

ARGUMENTO ONTOLÓGICO RECONSTRUCCIÓN EN TÉRMINOS DEL IDEALISMO DE JOSIAH ROYCE

Leonard P. Wessell
Investigador independiente

Resumen: Desde un punto de vista formal, el argumento ontológico es la fuente que engendra una serie de reflexiones sobre lo "absoluto". A partir del argumento de San Anselmo, el autor trata de establecer, desde el punto de vista del idealismo royceano, la existencia del "Dios del idealismo".

I. DECLARACIÓN DE INTENTO TEMÁTICO

En la respuesta a su crítico, el monje Gaunilón, Anselmo nos ofrece inadvertidamente una definición de Dios, creo yo, sorprendente o, por lo menos, peculiarmente anselmiana: "Dios [...] es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar [...]" (EIL, I)¹. Parece ser una definición de Dios: parece que se predica de Dios un "concepto" (o, como uno y otro apologetas mantienen, una "idea")², que revela algo fundamental y pertinente de la esencia divina. No obstante, la llamada definición me parece muy rara (la opinión en este caso no es sólo mía, sino también de Tomás de Aquino)³. Esta rareza puede

¹ Las siglas utilizadas se corresponden con las siguientes obras: P: SAN ANSELMO, *Proslogion*, introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda, con la colaboración de Luis Pablo Turín, Pamplona, Eunsa, 2002; EIL: *Editor Ipsius Libelli. Quid ad haec respondeat*, respuesta a Gaunilón, en *ibid*; MW, I: REININGER, Robert, *Metaphysik der Wirklichkeit*, München/Basel, Reinhardt, 1970; CG: ROYCE, Josiah, *The Conception of God. A philosophical discussion concerning the nature of the divine idea as a demonstrable reality*, New York, The MacMillan Company, 1897 (Royce respondió en diversos ensayos a las críticas de los profesores J. Le Conte, G.H. Howson y S.E. Mezes). WI, I: ROYCE, Josiah, *The World and the Individual. First Series: The Four Historical Conceptions of Being*, Gloucester, Mass., 1976 (originalmente 1899).

² ROPERO, Alfonso, *Introducción a la filosofía. Su historia en relación con la Teología*, Barcelona, CLIE, 1999, 214.

³ Cf. *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, ad 2.

manifestarse, aún más claramente, desarrollando una comparación con Spinoza, a cuya tesis quisiera referirme brevemente.

Spinoza enuncia así su conceptualización de Dios: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, sustancia que contiene atributos infinitos”⁴. Spinoza no piensa la esencia de Dios como función del pensar. Los atributos pensados por Spinoza poseen un contenido conceptualmente distinto del acto de pensar tales propiedades. Y esta infinitud de suyo puede captarse como el atributo por excelencia. En contraste, un aspecto notable de la definición anselmiana consiste en que el pensar mismo es constitutivo del sentido definidor de lo pensado sobre la esencia, es decir, forma parte generativa de la predicación, siendo al mismo tiempo lo predicado. Pues bien, Spinoza funciona en este momento sólo como contraste. ¡Y lo es!

Es de destacar además que lo más peculiarmente anselmiano es el intento de derivar y establecer la misma existencia divina directamente desde esta “mera” conceptualización ya bastante curiosa de Dios. Según Anselmo, cualquier intento de negar tal existencia conduce al pensador a absurdidades, es decir, es “insentato”. De aquí lo chocante en el argumento ontológico⁵. De aquí también cierta audacia respecto del poder humano, una audacia curiosamente notable. Sobre esta curiosidad filosófica, Wolfgang Röd ha escrito:

“El argumento ontológico, es decir, el intento de probar la existencia de Dios solamente a base de definiciones, y nominalmente de la definición de “Dios”, así como de ciertos axiomas ontológicos, es uno de los argumentos más famosos de la filosofía y tal vez el intento más notable (*merkwürdig*) nunca emprendido. Notable es ya también su historia”⁶.

Pues bien, yo quisiera proyectarme en esta “historia notable” o simplemente audaz, ocupándome de la curiosidad probatoria de tan “*merkwürdig*” argumento. Pero es de importancia suprema para mi estudio señalar lo siguiente: no quiero simplemente prolongar una historia ya bastante astuta, sino transformar significativamente el flujo de esta historia de acuerdo con mi idealismo royceano. En este sentido es necesario que el lector entienda el hecho de que no es en absoluto mi intención convencer a nadie de la validez del “argumento ontológico” de Anselmo. Roperero insiste: “Anselmo es un rea-

⁴ Baruch de SPINOZA, *Ética*, I, def. 6.

⁵ Para biografías sobre Anselmo, véanse, Eudaldo FORMENT, *Anselmo* (1033/34, 1109), Madrid, Ediciones del Orto, 1995, pp. 90-94, Robert THEIS, *Anselm von Canterbury. Proslogion*, Anrede (Latein / Deutsch), Stuttgart, Reclam, 2005, pp. 127-131 y Rogelio ROVIRA, *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*, Madrid, Encuentro, 1991, 205-207. Hay naturalmente discusiones innumerables sobre Anselmo en obras dedicadas a la historia de la filosofía. No voy a tratar de enumerarlas aquí. La mayoría de las presentaciones no poseen valor profundo. En el texto de este estudio indicaré las fuentes de interés para mí.

⁶ RÖD, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München, C.H. Beck, 1992, p. 13.

lista [...] y existe también el universal absoluto: Dios, el realismo"⁷. Sean cuales sean las dificultades del argumento anselmiano, son, probablemente en parte, una derivación de su realismo. Por eso, la fidelidad estricta al pensamiento de Anselmo no pertenece a mi proyecto, que es establecer por medio del "pensar" idealistamente mejorado la existencia del "Dios del idealismo", exponiendo solamente aspectos de este argumento en términos específicamente royceanos. Sin duda voy a desfigurar, desde un punto de vista material, la argumentación anselmiana, es decir, la (de)mostración de la existencia divina. Desde un punto de vista formal, el argumento ontológico, pese a este hecho bien constatable, queda como la fuente que engendra reflexiones sobre lo "absoluto" (la voz preferida por Royce para designar a Dios en un concepto metafísico)⁸.

II. SOBRE EL PAPEL DEL IDEALISMO ROYCEANO EN LA DISCUSIÓN SIGUIENTE

Hay razones especiales por las cuales he escogido a Royce en vez de, digamos, a Bradley, Taylor, Bosanquet, Blanshard, Sprigge u otros de la tradición idealista de índole anglosajona, aunque de vez en cuando éstos serán citados. La influencia de Royce ha sido fundamental para la generación de mi propio idealismo. Pero hay dos razones de mayor relevancia, una explícita y otra implícita, que explican la importancia de Royce para las siguientes consideraciones.

Primero: Royce mismo sometió el argumento anselmiano a un examen penetrante, aproximando el raciocinio de Anselmo a su propia "forma relacional del argumento ontológico"⁹. La debilidad del argumento ontológico debe derivar evidentemente del proceso del paso de la esencia a la existencia, como muestran Kant y el ex-alumno de Royce, Santayana. Según la opinión contraria de Royce, "el que recurre a evidencia [estructura esencial de cualquier campo de conocimiento] para afirmar existencia, se aprovecha de alguna forma del argumento ontológico"¹⁰. De otro modo, cualquier dato concebido como evidencia para la existencia de algo, equivale a decir que tal situación (o su esencia) ordena que algo necesariamente reclame existencia. Por ejemplo: "advertir que había un pasado y que habrá un futuro quiere

⁷ ROPERO, Alfonso, o.c., p. 211.

⁸ Véase ROYCE, Josiah, *The Problem of Christianity*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1968, originariamente 1918. En este libro, publicado póstumamente, Royce analiza en más de 400 páginas doctrinas cristianas sin, creo yo, mencionar ni una sola vez "el absoluto". Tal ausencia ha inclinado a algunos investigadores a especular que Royce había abandonado su idealismo absoluto. No es así, como claramente demuestran las últimas lecciones de 1915-1916, recientemente publicadas.

⁹ ROYCE, Josiah, *Metaphysics*, (His Philosophy 9 Course of 1915-1916), eds. William Ernest Hocking, Richard Hocking and Frank Oppenheim, New York, State University Press, 1998, pp. 115-142.

¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

decir que se usa el argumento ontológico¹¹. Con otras palabras: el Presente, como el Ahora mismo, evidencia estructural y necesariamente la existencia del pasado y del futuro (que no son ni existen en la mismidad del Ahora), siendo así que el tiempo posee una estructura triádica que determina la existencia necesaria de esta estructura misma. Resumiendo: Royce argumenta en espíritu y en forma su idealismo en términos anselmianos. Vale, creo yo, reconsiderar como experimento el método del realismo ontológico de Anselmo, específicamente la conceptualización de Dios según la dialéctica del idealismo de Royce.

Segundo: Unos 19 años antes de su elaboración explícita del “argumento ontológico”, Royce desarrolló implícitamente esta línea argumentativa en su provocador libro sobre la “Concepción de Dios”¹². Royce comienza su discusión con una idea nominal respecto a Dios, una idea probablemente aceptable aún por el insensato:

“Me propongo definir, de antemano, lo que comprendo con el término de ‘Dios’ [...], es decir, uno de los atributos divinos. Me refiero aquí al atributo que ha sido llamado de Omnisciencia o de la Sabiduría divina. [...] Inmediatamente nuestro problema se convierte en el siguiente: ¿Hay demostrablemente un Ser Omnisciente? O, ¿es la concepción de un Ser Omnisciente, pese a todo lo que podamos decir, nada más que una idea de la mente humana?” (CG, 7).

La cuestión concluyente vale sin duda para la concepción anselmiana de Dios. Mediante un examen detallado del sentido de tal concepción (esencia divina) Royce creía poder (de)mostrar la existencia de Dios. Hay una similitud notable entre las metodologías de Royce y de Anselmo. Ambos comienzan con una idea para proceder a la existencia de Dios. Ciertamente todo esto da que pensar, como diría Zubiri. Más aún: pensar así es mi meta expositoria.

A causa de tantos ataques y defensas del argumento ontológico, Röd sospecha (en realidad lo sabe bien) que “las diferencias entre defensores y oponentes residen en presunciones calladas, esto es, en axiomas ontológicos presupuestos”¹³. Esto vale sin duda para Royce (y para mí). Aunque no sea menester examinar tales axiomas ontológicos para un análisis directo de la concepción royceana de Dios (se presentarán desde sí en el curso de las reflexiones), me parece que podría presentar las suposiciones de Royce y efectivamente del autor que escribe este artículo, intentando partir de la esencia divina para llegar a la existencia divina.

¹¹ Ibid., p. 131.

¹² CG, 3-51.

¹³ RÖD, Wolfgang, o.c., p. 22.

III. PRESUPUESTOS A UNA VALORACIÓN ROYCEANA DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

Cabe entender el idealismo de Royce (y de los idealistas anglosajones en general) estableciendo un contraste entre el realismo y el idealismo. En el contexto de mi exposición inmediata, el realismo constituye una tesis y el idealismo una antítesis, sin reconciliación posible. Voy a citar una cantidad seleccionada y limitada de opciones sobre el realismo metafísico:

Köhler: "(1) Hay algo que se llama 'mundo' o 'realidad', que es independiente de la mente, el pensar, el conocimiento o el lenguaje del ser humano. (2) Lo que hay es de cierta construcción [...] (3) Las estructuras de la realidad son cognoscibles".

Lalande: "Doctrina según la cual el ser es independiente del conocimiento actual que los sujetos conscientes pueden tener de él; *esse* no es equivalente a *percipi*, aun en el sentido más lato que se pueda dar a la voz".

Ferrater Mora: "El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera o independientes de la consciencia del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente de conocer: el metafísico, del modo de ser real".

Hirth: "En la filosofía moderna (el realismo) se usa para la opinión de que los objetos materiales existen externamente a nosotros e independientes de nuestra experiencia (consciencia) sensata".

Gredt: "Los objetos de conocimiento se ofrecen o se obligan independientemente del conocimiento mismo".

Sigwart: "Lo que 'es', no es necesariamente producido por mi actividad de pensamiento, sino que es independiente de ella".

Millan Puelles: "Se denomina 'realismo' a la doctrina según la cual el objeto de conocimiento (del verdadero, claro está) lo constituyen auténticas realidades, seres capaces de subsistir independientemente del conocimiento".

Taylor: "Por realismo quiero significar la doctrina de que el carácter fundamental de lo que es se halla realmente en su independencia de toda relación a la experiencia de un sujeto. Lo que existe, mantiene el realista, existe, sin importar si es experimentado o no"¹⁴.

En las definiciones, bastante monótonas, aparece y reaparece la designación de lo esencial del realismo, es decir, lo que constituye la realidad de algo

¹⁴ Véanse KÖHLER, Wolfgang, "Einleitung", en *Realismus und Antirealismus*, ed. Forum für Philosophie, Bad Homburg, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 7; LALANDE, André, "Realisme", en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Uni., 1983, p. 892; FERRATER MORA, José, "Realismo", en *Diccionario de filosofía*, Madrid, Círculo de Lectores, 1986, p. 2795; HIRTH, J. S., "Realism", en *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London, MacMillan, 1967, Vol. VII, p. 77; GREDT, Josephus, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Barcelona, Herder, 1961, II, p. 71; SIGWARD, Christoph, *Logik*, Tübingen, 1890, I, 2ª edición, p. 90; MILLAN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 2002, 2ª edición, p. 351; TAYLOR, A. E., *Elements of Metaphysics*, New York, University Paperbacks, 1903, p. 67.

es su independencia de la conciencia. Royce mismo se ha concentrado precisamente en esta concepción de realidad: “según esta concepción, repito, ser real quiere decir ser independiente de la idea o experiencia por la que lo real es, desde el exterior, sentido, pensado o conocido” (WI, I, 62). “Pues bien, [...] (el realismo) afirma justamente esta independencia respecto de nuestro proceso cognoscente y de todos los procesos cognoscentes [...]. No es sólo un carácter universal de los objetos reales, sino que constituye la definición misma de la realidad del mismo objeto conocido” (WI, I, 60)¹⁵.

(Addendum: si el argumento de Anselmo se basa, aunque sea de manera implícita, en el realismo de la independencia total de la conciencia, habrá sin duda dificultades en el paso de la esencia *in intellectu* a la existencia *in re*. En efecto, cualquier progresión de la concepción de la existencia abole la llamada independencia de la conciencia que define la realidad del realista en primer lugar. ¿No han mantenido todas las definiciones del realismo exactamente tal independencia? De momento no quisiera tratar más esta problemática. Basta con volver a Royce).

A causa de una concepción errónea, Millán-Puelles advierte que, para el idealismo, el “objeto de conocer” es “meramente ideal” y “sin correlato real”¹⁶. Si no hay ninguna realidad como correlato, sigue la tesis desmoralizadora de Millán-Puelles, no se puede emitir un juicio sobre lo que pudiera ser allende los confines de una conciencia finita. Pues bien, aquí tenemos no una *contorsión* sino una *perversión* del idealismo. Esto haría imposible una discusión del realista (que sabe de su autoexperiencia inmediata, que él es allende del conocimiento del idealista) con el idealista, ya que el segundo padece, *volens-nolens*, una locura verdaderamente seria. Por revelación “puellesiana”, el idealista, en sus juicios, no se refiere a nada fuera de los fragmentos de su mente. Una cita de Royce bastará para ilustrar la falsedad de la concepción de Millán-Puelles (y de otros muchos):

“No sólo tenemos que buscar el Ser como objeto, sino también tenemos que corresponder (en nuestros juicios) a su constitución real, si hemos de acercarnos a la verdad. [...] Tenemos que someternos. Aunque lo real no sea totalmente independiente de nuestro pensamiento, es, por lo menos, lo que decide” (WI, I, 299).

¿Ha adoptado aquí Royce una postura realista? ¡No! La formulación decisiva es “no totalmente independiente de nuestro pensamiento (o conciencia)”. Sin duda, según Royce, hay cosas, todo un mundo allende su conciencia particular y, por eso, bien finita. Haciendo coro: personalmente puedo

¹⁵ La literatura sobre Royce es escasa. A pesar de esto, John Clendenning ha publicado una bibliografía excelente al final de su encantador estudio sobre la vida y el pensamiento de Royce. Véase *The Life and thought of Josiah Royce*, Vanderbilt, Vanderbilt University Press, 1999, pp. 420-426.

¹⁶ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 1985, 12ª ed, pp. 467-468.

representarme el mercado donde hace horas compré helado de chocolate para esta noche, acordándome de todo esto ahora mismo. Puedo representarme la luna utilizando en parte imágenes vistas en libros y en la televisión. Aún más: puedo imaginarme otros planetas, universos y también galaxias sin límites. Pero, lo que no puedo imaginarme de ningún modo es un universo (o un simple mercado) más allá de toda conciencia, incluso mi propia conciencia, la cual está imaginándose todo esto en este instante. ¿Cosas más allá de mi conciencia? ¡Si! ¿Más allá de conciencia *per se*? ¡No! Si hay “realidad” más allá de mi conciencia como ejemplo de conciencia *per se* o no tengo ninguna conciencia de ella (y por eso es nada semánticamente) o me represento una conciencia globalizadora que aparece a este mundo allende. Hay más: si trato de representarme cualquier mundo sin conciencia correlativa, desaparece este “mundo” más allá de mi conciencia en el acto de representarlo, lo que quiere decir que no hay acto en primer lugar. El mundo allende toda experiencia simplemente no posee significado alguno. Un *flatus vocis*, sin duda. Algo con sentido en absoluto.

F. H. Bradley, una fuente de inspiración para Royce, acepta la tesis idealista, especialmente esencial para una reconstrucción del argumento ontológico de Anselmo:

“Examina cualquier fragmento de la existencia; acepta cualquier cosa que pueda denominarse, posiblemente, como hecho, [...] y juzga si eso no consiste en una experiencia sentiente (conciencia). Trata de describir cualquier significado mediante el que puedas hablar de cualquier cosa, cuando toda percepción y experiencia sentiente han dejado de ser [...]. Cuando el experimento se realice estrictamente, no se podrá concebir nada que no haya sido experimentado (concienciado). [...] Me veo forzado a la conclusión de que, para mí, la experiencia es lo mismo que la realidad. [...] Quiero decir, que ser real es ser indisolublemente de la experiencia sentiente (conciencia)”¹⁷.

El idealista Reininger enuncia su idealismo desmbocando en un desafío al realista:

“No hay para nosotros ningún ser que no sea a la vez ser consciente (*bewusstes Sein*). Inmediatamente, se sigue que ninguna afirmación sobre lo puro y simplemente no-consciente (*das schlechthin Unbewusste*) sería posible, también en la forma del reconocimiento que “sea así”. [...] ¡Que se pretenda dirigir el pensamiento a algo no-consciente (*nicht-Bewusstes*)! De algo, de ningún modo concienciado (*von einem auf keine Weise Bewussten*), no podría yo saber nada, no podría siquiera decir que no sé nada de ello. Conciencia (*Bewusstsein*) [...] es la característica imprescindible, el *character indelebilis*, de todo lo que puede ser el objeto de nuestras reflexiones” (MW, I, 23-24).

¹⁷ BRADLEY, F. H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford, Clarendon, 1978 (1893), 2ª ed., pp. 127-129.

Royce está efectivamente de acuerdo con las tesis de Bradley y Reininger, y advierte que:

“el allende mismo es el contenido de una experiencia (conciencia) actual. La experiencia (conciencia), en la cual el ‘allende’ está presente, se halla en relación íntima con la experiencia (conciencia) que advierte la posibilidad de que ambas han de concebirse como aspectos de una totalidad singular, como fragmentos de una organización (globalizadora)” (CG, 168).

Quizá haya lectores que quisieran refutar el desafío de Reininger y las tesis de Bradley y de Royce. En realidad, el lector que no esté de acuerdo puede realizar una tarea simplísima: que dirija su atención a una nota unívoca, digamos, al color verde ante sus ojos y que describa este color (o, simplemente que lo apunte) en toda ausencia de conciencia, incluso la suya. Pues bien, seguramente el verde no visto por nadie es el verde de siempre. Verde es verde, y ¿nada más? ¡Ay de mí, hay algo más! A mi lector le sugeriría otra vez que identifique y describa cualquier marco verde y luego que reprima por completo y rigurosamente su conciencia (correlativa) de este verde, que es concretamente descrito por él. ¿Qué queda? En primer lugar: ¿respecto a este color? ¡Absolutamente nada! Y en segundo lugar: ¿respecto a sí mismo? Este nada es tan ubicuo, como advierte Reininger, que mi lector (en este contexto) no tendrá conciencia de ello. Peor aún, no puede reconocer esta situación porque, por hipótesis, no tiene conciencia de ella, es decir, ni del contenido ni de la no-conciencia de este contenido. De todos modos, no sólo el marco específico más allá de la experiencia es nada, sino que también es nada el que no experimenta nada de este verde. No obstante, yo poseo conciencia de todo. Pero él no, en absoluto. Yo puedo apuntar descriptivamente una realidad allende mi conciencia, pero sólo como contenido de una conciencia englobante de ello y de mí. Royce resume su tesis escribiendo que:

“la realidad que procuramos conocer siempre tiene que ser definida como lo que es o sería presente a un tipo de experiencia que definimos idealmente como una experiencia organizada, es decir, unida de modo transparentemente racional” (CG, 30).

Aguanto todavía la descripción pedida de lo que mi lector no tiene conciencia alguna. Si nadie me comunica nada de lo que no tiene conciencia, me parece que tengo razón con mi tesis, y aún más: retengo mi salud mental, lo que un realista no puede lógicamente hacer, si es fiel a sus principios. Pues bien, ¡todavía estoy aguantando la comunicación! La refutación de mi argumento parece ser, de veras, muy simple. Pero, por desgracia, también es semánticamente imposible. No tiene sentido, es un sinsentido. ¿Estamos todos ahora de acuerdo en este punto? Si hay acuerdo, ¿no somos idealistas? ¡Que el lector lo piense bien!

Resumen: tengo casi un sentimiento de culpabilidad por haber pedido a mi lector que siga mi peregrinación por el mundo del idealismo royceano, y

por haber exigido esto de él en una parte del mundo filosófico a la que ha faltado notablemente una tradición idealista (recomiendo a mi lector, tan ajeno a mi modo de pensar, que se familiarice con el intercambio entre Santayana y Royce hace un siglo: una batalla iluminadora)¹⁸. Sea como fuere, he tratado de presentar la tesis central del idealismo: la conexión intrínseca entre conciencia y lo contenido en o a ella. Suponiendo que he tenido éxito, comenzaré mi examen del argumento ontológico en términos de Royce.

IV. MEDITACIONES ROYCEANAS SOBRE EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Heinrich Schmidinger apunta que la prueba de Anselmo se justifica, o no, por el concepto de Dios ofrecido¹⁹. Sigamos de modo breve la conceptualización argumentativa de Anselmo:

“Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues bien, si existe, bien que sea en el solo entendimiento, se puede pensar que existe igualmente en la realidad, lo cual es mayor. Si por tanto aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, esto mismo mayor de lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor de lo cual puede pensarse algo. Pero ciertamente esto no puede ser. Por eso existe, sin duda alguna, algo mayor de lo cual nada llega a ser pensado” (P, cap. II).

Emanuela Scribano ha resumido el argumento de manera compacta de la siguiente forma:

- “(1) Dios es el ser tal del que nada mayor puede ser pensado.
- (2) Un ser que existe no sólo en el entendimiento sino también en la realidad, es mayor que el mismo ser que no existe más que el entendimiento.
- (3) Si Dios existe en el entendimiento, Dios existe también en la realidad.
- (4) Dios existe (es) en el entendimiento”²⁰.
- (5) Dios es, por eso, en la realidad.

¹⁸ En este contexto Royce llevó a cabo una polémica crítica con Santayana, citándolo ampliamente. Véase *Metaphysics*, 93-142.

¹⁹ SCHMIDINGER, Heinrich, *Metaphysics: Ein Grundkurs*, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 2000, p. 129.

²⁰ SCRIBANO, Emanuela, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes a Kant*, Paris, Seuil, 2002, p. 39. Para un examen penetrante, pero crítico, de la historia del argumento ontológico, véase FRANK, Simon L., *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*, Freiburg/München, Alber, 2000 (originalmente 1915, Rusia). Lenin ofreció en 1921 a Frank, entonces catedrático de la Universidad de S. Petersburgo, el derecho de decidir entre emigrar o permanecer en Rusia y ser ejecutado. Tal “generosidad” de Lenin era tan rara, como simple la decisión de Frank. Lenin no se mostró tan “generoso” con otros filósofos.

Me parece (y ha parecido a otros muchos críticos) que, como toda argumentación teórica, la validez de la conclusión, aún lógicamente justificada, depende de la aceptabilidad de las premisas. Y para nosotros modernos (o peor, postmodernos) el concepto de “mayor” es sin duda sospechoso. Aquí hay una debilidad posible en una prueba aparentemente sólida. De momento, mis escrúpulos en relación a cualquier valoración de Anselmo no me interesan.

Como ya he confesado, no tengo la intención de defender directamente la argumentación anselmiana, sino que quiero utilizar la metodología del argumento ontológico en su forma royceana para sumergir mi curiosidad filosófica en una búsqueda más que abstracta por la existencia divina accesible a la razón humana. Mi mentor en esta búsqueda es Royce mismo, con su propia forma del argumento filosófico. Para él, las reflexiones sobre la omniscencia de Dios (y ciertamente omniscencia es algo “mayor de lo cual nada puede pensarse”) son mucho más que un mero pasatiempo:

“Si vale la pena aún hablar de Dios ante el foro de la razón filosófica, es porque uno espera poder, parcialmente, traducir en términos articulados el misterio central de nuestra existencia, y obtener alguna noción sobre lo que está en el corazón del mundo” (CG, 6).

El sendero que conducía a una comprensión parcial del misterio central consistía, para Royce, en la metodología del argumento ontológico, cuyo punto de partida es la conceptualización del Ser Divino. Hay, evidentemente, una diferencia con Anselmo. En el caso de Royce, el contenido de este punto es la omniscencia y no el “mayor que lo cual nada puede pensarse”. Una diferencia, en realidad, menos importante de lo que parece, porque ambos puntos terminan en el atributo de infinitud (que examinaré en otro estudio, utilizando ideas de la divinidad de Anselmo y de Royce)²¹. Se da también aquí una ironía respecto a los tomistas (como Millán-Puelles). Royce identifica su concepto elegido para el *unum argumentum* de proceder de la idea a la existencia, con la conceptualización de Dios ofrecida por Tomás mismo.

“Pues bien, la conceptualización de lo divino que santo Tomás desarrolló es en ciertos aspectos centrales, y en esencia, idéntica, pienso, a la definición que he tratado de repetir [...]. Ciertamente estoy inclinado a insistir en que lo que la fe de nuestros padres ha entendido verdaderamente por Dios es [...] idéntico al resultado inevitable de la filosofía reflexiva e “idealista”, añadiría yo” (CG, 50).

²¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio, “Atributos divinos entitativos”, en *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 2002, 2ª ed., pp. 53-64. Millán-Puelles deriva los atributos de la infinitud. Su discusión es satisfactoria a excepción de que no halla nada sobre el atributo sumamente divino, es decir, la conciencia omnisciente infinita. Se trata, creo, de una debilidad endémica del tomismo.

¡Ay de mí! ¡Que paradoja! ¡Un argumento ontológico comenzando con una premisa tomista! Los caminos de Dios son sin duda misteriosos. Pues bien, ha llegado el momento de reflexionar argumentativamente.

El razonamiento: todo pensador, aún el insensato, acepta, por lo menos provisionalmente en el caso de los ateos, el atributo de omnisciencia como pertinente a una definición del Ser Divino, ¿no?²². ¿Cómo puede el pensador finito representarse el Ser Omnisciente?

“Un ser omnisciente, sería un ser que encontraría presente a sí mismo, no en virtud de un proceso de investigación fragmentaria y gradual, sino en virtud de una comprensión (*insight*) directa, transparente y que englobe su propia verdad [...], la respuesta completa a toda cuestión racional” (CG, 8).

Por esta razón, Royce sostiene que “un Ser Omnisciente poseería una experiencia absoluta [...] y que su experiencia²³ y su pensamiento podrían ser designados como completa o totalmente organizados” (CG, 14). Se trata aquí de una “Conciencia Absoluta”. Tal tesis no es más que la implicación necesaria procedente de la predicación original.

Sin duda, es importantísima la respuesta a la cuestión que sigue a esta constatación como el día sigue a la noche. ¿Existe realmente tal Ser Omnisciente o se trata de un ideal de una conciencia bien finita (como el que escribe) y prisionero del “*Sorge*” (Heidegger)? ¿No es posible “captar” racionalmente la existencia de un ser tan excelente simplemente mediante una mera conceptualización, sin importar cuán imperfecta sea, formulada proposicionalmente? O, ¿es así que Dios queda tan escondido (transcendencia de otredad) que solamente unas vías indirectas (por ejemplo, las pruebas tomistas –no particularmente convincentes en los días de Royce–) podrían posiblemente probar y demostrar la existencia divina, tan ajena a cualquier comprensión inmediata? En la opinión de Royce (naturalmente con sus presupuestos idealistas arriba examinados), como en el caso de Anselmo, es verdaderamente posible obtener una visión racional de la existencia de Dios utilizando una definición suficiente de la esencia divina como punto de partida. Para ambos, Anselmo y Royce, el precio de la negación de tal visión conduce al pensador, ahora devenido insensato, al reino de la autocontradicción, un reino que puede desembocar en la locura²⁴. Ascendamos unas etapas en el argumento (efectivamente) ontológico de Royce.

²² Millán-Puelles es para mí el ejemplo de la incapacidad de algunos tomistas de comprender más que una versión truncada del idealismo. Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio, “Idealismo y Realismo”, en *Léxico filosófico*, pp. 348-357. Difiero de su análisis. Él, como tomista, no ha comprendido la relación intrínseca y necesaria entre la conciencia infinita y su creación (no emanación). Es esta conexión la que exige, a mi modo de ver, la introducción de “conciencia” en la lista de atributos divinos.

²³ Por “experiencia” Royce entiende “conciencia”.

²⁴ No estoy tratando de ganar puntos con mi tesis. La pérdida de realidad con sentido es un componente fundamental de la esquizofrenia. Cf. ARIETE, Silvan, *Interpretation of Schizophre-*

(1) Preguntémosnos primero: ¿qué tenemos, si podemos dar un juicio verdadero (o falso)? En el caso de la posesión de verdad, tenemos “la presencia directa de hechos, de experiencia (viz. conciencia), que valen como la confirmación o realización de ciertas ideas, como la verificación de ciertos pensamientos” (CG, 9). En otra formulación: para creer que una opinión es verdadera tenemos que comprenderla como certificada o verificada desde un punto de vista más englobante, respecto al que la totalidad de experiencia es presente. De forma similar:

“Concebir cualquier creencia humana como falsa –digamos, la creencia de un loco, un fanático, un filósofo o un teólogo– quiere decir concebir esta opinión como posible o actualmente corregida desde un punto de vista más elevado al que una totalidad de experiencia es considerada como presente” (CG, 31).

La obtención humana de verdad o falsedad implica estructuralmente cierta forma, es decir, ciertos componentes y su relación dada en (a o para) la conciencia de quienquiera que juzgue. Con otras palabras: hay varios momentos: el de el acto de juzgar, el de lo juzgado y la visión (o conciencia) de la coincidencia, y todos como unidad organizada (Royce) y presente a la experiencia englobante. A causa de la finitud humana, es posible “divorciar (voz royceana) la unidad de pensamiento y hecho, la iluminación de sentimiento (*feeling*) por comprensión [...]” (CG, 12) en sus componentes. Próxima pregunta: ¿el contenido como realidad?

(2) Lo que constituye los contenidos de la realidad es seguramente de interés enorme para nuestra vida concreta. Pero esta variedad es de interés momentáneo solamente a causa de su formalidad de realidad. En el apartado III se mostró que ella no consiste, ni formal ni materialmente, en ser allende toda experiencia o, mejor, conciencia. Lo que es allende toda conciencia es sin más nada, aun si se quisiera abogar por un “materialismo cósmico”, con su eterno “más allá” trascendental²⁵. Podemos, creo yo, sostener que “realidad”

nia, New York, Brunner, 1995, pp. 173-183 y BECKER, Ernest, “Religion: The Quest for Ideal Heroism” en *The Birth and Death of Meaning*, New York, Free Press, 1971, pp. 180-200. Becker, el mejor psicólogo que he leído –un pensador para días –, elaboraba su análisis sobre la demencia en el contexto de la muerte en su obra maestra *The Denial of Death*, New York/London, Free Press 1975, especialmente pp. 255-285. El insensato contra el que Anselmo argumentó era un pensador en peligro, pero no un necio.

²⁵ Bueno concibe su materia cósmica como materialidad trascendental (Cf. BUENO, Gustavo, *Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990, pp. 48-50). A mi modo de ver, su concepción de la materia es ni más ni menos la “negación filosófica de espíritu” (ibid. p. 50). Bueno ha llevado a cabo, como todos los ateos (realistas o no), un empobrecimiento de la condición humana, relegando el espíritu a un efecto de la “materia” con sus *partes extra partes*, no habiendo comprendido que es el concepto de “energía” y no el de materia el que es fundamental. En este contexto, véase a T. L. S. Sprigge, que ha argumentado con fuerza contra el materialismo en favor de un “panpsiquismo” (espíritu como modelo para la energía, aún en la física). Cf. *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh, University Press, 1983, pp. 85-140. Cf. WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, New York, Mentor, 1960 – un libro en el que Dios recibe su función en la ciencia. Para hacer justicia a Bueno, véase GIMÉNEZ PÉREZ,

es, al menos, la formalidad de todo lo que pueda ser considerado (sin olvidar los problemas serios respecto a Dios) como contenido, como el componente presentado a una experiencia (conciencia) y, en el caso humano, también allende la conciencia finita pero no allende la conciencia *per se*. Sin esta conciencia *per se* no hay realidad que el pensador pueda concebir semánticamente, es decir, no hay más que la nada que Reininger ha destacado arriba. Dicho todo esto, Royce designa el correlato de la Experiencia Absoluta como “Realidad Absoluta” (CG, 19). Royce explica:

“Lo que le falta a (un pensador), en cuanto que es ignorante de la Realidad Absoluta, es lógicamente definible como un tipo de experiencia posible pero inalcanzable para nosotros; es decir, precisamente una experiencia de lo que la realidad es” (CG, 19).

Solamente en términos de una Experiencia Absoluta es posible reclamar esto o aquello como pertinente al *allende* cualquier y cada conciencia finita. Arriba he imaginado el mercado de esta mañana, por no hablar de la luna y los universos sin fin. Tales realidades reciben semántica existencial sólo como contenidos de (en o a) el correlato de Experiencia Absoluta.

“Y por ‘realidad’ queremos decir meramente los contenidos que estarían presentes en tal unidad ideal de experiencia” (CG, 35).

(3) El momento de Verdad (¿o de Falsedad?): Royce, partiendo de la omnisciencia como definición nominal de Dios y tratando de volver a la omnisciencia como existencia establecida, examina analíticamente, basándose en el principio de correlación entre realidad absoluta y experiencia absoluta, los componentes de experiencia y contenido para conducir al insensato a la certeza de la omnisciencia de Dios. Acabamos de seguirle en su sendero ontológico. No obstante, ¿es así? Pues bien, presumamos que no es así. ¿Tal vez no hay necesidad de que tal experiencia omnisciente exista?

“Postula hipotéticamente, si quieres, por un momento, que no hay ninguna experiencia universal como hecho concreto (existente), no hay más que la esperanza de ella, la definición de ella, la voluntad de obtenerla (...) en el error de creer que las cosas son así. Pues bien, ¿qué quiere decir esto?” (CG, 19).

La respuesta es desmoralizadora para el pensador que quiere tener un fundamento para su fe que sea racionalmente sólido. El resultado de sus esfuerzos conscientes es la afirmación de que la finitud es la respuesta a la búsqueda de Dios, lo cual quiere decir que Dios queda escondido (o, peor, no es).

Felipe, *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, Oviedo, Pentalfa, 1994. Según este autor, Bueno quería “disolver las ilusiones espiritualistas del idealismo” (p. 237). Ahora bien, prefiero mis llamadas “ilusiones”; al menos puedo tener esperanza. Agradezco la argumentación estricta de Bueno y sus compañeros ateos, pero no la arrogancia que nos adscribe casi una falta de inteligencia a nosotros, los espiritualistas, especialmente a los de tipo idealista.

“Esta finitud absoluta y el *status* erróneo de la experiencia real, digo, serán de suyo un hecho, una verdad, una realidad, y en cuanto tal la verdad absoluta. Pero, ¿para quién existirá esta última verdad supuesta? ¿Para la experiencia finita?” (CG, 40).

En tales preguntas tenemos la perplejidad del análisis. Royce comenta:

“No, pues, aunque nuestra experiencia finita sabe que es limitada, no puede saber de todos modos que no hay ninguna unidad más allá de su fragmentaridad. Si una experiencia supiera realmente que es en sí la totalidad de experiencia, tendría que ser una experiencia que sabe cómo y por qué es así. Y si supiera esto, sería *ipso facto* una experiencia absoluta, es decir, completamente autoposeída, una experiencia para la que no hay ninguna verdad que no sea, en cuanto tal, un *datum*. [...] Solamente una experiencia absoluta puede decir con seguridad: ‘Allende mi mundo no hay ninguna experiencia más’” (CG, 40).

Pero es exactamente aquí donde comienza el problema de semántica. “Porque una verdad es, en cuanto es conocida [presente a una conciencia englobante] (CG, 41)”. Royce continúa inmediatamente:

“Pues esta proporción se aplica no sólo a la totalidad del mundo de la experiencia finita, sino también a las partes de este mundo. Hay entonces una experiencia a la que es presente la constitución (finita) [...] de toda experiencia finita, con la misma certeza que existe tal constitución. Que no hay nada allende esta constitución limitada tiene, de hecho, que ser presente a esta experiencia final, [...] y la proposición de que una totalidad de experiencia finita podría existir sin que haya ninguna experiencia, se demuestra simplemente auto-contradictoria” (CG, 41).

Hay auto-contradicción aquí porque, según el principio de la conexión necesaria entre contenido y experiencia, cualquier “allende” postulado, sea algo o nada, como independiente de toda conciencia finita, contradice las condiciones exigidas por la posibilidad de la proposición misma, es decir, un contexto existente y consciente. ¡Y la condición fundamental es la experiencia (conciencia) omnisciente! En otras palabras: “el esfuerzo mismo de negar una experiencia absoluta envuelve, entonces, la aserción actual de tal experiencia absoluta” (CG, 43), el requisito necesario de la mera posibilidad de negar.

Mediante su tesis de la imposibilidad de negar la existencia de una conciencia omnisciente, Royce se hace eco de una tesis de Anselmo: esto es tan verdadero que no se puede pensar que “(Dios) no exista (sea). [...] Luego aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe (es) tan verdaderamente que ni siquiera puede pensarse que no exista (sea)” [P, cap. III]. Las dos tesis de Anselmo son dos caras de la misma moneda ontológica. Efectivamente, Anselmo ha anticipado el corazón del argumento de Royce que acabo de explicar. La ayuda de Royce hubiera silenciado, a mi parecer, a los críticos de Anselmo.

En resumen, un pensador, desde el punto de vista de los argumentos roycianos, simplemente no puede negar la existencia de Dios *qua* omnisciencia sin que afirme implícitamente al mismo tiempo tal existencia. Royce no difiere de Anselmo. La no-existencia de Dios no es concebible. A causa de esto, Royce puede saberse justificado en su tesis de haber (de)mostrado la existencia de Dios. Dios es o existe necesariamente como la Experiencia Absoluta, la que no conoce ningún límite, es todo englobante, simplemente en cuanto que el atributo de omnisciencia pertenece a la realidad de Dios. En su *Proslogion*, Anselmo llama este atributo varias veces “*incircunscriptus*”. “Luego tú, Señor, eres de un modo singular incircunscripto” (P, cap. XIII). Una expresión más moderna para la falta de limitaciones sería infinitud o, en los términos de Royce, “Dios es infinito”²⁶. Dejando a un lado toda implicación panteísta, comparto la conceptualización de Dios de Spinoza: “Por Dios entiendo un ser (*ens*) absolutamente infinito, es decir, sustancia que contiene atributos infinitos”²⁷.

Quisiera acabar mi exposición con una valoración de Royce ofrecida por George Holmes Howinson, quien mantenía que el idealismo de Royce era panteísta –crítica rechazada por el mismo Royce–. Clendenning, en su biografía de Royce, hace referencia a la perplejidad de Howison:

“¿Por qué tiene el Absoluto que salvarnos de una contracción sin límite? La respuesta, creía Howinson, residía en la estrategia del argumento: ‘Era el método de Royce, de apretar las clavijas a los agnósticos’. Dirigiéndose al no-creyente, en lugar de al creyente, Royce decía, en efecto: tus dudas son condenadas, pues, o tienes que rendirte a causa de las razones que hacen posible dudar o tienes que admitir que tus dudas están incluidas en la verdad absoluta”²⁸.

La misma estrategia mencionada por Howinson ha configurado el desarrollo de mi argumento, con una diferencia. El objeto de mi método ha tenido una meta más universal; esto es, en lugar de al agnóstico, he “apretado las

²⁶ En su primer libro de relevancia, Royce empleó el término “infinito” en mayor medida que en CG. Véase ROYCE, Josiah, *The Religious Aspect of Philosophy*, Houghten, Mifflin & Co., 1885 (reimpresión New York, Harpers, 1955). Su primera “prueba” de la existencia del Absoluto se halla en este estudio (cf pp. 284-426). Esta obra no constituye un árido estudio sobre la Conciencia Infinita, sino que manifiesta una inquietud en Royce, provocada por el problema del mal en el contexto de un Dios “bueno”. Royce quería resolver este problema. Durante su juventud en California (1855 “gold rush days”) tuvo que confrontarse con la realidad de la avaricia, la criminalidad, los maltratos y la marginación de los latinos. Cf. *California from the Conquest in 1846 to the Second Vigilance Committee in San Francisco (1856). A Study of the American Character*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1886. Sufrimiento y maldad preocupaban profundamente a Royce. A inicios del año 1878 enseñaba en la University of California, en Berkeley –la universidad donde unas décadas más tarde mi madre, nacida no lejos del lugar donde nació Royce, fue una de las primeras estudiantes (de matemáticas)–. Personalmente, como paisano suyo, he vivido siempre algo de esa California de Royce.

²⁷ Baruch de SPINOZA, o.c., I, def. 6.

²⁸ John CLENDENNING, o.c., p. 203.

clavijas teóricas” a los realistas, sean agnósticos, ateos o creyentes. Mi intención es la de “exorcizar” la independencia de más allá de toda conciencia que tipifica al Realismo.

Para poder valorar la solidez (o no) del argumento ontológico apuntado por Royce es menester acordarse del hecho de que él (y yo como su discípulo) haya construido una metafísica de la conciencia, no del ser. Si Dios existe, está claro que Dios es. Los atributos divinos mantenidos por Royce van a dar significación a su uso de ser. Pero en este estudio no es el foco. Seguro que hay dificultades ontológicas que habría que discutir. Ciertamente, algunos contemporáneos de Royce creían que éste había construido una metafísica monista o panteísta. A mi parecer, no tenían razón. Yo le he seguido en su argumento ontológico en favor de la existencia divina. En este contexto, yo mismo apreciaría mucho una refutación, porque el mundo contemporáneo de los idealistas no está demasiado lleno de compañía. O ¿quisiera el lector, tal vez, asociarse a mí en mi “isla filosófica” como un “Robinson Crusoe idealista”? Todavía hay mucho alojamiento libre.

Addendum: Me he limitado solamente a la prueba racional de la existencia (o no) de Dios. Haciendo esto, he adaptado el argumento ontológico pensado por Anselmo. Cité antes dos tesis de Anselmo, que él usa para construir su *unum argumentum*. He seguido la forma de su argumento, es decir, procediendo de esencia (o concepción) para llegar a la existencia, sin valorar propiamente la validez (o no) de su argumentación. Tal valoración la dejo al flujo de los siglos, todavía activo, que se ha centrado en este argumento tan notable. No hay una solución definitiva en mi pensamiento, al menos por el momento. Lo que me parece seguro es la utilidad de las tesis de Anselmo para una conceptualización de Dios como Ser Infinito. En otras palabras: una vez establecida la realidad de Dios, la razón humana desea, metafóricamente, teorizar (ver racionalmente) el rostro de Dios. En este espíritu y a la espera de futuras reflexiones, finalizo mis consideraciones con unas palabras de Anselmo:

“Di ahora, corazón mío todo entero,
di ahora a Dios: Busco tu rostro,
tu rostro, Señor, deseo” (P, cap. I).