Pegaso. ¿ Dentro de cuál de estas dos categorías intenta San Anselmo que quede Dios? Dentro de ambas, y ese es el problema .

Para mostrarnos lo problemático que es tratar a la existencia como un predicado mas, sin distinguir los distintos órdenes a los que se puede referir, nos ofrece Margain un ejemplo dado por George E. Moore, que también Strawson ha retomado, aunque con distinto sentido .

Consideremos las siguientes oraciones

Todos los

La mayoría de los

El 60% de los

Muchos

Algunos

Unos cuantos

Por lo menos un

Ningún

tigre [s] manso [s] gruñe [n].

Vemos que estas oraciones son diferentes entre sí porque todas comienzan con distintos adjetivos cuantificadores. Notamos así mismo que todas ellas son significativas, inclusive si cambiamos el predicado por 'no gruñe(n)' o 'no vuela(n)', por más raro que suenen. Si intercambiáramos todos los predicados posibles nos percataríamos que seguirían siendo significativas las oraciones. Sin embargo, no sucedería lo mismo si en lugar de gruñe(n) agregáramos existe(n). Notaríamos que las tres primeras perderían su sentido. Y si ese predicado lo negáramos, es decir que pusieramos no existe(n), entonces ninguno de los cuantificadores tendrían sentido. Deberemos concluir de todo esto que la existencia no es un predicado.

Ahora bien, cuando se dice "Los tigres mansos existen", se está afirmando una tautología referencial, en donde se aclara que se tiene la capacidad de referir, pero que no predica nada. Esto se debe a que la existencia no es un predicado, tan sólo nos aclara que la clase en cuestión no es vacía, de tal modo que cuando "decimos que la existencia no es un predicado, afirmamos que las oraciones existenciales no tienen el mismo tipo de sujeto lógico que los demás, en el contexto en el que nos encontramos"¹⁰.

Margain concluiría implícitamente - nunca lo menciona explícitamente - que San Anselmo está utilizando el concepto 'Dios' como sujeto lógico en dos contextos diferentes, y que pretende de manera totalmente incorrecta utilizarlos paralelamente.

10. Ibid. p.120.

Particularmente no concuerdo con el punto de vista del profesor Margain. El afirma que la existencia en Dios es condición necesaria para todos los enunciados de la forma "Dios ...", por lo que el enunciado "Dios no existe" implica que "Dios existe". En primer lugar creo que es una mala interpretación del problema, puesto que Dios es el único ser que posee una identidad entre esencia y existencia -según consideran San Anselmo y Santo Tomás- por lo que el enunciado "Dios no existe" iría en contra de la esencia de Dios. En segundo término, no es posible aceptar que cada predicación que se hace de Dios implique su existencia, "Dios no existe" no puede implicar "Dios existe". En tercer lugar, yo no creo que San Anselmo maneje dos niveles de discurso diferentes. El afirma que Dios es "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" y que debe de existir, pues si no cualquier otra cosa existente sería mayor que él . San Anselmo declara en pocas palabras que la existencia posee mayor grado que sólo el pensamiento, por lo cual la interpretación axiológica que hace Hartman, resulta, según creo, la mas adecuada.

La visión hartmaniana nos provee de una jerarquización y una explicación de la realidad axiológica que nos permite entender todo tipo de fenómenos valorativos, entre los cuales está el que acabamos de revisar. Y aún cuando este problema seguirá dando material para la reflexión, creo que la aportación de Hartman será una pieza importante para la dilucidación del mismo.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- 1.- Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2.- San Agustín. Confesiones. Editorial Maucci. Barcelona. 1962.
- 3.- Obras Completas. Editorial BAC. Madrid.
- 4.- San Anselmo. Obras Completas. Primer Volumen. Editorial BAC. Madrid.
- 5.- Proslogión. Aguilar. Argentina. 1970.
- 6.- Sobre la Verdad. Aguilar. Argentina. 1978.
- 7.- Aristóteles. Ética Nicomaquea. UNAM. México. 1961.
- 8.- Bréhier, Emile. La Filosofía de la Edad Media. UTEHA. México. 1959.
- 9.- Bunge, Mario. La Ciencia, su método y su filosofía. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1977.
- 10.- Cassirer, Ernst. El Problema del Conocimiento. Fondo de Cultura Económica. México. 1965. Tomo I.
- 11.- Copi, Irving. Lógica Simbólica. CECSA. México. 1982.
- 12.- Copleston, Frederick. Historia de la Filosofía. Ariel. Barcelona. 1980. Tomos II, IV, VI.
- 13.- El Pensamiento de Santo Tomás. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.
- 14.- Descartes. El Discurso del Método.
- 15.- Meditaciones Metafísicas.
- 16.-
- 17.- Foucault, Michel. La Verdad y las formas jurídicas. Gedisa. México.
- 18.- Galilei, Galileo. Il Saggiatore. Feltrinelli Editori. Milano. 1965

- 19.- García López, Jesús. El Conocimiento de Dios en Descartes.
Editorial EUNSA. España. 1976.
- 20.- García Morente, Manuel y Juan Zaragüeta. Fundamentos de Filosofía. Espasa-Calpe. Madrid. 1960.
- 21.- Gilson, Etienne. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. Random House. New York.
- 22.- The philosophy
- 23.- Grabmann, Martin. Thomas Aquinas. Longmans, Green and Co.
Estados Unidos de América. 1928.
- 24.- Hartman, Robert S. Axiología Formal. La ciencia de la valoración. Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. UNAM. 1956.
- 25.- La Estructura del Valor. Fundamentos de la Axiología Científica. Fondo de Cultura Económica. México. 1959.
- 26.- Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic, en The Review of Methaphysics. Vol XIV. No. 4. Junio de 1961
- 27.- La Naturaleza de la Valoración, en el Anuario Humanitas. Universidad de Nuevo León. 1968.
- 28.- The Science of Value, en Maslow Abraham (Edit). New Knowledge in Human Values. A Gateway Edition. Chicago. 1971.
- 29.- Sentimiento y Valor, en Dianoia. Anuario de Filosofía. Año XIII. No. 13. 1967. Fondo de Cult. Económica. México.
- 30.- El Conocimiento del Bien. Fondo de Cultura Económica. México. 1965.
- 31.- The Scientific Method of Analysis and Synthesis. Manuscrito inédito.

- 32.- La Simbolización del Valor, en Dianoia. Anuario de Filosofía. Año IX No.9.1963
- 33.- Una Ciencia Moral para la Era Atómica, en Cuadernos Americanos. México. Vol. CLX. No.5. Septiembre-Octubre 1968 .
- 34.- Comentario a Fides Quaerens Intellectum, de Karl Barth, en Dianoia. Anuario de Filosofía. Año VII. No. 7. 1961. Fondo de Cult. Económica. México.
- 35.- Value Theory as a Formal System, en Kant Studien. Band 50. Heft 3. 1958-59.
- 36.- The Value Structure of Creativity, en The Journal of Value Inquiry. Vol.VI. No.4. Invierno 1972.
- 37.- Jolivet, Regis. El Dios de los Filósofos y de los Sabios. Editorial Casal i vall. Andorra. 1958.
- 38.- Kant, Emmanuel. Crítica de la Razón Pura. Traducción de Manuel García Morente. Porrúa. México. 1976 .
- 39.- Lógica. Editora Nacional. México. 1977.
- 40.- Mariás, Julián. San Anselmo y el Insensato. Revista de Occidente. Madrid. 1973.
- 41.- La Filosofía del Padre Gratry. Sudamericana. Buenos Aires. 1948.
- 42.- Margain, Hugo. Racionalidad, Lenguaje y Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México.
- 43.- Mondolfo, Rodolfo. El Pensamiento Antiguo. Losada. Buenos Aires . 1974.
- 44.- Morales, Cesareo, Marxismo y valores, en Logos, Universidad la Salle, Mayo-Agosto de 1978, Vol.VI, No.17, pp.7-35.
- 45.- Plantinga, Alvin. The Ontological Argument, Anchor Books. Estados Unidos de América, 1965.

- 46.- Platón. The Collected Dialogues. Princeton University Press.
New Jersey . 1980.
- 47.- Rábade, Sergio. Verdad, Conocimiento y Ser. Editorial Gredos S.A.
España. 1965.
- 48.- Santo Tomás. Suma Teológica. Biblioteca de Autores Cristianos.
Madrid. 1967. Tomo I.
- 49.- Suma Contra Gentiles. Biblioteca de Autores Cristia-
nos. Madrid . 1967. Tomo I.
- 50.- Spinoza, B. Ethica . Editorial UNAM. México. 1967 .
- 51.- Suppes, P. Introducción a la Lógica Simbólica. C.E.C.S.A. Mé-
xico. 1978.
- 52.- Vigna, Luigi. Sant'Anselmo. Tipografia Editrice. L.F. Cogliati.
Milán. Italia. 1899.
- 53.- Vignaux, Paul. El Pensamiento en la Edad Media. Fondo de Cul-
tura Económica. México.
- 54.- Wartofsky, Marx W. Introducción a la Filosofía de la Ciencia.
Alianza Editorial . España. 1968 .
- 55.- Wilson, Margaret (Edit) . The Essential Descartes. Mentor
Books, Estados Unidos de América. 1969.
- 56.- Wulf, Maurice de. Historia de la Filosofía Medieval. Edito -
rial Jus. México. 1945.
- 57.- Xirau, Ramón. De Ideas y no ideas. Cuadernos de Joaquín Mor-
tiz. México. 1974.