

DE LA ESENCIA CONJUNTA DEL COGITO CARTE-
SIANO Y DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO DE LA
ESENCIA DIVINA

(Curso dictado en la VI Escuela de Verano, 1960)

Este curso versa sobre la esencia conjunta del “cogito” cartesiano y del argumento ontológico de la esencia divina. ¡Extraño título! Cada uno de los que se han interesado en la filosofía pretende que Descartes forjó el famoso lema “Cogito ergo sum”, y que hubo en la Edad Media un famoso pensador, considerado como padre de la Escolástica, San Anselmo, quien forjó un argumento para demostrar la existencia divina, comúnmente conocido como el argumento ontológico. Esta denominación fue puesta en circulación por Kant, que en su *Crítica de la Razón Pura*, consagra un lugar importante a este argumento, pensando poder refutarlo completamente.

Estos dos argumentos todo el tiempo han sido considerados como dos argumentos separados: uno sobre la posibilidad de hacer ver la existencia propia del Yo, es decir, como un punto esencial para la filosofía, en el sistema de Descartes; el otro versa sobre la demostración de la existencia divina. Parecen dos cosas, pero yo quiero combatir esta visión que ya tiene tantos siglos de existencia, pues el hecho de que en muchos siglos se piense algo, no es prueba de lo irrefutable de eso que se piensa. Durante siglos se ha pensado en el sol que mueve alrededor de la tierra y no es el sol sino la tierra quien se mueve. Así, yo quiero demostrar que los dos argumentos, en la vestimenta exterior que tiene su forma verbal, no corresponden a la intención profunda de cada uno de ellos. En otras palabras, la forma exterior en la cual los autores han revestido su pensamiento, esta forma es traicionera y no corresponde a aquello que ellos pensaron en su fondo íntimo.

Quiero distinguir entre el pensamiento profundo, de un argumento y la forma bajo la cual se nos presenta. ¿Con qué derecho hago esta distinción? ¿Hago violencia a estos autores cuando pienso, que ellos, quizás de una manera inexplicable, han traicionado lo que fue el fondo íntimo de su pensamiento?

Para contestar, quiero llamar la atención sobre la circunstancia siguiente: cuál es el verdadero pensamiento de un autor filosófico. Parece algo que no pudiera suscitar dudas, pero aquí interviene algo que no podemos pasar por alto. Los autores se contradicen y casi todos afirman cosas que no son conciliables entre sí. Para dar un ejemplo: tratándose del cogito de Descartes, él lo dice algunas veces como un silogismo: los entes que piensan existen yo soy un ente que piensa, luego existo. Eso ocurrió a Descartes una vez que quiso explicar y explicitar su idea apoyándose del silogismo. Ahora bien. En todo el sistema de Descartes no hay pensamiento que sea más adverso a las ideas de su sistema, que la exposición silogística del cogito. ¿Cómo pudo él incurrir en tal error? Acaso por inadvertencia, acaso para dar un giro más aceptable para las gentes. De todos modos el “Cogito ergo sum” es una fórmula infeliz, pues la palabra “ergo” hace pensar que es una conclusión y no lo es. Debería rezar de una manera diferente, debería decir: “A través de lo que yo me doy cuenta pensando, surge que yo existo”. No es una conclusión sino una intuición que liga de una manera inseparable el hecho de ser consciente, pues no es solamente pensar, Descartes lo dice: “Cuando digo pensar, me refiero a sentir, desear y otras cosas. El mismo acto de ser consciente involucra mi existencia”. No es una conclusión, y por eso la palabra “ergo” (luego) está totalmente fuera de lugar. En algunas partes el no dice “luego”; dice solamente “pienso, existo”.

Renouvier ha dado otra forma al cogito cartesiano. No dice “je pense, donc je suis” sino “je suis pensant, donc je suis”. Es otro matiz. Pero yo quisiera dar otro ejemplo de incoherencia entre diversas enunciaciones de un mismo autor, y no autores de menor importancia, me refiero a un gran pensador, creador metafísico y en las ciencias exactas, poliglota, etc., me refiero a Leibniz. Él profesa la idea del mejor de los mundos y éste es el mejor. La fórmula es ésta: hay infinidad de mundos posibles (que flotan en el intelecto divino, según los escolásticos). Al decir que este mundo es el mejor, de todos los posibles, se expresa la famosa distinción que hacía la escolástica del conocimiento del mundo divino, sea que se dirija al mundo real, sea en el pasado, presente o futuro, en cuanto este mundo abarca también la acción de los seres inteligentes. Este conoci-

miento divino, los escolásticos lo llamaban “ciencia de la visión”, pero distinguían de esta ciencia de la visión que abarca sólo lo real, el conocimiento de aquello que es posible o que nunca será real, “ciencia inteligente”. Hablando del mundo mejor de todos los posibles, Leibniz dice que estos mundos posibles están flotando frente al intelecto divino como lo que hace la ciencia de la mera y simple inteligencia, mientras que el mundo real, objeto de la “ciencia de la visión”, éste es precisamente mejor que aquéllos que están dentro de la pura posibilidad.

Pero es incorrecto pensar que ésta es la intención de Leibniz. En otras palabras, él quizás pudo evocar esta idea en otra forma. Esta idea es imposible en la filosofía de Leibniz, por una razón muy simple: en Leibniz no tenemos la diferencia y menos aún, la contraposición entre lo real y lo posible en el sentido tradicional. Lo digo como una ley del pensamiento humano, porque la contraposición u oposición entre lo posible y lo real se da solamente donde tenemos un pensamiento teísta, una actitud teísta que distingue de una manera neta entre Dios y el Universo, y hace de Dios no solamente el creador, sino aquel que preside el concurso a la cooperación de las creaturas con la Divinidad, y también portador de la economía del universo o providencia. Solamente en este pensamiento hay distinción entre la realidad y la posibilidad. Si tomamos cualquier sistema de carácter panteísta, sea entre los sistemas hindúes o entre los de Occidente, nunca vamos a tener si no la coincidencia de lo posible con lo real. Así, en Spinoza, donde no hay distinción entre lo real y lo posible, ni entre la voluntad y el intelecto. La distinción real entre la posibilidad y realidad va pareja con la distinción entre intelecto y voluntad. Si borramos la diferencia entre intelecto y voluntad, se borra también la diferencia entre lo posible y lo real.

En este momento yo casi formulo una ley de correspondencia, una de las interesantes correspondencias en la estructura del pensamiento. Si tenemos en Leibniz un pensador que no es teísta ni panteísta, sino más bien panteizante, entonces de todos modos la distinción entre lo posible y lo real será más atenuada que en un sistema teísta. En efecto, hablar de los mundos posibles que flotan delante del intelecto divino, eso es una imposi-

bilidad (según Leibniz), porque eso invoca la idea de ser igualmente posibles esos universos y para él no existen dos cosas totalmente iguales o semejantes (principio de la identidad de lo indiscernible), es decir, cada cosa es una individualidad irreplicable. El mismo Leibniz había atacado el principio de libre albedrío, según el cual la voluntad puede elegir entre condiciones iguales, y lo atacaba porque no admitía que los mundos posibles son igualmente posibles y que Dios elige uno que es mejor de todos para darle realidad. Esta es una interpretación tan teísta que es completamente ajena al pensamiento de Leibniz. ¿Por qué digo esto?... Porque por ser un pensador alejado del deísmo y del panteísmo, el sentido profundo de esta idea del optimismo de Leibniz sale de su ensayo “De rerum”... Entre los mundos posibles hay más perfectos y menos perfectos, hay la posibilidad en algunos y no la hay en otros. Lo real es algo que se hace real desde lo posible, en cuanto lo posible se presenta más perfecto que otro posible. Es un autodevenir de lo real a partir de lo posible y no una elevación de lo posible al nivel de lo, real por una voluntad intrínseca de Dios. En verdad, si nos atenemos a la sentencia de Leibniz: “mientras Dios calcula, el mundo se hace”, dice que Dios es el supremo geómetra, pero hay algo más en esta fórmula: es la idea de que el mundo no es resultado de una voluntad del Creador Divino con su “fiat”, sino que el mundo *se “hace”* mientras Dios calcula; es decir, el mundo se hace conforme al cálculo divino que es el cálculo de la perfección, pero no que Dios lo evoque dentro de lo posible y le confiera una realidad. Eso es ajeno a las ideas de todo el sistema de Leibniz.

Esta larga digresión es un ejemplo para hacer ver que una cosa es la forma en que se expresa el pensamiento y otra cosa es su intención. En este caso, el optimismo de Leibniz es otra cosa de lo que generalmente se piensa; en otras palabras, este mundo es el mejor de todos no porque es mejor que otro igual posible, sino porque es el único posible en cuanto es el más perfecto, y por lo tanto tiende a la realidad. Y esto tiene que ver con la doctrina de Leibniz de que las esencias tienden a las existencias, que las esencias en cuanto expresión de lo posible tienden a la existencia. Aquí no interviene la voluntad divina para transformar lo posible en lo real y para ver en lo real un sector

de lo posible. ¡No! Lo real es lo más posible de todo. Esa es la idea de Leibniz.

Recurrí a este ejemplo para demostrar hasta qué grado tenemos que ser muy circunspectos para decir lo que un autor explícitamente dice. Sus palabras por sí solas y sus sentencias deben ser confrontadas. Con esto me reconocerán el derecho de destacar las contradicciones y hacerme juez de algunas sentencias de los filósofos y decir cuáles corresponden y cuáles no corresponden al sistema del filósofo. Cuando Croce escribió *Lo vivo y lo muerto en el pensamiento de Hegel*, él pensaba corregir a Hegel para hacer ver el verdadero Hegel: él se atribuía este derecho. Yo quiero hacer algo parecido, solamente que mi acometido parece más raro y más osado por que contradice una tradición de muchos siglos (Anselmo murió hace 800 años).

Muchos criticaron el argumento en la Edad Media: San Buenaventura, Scotus: Santo Tomás lo rechazó; Descartes lo renovó; Leibniz lo modificó. Kant pensaba refutarlo y este ensayo de refutar el argumento ontológico es una de las causas de la gran difusión e influencia que tuvo la *Crítica de la Razón Pura* en su tiempo. ¿Por qué yo pienso que han errado los críticos y aun los mismos adherentes? Los adherentes, porque primeramente se han atendido a algo superficial; los críticos, porque su crítica fue hecha en el aire, algo como los molinos de viento de Don Quijote: se pensó combatir algo que nunca fue dicho, y que si fue dicho, nunca fue pensado. Es decir, en grandes líneas, todas las críticas han partido de una posición: que Anselmo pensaba sacar la existencia de un concepto. Ahora bien, el concepto es una cosa y la existencia otra; por eso uno de sus críticos, Gaunilón, su contemporáneo, dijo que Anselmo parte de una suposición de que tenemos la idea de un ser absolutamente perfecto, pero que se puede tener la idea más perfecta de que hay isla, mejor que todas las tierras, pero que no por tener la idea de esta isla en la mente por eso va a existir; y si tengo en mi mente la idea de un ser perfecto, ¿basta eso para que este ser perfecto exista?

Esto, con mil variantes, es lo que se dice siempre. Y ahora, voy a dar un detalle autobiográfico: el problema del argumento ontológico es quizás el problema más antiguo en mi pensamiento. Yo tuve la impresión de que Kant nada había refutado en su

exposición de la *Crítica de la Razón Pura*. Estando yo en Berlín, hablé con un profesor kantiano y él expresó su extrañeza ante mi opinión; años más tarde, tuve ocasión de hablar de esto con el famoso filósofo alemán, que entonces estaba en los últimos meses de su vida, el famoso Brentano. Él vivía en la montaña, en Zürich, y paseando con él, me dijo que el argumento ontológico ya existía antes que Anselmo y que hasta cierto grado lo tenemos en Aristóteles cuando dice, “*hútòs kalòs...*” (prolongando la “o” como “omega”). Yo busqué esa cita y encontré algo similar en la “*metafísica*” XII. Ahora bien, solamente en los últimos años llegué yo a la verdadera comprensión del argumento ontológico y la única manera de situarlo en la historia de la filosofía, y al mismo tiempo me percaté del ligamen con el “*cogito*” de Descartes. De esta exposición, primero hablaré del argumento ontológico, después del cogito. Pero quiero llamar la atención sobre esto: no deben extrañarse de que mi idea vaya dirigida a la inseparabilidad de los dos argumentos; esta inseparabilidad no es psicológica, solamente en cuanto que proviene de los mismos autores; hay más: se trata de inseparabilidad de carácter intrínseco, es decir, de la idea de que los dos argumentos presentan fragmentos de un todo, son como miembros separados del mismo tronco.

Uds. dirán: ¿cómo todos estos ilustres hombres han tratado los dos argumentos por sí solos? Antes de contestar, quiero que ustedes mismos se percaten del yugo que existe entre los dos argumentos.

Cuando el hindú, siguiendo la pauta de los Upanishads, dice, mi salvación consiste en la vivencia de esto “yo soy Brahman”, yo soy lo absoluto; es decir, la idea de salvación consiste en vivir la unión del yo con el absoluto. Algo parecido tenemos en otra sentencia que Schopenhauer mencionaba (él fue gran admirador de la filosofía hindú y recurría a ella para dar más prestigio a su propia filosofía): *TAT TVAM AS* tú eres aquello, tú eres lo absoluto.

Pero vamos a pensar en otra área: Lao tsé, famoso filósofo chino, rival de Confucio en la difusión del pensamiento chino, dice: “Yo llamo grande aquello que es infinito; llamo infinito aquello que es extremadamente alejado, y llamo extremada-

mente alejado al ser que siempre regresa a sí mismo”. ¿Qué o quién es el ser que regresa así mismo? Es lo infinito.

Lo que se quiere destacar es que lo absoluto por un lado y el yo por el otro, son dos polos del pensamiento humano. Y tengo que hacer hincapié, con toda energía, sobre el uso que hacemos en todos los idiomas del mundo de la palabra “sí”. La cosa en sí. Cuando decimos que Platón investiga lo bello en sí; cuando Hegel habla de la idea en sí, por sí, y para sí; cuando el ilustre teólogo inglés, Cardenal Newman, dice: “hay una sola cosa a la que tendría que ser dirigido el pensamiento, al creador en mí mismo” (“the creator in my self”) ¿Por qué motivo cuando se habla de la cosa absoluta, se emplea esta palabrita “sí”?

Decimos lo bello en sí, la cosa en sí. Estos “sí” son alusión al “yo”, la ipseidad, “The self”; es decir, cuando yo hablo de lo absoluto, por mucho que me esfuerce en penetrar en la idea de absoluto, no puedo aludir la alusión al yo a la ipseidad. Esta palabra chiquita, tan inofensiva, es reveladora de este giro; y el hombre no puede eludir este giro como tampoco puede eludir su propio yo. No tenemos posibilidad de eludirlo.

Cuando San Agustín dice: “¡Oh Dios, que eres más íntimo que lo más íntimo de mí!” —o bien— “conociéndome a mí, te conozco a ti”, se hace manifiesto este parentesco inseparable entre Dios y el hombre. Pero hay que comprender también que la posición de San Agustín no es la misma que la posición Hindú “yo soy el absoluto”. De lo contrario, sería un pensamiento panteísta. ¡No! El mantiene la individualidad del “yo” y piensa que la vida futura a va gozar de la presencia de Dios; no diluye su individualidad en lo absoluto. Pero no se trata de exagerar las similitudes, sino hacer ver que siempre tenemos esta idea de que Dios y el “yo” son como dos polos.

Yo quiero decir que, si en el pensamiento de todas las épocas y todos los siglos, existe cierta inseparabilidad de los dos conceptos podría ser una cosa rara, extraña, imposible, increíble, que eso no fuera hecho cuando se trata de estos dos argumentos. San Agustín es representante de ambos argumentos (en germen); hasta cierto grado es representante del argumento ontológico porque una de las razones que invoca para probar la existencia divina es la existencia de la verdad; la verdad existe, Dios es verdad, pues Dios existe. Pero con más derecho San Agustín es

el autor, el “protoplasta”, el padre remoto del cogito de Descartes, y esto se le dijo en vida a Descartes, que su cogito ya había sido dicho por San Agustín.

Descartes también sustenta los dos argumentos; el cogito y el argumento ontológico. ¿Cómo no va haber aquí un parentesco, en el sentido de que el fondo es algo parecido si se repite? Pero ese no es el nervio vital de mi exposición. No sólo quiero demostrar el parentesco sino algo más: la imposibilidad de tratar cada uno de los argumentos por su propia cuenta. En otras palabras y aunque suena de manera paradójica: el camino que va al argumento ontológico pasa por el cogito; el camino que va al cogito pasa por el argumento ontológico. Y eso no es un círculo vicioso sino una intuición profunda que abarca a los dos.

Esto tiene gran importancia para mí mismo, porque yo invoco la simultaneidad o reciprocidad entre el cogito y el argumento, porque es un ejemplo que ilustra una de las ideas fundamentales que yo tengo sobre la ciencia física matemática. En un ensayo que escribí hace un año (*Ensayo sobre la Lógica dialéctica de la Física Matemática*) quiero hacer ver qué es lo particular de la conceptualización en el terreno de la ciencia exacta (Lógica, Física, Matemática). Yo, me sirvo de la simultaneidad recíproca del cogito y el argumento ontológico para hacer ver que en contra de lo que comúnmente se pretende de que las matemáticas son una enorme tautología: o que están construidas sobre un círculo vicioso, yo pretendo lo contrario: aquí no hay tautología ni círculo vicioso, sino un género especial de relación entre los conceptos que podríamos llamar simultaneidad recíproca y que hace que cualquier teorema, si lo tenemos en forma perfecta, admite su recíproco y que, por lo tanto, las verdades matemáticas son concíclicas, es decir, que cada una implica otra. El mejor ejemplo para probar que no es un círculo vicioso es precisamente este enfoque de la relación entre un cogito y el argumento ontológico: uno es medio para el otro, se condicionan mutuamente.

Esta es tarea de este curso. Es gran tarea, porque yo comprendí esto después de largos años de pensar en ello. Es el más antiguo de los problemas que me obsesionan. Además, pienso que podría dar una luz nueva para un problema de mucha importancia para el pensamiento especulativo religioso: rechazar sin más el

argumento, bajo la idea de que hay intento de sacar la existencia de un concepto, es inadmisibile, porque aquí no tenemos ningún concepto. Lo más interesante es ver como Gaullinon, que hablaba de la isla, se traicionó con su imagen, que es una disimulación disimuladora o una disimulación simuladora. Veamos por qué es una simulación:

¿Qué quiere decir una isla perfecta? Es algo separado de nosotros, por eso es una isla; y Dios ¿es como los dioses de los epicúreos que viven en los intermundos, donde son felices y no tienen ninguna ingerencia con nosotros, como figuras perfectas? ¿Es esta la idea de Dios que nosotros tenemos, como una isla separada de nosotros?

La idea de Dios como una isla sería una idea de Dios que no conoce la inmanencia. Nosotros, cuando hablamos de Dios, siempre juntamos dos aspectos de la divinidad: su trascendencia respecto de este mundo y de nosotros, y su inmanencia en este mundo y en nosotros. Esta es la esencia misma de la idea de la divinidad. Entonces precisamente no hay ningún concepto absoluto como hay de un concepto de árbol o de reloj o de cualquier cosa; porque cuando digo "absoluto", no se trata de un concepto lógico, sale de los marcos de la lógica para sobreponerse a la oposición entre sujeto y objeto, y por eso mismo, el concepto absoluto como concepto es algo que abarca al "yo" también.

Por eso Anselmo, hablando de Dios, no pudo dirigirse a Dios sin incluir en la existencia divina su propia existencia. Por algo este famoso argumento empieza con una oración: "yo quiero tu rostro, tu presencia"... Es una oración. En la oración el hombre se eleva a Dios y vive su proximidad con Dios. Este es el origen psicológico del argumento. Por el contrario, se ve que la burda comparación con la isla no va al fondo de la cosa porque el concepto filosófico de Dios no es un concepto lógico. Cualquier concepto lógico tiene connotación y denotación, pero el concepto de Dios está por encima de la connotación y denotación, por la coincidencia de la trascendencia y la inmanencia.