

ANTONIO MACHADO Y EL ARGUMENTO ONTOLOGICO

Giovanna Giglioli

Decía Juan de Mairena en uno de sus discursos: “Es muy posible que el argumento ontológico o prueba de la existencia de Dios no haya convencido nunca a nadie, ni siquiera al mismo San Anselmo, que, según se dice, lo inventó”, y mas adelante concluye: “El argumento ontológico lo ha creado una fe racionalista... una creencia en el poder mágico de la razón para intuir lo real...” (1).

Creo que Machado capta sólo muy parcialmente la dimensión de la prueba anselmiana, abriendo, entre la fe por un lado y la prueba de la existencia de Dios por el otro, un abismo que resulta absolutamente artificial en la mentalidad de Anselmo y de su siglo. El argumento ontológico nunca hubiera visto la luz sin la fe del “buen obispo de Canterbury”, que creyó profundamente en él, ya que el mágico poder de la razón nunca pudo ser para Anselmo más que un reflejo del poder mágico de la fe. Sólo mucho más tarde, tal vez con Tomás de Aquino, las pruebas de la existencia de Dios pasaron a ser meros asuntos de “creencia” filosófica y el argumento ontológico símbolo de fe racionalista.

En los tiempos de Anselmo la razón todavía estaba encadenada y llena de misticismo:

Mientras que en 1056 se creaba en Montecassino, en el sur de Italia, un centro de traducciones de las obras fundamentales de la cultura griega y árabe, en el norte de la península florecían los estudios jurídicos. El desarrollo, primero de la escuela de Ravenna y luego de la gran escuela boloñesa, no interesa directamente a la filosofía; sin embargo, el sólido conocimiento de nociones gramaticales y dialécticas requeridas para el estudio del Corpus Juris iba influyendo cada vez más en la cultura general de la época. Así el ejercicio de las artes del “trivio” fue naturalmente extendiéndose mas allá de los estrechos límites de las escuelas jurídicas laicas para interesar también —sobre todo en Italia y en Francia— las élites de la iglesia, cuyas propias instituciones jurídicas iban evolucionando paralelamente. De aquel ambiente de renovado fervor intelectual provenía Lanfranco de Pavia, abade de Bec y luego Arzobispo de Canterbury. Coetáneo de Pedro Damián, el anti

1.— A. Machado, Juan de Mairena. Ia., c. XIV, pág. 67,68
Ed. Losada, Buenos Aires, 1957.

dialéctico feroz y el teórico de la teocracia, Lanfranco representaba la nueva tendencia del siglo XI hacia una doctrina filosófica de equilibrio entre fe y razón, igualmente distante de los extremismos reaccionarios de Pedro Damián como de los dialécticos de Berengario de Tours. El difícil camino de tal equilibrio culminó en el siglo XI en la obra de uno de los discípulos de Lanfranco, Anselmo, “de origen noble según la nobleza del mundo y ciudadano de la villa de Aosta” (2). Para Anselmo, sin embargo, la nobleza no era cosa del mundo, sino que consistía en tener dentro de sí la luz de Dios para llevarla a los demás. Fue Anselmo un hombre de fe profunda, cuya angustiada ansia de Dios nunca cedió el campo a una fría fe en la razón. En el primer capítulo del *Proslogion* Anselmo repite angustiado las palabras del salmo: “Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro”.

¿Cómo, de la fervida fe de Anselmo, nació la famosa prueba de la existencia de Dios, “triumfo de la dialéctica pura operando sobre una definición”? (3).

Entre 1060, año en que entró a la Abadía de Bec, y 1078, Anselmo elaboró sus escritos fundamentales. En el primero de ellos, el *Monologion*, presenta tres pruebas de la existencia de Dios que siguen una directriz metafísica de carácter netamente platónico, apoyándose todas en el supuesto del orden jerárquico de perfección presente en el universo que culmina en la perfección absoluta de Dios. En el *Proslogion* Anselmo desarrolla el argumento que Kant llamará siete siglos más tarde ontológico por partir ya no de la consideración del mundo sensible, sino de la idea misma de Dios.

No hay que olvidar que tanto en el *Monologion* como en el *Proslogion* aquella razón humana que vemos funcionando en toda su pureza, no es más que un instrumento de la fe, instrumento que goza de completa confianza una vez puesto a funcionar, pero que nunca empezaría a moverse si no fuera movido por la fe. El “neque quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam”, resumido en la fórmula que originalmente había sido el título del *Proslogion* “fides quaerens intellectum”, tiene un sentido inequívoco: la búsqueda intelectual de Dios brota directamente de la fe, la inteligencia no sólo presupone la fe, sino que procede enteramente de ella. Esta aclaración me parece indispensable para comprender el argumento ontológico en Anselmo y distinguirlo de sus formulaciones posteriores. Sólo así se capta el sentido de la mística “excitatio mentis ad Deum” del primer capítulo, a la cual se contrapone en el segundo la repentina aparición del hombre sin fe, que no encuentra a Dios en lo más íntimo de su corazón y por eso mismo es incapaz de entendimiento, insipiens, áphron como lo llamó la versión de los Setenta.

“Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus” la ausencia de fe va acompañada de la “insipientia”. Por eso se hace necesario que el hombre de fe demuestre la existencia de Dios mediante la razón, ya que únicamente una razón movida por la fe puede devolverle al insipiens su razón y a través de ella hacerle el don de la fe.

Así la prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe y culmina con su inteligencia (4). En efecto, nosotros creemos que Dios existe y que es un ser de tal

-
- 2.— Eadmero, Bibliografía de Anselmo. En *Obras Completas de Anselmo*, pág. 52, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.
 - 3.— Etienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*. Ed. Gredos, Madrid, 1972, pág. 273.
 - 4.— “Et quiden credimus: Te esse aliquid nihil mains cogitari potest”.

naturaleza que no se puede concebir otro más grande; pero también el insipiens que niega a Dios comprende lo que se afirma con esta proposición y el pensamiento está en su inteligencia, aunque él no crea que exista el objeto de este pensamiento: de hecho una cosa puede existir en la inteligencia —como lo comprueba el ejemplo del pintor antes de realizar su obra— sin que por eso se admita su existencia exterior. Así el insipiens es obligado a reconocer que por lo menos en su pensamiento existe el ser mayor que el cual nada puede pensarse. Una vez aceptada esta premisa no le es posible negar que el “quo maius cogitari nequit” existe también en la realidad ya que esta existencia posee mayor perfección que la primera.

“Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería sin embargo tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima” (5).

De la anterior reducción al absurdo se deduce fácilmente que el ser mayor que el cual nada puede pensarse existe de una manera cierta tanto en el intelecto como en la realidad.

El argumento, expuesto en el capítulo 2 del *Proslogion*, es completado en el capítulo 3 mediante una formulación más crítica. Escribe Anselmo:

“Existe por tanto verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro y de tal manera que no se le puede siguiera pensar como no existente (ut nec cogitari possit non esse)” (6). Aquí el “esse in re” ya no se añade al “esse in solo intellectu” como una perfección simplemente, sino que la existencia mental y la existencia in re tienen que coincidir por intrínseca necesidad lógica: en esta segunda formulación del argumento la noción de existencia necesaria está explicitada, así como lo estará en los momentos decisivos del “Contra Insipientem”, en respuesta a Gaunilo.

Sin embargo, Anselmo no logró alcanzar su meta más que parcialmente, no pudiendo lograr un equilibrio objetivo y definitivo entre razón y fe ni dejar claramente establecido para todo el mundo el camino a través del cual la fe debe ponerse en marcha hacia la contemplación intelectual de Dios. Desde la Edad Media se ha negado la validez del argumento ontológico. Aun viviendo Anselmo, un monje del Monasterio de Marmontier, Gaunilo, escribió un “Liber pro insipiente”, que es una aguda crítica del procedimiento anselmiano. Y es que las objeciones de Gaunilo deben hacer resultado particularmente hirientes para Anselmo porque el monje no era un verdadero “insipiens”, sino por el contrario hombre de profunda fe. Por eso la crítica de Gaunilo golpea el corazón mismo de la “fides quaerens intellectum” de Anselmo: la incomprensión del argumento ontológico no está necesariamente ligada a la ausencia de fe. Anselmo, al leer el “Pro Insipiente”, debe haber experimentado la dolorosa duda de que, aun movido por la fe, el intelecto humano pudiera escoger otros caminos, de que su prueba no fuera la única síntesis posible entre fe y razón.

5.— Anselmo, *Proslogion*, en *Obras Completas*, pág. 368, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1952.

6.— Anselmo, op. cit., pág. 369.

Escribe Gaunilo:

“En cuanto a la afirmación de que dicho ser no solamente está en mi pensamiento, sino también en la realidad... respondo: si se quiere considerar como existente en el espíritu una cosa que, sin embargo, el pensamiento no puede representarla bajo la forma de un ser real cualquiera, no lo niego; pero como de esta manera de existencia ideal no se sigue necesariamente que exista en la realidad, no le concedo esta existencia, a menos que se me lo demuestre por una prueba irrefutable” (7).

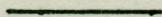
Aquí evidentemente —como muy bien lo vio el Filósofo Mairena— no se enfrentan simplemente Anselmo y Gaunilo, sino dos estilos de pensamiento. Si los dos fueron hombres de fe, podemos ahora prescindir del fundamento fideísta que Anselmo dio a su prueba y quedarnos con el problema filosófico. De hecho el argumento de Anselmo, además de basarse en la certeza interior de la fe, se funda a la vez en la certeza platónica que existir en el pensamiento ya es existir en la realidad, mientras que Gaunilo objeta justamente este tránsito, este salto de lo lógico a lo ontológico. En el enfrentamiento entre el “Pro Insipiente” y el “Contra Insipientem” se encuentran ya los argumentos fundamentales en pro y en contra de la famosa prueba que se emplearán en toda futura discusión acerca de ella.

El argumento ontológico puede disgustar a hombres profundamente religiosos y fascinar a ateos irreductibles. Es porque el argumento no es cuestión de fe sino de Weltanschauung. Se trata —como decía Mairena— del eterno enfrentamiento de dos creencias metafísicas: una que identifica lo real con lo pensado, otra que quiere pensar la “realidad”. El sentido del argumento ontológico es anterior al argumento mismo; se podría hacer remontar a Parménides y Heráclito y reconstruir alrededor de tal sentido toda la historia de la filosofía.

Con Tomás de Aquino, dos siglos más tarde, la prueba de la existencia de Dios se transformaba en asunto de competencia únicamente de la teología natural. La demostración tenía que desarrollarse en un plano puramente filosófico, sin ningún recurso a ideas o principios que implicaran un conocimiento de orden sobrenatural. Tomás negaba así su sentido a la definición anselmiana de Dios, ya que nuestro espíritu finito no puede asir la infinitud de Dios ni ver por consiguiente, la necesidad de existir que tal infinitud implica.

La clara distinción de Tomás entre razón y fe cerraba automáticamente el camino que había abierto el argumento de Anselmo:

“Pues lo que se puede pensar que no existe, no es por la imperfección de su ser, sino por la fragilidad de nuestro intelecto... porque no podemos ver su esencia, llegamos al conocimiento de su existencia no por sí misma, sino por sus efectos” (8).



7.— Gaunilo, Libro en favor de un insensato. En *Obras Completas de Anselmo*, pág. 413.

8.— Tomás de Aquino, Suma contra Gentiles, L.I., cap. XI.

Así la prueba de Aselmo se basaba en una confusión inicial entre teología revelada y teología natural, ya que desde el principio suponía lo que más bien debe ser conquistado a través de la prueba; la evidencia del fundamental acuerdo entre fe y razón, que representa la cumbre y la meta del filosofar.

Esta es la más decisiva objeción de Tomás, a la cual sigue la otra, más conocida, que concierne al tránsito de la existencia en la mente a la existencia en la realidad:

“Además porque... aunque fuera concebido en la mente lo que es presentado por el nombre de Dios, no se seguiría que Dios existe sino en el intelecto” (9).

Etienne Gilson escribe:

“A continuación se arranca a la razón humana la dulce ilusión de que conoce las cosas en sus razones eternas. Ya no se habla más de esa íntima presencia y de esa consoladora voz interior de su Dios... más aún hay que admitir que el alma racional, que es la forma única del cuerpo, reducida por esta nueva situación a sacar de lo sensible todos sus conocimientos, incluso los inteligibles... ve cerrársele todos los caminos directos que conducen al conocimiento de Dios; se acabó la evidencia directa que prueba su existencia, esas intuiciones directas que nos permiten leer el transparente misterio de su esencia” (10).

Así Tomás fundándose en la doctrina aristotélica del alma, al rechazar las tesis innatistas de la tradición platónico-agustiniana, rechazaba el argumento ontológico contraponiendo al “mágico poder de la razón” la “fragilidad del intelecto humano”.

Sin embargo, el argumento ontológico no había sido aniquilado por la Escolástica, como afirma Mairena, ni llegó a resucitar de pronto con Descartes. Un pensador como Enrique de Gand, franciscano de la línea agustiniana, contemporáneo de Tomás, concluía, apoyándose en la distinción entre “ser posible” y “ser necesario”, que el primero debe tener su fundamento en el segundo, en el cual coinciden esencia y existencia. He aquí su impecable formulación del argumento:

“Solum Deum possibile est scire esse, sciendo eius quidditatem et essentiam: quod scilicet talis sit quo in eo idem sit essentia et esse: et per hoc scire ex eius essentia quo sit necessaria existentia, ita quod non sit possibile intelligere eius essentiam, intelligendo cum hoc ipsam non existere in effectum” (11).

Así Pedro Juan Olivi en sus “*Questiones de Deo cognoscendo*” volvía a proponer el argumento ontológico, definiendo “*incalumniabilis*” la manera de argumentar del *Proslogion*.

9.— Tomás de Aquino, *ibid.*

10.— E. Gilson, *op. cit.*, pág. 501.

11.— E. de Gand, *Summae Quaestionum Ordinarium*, 22, 5. Edit. Badii en “*Argumento ontológico y Metafísica de lo Absoluto*”. (Rev. “Pensamiento”, v.19, 1963, Ed. Razón y Fe, Madrid).

Duns Scoto nos dio del argumento de Anselmo la famosa "coloratio" que consiste en ampliarlo de la siguiente manera: se llega por vía cosmológica a la afirmación de un ente primero en el orden del ser para después demostrar su existencia por vía ontológica. Hacía clara su posición en aquel "conflicto de creencias" que se da, según Mairena en toda cuestión metafísica, al afirmar que se puede concluir de lo necesario lo contingente pero no a la inversa, y al probar la existencia de Dios no como un hecho, sino como una necesidad:

"El sumo pensable sin contradicción puede existir en la realidad. Esto se prueba primero del ser quidditativo, porque en tal pensable descansa sumamente el intelecto... Y entonces se arguye ulteriormente lo que es, hablando del ser de la existencia: lo sumamente pensable no está solamente en el intelecto pensante, porque entonces puede existir, porque lo pensable es posible, y no puede existir, porque repugna a su razón el existir por otra causa, como consta anteriormente en la segunda conclusión de la vía de la eficiencia; por consiguiente es pensable mayor aquello que existe en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento" (12).

Si Dios no existiera no sería causa primera, sino que debería haber una causa que le impide existir, contradiciendo las conclusiones de la prueba cosmológica.

Vemos así como el argumento ontológico no resucitó con Descartes, después de 5 siglos de silencio, aunque sí es indudable que su aceptación por parte del "padre de la filosofía moderna" demuestra de una manera decisiva su vitalidad y su lugar imperecedero en la historia de la filosofía, como símbolo de la coincidencia entre lo ideal y lo real.

Descartes admitió tanto la prueba a posteriori como la a priori, y únicamente estas dos:

"Quia duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse: per effectum et per ipsam eius essentiam sive naturam"

La prueba cartesiana por los efectos tiene un caracter peculiar que no puede ser pasado por alto: de ninguna manera se trata allí de partir del mundo, cuya misma existencia puede ser garantizada únicamente por medio de Dios, sino de remontarse de las ideas presentes en nuestro espíritu hasta la causa de estas ideas que es Dios mismo. El meollo de tales pruebas descansa en un supuesto de clara derivación platónica y que es esencial a toda la filosofía racionalista: la idea de una escala jerárquica de perfección en la cual a grados mayores de perfección corresponden grados más ciertos de existencia. Esta idea, ya presente en el *Monologion* de Anselmo ocupa el lugar central de la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* y es al mismo tiempo la base filosófica de la idea de Dios de la cual arranca el argumento ontológico.

A este supuesto se añaden otros, que están a la base tanto de las pruebas a posteriori como de la ontológica y que son los supuestos mismos de todo el pensamiento cartesiano: el de la realidad de las ideas y el del ser como dato del pensamiento. Tales supuestos explicitados por Descartes más claramente que por cualquier otro filósofo hacen que su formulación del argumento ontológico sea la más representativa de un estilo del filosofar.

Escribe Descartes en la Meditación 5a:

“... hallo en mi una infinidad de ideas de ciertas cosas que no pueden estimarse como pura nada... y que no han sido fingidas por mí, aún cuando tengo yo libertad de pensarlas o no pensarlas, sino que tienen su verdadera e inmutable naturaleza. Como por ejemplo cuando imagino un triángulo... sus propiedades deben ciertamente ser todas verdaderas ya que las concibo claramente ... pues es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad y el ser la misma cosa... Ahora bien: si pudiendo yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue en consecuencia que todo cuanto reconozco clara y distintamente pertenecer a esa cosa, le pertenece en efecto, no puedo hacer de esto un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios” (13). Y continúa enseguida con la formulación del argumento:

“Es bien cierto que yo hallo en mi su idea, es decir, la idea de un ser sumamente perfecto, como hallo la idea de cualquier figura o número; y conozco que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza, con no menor claridad y distinción que cuando conozco que todo lo que puedo demostrar de un número o de una figura pertenece verdaderamente a la naturaleza de ese número o de esa figura”.

Cuanto a la objeción de un tránsito arbitrario de lo lógico a lo ontológico, Descartes ve en ella nada más que un “sofisma oculto”.

“Pues porque yo no pueda concebir una montaña sin valle, no se infiere que haya en el mundo montaña y valle, sino sólo que la montaña y el valle, existan o no, son inseparables una de otro; mientras que, puesto que yo no puedo concebir a Dios sino como existente, se infiere que la existencia es inseparable de él y, por lo tanto, que existe verdaderamente” (13bis).

Así el argumento ontológico llega a ser en Descartes —como muy claramente lo veía Mairena— ya no una prueba sino una evidencia, evidencia basada en la realidad de la idea de perfección, idea que está en la mente de un hombre que existe en cuanto duda “... y puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar; y se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía ser por alguna naturaleza que fuese evidentemente más perfecta” (14). De la duda nace la idea de perfección que es la base de los dos argumentos. La evidencia de tal idea para el pensamiento humano es el argumento ontológico mismo y prueba por sí sola la existencia de Dios, aunque desgraciadamente tal evidencia Dios mismo la puso en nosotros:

“No es que mi pensamiento pueda hacer que Dios sea... por el contrario, la necesidad que hay en la cosa misma, es decir, la necesidad de la existencia de Dios, me determina a tener este pensamiento” (15).

13.— Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Med. 5a, Espasa—Calpe, Madrid, 1968, pág. 130.

13.—bis. *Ibid.* pág. 130 sq.

14.— Descartes, *Discurso del Método*, parte 4a. Espasa—Calpe, Madrid, p. 50.

15.— Descartes, *Meditaciones*, Med. 5a., p. 131.

Sin embargo, no voy a tratar de ver aquí un círculo vicioso, ya que la regla que hace que las ideas claras y distintas sean todas verdaderas es anterior a la prueba de la existencia de Dios y se relaciona directamente con la evidencia del cogito. No hay por eso mayor problema en reconocer, una vez probada la existencia de Dios, que es él mismo quien fundamenta toda evidencia, ya que si Dios existe, existiría evidentemente antes de que probáramos su existencia. Así objetarle a Descartes su prueba ontológica sería objetarle toda su filosofía. Escribe Etienne Gilson en su *Comentario al Discurso del Método*: “Une philosophie qui part du Cogito et par conséquent de la pensée pure, suppose que c’est la réalité du sensible qui a besoin d’être garantie par la pensée et non viceversa. C’est donc toujours la pensée qui juge de l’existence”.

Lo único que todavía quisiera destacar es el paralelismo entre la prueba alselmiana y la cartesiana, basadas las dos sobre la necesaria atribución de la existencia a Dios a partir de su definición (definición negativa en Anselmo (quo maius cogitari nequit) en la medida en que paradójicamente expresa la imposibilidad de definición, definición positiva en Descartes (ser sumamente perfecto) en la medida en que depende directamente del contenido positivo de las ideas) y, por otra parte, la diferencia que hay entre una noción suministrada únicamente por la fe y cuya inteligencia constituye el fin último de la filosofía y otra que representa un punto de partida filosóficamente necesario para poder filosofar acerca del mundo.

Leibniz, como Descartes, propone primero una prueba a posteriori, pero argumenta, como en la Escolástica, “a contingentia mundi”: “... y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o series de este detalle de las contingencias...” (16). “... Y así la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria... y esto es lo que llamamos Dios” (17). Esta substancia necesaria es única, absolutamente perfecta e infinita. Pero hasta aquí el argumento cosmológico. Ahora la demostración de la existencia de Dios procede por vía ontológica, y Leibniz acepta la prueba cartesiana, pero sustituyendo la idea de perfección por la idea de posibilidad: si Dios es posible es real.

Por Dios entendemos una esencia que implica la existencia. Para que una esencia sea posible basta con que no sea contradictoria: “... y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no implica límite alguno ni ninguna negación, y, por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la Existencia de Dios a priori” (18).

Nos sorprendió la similitud entre el procedimiento leibniziano y la primera “coloratio” de Duns Scoto que dice así: “...Dios es aquel que pensado sin contradicción no puede pensarse algo mayor sin contradicción. Y que ha de añadirse “sin contradicción” es evidente, de hecho aquello en cuyo conocimiento o pensamiento se incluye la contradicción se dice no pensable” (19). Parecido que me limito a señalar así como la necesidad común a los dos filósofos de afirmar primero un ente necesario, único y perfecto, a través de la prueba cosmológica.

16.— Leibniz, *Monadología* E. Aguilar, Madrid, 1968, párrafo 37, p. 39.

17.— *Ibid.* párrafo 38, p. 39.

18.— Leibniz, *op. cit.*, pág. 41.

19.— *Ibid.*, pág. 42.

Decía Mairena en su discurso sobre el argumento ontológico: “Más tarde Kant, según es fama, le da el golpe de gracia, como si dijéramos: lo descabella a pulso en la Dialéctica Transcendental de su *Crítica de la Razón Pura*”.

Si defendiéramos el argumento ontológico, sostendríamos que hay un concepto, y sólo uno, en el cual la supresión de su objeto es contradictoria en sí: el concepto de ente realísimo. Admitida anteriormente la posibilidad de tal ente, Kant escribe: “ahora bien, en toda realidad está comprendida también la existencia: por lo tanto la existencia se halla en el concepto de un posible, al suprimirla se suprime la posibilidad interna de la cosa, lo cual es contradictorio” (20). Contra tal supuesta contradicción objeta Kant que lo único que logramos con semejante manera de razonar es una mísera tautología que consiste en suponer una existencia como perteneciente a la posibilidad para después inferirla de la posibilidad interna, o sea en repetir en el predicado lo que ya está contenido en el concepto del sujeto. Esta primera objeción kantiana nos lleva a darnos cuenta de que no podemos considerar una proposición de existencia como una proposición analítica, una proposición de existencia no puede ser más que sintética. “Pero la determinación es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo aumenta”. Esto no pasa con “Ser” ya que “Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico es únicamente la cópula del juicio. ...Pues bien, si tomo el sujeto junto con todos sus predicados y digo: Dios es, o hay un Dios, no pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y ciertamente al objeto en relación con mi concepto” (21). Así cien escudos efectivos no contienen en absoluto nada más que cien escudos posibles. En efecto no hay diferencia entre los escudos reales y su concepto, de lo contrario mi concepto de ellos no sería adecuado ya que no expresaría todo el objeto. Así la diferencia entre lo imaginario y lo real sólo consiste en la inexistencia de uno y la existencia de otro. Hemos visto que la existencia no es para Kant un predicado. Es simplemente la posición de algo en el interior mismo de la experiencia, por tanto, “si pienso un ente que sea la realidad máxima, subsiste siempre la cuestión de si existe o no”, ya que lo que falta aquí es la relación con mi total estado de pensamiento o sea la posibilidad del conocimiento de ese objeto a posteriori. Así afirma Kant que sólo tiene posición aquello que cae en nuestra experiencia posible, o sea los fenómenos, por consiguiente de ninguna manera Dios, “ya que una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada”.

Cuando Mairena decía en la conclusión de su discurso: “Pero darías prueba de incapacidad filosófica si pensaseis que el propio Kant ha demostrado nada contra la existencia de Dios, ni siquiera contra el famoso argumento”, solo quería enfrentarnos una vez más con el “conflicto de creencias” que está presente en toda cuestión metafísica. Y de hecho Kant se opone a través de su refutación del argumento ontológico a todo el racionalismo clásico, al sostener que sin la intuición sensible el concepto está vacío, que es la sensibilidad la que nos da objetos. Aunque de ellos no podamos decir nada, salvo que son, para pasar de inmediato a imponerles las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, no es menos cierto que aquí encontramos un momento netamente

20.— Kant. *Crítica de la Razón Pura* T. II, Libro II de la Dialéctica Transcendental Cap. IV, pág. 253.

21.— Ibid., pág. 254.

empírico a través del cual “Kant arruina todo el esquema racionalista que había persistido desde Platón hasta Leibniz y que había sido tan claramente formulado por Descartes. Ya no existe aquella jerarquía de seres que iba desde lo menos perfecto hasta el ser más perfecto. En lo sucesivo los seres imperfectos existirán tanto como Dios, e inclusive en un sentido, puesto que por el momento no estamos seguros de la existencia de Dios, existirán más que Dios”.

Pero antes de terminar con Kant quisiera señalar dos puntos más. El primero es su crítica a la conceptibilidad misma de lo necesario que se encuentra al comienzo del capítulo acerca del argumento ontológico. El concepto de ente necesario, dice Kant, es puro concepto de razón y “sin duda es muy fácil dar de este concepto una definición verbal: que es algo cuya no-existencia es imposible”. Pero, mediante tal concepto, se pregunta Kant ¿pensamos efectivamente algo o no? Cuando nosotros ponemos ejemplos los ponemos de juicios y no de cosas ni de su existencia. Así cuando decimos que un ángulo tiene necesariamente tres ángulos, esto es cierto sólo en el caso de que exista un triángulo. “Poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos es contradictorio; no lo es empero suprimir el triángulo junto con sus tres ángulos”. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de ente absolutamente necesario: si se suprime su existencia, se suprime la cosa con todos sus predicados: ¿De dónde puede provenir entonces la contradicción?” (22). Y si a esto contestáramos que, sin embargo, hay sujetos que no se pueden suprimir, “eso equivaldría a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, postulado de cuya exactitud dudé precisamente... En efecto no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, de suprimirse con todos sus predicados, dejaría una contradicción, y sin contradicción, mediante meros conceptos puros a priori no tengo ningún atributo de imposibilidad”.

La objeción en sí no es nueva, ya que se venía proponiendo desde la Edad Media, pero en Kant adquiere una profundidad crítica nueva al relacionarse con la estructura sintética misma de nuestro conocimiento. Así se dirige no solamente contra el argumento ontológico sino contra la posibilidad de toda metafísica y objetiva, por lo tanto, desde ahora, contra toda prueba de la existencia de Dios. Aquí se inserta el segundo punto: Kant muestra cómo el argumento cosmológico culmina con la afirmación de un ente necesario, y cómo la razón humana, llegada a este punto, tiene que despedirse del argumento empírico para derivar de meros conceptos las propiedades de tal ente necesario. “Cree entonces encontrar esos requisitos única y exclusivamente en el concepto de ente realísimo y luego infiere: éste es el ente absolutamente necesario. Pero es notorio que haciéndolo así, presupone que el concepto de ente de suprema realidad satisface completamente al concepto de absoluta necesidad en la existencia, es decir: que de aquél puede inferirse éste, proposición sustentada por el argumento ontológico que, en consecuencia se acepta y toma por fundamento en la demostración cosmológica” (23).

Esto explica el porqué autores como Duns Scoto o Leibniz necesitan de la unión de las dos pruebas para poder llegar a una demostración concluyente y el por qué se tiene a veces la impresión, sobre todo en Descartes, de que, a pesar de la neta separación de las

22.— Kant, op. cit., pág. 252.

23.— Kant, op. cit., cap. V., pág. 258.

dos pruebas, nos encontramos frente a un único argumento: el ontológico más la explicación de su génesis en la mente humana, representada por la prueba a posteriori.

Hegel es uno de los grandes filósofos que “después de Kant han jurado por la intuición intelectual, por la realidad de las ideas, por el verdadero ser de lo pensado” (24), volviendo así a aceptar el argumento ontológico. *La Ciencia de la Lógica* comienza con las dos categorías más abstractas y más pobres: las del ser y de la nada, el ser indeterminado, vacío que es la misma cosa que la nada, la pura nada, indeterminada y vacía. Es en una nota a este comienzo donde Hegel objeta a Kant su refutación de la prueba ontológica y su argumento de que “ser no es un predicado real”. Lo que Kant hace, según Hegel, es aplicar la identidad abstracta ser—nada a un contenido determinado sin darse cuenta de que la proposición “el ser y la nada son lo mismo”, así aplicada, ya no se refiere a las abstracciones puras del comienzo de la Lógica, sino a un ser determinado y a un no—ser determinado. Esta indebida aplicación permite a Kant considerar el contenido determinado, por ejemplo de los cien escudos, bajo la forma de identidad consigo mismo, aislándolo arbitrariamente de su relación de necesidad con otros contenidos, propia de toda existencia determinada, para después compararlo con otros contenidos determinados (por ejemplo con una situación patrimonial) y llamar a esta contraposición de contenidos artificialmente aislados diferencia entre existir y no—existir. Pero eso que Kant llama concepto es evidentemente un pseudo concepto, ya que “la relación consigo no pertenece ella misma a un tal contenido, limitado, finito” (25). Tal relación de identidad consigo mismo, identidad entre objeto y pensamiento del objeto pertenece en cambio al concepto de Dios. Hegel escribe:

“La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad... y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por el contrario la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son inseparables e inseparados” (26).

Pero no hay que creer que la reafirmación del argumento ontológico por parte de Hegel sea un estéril repetición de la fórmula tradicional. Si se tratara de eso la filosofía hegeliana sería un simple regreso al cogito cartesiano; Hegel critica más adelante la tradicional definición de Dios que constituía la base del argumento ontológico, el viejo concepto metafísico de Dios como conjunto de todas las realidades:

“...la realidad tal como se halla tomada en aquella definición de Dios... se convierte en un ser abstracto. Dios considerado como el puro real de todos los reales, o como conjunto de todas las realidades significa la misma carencia de determinación y de valor que el vacío absoluto en el cual todo es uno”(27).

En la filosofía de Hegel el concepto no es categoría lógica abstracta, sino sujeto libre que recorre todo el proceso, desde las abstracciones más pobres del ser y de la nada, a través de todas sus determinaciones, hasta su culminación en la Idea Absoluta. Este

24.— A, Machado, op. cit. pág. 69.

25.— Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Libro I, nota 1, pág. 82. Trad. R. Mondolfo, Ed. Solar—Hachette S. A., Buenos Aires, 1966.

26.— Ibid., pág. 83.

27.— Hegel., op. cit., Libro I., pág. 152.

concepto, que es autodeterminación de la realidad total que se piensa a sí misma, no es otra cosa que Dios mismo:

“Sin embargo en la exposición del concepto puro, se ha indicado también que éste es él mismo el concepto absoluto, divino, de manera que en verdad no se verificaría la relación de una aplicación, sino que aquel desarrollo lógico sería la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios en favor de su existir. Sin embargo, a este propósito, hay que observar que, cuando el concepto tiene que ser expuesto como concepto de Dios, hay que entenderlo como que ya está comprendido en la Idea. Aquel concepto puro recorre las formas limitadas del juicio y del silogismo, justamente porque no está puesto todavía como uno, en sí y por sí, con la objetividad, sino que está concebido sólo en su devenir que tiende hacia ella. Así también esta objetividad no es todavía la existencia divina, no es todavía la realidad que aparece en la Idea. Sin embargo esta objetividad es precisamente tanto más rica y más elevada que el ser o la existencia de la prueba ontológica, cuanto más rico es el puro concepto y más elevado que aquella vacuidad metafísica de la suma de toda realidad” (28).

Así nos da Hegel un nuevo argumento ontológico en el cual Dios, inmanente y en constante devenir, va realizando su propia identidad de esencia y existencia. Este Dios está presente desde el principio y, sin embargo, se va haciendo, a consecuencia de los avances continuos de la dialéctica, hasta ser infinita riqueza de ser que es infinita riqueza de pensamiento.

Antonio Machado escribe en “parábolas”:

“Dios no es el mar, está en el mar

Creó la mar, y nace / de la mar cual la nube y la tormenta/
es el creador y la criatura lo hace/... (29).

Este Dios nos pareció una versión poética del Dios hegeliano, y mucho más hegeliano todavía me pareció el Dios que Mairena propone al final de su obra filosófica:

“Imaginemos —decía mi maestro Martín— una teología sin Aristóteles, que conciba a Dios como una gran conciencia de la cual fuera parte la nuestra... En la teología nada encontraríamos más esencial que el tiempo, no el tiempo matemático, sino el tiempo psíquico, que coincide con nuestra impaciencia mal definida... y en la cual comenzaríamos a ver un signo revelador de la gran nostalgia de no-ser que el Ser Supremo siente... De esta suerte asignaríamos a la divinidad una tarea inacabable —la de dejar de ser o de trocarse en el otro— que explicaría su eternidad y que, por otro lado, nos parecería menos trivial que la de mover el mundo...” (30).

Prescindiendo del tinte existencialista, el trozo es por lo demás perfectamente hegeliano, sobre todo en el final donde el eterno devenir de lo Absoluto se contraponen a la trivial inmovilidad del Dios aristotélico.

28.— Hegel, op. cit. Libro III, pág. 623.

29.— A. Machado., *Poesías Completas*, Publ. Residencias de Estudiantes, Madrid, p. 242.

30.— A. Machado, *Juan Mairena* t. II parte II, p. 189.

Buscamos algún paralelismo con Hegel, no porque pensemos que éste haya tenido una influencia especial en Machado, sino para poder observar que en su obra filosófica se aceptan alternativamente como posibles y razonables todas las posturas filosóficas y, por ende, ninguna. En el fondo Antonio Machado está de acuerdo con todo el mundo, mientras quede bien claro que se trata nada más de "creencias". Esto mismo se nota en su discurso sobre el argumento ontológico:

"Dios es el ser insuperablemente perfecto, ens perfectissimum, a quien nada puede faltarle. Tiene pues que existir, porque si no existiera le faltaría una perfección: la existencia, para ser Dios. De modo que un Dios inexistente, digamos mejor, no existente, para evitar equívocos, sería un Dios que no llega a ser Dios. Y esto no se le ocurre ni al que asó la manteca" (31).

La formulación es irónica, pero exacta. A ésta sigue la objeción: "Si Dios existiera, sería, en efecto, el ser perfectísimo que pensamos de él, pero de ningún modo en el caso de no existir". También la objeción es clásica. Sin embargo, Machado no la hace suya, sino que logra tomar distancia del juego tan tentador que se puede jugar con el argumento ontológico y simplemente afirma que todo es cuestión de creencias, tanto el sí como el no. Pero no hay que pensar por eso que el largo "conflicto de creencias" que ha surgido a lo largo de la historia alrededor del argumento ontológico carezca, según Machado, de importancia. Todo lo contrario: Mairena ve perfectamente que tal conflicto representa en último análisis la filosofía misma y que lo que está en juego aquí es nada menos que "la verdad". ¿Por qué entonces Machado no toma partido con respecto al argumento ontológico? Por qué no define su propia verdad, contestando en la obra filosófica su propia pregunta poética:

¿Cuál es la verdad? ¿el río
que fluye y pasa
donde el barco y el barquero
son también ondas del agua?
¿o este soñar del marino
siempre con ribera y ancla?

Pero sería inútil esperar que el filósofo Mairena conteste al poeta Machado, sino en la medida en que sugiere abiertamente que las respuestas están en la poesía más bien que en la filosofía, que sólo una metafísica poética puede hacernos superar la zona dialéctica de nuestro espíritu, irremediamente escéptica. Lo que el filósofo hace es replantear los problemas para indicar por fin el único camino posible en la poesía.

En un primer momento el capítulo que Mairena dedica al argumento ontológico parece algo superficial, lo que afirma allí Machado es lo que afirma cualquier historiador de la filosofía y no constituye en sí ninguna postura filosófica. Pero no es así. Hay en aquellas dos páginas un sentido más profundo que es el mismo de la poesía que acabo de citar: frente al "conflicto de las creencias" quedan abiertos dos caminos, el del relativismo total y el de una verdad que, poéticamente, trascienda el conflicto mismo. Esta última es la verdad de Machado, que no cree ni en el mágico poder de la razón ni en la prepotente

realidad de “un queso de bola”, sino en la imposibilidad de decidir entre las dos creencias. Jurar por una de estas posiciones es dar prueba “de incapacidad filosófica” mientras que lo realmente filosófico es establecer los términos de la antinomia y creer en ella.

“La ilusión de lo ilusorio del mundo podría siempre acompañarnos dentro del más real de todos los mundos. Nadie puede sin embargo impedirnos creer lo contrario... El mundo como ilusión y el mundo como realidad son igualmente indemostrables. No es pues aquí lo malo la conciencia de una antinomia... lo inquietante no es poder pensar lo uno y lo otro, merced a un empleo inmoderado de la razón, sino agitarse entre creencias contradictorias” (32).

Lo que Machado había llamado poco antes “incapacidad filosófica” lo llama aquí “empleo inmoderado de la razón”. Así se llama para Machado la adhesión a una determinada corriente filosófica que escoja una Weltanschauung rechazando las demás, que no pueda ver la verdadera realidad de la antinomia.

Tal vez todas las antinomias puedan resumirse en una sola: la de la mónada única, sustancia del mundo, que busca, a pesar de su unicidad, esencialmente “lo otro”. Así como el hombre es fundamental antinomia entre un narcisismo que es imposible sostener y un amor que es en último término igualmente imposible, la mónada “nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad” se enfrenta con la paradoja de no poder demostrar al otro ni como realidad ni como proyección de su propio ser. Esta antinomia de Machado, reflejada en la historia de la filosofía, es la antinomia entre “la fe platónica de estirpe eleática” y la creencia en el río de Heráclito, cuyo primer término es tan perfectamente simbolizado por el argumento ontológico. Para simbolizar el término opuesto tenía que encontrar Machado “un equivalente negativo del argumento ontológico”, y lo encuentra en la idea de la muerte.

“Contra las ideas platónicas sólo hay un argumento... un argumento constante, renovado y nunca suficiente; la idea de la muerte, de la muerte que todo lo apaga: las ideas como todo lo demás”.

“es una idea esencialmente apriorística; la encontramos en nuestro pensamiento, como la idea de Dios... y es objeto de creencia, no de conocimiento” (33).

Machado, al fin y al cabo, en su consideración del argumento ontológico es en cierto modo kantiano. Tanto para Machado como para Kant el ente necesario es el término de una irreductible antinomia; pero aquí termina el parecido, porque Kant al retomar con la razón práctica la antinomia entre libertad y determinismo, escogiendo la libertad del mundo noumenal para el hombre moral, supera la paradoja y encuentra a Dios. No así Machado que lo busca en toda su poesía y en toda su filosofía encontrando solamente una desesperada nostalgia, nostalgia incurable de lo otro, de que padece la mónada sustancial: “Todo amor es tu sombra, Dios viviente”.

La antinomia era para Kant antinomia de la razón pura, para Machado es antinomia de la fe. Por eso Machado hubiera podido ser realmente kantiano, sólo si Kant hubiese escrito “una cuarta Crítica que sería la de *La Pura Creencia*” con la cual llegaría en su Dialéctica Trascendental a descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la razón,

32.— Machado, op. cit. Parte I, pág. 92.

33.— Machado, op. cit. I parte, t. II, pág. 47.

sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el No, como objetos, no de conocimiento, sino de creencias" (34).

Pero cuando Machado llega a pedirle eso a Kant, o cuando llega a contraponer el argumento ontológico su equivalente negativo: la idea de la muerte, ya no lo hace como filósofo sino como poeta, y como poeta nos da la mas profunda expresión de esta paradoja:

Todo hombre tiene dos
batallas que pelear
En sueños lucha con Dios
y despierto, con el mar (35).

Y la muerte, representada por el mar, a pesar de ser idea tan apriorística como la de Dios, no deja, sin embargo, de tener una presencia más real, mientras que Dios se vuelve nostalgia humana, nada más.

Dios de la distancia y de la ausencia
del áncora en la-mar, la plena mar (36).

Que es la "conclusión"? Por que la cultura puede decirse "gracia"? Que contexto? Un perfil se levanta en el libro y en la poesía se declara de lo humano. El poeta se presenta en Costa Rica a fines de 1923. Ya hay nacido una poesía, pero el problema que plantea es de fe.

Esta poesía experimental recoge diálogos, plantea la guerra de Costa Rica al momento en la guerra se produce y se hace evidente que los poetas están a la vez dentro y fuera de la realidad. El poeta se declara de lo humano. El poeta se presenta en Costa Rica a fines de 1923. Ya hay nacido una poesía, pero el problema que plantea es de fe.

La vida constituye en la poesía de Machado una y otra vez la impetuosidad de la vida. Machado se declara de lo humano. El poeta se presenta en Costa Rica a fines de 1923. Ya hay nacido una poesía, pero el problema que plantea es de fe.

34.— Machado, op. cit., pág. 43.

35.— Machado, *Poesías Completas*, pág. 229.

36.— Machado, *ibid.*, pág. 248.