

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL HOMBRE ACTUAL, ILUMINADO POR EL ARGUMENTO DE SAN ANSELMO”

Autor: Héctor Gómez Arceo

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Pbro. Lic. Pedro Luis Ángeles Ballesteros

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

LA NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL
HOMBRE ACTUAL, ILUMINADO POR EL
ARGUMENTO DE SAN ANSELMO

TESINA

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Héctor GÓMEZ ARCEO

17142050

ASESOR DE TESIS:

Pbro. Lic. Pedro Luis ÁNGELES BALLESTEROS

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1: El hombre en búsqueda de Dios.....	8
1. ¿Quién es Dios?.....	10
2. El hombre que busca demostrar la existencia de Dios.....	12
3. Doctrinas sobre la demostración de Dios.....	14
3.1 <i>El ontologismo</i>	15
3.2 <i>El ateísmo</i>	18
3.3 <i>El agnosticismo</i>	21
4. Incomprensibilidad y Cognoscibilidad de Dios.....	23
4.1 <i>Incomprensibilidad de Dios</i>	24
4.2 <i>Cognoscibilidad de Dios</i>	25
5. Pruebas de mayor fuerza sobre la existencia de Dios.....	28
5.1 <i>Prueba a posteriori, las cinco vías tomistas</i>	29
5.2 <i>Pruebas a priori, el argumento ontológico</i>	31
5.2.1 <i>Argumento de San Anselmo</i>	32
5.2.2 <i>Argumento de Descartes</i>	33
5.2.3 <i>Argumento de Leibniz</i>	35
Capítulo 2: San Anselmo, su pensamiento y su argumento.....	37
1. El argumento de San Anselmo, una síntesis de su pensamiento.....	38
2. San Anselmo y su pensamiento.....	40
2.1 <i>Contexto histórico</i>	40

2.2 <i>La vida de San Anselmo</i>	42
2.3 <i>El pensamiento de San Anselmo, perfeccionamiento del pensamiento de San Agustín</i>	44
2.4 <i>La fe como método</i>	47
3. <i>El Monologion, preparación para el Proslogion</i>	49
4. <i>El Proslogion</i>	51
5. <i>Las críticas al argumento de San Anselmo</i>	53
5.1 <i>Critica de Gaunilón</i>	54
5.1.1 <i>Respuesta de San Anselmo</i>	55
5.2 <i>Critica de Santo Tomás</i>	55
5.3 <i>Critica de Kant</i>	56
Capítulo 3: <i>Argumento ontológico de San Anselmo, un argumento no tan ontológico</i>	59
1. <i>Características que Kant atribuye al argumento ontológico</i>	60
2. <i>Análisis del argumento de San Anselmo</i>	62
2.1. <i>Concepto de esencia divina</i>	63
2.2. <i>Carencia de concepto puro de esencia</i>	68
3. <i>Dios, el Sumo bien</i>	73
3.1. <i>El Sumo Bien desde el pensamiento de Platón</i>	73
3.2. <i>El Sumo Bien desde el pensamiento de San Agustín</i>	76
3.3. <i>El Sumo Bien desde el pensamiento de San Anselmo</i>	78
Capítulo 4: <i>El hombre ante el Sumo Bien</i>	81
1. <i>La fe como un método válido</i>	82
1.1. <i>El acto de fe</i>	83

1.2. <i>La virtud de la fe</i>	86
1.3. <i>El surgimiento del ídolo</i>	88
2. El argumento de san Anselmo como una respuesta ante el ídolo.....	91
2.1. <i>Discurso acerca de Dios</i>	92
2.2. <i>Discurso a Dios</i>	94
2.3. <i>Pensar desde el amor</i>	95
3. La necesidad del Sumo Bien en la vida del hombre actual.....	99
Conclusión.....	105
Bibliografía.....	108

Introducción

Es propio del hombre buscar a Dios, le es propio tender hacia la divinidad, pues el hombre es trascendente. Sin embargo, el hombre contemporáneo parece no tener interés en ninguna divinidad, parece no mostrar ninguna necesidad de Dios. Es claro que no es un pensamiento que surge así de la nada, sino que ha sido consecuencia del pasar de los años, de pensamientos y situaciones que han hecho que el hombre proclame y sienta que Dios no es necesario para él.

Diversas corrientes filosóficas han abordado el problema de Dios con la finalidad de desacreditarlo, para intentar demostrar que no es necesario, valiéndose de cualquier herramienta que el pudiese funcionar para hacer valer la no necesidad de Dios. Esto por supuesto que ha traído consigo las conocidas posturas ateas o agnósticas; pero puede apreciar que comienza a surgir en la actualidad una postura distinta a estas dos, una postura de indiferencia a lo divino, donde algunos expresan que, si Dios existe, no tiene nada que ver con él, es intransigente a su vida.

Esta indiferencia hacia lo divino, tiene como tras fondo diferentes situaciones, pero uno de los motivos que ha impulsado esta indiferencia, es la percepción intelectual de Dios, mirar a Dios como un objeto de estudio, cosificándolo y, por tanto, hacerlo manipulable. El hombre ha desplazado a Dios, le ha quitado su lugar y, consciente o inconsciente mente, el hombre sustituye a Dios con otras deidades.

Otro problema que propicia esta actitud de indiferencia a Dios en la actualidad es la manera de cómo se habla de Dios, no es cómo se presenta Dios al hombre, sino cómo el hombre mismo presenta a Dios a los demás hombres, ya que el mismo hombre es el que presenta el

discurso. El ateísmo y el agnosticismo han propiciado esta problemática, pues ellos mismos se han encargado de presentar a Dios sin lo divino que le corresponde. Ya se ha hablado tanto de Dios que no se alcanza a percibir la sacralidad que le es propia a Dios, se habla de Dios como algo tan cotidiano que se pierde su divinidad, aplicando la divinidad a cualquier cosa, surgiendo un pluralismo de divinidades en la que a cualquiera se le otorga la palabra dios, el universo es dios, la naturaleza es dios, la física cuántica es dios, los psíquicos son dios, el karma es dios; y entonces ¿dónde queda Dios?

Este trabajo de investigación centra su atención en una de los pensadores iniciadores de la escolástica, perteneciente a la edad media, San Anselmo de Canterbury, quien es conocido por presentar el famoso argumento, denominado por otros, ontológico, para demostrar la existencia de Dios. Han sido varias las reinterpretaciones, adecuaciones y críticas que se han hecho a este argumento, aportando o modificando el argumento originalmente planteado por San Anselmo.

Ante la negación de la necesidad de Dios por parte del hombre actual, se buscará resolver si el argumento planteado originalmente por San Anselmo de Canterbury es un argumento con la suficiente fuerza de razón para abordar los temas referentes a Dios y, además, descubrir si el argumento de San Anselmo puede proponer una respuesta adecuada al hombre contemporáneo sobre la necesidad de Dios o sólo es un argumento que tuvo validez en su época y hoy en día ya no aporta nada.

El capítulo primero abordará como el hombre está en búsqueda constante de Dios. Presentado de manera general como el hombre el hombre trata de racionalizar su experiencia de lo divino a través diferentes doctrinas. También señalara los límites, alcances y el origen del deseo de conocer del hombre con respecto de Dios, además de mostrar las pruebas de mayor

fuerza sobre la demostración de la existencia de Dios, en la que se encuentra el famoso argumento ontológico.

En el segundo apartado se buscará profundizar ahondar en la vida y pensamiento de San Anselmo de Canterbury para así observar con un mejor criterio su argumento y las críticas que se le hicieron. La importancia de profundizar en su vida es encontrar los rasgos característicos que marcaron su línea de pensamiento, y, por ende, se ve plasmado en sus obras y su argumento. Las críticas que se han hecho igual ayudan a comprender la perspectiva que se tiene del argumento.

El capítulo tercero consistirá en profundizar en el argumento de San Anselmo, basándose en una interpretación de Jean-Luc Marion, para descubrir tres cuestiones. La primera es cuestionar si las interpretaciones y aportaciones al argumento son acertadas. La segunda es averiguar si el argumento que tanto tiempo se ha denominado como ontológico es realmente ontológico y de no ser así, por qué. La tercera cuestión es analizar si el argumento propone algo más allá del campo de la ontología.

El capítulo final señalará la necesidad que tiene el hombre de creer en Dios, exponiendo esa necesidad a partir del argumento de San Anselmo. Lo primero será demostrar la validez del del método del argumento, el método de la fe, exponiendo los actos de fe, la virtud de la fe y la vivencia de la fe en la actualidad en la vivencia del ídolo. Lo segundo será exponer lo acertado del discurso de San Anselmo y lo diferente con otros discursos. Por último, se abordará la necesidad que tiene el hombre de Dios, pero entendiendo a Dios como el Sumo Bien.

La finalidad del trabajo de investigación es explorar esa necesidad que tiene el hombre de Dios, pero una necesidad que va más allá de los conceptos metafísicos y que es bien ilustrada en el argumento de San Anselmo. También de exponer la divinidad y la distancia de Dios, sin

perder ese alcance que tiene el hombre en un lenguaje que le es de fácil acceso, ya que lo encuentra en la vida diaria como una opción fundamental de sentido.

Capítulo 1: El hombre en búsqueda de Dios

A lo largo de los años el hombre siempre ha afirmado la existencia de una divinidad. La mayoría de las veces, la afirmación que se hace sobre Dios es movida por un instinto natural que se enriquece por la religión y la fe. Al contemplar el orden de la naturaleza con la que se convivía de manera tan cercana, los impulsaba a reconocer la obra de algo mayor, de un poder que iba más allá de sus capacidades.

Ciertamente la afirmación de alguna divinidad estaba envuelta de diversas circunstancias, como la ignorancia, la superstición, el terror, etc., que movían el intelecto y la voluntad del hombre a pedir auxilio ante aquello que lo superaba. Pero con el paso de las épocas, la inteligencia del hombre se iba cultivando poco a poco, de tal manera que la afirmación de la divinidad se convertía cada vez más en fruto de la observación y ejercicio de la razón, de esa manera se afirmaba la existencia de Dios. (López, 2003).

Ante la búsqueda de respuestas, como lo referente al cosmos o la propia existencia, el hombre siempre se va encontrar con la limitación de las cosas compuestas¹; una limitación que lo encamina a preguntarse si existe algo que no fuese limitado, algo que este más allá de las cosas compuestas, algo que sea imperecedero, algo que haga posible todo, algo que sea necesario, un Absoluto. Es propio del hombre el buscar a Dios (González, 1985)

La inteligencia del hombre no debe conformarse con menos que la demostración de la existencia de Dios. Si el hombre se declara a sí mismo como buscador de la verdad o amante de la sabiduría, no puede conformarse con cualquier cosa, sino que necesariamente deberá culminar

¹ Lo compuesto es aquello que está formado por sustancia y accidentes, por materia y forma, que, si bien son distintos, permanecen unidos en el ente.

con la demostración de la existencia del fundamento último de todo cuanto existe, o sea, Dios. Ya mencionaba San Agustín (2014) en sus Confesiones: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (pág. 3), así entonces el hombre no estará satisfecho hasta demostrar la existencia de Dios, algo inevitable para la filosofía y para el hombre. Por ello Dios es el tema principal de la filosofía (Moros, 1997).

Con el pasar de los años han surgido diversos planteamientos o pruebas para la demostración de la existencia de Dios, como lo son las pruebas *a priori* o *a posteriori*. Algunos han llegado por medio de estas pruebas a conclusiones que les permiten validar su existencia; otros, por el contrario, la niegan; otros tantos, simplemente permanecen agnósticos ante el tema; pero lo que es un hecho es que ya sea para aceptar, negar o admitir que, si existe y que no se puede conocer, el hombre siempre va hablar sobre Dios.

A partir del Emmanuel Kant se alcanza a percibir un cambio del planteamiento de las pruebas de la existencia de Dios, se opta por pruebas más subjetivas, que no se fundan tanto en cuestiones metafísicas, sino que giran más en una profundización especulativa, afectando el aspecto crítico o epistemológico sobre el conocimiento de Dios. Esto es funcional para aquellos que ya tienen un presupuesto de la existencia de Dios, pero para quienes no lo consideran así, terminan por desechar estas pruebas y, con ello, la existencia de Dios. Esto ha sido un factor que ha propiciado el desarrollo del ateísmo o agnosticismo en el hombre actual, llegando a negar la existencia de Dios o, si bien aceptan la existencia de Dios, no es un Dios del que el hombre tenga necesidad, o sea, un Dios ajeno a él. Otros por su parte han mencionado que el problema frente a Dios ya no es probar su existencia o su no existencia, sino el saber si la existencia de Dios tiene sentido o no para el hombre actual (Sayes, 1980). Esta respuesta satisface la necesidad

existencial de un Dios en la vida del hombre actual, pero se ha sacrificado su significado objetivo, propiciando que el hombre se cree un Dios bajo sus estándares, un Dios a su medida.

Es clara la necesidad del hombre por encontrar respuestas que lo satisfagan. Cuando sale al encuentro de la existencia de Dios, no solo busca una respuesta que lo satisfaga intelectualmente, sino que, en primer instante, busca una respuesta que lo mueva a ir a un más allá, más allá del horizonte de la existencia terrenal, y así poder dar el paso a la verticalidad de la trascendencia, y en segundo, una respuesta que lo ayude a entender, en su limitación, el por qué y el para qué de las cosas, del cosmos.

Encontrar respuesta a *quién es Dios* implicará un arduo trabajo, pues si bien el hombre puede ir más allá de sí mismo y puede comprender algunas cuestiones trascendentes, no es un ser perfecto que pueda dar una definición de Dios que agote realmente quien es Dios en sí. Sin embargo, el hombre tratará de dar una definición de Dios, no en cuanto que pretenda abarcar quien es Dios en sí, sino en razón de poder comprender de alguna manera en el intelecto, quién es Dios, aun sabiendo que esa definición siempre tendrá carencias en lo que se puede decir sobre Dios.

1. ¿Quién es Dios?

De manera ordinaria en la materia de teología natural se empieza por la cuestión de la existencia de Dios, y posteriormente busca el descubrir su esencia o saber quién es Dios. Pero en el orden práctico se tiene primero una noción de quien es Dios y posteriormente se busca su demostración, para culminar con una explicación más clara, sin dejar de ser limitada, de quien es Dios.

La noción que generalmente se pueda tener de Dios es en referencia a un ser mayor al mundo y al hombre, que está más allá de todo lo compuesto. Mientras más el hombre reflexiona sobre su limitación o la del mundo, en cuanto son compuestos, más va generando y clarificando una noción de Dios. Mientras más se profundiza en un Ser superior, más se logra satisfacer esa insaciabilidad que le es propia; pues al profundizar en algo que en definitiva no es compuesto, sino que está más allá de lo compuesto, algo simple², el hombre encuentra respuestas.

El concepto que proporciona Bruger (1983) es general pero muy descriptiva en cuanto lo que es Dios:

Dios es un fundamento radical del ente multiforme que constituye el mundo, de todo ente general. Todo se funda en Él en cuanto que la totalidad de los seres de Él en cuanto que la totalidad de los seres sale de Él como primera Causa eficiente y por Él es atraída como último Fin, en cuanto que todo participa de su plenitud, ofreciendo así un trasunto o por lo menos una huella de su magnificencia. (pág. 172)

Este concepto nos ayuda a entender que cualquier noción que se tenga de Dios siempre estará más allá del hombre y del mundo. Dios siempre será apreciado como un Ser máximo cualitativamente que escapa de todo concepto del hombre y, sin embargo, es cognoscible.

Se pueden buscar conceptos de quien es Dios en diferentes autores para así comprender quien es, pero no se debe perder de vista que cualquier concepto que se haga de Dios no puede pretender encerrarlo en una mera idea. Las pruebas de la demostración de Dios jugarán un papel

² Lo simple es aquello que no está formado por sustancia y accidentes, materia y forma. Por eso Dios el ser simplísimo, al no estar compuesto de absolutamente nada.

muy importante, ya que éstas ayudarán a demostrar científicamente que Dios no es una mera idea, o una creación de deseo, o una ficción útil (Brugger, 1983).

2. El hombre que busca demostrar la existencia de Dios

Una vez que se aprecia que el hombre tiene una noción general de Dios como aquel que es mayor que él, podremos reflexionar sobre cómo el hombre puede conocer a Dios de diversos modos (Bochaca, 2004). La demostración de la existencia de Dios que se pueda hacer no sólo buscará satisfacer una mera cuestión intelectual, sino que en medida que en el intelecto se acerca a la demostración de la existencia de Dios, toca los diferentes puntos de la vida del hombre, como el hombre religioso, el hombre filósofo y el hombre vulgar, que coexisten en una misma personalidad humana. (Mora J. F., 2009)

Los modos de conocimiento de Dios se clasifican en dos, el natural y sobrenatural. La vía natural se divide en dos, el modo precientífico o espontáneo, y el modo científico o filosófico; aunque cabe hacer la aclaración que el modo científico no hace referencia al concepto de ciencias positivas como se conocen hoy en día, ya que esta definición de ciencia no entiende la razón de ser que hace inteligibles todas las leyes (Garrigou-Lagrange, 1980). El segundo modo del conocimiento de Dios, o sea el sobrenatural, se divide en dos tipos, por medio de la fe y por medio de la visión beatífica.

En cuanto al conocimiento natural de Dios, se puede apreciar que por medio del conocimiento espontáneo se tiene una noción de lo que es Dios, aunque es un tanto imperfecta, cumple con el propósito. Esto se puede corroborar observando el pasar de los años, pues la humanidad siempre ha tenido la noción de un Ser supremo. Mientras que, por el conocimiento científico o filosófico, trata de conocer a Dios como Causa primera de todos los entes, y, por

ende, conocer sus perfecciones y atributos. De estos dos tipos de conocimiento de Dios, el más exhaustivo es el filosófico, esto se debe a que “no se llega a conocer a Dios en sí mismo” (González, 1985, pág. 18). Nunca se llega a un conocimiento pleno de Dios, sino que sólo se le conoce poco a poco, pero nunca se agota.

La manera de conocer a Dios del modo sobrenatural, o sea, de un modo que sobrepasa la naturaleza humana, implicará un conocimiento más perfecto de Dios. En estos dos modos, la fe y visión beatífica, será Dios mismo el que se manifiesta al hombre. La fe otorga esa visión más perfecta de Dios que está por encima de la razón, mientras la visión beatífica permite conocerlo de cara en cara (Bohaca, 2004).

De estos dos modos del conocimiento de Dios, el que interesa para estudiar es el modo natural, y de manera más concreta, interesa el conocimiento de tipo filosófico. Aunque el conocimiento filosófico es muy provechoso para el hombre en cuanto conocimiento natural de Dios, nunca se debe perder de vista que lo que se pueda conocer de Él es muy escaso en comparación a quien es; sin embargo, este conocimiento otorga al hombre el deseo de conocer más a Dios, verdad de verdades.

Los diversos modos de acercarse a Dios no sólo afectarán o moverán el intelecto del hombre, sino que moverá toda su persona, como dice Ferrater Mora (2009):

Los modos de acercamiento de Dios son también distintos de acuerdo con las correspondientes ideas: en la primera, Dios es sentido como en el fondo de la propia personalidad, la cual, por otro lado, se considera indigna de Él, en el segundo, Dios es pensado como Ente supremo, en la tercera, es invocado como Padre. (págs. 903-904)

Los modos de acercarse a Dios son diversos, pero no por eso uno es más importante que otro, pues todos permiten de alguna manera un acercamiento a Dios. Aunque aún cabe plantearse sobre la posibilidad y necesidad de una demostración de la existencia de Dios, ya que, hay cosas que no resultan tan evidentes para el hombre, y una inadecuada profundización puede llevar al hombre a caer en contradicciones de razón o limitar la misma capacidad de la razón para acceder a Dios.

3. Doctrinas sobre la demostración de Dios

Es un hecho que el hombre siempre ha tenido una noción de Dios, y aunque es oscura esta noción, existe la fuerte convicción de que el mencionar el nombre de Dios ya hace referencia a su existencia. A pesar que muchos consideran la noción de Dios como irrelevante, no debe ser considerado así, pues a partir de esta noción es donde comienza la profundización conocimiento metafísico de Dios, ya que no se debe perder de vista que las grandes reflexiones de la filosofía llegan por el conocimiento espontáneo (González, 1985, pág. 26).

A pesar de que este conocimiento espontáneo le permite al hombre acceder al conocimiento y profundización de diversas cosas, no se debe entender que el hombre tiene un conocimiento inmediato de las cosas, sino que tiene que asumir procesos de conocimiento. Menciona Lonergan (1999) al respecto “el simple hecho que el ser humano conoce mediante la indagación inteligente y la reflexión racional, lo hace capaz de determinar por anticipado ciertos atributos generales del objeto que investiga” (pág. 731).

El conocimiento del hombre no es inmediato, necesita de un proceso para poder dar el concepto de alguna cosa; y mucho más para poder dar una explicación de Dios. Además, si el conocimiento fuese evidente o inmediato en sí mismo, no resultaría necesario para el hombre

cuestionarse sobre ciertas cosas, lo cual no sucede, ya que incluso algunos filósofos se han atrevido a cuestionar la existencia de algunas cosas, más aún, la existencia de Dios mismo.

Ante esta realidad del conocimiento del hombre, en razón de la existencia de Dios, han surgido posturas o problemas sobre el conocimiento de Dios, a saber, el ontologismo, el agnosticismo y el ateísmo. Estas posturas interrogan al hombre sobre si realmente Dios existe, y si Dios existe, ¿se le puede conocer?, o, ¿es necesaria una prueba sobre la existencia de Dios o es evidente en sí misma?

3.1 El ontologismo

Está claro que lo primero a resolver es la demostración de la existencia de Dios, pues al no ser algo evidente por sí misma, amerita ser demostrada para dictaminar si existe o no. Esto se ha abordado con más fuerzas a partir de la época moderna y contemporánea, causando que se tome muy en serio la profundización en estos temas y así comprobar su veracidad.

Existe una doctrina que profundiza sobre el conocimiento evidente de Dios en cuanto existencia y cognoscibilidad. A esta doctrina se le conoce comúnmente como *Ontologismo* y es representado por Malebranche y Rosmini. Es históricamente una consecuencia de la teoría cartesiana del conocimiento y del ocasionalismo. Explica que la acción de las creaturas sólo tiene a Dios como causa.

El *Ontologismo* establece que las ideas que tenemos no son modificaciones o creaciones de nuestra alma, sino que son eternas e inmutables, y que estas se encuentran y concentran en el Ser Absoluto, quien es la primera idea captada o, mejor dicho, intuita. Al parecer lo que propone ontologismo es un proceso de inmanencia radical en lo que respecta al conocimiento de Dios, pero el afirmar esto tiene grandes riesgos:

Las creaturas sólo son activas por apariencia. Por eso tampoco nosotros desarrollamos actividad en el conocer ni las cosas actúan sobre nuestros sentidos y entendimiento. Los seres sensibles no pasan de meras ocasiones para “orar”, es decir para dirigir nuestra atención a Dios, en cuya Esencia lo contemplamos todo o, por lo menos, las ideas de las cosas espirituales. Sin embargo, esta visión de Dios no es igual a la de los bienaventurados, sino que se reduce a un ver su esencia en cuanto arquetipo de todas las ideas (*Malenbranche*) o causa de las cosas creadas (*Gioberti*). (Brugger, 1983, págs. 407-408)

El *Ontologismo*, que tiene algunas de sus bases en el argumento ontológico³, pretende establecer un conocimiento inmediato de Dios, e incluso se atreve a afirmar que se conoce en Dios, como mencionaría Bochaca (2004): “para el ontologismo el conocimiento de Dios es el primero de todos nuestros conocimientos y fuente de todos los demás conocimientos. El hombre conoce a Dios en sí mismo y las demás cosas en Dios” (pág. 146). No se debe confundir el argumento ontológico y el ontologismo, ya que el argumento ontológico trata de demostrar la existencia de Dios a base de puros conceptos, mientras el ontologismo trata de explicar que la existencia de Dios es inmediatamente evidente para todos los hombres. Es necesario hacer esta distinción entre el argumento ontológico y el ontologismo, pues algunos llegan a confundirlos y, a entender que uno está implícitamente en el otro. El hecho es que todo ontologista acepta el argumento inmediatamente y sin ninguna refutación; pero no todo aquel que acepta el argumento tiene que ser ontologista, pues el argumento es una demostración, esto significa que no acepta el

³ El argumento ontológico es una prueba para demostrar la existencia de Dios en base a la esencia de Dios.

hecho de manera inmediata y sin razones, antes bien busca dar razones para comprender el hecho.

Incluso el ontologismo que propone Malebranche discrepa con una de sus tradiciones de fundamento, la platónica-agustiniana, pues San Agustín en ningún momento hizo la afirmación de que el hombre pudiese ver las ideas mismas de la mente de Dios, sino que en su teoría de la iluminación llega a afirmar: “es una luz que nos da a conocer una imagen o participación de las ideas divinas, no propiamente a ellas en sí mismas” (Beuchot, 2017, pág. 44). La luz que otorga Dios al conocimiento es sólo para facilitar el conocer, no para suplantar o suprimir el intelecto. Más aún, en la memoria, que juega un papel importante en la doctrina de la iluminación en San Agustín, se encuentra la gran discrepancia entre el ontologismo y su supuesta tradición platónica-agustiniana; el santo de Hipona enuncia lo siguiente:

Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentado, ya disminuido, ya variado de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos. (Agustín, 2014, pág. 236)

Se afirma que el hombre piensa y este pensamiento no es inmediatamente otorgado por Dios como un acto meramente pasivo, sino que es acto propio del hombre que se enriquece o no, en cuanto las cosas se adquieren por los sentidos y suscitan el pensamiento es iluminado por Dios. La prueba más clara de esto es la memoria del hombre, capaz de almacenar sus pensamientos. Si el hombre tuviese acceso directo a Dios o recibiese el conocimiento de Él, no necesitaría de la memoria.

Así pues, el ontologismo no será una respuesta válida para mostrar la evidencia de la existencia de Dios de manera inmediata. Niega la facultad del hombre de aprender por sí solo y, aunque se dice que el ontologismo tiene como base a la doctrina agustiniana, no permanece en su totalidad fiel al pensamiento de San Agustín. Aunque es pertinente hacer una consideración, ya que el ontologismo de Malebranche también tiene bases de René Descartes, por lo que manifiesta tener más influjo del pensamiento cartesiano que el de pensamiento de San Agustín.

Al ser el ontologismo una respuesta inválida que no satisface de manera óptima la demostración de la existencia de Dios de manera evidente, como lo señala, deja abiertas otras preguntas, tales como ¿realmente se puede conocer a Dios? o, si Dios no es evidente por sí mismo, ¿realmente existe Dios? El ontologismo en lugar de traer respuestas, sólo consigue traer más preguntas. A pesar de todo esto, el ontologismo deja ver un rayo de luz, el poder hablar de Dios o, por lo menos, de una noción de Dios.

3.2 El ateísmo

Es innegable que el hombre constantemente conoce y, además, adquiere el conocimiento por medio de una indagación inteligente realizada a través de los sentidos y una reflexión racional. El proceso de conocimiento del hombre lo realiza en un espacio y tiempo determinados, con objetos materiales. El problema es cuando el hombre se enfrenta a una realidad que no es evidente a los sentidos, pues al no ser evidente a los sentidos surgen preguntas como ¿realmente existe aquello que no se puede percibir con los sentidos? o ¿las cosas trascendentes son algún invento que hace el hombre para dar respuesta de aquello que no comprende?

Estas preguntas han entrado con más fuerza en el pensamiento del hombre actual, que, apoyadas en el pensamiento de algunos filósofos y en las ciencias positivas, se atreven a declarar

que Dios no existe. Esto es lo que comúnmente llamamos ateísmo. El ateísmo tiene fuerza en la falta de la evidencia inmediata de Dios y, según se señala, la carente fuerza de la demostración de su existencia.

El desarrollo del ateísmo ha tenido un mayor desarrollo a partir de la época moderna, con el pensamiento de René Descarte y su famosa frase “*cogito ergo sum*” (pienso, luego existo). El pensamiento moderno buscará desplazar a Dios y darle primacía a la razón humana como origen de la realidad y dictaminadora de todo cuanto existe, desplazando la idea de que la realidad puede subsistir por sí sola. Si bien se puede analizar a profundidad el famoso “pienso, luego soy” (Descartes, 2014, pág. 19) y mostrar sus inconsistencias; no se debe subestimar el influjo que tuvo para la época moderna y contemporánea, ya que logra dar un paso que caracterizará a todos estos siglos; el paso al antropocentrismo.

Está claro que el paso al antropocentrismo que caracterizó la época moderna trajo consigo el desplazamiento de Dios, incluso, más que un desplazamiento, el deseo de erradicar a Dios. Pensadores posteriores, como Nietzsche, lo denotan fuertemente al declarar que Dios había muerto y “elevando al hombre sí mismo, pregona el reino del Superhombre, que es, sin embargo, sólo hombre, quedará el ciclo completo. Si hubiera Dios, yo sería Dios; luego no hay Dios. La inmanencia es ahora absoluta” (González, 1985, pág. 54). La pretensión de erradicar a Dios de la vida del hombre no es el fin de lo que se quiere lograr, más bien es el medio para conseguir esa inmanencia absoluta del hombre; de tal manera que declarar la muerte de Dios es conseguir, por llamarlo así, la autonomía del hombre, la construcción de sí mismo.

El ateísmo tiene un rumbo seguro, declarar la muerte de Dios para alcanzar la autonomía del propio hombre, el conquistar la absoluta libertad. El declarar la muerte de Dios debe estar fundamentado en algo, esto lo hacen basándose argumentos de la falta de evidencia inmediata y

sensible de Dios; siendo el naturalismo el mayor sustento de estas posturas. El naturalismo niega cualquier concepción metafísica de la realidad que pueda dar sustento a la existencia, e incluso a la moral. El naturalismo dará la última palabra sobre lo que se puede decir como verdadero. La postura naturalista proclama lo siguiente:

Detrás de nuestra existencia no hay una intención racional última, no hay ninguna razón que lo abarque todo y explique porque estamos aquí, nuestra presencia en el universo carece por completo de propósito. En el sentido más profundo, nuestra existencia es accidental. En consecuencia, no hay ninguna clase de modelo ni guía sobre cómo deberíamos vivir o que deberíamos hacer con nuestras vidas. (Morris & Morris , 2010, pág. 322)

Estos argumentos han sido bien aceptados por los que niegan la existencia de Dios, pero son argumentos que muchas veces no son reflexionados por quienes los aceptan. Aquellos que los aceptan sin razonarlos se denominan a sí mismos como ateos, pero un término más correcto para denominarles es el de ateos prácticos, pues para considerarlos ateos teóricos se necesitaría una capacidad de reflexión mucho más profunda que simplemente empatizar y defender teorías científicas sobre la no existencia de Dios desde una perspectiva meramente científicista.

Este ateísmo se ha hecho cada vez más común y fácil de apreciar en la época actual. El hombre se adhiere a lo que ya dijeron otros sobre la no existencia de Dios y así pueden vivir una falsa autonomía que encamina al hombre hacia senderos peligrosos, ya que “lo que el naturalismo ha descubierto es que no hay Dios y ninguna otra fuente o base sobrenatural de moralidad” (Morris & Morris , 2010, pág. 324). Al no existir Dios, los valores morales no existen, al no existir los valores morales, no existe ninguna obligación que el hombre deba cumplir en el ámbito de lo moral.

El ateísmo, más que dirigir al hombre hacia una libertad plena, lo conduce a hacia una meta que al cruzarla no se encuentra ningún destino en realidad; es como si el hombre corriera en una rueda de hámster, donde sólo corre porque tiene necesidad de correr, aunque no sepa el por qué, pero cuando baje de la rueda y se pregunte sobre el por qué corría o si realmente había un destino al correr, no encontrará respuesta, se topará con la nada.

El rechazo metafísico de Dios, la superación de una ley moral como conductora de la vida del hombre y el principio de inmanencia absoluta hacen al ateísmo un fracaso (González, 1985). Además, para rechazar la existencia de Dios, se parte necesariamente de la premisa de que Dios existe para posteriormente negar su existencia. Otros tantos han optado no negar la existencia de Dios, sino sólo desplazarlo, ignorarlo o eclipsarlo de la vida del hombre, o sea, hacer que el hombre se haga indiferente a Dios, aunque esto trae consigo una afirmación, Dios existe; y si Dios existe el hombre no puede permanecer toda su vida indiferente a Él, necesariamente llegara un momento donde el hombre se reconozca como un ser limitado y tenga que preguntarse sobre si existe algo mayor que él, sobre si realmente existe Dios. El hombre no puede eludir el tema de Dios en su vida.

3.3 El agnosticismo

El hecho de que Dios no sea evidente en sí mismo para el conocimiento humano y que tampoco su negación sea una opción viable, demanda el averiguar si se puede conocer a Dios de manera objetiva. Algunos, al no tener una evidencia empírica inmediata de Dios, no se atreven a negar tajantemente la existencia de Dios, sin embargo, si se atreven a negar “la posibilidad del conocimiento racional de Dios” (Bochaca, 2004, pág. 147), a lo cual se le conoce como agnosticismo.

Se entiende como agnosticismo a la renuncia o la negación a saber las cosas que no pueden saberse porque trascienden las limitaciones del hombre con respecto al conocimiento (González, 1985, pág. 32). El agnosticismo solamente rechazará que el hombre, limitado en cuanto tal, pueda conocer o argumentar sobre las cuestiones metafísicas de la existencia de Dios, más no negarlas como lo hace el ateísmo

Existe una diferencia del agnosticismo y el escepticismo, ya que algunos llegan a confundirlas. Esta diferencia, que es teórica, consiste en que el escepticismo niega todo conocimiento de realidades trascendentes; mientras que el agnosticismo simplemente se rehúsa o renuncia a demostrar la existencia de estas.

Hay diferentes posturas que han surgido del agnosticismo a lo largo de los siglos. Uno de sus mayores representantes es Kant, quien señala que los conceptos *a priori* (ideas de pensar puro) no se podían alcanzar por las condiciones de conocimiento de la experiencia, a las cuales siempre estaría ligada el conocimiento humano. Todo aquello que podamos comprender está ligado forzosamente a la experiencia; pero Dios no está ligado a la experiencia, por lo que, según Kant, no se le puede conocer. Lo postulado por Kant es que no se puede demostrar la existencia de la idea pura de Dios por un convencimiento de la razón; sino solamente por el postulado de la moralidad, que no es trascendente, esto lo propone en la Razón Práctica.

Otra postura agnóstica con gran fuerza es el agnosticismo del positivismo y neopositivismo. El positivismo propone la imposibilidad de trascender los fenómenos (González, 1985). Presenta la herencia del nominalismo que afirma que los sentidos son la única fuente de conocimiento. Mientras que el neopositivismo el punto de partida será el lenguaje, que delimita lo que es pensable y lo que no lo es; de tal manera que la realidad se constituye de hechos que se manifiestan en el lenguaje. Ni en el positivismo, ni en el neopositivismo hay

cabida para conocer a Dios por el hecho de que, según estas posturas, el dato sensible o empírico es la única forma de conocimiento que tiene el hombre y que no puede trascender el conocimiento a algo más que esté fuera de estas realidades empíricas.

Al igual que el ateísmo, el agnosticismo parte de la negación de la metafísica para refutar cualquier conocimiento de Dios. Bien es cierto que el conocimiento parte de lo sensible, pero no se puede negar que no se llega a este conocimiento de Dios a partir de lo sensible. Bastaría con preguntar el por qué son las cosas para percatarnos de su causalidad, y así, remontarnos a la causa eficiente, Dios. Las ciencias experimentales pretenden abarcar toda la vía científica, por lo que no están en apertura a la ciencia metafísica, la ciencia del por qué.

Las doctrinas sobre la existencia de Dios nos muestran que no es tan sencillo hablar de Dios. Ciertamente se habla de algo que está más allá de lo que podemos captar de manera sensible, pero no se puede acceder de manera tan sencilla a aquellas realidades que son superiores a las cosas sensibles. La pregunta a resolver es ¿cómo el hombre puede llegar a este conocimiento de Dios?, puesto que no es algo evidente por sí solo, pero tampoco se puede limitar a la capacidad de conocimiento del hombre a algo meramente empírico.

4. Incomprensibilidad y Cognoscibilidad de Dios

Es un hecho que Dios supera la limitación del hombre, pues hay una gran diferencia entre el Creador y la creatura, pero a pesar de esto, el hombre tiene la necesidad y la capacidad de conocer a Dios, ya que las cosas del mundo no lo pueden saciar. El hombre busca a aquello que lo puede saciar, pero ¿cómo es posible que pueda acceder a aquel que es mayor que él? ¿cómo el hombre puede comprender a Dios? Esto es lo paradójico en cuanto que el hombre puede acceder a Dios; lo puede conocer, pero no lo puede comprender.

4.1 Incomprensibilidad de Dios.

Debe quedar claro la incomprensibilidad de Dios, pues tratándose del Ser más perfecto que existe, el ser humano; con la pura razón, no puede acceder un conocimiento completo de la esencia divina de Dios. El ser humano, que es un ser compuesto, sólo conoce a partir de las cosas compuestas; mientras que Dios, el Ser simplísimo, no tiene nada compuesto, por lo que el hombre no puede entender la totalidad de Dios, por eso es incomprensible, pero sin dejar de ser cognoscible.

El conocimiento encuentra sus limitantes ante Dios al no poder entenderlo, pero que no lo pueda entender no significa que no lo pueda conocer. La narración, que se le atribuye a San Agustín, sobre el niño que quiere meter todo el océano a un agujero, explica lo referente a la incomprensibilidad y cognoscibilidad de Dios. Cuando se narra que San Agustín en un sueño ve un niño que metía el agua del océano en un agujero hecho por él mismo, al acercarse y preguntarle que hacía, el niño le contestó que quería meter todo el océano en ese agujero, a lo que San Agustín le responde que no era posible y el niño le contestó que así igualmente era imposible pudiera encerrar todo el misterio de la Trinidad en su cabeza.

La narración, que hace referencia específica a la Santísima Trinidad, no niega en ningún instante que se pueda conocer a Dios, sólo deja en claro que nunca el hombre, con su inteligencia limitada, podrá entender el gran misterio que es Dios. Aún queda por resolver una pregunta ¿cómo es que el hombre puede conocer a Dios?, pues ya se exploró y se confirmó que no existe ningún conocimiento inmediato de Dios, ni tampoco que se puede conocer la esencia divina de Dios de manera absoluta, pero tampoco se puede negar su existencia ni la capacidad del hombre de acceder a Él.

4.2 Cognoscibilidad de Dios.

Lo primero que se debe tener como presupuesto es que el conocimiento se da manera inmanente. Lonergan (1999) menciona al respecto:

La conclusión de que el conocimiento es inmanente no simplemente en el sentido ontológico de que el conocimiento ocurre dentro del sujeto que conoce, sino también en el sentido epistemológico de que no se conoce nada, excepto el contenido inmanente dentro del acto de conocer. (pág. 732)

Este es el primer paso para reconocer que el conocimiento trasciende, es reconocer que el conocimiento es inmanente. Se debe tener en consideración que la inmanencia que menciona Lonergan es distinta a la de los ateos. Los ateos proclaman una inmanencia absoluta, mientras que en lo planteado por Lonergan es una inmanencia epistemológica que da pie a la trascendencia.

Lo primero que se debe hacer para poder dar el paso a lo trascendente es rechazar que el conocimiento consiste en echar una mirada solamente, el conocer es un proceso de juzgar y reflexionar. La mirada no puede proporcionar suficientes elementos para desarrollar un conocimiento. Hasta que el sujeto empieza a aprehender y racionalizar, lo cual sucede de manera inmanente, o sea, dentro del sujeto, sólo entonces empieza el conocimiento. De esta manera es como el hombre puede entender objetos, crear conceptos o definir cosas; pero lo conocido en el mundo no satisface al hombre, sino que busca ir más allá de todo lo que conoce como existente y verdadero.

Menciona Lonergan (1999) con respecto a la trascendencia y de donde surge: “La fuente inmanente de la trascendencia en el ser humano es su deseo desasido, desinteresado, irrestricto

de conocer” (pág. 733). Está claro que el ser humano tiene un gran deseo de seguir creciendo, desarrollarse, que supera este mundo; por eso se insiste que el ser humano es trascendente, porque es capaz de ir más allá de las limitaciones del mundo, su deseo de conocer lo mueve a no conformarse con un conocimiento meramente empírico.

El conocimiento que mueve al hombre debe ser entendido como ese acto de aprehensión inteligente y afirmación razonable⁴ (Lonergan, 1999). La posibilidad del conocimiento trascendente radica en la aprehensión inteligente y afirmación razonable de un ser trascendente. La prueba de la afirmación radica en que esto si sucede, por ejemplo, la pregunta sobre qué es el hombre, donde se realiza un proceso de conocimiento que no queda concluso con respuestas netamente empíricas, sino que se profundiza hasta llegar a realidades que superen lo sensible. La aprehensión inteligente y afirmación razonable suceden a pesar de las limitaciones que son propias del hombre.

La idea del ser es inteligible, pues “la comprensión es intrínsecamente independiente del residuo empírico, no puede ser material, ni temporal, ni espacial, pues todo esto depende intrínsecamente del residuo empírico” (Lonergan, 1999, pág. 744). Así entonces el hombre es capaz de trascender las realidades compuestas o espacio temporales para satisfacer la intelección de algo más sublime, el ser.

La causalidad es la manifestación de cómo el hombre busca el conocer, pues cuando el hombre se pregunta sobre el por qué, no hace nada más que el buscar el satisfacer ese deseo que tiene de conocer. En la causalidad el hombre busca comprender la causa eficiente, que da

⁴ Términos usados por Lonergan para explicar el conocimiento del ser trascendente. La aprehensión inteligente consistirá en el acto de comprensión, mientras que la afirmación razonable será la reflexión crítica.

sustento a todo lo que conoce, y la causa final, para que conoce; en cuanto lo hace se percata que puede acceder al ser trascendente.

El deseo desinteresado del hombre por conocer aquello que lo sacie lo impulsa a buscar aquello más sublime, aquello que está más allá de todo lo contingente. Cuando más se va profundizando en la causalidad de la realidad que lo conduce al ser, el hombre se percata de dos cuestiones básicas sobre el ser trascendente, la primera es que el Ser no debe ser contingente en ningún aspecto, y la segunda es que debe ser capaz de fundamentar la explicación de todo en cuanto todo a lo demás (Lonergan, 1999).

La noción de Dios en el hombre surge a partir de que reconoce estas dos cuestiones básicas, pues cuando se percata de que aquello no es contingente y que debe dar sustento a todo aquello que el hombre conoce, se da el paso de reconocerlo como un simple ser y comienza a reconocerlo como el Ser simple, el Ser primario. Lonergan (1999) menciona al respecto del Ser simple:

El ser primario es simple. Pues el ser primario es un sólo acto que es a la vez acto irrestricto de comprender, acto perfecto de afirmar y acto perfecto de amar; y es idéntico al inteligible primario, a la verdad primaria y al bien primario.

No admite la composición de la forma central con las conjugadas. Pues no hay otros seres del mismo orden con los que pudiera conjugarse; y puesto que no es sino un sólo acto, no necesita una forma central unificadora. (pág. 758)

Dios será para el hombre, que, a pesar de sus limitaciones propias de su naturaleza, el ser primario simplísimo más perfecto que pueda conocer y que realmente existe, pues si no existiera no sería cognoscible y todo el proceso de aprehensión inteligente y afirmación razonable del ser,

que, si sucede, o no tendría sentido o significaría que el hombre no puede conocer cosas que están más allá de lo que los sentidos pueden percibir, pero esto es contradictorio. Dios existe y el hombre le puede conocer porque su inteligencia está capacitada para eso; que es muy distinto a afirmar que el hombre no puede comprender la totalidad de Dios, lo cual es cierto.

No se puede negar la existencia de Dios, ni tampoco su cognoscibilidad. Se trata de un Ser tan perfecto al que no se le puede conocer evidentemente dado a que el hombre no conoce las cosas de manera evidente, sino por aprehensión intelectual y ejercicio del raciocinio. La afirmación de que el hombre puede conocer a Dios, aún de manera imperfecta, es verdadera, pero aún falta fundamentar cómo es que el hombre demuestra la existencia del Ser supremo.

5. Pruebas de mayor fuerza sobre la existencia de Dios

La búsqueda de la demostración de la existencia de Dios no surge esporádicamente o de un conocimiento más racional, sino que parte de cuestiones más prácticas que van encaminándola a un proceso más elaborado. En primera instancia, se supone la existencia de Dios no por mera razón, sino por comunicación y fe, así pues, un niño conforme va creciendo pudo escuchar a sus padres, amigos o cualquier persona hablar sobre la existencia de un Dios, y cree en ese Dios conforme a sus capacidades de niño. Después, conforme el niño crece y madura su pensamiento, descubre que también es un tema muy razonable; en este punto es cuando se comienza a hablar sobre la demostración de la existencia de Dios. Bien dice Beck (1969) en razón a la demostración: “toda demostración, por tanto, supone un evidencia mediata o comunicada” (pág. 64). En el caso de Dios se parte de una evidencia comunicada que se acepta con fe para ser posteriormente profundizada.

Se afirma que el hombre si puede conocer a Dios por medio de la razón, pero ya que no es un ser compuesto de materia y forma, sino que es simple, su aprehensión será más compleja que la de otros seres que si son compuestos. Aquí es cuando se recurren a las pruebas de la demostración de Dios, a partir de hechos concretos se busca demostrar de manera racional la existencia de Dios.

La clasificación que se hace sobre las pruebas de la existencia de Dios ha sido diversa con el pasar de los siglos. José Gay Bochaca hace una clasificación de tres tipos de demostraciones, las pruebas *a priori*, las pruebas *a posteriori* y las pruebas antropológicas⁵. Las pruebas *a priori* y *a posteriori* tienen la característica de ser de un corte metafísico, mientras las que él denomina como clásicas tienen un corte antropológico. La prueba *a priori* generalmente es representada por el argumento ontológico, mientras las pruebas *a posteriori* en las 5 vías de Santo Tomás. Las pruebas antropológicas son diversas, las que resalta el autor son la prueba de las verdades eternas, la conciencia de la ley natural, deseo natural de la felicidad y el consentimiento universal (Bochaca, 2004). Las pruebas con mayor aceptación son las pruebas *a priori* y *a posteriori* por su carga metafísica y son las que se desarrollaran a continuación.

5.1 Prueba a posteriori, las cinco vías tomistas

Las pruebas *a posteriori* tienen su mayor representación en las cinco vías que desarrollo Santo Tomás. Las pruebas surgen en razón de dar una crítica al argumento de San Anselmo. Procede de otras reflexiones de filósofos y teólogos para demostrar las vías, pero alcanza a darles mayor profundidad, una profundidad metafísica. Parten de un hecho real hasta llegar a la

⁵ Las pruebas *a priori* son aquellas que deducen la existencia como un elemento o predicable de la esencia por análisis de la esencia. Las pruebas *a posteriori* demuestran la existencia a partir de los efectos, esto es, entes creados por Dios. Las pruebas antropológicas son de menor fuerza y se desarrollan a partir del sujeto.

conclusión de Dios. Cada vía se desarrolla en cuatro etapas, primero el punto de partida, segundo la aplicación de causalidad al punto de partida, tercero la imposibilidad de proceder hasta el infinito y, último, término final. Las cinco vías son el movimiento, la causalidad, la contingencia, la perfección y finalidad.

El movimiento, que es la primera vía, es algo tan evidente que nadie puede dudar de este hecho. Se entiende que el movimiento es un acto, pero ¿qué tipo de acto? José de la Torre (1991) responde: “En el movimiento tenemos un acto imperfecto, porque si fuera potencia no estaría en movimiento, y si fuera acto perfecto no se movería ya más” (pág. 217). Si algo se mueve debe ser acto, por lo que debe haber otra cosa que lo mueva, porque una cosa no puede moverse a sí misma. De esa manera se procede hasta el acto puro que es Dios, pues no se puede proseguir hasta el infinito de un motor a otro, necesariamente debe haber un motor inmóvil que mueva sin ser movido.

La segunda vía, la causalidad, se percibe cuando se observa que las cosas actúan, y cuando actúan ocasionan o producen efectos. La causa será acto y, por ende, existe, sino existiese no podría ser causa de algo. Cuando las causas provocan efectos, surge la pregunta ¿de dónde surgen la causa que causa la causa?; así se prosigue sucesivamente, pero como no se puede proceder hasta el infinito en un sinfín de causas, se concluiría que la causa de toda causa es Dios.

La tercera vía es la de la contingencia. Observar a los entes conduce a declarar que son corruptibles, y, por ende, no son necesarios. Todo cuanto existe en el cosmos pudiese ser o no ser. Esto lleva a cuestionar ¿si existe algún ser que sea necesariamente necesario? Este ser necesario tendría que ser en sí mismo, pues si fuese ser en otro no podría ser necesario ni ser necesario para otros; por lo que el ser en sí mismo en que los otros seres son es Dios.

La cuarta vía, de la perfección, se describe como una vía más inteligible que sensible. Se pasa de sólo mirar entes a observar. Observa que unos entes son más perfectos que otros, no es lo mismo un perro a un ser humano. De este grado de perfecciones se van a encontrar seres que son más perfectos que otros, hasta llegar a un acto que sea más actual que otro, que no posea perfecciones participadas sino la plenitud. Ese ser sería Dios.

Todas las cosas actúan por un fin, esta es la quinta y última vía. Todo ente se mueve hacia un destino, ese destino debe ser comprendido por la inteligencia. Ha de existir una inteligencia universal que dirija todas las cosas a ese fin, y esta inteligencia debe conducir todas las cosas conforme al orden del cosmos, esto es que “cada cosa esta ordenada a su propio fin” (Torre, 1991, pág. 224). Ese fin al que se dirigen todos los entes inteligentes y no inteligentes, es Dios.

Las vías tomistas sobre la demostración de la existencia de Dios son bien aceptadas por varios filósofos y teólogos. Parten de la realidad del cosmos en la que todos nos encontramos, y con la reflexión se alcanza a descubrir a Dios, sin perder el carácter metafísico del ser en acto. Sin duda alguna son las pruebas preferidas para demostrar la existencia de Dios.

5.2 Pruebas a priori, el argumento ontológico

Las pruebas *a priori* son generalmente conocidas por el argumento ontológico. San Anselmo de Canterbury fue el filósofo que presentó el famoso argumento. A partir de su formulación el argumento ha sido un tema de constantes y grandes discusiones, ya que algunos se muestran a favor del argumento, como Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel; y otros tanto se muestran en contra del argumento con fuertes críticas, como Gaunilón, Santo Tomás y Kant.

Kant (2014) es uno de los que hace críticas fuertes al argumento y también es quien le otorga el nombre de argumento ontológico:

La primera demostración (de la existencia de Dios) es la *físico-teológica*, la segunda, la *cosmológica*, y la tercera, la *ontológica*. No hay ni puede haber más pruebas. Demostraré que la razón no consigue ningún resultado positivo ni por un camino (el empírico) no por el otro (el transcendental). (pág. 464)

Lo que propone el argumento ontológico, de manera general, es demostrar la existencia de Dios a base de puros conceptos, prescindiendo de cualquier experiencia. Además, se pretende demostrar la existencia divina a partir de la esencia divina., por lo que el concepto de Dios se aferra inmediatamente a su existencia.

El argumento ha ido evolucionando y cambiando según el pensar del filósofo que lo interprete, por lo que técnicamente no es el mismo argumento el San Anselmo al de Descartes. Incluso se llega a mencionar que la crítica que hace Kant al argumento, es una crítica que debe ser propiamente dirigida al argumento de René Descartes y Leibniz, más que el propuesto por San Anselmo. Por eso es correcto analizar estos argumentos más a detalle.

5.2.1 Argumento de San Anselmo. El argumento de San Anselmo de Canterbury (2009), reconocido por ser más un hombre de fe que de razón, se encuentra en su obra del *Proslogion*, y es el siguiente:

Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede ser sólo en el entendimiento, puede pensarse que es también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es sólo en el entendimiento, entonces ese mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede

pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad. (pág. 79)

Este es el argumento se presenta como un argumento idealista por sí solo. Es un argumento que sin algunas consideraciones previas parece inconsistente al querer trasladar a Dios del orden lógico al real. Pero en la mente de San Anselmo ya había algunas ideas seguras que son previas al argumento; dice Omar Valdiva (2003) al respecto de esto:

en la mente de Anselmo estaba distintamente definida la idea de Dios; es el Ser necesario, primario en el orden del Ser; Ser, cuya esencia es Ser, y que no puede dejar de Ser, porque al dejar de haber ser desde el principio, desde toda la eternidad nos topáramos con la nada. (pág. 20)

El argumento de San Anselmo es un tema sobre el cual se puede profundizar mucho más, en especial, por las interpretaciones que hicieron varios autores modernos.

5.2.2 Argumento de Descartes. René Descartes es conocido por ser el padre de la modernidad por su método, que en términos generales sigue la vía de San Agustín, pero que resulta novedoso en el postulado de la duda metódica, que expresa en la conclusión de “pienso, luego soy” (Descartes, 2014, pág. 19), que explica en su obra las Meditaciones de la metafísica. El “pienso, luego soy” es la manera en que, según Descartes, se puede llegar a descubrir si algo es verdadero. Pero para Descartes aún quedaba una pregunta por responder; ¿por qué lo que vemos con claridad y distinción es verdadero? A lo que responde (como se citó en López, 2003): “porque Dios, que es infinitamente perfecto, al crearnos, nos dotó de una mente que, cuando percibe clara y distintamente los objetos de su conocimiento, no se engaña” (pág. 24). A partir de esta respuesta es cuando se empieza a desarrollar el argumento ontológico de Descartes.

La idea de Dios en el pensamiento de Descartes es la de aquella perfección absoluta innata al hombre, al mismo tiempo que es innata la idea del hombre en sí mismo. Guillermo Fraile (2000) menciona sobre el método Cartesiano: “Para demostrar la existencia de Dios no quiere recurrir a las vías tradicionales, por el movimiento, la causalidad o el orden de los seres de los seres de mundo sensible” (pág. 521). Esta es una vía interior, ya que no necesita recurrir a nada del mundo exterior para conocer a Dios, pues se basta el hombre en sí mismo, un inmanentismo puro.

El argumento de Descartes no convence y está mal planteado, presenta carencias en cuestión de cómo conoce el hombre. Presenta un conocimiento *a priori*, esto significa, en base a ideas innatas; ya que, según su pensamiento, las cosas sensibles nos nublan la capacidad de conocer a Dios. El error en Descartes es querer dar un salto de la propia existencia al conocimiento de Dios, prescindiendo de la experiencia. Aun los pensamientos más elementales del hombre son pensamientos del mundo; de tal manera que son en base a la experiencia.

El conocimiento que tiene René Descartes con respecto a las pruebas clásicas, las vías tomistas y el argumento de San Anselmo es claro; pero profundiza mucho más en argumento de San Anselmo y lo acepta aun conociendo las refutaciones que se le han hecho. Lo presenta de una manera mucho más compleja que San Anselmo, siendo mayormente especulativo y subjetivamente idealista su argumento.

Hay dos puntos favorables que presenta el pensamiento Cartesiano: “a) que ningún viviente, se había dado la existencia a sí mismo; b) que el hombre, a diferencia de los animales, tiene, además, un alma espiritual” (López, 2003, pág. 27). se tiene clara la necesidad que tiene la creatura del Creador, y, además, la capacidad de la creatura de conocer al Creador por su naturaleza racional.

5.2.3 Argumento de Leibniz. Leibniz conocía perfectamente el argumento ontológico cartesiano y las vías tomistas. El desarrollo que Leibniz hace del argumento es porque encaja cómodamente en el contexto epistemológico que manejaba en la época, el principio de razón suficiente y el principio de identidad; aunque cabe señalar que conocía todas sus consistencias.

Leibniz presenta a Dios como el Ser perfecto. Lo novedoso de su argumento es la inclusión de dos términos, posibilidad y necesidad. Lo planteado por Leibniz es lo siguiente: “si el Ser Perfecto, es posible, o sea, si es óntica y efectivamente real; verdaderamente existe, en el atributo de la existencia eterna y necesaria: se identifica y es una misma cosa, con su ínsita esencia” (López, 2003, pág. 34). Esto es posible cuando se haya demostrado que Dios no es solamente posible, sino que existe. Cuando se da el paso del ser posible a la existencia, se demuestra que es el Ser pleno y necesario. Si este Ser no existiera, no existirían las demás cosas creadas, pues de la nada nada surge; así Dios sería la causa eficiente, por la cual todas las demás cosas existieran.

Las conclusiones de Leibniz giran en torno a la pregunta ¿por qué hay algo, más bien que nada? Pues al observar que las cosas existen de tal manera y no de otra, se puede percatar de la armonía preestablecida. De conclusiones especulativas pasa a conclusiones reales. Estas conclusiones retomadas y retocadas por Leibniz, no convencieron a todos.

El argumento ontológico de Leibniz tiene un claro fundamento en el argumento cartesiano más que en el de San Anselmo, además de enriquecerlo con otros conceptos escolásticos. Además, se debe considerar lo previamente presentado del argumento cartesiano, que no se mantiene en su totalidad fiel a la postura de San Anselmo, al ser más especulativo.

En el hombre existe el deseo de conocer al ser mayor a él. No se puede negar su existencia tajantemente, pero tampoco es una realidad tan evidente que no necesite demostración, puesto que el hombre si es capaz de trascender a las cosas que son superiores. La presentación de diversas vías para el conocimiento de Dios demuestra cómo es que el hombre si puede acceder al conocimiento de Dios. Las vías *a posteriori* son las vías que tienen mayor aceptación por tener como punto de partida la experiencia, algo que todos podemos percibir con facilidad; mientras que las vías *a priori* son, hasta la fecha, gran punto de discusión.

En razón de las vías *a priori*, hay un argumento en el que se puede profundizar mucho más y puede ofrecer una perspectiva interesante sobre como el hombre puede acceder a Dios, el de San Anselmo. Este argumento ha sido extraído del capítulo II del *Proslogion* por sí solo, sin tener en cuenta, la mayor parte de las veces, un panorama completo del pensamiento de San Anselmo plasmado en el argumento. Vale la pena plantear si realmente se ha interpretado bien lo propuesto por San Anselmo o si es mucho más profundo de lo que se ha venido interpretando Si el argumento ha sido mal interpretado o criticado, ¿qué es lo que propone el argumento entonces? ¿en qué consiste el pensamiento de San Anselmo?

Capítulo 2: San Anselmo, su pensamiento y su argumento

El argumento de San Anselmo es un argumento que ha dado mucho de qué hablar a lo largo de la historia. Ha sido considerado como un argumento innovador por la manera en cómo presenta la forma de demostrar la existencia de Dios, una vía considerada de lo alto⁶.

El argumento ontológico en general sigue siendo un punto de debate para la filosofía, ya que algunos lo reconocen como una vía viable para acceder a Dios, mientras otros mencionan que es absurda y carente de fundamento. Vale la pena tener la consideración que el argumento de San Anselmo ha pasado por modificaciones de diferentes autores, ya que cada autor aporta algo distinto al argumento.

Hoy en día, se está prestando particular atención al argumento ontológico de San Anselmo, mencionando que tal vez es más profundo de lo que se imagina, que tal vez ha sido mal interpretado por sus refutadores e interpretadores, que incluso, no sea un argumento ontológico como tal.

Para profundizar en el argumento y lo que realmente plantea es necesario profundizar primero en el pensamiento de San Anselmo, esto en razón de que generalmente se analiza el argumento de San Anselmo por sí solo, sin tener un panorama general de su pensamiento, o de su contexto histórico que lo motiva a desarrollarlo. Es como si tuviese un pastel y éste tuviese encima una cereza y sólo nos enfocásemos en la cereza sin poder apreciar todo el pastel que, junto con la cereza, hacen un conjunto excepcional. Hay que apreciar el pensamiento en el argumento y argumento con el pensamiento.

⁶ Se habla de una vía de lo alto cuando la vía no parte de la experiencia para su comprobación, sino que parte desde Dios mismo.

1. El argumento de San Anselmo, una síntesis de su pensamiento.

El argumento de San Anselmo generalmente se entiende como una argumentación o razonamiento, cuando para San Anselmo un argumento significa más bien proposición (Laborda, 2010). Con esta proposición busca demostrar la existencia de Dios, de manera que sea evidente por sí misma y que se sirva por sí sola para demostrar todo lo que expuso en su obra del *Monologion*, una obra anterior al *Proslogion*. El argumento se convierte en una síntesis del pensamiento de San Anselmo para mostrar la existencia de Dios, además de tratar de presentarlo de manera sencilla para que sea de fácil acceso a quien lo lea, pues para San Anselmo era importante el enseñar bien y de manera sencilla.

Generalmente quien se ha atrevido a criticar el argumento, siempre dirige sus críticas del capítulo segundo al quinto, incluso algunos sólo hacen la crítica al capítulo segundo, donde San Anselmo (2009) plasma el famoso argumento sobre la existencia de Dios:

Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede ser sólo en el entendimiento, puede pensarse que es también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es sólo en el entendimiento, entonces eso mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad. (pág. 79)

Este argumento por sí sólo es muy inconsistente, como ya se ha mencionado, pero también es incoherente hacer una crítica de todo un pensamiento basándose sólo en un párrafo, o querer plantear todo un pensamiento a partir de sólo un argumento, extrayendo el párrafo del pensamiento. Pretender fragmentar todo el mensaje del autor y quererlo juzgar desde sólo una

perspectiva no es objetivo. Por poner un ejemplo, supongamos que se tiene alguna trilogía de películas, si se viese alguna de las tres películas se pudiese entender muy bien por sí sola; pero si se viesen la trilogía completa se podría apreciar mucho mejor el desarrollo de los personajes, el mensaje que el director quería transmitir, el contexto en el que la desarrolla; sin duda es mejor es mejor ver la trilogía, que muestra una visión más completa del mensaje a transmitir, que sólo una, que podría enseñar algo, pero no enseñaría todo.

Fe y razón jugarán un papel importante en el desarrollo del argumento y del pensamiento de San Anselmo, pues además de ser el método que usaría para desarrollar su pensamiento, también será la guía del rumbo de su vida. Quien pretendiese analizar argumento desde la mera razón estaría proclamando algo distinto a lo que San Anselmo realmente quiso comunicar. No por nada en el *Proslogion* se empieza con una oración, que se resaltará con especial énfasis en la frase: “porque tampoco busco entender para creer, sino que creo para entender” (Anselmo, 2009, pág. 78) al final del capítulo de primero. Esta frase marcará el por qué y el para qué del argumento.

Síntesis es un término correcto para definir el argumento propuesto en la obra de *Proslogion*, pues San Anselmo trata de reflejar, aunque de una manera ambiciosa, la existencia de Dios desde su planteamiento. Podríamos comparar el argumento con una fórmula matemática, el teorema de Pitágoras, por poner un ejemplo; la fórmula por sí sola parece sencilla, fácil de entender y aplicar, pero cuando se desarrolla la fórmula, se tienen que aplicar una serie de procesos matemáticos, como sustitución de valores, despejes y demás, todo para encontrar el resultado. Así pues, el argumento de San Anselmo será esa fórmula que implicará un gran trasfondo para demostrar la existencia de Dios.

Comprender el argumento será algo mucho más complejo y profundo a como se hacía la mayoría de las veces de sólo analizar unos capítulos del *Proslogion*. Para tener una visión completa del argumento se debe analizar el contexto y la vida San Anselmo, el influjo de su pensamiento, el método usado, la obra que establece las base al *Proslogion* y de tal manera se podrá comprender el por qué y para qué del argumento; además de analizar si las críticas a su argumento son realmente dirigidas a todo el pensamiento de San Anselmo o solamente lo propuesto en el capítulo segundo del *Proslogion*.

2. San Anselmo y su pensamiento

Todo filósofo tiene una influencia de su tiempo para el desarrollo de su pensamiento. Analizar y profundizar el pensamiento de cualquier filósofo amerita tener noción del contexto histórico en el que se desarrolla; de no ser así se descontextualiza su pensamiento y no se comprenderá lo que quiso plantear.

Como es bien sabido, la fe marcó una línea fundamental en el pensamiento de San Anselmo. Esto es causa de conflicto para distintos filósofos, pues para ellos la fe no tiene sustento para la filosofía, por lo que desechan la fe en el pensamiento de San Anselmo y se quedan sólo con aquello que la razón puede observar, como es el argumento denominado ontológico. La fe en San Anselmo no sólo debe ser observada como parte fundamental de su argumento, sino como parte importante de su método; además de reconocer la importancia que tenía la fe en el contexto histórico en el que se desarrolló su vida y su pensamiento.

2.1 Contexto histórico

La época donde se desarrolla San Anselmo es la edad media, siendo partícipe de la primera etapa de la escolástica, la etapa inicial o formativa; considerado por algunos como el

último Padre de la Iglesia y el primer escolástico o padre de la escolástica. La escolástica, en el sentido estricto de la palabra, consistía en que un escolástico, o sea, un profesor ya sea de filosofía o teología, ejercía el oficio de maestro. La palabra escolástica es muy ambigua, por lo que entran distintos sistemas y métodos, aunque generalmente se identifica con el cristianismo. La escolástica tiene un encuadre mejor con la teología que con la filosofía.

La escolástica no consiste en reflexiones autónomas e independientes del pensamiento o de las doctrinas recibidas, sino que, en base a algo ya establecido, generalmente de índole religioso, sólo se debe comprender. La verdad ya sido revelada, sólo necesita ser profundizada por los Santos Padres, Concilios e Iglesia, por eso sola basta comprender lo que ya se sabe cómo verdadero, sabiendo que comprender implica profundizar (Merino, 2011).

La filosofía puede servir a la verdad ya revelada, la razón ayuda a comprender la verdad ya recibida, pero nunca se pondrá por encima de la autoridad de la verdad ya revelada, superior por su carácter y alcance comunitario, a diferencia de la filosofía que es más una búsqueda de la verdad de índole personal. La filosofía siempre será la sierva de la teología (Merino, 2011).

La filosofía medieval, menciona Merino (2011), es también una manifestación cultural de la época donde la estructura social, religiosa y política era una estructura jerárquica. El mundo posee perfecto orden y sentido en lo que cada cosa tiene su lugar; a las instituciones les corresponde ser guardianes de este orden jerárquico y deberán ejercer las medidas necesarias para conservar este orden. Así que la filosofía, en el pensamiento escolástico debe ayudar a descubrir orden en las cosas, a justificar este orden jerárquico.

San Anselmo en su pensamiento no es ajeno a esta situación, cuando expresa en el primer capítulo del *Proslogion* la frase: “creo para entender” (Anselmo, 2009, pág. 78). Expresa en su

totalidad lo que pretendía la escolástica, entender, no innovarla con nuevos contenidos, solamente comprender y justificar lo que se cree. Aunque el pensamiento de San Anselmo parece innovador en la forma de su método y en su argumento para la época, él sólo buscaba entender y que otros entendieran.

2.2 La vida de San Anselmo

La vida de San Anselmo la dividen generalmente en dos etapas, la primera, desde su nacimiento en 1033 hasta ser abad en un monasterio en Bec, y la segunda, desde su obispado en Canterbury hasta su muerte en 1109. Las bases de su pensamiento, así como la mayoría de sus obras, las desarrolla en la primera etapa de vida en donde gozaba de más tiempo de estudio y oración; la segunda etapa estuvo más enfocada a ejercer su ministerio como pastor en Canterbury (Fraile, 1986).

San Anselmo nació de Aosta, al pie de los Alpes, pertenecía a una familia noble, su madre muy religiosa y su padre, lo contrario. Su madre tuvo gran influjo en su vida dando testimonio y compartiendo su fe, aunque moriría en la juventud de Anselmo. A los 15 años de edad intentaría ingresar al convento de su ciudad natal para consagrar su vida a Dios, pero no se le permitió ingresar por su corta edad. Al no poder ingresar al convento comenzaría una vida mundana, que se intensificaría tras el fallecer de su madre que representaba una autoridad guía para él. Poco se sabe de esta vida mundana de San Anselmo, pero es una certeza que no saciaba su corazón, seguía en busca de saber quién era (Laborda, 2010).

Tras varios conflictos con su padre decide dejar su hogar. Durante tres años sale a conocer Francia para mejorar su educación. Llega a Normandía siendo atraído por lo que había escuchado de Lafranco de Pavía, por lo se dirigió a la abadía de Bec, donde vivía Pavia; un año

después decidió entrar como monje a Bec y ahí permaneció más de 30 años. Durante su estancia en Bec se dedicó a tres cosas principalmente: estudiar, enseñar y orar. Profundizó y desarrolló su pensamiento teniendo como base a San Agustín. Intentó siempre evitar cargos de responsabilidad y la vida activa, pero nunca lo consiguió. En el monasterio ejerció cargos de prior y abad, por lo que le correspondía velar por la educación espiritual y doctrinal del monasterio, además de gobernarlo (Laborda, 2010).

Ejerciendo su gobierno como abad tuvo que permanecer en contacto con el mundo, lo cual se convertía en una actividad regular. Posteriormente se le nombró obispo de Canterbury, lo suyo no fue un obispado sencillo, pues se tuvo que enfrentar a diversos conflictos sociales, políticos y eclesiales. Algunos votaron por él para nombrarlo obispo no por su gran capacidad de gobierno, sino porque tenían una visión de San Anselmo como un personaje meramente intelectual, por lo que pensaban que sería fácil de manipular, lo que no esperaban es que las capacidades de San Anselmo eran más que las de un hombre de estudio, sin embargo, se presentó como un hombre astuto, íntegro, honesto y sabio en el momento de gobernar. Esta etapa de su vida se privó San Anselmo de vivir en oración y contemplación, el cual era su anhelo más profundo. Murió en Canterbury en el 21 de abril de 1109 (Laborda, 2010).

Al observar la vida de San Anselmo de manera general, se pueden apreciar elementos muy característicos en su pensamiento. El primero rasgo característico es la fe, el contacto que tuvo con la fe fue por su madre, pues en ella apreciaba ese testimonio vivencial y, sobre todo, vital; San Anselmo aprecia en la fe no sólo lo necesario para conocer a Dios, sino también como una dimensión dinámica indispensable para vida. El segundo rasgo fue su opción por abandonar lo mundano y dedicarse a la meditación, una opción que marca el deseo que debe tener el hombre, vivir el amor a la sabiduría; aunque también es un reflejo de la profundidad de su

pensamiento, pues desarrolla temas que son difíciles de abordar, tales como Dios, la verdad, la libertad y el alma. El tercer rasgo es la capacidad de enseñar, de formar a otros en el camino de la verdad; a San Anselmo no le interesaba tanto el desarrollar ideas o planteamientos demasiado abstractos y elaborados, sino las vidas, la suya y la de sus amigos, y el poder encaminarlas hacia Dios; de ahí que se esmerara por proponer planteamientos que fuesen sencillos de comprender para cualquiera, no sólo informar, sino sobre todo el formar.

San Anselmo, desde su experiencia de vida, desarrollará una línea de pensamiento que no sólo presenta ideas o argumentos de razón, sino que tenga como finalidad el ayudar a otros a tener ese encuentro con Dios como experiencia vital, más que un Dios como concepto. Por eso la sencillez, sin perder su profundidad, de su argumento; pues mira a ayudar a todo aquel que desee encontrar a Dios, lo pueda hacer sin entrar en conflictos de fe y razón.

En sus obras del *Monologion* y del *Prologion* se ve plasmado lo propuesto por San Anselmo. Habla sobre la fe viva y la fe muerta⁷, en contra del insensato, expresa la manera de conocer Dios como aquel mayor que lo cual nada puede pensarse, reconociéndolo como el Sumo Bien necesario. Las obras de San Anselmo tienen un propósito claro, ayudar a todo aquel que crea para que pueda entender y así amar con más profundidad al Sumo Bien de todo cuanto existe.

2.3 El pensamiento de San Anselmo, perfeccionamiento del pensamiento de San Agustín

Por supuesto que San Anselmo no parte de la nada para desarrollar su pensamiento, sino que tiene como base el pensamiento de San Agustín; incluso, según algunos autores, lo

⁷ San Anselmo no entiende la fe sólo como un objeto o materia de estudio, sino como una forma de vida.

perfecciona. El pensamiento de San Anselmo no es repetición del de San Agustín, sino que teniendo la misma línea como base alcanza a desarrollar su propio pensamiento.

La filosofía de San Agustín, que tiene como bases a Platón y el neoplatonismo, girará en el deseo y la búsqueda profunda de la verdad, por lo tanto, busca conocer a Dios, ya que Dios es la verdad de las verdades. El camino que propone San Agustín no es un proceso para conocer un Dios racional o lógico, sino un proceso para conocer a un Dios viviente y personal, el cual ama y debe ser amado; por lo que su punto de partida es el alma viviente.

San Agustín desarrolla la prueba de la existencia de Dios a partir de la propia existencia del hombre, pues a partir de la propia existencia se puede conocer a Dios. Si bien es cierto que la propia existencia no es garantía para mostrar la existencia de Dios, pero algo que no puede negarse es la auto negación de la propia existencia mismo, lo cual es una verdad irrenunciable.

El hombre, que tiene un alma racional, tiene la capacidad de pensar y buscar la verdad, lo cual ya es una verdad. El alma es intermediaria entre Dios y el mundo, por eso puede distinguir la jerarquía de los grados de ser. San Agustín reconoce tres perfecciones: el ser, la vida y el conocimiento, y un principio de regulación, esto consiste en que lo que es medido o regulado es inferior a lo que regula. Debe existir un Ser que regule todo, que otorgue la perfección a todo, que sea la Verdad de las verdades del ser, la vida y del conocer, ese Ser es Dios (Beuchot, 2017). Cuando San Agustín habla de Dios subraya y hace énfasis que es incomprendible a nuestro conocimiento limitado, sin embargo, no puede nada sin él.

El desarrollo que hace San Agustín de su pensamiento girará alrededor a Dios, razón de su existir. Al igual que otros pensadores de la época, la fe jugará un papel importante, pues gracias a la fe se afana por dar razones de su esperanza, por hacer una fe razonable. Usa la

filosofía como esa sierva de la teología para poder explicar y aceptar los dogmas de fe. La filosofía ayuda para creer, pero no sólo en un sentido especulativo, sino para que desemboque a la vida práctica, a la acción.

Se puede comprender la filosofía de San Agustín (2014) en el libro X, número 38 de sus Confesiones:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo.

Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. (pág. 255)

San Agustín más que buscar demostrar un Dios de concepto o de ideas, busca demostrar a Dios como el ser necesario y personal. La vía interior o inmanentista por la que opta San Agustín mira precisamente eso, demostrar la necesidad existencial que tiene el hombre de Dios, pues sólo Él es aquel que puede saciar al hombre. El uso de conceptos filosóficos, que acompañan a la fe, serán para profundizar más en el conocimiento de Dios, pues mientras más se conoce más se ama.

San Anselmo perfecciona el pensamiento agustiniano, siguiendo el mismo camino para poder mostrar la racionalidad y vitalidad de la fe. Algunos mencionan que San Anselmo no era auténtico discípulo del pensamiento agustiniano ya que en sus obras se nota una carente citación del obispo de Hipona. Miguel Pérez (2010) menciona que esto se debe que a San Anselmo había optado por un método donde no había citaciones de autoridad, pero lo que hacía San Anselmo era el comprender el contenido de San Agustín y plasmarlo de otro modo, lo cual es un trabajo complejo pero fructífero.

Es claro que San Anselmo entiende muy bien la línea de pensamiento de San Agustín, y es capaz de desarrollarla y vivirla. Tanto el Santo de Hipona como San Anselmo no estaban tan interesados en desarrollar grandes tratados filosóficos y teológicos, sino que tenían un interés auténtico por formar al hombre, conducirlo a Dios, verdad de verdades y bondad de bondades. La filosofía fue para ambos un medio, no un fin.

El pensamiento anselmico se cimienta sobre buenas bases. Pareciese que no es innovador al asumir varias ideas de San Agustín, incluso pareciese que sólo lo replantea de distinta manera; pero estas ideas sólo serán bases para desarrollar su propio pensamiento.

2.4 La fe como método

Entender para creer y creer para entender es una idea originaria de San Agustín, pero que es precisamente eso, una gran idea que esta permeada en toda la Patrística. Para San Anselmo el creo para entender no fue sólo una idea, sino todo un método, una escuela, un sistema.

Creer para entender es una respuesta ante la situación que se vivía en la época, ya que existían dos extremos en oposición, el fideísmo⁸ anti dialéctico y el racionalismo⁹ dialectico¹⁰. San Anselmo se muestra como el punto medio de estas dos posturas, ya que no es completamente racionalista, aunque si muestra una confianza en la razón, pero tampoco es completamente fideista, ya que reconocía que no podía penetrar en los misterios de fe solamente creyendo en ellos. Menciona Miguel Pérez (2010) al respecto: “en San Anselmo no está presente

⁸ Postura que negaba toda injerencia de la razón en las cosas de fe.

⁹ Postura que buscada demostrar a Dios por la pura razón natural, quitando cualquier contenido de fe.

¹⁰ La dialéctica entendida en un sentido griego y medieval de lógica, y no exactamente en el sentido de la dialéctica hegeliana.

la rigurosa separación posterior entre filosofía y teología, ni tampoco la disociación entre pensamiento y vida” (pág. 20).

Presenta un método novedoso que no se funda en la autoridad de las Sagradas Escrituras o en los Santos Padres, sino que es un método que, como enuncia al inicio del *Monologion*, es solo ratio. Lo hizo para mostrar la profunda relación entre la razón y la evidencia de la verdad. La metodología que usa tiene dos motivos, uno intrínseco y otro extrínseco; el intrínseco comprender mejor su fe y, el segundo, mostrar la coherencia y belleza entre fe y razón, así como defender la fe (Laborda, 2010).

La reflexión que pueda hacerse sobre la fe no será para dar más certeza a las verdades ya conocidas, sino para demostrar la claridad de la verdad. El método parte de una certeza, Dios es el ser necesario sin el cual nada existe y por el cual todas las cosas son; sólo basta una profundización reflexiva para alcanzar esta certeza, aunque no pueda concebir como es en sí mismo, ya que Él es el ser mayor que escapa de lo comprensible, sin que esto afecte la certeza de esta verdad.

San Anselmo con este método crea una respuesta a las necesidades de la época en la que se desarrolló, un punto medio entre los fideístas y los racionalistas. También el método se anunciará en contra del insensato, o sea, aquel que proclama, más por necesidad que por argumentación intelectual, que Dios no es conocible. Además, el método busca conducir al hombre a una fe viva, mencionando la distinción con la fe muerta en su obra del *Monologion*. El método se forjará en todas las obras de San Anselmo, pero lo plasmará más específico en el *Monologion* y el *Proslogion*, donde se demostrará de manera racional la existencia de Dios, para conocerlo más y amarlo más.

3. El *Monologion*, preparación para el *Proslogion*

El *Monologion* surge por petición de sus hermanos en el convento, como se menciona en el prólogo:

Algunos hermanos me han pedido con frecuencia y con instancias que les ponga por escrito y en forma de meditación ciertas ideas que yo les había comunicado en una conversación familiar sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y otros temas afines a éste. (Anselmo, 1952, pág. 191)

El *Monologion* no es resultado de una iniciativa propia de San Anselmo, sino una petición de sus hermanos, lo cual refleja el deseo de San Anselmo por querer formar vidas. Por eso la obra tendrá como objetivo aclarar las dudas del ignorante, más que presentar grandes tratados dogmáticos.

Corti (2018) esclarece todavía más este punto: “Lo que es necesario es razonable y lo que es razonable puede ser sabido: puede saberse que hay una naturaleza única, autosuficiente y donadora de ser y bien” (pág. 34). Así pues, si algo es ignorado, puede ser aprendido; sin olvidar el límite que es propia de la naturaleza humana. Comprendiendo como incomprensible aquello que quiere conocer y comprendiendo que lo necesita comprender, el hombre disipa su ignorancia.

San Anselmo desarrolla toda su demostración de la existencia de Dios sin mencionar el nombre de Dios, algo que hace a propósito para demostrar la capacidad que tiene la razón para demostrar la existencia de Dios; sólo mencionará el nombre de Dios como conclusión de todo lo expuesto. En la obra se presentan cuatro vías para demostrar la existencia de Dios. Estas vías son *a posteriori*, se encuentran en los cuatro primeros capítulos de la obra. Las vías son de la bondad,

la grandeza, la existencia y la perfección. En las cuatro vías se aplican dos principios; primero, la diversidad y relación de las cosas en una virtud; el segundo principio, aquello a lo que se atribuye la diversidad de las cosas es sumo supremo y por sí mismo. Así pues, el animal y la planta son buenos en razón de un ser bueno que es en sí mismo y es supremo.

En el *Monologion* se conduce poco a poco hacia la fe, pero en el capítulo LXXVII hace una clara y minuciosa distinción entre la fe muerta y la fe viva, que de manera general se puede entender así: “la fe viva, de un modo más preciso, como la que cree en aquello que se debe creer, mientras la fe muerta sólo cree aquello que debe creer” (Marías, 1944, pág. 11). Palabras claves para entender esta distinción de fe viva y fe muerta serán el amor, el obrar y la ociosidad.

Menciona San Anselmo, de manera general, que el Ser supremo es aquel en el que todo hombre debe creer, ya que es el único fin al que nuestro amor debe proponerse, en todo acto y pensamiento. La fe viva será aquella que esté acompañada por el amor, y, por lo tanto, es una fe que obra, el obrar demuestra que algo está vivo, porque tiene la vida del amor (Anselmo, 1952). San Anselmo entiende la situación de la fe viva como aquella persona que tiene ansias de amor de volver a Dios, y con esas ansias hace todo lo posible por alcanzarlo. Dios es una luz inaccesible, pero que sigue siendo luz, por lo que necesitamos de la fe para poder acceder a Dios, la fe se manifestará en el amor, por eso será indispensable el amor para alcanzar a Dios. La fe viva restituye al hombre a ser lo que es y saber lo que es Dios; la fe pone en marcha la contemplación de Dios.

La fe muerta, por otra parte, es aquella persona que se ve obligada a creer lo que debe creer, por lo que no tendrá alguna relación con el amor, al no tener relación con el amor es una fe que no tiene vida, por lo tanto, está muerta; al estar muerta es ociosa, porque no obra por ningún

fin ni a favor de nadie, sólo se limita a ver pasar la vida, convirtiéndose en una fe muerta que no mueve en lo más profundo la vida de la persona y mucho menos a contemplar a Dios.

El *Monologion* es una obra que no busca mostrar conceptos de Dios, sino el conducir a las almas a Dios. El desarrollo parece complejo, pero si se presta atención a lo que desea San Anselmo con esta obra se podrá apreciar mejor manera el profundo anhelo del Santo. Conducir al lector a Dios por medio de una fe viva, disipando la ignorancia que pudiese tener, de tal manera que, conociendo a Dios, lo ame aún más.

Sin embargo, *Monologion* sería una obra que dejaría insatisfecho a San Anselmo, pues según su parecer tenía que ser más sintético, más claro y más al alcance de todos. esto lo conducirá a su obra máxima, el *Proslogion*, donde presentaría un argumento que lo dijese todo y estuviese al alcance de todos.

4. El *Proslogion*

En el proemio de la obra San Anselmo deja en claro el porqué del *Proslogion*:

Luego de haber publicado, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, un opúsculo como ejemplo de meditación sobre la razón de la fe por parte de una persona que, razonando calladamente consigo misma, investiga lo que no conoce, considerando que ese opúsculo estaba compuesto por encadenamiento de muchas argumentos, comencé a preguntarme si quizá se pudiese encontrar un único argumento que no necesite para su prueba de ningún otro más que de sí, ya que bastará por sí sólo para asegurar que Dios es de manera verdadera que es el sumo bien que no necesita de ningún otro y del que necesitan todas las cosas para ser y estar bien. (2009, pág. 71)

En esta introducción que proporciona San Anselmo se deja ver claramente el propósito, no busca ofrecer conceptos o argumentos de Dios muy elaborados, sino que pretende presentar de manera sencilla algo muy profundo para que el que cree pueda comprender. Se reafirma el verdadero interés de San Anselmo, las personas. San Anselmo tiene un destinatario muy claro; mientras en el *Monologion* se dirigió al ignorante, en el *Proslogion* se dirige al insensato

Para San Anselmo el insensato es aquel que niega a Dios, ya no es ni si quiera aquel que lo trata de buscar, sino que lo niega tajantemente. El insensato es el que no tiene sentido, pero un sentido interior, más que una simple idea de negar la existencia de Dios. Marías (1944) explica el camino interior que propone San Anselmo, será la propuesta en contra del insensato, pues por la vía interior se conoce uno mismo y la privación que se tiene de Dios, se encuentra a sí mismo y a Dios, mientras el insensato queda fuera de sí.

San Anselmo sigue una manera distinta de presentar el contenido al *Monologion*, ya que habla de Dios hablando con Dios; la obra empieza con una oración y termina como una oración, incluso algunos han definido toda la obra como una oración. El carácter de oración pudiese parecer que disminuye el carácter filosófico de la obra, sin embargo, San Anselmo aún mantiene claro el “creo para entender” (2009, pág. 78) como método, por lo que en ningún momento es su argumento menciona el nombre Dios o alguna autoridad de los Santos Padres o las Sagradas Escrituras.

San Anselmo en el *Monologion* se presentó completamente como agustiniano, en el *Proslogion* desarrollara una línea de pensamiento propia, sin antecedentes, mostrando su genialidad. En esta obra es donde se desarrollará el famoso argumento denominado por otros como ontológico.

Como ya se ha mencionado con anterioridad, el argumento ha sido objeto de discusiones y reflexiones a lo largo de los años. Cabe hacer la consideración que San Anselmo pidió que se agregara a la obra las réplicas de Gaunilón. Esto lo hizo para que quedara más claro lo que se proponía con el argumento.

El famoso argumento de San Anselmo es mucho más profundo de lo que a veces se puede considerar; ya que no es un argumento que pretenda dar alguna conceptualización, sino que pretende alcanzar una experiencia de Dios de manera sencilla, sin que éste deje de ser razonable. Sin embargo, se presenta diversas refutaciones o críticas que ameritan ser mencionadas, pues presenta posturas o argumentos que pareciesen demostrar que el argumento es erróneo. Cabe mencionar que las críticas al argumento han hecho que se popularice, pues incluso, como ya se ha mencionado con anterioridad, una de ellas es la que le otorga el famoso nombre de ontológico. Aunque muchos han preferido quedarse con las críticas, pues el estudio que hacen del argumento no es tan minucioso como lo amerita.

5. Las críticas al argumento de San Anselmo

Es propio volver a presentar el argumento de San Anselmo (2009) antes de presentar las críticas:

Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede ser sólo en el entendimiento, puede pensarse que es también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es sólo en el entendimiento, entonces eso mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad (pág. 79).

Generalmente quien refuta el argumento lo hace con la siguiente estructura en general:

Dios es el Ser máximamente perfecto

La existencia es una perfección

Luego Dios existe (Laborda, 2010, pág. 33).

Cualquier crítica que se quiera hacer al argumento de San Anselmo siempre presentará esta estructura base, ya que presentándolo de esta manera es inmediatamente inválido sin presentar demasiada argumentación. Esto se confirma cuando se observa que quien lo defiende nunca lo hace con esta formulación.

5.1 Crítica de Gaunilón

Para Gaunilón la existencia de la mente no se puede pasar a la existencia de la realidad; argumentando que si valiese para Dios valiese para cualquier otra cosa. Para explicarlo Gaunilón (2009) se desarrolla la idea de la isla perdida y perfecta, explicando que es una forma de convencimiento con palabras de aquello que no debe dudarse, sin haber antes mostrado la superioridad de aquella isla. Por lo cual manifiestas que el argumento no tiene auténtico sustento para demostrar que aquel que es mayor es necesario y mejor.

Después de eso Gaunilón, en el número 8 de la refutación que hace al argumento de San Anselmo, da sus felicitaciones por las demás cosas expuestas de la esencia divina:

Las otras partes de este opúsculo están expuestas de modo veraz, preclaro y magnífico; están además referidas con tanta utilidad y fragancia, con íntimo olor a sentimiento piadoso y santo, que por causa de aquellas que al principio están sin duda, rectamente concebidas, pero con menos firmeza argumentadas, de ningún modo deben ser

menospreciadas estás, sino que, más bien, aquéllas deben ser argumentadas con más solidez, y así tomadas todas con gran veneración y alabanza. (Anselmo, 2009, pág. 113)

5.1.1 Respuesta de San Anselmo. La respuesta que hace el Santo de Canterbury se aprecia como una continuación a su obra, no algo ajeno a ella. Desde la misma respuesta se tiene claro el porqué de la obra: “Puesto que en estas palabras me critica, no aquel insensato contra el que he hablado en mi opúsculo, sino uno no insensato y católico que habla en nombre del insensato, puede bastarme responder al católico” (2009, pág. 117). La respuesta de San Anselmo no es una simple contestación a Gaunilón, sino una aclaración de lo expuesto en el *Proslogion*, incluso retoma la idea de la isla perdida de Gaunilón para ser aún más claro ante las dudas que pudiese tener el insensato.

Con respecto a la felicitación que hace Gaunilón sobre la explicación de los atributos, sin darse cuenta, está entrando en contradicción, pues al criticar el argumento también desacredita los atributos, esto debido a que el *Proslogion* funciona como un solo argumento, así que si aquel mayor nada puede pensarse no fuese, tampoco sería omnipotente, justo, bueno y feliz.

5.2 Crítica de Santo Tomás

Santo Tomás critica el argumento en diferentes obras. Expone la argumentación anselmiana de manera sintética y lo presenta de la siguiente manera:

- a) No todos los que oyen enunciar la palabra de Dios entienden que significa aquello cuyo mayor no puede pensarse, pues hasta ha existido gente que creyó que Dios era cuerpo (p.e. los estoicos). Ni siquiera el punto de partida es aceptable.
- b) Pero supongamos que todos entiendan por el término Dios lo que se pretende, a saber, aquello cuyo mayor no puede pensarse. Aun concediendo eso, de ahí no se sigue que

entiendan que lo designado con el nombre de Dios exista en la realidad, sino únicamente en el concepto del entendimiento.

- c) Ni tampoco puede argüirse que exista en la realidad, a no ser que se conceda que existe en la realidad algo cuyo mayor no puede pensarse, y esto no lo conceden los que sostienen que Dios existe. Es decir, un ateo negaría el mismo supuesto de que parte San Anselmo (González, 1985, págs. 66-67).

Señala que se hace un tránsito ilegítimo de lo ideal a lo real, deben estar en el mismo plano la realidad que se piensa y lo que razona el hombre. Sigue la línea del realismo, como lo hace Gaunilón. De manera general Santo Tomás señala un paso indebido que se brinca el proceso de abstracción que todo hombre hace para conocer; pero la crítica que hace al argumento se queda reducida al capítulo segundo, no analizando la obra, ni el pensamiento en su conjunto.

5.3 Crítica de Kant

Kant hace una crítica del argumento por las posturas racionalistas. Menciona que el concepto ser puramente necesario es un concepto de razón pura, una idea que la razón necesita, pero que por más que necesite no podrá ser demostrado. Lo que quiere en realidad es mostrar la completud inalcanzable (Kant, 2014). La necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas, por eso, según él, el argumento ontológico carecerá en formar una idea de Dios y en determinar que éste está incluido en la existencia.

El estudio de Kant se hace todavía es más profundo, pues dice que no se pueden conservar los atributos sin conservar al sujeto, así que, al declarar la no existencia de Dios, tampoco aceptará los atributos; este es el ámbito donde se mueve el pensamiento *kantiano*, en un

ámbito lógico y real. Al declarar la no existencia de Dios, se declara que es de modo necesario, pero todavía falta comprobar qué quiere decir de modo necesario.

La crítica de Kant se desarrollará en estos dos ámbitos, el lógico y el real. Al declarar que Dios existe se rechaza como ser analítico, porque ningún juicio existencial es analítico, porque la existencia no es un concepto puro metafísico, y si es Dios en concepto puro metafísico o, *a priori*, no puede ser conocido por el hombre.¹¹

La pregunta a responder para Kant será: ¿puede afirmarse que en la existencia se da más que en la mera posibilidad? Esto lo cuestionará dado que el concepto y objeto están enlazados mediante la experiencia; pero al no tener experiencia de Dios, no cabe de hecho ningún enlace. No niega la existencia de Dios, pero si niega la capacidad de tomar como real aquello que es lógico, del concepto jamás se alcanzara la realidad (González, 1985). Para Kant una cosa realmente existe cuando hay una conexión entre una percepción y una experiencia real.

Expresa Kant (2014) en su obra *Critica de la Razón Pura* para mostrar la invalidez de argumento ontológico:

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la conexión de todas las propiedades reales en una cosa constituye una síntesis cuya probabilidad no podemos decidir *a priori*; que las realidades no se nos dan en su carácter específico - y aunque así fuese, no tendría en lugar ningún juicio - ; que el criterio de la posibilidad de los conocimientos sintéticos sólo tiene que buscarse en la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una idea; si

¹¹ Immanuel Kant distingue entre dos tipos de conceptos, el empírico y el puro; y distingue entre razón y entendimiento. El concepto empírico surge de la experiencia de observar las semejanza y rasgos comunes entre ciertos individuos, este conocimiento es propio de los sentidos. Los conceptos puros son aquellos que no proceden de la experiencia porque son operaciones propias del entendimiento. No se puede conocer el fenómeno sin el concepto, pero nunca se conocerá el “noúmeno”, es decir, la cosa en sí. Los conceptos puros de la razón son las ideas trascendentales, a saber, alma, mundo y Dios. También llamara Kant al concepto puro: categoría

tenemos en cuenta todo esto, el conocido Leibniz no consiguió, ni lejos, su pretensión de comprender a priori la posibilidad de un ser ideal tan excelso, resultado del que él se gloriaba.

Todo esfuerzo y trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo unos ceros a su dinero efectivo. (págs. 470-471)

La crítica de Gaunilón es una crítica que es aplaudida por muchos, incluyendo el mismo Santo Tomás, pero si no se observa la respuesta que hace San Anselmo se puede caer en el riesgo de descartar el argumento en automático. La crítica del doctor angelical tendrá como base la crítica de Gaunilón, y parece dar la impresión que profundiza más en la crítica que hace Gaunilón que en el mismo argumento. La crítica de Kant al argumento ontológico, como el mismo denomina, es la crítica en la que se debe profundizar más, pues no sólo es la crítica que tiene más reconocimiento y mayor validez, sino que también establece los lineamientos o características que tiene o debe tener un argumento ontológico para llamarse como tal.

Capítulo 3: Argumento ontológico de San Anselmo, un argumento no tan ontológico

El argumento ontológico por mucho tiempo no fue conocido por este nombre. San Anselmo lo denomina simplemente como “esta argumentación mía” (Anselmo, 2009, pág. 121). Incluso la historia da razón porque este argumento no recibiera el calificativo de ontológico, ya que el término de ontología surge hasta seis siglos después de San Anselmo (Marion, 2007). Esto significa que el argumento planteado por San Anselmo fue bien aceptado durante seis siglos como una prueba válida sobre la existencia de Dios sin la necesidad de recurrir a la ontología.

Al observar este desfase histórico entre el argumento y el calificativo de ontológico, surge la pregunta: ¿realmente el argumento presentado por San Anselmo pertenece, sin reservas, en el horizonte del ser? ¿o, por el contrario, el argumento original de San Anselmo cumple su cometido de demostrar la existencia de Dios sin la necesidad de recurrir a la ontología? Aunque las conclusiones históricas iluminan la solución a este paradigma, no ofrecen una respuesta totalmente satisfactoria sobre esta situación. Por eso será necesario analizar y profundizar sobre lo que Kant quiso decir cuando comenzó a denominar como ontológico al argumento, pues él fue el que marco los lineamientos o características para que un argumento fuese llamado como tal.

Al someter el argumento de San Anselmo a las consideraciones que hace Kant para averiguar si el argumento realmente se basa en la ontología para demostrar la existencia de Dios, también se descubrirá el verdadero significado de lo que San Anselmo quiso plantear en el argumento.

Sera necesario para hacer una breve revisión histórica para ubicar a partir de que argumento se empezó a participar de las características enunciadas por Kant y de qué manera lo

hacen; para así someter a comparación el argumento de San Anselmo y tener aún más criterios para dictaminar si es o no un argumento ontológico.

1. Características que Kant atribuye al argumento ontológico.

Kant es quien formuló e impuso la expresión de argumento ontológico de una manera muy precisa: “de manera completamente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa suprema” (Kant, 2014, pág. 470). Kant establece los criterios para que un argumento reciba el calificativo de ontológico: demostrar la existencia de un ser supremo a través de conceptos puros.

Sin embargo, si la única característica para llamar ontológica a la prueba que pretende demostrar la existencia de Dios es a base de puros conceptos, entonces cualquier prueba para demostrar la existencia de Dios de manera racional merece ser llamada ontológica. En este sentido debe ser bien interpretado Kant, ya que no se limita a llamar argumento ontológico a aquella proposición que explique la existencia de un Ser supremo a base de puros conceptos, sino del concepto de la esencia de este ser (Marion, 2007).

No basta con explicar a base de conceptos puros para que se reciba el calificativo de ontológico, más bien se demuestra que este Ser existente tiene existencia a partir de su esencia. Menciona Kant (2014) en su obra *Crítica de Razón Pura* sobre el concepto puro: “con meros conceptos puros *a priori*, no poseo criterio ninguno que indique la imposibilidad” (pág. 467), y del concepto puro de esencia: “concebir la existencia mediante la pura y simple categoría” (pág. 470). Por lo tanto, el argumento sólo recibiría el calificativo de ontológico en medida que cumpliera con dos condiciones, a saber, a partir de un concepto puro y a partir de un concepto puro de esencia.

Si bien Kant pone en manifiesto estas dos condiciones, no son propiamente desarrolladas por él, sino que son sólo las conclusiones a las que él llega observando y analizando las argumentaciones de los filósofos que optaron por esta prueba de la demostración de la existencia de Dios.

Ya desde Descartes se puede apreciar cómo se sustenta el argumento ontológico a partir de un concepto de Dios. La base para demostrar la existencia de Dios en Descartes es el pensamiento, recordando que la importancia que tiene el *cogito* para el pensamiento cartesiano. Cuando Descartes (2014) usa el pensamiento, en automático reclama una idea verdadera, como lo menciona en su obra de *Meditaciones Metafísicas* “y toda la fuerza del argumento que he utilizado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios” (pág. 39).

A pesar que se reconoce su limitación, acepta que pueda acceder a la idea de Dios; al hacer esta afirmación termina por aceptar un concepto de Dios, una de las dos condiciones que Kant mencionaba que un argumento fuese ontológico. A partir de Descartes se presupondrá la entrada de un concepto para demostrar y comprender la existencia de Dios.

Sobre el concepto de la esencia divina, el cual es la otra condición establecida por Kant, Descartes (2014) menciona en sus *Meditaciones Metafísicas*:

Si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee elevadas perfecciones de las cuales nuestro espíritu puede muy bien tener idea, sin comprenderlas sin embargo todas, y no está sujeto a ningún defecto, ni tiene nada de aquello que señala alguna imperfección. (pág. 39)

El concepto de la esencia divina en el pensamiento cartesiano será la perfección, ya que al ser perfecto es necesario. Descartes no menciona de manera directa la necesidad de Dios, sin embargo, el argumento cartesiano ya había alcanzado el estatus de ontológico mencionando conceptos de manera implícita.

Malebranche da el paso del argumento cartesiano a una identidad absoluta entre el ser y la esencia de Dios, identificando a Dios con la esencia del ser en su totalidad. En Dios están asumidos los sentidos que Aristóteles le otorga a la palabra ser (Soto, 2020). Lo que hace Malebranche es romper con cualquier mediación posible que pudiese haber entre la esencia y existencia de Dios. Al romper cualquier vínculo entre la esencia y existencia, y reconocer la identidad absoluta, se da manera implícita el concepto de Dios y el concepto de la esencia divina de Dios para otorgar la categoría de ontológico al argumento.

Leibniz es quien perfecciona el argumento ontológico de Descartes y, en especial, de Malebranche. Lo que hace Leibniz no sólo es identificar la esencia divina en el ser general, sino que lo identifica con el Ser necesario, equiparando posibilidad y necesidad en el único concepto de Dios, por lo que basta aceptar que Dios es posible para aceptar que existe y es necesario (Soto, 2020). El argumento de Leibniz será el que explícitamente recibiría el nombre de argumento ontológico. No significa que los demás argumentos no fuesen argumentos ontológicos, sólo que no usan la adecuada denominación. En Leibniz tendrá su mejor exposición por la exactitud con la que usa los conceptos de la exposición de su argumento.

2. Análisis del argumento de San Anselmo

Se puede observar que las exposiciones que han hecho varios filósofos del argumento ontológico cumplen con las condiciones que descubre Kant para que cualquier argumento sea

calificado como tal. Ahora es necesario abordar el argumento de San Anselmo, para averiguar si el argumento merece ser llamado ontológico, no sólo por el desfase de tiempo que hay entre el término ontología y la exposición del argumento, sino para saber si cumple con los requisitos establecidos por su interpretación metafísica, a saber: “(a) demostrar la existencia de Dios a través de un concepto de la esencia de Dios; e (b) interpretar tal esencia como ser en tanto tal, universal e incondicionado” (Marion, 2007, pág. 188).

2.1. Concepto de esencia divina

Lo primero que se debe tener en consideración es que el argumento de San Anselmo no parte de ninguna evidencia conceptual, antes bien, su punto de partida explícito es la fe: “Porque tampoco busco entender para creer, sino que creo para entender” (Anselmo, 2009, pág. 78). Cabe recordar que este método que usa San Anselmo para racionalizar la fe, no se trata que la fe provea de un dato neutral, más bien, será el itinerario para guiar el pensamiento especulativo. La fe no sólo será un dato para el entendimiento, sino que el entendimiento procederá de la fe, porque la fe es una condición permanente y definitiva de la posibilidad de pensar. En el pensamiento de San Anselmo se debe tener fe en que, para entender, la razón necesita creer. Pero San Anselmo irá más allá con la fe, a diferencia de Hegel que sólo admite la fe como la primera condición del pensamiento especulativo (Mora C. A., 2010); San Anselmo aprecia en la fe el horizonte último del entendimiento, no sólo es punto de partida; además de apreciar la fe como algo vivencial y vital.

Queda claro que el punto de partida de San Anselmo es muy distinto al de otros filósofos, ya que la fe escapa de cualquier concepto. Pero la conclusión del argumento también escapa de todo concepto, pues el argumento gira entorno a Dios que habita en la luz inaccesible. Dios habita en una luz inaccesible no sólo será el punto de partida del argumento, como menciona en

la oración de su capítulo I del *Proslogion*: “Si, en cambio, estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Pero, ciertamente, habitas en “la luz inaccesible” (1 Tim 6,16)” (Anselmo, 2009, pág. 74). También esa luz inaccesible donde habita Dios será el resultado final de su argumento, como expresara en su oración del capítulo XVI: “Verdaderamente, Señor, esta es “la luz inaccesible en la habitas” (1 Tim 6,16). Pues verdaderamente no hay otra cosa que la penetre, para verte allí con claridad” (Anselmo, 2009, pág. 92). El conocimiento no encontrará en la fe la inaccesibilidad de Dios, antes bien, permitirá reconocer la inaccesibilidad como una característica propia y definitiva de Dios.

El mismo San Anselmo explicaría: “Pero eso verdaderamente yo no lo veo, porque es excesiva para mí; y, sin embargo, todo lo que veo por ella lo veo, así como lo que el débil ojo ve, lo ve por la luz del sol, que en el sol mismo no puede mirar” (2009, pág. 92). Así San Anselmo, en esta explicación mostrará que el hombre si conoce, pero al momento de conocer a Dios, no se puede ofrecer ni esperar ofrecer algún concepto de Dios. Comenta Jean-Luc Marion con respecto al argumento de San Anselmo: “Más aun, el argumento presupone concepto alguno precisamente porque está basado en la imposibilidad de todo concepto de Dios” (2007, pág. 189). San Anselmo al hacer la declaración de un Dios inaccesible fuera de todo concepto, se fundamenta en las Sagradas Escrituras, pues ya que en ellas no se menciona nunca algún nombre de Dios y, sin embargo, lo conocían como aquel que es superior; por lo que San Anselmo busca fundamentar su argumento, de manera deliberada, en un no-concepto de Dios, para que así, el que lo conozca, lo conozca como aquel que está más allá del concepto.

El punto de partida de lo conceptual no sólo se aprecia en las oraciones, sino que está abiertamente expreso en el argumento: “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” (Anselmo, 2009, pág. 79). Lo que hace San Anselmo es manifestar que la existencia de Dios para

el hombre es algo que rebasa cualquier pensamiento que el hombre pudiese concebir. Así si el hombre pensase, por poner un ejemplo, sobre el amor, se percataría que el amor va más allá de cualquier concepto que pudiese hacerse, ya que, al encontrar un concepto de amor, se encontraría que el amor es eso y más; incluso si fuese el amor “*filia*¹²” en el que profundiza, que no es el grado más perfecto del amor, se podría observar que es un amor que va más allá de cualquier concepto que se pudiese hacer, pues por más que se pretendiese explicar el amor que se tiene hacia una persona, siempre quedaría limitada la explicación ante el amor real que se tiene; ahora, cuan mayor es esto en cuanto hablamos de Dios.

Jean-Luc Marion (2007) hace la siguiente aclaración: “Entendido como concepto, a Dios conviene únicamente el hecho de trascender todo concepto” (pág. 190). Esto significa que, si algo es concebible dentro de ciertos límites, ese algo no puede alcanzar a Dios. A Dios sólo se le puede conocer en cuanto se reconozcan los propios límites del pensamiento, ya que la imposibilidad de concebir a Dios nos revelará la finitud de nuestros pensamientos, sin que esto erradique el progreso del conocer de manera indefinida. El conocimiento siempre irá más allá, trascendiendo cualquier conocimiento empírico, pero llegará un momento donde encuentre un límite; cuando se reconoce este límite es cuando se entiende que Dios está más allá de ese límite.

El pensamiento trascendente, en términos generales, es la capacidad de ir más allá, así, por ejemplo, el buscar el origen del universo ha hecho que surjan diversas teorías meramente empíricas, pero cuando el hombre se empieza a cuestionar sobre si estas respuestas son realmente satisfactorias, se empieza a abrir a un más allá. El pensamiento trascendente, como dirá Lonergan (1999), consistirá en un desarrollo del pensamiento humano que a la vez es

¹² La filosofía griega hace la clasificación de tres tipos de amores, el amor *eros*, el amor *filia* y el amor *agape*. El amor *eros* es caracterizado por ser un que se basa en las pasiones, el amor *filia* es el amor virtuoso, como la amistad y, por último, el amor *agape* es el amor contemplativo de la creatura hacia Dios.

pertinente con el desarrollo del ser del hombre. Se debe hacer la aclaración de que el pensamiento trascendente no es una relación con las cosas, sino sólo la capacidad pensar más allá que posee el hombre.

El argumento de San Anselmo es paradójico, en razón de que se aspira a un objeto trascendental e inaccesible hasta cierto punto, por medio únicamente de una prueba trascendental del pensamiento. Haciendo énfasis a la trascendencia de Dios, comenta Carlos Mora (2010): “La única evidencia de que el pensamiento puede tratar con la cuestión de Dios se da cuando trasciende todos los conceptos y experimenta sus límites poder concebir objetos” (pág. 46). Cabe hacer la aclaración que la explicación del argumento es en la línea trascendental del pensamiento. Además, cuando se hace la afirmación de que Dios no es un concepto es en razón de explicar que Dios es supra conceptual, supra trascendente y, por tanto, no se puede definir. Así es pronunciado por San Anselmo en su argumento como el *mayor*.

El argumento presenta una estructura compleja y profunda para demostrar la existencia de Dios. Primero, “aquello mayor que lo cual nada puede pensar” (Anselmo, 2009, pág. 79) no se puede contradecir, ya que al admitir que Dios no es un concepto se le reconoce tal como debe ser. Quien dice que Dios es incomprensible en el entendimiento o niega su existencia, se contradice así mismo, pues para llegar a esta afirmación primero se tuvo que llegar a tener una idea de Dios para después negar su existencia, al negar la posibilidad de su existencia en realidad afirma a Dios. Si se llega a refutar el argumento por la imposibilidad de concebir a “aquello mayor que lo cual nada puede pensar” (Anselmo, 2009, pág. 79), señala en realidad que está concibiendo a Dios conforme a las reglas comunes de significado, a las cuales el argumento no está sometido. San Anselmo es aún más claro sobre el supra concepto de Dios en sus réplicas a Gaunilón, pues afirma que se necesita observar las cosas desde una conjetura y no un concepto,

así pues, si se piensa en algún bien, siempre encontraremos bienes menores y mayores, de los cuales siempre buscará cualquier mente razonable, de manera ascendente, un bien mayor a partir de aquellos respecto puede pensarse un bien mayor (Anselmo, 2009), por lo que un bien menor siempre ayudará a pensar en algún bien mayor. La conclusión de este primero momento es que el no concepto de Dios es comprensible en el entendimiento.

El argumento no sólo termina con: “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” (Anselmo, 2009, pág. 79), sino que continua: “no puede ser sólo en el entendimiento” (Anselmo, 2009, pág. 79), lo cual significa que también necesita ser en la realidad, lo cual es cierto y cumple con la lógica del límite máximo que trabaja San Anselmo. La lógica del límite máximo de San Anselmo implicará reconocer el límite trascendental del pensamiento, en reconocer la trascendencia del *mayor*. El hombre debe reconocer sus límites para reconocer aquel que trasciende los límites trascendentales.

El afirmar a Dios como impensable trae consigo la pregunta de por qué aquello que está solamente en el conocimiento está en la realidad. La respuesta se encuentra en la lógica del máximo de San Anselmo y se puede apreciar en tres momentos. El primero, se es tan sólo en el entendimiento, no en la realidad. Segundo, se es en el entendimiento como en la realidad. Tercero, el grado más alto, ocurre cuando se es en la realidad sin estar en el entendimiento. El último grado se toma generalmente desapercibido porque no se profundiza más allá del capítulo V del *Proslogion*, ya que el último grado se encuentra justificado en el capítulo XV, a saber: “Por tanto, Señor, no sólo eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sino que también eres algo mayor que lo que puede pensarse” (Anselmo, 2009, pág. 91). Esto significa que a Dios se le puede pensar dentro de los límites del pensamiento, por lo que Dios está más allá del pensamiento, lo sobrepasa, lo supera. El argumento no sólo consiste en reconocer que Dios

existe, sino en admitir que Dios existe más allá y fuera del alcance del conocimiento humano. Jean-Luc Marion (2007) mencionará que la grandeza del último punto consistirá en reconocer que Dios existen en la realidad justamente porque no existen en el intelecto. Este último punto es que echa abajo cualquier pretensión de quien objete que el argumento se crea a un Dios en el pensamiento y lo pone en la realidad, o sea, un brinco indebido de lo ideal a lo real; más bien se reconoce la capacidad propia del hombre de pensar y reconocer sus límites del pensamiento ante lo supra conceptual.

Esta paradoja de San Anselmo queda confirmada cuando dice: “tan verdadera, que ni puede pensarse que no sea” (Anselmo, 2009, pág. 79). Esta frase no trata de explicar que podemos entender con finitud la infinitud de Dios de manera directa o dogmática, sino que trata de explicar nuestra incapacidad de pensar que Dios no existe, lo cual conlleva a reconocer los propios límites del conocimiento; al reconocer los propios límites del conocimiento se llega a un segundo momento, admitir la imposibilidad de que ese objeto trascendente que escapa a todo concepto en el intelecto debe existir en la realidad.

San Anselmo al admitir que Dios es máximamente trascendente y que el conocimiento humano no puede acceder totalmente a él, pareciese que lo percibe desde un punto negativo o fatalista; pero más bien alcanza a percibir la grandiosidad en conjeturar, pues al percatarse cuán grande es el Bien del que algún día se gozará en el Cielo no hace más que se desee ese Bien con más entusiasmo (Anselmo, 2009).

2.2. Carencia de concepto puro de esencia

San Anselmo no satisface con su argumento la primera condición metafísica para que un argumento sea catalogado como ontológico. Ahora basta averiguar si el argumento también se

aleja de la segunda condición metafísica propuesta por Kant, el demostrar la existencia de Dios a base de un concepto puro de esencia.

San Anselmo expresa en el mismo *Proslogion*, capítulo XIV: “(algo) mejor que lo cual nada puede pensarse” (Anselmo, 2009, pág. 90). Aquí se da la ruptura con la segunda condición; en la sustitución del *mayor* por el *mejor*, pues al hacer esta sustitución se da un cambio de un máximo indeterminable (*mayor*) por un máximo bien, es decir, un bien soberano.

Esta sustitución del *mayor* por el *mejor* sucede varias veces, la primera vez que sucede es en el capítulo III del *Proslogion*: “pues si alguna mente pudiese pensar algo *mejor* que tú, subiría la creatura por encima del Creador, y juzgaría al Creador, lo cual es completamente absurdo” (Anselmo, 2009, pág. 80). El *mejor* no sería contrario, ni mucho menos contradijera al *mayor*, sino que lo justifica, pues *mejor* que algo exista a que no exista (Anselmo, 2009). El *mayor* entraría en relación con el *mejor*, pues el ser más grande implica ser *mejor*; así que lo más grande será en grande en razón cualitativa y no cuantitativa.

Cuando se asimila que aquel que es *mayor* es en sentido cualitativo, se puede apreciar con mayor facilidad a Dios como el Bien soberano. Cuando se dice que Dios es el Bien supremo, se afirma que las cosas son buenas y derivan del Bien supremo, por lo que las cosas serán menores que el Bien supremo, pues es *mejor* que sean buenas a no serlo.

Si se toma por el separado el aquel *mayor* y el *mejor* se puede caer en el error de concebir a Dios como un mero concepto o una idea pura. Cuando se usa el aquel *mayor* con el *mejor*, entra el bien como parte indispensable para comprender Dios como aquel *mayor* que no puede pensarse. El bien supera cualquier concepto de esencia; el bien está más allá de cualquier esencia, pues ya mencionará Platón (2011) en su obra de la República: “las cosas cognoscibles

les viene el Bien no sólo de ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia ” (pág. 219).

Menciona Jean-Luc Marion (2007) que el bien será cualquier definición última que pudiésemos dar de Dios, pues supera toda esencia y libera de todo concepto. Cuando se piensa en el bien, no se piensa como concepto, sino que se piensa más allá de todo concepto, más allá de toda medida, pues al bien le corresponde ser entendido como algo dado, como donación y no como concepto. Cuando se dice que Dios es aquel *mayor* y *mejor* que lo cual nada puede pensarse, se hace la referencia necesaria de comprenderlo como Bien supremo.

Se puede observar que el argumento establece rupturas claras de lo que normalmente se interpreta del argumento. La primera es la ruptura con cualquier concepto de Dios, reconociendo el límite trascendental del hombre ante la superioridad de Dios que supera todo concepto. La segunda ruptura es el paso del *mayor* al *mejor*, pues trasciende el límite trascendental de nuestro poder conocer, aceptando y afirmando a Dios con un superlativo absoluto, el Sumo Bien. La concepción de un Dios superlativo, o sea, como Sumo Bien, está muy clara en el pensamiento de San Anselmo, pues como expresa en el *Proslogion*: “Oh inmensa bondad, que de tal manera excedes todo conocimiento” (2009, pág. 85).

La segunda ruptura será indispensable para comprender lo propuesto por San Anselmo, pues no sólo es *mayor* que la primera, sino que hasta lo justifica. Si los tres primeros capítulos del *Proslogion*, que son la guía del argumento, se apartan del resto de la argumentación se puede caer en el riesgo de descalificarlo de inmediato. Cuando se reconoce a Dios no sólo como el *mayor*, sino como el *mejor* se puede comprender lo postulado por el Santo de Canterbury con

respecto a los atributos divinos y la incomprendibilidad última de la esencia de Dios, el Sumo Bien.

El argumento a pesar de no valerse de manera directa de los Santos Padres, si muestra en su trasfondo su sustento, de manera concreta en el principio del *mejor*, que cuenta con la autoridad de San Agustín, del cual San Anselmo es discípulo en su pensamiento. En las Confesiones San Agustín explica y usa el principio del *mejor*:

Empeñándome por hallar las demás cosas, como ya había hallado que lo incorruptible es *mejor* que lo corruptible, y por eso confesaba que tú, fueses lo que fueses, debías ser incorruptible. Porque nadie ha podido ni podrá jamás concebir cosa mejor que tú, que eres el bien sumo y excelentísimo. (Agustín, 2014, pág. 148)

San Anselmo (1952) ya deja ver desde su obra del *Monologion*, capítulo XV, el uso del *mejor* para comprender a Dios, explicando que la palabra suprema no es indispensable para explicar la esencia divina, pues se puede prescindir de ella sin que esta afecte que sea *mayor* o *mejor* de lo que no es ella misma. Además, San Anselmo, usa el *mejor* para explicar la cuestión de la existencia, ya que es *mejor* ser que no ser, desde una perspectiva de la existencia y no del ser.

Jean-Luc Marion (2007) sintetiza el argumento de San Anselmo explicando que cuando se alcanza el límite de nuestro conocimiento conforme a lo establecido en el principio del máximo es equivalente a alcanzar lo *mejor* a través del amor. El amor va más allá de todo conocimiento y desea lo que permanece desconocido para el intelecto.

El amor posee una cualidad que el intelecto no, el desear aquello no nos es dado a conocer. Por eso se concluye que, si se desea conocer a Dios, será como el Bien supremo. El

intelecto por sí sólo no puede alcanzar un conocimiento de Dios, sino que debe apoyarse en el deseo ayudado por el amor. San Anselmo tiene muy clara la relación entre el amor y el Bien supremo:

¿Por qué, pues, pobre hombre, vagas de un lado para otro a través de tantas cosas, buscando los bienes de tu alma y de tu cuerpo? Ama el único bien, en el que están todos los bienes y es suficiente. Desea el bien simple, que es todo bien, y es bastante.

(Anselmo, 2009, pág. 100)

Como se puede observar, el argumento de San Anselmo no cumple con ninguno de los dos criterios establecidos por Kant para otorgarle la categoría de ontológico, antes bien, el argumento está en contra de ellos. Así pues, el argumento de San Anselmo debe ser entendido como un argumento no metafísico u ontológico.

Al hacer un argumento sin ocupar conceptos metafísicos, San Anselmo manifiesta que no le interesa saber qué es Dios, sino quién es Dios. El cuestionarse sobre qué es Dios hace que cualquier perspectiva que se pudiese hacer sea una mera especulación conceptual, reduciendo a Dios a un mero concepto comprensible al raciocinio del hombre, pero que no sería Dios, ya que Dios está más allá de todo concepto. Cuando San Anselmo realiza su argumento no lo hace pensando en responder un qué, sino un quién, lo cual implica la relación personal con Dios, un Dios de experiencia sin dejar de ser razonable. Es importante resaltar esto último, pues el propósito de San Anselmo no es mostrar que tan capaz es la razón humana de conocer a Dios; sino ayudar al que no conoce a Dios (entendiendo el conocer como esa relación personal más que un proceso intelectual) para que lo pueda conocer y amar; y ayudar al que ya lo conoce para que lo pueda conocer aún más y amarlo más.

Pudiese parecer que San Anselmo sólo hace una conclusión de Dios como Sumo Bien por su simple deseo o su buena voluntad. Sin embargo, llega a esta conclusión no por su simple deseo, sino que está bien fundamentado en grandes pensadores y argumentos asentados con suficiente razón, que son bien expresados en el *Monologion*. Para poder entender la visión que tiene el Santo de Canterbury sobre el Bien Supremo es necesario ahondar en los filósofos de los cuales se basó para llegar a esta afirmación, a saber, Platón y San Agustín; además de observar sus propias conclusiones sobre Dios, el Sumo Bien.

3. Dios, el Sumo bien

Queda claro que San Anselmo es fiel discípulo del pensamiento del Santo de Hipona; pero no debe olvidarse que San Agustín tiene como base de su pensamiento a Platón y el neo platonismo. Entender el Bien desde el pensamiento griego y la Patrística servirá para entender en que se basa San Anselmo para llegar a la conclusión de Dios como el Sumo Bien más allá de todo concepto, además de observar porque, como dice Jean-Luc Marion (2007), si se ha de conocer a Dios deberá ser desde el horizonte del bien y sólo desde ese horizonte.

3.1. El Sumo Bien desde el pensamiento de Platón

Platón propone un camino a partir del amor para alcanzar el Bien. Los griegos ya hacían una distinción de tres tipos de amor, a saber, el *eros*, *philia* y *agapé*. El *eros* consiste en un enamoramiento físico, no necesariamente duradero, generalmente se identificándose con los placeres. El *philia* consisten en un amor más duradero y recíproco, en este amor existe la benevolencia y estabilidad; se encuentra por encima del *eros* y aspira a una unión, aunque aún hay intervención de la pasión sensible. El último es el *agapé*, el cual es un amor al otro que no necesariamente es recíproco, aunque generalmente se designaba en la cultura griega al amor

homosexual¹³; destaca por ser un amor más espiritual que sensible, o sea, un amor más contemplativo y desinteresado (Álvarez, 2006). La filosofía griega generalmente reflexionaba sobre el amor en relación al intelecto.

Platón en su obra del Banquete hace un desarrollo de siete discursos para elogiar al amor que encamina a la Belleza y el Bien, aunque no desarrolla propiamente el amor homosexual como camino al Bien, sino el *eros*. Platón hace la distinción de un amor pedagógico en el que muchos son iniciados y un amor filosófico dirigido al alma que comprendía un vínculo y centralidad en las Ideas¹⁴. El *eros* será el amor que da fuerza para dar paso del mundo sensible al inteligible, pues lo único digno de ser amado serán las almas y las Ideas. Como expresara Platón en su obra del Banquete:

Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí. (Platón, 2010, pág. 749)

¹³ El amor homosexual para la cultura griega era algo común, incluso tomado como ejemplos. La relación homosexual no solo consistía en un goce corporal sino en la trasmisión de conocimientos entre el amante y el amado. Las relaciones sexuales entre un adulto y un muchacho eran comúnmente aceptadas por la Grecia clásica, a diferencia de las relaciones entre adultos, que si eran mal vistas. La relación entre el adulto y el muchacho era generalmente vista como una relación padre e hijo, ya que el adulto o amante maduro, guiaba al joven a la vida adulta. Así que el elemento principal de estas relaciones no era el placer, sino un ámbito educativo. Posteriormente en el período romano, bajo el influjo del cristianismo, pasó a designar el amor sin sexo; como una forma de amor puramente contemplativa y desinteresada. (Álvarez, 2006)

¹⁴ Doctrina platónica que habla de una noción abstracta, pura y eterna concebida por el alma y, por lo tanto, accesible a la razón. Constituye el modelo inteligible de las cosas sensibles. El mundo material tiene sentido en tanto que participa de la realidad última que son las Ideas. El Bien es la Idea suprema. (Platón, 2015)

Lo que busca Platón dejar en claro es que el mundo sensible no se basta a sí mismo, por lo que se aspira a una perfección. El *eros* tendrá esta característica de ser profundamente filosófico, pues es una tendencia del que no se puede prescindir, es el motor de la acción humana que motiva a una constante duda y ansiedad, pues cuando se ama se descubre que ninguna realización material del deseo es tan perfecta como la propia idea del Deseo, que al buscarlo sitúa en un camino de perfección (Platón, 2015). Se necesita del mundo de las Ideas para explicar el amor, pues al amar y no ser saciados por las cosas del mundo sensible, debe existir algo que apacigüe y en lo que culmine este deseo de amar. Ese el auténtico amor que apacigua y lleva a sabiduría, un amor inmaterial.

Platón percibe el amor una relación en forma de triángulo, entre el amante, el amado y la Idea, que es el Bien. Si existe la relación entre amante y amado es porque convergen en el amor del conocimiento y de las Ideas, o sea, del Bien. Para Platón, del amor depende el conocimiento del Bien y sin amor no existe movimiento en las cosas, el *eros* es la manera de huir del mundo material y alcanzar el conocimiento de lo eterno y lo perfecto; el amor es una forma del conocimiento del Bien.

El amor no es algo meramente material, sino eterno y bello, el amor lleva el impulso de engendrar como respuesta a esa búsqueda productiva de eternidad, como forma de perpetuación. La inmortalidad se manifiesta en el amor en la generación, a saber, la inmortalidad de la procreación de los hijos, la inmortalidad de la fecundación de las almas y la inmortalidad en la contemplación de la Ideas (Álvarez, 2006). El amor tiene la característica de ser fecundo, aunque el amor que ha de preferirse es el grado perfecto, el que está en relación con la sabiduría: “vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría” (Platón, 2010, pág. 748).

El amor para Platón significa fecundidad, no es un estado pasivo, sino que es donación. Quien sigue este camino de ascenso en el amor debe vivir esa fecundidad, compartir el Bien que ha experimentado. El mito que narra a la perfección esta dinámica de la escalera del amor, es el mito de la caverna, donde se libera el hombre y contempla el Bien, “hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien” (Platón, 2011, pág. 226), pero una vez conocido ese Bien no lo guarda para sí mismo, sino que lo comparte a los demás, se pone al servicio.

El Bien es el saber supremo, más allá del campo de la moralidad. Comenta Gómez Robledo (1982) que el Bien, en el pensamiento platónico, es todo aquello que es posible e imaginable que genera, otorga el crecimiento y da sustento, por eso la comparación que hace con el sol explica a la perfección lo que es el Bien.

Podemos concluir que el pensamiento de Platón en cuestión al Bien supremo tiene claro algo, es lo máximo a alcanzar, un bien en sí mismo de naturaleza infinitamente mayor; el camino para lograrlo será el amor, un amor que se consigue de manera gradual y que es fecundo. El amor es indispensable para conocer el Sumo Bien.

3.2. El Sumo Bien desde el pensamiento de San Agustín

El Santo de Hipona, quien ya tiene influencia del cristianismo, observa a Dios como la Verdad, pero también lo cataloga en base a sus atributos como Sabiduría y el Bien; por lo que Dios es la Verdad, la Sabiduría y el Bien. Tiene muy claro a Dios como el Bien, incluso cuando habla sobre la providencia y el mal, se vale de la bondad de Dios para explicar estos temas. Mauricio Beuchot (2017) comenta que la visión que San Agustín tenía de Dios es que es superior

al límite del conocimiento humano, lo cual debe ser bien entendido, nuestro juicio no es el Dios, quien si es la Belleza y el Bien.

El camino que propone para llegar a Dios será del amor. El hombre bueno será el que ama, entendiendo el acto de amar no como un acto vacío o superficial, sino amar lo que se tiene que amar. El amor que tiene el hombre hacia Dios, que se manifiesta a los hombres y al mundo, es el amor *charitas*¹⁵.

Al igual que Platón, San Agustín coincide que el amor debe ser fecundo, pero el Santo de Hipona hace dos distinciones, el *uti*, y el *fruti*. Giovanni Reale y Dario Antiseri (1988) dicen que la distinción de estos dos tipos de amor radicara en que el *fruti* percibe los bienes finitos como medios y no como fin, a diferencia del *uti* que percibe a las cosas finitas como un fin. El amor *fruti* más bien usa los bienes finitos para reconstruir en el amor, mientras el *uti* usa los bienes finitos con un fin utilitario.

San Agustín, al ser un hombre de fe, supera concepción que se tenía de los griegos sobre un origen del cosmos por emanación, optando por ver la creación como un acto de amor, un acto de donación. La interpretación filosófica que se hace desde ese tipo de fe lleva a reinterpretar al hombre como individuo, desde una perspectiva del amor, por lo que el peso del hombre será “un peso que reside en el amor” (Reale & Antiseri, 1988, pág. 400).

Dios, el Sumo Bien, es Amor. Dios que se dona por su bondad, por su amor, llama al hombre participar de ese amor, “porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto

¹⁵ El concepto del amor *charitas* o caridad es propio del pensamiento cristiano. Se identifica el amor *charitas* con Cristo. Este amor no es un amor netamente intelectual con Dios, sino que es un amor que mira a amar a los hombres y las cosas del mundo en función de Dios

hasta que descansa en ti” (Agustín, 2014, pág. 3). El hombre debe entenderse desde y para el amor.

Se puede concluir que San Agustín al observar a Dios como el Bien, lo dimensiona como un Dios de amor que se dona al hombre. El hombre debe dirigirse a Dios por el mismo amor con el que fue hecho, pues esto determina su destino en la vida terrena y ultraterrena.

3.3. El Sumo Bien desde el pensamiento de San Anselmo

San Anselmo, que tiene como base de manera intrínseca a Platón y San Agustín, explica la concepción que tiene del Sumo Bien en el *Monologion*, capítulo I. Empieza por explicar que todo hombre anhela un gozo, pero ese gozo consistirá en aquello que se considera como bueno; esto puede encaminar a buscar el ser del cual procede su bondad. La cuestión es averiguar de toda la multiplicidad de bienes, cual es el necesario; para esto San Anselmo empieza a hacer uso del más y el menos, pues se puede percibir que hay bienes que son más que otros (Anselmo, 1952).

Para ser aún más explícito pone el ejemplo de un caballo que es fuerte y rápido, que en virtud son fortaleza y rapidez, estas virtudes aparentan ser buenas; pero cuando pone en el ejemplo a un ladrón con las mismas virtudes en automático se ve una perspectiva que no es buena. Entonces lo que hace que el caballo sea bueno será la utilidad (Laborda, 2010). Esto llevará a concluir que todo lo que es útil y honesto debe ser bueno en razón por lo cual es bueno como tal. San Anselmo (1952) lanza una pregunta clave para entender lo máximo del bien: “¿Quién podría dudar que aquello por lo cual es bueno no sea un gran bien?” (pág. 197). El gran bien es bueno por sí mismo y cualquier otro bien no puede ser igual de bueno o mayormente bueno al bien en sí mismo.

Se puede observar que todas las cosas buenas son buenas por el bien en sí, el cual es mayor a todo cuanto existe. Al ser superiormente y soberanamente bueno es bueno en sí y supremamente grande, no en cuanto extensión, más bien que en bondad y dignidad.

La percepción que tiene San Anselmo sobre el Sumo Bien es precisamente que está más allá de toda bondad que pudiésemos percibir. El camino para poder acceder a este Sumo Bien será, al igual que Platón y San Agustín insistían, el amor. Ya expresará San Anselmo (2009) en el *Proslogion*: “dado que cuanto uno ama a alguien tanto goza de su bien, al igual que cada uno en aquella felicidad perfecta amará sin comparación más a Dios que así y a otros” (pág. 102). El camino para conocer a Dios, Sumo Bien, será el amor.

Tal vez la dificultad más grande de defender el argumento de San Anselmo como un argumento no ontológico, es el prescindir de la metafísica para desarrollar una prueba de la demostración de la existencia de Dios, siendo que se ha valido de la metafísica por varios siglos para demostrar su existencia. No consiste en negar o menospreciar a la metafísica, sino en considerar otra vía de acceso a Dios, una vía que incluso pudiese responder quién es Dios.

Hay que reconocer que la propuesta de San Anselmo, que reinterpreta Jean-Luc Marion, sobre que hay argumentos que escapan del dominio de la metafísica, es una propuesta que debe considerarse seriamente, no sólo por la profundidad que manifiesta en sí mismo el argumento, sino también por la manera propositiva de acceso al Sumo Bien, que es el amor.

Aunque se ha explicado por qué el argumento no es ontológico y que vislumbra a comprender a Dios como el Bien y no como concepto, aún queda por averiguar si el argumento no ontológico de San Anselmo es más que una serie de proposiciones de razón para demostrar la existencia de Dios como el Sumo Bien, o, es un argumento que involucra a toda la persona

humana, que lo mueve para conocer a Dios y amarlo. Más aún vale la pena preguntarnos ¿el método de San Anselmo, “creer para entender” (2009, pág. 78) es válido aun para el hombre actual? ¿se puede dar una respuesta a la necesidad de Dios más allá de los conceptos metafísicos? ¿el argumento de San Anselmo tiene validez para demostrar la necesidad que tiene el hombre de Dios? ¿acaso el hombre ya no tiene necesidad de Dios? ¿qué postura debe tomar el hombre ante el Sumo Bien?

No cabe duda que aún son muchas las preguntas que podemos hacernos en base a la reinterpretación que Jean-Luc Marion hace del argumento, pero dos cosas se tienen muy claras; la primera es que San Anselmo acierta en concebir a Dios más allá de todo concepto, y la segunda es que en concebir a Dios como el Sumo Bien, da mucho de cómo valorar a Dios en la vida del hombre.

Capítulo 4: El hombre ante el Sumo Bien

El argumento de San Anselmo no sólo demuestra la existencia de Dios, sino que también presenta a Dios como el Sumo Bien. La presentación de Dios como el Sumo Bien, que está más allá de todo concepto pareció tener suficiente validez para el siglo XII, época en la que vivió San Anselmo. Pero cabe cuestionarse: ¿el argumento de San Anselmo es válido para mostrar la necesidad de Dios en el hombre actual? ya que han pasado nueve siglos desde que el argumento fue planteado por San Anselmo. En todos estos siglos han surgido diferentes corrientes filosóficas, como el positivismo o el nihilismo, que pudiesen desacreditar lo expuesto en el argumento y, además, que han modificado la visión que tiene el hombre con respecto a Dios.

Cabe recordar que San Anselmo no pretendió hacer un argumento que tuviese como finalidad racionalizar a Dios, más bien, pretendió demostrar la racionalidad de la fe y así acrecentar su amor al Sumo Bien, además de demostrar al insensato lo absurdo de su necesidad. San Anselmo busca una fe viva. Aunque el propósito y método de San Anselmo, “creer para entender” (2009, pág. 78), también debe ser cuestionado en la época actual, ya que el hombre actual, desacredita la fe sustentándose diversas corrientes filosóficas, en especial el positivismo; declarando que cualquiera que creyese es un fideísta, lo cual rompe con cualquier relación que pudiese haber entre la fe y la razón (Murray & Michael Rea, 2017).

Lo primero a resolver, antes de cuestionar la validez del argumento y la necesidad del Sumo Bien en el hombre actual, es sobre la validez del método implementado por San Anselmo, el de la fe; ya que en la época actual que desacredita cualquier muestra de fe para demostrar alguna verdad, pues se tiene un prejuicio de la fe como algo ridículo o mítico que no puede dar alguna explicación de la realidad.

1.La fe como un método valido

Es claro que el uso de la fe pudiese causar conflicto como un método para comprobar algo como verdadero. Pero ¿a qué se debe la desacreditación de la fe?, generalmente cuando se escucha la palabra fe se remonta a creer en aquellas cosas que no podemos ver y, que, para muchos, no son comprobables. Por lo tanto, valdría la pena hacer un estudio un poco más riguroso y así descubrir si realmente se debe desacreditar la fe como método o se debe considerar como un método valido.

Hay que considerar que el análisis de la fe se puede dar de dos maneras, en el acto de fe o el de una virtud (Morente, 1942). Ambos tienen características muy peculiares, pues el análisis del acto de fe analiza la autenticidad de un acto de fe con la revisión de cada uno de los fenómenos; mientras el análisis de la virtud se hace en razón del sujeto que manifiesta esta virtud.

Para comprender el método de San Anselmo es necesario comprender el acto de fe desde la virtud de la fe, ya que San Anselmo era un hombre virtuoso en la fe. Analizando estos dos puntos de la fe se podrá decir si realmente se debe descartar la fe como método o se debe tener como válido aun para nuestros días.

Es necesario hacer énfasis en la importancia en el análisis de la fe, ya que pareciese que el hombre contemporáneo ha optado por desacreditar cualquier tipo de relación que pudiese existir entre la fe y la razón. Para mostrar la validez del argumento y la necesidad del Sumo Bien en el hombre actual es necesario descubrir si la primera barrera que existe en el hombre contemporáneo es realmente legítima, si cualquier manifestación de la fe que pudiese existir es realmente irracional.

1.1. El acto de fe

El hombre toma actos de fe a diario y son más cotidianos de lo que se imagina. En los actos de fe son necesarios dos elementos, el sujeto que piensa y el objeto que es pensado, el sujeto que quiere y el objeto que es querido, el sujeto que hace el acto y el objeto en el que se cree, además de la afirmación que se hace del objeto. Pero la diferencia entre un acto de fe y un acto intelectual normal será el carácter de evidencia (Morente, 1942); ya que en un acto normal se tiene una evidencia clara, mientras en el acto de fe no existe una evidencia cierta del objeto y aun así se afirma.

La evidencia será la palabra clave para distinguir un acto de fe de cualquier otro acto ordinario. Pero en el acto de fe interviene algo más que el simple sujeto y el objeto, algo que hace posible que se acepte algo inevidente como evidente, la autoridad. Un ejemplo puede ilustrar de mejor manera lo propuesto; supongamos que Pedro va caminando en la calle y se encuentra a su amigo Juan, el cual está enfermo; Pedro tiene toda la evidencia de que Juan está enfermo pues lo está viendo cara a cara. Ahora, supongamos que Pedro va caminando en la calle y se encuentra con su amigo Daniel, el cual le dice que Juan está enfermo en su casa; a diferencia del caso anterior, Pedro no tiene toda la evidencia de que Juan está enfermo, pero confía en que Daniel le está diciendo la verdad respecto al estado de salud de Juan, confía en la autoridad de Daniel; así un objeto inevidente se hace evidente, así se convierte un acto ordinario en un acto de fe. La autoridad en una persona puede hacer que la voluntad se adhiera a algo que incluso desconoce.

La autoridad que tienen ciertas personas en cuanto a lo que dicen hace que tengamos confianza aun cuando no tengamos la plena certeza de que lo dicen es cierto. A veces estos pequeños actos de fe suceden más seguido de lo que podemos imaginar, ya que confiamos en un

doctor cuando nos dice que estamos enfermos de influenza y pareciese una gripa, confiamos en los historiadores que nos narran algún hecho histórico y que nosotros no lo vivimos, confiamos en que existe el átomo porque los científicos nos lo han dicho, aunque nunca lo hemos visto. Se confía en la autoridad de personas a diario, se confía en el mensaje de personas a diario y se confía en la relación de la persona y mensaje a diario. El hombre hace actos de fe a diario.

Se dejaría de confiar en la autoridad si el mensaje o la persona discrepara por algún motivo (Morente, 1942), ya que, si alguno de estos dos fallara o fuera contradictorio, el acto de fe se vería disminuido o sería nulo. Por ejemplo, si un ingeniero diese alguna opinión sobre que medicamento usar, ciertamente no tendría tanta autoridad porque no es su campo de estudio a comparación de un doctor y, por ende, no se confiaría en esa autoridad. Ahora, si algún doctor le dijera a algún paciente que fue a consulta por una gripa que le va a quitar un riñón sin tener ninguna prueba que lo necesitase, ese doctor perdería la confianza por el mensaje erróneo.

Aun así, existen casos donde se sigue teniendo fe, aunque cuando la autoridad en la persona o en el discurso fallase; por poner algún ejemplo, Juan se lanza como candidato para algún puesto de diputado, en su discurso lanza gran cantidad de promesas, que incluso suenan fuera de la realidad, que no se sabe si se realmente se van a cumplir. Lo que sucede es que alguna de las dos autoridades, persona o discurso, tiene mayor fuerza que la otra, puede ser que es mayor la confianza que se tenga a Juan que a su discurso, o, es mayor la confianza que se tenga al discurso que al propio Juan. En cualquiera de los dos casos, se pone mayor confianza en la persona o en el mensaje que hace que lo inevidente se tome como evidente, pero si ponemos en balance uno de otro, tendrá mayor peso la autoridad de la persona que el discurso, ya que generalmente se presta mayor atención por quién se dice, en lugar de qué dice.

La autoridad que cualquier hombre pudiese tener es relativa, ya que un día puede estar y el otro ya no, un día se manda un mensaje coherente y el otro ya no; pero si existe una autoridad absoluta en la que no hay contradicción de autoridad en el discurso, esta autoridad es, según Morente (1942), Dios. Gracias a la autoridad absoluta de Dios y la autoridad relativa del hombre podemos distinguir entre una fe religiosa y una fe humana o de razón. La fe religiosa tendrá consigo un acto de fe más sincero, en el que la voluntad se adhiere a un objeto inevidente, que el de la fe de razón.

Lo que se considera como inevidente es aquello que se muestra como ausente. Morente (1942) explica lo inevidente o ausente de un objeto se puede dar en tres modos: “Pero son varios los modos como un objeto puede estar ausente 1) porque esté en otro lugar del espacio; 2) porque esté en otro momento del tiempo; 3) porque excede la capacidad de entendimiento” (pág. 7). El objeto puede carecer de cualquiera de estas ausencias o presentar todas, pero mientras más inevidente se presente y aun así se confié que este ahí, más podrá llamarse un acto de fe. Los actos de fe se clasifican por falta de autoridad o por invidencia en el objeto.

Algunos entienden la fe como lo siguiente: “la fe implica creer ausencia de demostración” (Murray & Michael Rea, 2017, pág. 89), mientras que para Santo Tomás de Aquino (citado por Murray & Michael) “la fe es la creencia basada en la autoridad o el testimonio” (2017, pág. 93). Pero la ausencia de demostración o inevidencia y la autoridad son dos elementos que están relacionados para que exista un acto de fe.

Bien es cierto que la razón nos ayuda descubrir lo que es verdadero, pero también necesita de esos actos de fe que son propios del hombre para descubrir aquello que es verdadero. Qué garantiza que la metafísica es verdadera, sino que se hace un acto de fe que nos lo asegura,

sin que esto deje de ser racional. Gracias a la razón, más los actos de fe, se es capaz de conocer la existencia de Dios.

Los actos de fe que se toman a diario en diferentes grados y no por eso se deja de ser racional. Los actos de fe son propios del hombre y los toma a diario, cuando San Anselmo decide usar el método en el *Proslogion* “creo para entender” (2009, pág. 78), no hace algo completamente irracional, más bien, busca encontrar justificación racional a esa actitud de natural del hombre de siempre hacer actos de fe.

1.2. La virtud de la fe

Cabe recordar que no era el único propósito el mostrar la racionalidad de la fe, sino que San Anselmo también buscaba llegar a la virtud de la fe como menciona en su obra del *Monologion*:

El Padre, el Hijo y su Espíritu son una sola y misma esencia suprema, en la cual sola todo hombre debe creer, porque es el único fin que nuestro amor debe proponerse en todos sus actos y pensamientos; de donde se sigue evidentemente que, así como nadie puede tender a morar en ella si no cree, de igual manera no sirve de nada creer en ella si no tendemos a morar en ella. (1952, pág. 343)

La fe a la que propone llegar San Anselmo como virtud no es netamente intelectual, sino vivencial. Una fe viva, como la describe San Anselmo, que mueve a toda la persona, sus pensamientos y sus acciones. Consiste en sólo realizar actos de fe que giran alrededor a la máxima autoridad por la cual se existe: Dios.

La vivencia de la fe que propone San Anselmo responde a una verdad cósmica crucial, el principio de doble poder (Morris & Morris , 2010). El principio de doble poder parte de un

hecho, mientras uno tiene poder para el bien, más tiene igualmente para el mal. La función de la fe en la vida de la persona puede conducirla a cualquiera de las dos direcciones, pues la fe, cuando es auténtica, arraiga un compromiso en lo más profundo del alma.

Pareciese que muchos tienen una concepción de que la fe es producida por el miedo. Consideran que la persona acude a la fe en razón de que tienen miedo del mundo exterior y quiere alguna especie de protección ante él. Pero esta visión de la fe gira más en responder a alguna superstición, mientras la fe auténtica implica abrazar de corazón aquellas realidades últimas con nuestra libertad.

La fe provoca que el acto libre se aferre a una realidad incontrolable por un bien, un acto positivo para su vida, aunque éste llegase tarde o a la mala (Dorantes, 2020). Se opta por la fe dado que la fe es mejor que el abismo, así que se opta por un eterno sí en lugar de un eterno no. La opción por la fe no es algo humano, sino ontológico, donde se asume el propio ser, donde se reconoce la propia humanidad y la divinidad.

La filosofía no debe condenar la fe religiosa, antes bien debe ayudar a descubrir que: “la genuina fe religiosa no es tanto una certeza intelectual sobre cuestiones teológicas como un compromiso total con determinados valores cósmicos absolutos, así como una fidelidad por vacilante o imperfecta que pueda ser a un origen desconocido de todo lo bueno” (Morris & Morris, 2010, pág. 89). Tal vez uno de los errores más cotidianos que se puede tener, es el observar la fe como un tema que se aborda como un problema netamente intelectual y se olvida la importancia que tiene la fe en la vida práctica de la persona, en sus acciones. La fe es un compromiso del corazón.

La fe no es sólo una guía moral de la persona, que la regula en su comportamiento, como lo proponía Kant, sino que es una guía de toda la persona, como lo proponía San Anselmo en el *Monologion*: “esa fe que obra por el amor es reconocida como viva, por lo mismo, aquella que permanece inactiva, por desprecio, sin dudar se la llama muerta” (1952, pág. 343). La propuesta de San Anselmo es mover a la persona a una fe auténtica para que tenga un encuentro con Dios, sin que éste deje de ser racional.

El ejercicio de la fe como virtud no es un acto de miedo, desesperación o irracional; más bien debe considerarse un acto al que cualquier hombre puede llegar. Si bien San Anselmo encamina la fe viva en la creencia de Dios, y de manera más específica, al Dios cristiano, no se puede negar que hay algunos que viven la virtud de la fe sin precisamente creer en Dios, o por al menos no el Dios cristiano. Algunos se generan ídolos en los que ponen toda su fe y los impulsa a vivir; por poner algunos ejemplos, hay algunos que ponen toda su fe en el ídolo de la superstición, otros ponen su fe en el ídolo de la ciencia, otros ponen su fe en el ídolo del ateísmo.

El hecho de que San Anselmo use la fe como un método para demostrar la existencia de Dios se basa en que el hombre es un hombre de fe, es un ser religioso, es parte de él y lo lleva a tomar decisiones que lo guían por el caminar de su vida. El hombre por naturaleza pone su fe en algo o alguien que pueda satisfacer sus respuestas sobre el fin último y principio primero. El hombre cree en algo y pone en todos sus actos y pensamientos en aquello que cree.

1.3. El surgimiento del ídolo

El rechazo que hace el hombre actual de la fe, en realidad es el rechazo a lo divino, el rechazo de la fe es sólo el medio para rechazar a Dios. Pero el hombre no deja de creer y por eso surge el ídolo, que responde a su necesidad de lo divino, ese hueco por haber desplazado a Dios.

Algo se pone en su lugar, una nueva, pero falsa, divinidad. Menciona Jean Luc Marion en su obra del Ídolo y la distancia: “El ídolo no se asemeja a nosotros, sino a lo divino que experimentamos, y lo reúne en un dios” (1999, pág. 19). El hombre tiene necesidad de lo divino.

El ídolo responde a una necesidad que tiene el hombre de lo divino, lo cual es comprensible, pues el hombre es un ser trascendente. El deseo de lo divino es un claro manifiesto del hombre por descubrir el porqué de su existencia y el fundamento de su existencia, de dónde surge y el sentido de esta existencia (Coreth, 1976). Pero por ningún motivo el ídolo podrá satisfacer el hombre sobre de dónde surge y el sentido de su existencia, pues el ídolo es una invención propia del hombre y como el hombre no puede saciar su deseo de lo divino en sí mismo; el hombre no trasciende para llegar a sí mismo como respuesta de causa y sentido, sino que trasciende para llegar al que es Causa y sentido de su existencia.

El ídolo manifiesta el claro reflejo de la necesidad que tiene el hombre lo divino, pero hay un problema con el ídolo, no es Dios, sino un simple dios que el hombre se inventa. Hoy más que nunca vemos un sinnúmero de ídolos que tratan de satisfacer la necesidad de lo divino del hombre, pero sin tener nada de divino, sin ser Dios.

Según Jean Luc Marion (1999) el problema del ídolo surge al final del siglo XVII, en lo que denomina como el crepúsculo de lo divino. El crepúsculo de lo divino consiste en el surgimiento de la gran proliferación de los ídolos, de tal manera que pareciese como un gran mercado de ídolos donde cada uno atiende a alguna necesidad específica de quien lo solicita. El ídolo busca pasar como una divinidad, pero al tomar la forma de la divinidad termina por perderla convirtiéndose en un amuleto manipulable.

El ídolo trae una respuesta y un problema al mismo tiempo. Responde a que el método usado por San Anselmo tiene validez aun para nuestros días, pues el hombre siempre tendrá la necesidad de creer en algo, de poner todas sus acciones y sus pensamientos entorno a alguna divinidad. El problema es la sobreabundante deificación que ha logrado que pierda el sentido de lo divino, lo sagrado, volviéndolo tan cotidiano y tan humano que no permite distinguir lo divino, que desfigura de manera disimulada pero radical la divinidad de Dios.

Podemos entender el problema de la abundancia de los ídolos a partir de la experiencia de los colores y nuestra visión. Si nos encontrásemos con algún libro de todos los colores que se tienen registrados podríamos quedar fascinados de la gran cantidad de colores que existen y se pueden combinar, pero se debe tener conciencia que sin la luz no pudiésemos hablar de los colores ya que la luz es la que les da su propiedad a los colores; aunque en el plano del conocimiento el color es el que nos ayuda a percatarnos de la existencia de la luz. La luz es Dios y los colores son iconos que nos evocan a Dios. El problema con el ídolo es que en lugar de tomar el puesto de icono toma el puesto de Dios, como si el color tuviese luz propia. No se alcanza a percibir la importancia que tiene la luz porque nos quedamos maravillados por los colores, no se logra dar el paso para percibir la luz. Cada quien se escoge algún color que le guste y nunca percibe la luz.

El hombre ha creado un ídolo que más ha influenciado para desacreditar a Dios y suscitar el surgimiento de gran variedad de deidades, este es el ídolo del concepto de Dios. Menciona Jean Luc Marion (1999) con respecto al concepto y el ídolo: “el concepto, al igual que el ídolo, proporciona una presencia sin distancia de lo divino, en un dios que nos devuelve nuestra propia existencia y pensamiento, con la familiaridad suficiente para que dominemos siempre su juego” (pág. 22). El generar un concepto de Dios lo hace manipulable, un método implementado por los

ateos, pues son los mismos ateos los que generan un concepto de Dios, a partir de la metafísica, para poder disminuir a Dios y así poder manipularlo como un objeto de estudio.

Se vive en una época de ídolos, pero el que ha sido más silencioso y peligroso es el concepto de Dios, ya que lo priva de toda su divinidad y misterio que le es propio; y lo reduce como una representación abstracta, tal como expresa Mauricio Blondel (1996): “todos estos conceptos de la razón humana son vacíos, falsos e idolátricos si se les considera separadamente como representaciones abstractas, pero son verdaderos, vivos y eficientes cuando, al considerarlos solidarios, resultan no un juego del entendimiento, sino una certidumbre práctica.” (pág. 398) . Es necesario superar todo ídolo; y la manera de hacerlo es la superación del concepto, de esa manera alcanzar una aproximación diferente de Dios, tal como pretendía San Anselmo con su argumento, un discurso diferente.

2. El argumento de san Anselmo como una respuesta ante el ídolo

Es claro que la fe no ha desaparecido con el pasar de los años y mucho menos la necesidad de un Ser supremo que explique el deseo de trascendencia que es propio del hombre, sólo que ahora se manifiesta en la creencia de diversos ídolos que han propiciado una usurpación del puesto de Dios y, por ende, confusión sobre quien es Dios. Uno de los más grandes ídolos ha sido la conceptualización de Dios, ya que esto ha traído una crisis de como percibir y hablar respecto Dios.

Algunos señalan que este problema del ídolo empezó cuando se promulgó la muerte de Dios por parte de Nietzsche, otros dicen que se suscitó a partir de la segunda guerra mundial y otros que fue a causa de Heidegger y un error conceptual fundamental (Violo, 2018). Esto por

supuesto que es un incentivo para averiguar cuál es el discurso adecuado para hablar de Dios ante estas nuevas crisis que se presentan en la época.

El argumento de San Anselmo muestra la superación de Dios a todo concepto que hombre pudiese generar, pero también presenta un discurso con el que se puede expresar de Dios sin caer en el error de generar algún ídolo y sin expresarse erróneamente de Dios. Es un discurso que va más allá de un discurso acerca de Dios y un discurso hacia Dios. Sin embargo, es necesario explicar en qué consisten estos dos tipos de discursos para así poder comprender hacia dónde va dirigido el discurso de San Anselmo y porque es una respuesta ante el ídolo.

2.1. Discurso acerca de Dios

Aunque pareciese que el anuncio de la muerte de Dios ganó consiguiendo que se anulara cualquier pensamiento que pudiese darse con respecto a la existencia de Dios, no es del todo correcto, pues lo que realmente consiguió el proclamar la muerte de Dios fue una modificación del discurso de Dios. Esto es porque para poder negar la no existencia de Dios, primero tuvieron que afirmar y atribuir algunas cualidades a Dios para posteriormente negarlas, pero lo que realmente se hace es negar al concepto de Dios que el mismo ateo creó (Violo, 2018).

El ateo pretende hacer una explicación de Dios a base de puros conceptos, lo cual sólo es una representación mental, para posteriormente negar a Dios basándose en esos conceptos. Sin embargo, el ateo no es el único que se basa de conceptos para comprender a Dios, pues de igual manera el teólogo conceptualiza a para comprenderlo y explicarlo, tal es el caso de Santo Tomás en sus cinco vías tomistas, ya que como explica Violo (2018), para demostrar la existencia de Dios Santo Tomás de Aquino toma algún concepto de las características de Dios, lo desarrolla y posteriormente afirma su existencia.

Por más elaboradas y más teológicas que sean las demostraciones sobre la existencia de Dios, no se puede mostrar en qué medida están vinculados los conceptos y Dios, o, si el concepto realmente expresa quien es Dios. La pregunta “¿quién enuncia la equivalencia entre el término último en el que desemboca la demostración, y, por tanto, el discurso racional, y el Dios que ‘todos’ reconocen en él?” (Marion, 1999, pág. 23) permanece ante ateos y teólogos que presentan el concepto de Dios, movilizándolo hasta que este coincida con Dios mismo.

El discurso de Dios se enfrenta a un problema, mostrar que el concepto de Dios es Dios mismo. El problema por supuesto que se ha fundado en conceptos metafísicos; pero este se agrava aún más por no conseguir la articulación adecuada entre los conceptos ontológicos, que sólo son aplicados al ente en cuanto ente, y los teológicos, que son en relación a Dios. Esto en consecuencia ha traído la ontoteología, que es el estudio de Dios como un ente.

Hablar respecto a Dios impone la necesidad de hablar de Él con un concepto, por tanto, hablar de un Dios en medida humana: “consigna lo divino a la medida de una mirada humana” (Marion, 2010, pág. 33). Así que este discurso consigna mucho más al pensar humano que el ser de Dios. El concepto cuando sabe que algo está dominado, por ejemplo, un árbol, lo nombra, lo define y lo mide según las dimensiones de esa dominación, de la misma manera sucede así con Dios cuando el hombre lo define.

La idea no es condenar el discurso de Dios o condenar los conceptos metafísicos metafísica, sino mencionar el riesgo en el que se puede caer con este discurso, el consignar lo divino con una mirada humana, el confundir lo divino con un ídolo conceptual (Marion, 1999). Se debe liberar a Dios de todo concepto de la ontoteología, que, en su deseo de conocerlo demasiado, pretende quererlo conocer como conocemos cualquier objeto, perdiendo a Dios.

2.2. *Discurso a Dios*

La oposición al discurso de Dios, es el discurso a Dios. El discurso a Dios puede ser entendido igual como la alabanza. La alabanza no es un discurso que dice que, sino que se dirige a; tal como expresa Marion (1999) en su obra del Ídolo y la distancia, haciendo referencia a Dionisio que tiende a substituir el *decir* del lenguaje predicativo por otro verbo, el de alabar; mencionando que esta substitución es el paso del discurso a la oración.

La oración o el rezo no hace afirmación o negación de alguien, no hace algún juicio; sino que manifiesta una fórmula amorosa (Violo, 2018), que no transmite información alguna, no le dice quién es, cuál es su operar, simplemente dice “te amo”. Lo grande de la alabanza está en el amor, pues la expresión de “te amo” va más allá de un significado cualquiera, que incluso puede sonar trivial por la forma tan cotidiana y comercializa que se le ha dado; pero la fuerza del “te amo” se encuentra en que está más allá del significado, pues cuando se dice un “te amo” no se sabe en realidad lo que es, pero lo que sí se sabe que es algo realmente profundo. Expresa Marion (1999) con respecto a lo mencionado: “Aquí el medio de transmisión (la redundancia) está infinitamente por encima del objeto transmitido (‘contenido’). La transmisión no transmite ningún objeto, pero sin embargo transmite infinitamente más que eso” (pág. 163).

La teología encuentra en la alabanza un lenguaje que supera el lenguaje del metafísico, ya que supera toda limitación que pudiese tener el lenguaje metafísico, expresando una realidad mucho más profunda y significativa que el concepto metafísico puede alcanzar. Cuando se alaba a veces sobran, o faltan, las palabras para expresar la eminencia de algo mucho más profundo de lo que se pudiese hablar.

La alabanza encuentra sus precedentes en San Agustín de Hipona, en su obra de las Confesiones. En esta obra San Agustín dirige un discurso a, en lugar de un discurso de: “Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número” (Agustín, 2014, pág. 3). Con este discurso Dios toma postura de sujeto, en lugar de objeto con que tantas veces se le trata en el discurso *de*.

La alabanza no busca hacer cosas con las palabras, sino “elabora dones con las palabras” (Marion, 1999, pág. 181). A diferencia del discurso *de*, la alabanza es un discurso que puede resultar más adecuado para la teología, ya que no somete a Dios a las condiciones del entendimiento o lenguaje humano, permitiendo mucho más la manifestación de Dios. Aunque este discurso puede presentar una desventaja, la misma alabanza, pues cualquier sujeto puede hacer alguna alabanza y cualquier alabanza sería un gran discurso teológico, aunque presentase discrepancias en cuanto al contenido.

El discurso para hablar de manera adecuada respecto a Dios, debe ser un discurso que no hable *de* Dios, pero que tampoco abandone el conocimiento por dirigirse simplemente a él, como lo hace el discurso *a* Dios. San Anselmo hace una propuesta de discurso en el que se puede hablar adecuadamente de Dios.

2.3. Pensar desde el amor

San Anselmo consigue elaborar un discurso que puede ser la solución que se encuentra entre el discurso *de* y el discurso *a*, esto es, el pensar desde el amor. Todo esto se ve reflejado en su obra del *Proslogion*, que por sí sola es toda una alabanza que no pierde su carácter racional. Cuando San Anselmo (2009) expresa en el capítulo tercero su argumento:

Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede ser sólo en el entendimiento, puede pensarse que es también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es sólo en el entendimiento, entonces eso mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad. (pág. 79)

El argumento expresa la superación de los límites del entendimiento y experiencia humana y pone a Dios en apertura al amor; se supera el discurso de la metafísica y entra en rigor el discurso del amor. El discurso del amor propone el liberar a Dios del ser, pues Él es amor.

Esto no significa que Dios se construya en contra el ser, pues eso sería contradictorio consigo mismo, ya que no sería Dios; más bien lo que se trata de mostrar es que el discurso del amor es indiferente al discurso del ser, pues el ser o no-ser, no es algo que pueda afectar al amor (Violo, 2018).

Prueba de la superación del lenguaje metafísico por el lenguaje de amor se ve en el diario vivir, pues al amor no le importa el ser y el no-ser, ya que el amor sigue amando; pues, aunque algún amigo o familiar haya fallecido, se le sigue amando, o incluso se ama a alguien que aún no es, como un niño que va a nacer. El amor no es limitado por si alguien es o no es para poder amar, el amor no es imposibilitado por el ser.

San Anselmo descubre un Dios de amor. Cuando San Anselmo dice: “Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” (2009, pág. 79), no lo dice pensando en que Dios es una idea, sino que Dios es más que una idea, que Dios es amor, y un amor que se entiende desde la locura de la donación.

La locura de la donación será aquello que escapa de lo racional y aun así manifieste amor, tal como expresa San Anselmo: “Se ve la razón de que seas misericordioso, pero no se ve con claridad. Se aprecia de dónde mana el río, pero no se discierne la fuente de la que nace. Pues, de la plenitud de tu bondad viene que seas piadoso con los pecadores; y en la profundidad de tu bondad se oculta por qué razón seas así” (2009, pág. 85). Además, cuando se entiende el amor de Dios como don, como donación, ya que cuando se aprecia de esta manera se puede apreciar que Dios no es algo que se tiene que alcanzar con el intelecto, sino que se recibe.

La vivencia de lo cotidiano puede ayudar a explicar esta locura de la donación. Cuando una madre ama a su hijo, ese amor supera todo lo racional, ya que está dispuesta hacer cosas que a veces pudiesen parecer extremas; la madre está dispuesta a ayudar a su hijo cueste lo que cueste, si el hijo se pusiese en situaciones preocupantes por enfermedad, la madre estaría dispuesta a soportar desvelos, falta de alimentación, problemas familiares, crisis económica e incluso dar su propia vida, porque lo ama; aun pudiese ser el hijo más desgraciado del mundo y madre estaría dispuesta a hacer cualquier cosa por él, porque lo ama.

Esa es la locura de la donación, que da todo por amor. Por eso, más que usar conceptos para comprender, se comprende recibiendo, o como diría Marion (1999): “solamente el amor podrá acoger al amor” (pág. 154). Sólo el que recibe la bondad es capaz manifestar esta bondad, pues la bondad se desarrolla dentro de la vivencia; la racionalidad permite perfeccionar la vivencia de ésta, pero no está encerrada en la racionalidad, más bien la racionalidad es sometida bajo la bondad, bajo el amor. Difícilmente se puede comprender lo que es el amor si éste no se experimenta primero.

El amor es capaz de transformar perspectivas, de transformar vidas, ya que el amor no se presenta en el mundo, sino como mundo. Explica Shéphane Violo (2018) de una manera muy acertada:

Es posible entender esta diferencia pues la experimentamos en los encuentros amorosos y más incluso en las rupturas amorosas. Quien se enamora bien que el amor no aparece como algo más en el mundo. Al estar enamorado no se vive en el mundo anterior al cual se añade la característica suplementaria del amor. Lo que cambia en el estado amoroso no son los objetos del mundo, sino el mundo, el mundo fenomenológico que se da como suma de significados. En el amor, el mundo cambia porque todo lo que hace un mundo modifica; las prioridades de quien se enamora, sus percepciones, su relación con las cosas y con los otros. (pág. 22)

En el amor se da un resignificado a todos los objetos. Claro está que este resignificado no significa cambiar el mundo, sino el simple hecho de apreciarlo de manera diferente. La apreciación que se haga del mundo no puede ser simplemente una apreciación de amor afectivo humano, sino que tiene que ser una apreciación desde el amor *agape*, el amor que es propio de Dios. En medida que se aprecie el mundo desde el amor de Dios, en esa misma medida se participa de la Bondad de Dios; ya que apreciar desde el amor del Dios implica abandonarse en Él, tal como expresa San Anselmo (2009):

Tanto que uno ama a alguien tanto goza de su bien, al igual que cada uno en aquella felicidad perfecta amaré sin comparación más a Dios que a sí y a todos los otros, así gozará incomparablemente más de la felicidad de Dios que de la suya y la de todos los otros. (pág. 102)

San Anselmo plantea un discurso que expresa toda la grandeza de Dios, toda su grandeza en el amor sin perder nunca su carácter racional. Sin embargo, aún falta resolver que tiene que ver Dios en la vida del hombre, pues si bien ya se habló de que el método de la fe, usado por San Anselmo, es válido aun para la época actual y también, sobre el pensar desde el amor como un discurso para hablar de Dios; aún falta descubrir que tiene que ver todo esto con la vida del hombre, que tiene que ver hoy el Sumo Bien en su vida, o si simplemente es intransigente a la vida del hombre.

3. La necesidad del Sumo Bien en la vida del hombre actual.

San Anselmo (2009) con su método “creo para entender” (pág. 78) ya ha presentado una necesidad en la vida del hombre, la de creer en alguna divinidad. Ante esta necesidad, el hombre se genera ídolos en los que pueda creer, en los que pueda explicar ese deseo de trascendencia. Existe un gran mercado de ídolos en los que el hombre pone su fe, podemos encontrar el ídolo de la astrología, el ídolo de la superstición, el ídolo de la ciencia, el ídolo de la razón, el ídolo del ateísmo y demás. El ídolo que el hombre se crea es un claro manifiesto de que sigue creyendo, pues busca respuestas que le pueden decir de donde viene, a donde va, quien es, por qué está aquí.

El discurso de San Anselmo que desarrolla sobre pensar en el amor, propone dos soluciones, la primera, demostrar que Dios no es un concepto, y segunda, que, si se ha de entender a Dios, se ha de entender como el Sumo Bien. La primera solución es fundamental para poder dar el rompimiento con el que el hombre contemporáneo concibe a Dios, pues si Dios es un mero concepto, entonces lo hace un objeto de fácil manipulación, lo cual suscita los ídolos. La segunda solución no sólo presenta como se ha de entender a Dios, sino que también ha de

mostrar su relación con el hombre, pues en la distancia del Sumo Bien con el hombre, se vuelve posible para el hombre acogerse a sí mismo (Marion, 1999).

La necesidad del Sumo Bien en el hombre actual parte de que el hombre no se sacia a sí mismo, quisiera ser autosuficiente pero no puede, ni si quiera ha puesto en sí mismo la voluntad que le incita a querer, que le impulsa a buscar un bien (Blondel, 1996). Y aunque el hombre pudiese ganar el mundo, aun quedaría insatisfecho, tal como menciona Mauricio Blondel (1996) en su obra de la Acción:

¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo? Todo lo que tiene no le basta, y cuando lo tiene no le parece nada, porque él no se basta y no se posee a sí mismo. Y todo cuando añade a esta comida estimulante es alimento vacío. Se asquea de sus ídolos a medida que los coloca en lo más alto de su vida. Los eleva sólo para romperlos, como si experimentara, ya por adelantado, que su mano únicamente realizará esa coronación por temeridad sacrílega. (pág. 375)

El hombre quiere, pero no ha decidido no que querer, es algo que ya está en él. El querer lo impulsa a ser consciente de sí mismo y buscar el sentido de su existencia y razón de ser, una opción fundamental de sentido como expresara José Gómez Caffarena, citado por el Pbro. Dr. Said Martínez Alcántara (2021), que no encuentra respuesta en sí mismo. Y es que ni la ciencia ni lo más infinito del universo ni el ídolo mejor hecho pueden dejar de hacer sentir al hombre solo, y el hombre no puede permanecer solo.

Cuando el hombre encuentra su límite, el límite de su acción, es cuando puede dar el paso a algo más grande, de algo superior a él. Este es el principio en el que se desarrolla el argumento de San Anselmo, en reconocer el límite del hombre y la necesidad de un ser superior. Así pues,

el argumento de San Anselmo no se funda de una dialéctica de ideas, más bien, como expresa Blondel (1996), es un argumento que desarrolla la energía real y actual del querer humano. No son los conceptos más exactos y precisos los impulsan a actuar al hombre, la idea de alcanzar una perfección no resulta para el hombre una simple representación mental, sino que lo lleva a la vida. En la práctica cotidiana, en el actuar diario, en la búsqueda de un bien es donde la certeza del Sumo Bien encuentra su fundamento.

Ante la desproporción de la acción del hombre con algo superior, es necesario señalar quien es aquel que le es superior y lo cual buscan trascender con su acción, con su libertad. Pero aquel que le es superior no puede asumido en los conceptos metafísicos del ser por las peligrosidades que ya sean señalados. Por eso, si se ha de acceder a Dios, deberá ser como el Sumo Bien. El Sumo Bien es causa de todas las cosas, y no en simplemente en plano de entidad, tal como señala Marion (1999):

Αίτία/causa de ser para todas las cosas, no ente en tanto que más allá de toda entidad (**ουσία**), Decimos por tanto que, como **Αίτία** /causa de todas las cosas, más allá de todas las cosas, es sin entidad (**αναουσίος**). (pág. 151)

Dios, que es causa se relaciona estrechamente con la Bondad, ya que la bondad trasciende todas las cosas:

la causa/ **Αίτιος** universal ama a todas las cosas mediante la hipérbole de su Bondad, ...causa / **Αίτιος**, de los entes, puesto que todas las cosas fueron conducidas al ser gracias a su Bondad, la cual hizo su esencia. (Marion, 1999, pág. 153)

El Sumo Bien es accesible en tanto que es inaccesible; ya que cuando se dice que es inaccesible señala que el hombre por más esfuerzos que haga no puede alcanzar esa gran

distancia, pero es accesible en cuanto el Sumo Bien es don, es decir, en tanto que el hombre lo recibe. No se trata de decir que no sea pensable, sino que se vuelve pensable en tanto que es recibido. El Sumo Bien es donación, es amor, y en ese amor mantiene su misterio.

La acción del hombre no tiende a conceptos de estudio que no suscitan a viveza de corazón, que no inquietan al amor. Los conceptos no impulsan a cambiar conducta, sino el amor, el amor que recibe el hombre y lo impulsa a actuar y buscar esa trascendencia que no se ha impuesto el mismo, sino que ya estaba en él. No es necesario que el hombre haya resuelto los grandes problemas metafísicos para poder vivir la metafísica (Blondel, 1996), pero si enriquecen esta vivencia en cuanto giran en torno al amor.

Es como si un hombre leyese y estudiase todas las Sagradas Escrituras, pero viviese como un pagano, sería notorio que los conceptos no forman un buen cristiano. Pero tampoco serviría a un cristiano vivir el amor de Dios si no se nutriese de las Sagradas Escrituras, pues por mucho amor que tenga Dios, lo viviría bajo sus términos y condiciones por la falta de conocimiento. Sin embargo, si el hombre viviese el amor del Sumo Bien y se nutriese con la lectura y el estudio de las Sagradas Escrituras, su vida sería ejemplar y entonces, ama y por eso conoce, y conoce para amar mejor.

El hombre tiene necesidad del Sumo Bien, además de la necesidad ontológica para su existencia, de una necesidad interpersonal, o como diría Omar López (2003): “la intimidad de la acción totalmente interpersonal” (pág. 46). Cuando el hombre recibe a Dios como Sumo Bien, en cuanto es amor y un amor que es donación, comienza a actuar y a pensar para trascender a Él, para ascender. En ese ascender se descubre a sí mismo, toma conciencia de sí mismo y opta por la vivencia de sentido.

Toda esta demostración de la existencia de Dios no es perfecta, ya que presenta dos problemas por lo que muchos no aceptan esta argumentación. El primero es el de abordar a Dios fuera de un discurso metafísico, al cual generalmente se está acostumbrado, y abordarlo desde un discurso del amor. El segundo es que para muchos las argumentaciones propuestas pueden carecer de hechos positivos (López, 2003), por lo que, si alguien no creyese en Dios o necesitase de demostraciones de mayor rigurosidad, no terminaría por aceptar lo expuesto en este trabajo de investigación.

La aceptación o la negación de la existencia de Dios no es un mero tema intelectual, sino que afecta a toda la persona el aceptar su existencia o negarla. “Por eso puede decirse que “Dios es el tema más importante de la filosofía”. Ahí culmina necesariamente la aventura del espíritu humano que ama la sabiduría” (Moros, 1997, pág. 11). La acción del hombre no se encuentra a sí misma, ni su origen, ni la subsistencia o el fin. El hombre no se sacia a sí mismo, ni ningún ídolo, sólo Dios, el Sumo Bien, puede otorgar al hombre esa satisfacción de deseo como sujeto de su amor (Alcántara, 2021).

Así pues, San Anselmo presenta un argumento tanto clásico como actual, un argumento que comprende a Dios más allá de un concepto y lo entiende como Sumo Bien, un argumento que presenta un discurso que implica pensar desde el amor, un argumento que no busca presentar grandes tratados dogmáticos sino el amar y que otros amen al Sumo Bien, un argumento que explica la necesidad que tiene el hombre de Dios, una necesidad de vida. San Anselmo es claro, quien ama goza, y que más perfecto gozo que el del Sumo Bien. La oración final del *Proslogion* expresa el por qué y para que, del argumento, de la necesidad de Sumo Bien:

Ruego, Dios, que te conozca, que te ame, para que goce de ti. Y si no puedo plenamente, que al menos avance cada día hasta que ello llegue plenamente. Que progrese aquí en mí

el conocimiento de ti, y se haga allí pleno; crezca tu amor y sea pleno para que mi gozo sea aquí, en esperanza, grande, y sea allí, en realidad, pleno. (Anselmo, 2009, pág. 103)

Conclusión

El abordar a Dios es uno de los temas más difíciles de los que se puede abordar en la filosofía, pero también es uno de los temas nobles y bellos de los que puede abordar el hombre. Es difícil porque es mucho más difícil hacer un estudio de las cosas del espíritu que las de la materia, es mucho más sencillo y acertado hacer un estudio sobre un animal, un bolígrafo, un teléfono y la lista podría continuar, de lo que sería hablar de Dios; sin embargo, cuando se trata de Dios o las cuestiones del espíritu, es más difícil por la falta de comprobación empírica; pero la dificultad no implica hablar de un imposible del cual no se puede decir nada y por lo tanto no hay que abordarlo, sino que es una dificultad que amerita un mayor esfuerzo por lo noble que es, por su simplicidad, y no es acaso eso lo que busca la filosofía, ese amor a la sabiduría, a las verdades eternas y perfectas.

El tema de Dios no es sólo el tema más noble y bello del que pueda hablar el hombre, sino que también es un tema que ennoblece al hombre en cuanto se adentra en Él. Encuentra en el Sumo Bien su deseo trascendencia, su deseo de perfección, su deseo vivir. El responder sobre la existencia de Dios no es solamente un tema intelectual del que se toman apuntes en un aula y no afecta en ningún aspecto de la vida del hombre. Hablar sobre Dios no es un simple tema de escritorio, sino que es un tema que aborda toda la vida del hombre.

El hombre tiene necesidad del Sumo Bien, tiene necesidad de explicar el origen y finalidad de su trascendencia, el origen y fin de cuanto existe. En toda época, cualquier filosofo, no puede evitarse hablar de Dios, siempre ocupará uno de los temas centrales en la filosofía y de la vida del hombre, ya sea para hablar de manera positiva o negativa de Él. El hombre está en una búsqueda constante del Sumo Bien.

El anuncio de la muerte de Dios que proclama Friedrich Nietzsche, entre otros acontecimientos históricos y corrientes filosóficas, han influenciado en la manera de cómo se percibe a Dios en nuestros días. Para llegar a la afirmación de la muerte de Dios, primero se tuvo que presentar a Dios sin divinidad, presentarlo como un objeto tan cotidiano y de fácil manipulación, utilizando el mismo lenguaje con el que se ha conocido a Dios por siglos, el lenguaje metafísico.

Ante la aceptación de la muerte de Dios, comienza el surgimiento del ídolo, que usurpa el lugar que le corresponde a Dios. El ídolo es la respuesta a esa necesidad que tiene el hombre de alguna divinidad, solamente que es el mismo hombre el que se crea esa divinidad, satisfaciendo a sus necesidades específicas, o sea, se crea un dios a su medida. Es importante señalar que el ídolo no es un ente, sino que es una forma de ser de los entes, es una forma de señalar de manera visible, pero errónea, una divinidad. Como ya se ha señalado, el ídolo más peligroso y base de todo ídolo, es el concepto de Dios, no porque el concepto sea malo en sí, sino porque el hombre pretende encerrar a Dios en un concepto

El problema es claro, el hombre actual generalmente encierra a Dios en un concepto manipulable, por lo tanto, en su deseo de una divinidad, se creó diversos ídolos, que consciente o inconscientemente buscan satisfacer ese anhelo de más allá. Por lo que la solución no debe buscar la erradicación de ídolos, sino que debe ir más allá, debe buscar una manera diferente de hablar de Dios, de tal manera que se supere el lenguaje conceptual con el que se ha encerrado a Dios mismo.

El argumento de San Anselmo se presenta como una solución ante este paradigma. La primera tarea con este argumento fue quietar ciertos prejuicios que se tenían sobre él al presentarlo como ontológico. Gracias a la interpretación que hace Jean-Luc Marion se puede

declarar que el argumento de San Anselmo no es ontológico e incluso, está más allá de la ontología. El argumento presenta a Dios como supra conceptual y, por tanto, como el Sumo Bien que supera todo concepto. Aunque es claro que no es un argumento que prescindiera de toda fuerza de razón, al contrario, presenta un discurso con la suficiente fuerza de razón, sin enclaustrar al Sumo Bien en razón, más bien es un discurso que invita a pensar desde el amor.

San Anselmo expone un argumento tanto clásico como actual, que funciona como contrapeso a la gran proliferación de ídolos, y, además, de presentar una manera de vivir, de manera cotidiana, una relación con el Sumo Bien desde el amor. Aunque no se puede dejar de lado las refutaciones que se puede decir de este argumento, pues para algunos no presenta suficientes pruebas positivas para su demostración y, para otros tantos, será un argumento que no se debe tomar en consideración por el no uso de la metafísica para hablar de Dios

El hombre vive y su vida le da que pensar, y porque vive actúa. El hombre sí tiene necesidad de Dios y eso puede descubrir en el diario vivir. El argumento de San Anselmo no es una mera respuesta a un problema intelectual, sino que también responde a una situación de la vida diaria, a un problema fundamental de sentido del hombre, ya que San Anselmo no pretendía exponer grandes tratados dogmáticos, sino ayudar a los hombres a alcanzar una fe viva.

Ante la indiferencia a lo divino, se necesita un nuevo lenguaje que exprese de mejor manera la divinidad de Dios, para que el hombre entienda que Dios está fuera de sus límites. Por eso, hablar de Dios como el Sumo Bien, no es reducir a Dios a un concepto, más bien se trata de entender que el Bien está más allá de los conceptos, que el Sumo Bien es donación, que es amor. Sólo se podrá comprender a Dios como amor y desde el amor, pues sólo el amor comprender el amor.

Bibliografía

- Agustín, S. (2014). *Confesiones*. (S. A. Alea, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado en 398).
- Alcántara, S. M. (11 de Febrero de 2021). *La opción fundamental de sentido como un nuevo modo de hablar del principio de contradicción* [Discurso principal]. XXXV Aniversario Facultad de Filosofía. Ciudad de México, México.
- Álvarez, A. (2006). *El amor: de Platón a hoy*. Palabra.
- Anselmo, S. (1952). Monologion. En S. Anselmo, *Obras Completas* (J. Alameda, Trad., págs. 185-352). BAC.
- Anselmo, S. (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Guanilón y Anselmo*. (J. V. Lombraña, Trad.). TECNOS. (Trabajo original publicado en 1078).
- Beck, H. (1969). *El Dios de los sabios y de los pensadores*. Gredos.
- Beuchot, M. (2017). *La Filosofía de san Agustín. Verdad, orden y analogía*. San Pablo.
- Blondel, M. (1996). *La acción*. BAC.
- Bohaca, J. G. (2004). *Curso de Filosofía*. RIALP.
- Brugger, W. (1983). *Diccionario de Filosofía*. Herder.
- Coreth, E. (1976). *¿Qué es el hombre?*. Herder.
- Corti, E. C. (2018). *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury*. Nueva Editorial Iztaccihuatl.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.

- Dorantes, R. A. (2020). *Ventanas de Esperanza*. Instituto Intercontinental de Misionología.
- Fraile, G. (1986). *Historia de la Filosofía* (Vol. II). BAC.
- Fraile, G. (2000). *Historia de la Filosofía* (Vol. III). BAC.
- Garrigou-Lagrange, R. (1980). *Dios* (Vol. I). Palabra.
- González, A. L. (1985). *Teología Natural*. Pamplona: EUNSA.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. (J. L. Villacañas, Trad.). Gredos.
- Laborda, M. P. (2010). *Anselmo de Canterbury Esencial*. Esencial.
- Lonergan, B. (1999). *Insight Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme.
- López, O. V. (2003). *El ser completo y necesario*. Programas Educativos.
- Marías, J. (1944). San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. *Revista de Occidente*, 6 (1), 5-32.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. (S. M. Pascual, & N. Latrille, Trads.). Sígueme.
(trabajo original publicado en 1977).
- Marion, J.-L. (2007). ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El Argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. *Université de Paris X*, 32 (1), 179-205.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. (D. B. González, J. Bassas Vila, & C. E. Restrepo, Trads.). Cumio. (Trabajo original publicado en 1982).
- Merino, J. A. (2011). *Historia de la filosofía medieval*. BAC.

- Mora, C. A. (2010). El argumento ontológico en Paul Tillich y Jean-Luc Marion . *Escritos*, 18 (49), 36-51.
- Mora, J. F. (2009). *Diccionario de Filosofía* (Vol. I). Ariel.
- Morente, M. G. (1942). Análisis ontológico de la fe. *Documento de antropología y ética*. Universidad de Navarra, 27 (1), 173-191.
- Moros, E. R. (1997). *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga* . EUNSA.
- Morris, T., & Morris , M. (2010). *Los superhéroes y la filosofía*. (C. Belza, & G. García, Trads.). Blackie Books. (Trabajo original publicado en 2001).
- Murray, M. J., & Michael Rea. (2017). *Introducción a la filosofía de la religión*. (M. Tabuyo, & A. López, Trads.) Herder. (Trabajo original publicado en 2008).
- Plantón. (2011). *República* (Vol. 2). (C. E. Lan, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado en 370 a.C.).
- Platón. (2010). *Banquete*. (M. Martínez, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado en 370 a.C.).
- Anónimo. *Platón*. (2015). RBA.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vol. I). Herder.
- Robledo, A. G. (1982). *Platón los seis grandes temas de su filosofía*. FCE.
- Sayes, J. A. (1980). *Existencia de Dios y conocimiento humano*. Universidad Pontificia Salamanca.

Soto, H. A. (2020). Jean-Luc Marion y Kant ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?

Revista de Estudios Kantianos, 5 (1).27-43.

Torre, J. M. (1991). *Compendio de filosofía: MiNos*.

Violo, S. (2018). Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor. *Theologica Xaveriana*,

186 (1), 1-29.