

## COMENTARIOS

### FIDES QUAERENS INTELLECTUM

El libro de Karl Barth, *Fides Quaerens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Zweite neu durchgesehene Auflage, Evangelischer Verlag, A. G., Zollikon, 1958), además de ser el mejor examen y comentario de la prueba ontológica de San Anselmo, ocupa un lugar significativo dentro de la obra total de Karl Barth. La presente edición, enriquecida con un nuevo prefacio y basada en la nueva edición de Schmitt de la obra anselmiana (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia ad fidem codicum recensuit*, Franciscus Salesius Schmitt, O. S. B., Vols. I-V, 1938-1951, de la que se han tomado las citas), vuelve a hacer asequible a un clásico, durante mucho tiempo agotado, de la discusión teológico-filosófica. La publicación de este libro debe considerarse, pues, como un acontecimiento editorial de primer orden. El libro fue escrito por Barth en 1931, precisamente antes de su *Kirchliche Dogmatik*, y constituye la última clarificación del fundamento teológico en que el autor ha basado y construido toda su obra. Así, el libro es interesante en un doble aspecto: primero, en la historia del dogma, mediante el desarrollo de la tesis de que la prueba ontológica de San Anselmo no debe entenderse en el sentido de las usuales pruebas "ontológicas" de Dios, sino como una prueba por medio de la fe; segundo, por el programa teológico del propio Barth. No es fortuito que, para algunos de los mejores conocedores de la teología dialéctica, el libro de Barth sobre San Anselmo sea el mejor de toda su producción.

A pesar de la copiosa literatura que existe sobre la prueba "ontológica" —y especialmente el nuevo y comprehensivo examen de Henrich<sup>1</sup>—, el análisis del argumento anselmiano que hace Barth sigue siendo el más explícito y penetrante de todos. Después de leer el libro, uno tiene la impresión de que aquello es lo que San Anselmo habría querido decir si hubiese desarrollado el argumento más allá de las escasas y apretadas páginas del *Proslogion*. A su vez, parece que la interpretación que da Barth a las objeciones de Gaunilo es la única razonable, lo cual es particularmente importante dados los numerosos equívocos que se han suscitado en relación con este punto a lo largo de la historia del Argumento (cf. pág. 8), sobre todo en Santo Tomás y Kant.

Dice Barth que, al estudiar las diversas objeciones al argumento y al analizar su desacuerdo con ellas, se le plantearon dos interrogantes: 1) ¿Debe entenderse la prueba de San Anselmo sobre la existencia de Dios separadamente de las otras pruebas anselmianas y de la totalidad de su programa teológico?, y 2) ¿Es posible entender la prueba sin un análisis preciso de cada palabra, tanto en San Anselmo como en Gaunilo, en la discusión que sostuvieron, especialmente en la exégesis del texto principal, en *Proslogion* 2-4? Estas dos cuestiones, dice Barth, fueron descuidadas por los críticos del argumento; y el propósito de su libro es, precisamente, el de responder a ellas. El libro, de esta suerte, versa sobre la Prueba de la Existencia de Dios anselmiana en el contexto de todo el programa teológico de San Anselmo. El planteamiento de Barth es onto-lógico. Hein-

<sup>1</sup> Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960.

rich Scholz proyectó un planteamiento matemático-lógico para un volumen que acompañaría al de Barth, pero el proyecto se vio frustrado por la intempestiva muerte de Scholz. Dicho trabajo hubiera esclarecido más aún el argumento anselmiano, especialmente su carácter axiomático.

La prueba de la *existencia* de Dios constituye, como sabemos, el contenido de la primera y más breve de las dos partes del *Proslogion*, Caps. 2-4, en tanto que la segunda y más extensa, Caps. 5-26, versa sobre la *naturaleza* de Dios.

En la Introducción, el autor aclara lo que San Anselmo entendía por *prueba*. La noción de prueba en *Proslogion* 2-4, *probare*, *probatio*, fue usada primeramente por Gaunilo y aceptada más tarde por Anselmo (pág. 13). El término que San Anselmo emplea en esta sección no es *probare*, sino *intelligere*; el *intelligere*, al cobrar conciencia de sí mismo, se convierte en *probare*. El término *intelligere* representa, precisamente, el programa teológico de San Anselmo; y éste es el tema de la primera parte del libro de Barth: el primer capítulo se titula "El Programa Teológico". Su primera sección trata de "La Necesidad de la Teología", refiriéndose a aquella necesidad a través de la cual el *intelligere* viene a ser una tarea para Anselmo. *Intelligere* no es sólo un medio para el fin de la persuasión y la convicción, sino también para el júbilo y el deleite, *delectatio*. Los Padres, dice San Anselmo, no sólo han escrito para persuadir, sino también con el fin de hacer gozar su fe a los fieles mediante el descubrimiento de la *ratio* de su fe. (Cf. el hecho curioso, notorio en nuestros días, especialmente en las investigaciones científicas, de que la presentación de una solución clara e inesperada a un problema difícil hace que el público prorrumpe en risas.) Pues la *ratio* que el *intelligens* busca y halla no sólo tiene utilidad —es decir, el carácter polémico de la prueba—, sino también el carácter estético de la belleza, *pulchritudo*. En *Cur deus homo* (Libro I, Cap. 1), el *delectari* es nombrado en primer lugar, y la responsabilidad polémica del argumento en segundo término. (Véase también *De veritate*, Cap. XII, al final.)

Pero la necesidad del *intelligere* anselmiano no descansa en la deseabilidad de estos dos efectos, *utilitas* y *delectatio*. Ambos son más bien el resultado de una necesidad superior. Esta necesidad es la exigencia de la Fe que requiere *intellectum*, *fides quaerens intellectum*, el título original del *Proslogion*. Sólo sobre la base de la necesidad de la fe para el *intelligere* se producen los efectos del último en *probare* y *laetificare*. *Intelligere* no es tanto una exigencia cuanto una implicación de la fe, inmanente a la fe y parte de su definición (pág. 15). San Anselmo quiere la prueba y el deleite porque quiere *intelligere*, y quiere *intelligere* porque cree: *nos vero, quia credimus (rationem quaerimus)* (*Cur deus homo*, I, 3). Creer, para San Anselmo no sólo significa un *Hinstreben*, una tendencia de la voluntad humana hacia Dios, sino un *Hineinstreben*, una tendencia de la voluntad humana hacia la interioridad de Dios; y, en consecuencia, una participación de la creatura, si bien siempre limitada, en los modos de ser de Dios: *quisquis tendendo ad illam (sc. summam essentiam) pervenerit, non extra illam remanebit, sed intra illam permanebit; quod expressius et familiarius significatur, si dicitur tendendum esse in illam, quam si dicitur ad illam.* (*Monologion* 76.) El objetivo de la teología no puede ser el de llevar al hombre a la fe, ni confirmarlo en la fe, ni siquiera liberarlo de su duda en relación con ella. El hombre se halla seguro en su fe *gratia dei praeveniente* y la fe está más allá de las vicisitudes del Sí y el No teológicos. *Credo ut intelligam* significa: mi fe misma, y en cuanto tal, es para mí un desafío a la comprensión (pág. 17). Hay en la doctrina de San Anselmo cuatro líneas convergentes, en las cuales aparece esta necesidad intrínseca

de perspicacia racional: la teológica (1), la psicológica (2), la antropológica (3) y la escatológica (4).

1. *Deum veritatem esse credimus (De veritate, 1)*. Creemos que Dios es verdad; donde verdad significa *rectitudo mente sola perceptibilis (De veritate, 11)*. Para toda cosa que fuera de Dios sea llamada verdad, Dios es no sólo la *summa veritas*, sino también la causa *veritatis*; en Dios, *intelligentia* y *veritas* son idénticas. Así, obviamente, Dios no puede ser creído por nosotros sin ser la causa de una *vera cogitatio*; es decir, que la fe en Él requiere su conocimiento.

2. De acuerdo con la psicología de San Anselmo, la fe es primordialmente un movimiento de la voluntad. El *tendere in deum* es la decisión de obedecer a Dios, el amor de Dios. Teniendo en cuenta que la voluntad de la creatura racional significa selección o elección y se halla basada en una decisión entre *justum et injustum, verum et non verum, bonum et malum*, el conocimiento precede a la voluntad.

3. De acuerdo con la antropología de San Anselmo, la fe sólo se produce cuando el hombre encuentra algo nuevo, que despierta su interés, algo que él tiene que recibir, y concebir, desde fuera, *fides esse nequit sine conceptione*. Lo que tiene que ser recibido es la audición de la Palabra de Dios; y el hecho de que nosotros tenemos *rectitudo volendi* para recibirla se debe a la Gracia. Dentro de nosotros tenemos la triple capacidad de la memoria, el conocimiento y el amor, que nos distingue de los animales. El hombre no puede creer sin la palabra que viene hacia él y la gracia a él dada. Entonces recuerda a Dios, reconoce a Dios y ama a Dios.

4. La cuarta línea en que el *intelligere* se desprende necesariamente de la fe es la escatológica. *Intellectus, quem in hac vita capimus* es el *medium inter fidem et speciem*. El conocimiento se halla entre la fe y la perspicacia del mismo modo que una montaña se halla entre el observador y el sol (pág. 20). *Intelligere* es un medio, una etapa en la dirección a la visión bienaventurada. Es *similitudo* de la perspicacia bienaventurada y conduce a los hombres, no más allá de la fe, sino al umbral de ella.

La segunda sección del primer capítulo se titula "La Posibilidad de la Teología". ¿Cómo es posible en modo alguno un *intellectus fidei*, y cómo ha de realizarse así el programa de *credo ut intelligam*? Para la antigua Iglesia, incluidas la reforma y la ortodoxia protestantes, creer no es un *credere* ilógico e irracional. Creer es aquello que pertenece tanto a Dios como a los hombres, dadas sus definiciones respectivas. La fe se refiere a la palabra de Cristo y no es tal fe si no es recepción, es decir, conocimiento y afirmación de la palabra de Cristo. Y la palabra de Cristo es idéntica a la palabra de quienes creen en Él, especialmente en la Biblia y en el Dogma de la Iglesia. De aquí que el *credo* subjetivo de San Anselmo tenga como contraparte necesaria el *Credo* objetivo de la Iglesia. En este sentido, *credere* es la presuposición del *intelligere*. Como *credere* del *Credo*, la fe es ya casi un *intelligere*, distinto sólo en grado y no en clase, del *intelligere* que ella anhela (págs. 23 sigs.). Es la recepción de una *vox significans rem*, de una significación expresada en forma lógico-gramatical, que en tanto escuchada y entendida está *in intellectu*. Pero tal conocimiento lo tiene la Creencia en común con la propia Incredulidad. La Incredulidad consiste precisamente en el hecho de que lo creído permanece *in intellectu*, que lo que ha sido escuchado permanece *in intellectu, est in intellectu*, y que la *res*, la materia del mensaje, no es aceptada. El *esse in intellectu* debe ser complementado por el *intelligere esse in re*, la afirmación del mensaje escuchado como la verdad. De aquí que *fides*

*quaerens intellectum* pueda sólo significar que la fe tiene que salvar la distancia que media entre *esse in intellectu* e *intelligere esse in re*; entre el tomar conciencia del mensaje divino y la aceptación del mensaje como la verdad. Así, el principio y el fin del *intelligere* están ya dados en la fe; y por esta razón la teología se presenta como una tarea cuya realización es posible.

En la tercera sección, "Las Condiciones de la Teología", algunas de las conclusiones son deducidas de la necesidad y posibilidad de la teología, a saber, 1) La ciencia teológica, como ciencia del *Credo*, puede tener, en su relación con el *Credo*, sólo carácter *positivo*. Es la ciencia positiva del *Credo*. La fe se refiere al *Credo* de la Iglesia en la cual el creyente ha sido bautizado. Por ello quien busca conocimiento cristiano pregunta, sobre la base del hecho aceptado de que las cosas son como el *Credo* dice, cómo y en qué respecto son así. El *intelligere* resulta del pensar acerca de un *Credo* dado y afirmado. 2) El teólogo pregunta cómo y en qué respecto son las cosas como el cristiano cree que son. 3) Toda proposición teológica es inadecuada a su objeto. La única palabra apropiada es la del propio Cristo. Un concepto de Dios, en sentido estricto, sólo lo tiene Dios. Nosotros solamente tenemos conceptos de objetos que no son idénticos a Dios. Por lo tanto, 4) Las afirmaciones teológicas son afirmaciones controvertidas a causa de la incomparabilidad de su objeto. El teólogo habla en forma absoluta cuando su palabra es idéntica a la palabra de la autoridad sagrada o es la consecuencia necesaria de ella. De acuerdo con San Anselmo, la tarea teológica de buscar el *intelligere* se inicia precisamente allí donde termina la cita de la Biblia; de ahí que su resultado no sea obligatorio. 5) Hay un posible progreso de la ciencia teológica. 6) No hay un criterio concreto para todas las afirmaciones teológicas. 7) Una condición del *intelligere* es lo correcto del *credere* mismo: la cosa correcta debe ser correctamente creída. Creer no sólo significa *credere id* sino *credere in id, quod credi debet* (*Monol.* 78). 8) Una condición *sui generis* del *intelligere* es la oración, que para San Anselmo es un término técnico manifestado, entre otros, en el *Proslogion* como un explícito dirigirse a Dios. En su oración introductoria, San Anselmo pide dos cosas: primero, subjetivamente, que Dios abra sus ojos para que él pueda verlo; segundo, objetivamente, que Dios se muestre ante él. Dios, a fin de ser objetivamente conocido, *gegenständlich*, debe hallarse opuesto al hombre, en distinción y separación, en objetividad cognoscente, casi científica. Dios debe mostrarse al pensador en tanto objeto; *nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas*. Sólo el mostrarse de Dios mismo al pensador en gracia, da plenitud al conocimiento cristiano. De ahí la forma del *Proslogion*. Si encaramos a Dios, Dios nos encarará; debemos encarnarnos con Dios (como Kierkegaard lo elaboró más tarde), de lo contrario, nuestro *intelligere* será un sueño y nosotros mismos seremos *insipientes*. Ésta es la actitud de la prueba en *Proslogion* 2-4, y esta actitud deberá ser tomada en cuenta en la interpretación de la prueba misma (pág. 38).

La cuarta sección, "La Senda de la Teología", da la función del *intellectus* de acuerdo con San Anselmo. *Intelligere* es *intus legere* e *inter legere*: leer en y leer entre las líneas: re-pensar, pensar-a-través e interpretar lo que se dice en el *Credo*. Al conocer y afirmar la verdad, *intelligere* coincide con *credere*, del mismo modo que *credere*, implícita y fundamentalmente, es un *intelligere* primitivo. Más allá de esto, *intelligere* significa, como ya lo hemos dicho, salvar la distancia entre el tener conciencia de la verdad y el aceptarla. La verdad revelada tiene, por decirlo así, un texto exterior o extrínseco y otro intrínseco, que sólo puede hallarse en el extrínseco, y sólo por medio de la gracia (pág. 40).

El método de San Anselmo es el demostrar *sola ratione*. Hay tres clases de *ratio* en San Anselmo, las cuales podemos llamar, respectivamente, *ratio* noética, *ratio* óntica y *ratio* absoluta. La primera, *ratio* noética, es el camino hacia el buscado *intellectus* (cuando *ratio* está en el ablativo, *ratione*), la segunda, *ratio* óntica, es el *intellectus* mismo (cuando *ratio* está en el acusativo, *rationem quaerere* o *inter-ligere*). La primera clase de razón es humana y subjetiva; la segunda es divina y objetiva, la razón del objeto de la búsqueda, en cuanto tal (pág. 44). Esta última deberá ser demostrada mediante la primera. La tercera clase de *ratio* es la *ratio veritatis*, que es idéntica a la *ratio summae naturae*, es decir, a la palabra divina misma, independiente de la búsqueda del hombre, co-sustancial con el padre, la razón de Dios mismo: *Deus nihil sine ratione facit* (*Cur deus homo*, II, 10). Esta *ratio* es verdad porque Dios la tiene, no porque ella tenga verdad. La verdad la tiene a *ella*. Las dos primeras *rationes* están ligadas a la tercera. La *ratio* noética significa correspondencia o congruencia de la *significatio* con el objeto referido. La *ratio* óntica es la *ratio* del objeto mismo en tanto creado. La *ratio* absoluta es la fuente de verdad para las otras razones. Ella no corresponde a un objeto, pero crea al objeto y al crearlo le da verdad (pág. 45). La *ratio fidei* pertenece a la segunda clase de *ratio*, a la *ratio* óntica. Es la *ratio* del objeto de la indagación en cuanto tal. (En la terminología lógica moderna puede decirse —y ésta iba a ser quizá la contribución de Scholz— que la *ratio* óntica es el sentido de una comprensión, la *ratio* noética la correspondencia de una comprensión con su objeto, y la *ratio* absoluta la de la lógica explicadora de las dos primeras *rationes*.)

Uno de los significados de la *ratio* óntica es la *necessitas*, que quiere decir la propiedad de la imposibilidad de no-ser o ser-otro del objeto en cuestión (pág. 47). El objeto de la fe, en tanto necesario, no puede no ser o ser distinto de como es; de ahí que *necessitas* sea la razón de su existencia, su base. (*Grund*). La necesidad de reconocer al objeto de la fe del modo que es, es el basamento (*Begründung*), el fundamento del objeto (cf. la "*Fundierung*" de Husserl). La *ratio* del objeto es su ley y su inteligibilidad. Y la *ratio* inmanente del conocimiento del objeto de la fe es la *Vernunft*, la inteligencia de este pensamiento. La *Begründung* del conocimiento del objeto de la fe consiste en reconocer la *ratio* de este objeto. La necesidad óntica precede a la necesidad noética. Igualmente, la inteligencia del conocimiento del objeto de la fe presupone el reconocimiento de la inteligibilidad del objeto de la fe. La racionalidad óntica precede a la racionalidad noética. La razón del objeto de la fe está conectada con su inteligibilidad, la necesidad óntica con la racionalidad óntica; e igualmente la necesidad noética se halla conectada con la racionalidad noética. El fundamento por el cual el conocimiento entiende la base del objeto de la fe, está conectado con la inteligencia de ese conocimiento y la inteligibilidad del objeto. San Anselmo, al tratar de realizar noéticamente la inteligibilidad del objeto de la fe, *rationem fidei*, intenta pensar, *necessitatem*, la base del objeto de la fe, la imposibilidad de su no-ser o de su ser de otra manera, *necessitate*, a través del fundamento, es decir, a través de la imposibilidad de pensar su no-ser o ser de otra manera. Quiere pensar al ser como imposible de no ser. A la base creída debe corresponder un fundamento reconocido, a la necesidad óntica una necesidad noética. En el método anselmiano, la *ratio* noética es utilizada para el descubrimiento de la *ratio* óntica, a la cual sigue como el perro de caza sigue su rastro: "*investigare*", seguir el rastro; el rastro que conduce a través de totalidad del Credo (cf. *Monol.* 1) (pág. 51).

El siguiente diagrama muestra las tres nociones de *ratio* de San Anselmo,

hallándose cada una de sus divisiones y subdivisiones en mutua interrelación (la relación entre *ratio* noética y *ratio* absoluta es la *Oración*, en su dirección hacia Dios; la *Gracia*, en su dirección hacia el hombre. La relación entre *ratio* óptica y *ratio* absoluta es, filosóficamente, la de *Razón Suficiente*; teológicamente, la encarnación de Dios).

### La "ratio" en San Anselmo

Noética (del conocimiento)			Óptica (del objeto)			Absoluta (de Dios)		
Razón (Racionalidad subjetiva)	Necesidad (Fundamento)	Inteligencia	Razón (Racionalidad objetiva)	Necesidad (Base)	Inteligibilidad	Razón (Verdad, "Hijo")	Necesidad (Creatividad, "Padre")	Espíritu ("Espíritu Santo")

En la quinta parte, "La Meta de la Teología", Barth examina la naturaleza general de la prueba anselmiana. Para San Anselmo, "prueba" significa producir un efecto definido; el efecto polémico, apoloético de su obra teológica. La prueba es la culminación del conocimiento. La prueba se basa en la gracia de Dios, y si el interlocutor a quien se dirige la prueba es y sigue siendo un *insipiens*, entonces la prueba no lo ayudará. En este caso, *insipienter quaerere* y *sapienter respondere* permanecen sin interconexión, en diferentes carriles. *Quaerere ratione* significa la demostración de la racionalidad de la fe mediante la clarificación de las interrelaciones que existen entre las diversas partes del *Credo*. Esta racionalidad pueden hallarla tanto quienes tienen fe como quienes no la tienen, y su hallazgo puede conducirlos a la gracia. La teología de San Anselmo, dice Barth, es simple, *einfültig*, ingenua; y esta simplicidad es el secreto de sus pruebas. Éstas se basan en premisas obvias y esa obviedad las hace axiomáticas. Pero las pruebas que se desprenden de las premisas simples son cualquier cosa menos simples (págs. 65 sigs.).

La Segunda Parte del libro trata detalladamente de la prueba. Está subdividida en dos secciones: A. "Las Presuposiciones de la Prueba", y B. "El Argumento de la Prueba". La Sección A está dividida en dos partes: 1. "El Nombre de Dios", y 2. "El Problema de la Existencia de Dios".

#### 1. "El Nombre de Dios."

La prueba de la existencia de Dios en *Proslogion* 2-4 presupone un nombre de Dios que *implica* la afirmación "Dios existe" necesariamente y hace imposible la afirmación "Dios no existe". El mismo nombre prueba entonces, en *Proslogion* 5-26, la naturaleza de Dios, también como consecuencia del nombre. El nombre de Dios es *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* (en lugar de *possit*, algunas veces *valet*; en lugar de *nihil possit*, algunas veces *nequit*; en lugar de *maius*, algunas veces *melius*). El significado de *maius* es, por lo tanto, *superioridad cualitativa*. Aquello que es supremo es un ser en un grado de ser que es el más alto. El nombre no dice, como se menciona frecuentemente en la presentación de la prueba —y como fue el error fundamental de Gaunilo—, que Dios es lo más alto que el hombre realmente piensa o podría pensar. El nombre es una *fórmula* que dice algo *puramente negativo*: que no puede pensarse nada superior a Dios. El concepto de Dios tiene estrictamente un contenido noético; no dice

que Dios es ni qué es. Dice, en la forma de una prohibición, quién es. Da la definición, puramente conceptual, de Dios. La definición no contiene nada relativo a la existencia o la naturaleza del objeto en cuestión. Por lo tanto, no es posible deducir analíticamente de ella nada similar a esto. Si ha de servir como una prueba de la existencia y la naturaleza de Dios, es necesaria una segunda presuposición independiente, a saber, el pensamiento de la existencia y la naturaleza de Dios. Esta presuposición puede ser elevada luego, con la ayuda de la definición, a una prueba.

*Aliquid quo nihil maius cogitari possit* es, por lo tanto, la *significación* o nombre de Dios. Es un *nomen personae*, no un *nomen essentiale*. Le es revelado a San Anselmo en el *Proemium* del *Proslogion* (que, por cierto, es una descripción exacta del proceso de descubrimiento tal como lo presenta la psicología moderna). El nombre es parte de la realización del programa anselmiano. San Anselmo no duda la existencia de Dios; más bien la revelación del nombre de Dios y la existencia de Dios se presuponen la una a la otra: *Da mihi, ut . . . intelligam quia es, sicut credimus* (*Prosl.* 2) —dame a entender que estás ahí tal como nosotros creemos que estás. La creencia en la existencia de Dios deberá ser ahora *comprendida*, reconocida y probada, es decir, mostrada como algo que debe ser necesariamente pensado. Esto se hará mediante la presuposición del nombre, igualmente creído, de Dios (esta presuposición de la creencia en la existencia al igual que en el nombre de Dios, socava la posterior objeción de Santo Tomás). El nombre de Dios es la presuposición tomada del *Credo* a través del cual la *x* desconocida de la existencia de Dios será transformada de una magnitud desconocida en una magnitud conocida.

Gaunilo malinterpretó la fórmula anselmiana no sólo en el mencionado sentido positivo más bien que negativo, sino en cuatro aspectos diferentes. *a)* Gaunilo cree que Dios es incomprendible. Ésta no es una objeción contra San Anselmo, puesto que el *nomen Dei* de éste no dice nada acerca de la esencia de Dios, sino que es tan sólo una regla para pensar acerca de Dios. Es una forma vacía que necesita ser colmada desde arriba, desde la verdad, desde Dios mismo. Es un *nomen per similitudinem*, no *per proprietatem*. En segundo lugar, *b)* Gaunilo pide un elemento material, más bien que formal, del conocimiento de Dios. Ésta tampoco es una objeción contra San Anselmo, quien sí presupone un elemento material del conocimiento, a saber, las doctrinas de la Iglesia acerca de la existencia y la naturaleza de Dios. Sólo que estas doctrinas, aun cuando son verdaderas, no han sido *comprendidas* y deben comprenderse mediante la prueba. Gaunilo, sin embargo, parece exigir una observación sensorial, y compara la existencia desconocida de Dios con la de una isla desconocida, cuya existencia no puede ser probada mediante la descripción de su perfección sino únicamente cuando se la ve. En tercer lugar, *c)* para Gaunilo, *quo maius cogitari nequit* es cualquier concepto que pueda formarse el hombre, lo mismo con que sin observación del objeto en cuestión. Sin observación, es una palabra vacía que, mediante la observación, puede librarse de su nulidad. Pero, con respecto a Dios, tiene que permanecer en su nulidad, puesto que tal observación es imposible; una objeción casi positivista. Gaunilo no advierte que, para San Anselmo, una palabra puede ser más que una palabra, que puede contener la revelación divina y ser su objeto (o, en la interpretación lógica y no teológica, que puede ser un axioma). En cuarto lugar, *d)* Gaunilo confunde el significado óntico y el noético de la fórmula. La fórmula es puramente noética: *non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam. . . sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam* (*Prosl.* 1). La fórmula

la sólo trata de comprender a Dios de la manera que Él *no* debe ser *pensado*, pero no de la manera que Él es, en su esfera óptica. Precisamente mediante la limitación de la naturaleza óptica de Dios a la noética de la *ratio* humana, y concluyendo de la *ratio* en su limitación a una necesidad óptica igualmente limitada, puede hacerse la prueba (pág. 79).

Pero la principal mala interpretación de Gaunilo es en la naturaleza positiva, más bien que negativa, de la fórmula anselmiana. Él la cita como si hubiese sido escrita *aliquid quod est maius omnibus*, que era la fórmula del *Monologion* (siguiendo una versión de Augustinus. Augustinus tenía otra versión muy parecida a la del *Proslogion*). Pero ésta no es la formulación del *Proslogion*. El rompimiento con la antigua fórmula y su sustitución por la nueva fue precisamente lo que dio a San Anselmo el gran placer expresado en el Prefacio del *Proslogion*. La antigua fórmula, *quod est maius omnibus*, es una re-traducción de la cuidadosamente formulada forma noética a la forma óptica. No es un *nombre* de Dios, sino una paráfrasis de la *naturaleza* de Dios; y, como tal, es inadecuada para la prueba de la existencia *así como* de la naturaleza de Dios (pág. 81). En el *Monologion*, la existencia creída de Dios es afirmada pero no demostrada. El nuevo argumento *se prueba a sí mismo*; y sólo así puede servir como prueba. La fórmula óptica no excluye que no algo *maius eo et iam si non sit* pueda cuando menos ser pensado (pág. 82), como lo hace claro San Anselmo en su refutación del argumento de Gaunilo. La regla anselmiana es una regla para el *pensamiento acerca de Dios*; y esta reformulación noética y cognoscitiva es la que da al nombre de Dios la suficiencia y la limitación que hacen posible la prueba (pág. 82). La prueba se basa en la naturaleza formal de la formulación; es imposible con la formulación material del *Monologion*. El progreso de este último al *Proslogion* es un proceso de *formalización*.

Así, pues, aun cuando la revelación del nombre de Dios en el *Proslogion* presupone la existencia y naturaleza de Dios, el nombre mismo de Dios no presupone la existencia o naturaleza de nada, ni siquiera del propio Dios. Dice tan sólo que *si* Dios fuese pensado, entonces nada más grande que Dios debe ser pensado. La prueba no es una afirmación analítica, sino sintética (pág. 84) (en el sentido pre-kantiano, o en el sentido *metodológico* de Kant). La fórmula se prueba a sí misma mediante sus deducciones, como un axioma matemático.

En la segunda sección de la Segunda Parte, "El Problema de la Existencia de Dios", el autor muestra que uno de los avances del *Proslogion* respecto del *Monologion* es que el problema de la *existencia* de Dios (*quia es*) se distingue, como un problema especial, del de la *naturaleza* de Dios (*quia hoc es*). Un objeto tiene o bien *esse in intellectu* solamente o bien *esse et in intellectu et in re*. Un objeto puede tener *essentia* o potencia de ser, y *esse* o realidad de ser, y, con todo, no *ser*, es decir, ser existente, *existens sive subsistens*; puede tener al mismo tiempo potencialidad y realidad en el pensamiento, y no *in re*, en sí mismo. Reconocer que tiene realidad en sí mismo y por lo tanto existe —como la pintura después de haber sido pintada y no antes, sólo en la mente del pintor— significa una clase especial de conocimiento que debe ser probado especialmente. El problema para esta prueba especial de reconocimiento es, entre todos los problemas del conocimiento, aquel que pide al *objeto* del conocimiento *como tal*, no sólo como objeto del *pensamiento* sino como *objeto* del pensamiento. Se pregunta en qué respecto el objeto trasciende el círculo del pensamiento y entra en el círculo de lo no solamente pensado sino autónomamente existente; de lo que es pensado *como existente*.



Este *ex-sistere* del objeto lo inserta San Anselmo, según la ingeniosa interpretación que hace Barth de toda la obra anselmiana, en una jerarquía que corresponde a las tres *rationes*: ser absoluto, ser óntico, ser noético. El ser absoluto es ser en la Verdad y como la Verdad; es *Ser*. Dentro de él, y por lo tanto *más pequeño*, está el ser óntico o existencia, ser en la racionalidad objetiva y como la racionalidad objetiva, *ratio entis*. El ser correspondiente es *ser*, ser en realidad o ser *in re*; y dentro de este último, como el círculo concéntrico más pequeño, está el ser noético, ser en el pensamiento subjetivo y como el pensamiento subjetivo, ser *in intellectu*. Así, ser *in re* es mayor que ser *in intellectu* y lo incluye, y Ser es mayor que ser *in re* y lo incluye. (Los dos círculos interiores pueden quizá ser comparados con la *Erfüllung* —cumplimiento— de Husserl, que incluye el acto intuitivo de la realidad existencial y, dentro de él, el acto significativo del conocimiento.) El objeto anselmiano está primero en la Verdad (*ratio* absoluta, *veritas*); y, en consecuencia, está *ahí* (*ratio* óntica, *existentia*); y, en consecuencia, puede ser pensado (*ratio* noética, *essentia*). Sin la etapa intermedia de la existencia, el pensamiento no podría ser verdadero. Aquello que es sólo *in intellectu* sería falso; mientras que aquello que es *in intellectu et in re* es idéntico a lo verdadero porque no podría ser *in re* a menos que primero hubiera estado en la Verdad.

Por lo tanto, el problema de la existencia está conectado con el de la verdad; pero no en el sentido de que es una cuestión de deducir la existencia analíticamente a partir de su pensamiento o de su esencia (pág. 88). Más bien, puesto que en Dios *essentia* y *esse*, Su potencialidad y Su realidad, son una (*Prosl.* 5-26), el título de *Proslogion* 2, *Quod vere sit deus*, es el problema de la verdad no acerca de Dios o de Dios, sino como Dios. La verdad no se predica de Dios; la Verdad es idéntica a Dios. Por lo tanto, la investigación de este problema trasciende el círculo noético más interior del pensar acerca del objeto, y se vuelve hacia el círculo óntico intermedio del pensar el objeto como tal; y, por lo tanto, en dirección del círculo externo, de la propia verdad absoluta. Así, pues, San Anselmo, según la interpretación de Barth, produjo una jerarquía del pensamiento, la existencia y Dios, al ponerlas a las tres bajo el mismo común denominador, a saber, el pensamiento o *ratio*, y al definir una jerarquía de pensamiento más y más cabal: pensamiento noético (*intellectus*, *essentia*), pensamiento óntico (*res*, *existentia sive subsistentia*), pensamiento divino (*veritas*, *ens a se*). El truco, por decirlo así, es, por supuesto, la interpretación de *res* o *existentia sive subsistentia* en términos de conocimiento o pensamiento: la *ratio* de una cosa, o *existentia*, es mayor que la *ratio* del pensamiento o *essentia*, y menor que la *ratio* de Dios o *ens a se*. Esto aclara por qué el argumento es formal y no material: las *rationes* de pensamiento, cosa y Dios pueden ser puestas en un orden jerárquico, pero no el pensamiento, la cosa y Dios mismos (en términos lógicos esto corresponde a una definición de pensamiento, cosa y Dios en términos de *intensidad* y al ordenamiento jerárquico de las intensidades en cuestión).

De la definición de existencia, por una parte, y de Dios por la otra, se desprende que la *existencia de Dios* no puede ser tratada como un caso especial de la existencia de *cualquier* objeto, del mismo modo que el concepto de Dios no puede ser examinado como un caso especial del concepto de *cualquier cosa*. Se trata de dos malas interpretaciones que se remontan a Gaunilo (pág. 90). La existencia de Dios no es de la misma clase, sino de diferente grado, que la de la isla; es de *diferente clase*. Dios está en dimensión del ser diferente. No es imperativo creer en la existencia de la isla, pero sí es imperativo creer en la existencia de Dios. Puesto que San Anselmo cree en la existencia de Dios, se desprende de

ello que él *debe* pensarla. Gaunilo no siente esta urgencia de *tener que* pensar —y no meramente creer— la existencia de Dios. Él trata de mostrar que *no* tiene que pensarla.

Como se ha mostrado antes, el *que* Dios existe no puede deducirse de su naturaleza porque, si todas las interrogantes acerca de *qué* es Dios hubiesen sido contestadas, la pregunta “¿Hay un Dios?” permanecería sin respuesta. La prueba de San Anselmo no es de la existencia de ninguno de los objetos en el círculo intermedio u óntico, sino de la existencia del círculo exterior, la Verdad absoluta misma, que hace que todo lo demás exista. La existencia en general significa la existencia de cualquier objeto, sea o no sea *pensado* como existente. La *verdad* de un objeto y del hecho de ser pensado, presupone que el objeto existe. La *verdad* misma *como* un objeto presupone su existencia y el pensamiento verdadero de esa existencia. De aquí que el segundo significado posible del título de *Proslogion* 2, *Quod vere sit deus?*, sea que pregunta por aquel existente que existe únicamente *como* la Verdad, o en la verdad única en la medida en que él mismo es la base de toda existencia. Puesto que este existente único es Dios, Dios es el único existente que puede, en el sentido estricto, ser probado (pág. 94).

## 2. “El Argumento de la Prueba.”

La segunda parte del segundo capítulo trata de la prueba misma y consiste en una exégesis de *Proslogion* 2-4. Está dividida en tres secciones: 1. “La Existencia General de Dios” (*Proslogion* 2); 2. “La Existencia Particular de Dios” (*Proslogion* 3); 3. “La posibilidad de Negar la Existencia de Dios” (*Proslogion* 4).

La prueba de la existencia general de Dios gira alrededor de la palabra *vere* en el título *Quod vere sit deus*. *Vere* puede referirse a *sit* y a *deus*, significado o bien que el capítulo versa sobre la existencia de Dios no sólo en pensamiento, sino también más allá del pensamiento en *re* (*in intellectu et in re*) y/o que Dios no está ahí como cualquier otra cosa sino en su propia manera única. Barth examina los detalles del agudo y persuasivo texto, detalles que elaboran y profundizan el argumento de la primera parte del libro. En el proceso, Barth ofrece la comprensión más perspicaz del texto que conoce el autor de este comentario.

La prueba gira alrededor del texto: *Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*

El argumento se sostiene o se cae según el significado de *maius*. Si un ser existe no sólo en el conocimiento, sino también en la realidad, entonces, según San Anselmo, debe ser “más grande” que uno que sólo existe en el conocimiento, porque la región del conocimiento es la tercera y última orden que está incluida en la segunda, la de la realidad, la cual a su vez está incluida en la primera, la de la verdad misma. Por lo tanto, aquello que existe solamente en el conocimiento es “más pequeño” que aquello que existe en la realidad; y esto último es “más grande”. Ésta es la jerarquía cualitativa que Barth encuentra en San Anselmo, pero que San Anselmo no ha elaborado explícitamente aun cuando es el centro de la prueba alrededor de la cual todo gira. San Anselmo ha hecho la jerarquía

suficientemente clara en la analogía del pintor: *Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit.* La existencia es, por lo tanto, algo que se añade a la imaginación y, como tal, es *maius*. También es mejor, *melius*, lo cual significa que lo que es tiene más propiedades que lo que sólo es pensado. Esto presupone una definición lógica del valor (que ni Barth ni San Anselmo han dado), según la cual la posesión de más propiedades es más valiosa (mejor) que la de pocas propiedades, y en la cual la existencia se define como el tener más propiedades que esencia. La prueba, pues, presupone todo un sistema de axiología en el que la mayoría o mejoría de lo existente sobre lo meramente pensado se deduce de un axioma. (Sobre el carácter axiomática de la prueba de San Anselmo, véase Barth, págs. 102 sig. Sobre el sistema en cuestión, véase Robert S. Hartman, *La Estructura del valor*, México, 1959, y "Value Theory as a Formal System", *Kant-Studien*, L, 287-315 (1958/1959). Interesante en relación con esto es el uso que hace San Anselmo de *valet* en lugar de *potest*, que Barth señala debidamente.)

Aun cuando San Anselmo no desarrolló ningún sistema para explicar el significado de *maius*, Barth hace claro que la prueba no es analítica, sino sintética o axiomática. San Anselmo propone sintéticamente el nombre de Dios, como una fórmula, y de ella deduce la prueba lógicamente y *modo geometrico* (Barth, pág. 84). La prueba, pues, es puramente formal: el nombre, la *significatio*, se prueba a sí mismo. Allí donde el nombre de Dios ha sido anunciado, escuchado y comprendido, Dios existe en el conocimiento del oyente; pero, por esta misma razón, no sólo en el conocimiento del oyente, sino también en la realidad, pues un Dios que sólo existiera en el conocimiento sería una contradicción intolerable de su propio nombre revelado y creído; tendría el *nombre* de Dios, pero no *sería* lo que el nombre dice. De aquí la naturaleza axiomática de la prueba. El nombre propuesto, y ciertamente "dictado", por San Anselmo (Barth, págs. 122, 103) no sólo es el nombre de Dios, es Dios, en la propia autodeterminación formal de Dios. (Según la interpretación axiológica, *maius* significando "superior en riqueza de propiedades", Dios es aquello en relación con lo cual no es posible pensar nada que sea más rico en propiedades. Dios, en otras palabras, es aquello que tiene todas las propiedades posiblemente y consecuentemente pensables. Esta formulación hace clara la diferencia entre Dios y la isla. La isla sólo puede tener todas las *propiedades insulares* posiblemente y consecuentemente pensables. De acuerdo con la axiología formal, una cosa única que tiene todas las propiedades posiblemente y consecuentemente pensables, sólo puede ser apprehendida mediante la identificación del agente con la cosa y de la cosa con el agente. Por lo tanto, si el agente existe, también existe la cosa.)

La conclusión de la prueba anselmiana, tal como está formulada, es exclusivamente negativa. *Deus non potest esse in solo intellectu*; pero, partiendo de esta conclusión, San Anselmo añade que Dios existe no sólo *in solo intellectu*, sino *et intellectu et in re*. Esta proposición positiva, dice Barth, no se origina en la prueba y no es deducida en modo alguno excepto mediante el absurdo de la existencia meramente intramental de Dios. La proposición aparece en la prueba con el hipotético *potest cogitari esse et in re* —"entonces puede ser pensado como existente también en la realidad"— y queda ahora sola en el campo a causa de lo absurdo de la proposición que se le opone: *si enim vel in solo intellectu est*. La proposición positiva, entonces, es un *Glaubenssatz*, un axioma de fe, del mismo modo que el nombre de Dios es un *Glaubenssatz*. Hasta aquí la verdadera

existencia de Dios en el sentido general del concepto "existencia" puede ser probada y, dice Barth, ha sido probada aquí (pág. 123).

*Vere est* significa que Dios es no sólo en el pensamiento sino también enfrente del pensamiento (pág. 124). Pero Dios no existe como todo objeto creado por él; existe en un sentido especial definido en *Proslogion* 3. Aquí tenemos la prueba de "La Existencia Especial de Dios" (segunda sección de la Segunda Parte, Capítulo 2). *Proslogion* 3 prueba que Dios se halla enfrente del pensamiento de la creatura creada.

Una vez más, esta prueba es puramente formal y axiomática; y contra su naturaleza formal y axiomática Gaunilo protesta con el mayor brío. Gaunilo no puede contentarse con una prueba basada "meramente" sobre la audición y la comprensión de la palabra que es el nombre de Dios, *quo maius cogitari nequit* (págs. 77, 90 sig., 125). No niega lo correcto de las consecuencias deducidas por San Anselmo, a saber, que junto a un Dios existente sólo *in intellectu*, un Dios pensado como existente *in intellectu et in re* sería *maius* y que, por lo tanto, habría una contradicción intolerable entre el nombre presupuesto de Dios y su existencia *in solo intellectu*. Gaunilo ataca más bien la premisa axiomática de la prueba y, en consecuencia, todo lo que se desprende de ella. Aquello a lo que el "nombre" se refiere es completamente desconocido y, *por lo tanto*, bien podría ser una isla hermosa e insuperablemente rica. En otras palabras, la analogía insular de Gaunilo se deriva de su negación de la premisa anselmiana; *con esa* premisa la analogía es defectuosa.

Pero Gaunilo niega la premisa porque la malinterpreta. La premisa, para San Anselmo, es una palabra; pero no, como piensa Gaunilo, una palabra meramente dada y que está por ser comprendida, sino *una palabra de Dios en el contexto de Su revelación, al cual pertenece también la revelación de Su existencia*. Ella enuncia verdaderamente el nombre de Dios. Es cierto que de este nombre uno no puede deducir Su existencia, pero uno puede deducir la imposibilidad de su no-existencia. La prueba no satisface a Gaunilo porque, positivista como es, parece querer una prueba de Dios basada en alguna experiencia; y una prueba tal no tiene nada que ver con el *intellectus fidei* anselmiano y sería incompatible con el concepto de Dios de San Anselmo (pág. 126).

Aunque igual en formalidad y axiomático, el tercer capítulo del *Proslogion* añade una etapa superior al *maius* y *minus* del segundo capítulo. Ahora no existe ya la oposición entre un existente meramente en el pensamiento, por una parte, y un existente tanto en el pensamiento como en la realidad, por otra parte, sino que más bien se supone algo que existe en el pensamiento y en la realidad; y la oposición es entre este existente *pensable como no-existente* y *no pensable como no-existente*. El segundo es *maius* que el primero. *Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitare potest*. Un ser cuya existencia es independiente de la dialéctica del conocimiento y el objeto, es *maius* y pertenece a una etapa superior del ser que un ser que, no importa cuán verdaderamente exista, cuán *vere est*, está sujeto a esta dialéctica, es decir, cuya existencia puede ser hipotéticamente negada por el mismo pensamiento que también puede afirmarlo. El primero es un ser absoluto más allá de la oposición de lo subjetivo y lo objetivo. No sólo existe en la verdad, sino *como* verdad; es la verdad de la existencia misma. Si "aquello en relación con lo cual es imposible pensar en algo que sea más grande" puede ser pensado como no-existente, entonces "aquello en relación con lo cual es imposible pensar en algo que sea más grande" *no* es "aquello en relación con lo cual es imposible

pensar en algo que sea más grande”, lo cual es una contradicción. *Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse; id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest.* De aquí que “aquello en relación con lo cual es imposible pensar en algo que sea más grande” existe en la verdad de tal suerte que no puede ser pensado como no existente. *Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.* (Axiológicamente, esto significa la realidad del valor intrínseco, donde la verdad y el ser son uno. Robert S. Hartman, *op. cit.*) Por lo tanto, la conclusión de esta prueba adicional de la existencia específica de Dios es que aquello que es llamado *aliquid quo maius cogitari non potest* existe de tal suerte que no puede ser *pensado* como no-existente. Un “Dios” que puede ser pensado como no existente estaría en contradicción con el nombre del Dios *revelado* y su manera de existencia, y sería descalificado como un no-Dios (pág. 137). Asimismo, como en *Proslogion* 2, la conclusión trasciende la negatividad del argumento; y aquello que puede ser pensado como existente sin posibilidad de ser pensado como no-existente, permanece sólo en el campo en oposición al existente que puede ser pensado como no-existente, porque el segundo no es *aliquid quo maius cogitari nequit*, y por lo tanto, de acuerdo con la premisa, es absurdo. Así la primera proposición no se *desprende* de la premisa. Una vez más tenemos una *reductio ad absurdum* que hace de la proposición victoriosa un axioma de fe, basado en un axioma de fe.

Dios, entonces, existe más verdaderamente que todos los demás seres y, por lo tanto, en un grado más alto que todos los demás. *Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse: Quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse.* Pues cualquier otra cosa que exista no existe tan verdaderamente y, por lo tanto, tiene existencia en un grado menor. (Axiológicamente, si Dios es aquello que tiene todas las propiedades posiblemente y consecuentemente pensables, entonces Él es la totalidad de todas las propiedades consecuentemente pensables. Pero tal totalidad es pura racionalidad o Verdad. El mundo no es una tal totalidad, pues consiste en propiedades hechas realidad y en propiedades inconsecuentes. Dios, entonces, es el significado [incumplido] del mundo). Cualquier otra cosa existente, excepto Dios solamente, puede concebirse como no existente. *Et quidem quidquid est aliud praeter te solum potest cogitari non esse.* Por lo tanto, San Anselmo ha probado que Dios no puede no ser, y por lo tanto ha probado respecto de Dios lo que sólo puede probarse respecto de Dios y de ningún otro ser (pág. 147).

Mientras que *vere est*, en *Proslogion* 2, significaba en simple generalidad que Dios tiene cuando menos una realidad tan objetiva como todos los demás seres, en *Proslogion* 3 esta tesis se define más exactamente, *quod... sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.* Esta precisión significa el ser específico de Dios únicamente, quien *verissime* (o *maxime*) *habes esse*. Dios no sólo es un ser existente, sino que Él únicamente es el creador de los seres existentes. En lógica moderna, aquello que envuelve la totalidad de un conjunto no puede ser una parte del conjunto. Por lo tanto Dios, como Aquel cuya palabra es el mundo, se encuentra en un nivel lógico superior al del mundo. En términos de Barth, el mundo es *eingeklammert*, en paréntesis frente de Dios (pág. 149). Dios es *de* su creación, pero no es *una parte de* ella; es un predicado, ciertamente *el* predicado de ella. (Lo que Dios dice, vale. Pero este decir no es parte del valer.) Los seres creados tienen en imperfección lo que Dios tiene en perfección, a saber, la Existencia (pág. 149).

*Proslogion* 4 eleva el argumento a un nivel todavía más alto que Barth examina en la tercera sección, "La Posibilidad de Negar la Existencia de Dios". *Proslogion* 4 confirma la naturaleza formal de la prueba al tratar la proposición contradictoria, *Non est Deus*, como un *error técnico* y no como una perversión intelectual o moral (pág. 152). El *insipiens* puede ser un hombre muy ordenado y activo intelectual y moralmente, pero en este singular aspecto técnico de ver incorrectamente la conclusión lógica de un axioma de fe, el nombre de Dios, es desordenado: un *insipiens*. Incluso el problema del mal es para San Anselmo un problema formal y no material (*ibid.*). San Anselmo atribuye a la gracia de Dios que él mismo no sea un *insipiens*; el *insipiens* es aquel que no es salvado por la gracia de Dios (pág. 153). La tercera sección del libro de Barth, "La Posibilidad de Negar la Existencia de Dios", trata de la proposición *Non est Deus*, en *Proslogion* 4.

El *insipiens* dice en su corazón lo que, según la prueba de San Anselmo, no puede ser pensado. Su proposición es un disparate intrínseco. Es un *Unglaubenssatz*, un axioma de la falta de fe. Si la proposición "Dios existe" debe ser comprendida, entonces el disparate de la contra-proposición debe ser comprendido también. El problema, pues, no es cómo el tonto viene a ser un tonto —eso es asunto de Dios y Su secreto—, sino cómo el tonto puede comportarse como un tonto. ¿En qué consiste la tontería de su negación de Dios? Y debe comprenderse por qué tal negación es un disparate que debe ser excluido de la discusión teológica seria.

El objeto del último capítulo de la prueba es, pues, ¿cómo pudo el tonto haber dicho en su corazón lo que no podía concebir; o cómo es que no pudo concebir lo que dijo en su corazón? *Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare?* El problema es: ¿cómo puede él decir lo que no puede decir? ¿Cómo crea esta contradicción, puesto que "decir en el corazón" y "pensar" son lo mismo?

La solución de la paradoja, o contradicción, es una solución tipo con la que San Anselmo se anticipa unos ocho siglos a Bertrand Russell. Puesto que el tonto ha pensado verdaderamente esta contradicción en su corazón —porque la *ha* dicho en su corazón y *no* la ha dicho en su corazón porque no pudo pensarla— por lo tanto, obviamente, decir en el corazón o pensar no es un procedimiento unívoco. Puesto que él concibió (porque dijo en su corazón) y además no dijo en su corazón (porque no podía concebir), hay más de una manera en que una cosa se dice en el corazón o se concibe. *Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde et non dixit in corde quia cogitare non potuit; non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur.* Por lo tanto, la tontería sólo es posible si, por una parte, decir en el corazón y pensar son lo mismo, y, por otra parte, no son lo mismo. Éste es el enigma, y el milagro, de la tontería. Su solución es que la afirmación y la negación de la existencia de Dios no proceden en el mismo nivel. El tonto puede decir lo que no puede pensar en la medida en que, en su decir, se halla en un nivel en el que puede afirmar la no-existencia de Dios. Y no puede pensar lo que sí puede decir en la medida en que se halla en otro nivel en el que no tiene posibilidad de afirmar la no-existencia de Dios. La tontería fundamental del tonto es que, con su decir, se encuentra en un nivel en el que la afirmación de la no-existencia de Dios es posible; y el hallarse en ese nivel es, precisamente, su tontería. Pues un objeto es concebido en un sentido cuando la palabra que lo significa es concebida, y en otro sentido cuando el objeto está en cuestión:

exactamente el principio del círculo vicioso introducido posteriormente en la lógica por Russell y Whitehead. *Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur*. Los supuestos escolásticos se utilizan aquí para resolver una paradoja (cf. Robert S. Hartman, *La estructura del valor*, pág. 94, n. 47a).

Este procedimiento se basa, por supuesto, en la distinción previa de que *aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*. No hay tontería en pensar la cosa sólo *in intellectu*. San Anselmo construye su prueba en *Proslogion* 2 sobre la base de la comprensión perspicaz de que incluso el tonto debe cuando menos conceder la existencia intramental de Dios y debe, por lo tanto, no ser un tonto en este respecto, *quia cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est*, del mismo modo que el artista debe ver su obra en su mente como existente enfrente de su ojo mental, antes de crearla, y saber que está en su mente. Pero esta clase de pensamiento es diferente del pensamiento de la existencia real de la obra, una vez que la ha creado. El mero conocimiento mental no tiene nada que ver con la verdad óptica o lo correcto del pensamiento, lo cual depende de la relación del pensamiento con su referente. El pensamiento de la *vox significans rem* puede ser verdadero sólo con respecto a, y como una parte integral de, el pensamiento de la *res significata* (*De veritate*, 2). En realidad, el mero pensamiento de  $x$  es falso en oposición a  $x$  misma, porque es menos, y lo menos es falso en oposición a lo más. El mero pensamiento es menos porque el que sea correcto depende de la cosa a la que se refiere. La significación puede cambiar, pero lo correcto de lo que debe ser nunca cambia. "Cuando se significa que aquello que es, es; o cuando se significa que aquello que no es, no es, la significación es correcta, y es claro que existe esa corrección sin la cual la significación no puede ser correcta. Pero si se significara que aquello que no es, es; o que aquello que es, no es, o si no se significa nada en absoluto, no habrá ninguna corrección de significación... La corrección no está en la significación porque empiece a ser en ese momento en que se significa que lo que es, es; o cuando se significa que lo que no es, no es, sino porque en ese momento la significación se hizo *de acuerdo con* la corrección que siempre es; así como tampoco la corrección carece de significación porque la corrección parezca cuando la significación no sea como debe ser o cuando no haya significación, sino porque la significación es entonces deficiente de una corrección que nunca es deficiente... Por lo tanto, la corrección por la cual la significación es llamada correcta no adquiere ser, o cambio alguno, a través de la significación, no importa cómo sea cambiada la significación misma" (*De veritate*, 13). La corrección, por lo tanto, existe platónicamente y la significación solamente la hace real; una pura *vox significans rem* sin una *res*, o sin una *res* correspondiente, es falsa o incorrecta, "injusta", porque en ausencia de una *res* no tiene sentido y es un disparate. Así, pues, una proposición correcta aunque periclitable, dice la verdad, pero éste no es el caso del *cogitare vocem significantem* abstractamente imaginado; y por lo tanto tal pensamiento es falso, es tontería (pág. 157).

El *insipiens* piensa en un nivel del cual uno sólo puede pensar falsamente. Si uno piensa falsamente, es decir, abstractamente en la *vox significans rem* sin conocimiento del *id ipsum quod res est*, uno piensa como *insipiens*; y entonces uno *puede* realmente hacer lo que, según la prueba de *Proslogion* 2-3, uno no puede hacer. En el milagro de la tontería es posible pensar a Dios como no-existente. Pero sólo en este milagro o paradoja. La prueba de la proposición "Dios no puede ser pensado como no-existente" se basaba en la premisa

del *intelligere id ipsum quod res est*, sólo el cual es el pensamiento de la *fides quaerens intellectum*. Para ella, la palabra "Dios" no puede ser una mera palabra, "pues nadie que reconozca a Dios mismo puede pensar: 'Dios no existe', aun cuando pueda decir esas palabras en su corazón, ya sea con sentido o con un sentido impertinente", *Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione* (pág. 158).

En el *intelligere id quod deus* está incluido el conocimiento del ser de Dios, su omnipresencia y eternidad, su santidad y compasión infinitas. Pero el que sea esta clase de conocimiento no determina el que sea también el conocimiento de la *existencia* de Dios. El máximo de todas las propiedades físicas y morales pensables podría ser aún la totalidad de los predicados de un ser meramente pensado. Sólo el hecho de que *id quod deus est* es igual que Dios mismo hace que la comprensión especulativa de Su realidad sea el verdadero conocimiento de su ser; y esto produce la contrapartida cabal —y ciertamente abundante— y el sustituto del conocimiento empírico y necesariamente faltante de Él. Quien reconoce que Dios es de esta manera, no puede pensarlo como no siendo (pág. 161): *Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare*. Aquí, *bene intelligere* no es enteramente lo mismo que *intelligere id ipsum quod res est*. Más bien, *bene intelligere* es cumplimiento, realización, ese reconocimiento real que se cumple a sí mismo a través de su relación con el objeto (cf. el "cumplimiento" de Husserl en la *Sexta Investigación*). *Bene intelligere* significa comprender que uno no puede pensar más allá de Dios como el espectador de uno mismo y de Dios; que todo el pensamiento acerca de Dios debe ser pensamiento en Dios. Esto es lo que el tonto, y con el tonto su defensor Gaunilo, no ha advertido. *Proslogion* 3 es la prueba de la imposibilidad de pensar a Dios como no-existente. *Proslogion* 4, con su *bene intelligere* del nombre divino, pone fin, de una vez por todas, a la noción "Dios" pensable como no-existente. De tal suerte le abre paso al Dios de la Fe y de la revelación, el Dios de la Iglesia que existe de tal manera que el pensamiento de su no-existencia es impensable.

"Gracias a Ti, benévolo Señor, gracias a Ti, porque lo que antes creí porque me lo otorgaste, ahora lo *entiendo* porque me iluminas, a tal punto que aunque no quisiera creer que Tú existes, no podría dejar de entenderlo." *Gratias tibi, bone domine, gratias tibi quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*. Así confirma San Anselmo al final su idea de la prueba, una prueba cuyo resultado no es diferente de la fe de la Iglesia, pero que no es fe sino teología. Ella prueba lo que sin prueba era ya definido; es una prueba a través de la fe (pág. 163). Ambas, la fe probada y la fe por probarse, son gracia divina: *donare* divino e *illuminare* divino. San Anselmo nunca supuso el *Credo* de la Iglesia ni su propio *credere*; ambos fueron supuestos. Tampoco "supuso" su premisa o axioma. *Aliquid esse quo maius cogitari non potest* no es, para San Anselmo *suppositio*, sino revelación, sin la cual no es posible la teología (pág. 146). Por lo tanto, su última palabra debe ser un agradecimiento. La obra le ha sido dada, él no la ha logrado. (Aun cuando, axiológicamente hablando, la "iluminación" fue meramente un axioma como cualquier otro, teológico o de otra clase.) La Verdad ha hablado en la prueba, no un hombre. El hombre siempre podría querer no creer, siempre podría querer ser un tonto, o ser un tonto. Es por la gracia cuando no lo es. A



pesar de todos los tontos, la verdad ha hablado. Como ciencia de la fe, la teología tiene una luz que no es la luz de la fe de los teólogos (pág. 163).

Barth concluye su justamente célebre comentario del *Proslogion* 2-4 diciendo que uno no debe gastar otra palabra en relación con los argumentos de Descartes, Leibniz o Kant en favor o en contra de la prueba, pues éstos yerran el blanco y "ni siquiera lo tocan de lejos". Si estos tratamientos clásicos son impertinentes a lo que dijo San Anselmo, bien podría preguntarse qué clase de tratamiento sería pertinente. Obviamente, Barth sostiene que su propio tratamiento es pertinente. De ello resulta que la prueba no es una prueba "ontológica", sino axiomático-teológica.

ROBERT S. HARTMAN